



Revista de Filosofia

ARGUMENTOS

Ano 12 - N.º 23 - 2020

e-ISSN: 1984-4255



Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará.



Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará - UFC

Argumentos - ano 12 - n. 23 | Fortaleza, jan./jun. 2020



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

REITOR

Prof. José Cândido Lustosa Bittencourt de Albuquerque

PRÓ-REITOR DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

Prof. Jorge Herbert Soares de Lira

DIRETOR DA IMPRENSA UNIVERSITÁRIA

Joaquim Melo de Albuquerque

DIRETOR DO INSTITUTO DE CULTURA E ARTE

Prof. Marco Túlio Ferreira da Costa

ARGUMENTOS

Revista de Filosofia

COMITÊ EDITORIAL

Editor Executivo

Odílio Alves Aguiar (UFC)

Ética e Filosofia Política

Luiz Felipe Sahd (UFC)

Evanildo Costeski (UFC)

Filosofia da Linguagem e do Conhecimento

Cícero Barroso (UFC)

Kleber Carneiro Amora (UFC)

CONSELHO EDITORIAL

Adriano Correia (UFG)

Adriano Naves de Brito (UNISINOS)

André Duarte (UFPR)

André Leclerc (UNB)

Cícero Barroso (UFC)

Claudinei Aparecido de F. da Silva (UNIOESTE/PR)

Cláudio Boeira Garcia (UNIJUI)

Cláudio Ferreira Costa (UFRJ)

Edmilson Azevedo (UFPB)

Eduardo Castro (Univ. da Beira interior)

Ernani Chaves (UFPA)

Fernando Eduardo de Barros Rey Punte (UFMG)
Fernando Magalhães (UFPE)
Giuseppe Tosi (UFPB)
Guido Imaguire (UFRJ)
Guilherme Castelo Branco (UFRJ)
Helder B. Aires de Carvalho (UFPI)
João Branquinho (Univ. Lisboa)
João Emiliano Aquino Fortaleza (UECE)
Jorge Adriano Lubenow (UFPB)
Juan Adolfo Bonaccini (UFPE) - In memoriam
Luis Manuel Bernardo (UNL)
Marco Rufino (UNICAMP)
Marcos Silva (UFAL)
Maria Cecília Maringoni de Carvalho (UNIC)
Mário Vieira de Carvalho (UNL)
Pedro Santos (Univ. do Algarve)
Rafael Haddock-Lobo (UFRJ)
Rosalvo Schutz (UNIOESTE/PR)

EDIÇÃO

COORDENAÇÃO EDITORIAL: Lara França da Rocha
PROJETO GRÁFICO, EDITORAÇÃO E CAPA: Sandro Vasconcellos
BIBLIOTECÁRIA: Perpétua Socorro T. Guimarães - CRB 3/801-98

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Campus do Pici - Instituto de Cultura e Arte (ICA)
Fortaleza - CE - CEP 60455-760

Site: www.periodicos.ufc.br/argumentos

E-mail: argumentos@ufc.br

SOLICITA-SE PERMUTA

PERIODICIDADE: SEMESTRAL



ANPOF

Catálogo na Fonte
Bibliotecária: Perpétua Socorro Tavares Guimarães - CRB 3/801

Argumentos - Revista de Filosofia - 2020

Fortaleza, Universidade Federal do Ceará – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, ano 12, n. 23, semestral, jan./jun. 2020.

1. Filosofia I. Universidade Federal do Ceará

CDD: 100

Sumário

Editorial 6

ARTIGOS:

Semantic ambiguity does not imply syntactic ambiguity

Miguel López-Astorga 7

Solidão e espírito livre

Carlos Roger Ponte 14

Hermenêutica segundo Paul Ricoeur

Francisco de Aquino Junior 29

O estatuto da música tonal em Susanne Langer

Ilana Viana do Amaral, Ivânio Lopes de Azevedo Júnior 42

A crise da razão: elementos para pensar a educação moral no campo da bioética

João Cardoso de Castro, Murilo Cardoso de Castro 53

O discurso de Aristófanes no *Banquete* de Platão

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes 65

Política e ciência em Hannah Arendt

Danilo Arnaldo Briskievicz 74

Hannah Arendt: considerações sobre a Revolução Americana

José João Neves Barbosa Vicente 87

Filosofia em “Tempos Sombrios”: a leitura de Critão sobre Sócrates na Pólis diante das leis da opinião da maioria - um olhar arendtiano

Daner Hornich 95

A lucidez dos loucos: Nietzsche e outros

Rogério Parentoni Martins 112

TRADUÇÃO:

O caso Heidegger

Judikael Castelo Branco 126

RESENHA:

Justiça em tempos sombrios: de Christina Miranda Ribas
Odílio Alves Aguiar **138**

Nominata dos Avaliadores - 2017/2020 141

Normas para publicação 143

Editorial

Argumentos é uma Revista de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Visa divulgar e intercambiar, prioritariamente, trabalhos inéditos de pesquisadores em Filosofia do Brasil e do exterior nas seguintes linhas de pesquisa: Ética e Filosofia Política e Filosofia da Linguagem e do Conhecimento, linhas compatíveis com a política de pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFC. A edição, na forma eletrônica, visa facilitar o acesso e a difusão do material da revista. Além de artigos, publica-se, também, traduções, resenhas e entrevistas.

A partir do número 22, a revista *Argumentos* entrou num novo ciclo. Passamos a contar com novo editor de Filosofia da Linguagem e do Conhecimento, Prof. Cícero Barroso e obtivemos a ascensão para o Qualis A4, que esperamos confirmar no fechamento do quadriênio. Assim, mudanças serão feitas, maior profissionalismo e mais visibilidade através de novos indexadores, assim como a atualização para a plataforma OJS 3, o uso do DOI e do ORCID. Essas mudanças estão relacionadas à expansão da Filosofia no Brasil e à demanda qualificada por publicação nos setores de estudos acima mencionados. O crescimento da pesquisa no Brasil e as exigências inerentes a esse processo redirecionaram o nosso projeto inicial. Por essa razão, passou-se a exigir dos autores mais experiência qualificada e originalidade nos artigos. A *revista*, como regra, publica artigos apenas de pesquisadores experientes, reservando, porém, aos pesquisadores iniciantes a possibilidade de publicar traduções e resenhas.

É com muita satisfação que trazemos ao público o número 23, evidenciando, assim, a existência de um percurso realizado na publicação de pesquisas filosóficas levado à frente pelos professores de Filosofia da Universidade Federal do Ceará. O atual número publica artigos de importantes pesquisadores pertencentes às instituições de ensino superior do exterior, do nordeste e do sul-sudeste do Brasil. O excelente nível dos artigos, a pontualidade na publicação, juntamente com as exigências para publicação estão sendo corroboradas pelo nível internacional das instituições indexadoras da *Argumentos*. Isso é um elemento motivador para os autores, mas, também, para todos que trabalham no dia a dia da revista.

Boa leitura a todos!

Os editores

Semantic ambiguity does not imply syntactic ambiguity¹

A ambiguidade semântica não implica ambiguidade sintática

Miguel López-Astorga

<http://orcid.org/0000-0002-6004-0587> - E-mail: milopez@utalca.cl

ABSTRACT

A problem to solve in generative grammar is to account for why children are able to note when a sentence or expression is ambiguous, even if they have not received explicit training for that. The theory of mental models can give an explanation in that way. That explanation is based upon the idea that people interpret linguistic messages by considering the semantics models corresponding to them, and it has been also proposed that the syntactic structures of those messages can be recovered by taken those very models into account. However, the point of this paper is that it tries to show that ambiguity at semantic level, that is, the cases in which models referring to different facts can be attributed to one sentence, does not necessarily lead to ambiguity at syntactic level. As it is argued, it is possible to capture models describing several opposite circumstances by means of only one logical form.

Keywords: Ambiguity. Logical form. Model. Semantics. Syntax.

RESUMO

Um problema para resolver na gramática generativa é explicar por que os meninos são capazes de notar quando uma frase ou expressão é ambígua, mesmo que não tenham recebido ensino explícito para isso. A teoria dos modelos mentais pode dar uma explicação nesse sentido. Essa explicação é baseada na ideia de que as pessoas interpretam as mensagens linguísticas considerando os modelos

¹ This paper is a result of Project CONICYT/FONDECYT/REGULAR/FOLIO Nº 1180013, "Recuperación de las formas lógicas de los enunciados a partir de un análisis de las posibilidades semánticas a las que hacen referencia," supported by the National Fund for Scientific and Technological Development (FONDECYT, following its initials in Spanish), Government of Chile. The author also thanks Project "PIA Ciencias Cognitivas, Centro de Investigación en Ciencias Cognitivas, Instituto de Estudios Humanísticos, Universidad de Talca."

semânticos correspondentes a elas, e foi proposto que as estruturas sintáticas dessas mensagens podem ser recuperadas tomando esses mesmos modelos em consideração. No entanto, o ponto deste trabalho é que tenta mostrar que a ambiguidade ao nível semântico, isso é, os casos nos que modelos se referindo a fatos diferentes podem ser atribuídos a uma frase, não necessariamente leva a uma ambiguidade ao nível sintático. Como é argumentado, é possível captar modelos descrevendo várias circunstâncias opostas por meio de uma só forma lógica.

Palavras-chave: Ambiguidade. Forma lógica. Modelo. Semântica. Sintaxe

Introduction

It has been raised that generative grammar has several problems to remove (HORNSTEIN, 1987) and proposed that the theory of mental models (e.g., QUELHAS, RASGA, & JOHNSON-LAIRD, 2019) can do that (LÓPEZ-ASTORGA, 2019a). However, this paper will be focused on only one of those problems: ambiguity. That problem refers to the fact that, although children are not explicitly taught to do that, they can often note whether an expression or sentence has a meaning that is not unique.

The explanations of the theory of mental models for those problems in general and the problem of ambiguity in particular are based upon a very important thesis of that theory: people process language by analyzing the semantic models or possibilities that can correspond to utterances (see also, e.g., KHEMLANI & JOHNSON-LAIRD, 2019). Nevertheless, another interesting point in this way is that it has been claimed as well that, from those models, it is possible to identify the real formal or logical structures of sentences or expressions (e.g. LÓPEZ-ASTORGA, 2019b). Actually, the proponents of the theory of mental models reject both the idea of detecting syntactic structures from semantic models and ways to do that akin to that commented on below (e.g. JOHNSON-LAIRD, 2010). Nonetheless, the main aim of this paper is to show that the ambiguity at semantic models level does not necessarily lead to alternative logical forms. Or, in other words, that the fact that the meaning of a sentence is ambiguous does not necessarily cause doubts regarding its deep syntactic structure. Thus, in general, what will be argued is that each sentence has a logical form, and that, if a particular sentence seems to have more than one formal structure, such structures should be, somehow, equivalent. So, if a sentence is ambiguous, it has to be possible to express that ambiguity by means of its logical form, without the need to assume the possibility of that sentence having two or more different syntactic structures.

And to achieve that goal, the first section will describe the manner the theory of mental models can account for ambiguity in the cases in which a sentence that does not appear to be univocal in natural language is processed. Then, the way logical forms can be obtained from semantic models will be explained. Lastly, the reasons why the ambiguity in sentences in natural language does not have an influence on their real logical forms, as well as the mode just one logical form can capture the same degree of ambiguity as its sentence in natural language, will be indicated.

The theory of mental models and ambiguity in natural language

As said, the theory of mental models can solve various problems in generative grammar. Those problems are related to the language learning process (HORNSTEIN, 1987). However, as also indicated, the focus here will be just on the difficulties linked to the fact that children can, without receiving specific instruction, identify when expressions are not clear.

The account that can be given for that problem from the theory of mental models is relatively simple (see LÓPEZ-ASTORGA, 2019a, where is basically presented the explanation that will be described in this section). The theory proposes to assign iconic possibilities – called ‘models’ – to expressions in natural language (see also, e.g., HINTERECKER, KNAUFF, & JOHNSON-LAIRD, 2016; JOHNSON-LAIRD, 2012, 2015; JOHNSON-LAIRD, KHEMLANI, & GOODWIN, 2015; KHEMLANI & JOHNSON-LAIRD, 2019; LÓPEZ-ASTORGA, 2019b; QUELHAS, RASGA, & JOHNSON-LAIRD, 2017). Obviously, such models iconically stand for different situations in which an utterance can be true. This can be clear by means of an example:

(1) “Peter and John began to run and he fell to the ground” (LÓPEZ-ASTORGA, 2019a, p. 239).

A sentence such as this one can be deemed as ambiguous because it can be true in at least two different possibilities:

(1.a) “Peter and John began to run & Peter fell to the ground” (LÓPEZ-ASTORGA, 2019a, p. 239).

(1.b) “Peter and John began to run & John fell to the ground” (LÓPEZ-ASTORGA, 2019a, p. 239).

(1.a) and (1.b) are the models corresponding to (1). However, the point is that, according to this account, children are able to note that (1) does not have just one meaning because, although no teaching is given in this way, they have the ability to detect that its models are, at a minimum, (1.a) and (1.b).

Nonetheless, as mentioned, a method to discover logical forms for sentences from iconic possibilities of the theory of mental models such as (1.a) and (1.b) has been developed. In principle, one might think that, because (1) has two models – (1.a) and (1.b) – any method to recover its actual syntactic structure based upon its iconic possibilities should lead to at least two different logical forms that cannot be reduced to each other. But this is not necessarily the case. Its ambiguity can also be expressed by means of only one simple logical form. This is explained below. However, it is first shown the exact manner logical forms can be derived from possibilities such as those of the theory of mental models.

Relations between syntactic structures and semantic models

There are several works where the method to draw logical forms from semantic models akin to the ones proposed by the theory of mental models is presented. Nevertheless, this section will pay attention just to one particular example (which is analyzed, among other works, in LÓPEZ-ASTORGA, 2019b, the paper that will be essentially followed in this section). The example begins with this sentence:

(2) “...Eva read *Don Quixote* or a novel” (KHEMLANI, BYRNE, & JOHNSON-LAIRD, 2018, p. 1899; italics in text; see also, e.g., LÓPEZ-ASTORGA, 2019b, p. 76).

Example (2) really refers to a sentence used in several papers about the theory of mental models (e.g., in LÓPEZ-ASTORGA, 2019b, it is cited the study by ORENES & JOHNSON-LAIRD, 2012). However, the most important point now is that two possibilities can be thought for it:

(2.a) Eva_[i] read *Don Quixote* & she_[j] read a novel

(2.b) Eva_[i] did not read *Don Quixote* and she_[j] read a novel

Possibilities (2.a) and (2.b) are akin to, for instance, models [I] and [II] in López-Astorga (2019b), and, of course, are also coherent with the models indicated for (2) in papers such as

Khemlani *et al.* (2018). On the other hand, the use of the subindex $'_{[i]}$ in them fulfills the same function as in, for example, Hornstein (1995), that is, to point out that the words have exactly the same reference.

Nevertheless, perhaps what is relevant here is that, given that 'or' appears in (2), one might think that its logical form is the one of the logical disjunction. But, if its models are analyzed in order to find its real logical structure, that task can show that such idea is not correct.

Actually, what is made in works trying to derive logical forms from models (such as, e.g., that of LÓPEZ-ASTORGA, 2019b) is something that, as indicated, in a more or less explicit way, the theory of mental models does not accept (e.g., JOHNSON-LAIRD, 2010). This last theory considers logical form to be unnecessary to explain cognition (which is also reminded in papers such as the one of LÓPEZ-ASTORGA, 2019b). Nonetheless, the proposal trying to recover logical forms from iconic possibilities claims that models such as (2.a) and (2.b) can be deemed as cases in a fictitious truth table, which can reveal a formula that is true in precisely those two cases.

Thus (always following, as mentioned, basically the paper by LÓPEZ-ASTORGA, 2019b), if it is understood that (2.a) represents a case in which the two propositions are true (i.e., a case in which it is true both that Eva read *Don Quixote* and that she read a novel), that (2.b) represents a case in which only the second proposition is true (i.e., a case in which it is only true that Eva read a novel), and that the logical form that is looked for can be true only in those two exact situations, it is evident that possible options can be these ones:

$$(3) (p \vee \neg p) \rightarrow q$$

$$(4) q$$

Where 'p' stands for the fact that Eva read *Don Quixote*, 'q' refers to the fact that Eva read a novel, ' \vee ' is the logical disjunction, ' \neg ' means negation, and ' \rightarrow ' represents the material conditional.

Formulae (3) and (4) are literally formulae [VI] and [VII] in López-Astorga (2019b). However, what is interesting for this paper is that, although both of them can be attributed at once to (2), that does not mean that this method is not precise, and that, actually, it is possible to think about more than one deep syntactic structure for each sentence. As it is well known, (3) and (4) are logically equivalent, and they are that because, as argued, they are true in exactly the same cases in the fictional truth table created for (2). Therefore, that (3) and (4) are two formulae, and not just one, is not a real problem, since they are linked to the same formal structure. And, of course, the same could be said with regard to any other formula that could also be true in only those particular cases.

The next section is focused on (1) from this very perspective. It is intended to show that, in spite of its ambiguity, only equivalent formulae can be assigned to it as well.

Ambiguity in natural language and logical form

Because of the ambiguity of (1), one might think that, in principle, at least two logical forms can be attributed to it:

$$(5) r \wedge s \wedge t$$

$$(6) r \wedge s \wedge u$$

Where ' \wedge ' represents the logical conjunction, 'r' stands for the fact that Peter began to run, 's' refers to the fact that John began to run, 't' indicates the fact that Peter fell to the ground, and 'u' is the symbol corresponding to the fact that John fell to the ground.

However, as pointed out in the specialized literature (e.g., although to reject these procedures and support a primacy of aspects such as semantics over syntax, JOHNSON-LAIRD, 2010), (5) and (6) can be easily transformed into one only syntactic structure:

$$(7) (r \wedge s \wedge t) \vee (r \wedge s \wedge u)$$

Clearly, (7) is already an only logical form that can be assigned to (1) and that is able to capture its ambiguity. So, as stated above, ambiguity in natural language and at semantic models level does not necessarily lead to ambiguity at logical forms level. Nevertheless, this idea can be even further strengthened. Following arguments presented in the literature (e.g., JOHNSON-LAIRD, 2010; however, again, the arguments are used in this last paper to be rejected and to argue that syntax is not necessary in cognition), it could be thought that, from (7), much simpler formulae such as (8) could be in turn inferred:

$$(8) (r \wedge s) \wedge (t \vee u)$$

Which can capture the ambiguity in (1) as well.

Actually, it is true that this kind of methods have been questioned (as said, e.g., in JOHNSON-LAIRD, 2010). But this usually happens in works about mainly reasoning or thinking. Thus, the chief idea is generally that, to explain human reasoning and thinking, it is enough to take models such as (1.a), (1.b), (2.a), and (2b) into account, logical form being superfluous. Nevertheless, such criticisms can be ignored here for, at a minimum, one clear reason. What is interesting for this paper is not just cognition, but also linguistics (this is also so in papers such as, e.g., LÓPEZ-ASTORGA, 2019a, 2019b, which allows ignoring those criticisms in them too). Accordingly, the main point to which should be paid attention in this section is simply that, as in the case of (2), (3), and (4), the fact that both (7) and (8) can be assigned to (1) does not imply ambiguity regarding the formal structure of this last sentence. In this way, it is not hard to note that the truth tables of (7) and (8) are equivalent too.

Furthermore, from (7) and (8), even well-formed formulae in first-order predicate calculus consistent with them can be built. Indeed, if this last type of logic is preferred, it is also possible to think about formulae such as these:

$$(9) (Ra \wedge Rb \wedge Fa) \vee (Ra \wedge Rb \wedge Fb)$$

$$(10) (Ra \wedge Rb) \wedge (Fa \vee Fb)$$

Where 'R' represents the action of beginning to run, 'F' refers to the action of falling to the ground, 'a' is Peter, and 'b' is John.

Obviously, (9) is directly related to (7), and (10) to (8). But what is important is that, given that (9) can be constructed from (7), and (10) from (8), and that (7) and (8) are, as indicated, equivalent, it can be said that all of these formulae are coherent with each other. Hence, the fact that all of them can be linked to (1) causes neither difficulties nor ambiguity.

Conclusions

There is no doubt that, as it has been shown (e.g., LÓPEZ-ASTORGA, 2019a), the theory of mental models is a framework with the necessary resources to account for many linguistic

problems, including the one addressed in this paper. Effectively, the theory has no any problems to deal with the situations in which children can identify sentences in natural language that are ambiguous, and that without acquiring explicit learning to do it.

On the other hand, it is also obvious that the iconic possibilities of the theory of mental models can be used to recover syntactic structures. This point has been made in several works as well (one of them, e.g., LÓPEZ-ASTORGA, 2019b).

Thus, it can be claimed that this paper clearly confirms those two points. From an account based on the theory of mental models that can be found in the literature (in particular, in LÓPEZ-ASTORGA, 2019a) trying to solve the problem related to (1), that is, the problem of how a child without explicit instruction for that can note its ambiguity, it shows how the models corresponding to a sentence allow coming to the deep formal structure of that very sentence.

But there is also a novelty here. The paper reveals that, while the ambiguous expressions in natural language should be linked to several iconic possibilities to capture that ambiguity, the syntactic structures to which it is possible to come from them can be completely exact and unequivocal. As also argued, that does not mean that the logical form cannot consider the ambiguity characterizing the expression in natural language. Despite their accuracy and uniqueness, logical forms can, at the same time, do that. In fact, that is clearly what can be said about (7), (8), (9), and (10).

Strictly speaking, these last formulae are different, which can lead skeptics to object that, at least somehow, ambiguity keeps existing at syntactic level. The argument could be that, although logical forms are not ambiguous, ultimately, there are various logical forms that can be related to (1), and not just one. However, it is also evident that, as stated, those four formulae are absolutely compatible. Either of them can be replaced, if that is interesting, necessary, or opportune, by either of the others. Hence, it can be claimed that they can be true in precisely the same circumstances. This in turn can lead one to think that they are fundamentally more complex or simpler versions, depending on the perspective assumed, of the same syntactic structure.

References

- HINTERECKER, T., KNAUFF, M., & JOHNSON-LAIRD, P. N. Modality, probability, and mental models. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, v. 42, n. 10, 2016. p. 1606-1620.
- HORNSTEIN, N. *Logic as Grammar: An Approach to Meaning in Natural Language*. Cambridge, MA: The Massachusetts Institute of Technology (MIT) Press, 1987.
- HORNSTEIN, N. *Logical Form: From GB to Minimalism*. Cambridge, MA, & Oxford, UK: Blackwell, 1995.
- JOHNSON-LAIRD, P. N. Against logical form. *Psychologica Belgica*, v. 50, n. 3/4, 2010. p. 193-221.
- JOHNSON-LAIRD, P. N. Inference with mental models. In: Holyoak, K. J. & R. G. Morrison, R. G. (Eds.). *The Oxford Handbook of Thinking and Reasoning*. New York, NY: Oxford University Press, 2012.
- JOHNSON-LAIRD, P. N. How to improve thinking. In: WEGERIF, R., Li, L., & KAUFMAN, J. C. (Eds.). *The Routledge International Handbook of Research on Teaching Thinking*. Abingdon, UK, & New York, NY: Routledge, 2015.
- JOHNSON-LAIRD, P. N., KHEMLANI, S., & GOODWIN, G. P. Logic, probability, and human reasoning. *Trends in Cognitive Sciences*, v. 19, n. 4, 2015. p. 201-214.

KHEMLANI, S., BYRNE, R. M. J., & JOHNSON-LAIRD, P. N. Facts and possibilities: A model-based theory of sentential reasoning. *Cognitive Science*, v. 42, n. 6, 2018. p. 1887-1924.

KHEMLANI, S. & JOHNSON-LAIRD, P. N. Why machines don't (yet) reason like people. *Künstliche Intelligenz*, 2019. Retrieved from: <https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs13218-019-00599-w#aboutcontent>.

LÓPEZ-ASTORGA, M. Language acquisition and innate cognitive abilities: An approach from the mental models theory. *Círculo de Lingüística Aplicada a la Comunicación (CLAC)*, n. 77, 2019a. p. 233-242.

LÓPEZ-ASTORGA, M. Possible roles for semantics and syntax in a government-binding structure. *Prometeica*, n. 19, 2019b. p. 72-79.

ORENES, I. & JOHNSON-LAIRD, P. N. Logic, models, and paradoxical inferences. *Mind & Language*, v. 27, n. 4, 2012. p. 357-377.

QUELHAS, A. C., RASGA, C., & JOHNSON-LAIRD, P. N. A priori true and false conditionals. *Cognitive Science*, v. 41, n. 55, 2017. p. 1003-1030.

QUELHAS, A. C., RASGA, C., & JOHNSON-LAIRD, P. N. The analytic truth and falsity of disjunctions. *Cognitive Science*, v. 43, n. 9, 2019. Retrieved from: <https://modeltheory.org/papers/2019analytic-truth-disjns.pdf>

Sobre o autor

Miguel López-Astorga

Ph.D. in Logic and Philosophy of Science (University of Cádiz, Spain).

Institutional affiliation: Full Professor at the Institute of Humanistic Studies "Juan Ignacio Molina," University of Talca, Talca Campus, Chile.

Recebido em: 4/12/2019

Aprovado em: 9/1/2020

Solidão e espírito livre na 3.^a Consideração Extemporânea

Solitude and free spirit in the 3rd Extemporaneous Consideration

Carlos Roger Ponte

<https://orcid.org/0000-0001-5779-4786> - E-mail: jardimphilo@yahoo.com.br

RESUMO

O breve estudo que segue é uma tentativa de compreensão da experiência da solidão tal como ela dá seus primeiros sinais na *3.^a Consideração Extemporânea*, de Friedrich Nietzsche, tentando delinear-la, não como simples conceito, se não em íntima vinculação em outra figura conceitual nietzscheana, o espírito livre, no que concerne ao seu tornar-se si mesmo. Como uma categoria crítica, o espírito livre (ainda que não apareça formalmente neste escrito de Nietzsche como o será em *Humano, demasiado Humano*) é confrontado o tempo inteiro às poderosas injunções da cultura, as quais insistem em tragá-lo para dentro de um modo de vida gregário uniformizante, nivelador e paralisante, retirando toda possibilidade de qualquer solidão e, por consequência, a liberdade de criar a si mesmo que a ideia do tornar-se, do devir, implica.

Palavras-chave: Solidão. Espírito Livre. Tornar-se si mesmo.

ABSTRACT

The brief study that follows is an attempt to understand the experience of loneliness as it gives its first signs in Friedrich Nietzsche's 3rd Extemporaneous Consideration, trying to delineate it, not as a simple concept, but in close connection with another nietzschean conceptual figure, the free spirit, as regards his becoming himself. As a critical category, the free spirit (though not formally appearing in this Nietzsche writing as it will be in *Human, too Human*) is confronted all the time with the powerful injunctions of culture, which insist on swallowing it in a way of a

uniforming, leveling and paralyzing gregarious life, removing all possibility of any loneliness and, consequently, the freedom to create oneself that the idea of becoming, of becoming implies.

Keywords: Solitude. Free spirit. Become yourself.

I.

Em um breve ensaio onde transita pelas mais instigantes sendas da filosofia nietzscheana, o ensaísta e crítico literário, Antônio Candido, diz que o pensador alemão antes de ser um autor, é apenas portador desses de fluxos e refluxos de vivências. Afinal, tornado a si mesmo portador, Nietzsche recolhe em seus escritos aquilo que afeta a qualquer um com espírito e ouvido disposto. E quando tal encontro acontece, com um desses “seres portadores”, ainda nas palavras de Antônio Candido, com os quais temos a sorte de comungar,

que eles iluminam bruscamente os cantos escuros do entendimento e, unificando os sentimentos desaparelhados, revelam possibilidades de uma sentimos existência mais real. Os valores que trazem, eminentemente radioativos, nos traspassam deixam translúcidos e não raro prontos para os raros heroísmos do ato e do pensamento. (MELLO e SOUZA, 1983, p. 415).

Propondo a nós uma “certa dureza e a abdicação da auto complacência” (MELLO e SOUZA, 1983, p. 411), a filosofia nietzscheana nos incitaria à escolha de tomar no corpo uma vivificação a muito abafada, afastando-nos “por um momento da mediania”, impondo “uma necessidade quase desesperada de vida autêntica.” (MELLO e SOUZA, 1983, p. 416).

Vida autêntica... Esta expressão nos gera um apelo na qual sentimos que algo está a nos “faltar”. *Alheamento* é o nome que se descortina para uma experiência de nunca se está em casa e ainda por cima, sofrer com isso. Clandestino de si, o humano persegue a si ao mesmo tempo em que tenta obstinadamente mitigar seu mal-estar com os afazeres da cotidianidade. Sob tais “permanências” e atividades cíclicas, nestas pensa poder reconhecer-se em algum momento e/ou nos contatos mais ou menos íntimos com seus semelhantes.

Todavia, como num filme mudo, toda uma gama de possibilidades de ser/existir que lhe escapam por escolher fugir da solidão: seus impulsos pulsam; porém, não se escutam em seus querer. Ao humano caberia certo recolhimento na espacialidade da solidão. Se digo “espacialidade” é porque, em Nietzsche, a solidão redimensiona-se em espaço amplo a incubar instintos os quais poderiam encontrar expressão. E esta expressão, a meu ver, começa a se configurar naquilo que Nietzsche chamará de *espírito livre*.

O que segue é uma tentativa de compreensão da experiência da solidão a qual começa a dar seus primeiros sinais na 3ª *Consideração Extemporânea*. Tal experiência não é pensada não como simples conceito ou algo meio nebuloso, se não na forma e na figura do espírito livre em seu tornar-se si mesmo. A solidão vai se encorpando no humano, trasladando-o ao desejo de mais liberdade. Claro ficará que como uma categoria crítica, o espírito livre (ainda que não apareça formalmente neste escrito de Nietzsche como o será em *Humano, demasiado Humano*) é o tempo inteiro vendo-se confrontado às injunções poderosas da cultura que teimam em sugá-lo para dentro do gregarismo uniformizante e nivelador, empurrando-o para longe de qualquer solidão.

II.

Em seu olhar retrospectivo no *Ecce Homo*, Nietzsche, ao considerar novamente suas *Considerações Extemporâneas*¹, reafirma o tom fortemente crítico das mesmas; elas são “guerreiras”, diz ele, pois “esta série de brochuras sobre diversos temas, a serem publicadas com o mesmo título geral, teriam de trazer todas elas a marca do desafio.” (MARTON, 2001, p. 27)². Tal contexto sócio-histórico deixava um profundo mal-estar no filósofo; e, por conta destas reflexões, tentou elevar-se para além deste tempo meditando acerca de possibilidades outras em um porvir. Foram “extemporâneas” por conta desta atmosfera: tiveram de colocar-se não só acima, mas à distância deste tempo, como afirma Marton (2001), apontando que

Raro, extraordinário, destoante, extemporâneo é, sobretudo, o que vai de encontro ao espírito da época, o que a ele se contrapõe. Assim é que, ao empregar o termo em suas *Considerações*, o autor acaba sempre por remeter aos dois aspectos que tão as caracterizam: combate e distância. (p. 31).

E mais incisivamente falando,

Extemporâneo, ele põe-se à distância do que ocorre à sua volta, afasta-se do desenrolar dos acontecimentos. E, se assim procede, é porque já mergulhou fundo em sua época, já penetrou em seu âmago, já vasculhou seus recônditos. É também porque já vivenciou os alvos que combate, com eles já esteve envolvido, deles já foi cúmplice. (p. 34).

Nietzsche não reconhecia mais nada à sua volta que se referisse a um autêntico cultivo e amor de si, seja ao nível de um “indivíduo”, seja ao nível de um “povo”. No fundo, o filósofo preocupava-se com o que pode ser ainda a cultura, tanto no sentido daquilo que é próprio a um

¹ O conjunto de 4 ensaios publicados por Nietzsche durante o correr de boa parte dos anos 1870, poderia suscitar a interpretação de que elas atestariam um afastamento do filósofo dos acontecimentos de seu tempo. Na verdade, “não é uma espécie de negação alienada de sua época, mas afastamento reflexivo que objetiva realizar um ataque “crítico” direcionado a ela” (DICIONÁRIO NIETZSCHE, p. 42). Virulentas e polêmicas, elas mostram claramente que a atitude de Nietzsche era de um “combate contra a mediocridade cultural de seu momento histórico.” (DICIONÁRIO NIETZSCHE, p. 43). A figura do *gênio* remete ao propósito reformador da cultura, campeado pelo filósofo desde o *Nascimento da Tragédia*, o qual traz em seu bojo “uma fundamentação do conceito de cultura na imagem trágica do mundo” (FINK, 1982, p.42). Esta, por seu turno, mostrando seus traços originalmente helênicos como fundamento estilístico (artístico e criador), critério supremo de avaliação da cultura. Fink (1982) sustenta que as *Extemporâneas* possuem essa linha mestra, a saber, a metafísica de artista, ainda que de modo tácito. Drews (2018), por seu turno, afirma que aquelas tinham uma meta muito clara, tendo como “horizonte histórico e conceitual” o percurso realizado no *Nascimento da Tragédia*, restaurar um outro conceito de cultura, partindo de uma incisiva crítica da modernidade vigente naquele momento. E, sendo bem sintético, Weber (2009) coloca que “submeter a uma crítica radical os objetos de orgulho e autossatisfação, do amor próprio da cultura alemã: esse era o objetivo das *Extemporâneas*.” (p.255). Por fim, mas não menos digno de nota, Nietzsche não reeditou estes opúsculos em 1886, tal como fez com os dois volumes de *Humano, demasiado Humano, Aurora e A Gaia Ciência*. Portanto, não existem prefácios “retrodatados” (HH II, *Prólogo*, 1) para os mesmos. Avaliações em retrospectiva o filósofo só dedicou as breves, mas instigantes, páginas no *Ecce Homo*, as quais servirão, em certa medida, de fio condutor aqui neste ensaio.

² Esse “desafio” advém de um inconformismo, de um mal estar por parte do filósofo alemão para o modo como a cultura em geral estava configurada e para a cultura alemã em específico como sintoma daquela. Se aceitarmos as palavras de Astor (2013, p. 117), as *Extemporâneas* “examinam o estado de uma pseudocultura moderna de todo condenada a ser mentirosa e clamam enfaticamente por uma cultura que seria de novo *veraz*!”. Logo, o olhar que Nietzsche lança (em 1888 escrevendo o *Ecce Homo*) em direção aos seus ensaios de juventude, tem o propósito (como de resto todo o *Ecce Homo* tem também esse objetivo quando o pensador alemão comenta suas outras obras) de relacioná-las, longinquamente, com o projeto da “transvaloração dos valores”, fazendo intervir noções e posições que não existiam à época em que estas foram escritas. Em que pese esse esforço por parte de Nietzsche de apontar um “fio condutor” ao longo de toda sua trajetória como filósofo crítico da moderna cultura em que estava inserido, neste estudo o recurso ao *Ecce Homo* tem por objetivo de contextualização de certos temas mais afins à questão da solidão e do espírito livre. Não se trata aqui de cotejar se há essa continuidade que Nietzsche declara entre seu projeto da maturidade e os escritos de juventude (posto que a sua própria leitura, muitas vezes, toma isso por certo, relendo as *Extemporâneas* já a partir de algumas visadas e concepções retiradas da maturidade. Certamente um empreendimento de grande envergadura), se não de tomar as páginas de *Ecce Homo* como “instigadoras” ou como “provocativas” a experimentações entre o que Nietzsche escreveu na maturidade acerca das obras aqui em foco neste estudo (e mais ainda acerca da solidão, quer seja ela apontada nominalmente ou não), o que elas efetivamente mostram acerca dessa solidão e de seu portador, o espírito livre.

povo, com sua história e tradições, como no sentido de formação/educação. Ou a falta dela. Ou, pior ainda, seu desvirtuamento em prol de uma cultura superficial e não formadora de humanos fortes³. Sob estes aspectos, o pensamento do Nietzsche da maturidade que escreve o *Ecce Homo* sobre as *Extemporâneas*, (o Nietzsche que projeta a “transvaloração” tem outras preocupações em vista em 1888) é bem outro do que aquele que efetivamente as escreveu, quando ainda revezava-se entre o ofício de filólogo docente e filósofo/escritor em busca de uma liberdade de espírito. São dois momentos que comportam grandes diferenças.

Todavia, uma temática efetiva aproxima estes dois percursos tão longínquos do pensador alemão, a saber: a intensa preocupação com o que está em processo de formação na cultura, seu futuro e seus rumos. O que o filósofo tem à mão, quando está escrevendo *Ecce Homo*, são lampejos, imaginações de um futuro talvez promissor que sua tarefa e destino auto impostos lhe havia traçados: tais imagens eram faróis próximos/distantes de uma terra, de um solo mais firme para o auto cultivo, que terá como pano de fundo e solo a tarefa da transvaloração. Aqui, nas *Extemporâneas* do *Ecce Homo*, a solidão e o espírito livre não são explicitamente nomeados; todavia, a presença de ambos é tácita quando Nietzsche fala das últimas *Extemporâneas*, em especial a 3ª.

Trabalhando, na 3ª *Extemporânea*, com as contraposições ao erudito e aos ruminantes professores de filosofia, isto é, com o filósofo e o gênio (seu “acre fragmento de psicologia do erudito” como define), Nietzsche aponta o transcórrer histórico que, com o advento da modernidade, foi se sobrepondo às condições de criação de humanos mais fortes espiritualmente, decaindo a cultura a qual propõe como “ideal”, o humano domesticado pelos valores de rebanho, em especial a obrigação de trabalhar em prol do “social” sem dele se apartar, todavia.

É justo pensarmos, por outro lado, que os valores que norteiam o autêntico filósofo e o gênio foram constituídos pela experiência demorada consigo, potencializando sua força como um cultivo de si, tudo isso respirando o ar frio dos cumes da solidão, ainda que em meio aos outros humanos comuns sem com eles ter comércio íntimo. Em suma, Nietzsche, ao exprimir seu “sentimento de distância” nessa *Extemporânea*, não fala apenas no que foi se transformando a cultura alemã, mas de seu próprio devir como hierarquização de seus impulsos, colocando-os também em perspectiva, escalonando seus valores os quais, assim acreditava, estavam em trânsito naquele momento em busca de condições mais adequadas a uma liberdade de espírito como um cultivar e um dominar si mesmo. Caindo em si a partir do eruditismo sem destinações maiores (do qual fez parte por um tempo), entulhado, indigesto, empoeirado, Nietzsche se deixa levar pelo “vento da grande liberdade” advindo de valorações mais vivas, apropriadas para tarefas que não são “apenas meio, entreato e ocupação secundária” (EH, *As Extemporâneas*, 3).

Um humano tão livre e tão só: comeste modelo não submetido à ordem do conceito, trazendo consigo marcas próprias dessa forma de viver, talvez ele consiga mostrar o sentido e também o não-sentido do existir. Para longe de uma sistematicidade conceitual somente, a imagem pintada pelo pensador alemão, é evocadora de experiências que preformam um caminho; um destino mais ou menos extemporâneo.

³ Fink (1982) afirma, por sua vez, que esta crítica encobre algo mais fundo que é uma querela com a metafísica ocidental e que foi esquecida pelos comentadores por conta dos percursos biográficos de Nietzsche, pelo virtuosismo estilístico de seus escritos, os quais, para dar conta de suas teses, usou amplamente de figurações, de imagens, de “personagens”. Nietzsche tanto se revelava quanto se ocultava na sua escrita, pelo gosto com tais imagens, ou como sugere Fink, pelo seu gosto no uso de máscaras. De acordo com este filósofo, tudo seria superfície, cortina de fumaça a esconder a filosofia mesma de Nietzsche. Sobre este ponto, me coloco em oposição a Fink, pois nas *Extemporâneas*, mesmo tendo sido talhadas sob a égide do 1º período de trajetória nietzscheana (influência direta das ideias de arte e de gênio advindas de Schopenhauer e Wagner), a crítica da cultura moderna (tendo como modelo mais próximo e familiar, a cultura alemã) é o objetivo maior destes escritos. Talvez haja uma metafísica correndo como um rio subterrâneo, pulsando caudalosamente em esperanças futuras por outra forma cultural de viver (extemporaneidade?), mas não uma análise crítica à metafísica ela mesma.

III.

Em que pese o subtítulo, a 3^a *Extemporânea*, não trata propriamente de Schopenhauer. Explico: embora Nietzsche toque em alguns pontos das ideias de schopenhaurianas quando, por exemplo, fala da possibilidade de Vontade ver-se a si mesma no engendramento de humanos excepcionais (como o gênio filosófico ou artístico, tocando na tese da objetivação da Vontade), o filósofo não se aventura em discussões aprofundadas das linhas mestras do sistema do pensador de Frankfurt, como seria fazer uma recensão ou exame crítico amplo de seu sistema, tal como faria um comentador, para só depois dizer a que veio. “Comentário” é algo que Nietzsche não teve pretensões de fazer neste ensaio.

Nesta *Extemporânea*, contudo, Nietzsche fala da existência que segue vivendo, na maioria das vezes para muitos humanos, na mais absoluta e empobrecida clandestinidade; isto é, clandestino de si mesmo, seja por “preguiça”, seja pelas pressões sociais de adequação ao compasso morno, obediente e comportado do rebanho. Ou as duas coisas, que acabam dando as mãos em algum momento. O fluir do texto nietzscheano é um apelo desesperado por um si mesmo não liberto ou sequer procurado, pois “como pode ser desesperada e desprovida de sentido a vida sem esta libertação! Não existe na natureza criatura mais sinistra e mais repugnante do que o homem que foi despojado de seu próprio gênio e que se extravia agora a torto e a direito, em todas as direções.” (Co.Ext. III, I).

Weber (2009), comentando este texto de Nietzsche, reitera esse raciocínio, pois, a busca de si mesmo geraria enormes inconvenientes os quais a maioria não quer se haver. Mais fácil *conformar-se* do que *singularizar-se*. Escreve o autor

Afinal, além da disposição natural para colocar-se ao abrigo das exigências que um empenho consigo próprio criaria, o homem, por vaidade ou por simples necessidade de sobrevivência, dificilmente pode prescindir do convívio com o outro. É por essa razão que tememos o vizinho, como sugerido por Nietzsche no início do texto sobre Schopenhauer. Indispor-se com o próximo, com a comunidade, poderia implicar na sua ruína social. Assim, tanto a força da coerção social sobre o indivíduo quanto a sua covardia, associados à sua preguiça, são fortes condicionantes, criadores de inautenticidade, também chamada por Nietzsche de falta de estilo. (p. 259).

A indulgência consigo abafa o grito de uma imagem de si mais autêntica; ela mesma é assustadora, pois mostra a finitude da unicidade do humano. Porém, no entender de Nietzsche, morrer após uma vida vendida, penhorada à massa, é inaceitável. Sozinho, é preciso encarar o tempo em que se vive e se elevar acima dele, haja vista que a

esperança, pelo contrário, deveria animar todos aqueles que não se sentem cidadãos deste tempo, pois se o fossem, contribuiriam para matar sua época e soçobrar com ela – embora quisessem somente despertá-la para a vida, a fim de viver eles próprios nesta mesma vida. (Co.Ext. III, I).

Sozinho e extemporâneo, esse espírito percebe a si mesmo como possibilidade (condição fulcral da liberdade⁴) e não como fatalidade, pois “há no mundo um único caminho sobre

⁴ Nietzsche não se detém, neste ensaio, a definir o que entende por *liberdade*. Na Seção VIII da 3^a *Extemporânea* ela é tratada como condição para a emergência do gênio: a retirada dos impedimentos para que o cultivo do gênio se dê a contento; abertura de ares para que ele possa vicejar. Em parte esta noção de liberdade é um prenúncio de outra, mais tardia (Cf. CI, *Incurções de um extemporâneo*, 38, 39 e 41), que a concebe, e tendo como pano de fundo uma crítica feroz ao ideário *liberal* de sua época, como luta entre os instintos em que uns predominam sobre outros, não aplainando as diferenças entre estes mesmos instintos e nem entre os próprios humanos, fugindo de qualquer ideia de bem-estar que cheire a uma homeostase. A *diferença* e a *distância* são valorizadas enquanto tais, e não a “igualdade”. Para Nietzsche o “homem livre é guerreiro”, pois na lida com as resistências a serem vencidas, se fortalece e se eleva. Assim, liberdade é algo conquistado com muito esforço, e não uma espécie de “coisa” que nos é

o qual ninguém, exceto tu, poderia trilhar. Para onde leva ele? Não pergunes nada, deves seguir este caminho.” (Co.Ext. III, I).

Todavia, embora a solidão, esse esforço formativo nem chega perto de uma existência feita na “ermitância”: é preciso modelos nos quais se espelhar ou pelo menos aproximar a visão e o espírito. E não se consegue isso isolado de tudo e todos. Nietzsche afirma não conhecer coisa melhor “do que *lembrar* dos nossos mestres e educadores” (Co.Ext. III, I. O itálico é meu): desponta novamente a lembrança, a reminiscência como ponto de apoio a saltar, não em direção ao fundo de uma essência oculta do humano nele mesmo, mas “infinitamente acima de ti, ou pelo menos daquilo que temos como sendo teu eu.” (Co.Ext. III, I). Modelo conjurado saltando desesperadamente a voos mais altos. Como não seria um voo solo (solitariamente) de um espírito que se encontra em vias de formativa libertação?⁵

Um voo que, entretanto, corre o risco nem mesmo sair do chão ou mesmo do plano de voo. Quando Nietzsche enuncia que “não há mais modelos ilustres e nem reflexão desse tipo. Vive-se de fato do capital de moralidade acumulado por nossos ancestrais e da herança deles, que não sabemos mais fazer crescer, mas somente dissipar.” (Co.Ext. III, II), fica a lamentar que a tradição, donde se poderia haurir algo formador, esteja reduzida a um tema de palestra historiográfica meramente informativa, não lhe sendo permitido falar a fim de alcançar o nível modelar e formador: não há abertura, a partir desta tradição, a efetividade da experiência, desencaminhando o ouvinte que deseja para si a liberdade. Sem o descaminho, prossegue perdido e sem rumo, não podendo dar conta de seu ser. Essa mordaza à tradição faz vigorar certa pobreza espiritual.

Em verdade, Nietzsche conduz-se nas searas schopenhaurianas tal como ele o fez poucos anos antes com alguns filósofos Pré-Socráticos⁶. Se, de acordo com o filósofo de Sils-Maria, para poder se educar, importa mais encontrar “um verdadeiro filósofo, capaz de elevar alguém acima da insuficiência da atualidade e de ensinar novamente a ser *simples* e *honesto* no pensamento e na vida, e, portanto, intempestivo” (Co.Ext. III, II), ele julga escutar o espírito liberto de Schopenhauer, assimilando, se possível, elementos de caráter os quais julga imprescindíveis: sua honestidade, serenidade e constância. Elas são disposições que o levaram a uma vitória. Contra o quê? Contra toda qualquer coisa que se dedicasse a roubar ou falsificar a experiência de um encontro consigo. Seriam estas disposições também atribuíveis à figura do espírito livre? Creio que sim, pois, para Nietzsche, elas são como sintomas do ser autêntico, como foi para

dada e garantida pelas instituições jurídicas liberais e democráticas. Liberdade entendida como “deixar solto” irresponsavelmente, sem cuidado e responsabilidade por si, para o filósofo alemão, é uma degeneração dos instintos que as “ideias modernas” inculcaram no humano. Como na 3ª Extemporânea, Nietzsche investe o tempo inteiro contra a “modernização” da cultura e educação, é justo pensarmos que ele tinha em mente uma ideia de liberdade que ia na contramão dessa “modernidade”.

⁵ Alçando-se para além dos “ruminantes filosóficos e outros professores de filosofia” (EH, *As Extemporâneas*, 3), Nietzsche, ainda que tenha em mira a figura de Schopenhauer, começa a tomar a palavra para se tornar o seu “oposto, Nietzsche como educador”.

⁶ Buscando dar contornos, na medida do possível (e tendo em vista quão reduzidos são os escritos dos Pré-Socráticos sobreviventes ao tempo), a uma “imagem do filósofo” (FT, *Primeiro Prefácio*), Nietzsche, em seu escrito inacabado sobre os filósofos trágicos, empenha-se em “destacar apenas o ponto de cada sistema que é um pedaço de *personalidade*” (FT, *Primeiro Prefácio*. O itálico é de Nietzsche). Não assumindo o papel de historiador da filosofia ou de sistemas filosóficos, posto que tais empresas promoveriam “o completo emudecimento diante do que há de pessoal” (FT, *Segundo Prefácio*) naquelas proposições filosofantes, o pensador alemão toma sobre si o papel, digamos, de *pintor*: com os traços esparsos remanescentes, deseja pincelar com as cores disponíveis no seu afeto/imaginação/pensamento, amparada pela singularidade do pensamento filosófico nascente entre os antigos helenos, aquele aspecto “pessoal”; poderoso fundo donde emanaram o pensar e a palavra daqueles a quem Nietzsche se debruçou. Esse caráter “pessoal” sendo o “eternamente irrefutável” (FT, *Segundo Prefácio*) ao qual “devemos sempre amar e ter em altíssima conta” (FT, *Primeiro Prefácio*. Os itálicos são de Nietzsche): é o “grande homem” que Nietzsche espera formar uma imagem; e, por conseguinte, para esta formar algo mais digno. Mais vivo. Como não pensar que ele não usou do mesmo expediente com Schopenhauer ou com Burckhardt? Na busca de sua *pintura íntima* do grande homem; de sua imagem formadora, Nietzsche, assim creio, percebeu nesse ensaio filosófico com os Pré-Socráticos um recurso válido na sua luta contra a cultura rala de seu tempo: pensar a cultura (formação, educação, ou ausência destas) e as consequências na construção da alma em flerte com o filosofar. Decidiu-se por aplicar (e, por tabela, se implicar como experiência formativa de si mesmo enquanto filósofo e espírito querendo se tornar livre) essa performance imaginativo-filosófica com Schopenhauer.

todo pensador consigo mesmo. Tal se percebe claramente, pois “eles se movem e vivem com autenticidade, e não segundo esta mascarada sinistra em que vivem ordinariamente os homens.” (Co.Ext. III, II).

Justamente consigo próprio, um espírito nas vias de libertar-se, tende a ir se revelando e mostrando-se como é, pois sua índole o faz agir assim. Não é um jogo de exibicionista, garante Nietzsche, uma vez que “é absolutamente uma ilusão acreditar que um espírito seja livre e independente, se esta autonomia adquirida – que é no fundo uma limitação criadora que se impõe a ele – não se manifesta em cada passo e em cada olhar, desde a manhã até a noite.” (Co.Ext. III, III). As primeiras marcas, aquelas que realmente permanecerão com ele, de se ser si mesmo, surgem. As distâncias e as formas vitais em flagrante diferença com seus contemporâneos e vizinhos de convívio vão se delineando; demarcando territórios nos quais podem emergir estes espíritos superiores, fortes e nobres que detectam instintivamente, essa diferença de valores e a hierarquia que se estabelece. O espírito tornado livre “se distingue a si mesmo de um tipo de homem sentido como inferior, medíocre, comum, vulgar, plebeu.” (DICIONÁRIO NIETZSCHE, p. 332). Longe de parecer um pedantismo, esse *pathos da distância* é, antes, uma afirmação de si em que o espírito livre elabora-se, qual obra de arte, de “estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes, em suma, a elevação do tipo ‘homem’, a contínua ‘autossuperação’ do homem.” (ABM, 257).

Como experiência, a solidão se faz sentir na carne cotidiana em meio medianidade de outrem. Forçando-se a uma vida de dissimulação nas relações sociais e colocando “a salvo sua liberdade no fundo de si próprios”, estes “solitários e livres de espírito”⁷, se veem, a contragosto, a um aparecer

em qualquer circunstância, diferentes daquilo que eles próprios pensam de si; embora só queiram a verdade e a honestidade, se tece em torno deles uma rede de mal-entendidos; e a violência do seu desejo não poderá impedir, apesar de tudo, que emane de sua ação uma bruma de opiniões falsas, de acomodações, de meias-verdades, de silêncios complacentes, de interpretações errôneas. Tudo faz acumular uma nuvem de melancolia na sua frente: pois estas naturezas odeiam, mais do que a morte, o fato de a aparência ser necessária. E esta tristeza prolongada os torna vulcânicos e ameaçadores. (Co.Ext. III, III).

O perigo são as tristezas que se alongam, fermentando sua singularidade emudecida; e, como uma espécie de “retorno do recalcado” (para usar uma expressão de Freud), explodem estes espíritos, mostrando-se cruamente o que são, para o mal estar (se não, desgosto) daqueles ao seu redor. Mostrar-se em seu vir-a-ser próprio não é algo simples e sem dor se tivermos em vista o trato social em geral, pois são altamente rarefeitos os ambientes em que estes espíritos possam ser *eles mesmos*, onde a amizade (aqueles que se aproximam entre si pela familiaridade de experiências e existência) seria o ingrediente fundamental em que “cessaria a tensão do silêncio e da dissimulação.” (Co.Ext. III, III).

Se o que estivesse aqui em jogo fosse somente o quanto se pode suportar a solidão, poderia se dizer que pouquíssimos a sustentariam em meio convívio comunal: ao fim, cansados, outros se renderiam à mesmice que rege a maioria burburinhante; ou o isolamento voluntário reduzindo ao mínimo necessário o contato (isolamento, e não solidão). Entretanto, Nietzsche indica que a formatividade desse espírito está em se colocar “diante da imagem da vida como diante de uma totalidade, para interpretá-la como uma totalidade” (Co.Ext. III, III), não significando palmilhar obsessivamente os passos de Schopenhauer, mas seguir interpretando a própria existência perante a totalidade que *se é e está sendo*: para longe de uma verdade-em-si, o espírito livre se posta numa “contemplação trágica, com o céu noturno e suas estrelas no infi-

⁷ Ao longo de toda a 3ª Extemporânea, este é o único ponto em que Nietzsche indica a irmandade entre *espírito livre* e *solidão*. Numa leitura atenta, em vários momentos posteriores, um termo chama o outro, ainda que tacitamente.

nito" (**Co.Ext. III, III**). Liberdade e solidão misturados num caldo agridoce (ou mesmo amargo, quem sabe) abrem as portas de uma compreensão diferenciada, *locus* onde outros impulsos do viver podem começar a dar o ar da graça.

Para Nietzsche, uma cultura veraz teria de dar condições ao humano de cultivar-se na direção deste mirar no fundo da noite trágica vida: ela não tem sentido *a priori*, requerendo o *santo* ou *gênio* para contemplar devidamente essa tragicidade. Chegar a essa consciência da unicidade singular com seu "halo de extraordinário" não chega a ter ares de um tipo de êxtase místico e reconfortante; carrega consigo "tormento e fardos", haja vista que o viver, no seu todo, "é estar em perigo" (**Co. Ext. III, III**). Então, porque comprometer-se e insistir nesta contemplação trágica e solitária, desamparado perpetuamente de uma verdade qualquer? Porque a pergunta que se assoma, afinal, é: *qual seria o valor do existir?* Questão que será da maior relevância na filosofia tardia de Nietzsche, aqui neste momento inquire que, se não há verdades definitivas, a existência, pelo menos, não deveria ter algum valor, já que esta nos toca diretamente o corpo e o mundo ao redor? Esta não é uma pergunta retórica, nem mesmo ligada a pressentimentos ou temores de ordem pessoal: o espírito em vias de ser livre percebe que o que constrange seu poder-ser-livre é uma enorme sombra formada pelo complexo de ideias e valores morais por ele assimilados a muito e que agora os percebe como "mistura impura e confusa de elementos incompatíveis para sempre inconciliáveis, contra a falsa união do atual com seu caráter intempestivo." (**Co.Ext. III, III**).

O valor da existência como pergunta insistente e a imagem da vida pintada por Empédocles configuram o quadro: a vida é luta; confronto; oposição; às vezes, trégua; mas não finalização em que uma das forças se sobressai definitivamente. A vida é polêmica. O espírito livre pode sofrer (e efetivamente sofre) do "destino da solidão" (**Co.Ext. III, III**) com que lhe presenteiam seus contemporâneos (esses outros dos quais vai se apartando ao mesmo tempo); contudo, percebe nisso o aspecto trágico da própria existência (sem sentido ao final; porém, a oposição de forças as quais, no fundo, é prerrogativa de uma ação criadora): extemporâneo, é uma luta contra "o que impede de ser grande, o que para ele só pode significar: ser livre e totalmente si mesmo" (**Co.Ext. III, III**), extemporâneo já se tornando estrangeiro ao tempo em que vive, perante o apequenamento que vê ao seu redor.

Em um mundo que culturalmente nunca foi tão "mundano, mais pobre de amor e de bondade", em que tudo "está a serviço da barbárie que vem vindo, tudo, aí incluídas a arte e a ciência" (**Co.Ext. III, IV**), resulta numa imagem enfraquecida e diminuída do humano: um ser burocratizado – o Estado seria o fim último, talvez único do trabalho –, consumista e preocupado tão-somente com o que vestir, o que comer e com o dia de amanhã: mero animal que sobrevive. O pensador alemão ilustra essa pequenez humana afirmando que

eles pensam em si mesmos com mais pressa e exclusivismo como jamais os homens o fizeram, eles constroem e plantam para o presente, e a caça da felicidade não é nunca mais encarniçada do que quando é preciso capturá-la entre o hoje e o amanhã, porque é possível que depois de amanhã talvez a estação de caça vá estar para sempre proibida. Vivemos o período dos átomos, caos atômico. (**Co.Ext. III, IV**).

Tal como um animal a repetir, inconscientemente, seus ciclos vitais e perante esse embrutecimento formativo que vive apenas para o "agora", na rapidez do "hoje", tendo a "certeza" de que isso é viver livremente, como erigir outra imagem do humano que traga fluidez e criação? Qual seria esta imagem, díspar o suficiente às condutas rígidas e mecânicas que assemelham o humano ao animal? Nietzsche sugere três possibilidades.

Advindas da tradição mais próxima, datadamente falando, as imagens evocadas por Nietzsche de *Rousseau*, *Goethe* e *Schopenhauer* são tipos mais ou menos fortes, no entender do

filósofo, trazendo consigo formas outras de existir que se afastam do usual e do comum. Veja-se de perto: segundo Nietzsche, o humano de Rousseau é inquieto, andando perto da selvageria; uma força quase sem as mãos no volante; e frustrado por não alcançar seu “ser natural”. O humano de Goethe é um contemplador amargo, “espectador de grande estilo” (Co.Ext. III, IV), vendo a vida meio de perto, meio de longe, quase numa ataraxia. O humano de Schopenhauer, com quem Nietzsche claramente se alinha, além de assumir o sofrimento do existir, é o humano “verídico” que compreende ter uma tarefa maior: seu sofrer assumido é, para ele, o sinal da veracidade que procura na existência. Ele é um

ser puro para consigo e para com seu bem pessoal, de uma serenidade admirável no que diz respeito ao conhecimento, ser cheio de um fogo forte e devorador e estar bem longe da neutralidade fria e desprezível do pretensioso homem de ciência, muito acima de uma contemplação tristonha e desagradável, oferecendo-se sempre ele próprio como a primeira vítima da verdade reconhecida e penetrada, no mais profundo da consciência, pelos sofrimentos que nascerão necessariamente de sua autenticidade. (Co.Ext. III, IV).⁸

Bem diferente dos humanos comuns, seus contemporâneos, “assiduamente preocupados com sua comédia comum e de modo nenhum consigo mesmos” (Co. Ext. III, IV), o humano *veraz* que a imagem de Schopenhauer conjura é o espírito que caminha a passos largos (ainda que por vezes vacilante e sofrente) para sua liberdade: mostrar que ser si mesmo é sustentar que “toda existência que pode ser negada merece também ser negada; e ser verídico significa crer numa existência que não poderia ser absolutamente negada, crer numa existência que é ela própria verdadeira e sem mentira.” (Co. Ext. III, IV). Por outros termos, tornar-se si mesmo e ser extemporâneo são a mesma coisa, posto que re-formar o próprio espírito implica uma criação por cima (para além) de algo antes destruído. Certamente Nietzsche mostra a imagem que lhe parece fazer mais sentido e potencialmente formadora.⁹

Porém, apesar da força incomum dessa figura, ela realmente pode formar? O argumento nietzscheano admite a dificuldade em demover o humano de seus hábitos tão comodamente arrumados num estilo de vida que enforma seu andar conforme os valores gregários os quais lhe garantiriam, provavelmente, uma vida proveitosa e feliz; a maioria afunda numa “preguiça contemplativa” perante a possibilidade de adentrarem em outra ordem de deveres, sobretudo se estes forem por demais difíceis. O humano, para Nietzsche, parece estar numa corda bamba

⁸ Vale recordar que não demorará muito para visão de Nietzsche sobre Schopenhauer tomar outros rumos claramente contrários e críticos. De *Humano, Demasiado Humano* em diante, Schopenhauer será alvo de objeções que só se aprofundarão com o tempo. Em sua filosofia tardia, seu antigo mestre será visto como uma “tentativa maldosamente genial de levar a campo, em favor de uma total depreciação niilista da vida [...]”; ou que ele é “apenas o herdeiro da interpretação cristã: com a diferença de que soube tomar o que foi *rejeitado* pelo cristianismo, os grandes fatos culturais da humanidade, e *abonar* um sentido cristão, isto é, niilista [...]” (Cl, *Incursoes de um extemporâneo*, 21).

⁹ Todavia, as imagens (porque, já vimos, não se trata de uma única imagem) que giram ao redor do pensamento do filósofo alemão sucedem-se umas às outras, e a figura de Goethe, embora meio apagada ou enfraquecida na 3ª *Extemporânea*, não é, contudo, sem importância, dado o perene interesse de Nietzsche pela arte, em especial, a poesia. A interpretação que Nietzsche dá de Goethe em sua filosofia tardia, não deixa de ser lembrar à imagem de Schopenhauer. Diz o autor de *Aurora* que Goethe, por exemplo, teve, diante da “doutrina da igualdade”, um sentimento de “nojo” (Cl, *Incursoes de um extemporâneo*, 48); ponto de vista que Nietzsche também compartilhava. Vendo Goethe não como um “acontecimento alemão, mas europeu” (Cl, *Incursoes de um extemporâneo*, 49), além de considera-lo o “último alemão pelo qual sinto reverência” (Cl, *Incursoes de um extemporâneo*, 51), Nietzsche aponta que o poeta era alguém agarrado aos horizontes bem circunscritos da vida ao ponto de afirmá-la como “totalidade”, pois lhe era estranho tentar separar “razão, sensualidade, sentimento, vontade”. Disciplinando seu olhar nessa intensidade é justo que, ainda de acordo com Nietzsche, Goethe concebesse “um homem forte, altamente cultivado, hábil em toda atividade física, que tem as rédeas de si mesmo e a reverência por si mesmo, que pode ousar se permitir todo o âmbito e a riqueza do que é natural, que é forte o suficiente para tal liberdade [...]” (Cl, *Incursoes de um extemporâneo*, 49). Protótipo do espírito livre nietzscheano, esse *humano de Goethe* flerta com o dionisíaco, haja vista que ele “acha-se com alegre e confiante fatalismo no meio do universo, na fé de que apenas o que está isolado é censurável, de que tudo se redime e se afirma no todo – *ele já não nega...* Mas uma tal crença é a maior de todas as crenças possíveis: eu a batizei com o nome de *Dionísio*” (Cl, *Incursoes de um extemporâneo*, 49). Nesse ponto, não há como desviar o olhar da fraternidade existente entre arte, domínio de si, afirmação da totalidade da vida e espírito livre, que Nietzsche enxerga sob os auspícios do poeta Goethe.

entre seu ser ainda ligado a uma espécie de *animalidade* que sofre sem saber por que, e a busca por algo maior que ele (um sentido para a existência) como sua “significação metafísica” (Co. Ext. III, V).

Aos olhos do filósofo alemão, esse fundo animal ainda vige ao vislumbrar a

monstruosa mobilidade dos homens no grande deserto da terra, as cidades e os Estados que eles fundam, as suas guerras, sua atividade ininterrupta de acumulação e gasto, sua balbúrdia, suas maneiras de entrar em contato uns com os outros, de se enganar e de se penitenciar mutuamente, seus gritos de angústia, seus clamores de vitória – tudo isso é o prolongamento da animalidade. (Co. Ext. III, V).

Numa palavra, a vida comum moderna cuja descrição de Nietzsche assustadoramente se assemelha à nossa.

Sendo bem incisivo, os hábitos modernos são perfeitos para nos pôr em fuga de nós mesmos, temendo inclusive a “lembrança e a interiorização.” (Co. Ext. III, V). Em Nietzsche, tudo isso são mostras da animalidade humana: uma falsa concepção de felicidade desmemoriada e de uma externalidade (um sempre “para fora” em todos os comportamentos explícitos) de vivências de momento. É preciso uma força a mais para apontar a letargia a que estamos imersos e, de novo, trazendo à baila exemplos imagéticos, Nietzsche aponta outros tipos humanos *fortes* retirados ainda da metafísica da natureza e do gênio schopenhauriana: o *filósofo*, o *artista* e o *santo*¹⁰. Respirando a atmosfera do filósofo de Frankfurt, para quem “por meio do conhecimento (filósofo), da contemplação estética (artista) e da quietude ascética (santo), é possível chegar à suspensão da banalidade do mundo, das ocupações ordinárias” (WEBER, 2009, p. 262), porém, imprimindo sua própria leitura, Nietzsche “interessa realçar o que há neles de extraordinário, o que neles atesta a força imperiosa de vitória sobre o banal, sobre a moda e a padronização, ou seja, o que neles há de afirmativo.” (WEBER, 2009, p. 262). Assim, estes tipos, assomam-se à nossa vista a potência da nobreza transfigurada em forma humana e, portanto, também agente. É quando a beleza surge. Ora, ela é vista porque uma *luz* foi “lançada sobre a existência”, unindo nessa trama, conhecimento e beleza. Nietzsche sugere que ao humano é aberto um campo no qual ele pode participar dessa luz com os “*ouvidos bem atentos*” (Co. Ext. III, V. Grifo nosso).

Ora, *ouvir a luz*?! Expressão paradoxal, mas compreensível: o humano a caminho para longe do lugar comum percebe o mundo, a existência (de certo modo, os *vê*), numa diferença que lhe aponta a riqueza perigosa do possível (poder-se experimentar como um existente e não relegado a um mero bicho sobrevivente), escutando, tanto em si mesmo como ao seu redor, a clareza expressiva da “constituição fundamental das coisas” com sua “aspereza e severidade” (Co. Ext. III, V). Nessa formação que assimila e coloca em movimento a imagem e a palavra, mas também a alma e a vida, nesta captação reflexiva (o filósofo); capturando e traduzindo o balbuciar do mundo em obras diversas (o artista), e sem negar o sofrimento como marca indelével de ponta a ponta (o santo), sentencia Nietzsche: “É somente pensando nisso que a alma se torna solitária e infinita.” (Co. Ext. III, V). A escuta da beleza trágica por estes *tipos* (que podem muito bem condensar-se em um só: o espírito livre) não parece ser possível sem as portas abertas da infinitude (metáfora para um *lócus* não estrangulado pela moral de arreba-

¹⁰ Já foi dito aqui que o pensador alemão não se pretendia um comentador de Schopenhauer. Contudo, como não sentir a lembrança sendo atizada com estas imagens e a tentação de sobrepô-las à quase totalidade da sequência de Livros que compõem o *Mundo como Vontade e Representação*? A saber: a filosofia da Vontade (Livro II), a finalidade da arte como lenitivo ao sofrimento do viver (Livro III), e a redenção pela negação da Vontade (Livro IV). Para cada imagem desenhada por Nietzsche, um Livro do *Mundo* lhe corresponderia. Em se tratando da figura central desta *Extemporânea*, parece bem claro. Em Nietzsche, não deixa de ser um modo de assimilar e se implicar a partir de uma filosofia que lhe era imediatamente anterior: fazê-la falar/interpretar; antes do agir.

nhamento; esta fecharia as portas para um poder-ser-mais) e na ausência da assepsia que a solidão proporciona.

A imagem formativa que faz sentido para o pensador alemão mostra-se como uma tarefa constituída de deveres mediados pelo amor e pelo ódio: são como a cola (ou metal fundido), a qual destrói uma cultura decadente, a fim de ligar (e formar) uma cultura extemporânea, se é possível colocar nestes termos. Inevitável confronto, pois esta cultura “quer que infatigavelmente lutemos contra tudo o que nos privou, a nós, da realização suprema de nossa existência, nos impedindo de nos tornar em pessoa estes homens de Schopenhauer.” (Co. Ext. III, V). Liberdade e conformidade se opõem; impossíveis de serem vizinhas na cidade onde o gregarismo superficial possui suas moradas.

Sem o *amor* para aproximar-se de um “eu superior” (o que geraria vergonha pelo “eu” apequenado que *ainda* se é) e sem a ação em prol da “luta pela cultura” (Co. Ext. III, VI) que engendraria o “gênio filosófico”, a pergunta sobre como viver uma vida de “valor mais elevado” e “significado mais profundo” permanece aberta. Essa veracidade de si mesmo fica comprometida gravemente com o jogo engenhoso e dissimulado aplicado à cultura pelos vários “egoísmos” que subsistem nas esferas institucionais e sociais. E perante estas figuras descritas amplamente por Nietzsche, pode-se acusar o filósofo de defender, também, uma imagem do humano, ele mesmo egoísta. E tal acusação teria sentido.

Esse “egoísmo” que Nietzsche sustenta é intimamente aparentado ao cuidado e cultivo de si que vai na contramão das injunções que imputariam ao humano certas “obrigações” na adoção de práticas e valores amplamente aceitos pelo rebanho, para o bem deste (a moral altruísta), e, no entanto, nem um pouco questionados. Esse tipo de egoísmo como cultivo de si mesmo resulta, também, da solidão como condição de possibilidade e consequência desse labor em direção à liberdade. Em relação a essa moral de rebanho, o espírito livre é verdadeiramente divergente. A solidão é consequência do tornar-se livre, mas também condição para continuar livre, uma vez que a moral altruísta e desinteressada desmerece a solidão porque esta induz o humano a ocupar-se consigo, cultivar-se, fruir-se numa atitude “egoísta”. E é justamente contra essa moral de rebanho que a solidão se insurge para dela se distanciar, mantendo o espírito livre atento a si mesmo.

É sustentando essa postura que busca singularizar-se em meio à pluralidade “uniforme” dos indivíduos, que a solidão mostra sua radicalidade como “condição para a grande tarefa de desprendimento dos valores vigentes e afirmação dos próprios preceitos” (OLIVEIRA, 2010, p. 38)¹¹, justificando um egoísmo que fortalece o humano, expressando um revigoramento, um aumento de vida cultivada a partir dos próprios valores e “em função da totalidade da vida, que com ele dá um passo adiante, deve mesmo ser extremo o cuidado pela conservação, pela criação do seu *optimum* de condições”. (CI, *Incursões de um extemporâneo*, 33).

De perto, os “egoísmos” descritos por Nietzsche, promovedores de uma cultura decadente e desencaminhada, geram imagens superficiais porque propagandeiam vidas tão superficiais quanto a espuma da água na beira da praia. A imagem do erudito (“servidor da verdade” e “infecundo”, Co. Ext. III, VI) cala mais fundo em Nietzsche ao dar uma olhada na cultura que o criou, sendo aquele o reflexo desta. Com fina ironia, escreve o filósofo que “as épocas verdadeiramente felizes não tinham necessidade do erudito e não o conheceram, as épocas profundamente doentes e melancólicas o estimaram como sendo o home superior e digno entre todos, e lhe deram o primeiro escalão.” (Co. Ext. III, VI). As explanações nietzscheanas as quais vão

¹¹ Ainda de acordo com Oliveira (2010), em seu estudo que percorre os significados da solidão na filosofia nietzscheana, *o homem da solidão é o espírito livre*.

reunindo e tecendo as combinações possíveis para a emergência de um erudito, sujeito subser-viente, são de uma espantosa atualidade¹².

Perante o que o pensador alemão chama de “insanidade da natureza humana”, ele completa dizendo que

todos os grandes homens que virão devem dispensar uma energia incrível, para se livrarem eles próprios desta insanidade. O mundo no qual eles vivem agora está coberto de tolices; na verdade, somente a necessidade de dogmas religiosos, e há também estas noções vãs como “progresso”, “cultura geral”, caráter “nacional”, “Estado moderno”, “Kulturkampf”. (Co. Ext. III, VII).

Como não nos sentirmos contemporâneos a Nietzsche em sua descrição de uma cultura empobrecida e empobrecedora em muito semelhante à nossa? E como não notar que a extemporaneidade, ambiente espiritual propício ao espírito livre e a experiência da solidão, tão almejada pelo filósofo, não a alcançamos ainda?

IV.

Na seção VI de *Schopenhauer como Educador*, Nietzsche, ao elencar algumas consequências de suas reflexões para a educação escolar, afirma que uma “instituição de cultura” pode ofertar dois caminhos: o primeiro, pelo qual muitos adentram sem problemas, basta apenas fi-liar-se aos valores e escolhas socialmente aceitáveis para angariar daí reconhecimento e recom-pensa. No segundo, por outro lado, um menor número aí acorre, porque “é mais difícil, mais tortuoso, mais escarpado”. Numa formação em que vigora a força das normatizações morais como fundamento para educar/formar um humano submisso e obediente aos moldes da cul-tura, qualquer instituição pedagógica tentará, de alguma forma, suprimir ou eliminar “os re-beldes e os solitários, e todos aqueles que visam a objetivos mais elevados e mais distantes”. Contra uma força tão poderosa e alienante, esses poucos sempre correm o perigo de, esgo-tados, se verem arrastados e sucumbir ao “enxame” organizado e barulhento do humano comum, ficando “desencantados com a sua grande tarefa”. Não parece ser à toa que um espírito que se quer livre, ou artista, ou filósofo, surgiriam para nós como *solitários* ou ainda, como aponta Nietzsche, “um viajante extraviado e atrasado” (Co. Ext. III, VI), perdido na história que se desenrola ao seu redor.

Sem referências, sem pontos cardeais preestabelecidos, para onde ir? E por quê? A traje-tória de um humano assim liberto, não tem uma finalidade alcançável com o olhar. Não existe ponto de chegada, dirá Nietzsche um pouco mais tarde (HH1, 638). Mas ela tem uma proce-dência: a matéria-prima da cultura narcotizante com suas várias formas de descaminhos; pois o que pode ser mais contraditório, por exemplo, do que os anúncios de lojas de roupas a dizerem com todas as letras que ali, num lugar cheio de peças repetidas, vamos encontrar nosso estilo ou mostrar nosso modo de ser?

O entendimento do que significa liberdade fica comprometido: existem opções; escolhas possíveis. Porém, elas já se encontram bem delimitadas e distribuídas segundo uma lógica que escapa ao humano, exigindo de cada um apenas colher algumas delas como se escolhe algo na prateleira do supermercado. Os espaços criativos da reflexão e da arte são, assim, seriamente atingidos. Tendo isso à mão, torna-se muito significativo que, na seção VIII desta *Extemporânea*,

¹² As diversas características do erudito, descritas na seção VI, facilmente nos lembram da mentalidade que vige em nosso país, regendo certa parcela de pesquisadores/professores nas universidades. Sobre este assunto específico remeto ao artigo de Martins (2015) que toma a 3ª *Extemporânea* como mote para suas reflexões.

Nietzsche declare, como condição maior para a emergência do gênio filosófico seja a liberdade, “sempre a liberdade: este mesmo elemento extraordinário e perigoso”. Ela é o elemento que descerra os olhos e desata mãos e pés, permitindo ao humano dizer: “É possível!”. E esse amplo exercício de possibilidades, longe de ser algo presenteado ao humano, requer dele, porém, que se faça artista.

Prestando bem atenção, em toda a extensão do texto da 3ª *Extemporânea*, é recorrente a menção aos artistas, aos efeitos de seu trabalho ou à arte em geral. Nietzsche não cansa de mostrar, sempre com exemplos, como eles são os porta-vozes mais dignos do que pode ser resgatado ao humano em suas possibilidades de autenticidade. Artistas são eles próprios artífices no formar e re-formar (dentro de seus campos diversos), a imagem de seus próprios espíritos. Se o espírito livre, como já foi dito antes, não aparece aqui como conceito, ele se insinua como fruto esperado de um cultivo, como esperança de uma formação entendida como processo e imagem. Como não pensá-lo como artista, sozinho, a labutar em sua oficina existencial?

Extemporâneo e excêntrico e, isto é, aquele que “vem ou está fora do tempo próprio; o que não é próprio do tempo em que se encontra”; e que “se desvia ou se afasta do centro; o que não tem o mesmo centro do que o rodeia” (MARTON, 2001, p. 42) o espírito livre leva uma vida espiritual andarilha, permitindo-se mover entre diversas configurações de ideias, afetos e modos de vida. Sendo ele mesmo uma configuração, uma perspectiva de vida distanciada dos auspícios ingerentes e impertinentes do gregarismo acomodado e conformador, põe-se numa relação bem diferenciada com o seu aqui-agora, pois este espírito, entranhado que está no mundo em que habita, encontra-se “em condições de lhe dirigir uma crítica radical. Numa palavra, é um homem no seu tempo, portanto contra ele” (MARTON, 2001, p. 42). A solidão lhe assiste constantemente dada sua condição peregrinante. E esta solidão lhe grita alto e forte ao ponto de chamar atenção, pois diante de outros humanos é inevitável o “destaque” que ganha: o espírito livre se destaca e os outros o destacam, isto é, o põe de lado do convívio em comum das relações sociais que a todos se espera a perfeita adequação.

Mais incisivo que na 3ª *Extemporânea*, no aforismo 377 da *Gaia Ciência*, Nietzsche sentencia que é extemporâneo quem não mais encontra lugar em que possa minimamente se reconhecer ou ter um sentido de pertencimento: de afetos, pensamentos e de vida; portanto, alguém em pleno estado de solidão. Nietzsche, se incluindo entre estes desgarrados, pergunta: “Nós, filhos do futuro, como *poderíamos* nos sentir em casa neste presente?”. Estes “filhos do futuro”, que se veem a si mesmos como “bons europeus” (não pertencem a nenhuma pátria mesmo, mas “herdeiros da Europa, os ricos, abarrotados, mas sobremaneira obrigados herdeiros de milênios do espírito europeu”), ostentam-se como “demasiado diretos, maliciosos, mimados, também demasiado instruídos, viajados: bem preferimos viver nas montanhas, à parte, extemporaneamente, em séculos passados ou vindouros” (GC, 377).

A dureza dos extemporâneos toma a forma da solidão que reconhece e estranha, ao mesmo tempo, todos os humanos arrebanhados e falantes da praça do mercado. Adiantaria um consolo qualquer, assevera Nietzsche, se o modo de ser próprio do extemporâneo está num tempo que não é este? Como espírito livre que é, vê abrir-se aos seus pés, “o fosso entre um ser humano e outro, entre uma classe e outra, multiplicidade de tipos, a vontade de ser si próprio, de destacar-se [...]” (CI, *Incursoes de um extemporâneo*, 37).

Se Nietzsche se aperreava¹³ em seu espírito de filósofo e de professor é porque sentia o peso sufocante de uma cultura popular e erudita a empregar todos os meios para gestar um humano obediente, trabalhador, burocratizado, consumista e satisfeito com estas dimensões a

¹³ O mesmo que uma grande inquietação.

ele oferecidas como se fossem os objetivos últimos da vida. Ele, Nietzsche, sabia como essa luta contra o tempo era ingrata... inglória. Afinal, além de ser já bem difícil tornar-se o que se é, o mundo humano social com suas prensas niveladoras pinta um horizonte que torna a tarefa e o destino de qualquer espírito livre beirar o impossível. Nietzsche luta contra um complexo de normatizações e instituições da "civilização"¹⁴: não seria aqui uma antecipação a pensar estes valores tendo em vista outros valores? Eis aqui uma dimensão que a reflexão nietzscheana toca e provoca, regendo-se por formas de viver cujas feições do inautêntico para o autêntico e vice-versa, se as condições de elevação do bicho humano não o cultivam para o livre pensar/ser/viver fortalecido e não amansado.

As possibilidades da afirmação ainda não estão todas abertas ao espírito livre, embora a solidão seja o ambiente e a atmosfera especular (no sentido de *espelhar*) no ver-se "pobre" e decidir-se por um "não" afirmador e rico: um dizer *Não!* para fazer-se um *Sim!* De todo modo, nesta *Extemporânea* a solidão ainda não encontra, nas elucubrações de Nietzsche, uma configuração mais aprofundada que terá mais adiante, p. ex., em *Humano, Demasiado Humano*.

Por enquanto, aqui neste escrito, vê-se que a "unidade de estilo" do espírito livre é uma confluência feliz entre si mesmo em formação, com uma solidão propícia, mostrando-se como um ateliê espiritual desta arte em andamento sob a forma humana. A solidão como forma de vida, alérgica e tendendo a ser resistente a todo tipo arrebanhamento ou uniformização, caminha na direção de um emancipar-se: promove um evadir-se de uma identificação massificante advinda do convívio social a um processo de reconfiguração de si. Uma faceta a mais do estar só-livre.

Mais uma vez, o filósofo alemão, ao se fazer um pensador da cultura, se fez artista nesta "pintura" da qual se pode também obter conhecimento, saber da experiência. Não seria, pois, mais um centauro nietzscheano? Um centauro portando uma nova experiência que reverberaria ainda por longo tempo? Extemporaneidade é algo da ordem da escolha e, numa medida, digamos, visceral, também da crença vívida nas experiências que não concordam com a marcha dos tempos modernos. Ou, como Marton (2000, p. 49) resume, acompanhando Nietzsche, "se vive de seu próprio crédito, é no limite porque nasceu de suas próprias mãos".

Com suas *Extemporâneas*, Nietzsche dispôs para si, nos lembra Drews (2018, p. 32), "como objeto de crítica e como inimigo a combater a modernidade a partir do ponto de vista da cultura". Provavelmente percebeu que esse percurso crítico ainda se prolongaria por muito tempo: se está falando e criticando a cultura que impede o filósofo autêntico, o gênio artístico, ou o espírito livre de surgir, qual seria o estofo histórico dessa cultura que chega ao ponto de obstruir este feixe de experiências possíveis de liberdade no espírito humano e ainda assim considerar tudo isso natural? A solidão vai encontrar seu lugar ao sol em meio a esta cultura? Ou seria mais uma vez execrada? Ou ser redimida numa outra posição superiormente interessante? Essas perguntas pedem outro olhar. Mais perscrutador; mais penetrante; mais frio ao ponto de congelar os idealismos para dissecá-los apropriadamente e seus valores, tido por imutáveis, que lhes dão sustentação. Essas perguntas, pois, exigem outro percurso, adentrando mais ainda no que é demasiadamente humano.

¹⁴ Para Nietzsche, *civilização* é sinônima de "melhoramento do humano" quando se tem em mira a inculcação de valores preestabelecidos, absolutos e constantes, preconizados pela moral vigente. Este "melhorar" acaba por *enfraquecer* o humano, domesticando seus instintos propriamente humanos, aprofundando a decadência e minando a possibilidade de criação e educação de tipos fortes em prol da mediocridade mediana e vulgar.

Referências

- ASTOR, D. *Nietzsche*. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- DICIONÁRIO NIETZSCHE. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- DREWS, P. O conceito de cultura no período extemporâneo de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*. Guarulhos/Porto Seguro, v.39, n.3. 2018. p. 31-48.
- FINK, E. *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- MARTON, S. Silêncio. Solidão. *Cadernos Nietzsche*. Guarulhos/Porto Seguro, n. 9, 2000. p. 79-105.
- MARTON, S. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Bacarolla, 2001.
- MARTINS, R.P. O educador-modelo nietzschiano. *Argumentos: revista de filosofia*. Fortaleza, n. 14, jul/dez 2015. p.150-164.
- MELLO e SOUZA, A.C. O portador. In: NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).
- NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*. São Paulo: Hedra, 2008.
- NIETZSCHE, F. III Consideração Intempestiva (Schopenhauer como educador). In: *Escritos sobre educação*. 3. ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2007.
- NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos, ou como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.
- NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b.
- NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005c.
- NIETZSCHE, F. *Ecce homo: como alguém se torna o que se é*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- OLIVEIRA, J.R. *A solidão como virtude moral em Nietzsche*. Curitiba: Champagnat, 2010.
- WEBER, J.F. Singularidade e formação (Bildung) em Schopenhauer como educador de Nietzsche. *Educação e Pesquisa*, São Paulo. v. 35, n. 2, 2009. p. 251-264, maio/ago.

Sobre o autor

Carlos Roger Ponte

Mestre e Doutor em Filosofia pela UFC, Professor Adjunto do Curso de Psicologia da UFC/Campus Sobral desde 2009, atuando no Setor de Estudos: Humanismo e Fenomenologia.

Recebimento: 3/11/2019

Aprovação: 20/3/2020

Hermenêutica segundo Paul Ricoeur¹

Hermeneutics according to Paul Ricoeur

Francisco de Aquino Júnior

<http://orcid.org/0000-0001-8142-3280> - E-mail: axejun@yahoo.com.br

RESUMO

Paul Ricoeur é um dos filósofos mais importante do século XX e um dos principais representantes da hermenêutica contemporânea. Seu diálogo crítico-criativo com a história da hermenêutica oferece um acesso histórico-sistemático privilegiado ao debate acerca do estatuto teórico da hermenêutica: Não apenas retoma as teses de seus representantes mais importantes (abordagem histórica), mas, ao se enfrentar criticamente com suas aporias, alarga seus horizontes e inaugura uma nova fase na história da hermenêutica (abordagem sistemática). Esse trabalho apresenta em grandes linhas a leitura que Ricoeur faz da história da hermenêutica e sua contribuição nesse debate, procurando estabelecer, a partir daí, o *status quaestionis* do debate sobre hermenêutica.

Palavras-chave: Ricoeur. Hermenêutica. Estatuto teórico. *Status quaestionis*.

ABSTRACT

Paul Ricoeur is one of the most important philosophers of the 20th century and one of the main representatives of modern hermeneutics. His critical-creative dialogue with the history of hermeneutics offers privileged historical-systematic access to the debate about the theoretical status of hermeneutics: Not only resumes the thesis of its most important representatives (historical approach), but, when facing critically with its *aporias*, it broadens its horizons and inaugurates a new phase in the history of hermeneutics (systematic approach). This work presents in broad lines the reading Ricoeur makes of the history of hermeneutics and its

¹ Este trabalho é parte da pesquisa do estágio pós-doutoral em teologia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) sobre a relação teologia-hermenêutica sob a supervisão do prof. Nilo Ribeiro.

contribution to this debate, seeking to establish, from there, the *status quaestionis* of the debate on hermeneutics.

Keywords: Ricoeur. Hermeneutics. Theoretical statute. Status quaestionis.

Introdução

Sem dúvida nenhuma, a hermenêutica é um dos movimentos filosóficos mais importantes, mais fecundos e mais criativos do século XX (GRONDIN, 2012; SCHMIDT, 2012) e Paul Ricoeur é um dos nomes mais representativos desse movimento (RICOEUR, 2009; DOSSE, 2017; GRONDIN, 2015; PELLAUER, 2009; JERVOLINO, 2011). Ele estabelece um diálogo crítico-criativo com a história da hermenêutica, enfrentando suas aporias e alargando seus horizontes e, assim, oferece um acesso histórico-sistemático privilegiado ao movimento hermenêutico.

Sua posição acerca do estatuto teórico da hermenêutica foi se desenvolvendo e se definindo no contexto de seu debate crítico-criativo com a história da hermenêutica e com as correntes e os autores com os quais foi se confrontando em sua atividade filosófica. Para ele, a história da hermenêutica é a história de um “problema não resolvido” ou de uma “aporia”. E sua contribuição consistiria na superação desse “problema” ou dessa “aporia”, conduzindo “a reflexão hermenêutica até o ponto em que ela recorra, por uma aporia interna, a uma reorientação importante” (RICOEUR, 2011a, p. 23), o que significaria uma nova fase da história da hermenêutica. Convém, por isso, retomarmos, em grandes linhas e de modo sistemático, o núcleo desse “problema” ou dessa “aporia” e apresentarmos a “revisão” ou “reorientação” que ele faz da hermenêutica a partir da solução que oferece para a superação dessa aporia. Só assim poderemos nos aventurar a esboçar a partir de Ricoeur o *status quaestionis* do debate sobre o estatuto teórico da hermenêutica.

A história da hermenêutica como história de uma aporia

Não vamos fazer aqui uma apresentação ampla e detalhada da descrição que Ricoeur faz do “estado do problema hermenêutico”. Vamos simplesmente destacar os termos em que esse problema é compreendido e formulado por ele e mostrar sua ampliação e permanência na história da hermenêutica de Schleiermacher a Gadamer.

Ricoeur fala da história da hermenêutica como a história de um “problema não resolvido” ou de uma “aporia” que formula, a partir de Dilthey, em termos de uma “alternativa [...] desastrosa, entre explicar e compreender” (RICOEUR, 2011a, p. 23) e, a partir de Gadamer, em termos de “antinomia” ou de “oposição entre distanciamento alienante e pertença” (RICOEUR, 2011b, p. 51). No fundo, está em jogo aqui o aspecto crítico ou epistemológico da hermenêutica. Uma questão ao mesmo tempo ineludível e insolúvel na história da hermenêutica, a ponto dessa história poder ser tomada em seu conjunto como a história de um “problema não resolvido” ou de uma “aporia”.

Em seu esforço para “extrair um problema geral da atividade de interpretação” (RICOEUR, 2011a, p. 26), *Schleiermacher*, marcado tanto pela filosofia crítica quanto pela filosofia romântica (RICOEUR, 2011a, p. 27), confrontou-se com o problema da “relação entre duas formas de interpretação” que marcam definitivamente sua obra e cuja significação “não cessa de deslocar-se no decurso dos anos”. Trata-se da “interpretação gramatical” (centrada nos “caracteres do discurso que são comuns a uma cultura”) e da “interpretação técnica” ou “psicológica” (dirigida “à singularidade, até mesmo à genialidade, da mensagem do escritor”). Se inicialmente essas duas

interpretações possuíam “direitos iguais” em sua reflexão, em seus últimos escritos, “a segunda interpretação ganha um primado sobre a primeira e o caráter *advinhatório* da interpretação enfatiza seu caráter psicológico” (RICOEUR, 2011a, p. 28). Mas, na medida em que “a interpretação psicológica” não se limita a uma “afinidade com o autor”, implicando “motivos críticos na atividade da compreensão” (comparação ou contraste), “complica-se, assim, a dificuldade de se demarcar as duas hermenêuticas pela superposição, ao primeiro par de opostos, o *gramatical* e o *técnico*, de um segundo par de opostos, a *adivinhação* e a *comparação*” (RICOEUR, 2011a, p. 28s). Esse “extremo embaraço” teórico constitui-se como “primeiro esboço” da “aporia” (RICOEUR, 2011a, p. 29) que o fundador da hermenêutica moderna “legou à sua descendência nas notas de hermenêutica que jamais conseguiu transformar em obra acabada” (RICOEUR, 2011a, p. 27). E isso, diz Ricoeur, só será superado “se elucidarmos a relação da obra com a subjetividade do autor e se, na interpretação, deslocarmos a ênfase da busca patética das subjetividades subterrâneas em direção ao sentido e à referência da própria obra” (RICOEUR, 2011a, p. 29).

Dilthey, marcado pelo “historicismo” e pelo “positivismo enquanto filosofia” (RICOEUR, 2011a, p. 29s), “tentou dotar as ciências do espírito de uma metodologia e de uma epistemologia tão respeitáveis quanto as das ciências da natureza” (RICOEUR, 2011a, p. 31). Nesse esforço, estabelece uma “grande oposição” entre “*explicação da natureza*” e “*compreensão da história*”. E essa oposição que atravessa toda sua obra tem enormes consequências para a hermenêutica que “se vê, assim, cortada de toda explicação naturalista e relegada do lado da intuição psicológica” (RICOEUR, 2011a, p. 31). A diferença entre “coisa natural” e “espírito” comanda “a diferença de estatuto entre explicar e compreender”. É do “lado da psicologia” que ele procura o “traço distintivo do compreender”. É verdade que, embora pressupondo a capacidade primordial de “se transpor para a vida psíquica de outrem” (RICOEUR, 2011a, p. 31), a ciência do espírito só é possível porque a vida “se fixa em conjuntos estruturados susceptíveis de serem compreendidos por outrem” (RICOEUR, 2011a, p. 32). A hermenêutica aparece aqui como esforço de “compreensão das expressões da vida fixadas pela escrita” ou por “qualquer outro procedimento de inscrição equivalente à escrita” e, neste sentido, aparece como “a camada objetivada da compreensão, graças às estruturas essenciais do texto” (RICOEUR, 2011a, p. 33). Mas, na medida em que o problema fundamental da hermenêutica continua sendo o “conhecimento de outrem” (RICOEUR, 2011a, p. 32), ainda que mediado pelas “expressões da vida fixadas na escrita” (RICOEUR, 2011a, p. 33), a hermenêutica aparece como uma ciência “fundada na psicologia” (RICOEUR, 2011a, p. 33) e, assim, condenada a “procurar fora do campo próprio da interpretação a fonte de toda objetivação” (RICOEUR, 2011a, p. 34). Desta forma, a obra de Dilthey “elucida ainda mais a aporia central de uma hermenêutica que situa a compreensão do texto sob a lei da compreensão de outrem que nele se exprime” (RICOEUR, 2011a, p. 35). E a solução dessa “aporia”, continua insistindo Ricoeur, só será possível na medida em que se “renuncie a vincular o destino da hermenêutica à noção puramente psicológica de transferência numa vida psíquica estranha” e na medida em que se “desvende o texto não mais em direção a seu autor, mas em direção ao seu sentido imanente e a esse tipo de mundo que ele abre e descobre” (RICOEUR, 2011a, p. 36).

Heidegger, por sua vez, rompe com o enfoque epistemológico da hermenêutica tal como vinha sendo desenvolvido por Schleiermacher e Dilthey e tenta “cavar por debaixo do próprio empreendimento epistemológico, a fim de elucidar suas condições propriamente ontológicas” (RICOEUR, 2011a, p. 37). Com isso, provoca uma dupla “reviravolta” na problemática hermenêutica. Por um lado, ela já não aparece como uma “reflexão sobre as ciências do espírito”, mas como uma “explicitação do solo ontológico sobre o qual essas ciências podem edificar-se” (RICOEUR, 2011a, p. 38). Por outro lado, a interpretação já não está mais ligada ao “problema de

outrem”, mas ao problema da “relação do ser com o mundo” (RICOEUR, 2011a, p. 39). E, assim, desloca o foco da “epistemologia à ontologia” (RICOEUR, 2011a, p. 36) e “despsicologiza” a compreensão (RICOEUR, 2011a, p. 39). Nesse contexto, o “círculo hermenêutico” já não diz respeito diretamente à relação entre “sujeito e objeto”, mas à relação entre “compreensão” (epistemológica) e “pré-compreensão” (ontológica) (RICOEUR, 2011a, p. 41). A própria “linguagem” aparece em *Sein und Zeit* como uma “articulação segunda” (RICOEUR, 2011a, p. 42) em relação às “estruturas ontológicas que a precedem” (RICOEUR, 2011a, p. 43). E, mesmo na segunda fase de seu pensamento que “parte diretamente do poder de manifestação da linguagem”, distingue o “dizer” (*redem*) que se refere à “constituição existencial” e o “falar” (*sprechen*) que diz respeito ao “aspecto mundano da linguagem”, explicitando a “relação fundamental da palavra com a abertura ao mundo e ao outro” (RICOEUR, 2011a, p. 43). Mas, com isso, não eliminamos a aporia diltheyniana entre “compreender” e “explicar”. Ela “foi simplesmente deslocada e, assim, agravada: não se encontra mais *na* epistemologia [...], mas situa-se *entre* a ontologia e a epistemologia”. Com Heidegger, “não cessamos de praticar o movimento de volta aos fundamentos, mas tornamo-nos incapazes de proceder ao movimento de retorno que, da ontologia fundamental, conduziria à questão propriamente epistemológica do estatuto das ciências do espírito”. E, para Ricoeur, a questão que permanece aqui é “como tomar consciência de uma questão crítica em geral, no contexto de uma hermenêutica fundamental” (RICOEUR, 2011a, p. 44).

Já o “problema central” de *Gadamer*, como bem indica o título de sua obra *Verdade e Método*, é a “aporia” entre epistemologia e ontologia. Ele se propõe “reavivar o debate das ciências do espírito a partir da ontologia heideggeriana”. Toda a obra está organizada a partir do “escândalo” provocado pelo “distanciamento alienante” que constitui a “pressuposição ontológica” das ciências do espírito (RICOEUR, 2011a, p. 45). A “metodologia dessas ciências” implica “certo distanciamento” que, por sua vez, “exprime a destruição da relação primordial de pertença, sem a qual não haveria relação com o histórico enquanto tal” (RICOEUR, 2011a, p. 45s). E Gadamer se enfrenta com esse debate entre “distanciamento alienante e experiência de pertença” nas “três esferas” em que reparte a “experiência hermenêutica”: “estética”, “histórica” e “linguagem”. Em todas elas está presente uma “única e mesma tese”: a “experiência de pertença” precede e possibilita o “distanciamento alienante”. Nesse sentido, sua filosofia não apenas exprime a “síntese dos dois movimentos” que determinam a história da hermenêutica, mas vai além Heidegger, na medida em que assinala o “esboço do movimento de retorno da ontologia em direção aos problemas epistemológicos”. O título mesmo da obra já indica o confronto entre o “conceito heideggeriano de verdade” e o “conceito diltheyniano de método”. A questão é até que ponto ela merece denominar-se “*Verdade e Método*” ou se não seria preferível intitulá-la “*Verdade ou Método*” (RICOEUR, 2011a, p. 46). É que sua compreensão da “pertença” parece dificultar ou até impedir assumir um momento de “distanciamento” no interior mesmo da “pertença”. O problema aqui é “como é possível introduzir qualquer instância crítica numa consciência de pertença expressamente definida pela recusa do distanciamento” (RICOEUR, 2011a, p. 48). E ele vai encontrar nos conceitos gadamerianos de “história dos efeitos”, “fusão de horizontes” e “linguagem” uma “série de sugestões decisivas” que lhe permitirão assumir o “distanciamento” no interior da “experiência de pertença” e serão o “ponto de partida” de sua reflexão que vai encontrar na noção de “texto” o paradigma de toda interpretação (RICOEUR, 2011a, p. 49-50).

Em síntese, para Ricoeur, a “aporia” fundamental que caracteriza toda a história da hermenêutica moderna, de Schleiermacher a Gadamer, é o problema, ineludível, mas nunca resolvido, da relação compreensão-explicação e/ou pertença-distanciamento. No fundo, conforme indicamos acima, está em jogo aqui o aspecto crítico ou epistemológico da hermenêutica. E Ricoeur volta a esse problema em várias ocasiões num diálogo crítico-criativo ou numa “relação de

conflitividade produtiva” (RICOEUR, 2009, p. 11) com diversos autores e correntes de pensamento: seja mostrando a permanência e inevitabilidade desse problema na história da hermenêutica; seja tentando resolvê-lo através da noção de “texto” como paradigma de toda interpretação (RICOEUR, 1988; 1999; 2010a; 2011d; 2013). E é precisamente no enfrentamento e na solução desse problema que ele vai desenvolver seu aporte no debate sobre o estatuto teórico da hermenêutica, provocando uma “revisão” e uma “reorientação” da problemática hermenêutica. É o tema do próximo ponto.

Solução da aporia central da hermenêutica

Depois de descrever em grandes linhas o “estado do problema hermenêutico”, tal como o percebe na história da hermenêutica, Ricoeur passa a elaborar, sob esse “pano de fundo” e em diálogo crítico-criativo com ele e com as “ciências do texto”, sua própria posição e/ou contribuição sobre o problema hermenêutico. Essa posição e/ou contribuição, que aparece em vários escritos e é desenvolvida em diferentes contextos e sob diferentes perspectivas, é apresentada de modo bastante sistemático e didático no texto intitulado *A função hermenêutica do distanciamento* (RICOEUR, 2011b, p. 51-69). Ela consiste precisamente na “recusa” e na “tentativa” de superação da “oposição” entre “explicação e compreensão” (Dilthey) ou entre “distanciamento e pertença” (Gadamer) que constitui a “aporia” fundamental da história da hermenêutica (RICOEUR, 2011b, p. 51). Trata-se, para ele, de uma oposição “desastrosa” (RICOEUR, 2011a, p. 2) e “insustentável”, cuja solução vai encontrar em e a partir da “problemática do texto”, que “parece escapar, por natureza à alternativa entre distanciamento alienante e participação por pertença” (RICOEUR, 2011b, p. 51). Ela permite reintroduzir uma “função positiva e produtora do distanciamento no cerne da historicidade da experiência humana”. Por essa razão, o “texto” é, para Ricoeur, “muito mais que um caso particular de comunicação inter-humana: é o paradigma do distanciamento na comunicação” (RICOEUR, 2011b, p. 52). Ele “revela um caráter fundamental da própria historicidade da experiência humana” que é ser uma “comunicação na e pela distância” (RICOEUR, 2011b, p. 52).

A apresentação dessa “problemática do texto” será desenvolvida por ele em cinco pontos ou traços que constituem os “critérios da textualidade” (RICOEUR, 2011b, p. 52).

“A efetuação da linguagem como discurso”

O traço mais “primitivo” do “distanciamento”, que atingirá seu ápice no “texto” e encontrará nele seu modelo ou paradigma, é o que aparece na “efetuação da linguagem como discurso” e pode ser caracterizado em termos de “dialética do evento e do significado” (RICOEUR, 2011b, p. 53). Noutras palavras, o “distanciamento” produzido pelo “texto” pressupõe e está fundado no “distanciamento” produzido pelo “discurso”.

A percepção e explicitação desse “distanciamento” fundamental produzido pelo “discurso” se dá num diálogo intenso com as ciências da linguagem. A distinção entre “língua” e “fala” (Ferdinand de Saussure), “esquema” e “uso” (Louis Hjelmslev), “língua” e “discurso” (Émile Benveniste) alargou os horizontes das ciências da linguagem e possibilitou a “passagem de uma linguística da língua ou do código a uma linguística do discurso ou da mensagem” (RICOEUR, 2011b, p. 53) que, por sua vez, permite apreender e explicitar a estrutura fundamental do discurso e o distanciamento que ele produz.

Todo “discurso” se efetiva como “dialética do evento e da significação” (RICOEUR, 2011b, p. 53). Essa “dialética” constitui sua estrutura fundamental. Enquanto *evento*, ele é “realizado temporalmente e no presente”, “remete a seu locutor”, “refere-se a um mundo que pretende descrever, exprimir ou representar” e tem “um interlocutor ao qual se dirige” (RICOEUR, 2011b, p. 54s). Enquanto *significação*, ele tem uma “intencionalidade” ou um “noema” (RICOEUR, 2011b, p. 55), cuja identificação e explicitação são desenvolvidas a partir de Austin e Searle e sua “teoria dos atos de fala” através dos vários níveis do discurso: “ato locucionário” (o *dizer* algo), “ato ilocucionário” (o que fazemos *ao dizer* algo) e “ato perlocucionário” (o que fazemos *pelo fato* de dizer algo). Através desses atos, a “intencionalidade” do discurso se “exterioriza” e pode ser “identificada e reidentificada”. É através dessa “exteriorização intencional” do *dizer* no *dito* que “o evento se ultrapassa na significação” (RICOEUR, 2011b, p. 56) e “torna possível a inscrição pela escrita” (RICOEUR, 2011b, p. 57). Noutras palavras: Essa “exteriorização intencional” do “discurso” na “significação” é o que torna possível a “exteriorização do discurso na obra e nos escritos” (RICOEUR, 2011b, p. 58).

Essa “dialética do evento e do sentido” constitui o “núcleo de todo problema hermenêutico”. Mas, “se todo discurso é efetuado como evento, todo discurso é compreendido como significação” (RICOEUR, 2011b, p. 55). De fato, “o que pretendemos compreender não é o evento, [...] que é fugidio, mas sua significação que permanece” (RICOEUR, 2011b, p. 55).

“O discurso como obra”

Se a primeira forma de “distanciamento”, como vimos, é a que se dá na “exteriorização intencional” do “dizer no dito” (RICOEUR, 2011b, p. 55), uma segunda forma de “distanciamento” acontece quando o “discurso” se constitui como “obra” (RICOEUR, 2011b, p. 58). Falar do “discurso como obra”, utilizando “categorias da produção e do trabalho”, é “considerar a linguagem como um material a ser trabalhado e a ser formado” e tratar o “discurso” como “objeto de uma *práxis* e de uma *techné*”. E, neste sentido, “não há oposição radical entre o trabalho do espírito e o trabalho manual” (RICOEUR, 2011b, p. 58).

Ricoeur identifica e propõe “três traços distintivos da noção de obra”. Antes de tudo, “uma obra é uma sequência mais longa que a da frase e que suscita um problema novo de compreensão relativo à totalidade finita e fechada constituída pela obra enquanto tal” (composição). Em segundo lugar, ela é “submetida a uma forma de codificação que se aplica à própria composição e faz com que o discurso seja um relato, um poema, um ensaio etc.” (gênero literário). Por fim, “uma obra recebe uma configuração única que a assimila a um indivíduo” (estilo individual) (RICOEUR, 2011b, p. 58).

Esses “três traços distintivos da noção de obra” caracterizam o “discurso como obra”. Ele impõe uma “forma” à matéria, submete a produção a “gêneros literários” e produz um “indivíduo” (RICOEUR, 2011b, p. 58). Deste modo, uma “obra literária” aparece como “resultado de um trabalho que organiza a linguagem” e, aqui, a “noção de significação” recebe uma “especificação nova”, na medida em que é “transferida para a escala da obra individual”. E na medida em que a “significação” se constitui como “obra”, o problema da interpretação aparece como problema da “interpretação das obras” (RICOEUR, 2011b, p. 59).

Neste contexto, os “traços do discurso”, indicados no item anterior, adquirem novas determinações. “A noção de obra aparece como uma mediação prática entre a irracionalidade do evento e a racionalidade do sentido” (RICOEUR, 2011b, p. 59). Ela “acumula os dois caracteres do evento e do sentido”, na medida em que “surge temporalmente como um indivíduo único” e na

medida em que “sua inscrição no material da linguagem confere-lhe a aparência de uma ideia sensível, de um universal concreto” (RICOEUR, 2011b, p. 60). O “autor” aparece como “artesão em obra de linguagem”. E, o que é mais importante, o “caráter estrutural de composição” que caracteriza o “discurso como obra” permite “estender ao próprio discurso os métodos estruturais”, questionando radicalmente a oposição diltheyniana entre “explicar” e “compreender” e abrindo “uma nova época da hermenêutica” (RICOEUR, 2011b, p. 61).

Doravante, diz Ricoeur, “a explicação é o caminho obrigatório da compreensão”. Certamente, a “explicação” não elimina a “compreensão” e “a hermenêutica permanece a arte de discernir o discurso na obra”. Mas o discurso “se verifica nas estruturas da obra e por elas” (RICOEUR, 2011b, p. 61) e, por essa razão, a “interpretação” se constitui como “a réplica desse distanciamento fundamental constituído pela objetivação do homem em suas obras de discurso” (RICOEUR, 2011b, p. 61s).

“A relação entre a fala e a escrita”

A passagem da “fala” à “escrita” confere uma nova determinação e um novo status ao “discurso”. A “escrita” introduz e implica muito mais que um “fator puramente material e exterior” no discurso. Ela não pode ser reduzida à “fixação, que coloca o evento do discurso ao abrigo da destruição”. Na verdade, diz Ricoeur, “a fixação não passa da aparência externa de um problema singularmente mais importante concernindo a todas as propriedades do discurso” (RICOEUR, 2011b, p. 62). Para além de um processo de mera “fixação” material do discurso, a “escrita” produz um processo de radical autonomização do texto em relação a seu “autor”, em relação às “condições psicossociológicas” de sua produção e em relação a seus destinatários.

Antes de tudo, “a escrita torna o texto autônomo relativamente a seu autor”, de modo que “o que o texto significa não coincide mais com aquilo que o autor quis dizer” (RICOEUR, 2011b, p. 62). Essa não identificação entre “significação verbal” ou “textual” e “significação mental” ou “psicológica” confere uma “significação positiva” ao “distanciamento” que Gadamer tratava como mera “degradação” e possibilita a emergência do que ele chama “a ‘coisa’ do texto” em relação ao “horizonte intencional finito de seu autor”. Noutras palavras: “Graças à escrita, o ‘mundo’ do texto pode fazer explodir o mundo do autor” (RICOEUR, 2011b, p. 62).

O que vale da relação do texto com seu “autor”, vale da relação do texto com as “condições psicossociológicas” de sua produção. É essencial a uma “obra” qualquer que ela “transcenda suas próprias condições psicossociológicas de produção e que se abra, assim, a uma sequência ilimitada de leituras, elas mesmas situadas em contextos socioculturais diferentes”. Noutras palavras: “O texto deve poder [...] descontextualizar-se de maneira a deixar-se recontextualizar numa nova situação” (RICOEUR, 2011b, p. 62).

Por fim, essa autonomia em relação ao “autor” e em relação às “condições psicossociológicas” de produção “possui seu equivalente por parte daquele que recebe o texto” (RICOEUR, 2011b, p. 62), isto é, de seu destinatário. Diferentemente da “situação dialogal”, diz Ricoeur, “o discurso escrito suscita para si um público que, virtualmente, se estende a todo aquele que sabe ler”, o que significa uma “libertação da coisa escrita relativamente à condição dialogal do discurso”. E, aqui, “a relação entre escrever e ler não é mais um caso particular da relação entre falar e ouvir” (RICOEUR, 2011b, p. 63).

A consequência hermenêutica fundamental de tudo isso é que o “distanciamento” não aparece mais como um “produto da metodologia” e, desta forma, como “algo de acrescentado e de parasitário”, mas como “constitutivo do fenômeno do texto como escrita” e, assim, como “condição da interpretação”. Ele “não é somente aquilo que a compreensão deve vencer, mas

também aquilo que a condiciona". Com isso, diz Ricoeur, "estamos em condições de descobrir, entre *objetivação* e *interpretação*, uma relação muito menos dicotômica e, por conseguinte, muito mais complementar que a que havia sido instituída pela tradição romântica" (RICOEUR, 2011b, p. 63).

"O mundo do texto"

Uma primeira forma de "distanciamento" é a que se dá na "exteriorização intencional" do "dizer no dito" (linguagem como discurso). Uma segunda forma de "distanciamento" se dá quando o "discurso" se constitui como "obra" (discurso como obra). Mas há uma terceira forma de "distanciamento" que diz respeito a um aspecto fundamental do "discurso como obra" que é seu aspecto referencial (mundo do texto). No enfrentamento desse problema, Ricoeur se afasta tanto do "romantismo" com sua perspectiva "psicologizante" (apreender a alma do autor), quando do "estruturalismo" com sua perspectiva reducionista (reconstituir a estrutura da obra). Escapa à "alternativa da genialidade ou da estrutura" através da "noção do 'mundo do texto'" (RICOEUR, 2011b, p. 63s).

Essa noção de "mundo do texto" prolonga a noção de "referência ou denotação do discurso", indicada anteriormente. Recorrendo a Gottlob Frege, Ricoeur distingue em toda proposição um "sentido" ("objeto real que visa", "puramente imanente ao discurso") e uma "referência" ("valor de verdade", "pretensão de atingir a realidade"). Isso permite distinguir e opor "língua" e "discurso". Enquanto na *língua* "as palavras [se remetem apenas] a outras palavras na ronda infundável do dicionário", o *discurso* "visa às coisas, aplica-se à realidade, exprime o mundo" (RICOEUR, 2011b, p. 64). O discurso tem um caráter referencial fundamental: refere-se ou remete sempre a algo.

A questão aqui é saber "o que ocorre com a referência quando o discurso se torna texto". No *discurso oral*, o problema se resolve na "função ostensiva do discurso", isto é, no seu "poder de mostrar uma realidade comum aos interlocutores" ou, em todo caso, ao menos "situá-la relativamente à única rede espaçotemporal à qual também pertencem os interlocutores" (RICOEUR, 2011b, p. 64). Mas a situação muda radicalmente com a *escrita*, uma vez que aqui já não há "situação comum ao escritor e ao leitor" e que "as condições concretas do ato de mostrar não existem mais". Sem dúvida, diz Ricoeur, "é essa abolição do caráter mostrativo ou ostensivo da referência que torna possível o fenômeno que denominamos 'literatura'" e que é levado às últimas consequências em certos gêneros literários como a "literatura de ficção" e a "poética", onde "toda referência à realidade dada pode ser abolida". No entanto, continua, "não há discurso de tal forma fictício que não vá ao encontro da realidade, embora em outro nível, mais fundamental que aquele que atinge o discurso descritivo, constataativo, didático, que chamamos linguagem ordinária". Sua tese fundamental aqui consiste na afirmação de que "a abolição de uma referência de primeiro nível [...] é a condição de possibilidade para que seja liberada uma referência de segundo nível" (RICOEUR, 2011b, p. 65).

Essa "referência de segundo nível", diz ele, "atinge o mundo, não mais somente no plano dos objetos manipuláveis, mas no plano que Husserl designava com a expressão *Lebenswelt* e Heidegger pela expressão ser-no-mundo" (RICOEUR, 2011b, p. 65). Da noção heideggeriana de compreensão (*Verstehen*), referente à "estrutura do ser-no-mundo", ao "ser em situação" como "projeção dos possíveis mais adequados", Ricoeur toma aqui a "ideia de 'projeção dos possíveis mais próximos' para aplica-la à teoria do texto". De modo que "o que deve ser interpretado, num texto, é uma *proposição de mundo*, de um mundo tal como posso habitá-lo para nele projetar um dos meus possíveis mais próximos". É o que ele chama "mundo do texto" (RICOEUR, 2011b,

p. 66). E aqui está o “problema hermenêutico fundamental”: “Interpretar é explicitar o tipo de ser-no-mundo manifestado diante do texto” (RICOEUR, 2011b, p. 65).

O “mundo do texto” constitui, assim, uma “nova espécie de distanciamento”, introduzida pela “ficção” e pela “poética”, na qual “a realidade cotidiana se metamorfoseia em favor daquilo que poderíamos chamar de variações imaginativas que a literatura opera sobre o real”. A “referência”, aqui, já não remete a um “ser-dado” (objetos no mundo), mas um “poder-ser” (mundo possível) (RICOEUR, 2011b, p. 66).

“Compreender-se diante do texto”

Uma “última dimensão da noção do texto” diz respeito à “subjetividade do leitor” que, por sua vez, prolonga o “caráter fundamental de todo discurso ser dirigido a alguém”. Mas se no *diálogo* esse “vis-a-vis” do discurso é dado pela própria “situação”, na *obra* ele é “criado, instaurado, instituído pela própria obra” que “se dá a seus leitores e cria, assim, para si, seu próprio *vis-a-vis* subjetivo” (RICOEUR, 2011b, p. 67).

Certamente, esse problema é bem conhecido na história da hermenêutica. “É o problema da apropriação (*Aneignung*) ou da aplicação (*Anwendung*) do texto à situação presente do leitor” (RICOEUR, 2011b, p. 67). Mas ele é profundamente transformado e adquire uma nova determinação no contexto da análise desenvolvida por Ricoeur.

Em primeiro lugar, “a apropriação está dialeticamente ligada ao distanciamento típico da escrita”. É graças a esse “distanciamento pela escrita” que a “apropriação” não tem mais “caracteres de afinidade afetiva com a intenção do autor”, mas, ao contrário “da contemporaneidade e da congenialidade”, efetiva-se como “compreensão pela distância, compreensão à distância” (RICOEUR, 2011b, p. 67).

Em segundo lugar, “a apropriação está dialeticamente ligada à objetivação típica da obra” e “passa por todas as objetivações estruturais do texto”. Já não responde ao “autor”, mas ao “sentido” (RICOEUR, 2011b, p. 67). Contrariamente “à tradição do *cógito* e à pretensão do sujeito de conhecer-se a si mesmo por intuição imediata”, só nos compreendemos pelo “grande atalho dos sinais de humanidade depositados nas obras de cultura”. O que parece “mais contrário à subjetividade” é o que permite sua compreensão (RICOEUR, 2011b, p. 68).

Em terceiro lugar, a “apropriação” possui por *vis-a-vis* aquilo que Gadamer chama de “a coisa do texto” e que Ricoeur chama “o mundo da obra”. Aquilo de que o leitor se aproxima é uma “proposição de mundo”. E isso “não se encontra *atrás* do texto, como uma espécie de intenção oculta, mas *diante* dele, como aquilo que a obra desvenda, descobre, revela”. De modo que “compreender é *compreender-se diante do texto*”. E, aqui, o “sujeito” já não é a “chave da compreensão”, mas, ao contrário, “seria mais justo dizer que o *si* é constituído pela ‘coisa’ do texto” (RICOEUR, 2011b, p. 68).

Mas isso não é tudo. “Assim como o mundo do texto só é real na medida em que é fictício, da mesma forma devemos dizer que a subjetividade do leitor só advém a ela mesma na medida em que é colocada em suspenso, irrealizada, potencializada” (RICOEUR, 2011b, p. 68). A “ficção” é uma “dimensão fundamental” tanto do “texto” quanto da “subjetividade do leitor”. O leitor só se encontra a si mesmo perdendo-se e sendo introduzido pela leitura nas “variações imagináveis do *ego*”. E, assim, “a metamorfose do mundo, segundo o jogo, também é a metamorfose lúdica do *ego*” (RICOEUR, 2011b, p. 68).

Tudo isso exige uma “crítica interna” do conceito de “apropriação”, na medida em que “permanece dirigido contra a *Verfremdung*” e na medida em que “a metamorfose do *ego* [...] implica um momento de distanciamento até na relação de si a si” (RICOEUR, 2011b, p. 69). E,

aqui, a “compreensão” aparece “tanto como desapropriação quanto [como] apropriação” e, neste contexto, “uma crítica das ilusões do sujeito, à maneira marxista ou freudiana, não só pode, mas deve ser incorporada à compreensão de si” (RICOEUR, 2011b, p. 69). A consequência hermenêutica fundamental disso tudo é que “não podemos mais opor hermenêutica e crítica das ideologias”, uma vez que “a crítica das ideologias é o atalho que a compreensão de si deve necessariamente tomar, caso esta deixe-se formar pela coisa do texto e não pelos preconceitos do leitor” (RICOEUR, 2011b, p. 69). Com isso, Ricoeur transfere “para o cerne mesmo da compreensão de si a dialética da objetivação e da compreensão” que havia percebido e indicado “no nível do texto, de suas estruturas, de seu sentido e de sua referência” e mostra como “em todos os níveis da análise, o distanciamento é condição da compreensão” (RICOEUR, 2011b, p. 69).

Desta forma, Ricoeur parece resolver a “aporia” fundamental que caracteriza a história da hermenêutica moderna e que ele se propunha solucionar: a alternativa/oposição/dicotomia, que qualifica como “desastrosa” (RICOEUR, 2011a, p. 2), “danosa” (RICOEUR, 2011c, 148) e “insustentável” (RICOEUR, 2011b, p. 51), entre “compreensão e explicação”, “pertença e distanciamento”. Faz isso através da “noção do texto” (RICOEUR, 2011a, p. 23; 2011b, p. 52), conduzindo a reflexão hermenêutica “até o ponto em que ela recorra, por uma aporia interna, a uma reorientação importante” (RICOEUR, 2011a, p. 23) que permita articular coerentemente “compreensão e explicação”, “pertença e distanciamento”, mostrando como “a explicação é o caminho obrigatório da compreensão” (RICOEUR, 2011b, p. 61) e “o distanciamento é condição da compreensão” (RICOEUR, 2011b, p. 69). E com isso, diz Ricoeur, abra-se uma “nova época” (RICOEUR, 2011b, p. 61) na história da hermenêutica.

A modo de conclusão: *Status quaestionis* do debate sobre hermenêutica

Esta retomada histórico-sistemática do debate hermenêutico a partir de Paul Ricoeur nos permite identificar *três etapas* fundamentais na história da hermenêutica moderna e *dois pontos ou aspectos* que constituem o paradoxo fundamental do problema hermenêutico ou aquilo que Ricoeur denomina “arco hermenêutico”.

Como vimos na primeira parte do estudo, para Ricoeur, a história recente da hermenêutica está dominada por duas preocupações fundamentais: a passagem “das hermenêuticas regionais à hermenêutica geral” (Schleiermacher e Dilthey) e a passagem “da epistemologia à ontologia” (Heidegger e Gadamer). Essas duas preocupações caracterizam respectivamente as duas primeiras fases da história da hermenêutica. E, como vimos na segunda parte do estudo, é em diálogo crítico-criativo com essa história que Ricoeur vai desenvolver sua compreensão do problema hermenêutico e, com isso, abrir/inaugurar uma nova fase na história da hermenêutica. Essa nova fase está marcada ou dominada por uma preocupação fundamental que, em comparação e/ou oposição a Heidegger e a Gadamer, pode ser caracterizada, com expressões do próprio Ricoeur, como uma espécie de “retorno que, da ontologia fundamental, conduziria à questão propriamente epistemológica” (RICOEUR, 2011a, p. 44), isto é, um “movimento de retorno da ontologia em direção aos problemas epistemológicos” (RICOEUR, 2011a, p. 46). No fundo, está em jogo aqui a problemática de “uma questão crítica em geral, no contexto de uma hermenêutica fundamental” (RICOEUR, 2011a, p. 44) ou de uma “instância crítica numa consciência de pertença” (RICOEUR, 2011a, p. 48s). E, assim, podemos identificar a partir de Ricoeur três fases na história da hermenêutica moderna: uma *fase epistemológica* (Schleiermacher e Dilthey), uma *fase ontológica* (Heidegger e Gadamer) e uma *fase ontológico-epistemológica* (Ricoeur).

Toda essa história é marcada por uma tensão fundamental que constitui um verdadeiro paradoxo, cujos pontos ou aspectos ou dimensões podem ser formulados em termos de “epistemologia” e “ontologia” (RICOEUR, 2010b, p. 149) e cuja tensão aparece no debate hermenêutico em termos de “explicação-compreensão” (Dilthey) e/ou “distanciamento-pertença” (Gadamer). Segundo Ricoeur, o que estamos chamando tensão ou paradoxo do problema hermenêutico é formulado nas duas primeiras fases da história da hermenêutica de modo *dualista* (RICOEUR, 2010b, p. 149), isto é, como “alternativa”, “oposição” ou “dicotomia” que ele qualifica como “desastrosa” (RICOEUR, 2011a, p. 23), “danosa” (RICOEUR, 2011c, p. 148) e “insustentável” (RICOEUR, 2011b, p. 51) por se constituir como uma verdadeira “aporia” (RICOEUR, 2011a, p. 23). E seu aporte, que caracteriza a terceira fase da história da hermenêutica, consiste na formulação dessa tensão ou desse paradoxo de modo *dialético* (RICOEUR, 2010b, p. 150), isto é, numa “relação muito menos dicotômica e, por conseguinte, muito mais complementar que a que havia sido instituída pela tradição romântica” (RICOEUR, 2011b, p. 63) que, de alguma maneira, marca toda a história da hermenêutica de Schleiermacher a Gadamer. A posição de Ricoeur, como indica na introdução de seu estudo sobre *A função hermenêutica do distanciamento*, “procede de uma recusa dessa alternativa [explicação X compreensão, distanciamento X pertença] e de uma tentativa de ultrapassá-la” (RICOEUR, 2011b, p. 52) e, nesse sentido, marca uma “nova época” (RICOEUR, 2011b, p. 61) ou uma nova fase na história da hermenêutica.

Essa posição “dialética” ou “complementar” entre os dois pontos ou aspectos ou dimensões do problema hermenêutico foi desenvolvida a partir da “noção de texto”, num diálogo crítico-criativo com a história da hermenêutica e com as ciências do texto. A “noção de texto”, diz Ricoeur, “parece escapar, por natureza, à alternativa entre distanciamento alienante e participação por pertença” e, mesmo, reintroduzir “uma noção positiva e [...] produtora do distanciamento” (RICOEUR, 2011b, p. 51s), conduzindo a reflexão hermenêutica “até o ponto em que ela recorra, por uma aporia interna, a uma reorientação importante” (RICOEUR, 2011a, p. 23). Isso leva a uma compreensão e formulação do problema hermenêutico não mais em termos de *oposição dualista*, mas em termos de *complementariedade dialética* entre “explicação e compreensão” e/ou “distanciamento e pertença”. Doravante, “a explicação é o caminho obrigatório da compreensão” (RICOEUR, 2011b, p. 61) e “o distanciamento é condição da compreensão” (RICOEUR, 2011b, p. 69).

Convém advertir e insistir que a “noção de texto” de que fala Ricoeur não se restringe à escrita ou à obra literária. Por mais que a “teoria do texto” ofereça um “ponto de partida” privilegiado para uma “revisão radical do problema epistemológico”, na medida em que “a semiologia não nos permite dizer que os procedimentos explicativos são estranhos ao domínio do signo e importados do campo vizinho das ciências naturais”, ela não é mais que “um dos lugares onde se pode ilustrar o presente debate” (RICOEUR, 2010b, p. 151s, 156). O próprio Ricoeur mostra como esse problema aparece tanto na “teoria do texto”, como na “teoria da ação” e na “teoria da história” (RICOEUR, 2010b, p. 151-168; 2010c, p. 169-195; 2011d, 24-26; 2013). Muito mais que “um caso particular de comunicação inter-humana”, o “texto” é, para ele, o “paradigma do distanciamento na comunicação”, na medida em que é “testemunha da função positiva e produtora do distanciamento no cerne da historicidade da experiência humana” e, assim, revela “um caráter fundamental da própria historicidade da experiência humana” que consiste em ser uma “comunicação na e pela distância” (RICOEUR, 2011b, p. 52).

Toda essa reviravolta provocada pela “noção do texto” leva a uma compreensão da hermenêutica como “teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação dos textos” (RICOEUR, 2011b, p. 23). Ricoeur utiliza muitas vezes a expressão “arco hermenêutico” (RICOEUR, 2010b, p. 154; 2010c, 192; 2010d, p. 144, 147; 2011e, p. 24), no intuito de “inte-

grar as atitudes opostas da explicação e da compreensão [da distância e da pertença] numa concepção global da leitura como recuperação do sentido” (RICOEUR, 2010d, 144, 147). Seu intento, vale insistir, consiste em mostrar, a partir da “noção do texto”, como não há oposição, mas mútua implicação e complementaridade entre “explicação e compreensão” (RICOEUR, 2010b; 2010d) ou entre “distanciamento e pertença” (RICOEUR, 2011b).

Referências

- DOSSE, François. *Paul Ricoeur: os sentidos de uma vida (1913-2005)*. São Paulo: LiberArs, 2017.
- GRONDIN, Jean. *Heremênutica*. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.
- GRONDIN, Jean. *Paul Ricoeur*. São Paulo: Loyola, 2015.
- JERVOLINO, Domenico. *Introdução à Ricoeur*. São Paulo: Paulus, 2011.
- PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações*. Porto: RÉ S Editora, 1988.
- RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação*. Porto-Portugal: Porto Editora, 1999.
- RICOEUR, Paul. *A crítica e a convicção: conversas com François Azouvi e Marc de Launa*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010a.
- RICOEUR, Paul. “Explicar y comprender”. In: _____. *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010b, p. 149-168.
- RICOEUR, Paul. “El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto”. In: *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010c, p. 169-195.
- RICOEUR, Paul. “Que es un texto? In: _____. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010d, p. 127-147.
- RICOEUR, Paul. “A tarefa da hermenêutica”. In: _____. *Heremênutica e ideologias*. Petrópolis: Vozes, 2011a, p. 23-50.
- RICOEUR, Paul. “A função hermenêutica do distanciamento”. In: _____. *Heremênutica e ideologias*. Petrópolis: Vozes, 2011b, p. 51-69.
- RICOEUR, Paul. “Crítica das ideologias”. In: _____. *Heremênutica e ideologias*. Petrópolis: Vozes, 2011c, p. 107-158.
- RICOEUR, Paul. *Escritos e conferências 2: Heremênutica*. São Paulo: Loyola, 2011d.
- RICOEUR, Paul. “Heremênutica e simbolismo”. In: *Escritos e conferências 2*. São Paulo: Loyola, 2011e, p. 15-26.
- RICOEUR, Paul. *O Discurso da ação*. Lisboa-Portugal: Edições 70, 2013.
- RICOEUR, Paul. “Heremênutica e simbolismo”. In: _____. *Escritos e conferências 2. Op. cit.*, p. 15-26, aqui 24-26.
- SCHMIDT, Lawrence Karl. *Heremênutica*. Petrópolis: Vozes, 2012.

Sobre o autor

Francisco de Aquino Júnior

Doutor em Teologia pela Westfälische Wilhelms-Universität Münster – Alemanha. Professor da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF) e do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP).
E-mail: axejun@yahoo.com.br

Recebido em: 17/12/2019

Aprovado em: 20/03/2020

O estatuto da música tonal em Susanne Langer

The statute of tonal music in Susanne Langer

Ivânio Lopes de Azevedo Júnior

<https://orcid.org/0000-0003-2548-3259> - E-mail: ivanio.azevedo@ufca.edu.br

Ilana Viana do Amaral

<https://orcid.org/0000-0003-4045-0324> - E-mail: ilana.amaral@bol.com.br

RESUMO

Este artigo tem como objetivo entender em que termos a música, para Susanne Langer, é interpretada à luz de uma *Filosofia das Formas Simbólicas*. Esta expressão, por sua vez, é a que designa o programa teórico de seu mestre, Ernst Cassirer. A teoria da arte que Langer propõe, em *Filosofia em nova chave* e em *Sentimento e Forma*, se pretende uma continuidade da crítica da cultura empreendida por Cassirer, a qual se fundamenta na ideia de que, uma vez demonstrada a necessidade do *simbolismo* (função psicológica sem a qual não há cultura), cabe à filosofia compreender e acompanhar o desenvolvimento histórico dos modos de manifestação do Espírito. A música, enquanto a mais abstrata das artes, é um modo particular de simbolismo cujo amadurecimento de sua forma interna desemboca no que chamamos hoje de música tonal. O tonalismo é o estágio em que a música atinge sua maior idade justamente por ter se mostrado capaz de operar a partir de leis próprias, sendo assim, o resultado de um longo processo de constituição da forma musical.

Palavras-chave: Susanne Langer. Música. Simbolismo. Forma.

ABSTRACT

This article aims to understand in terms of music, for Susanne Langer, interpreted in the light of a Symbolic Forms Philosophy. This expression, in turn, is a project or theoretical program of its master, Ernst Cassirer. A theory of art that Langer proposes in *Philosophy in the New Key* and in *Feeling and Form* is thought to be a continuity of Cassirer's critique of culture, an idea based on the conception that once the need for symbolism has been demonstrated (function without

which there is no culture), it is up to philosophy to understand and follow the historical development of the modes of manifestation of the Spirit. The Music, while the most abstract of the arts, is a particular mode of symbolism, whose maturity is its internal way of transmitting in what we now call tonal music. The tonalism is the stage in which music reaches its older age only because it has been able to operate from the laws of execution, thus being the result of a long process of constitution of the musical form.

Keywords: Susanne Langer. Music. Symbolism. Form.

Introdução

O propósito central deste artigo é apresentar e analisar a compreensão de Susanne Langer¹ em torno da natureza da música e da experiência simbólica² que a constitui enquanto tal. Para Langer, a música possui uma história tardia frente às artes como a pintura, a arquitetura e a escultura, pois o amadurecimento de sua forma e de sua capacidade de expressão artística são recentes. Em um primeiro momento, parece haver certa tensão entre a filosofia de matriz kantiana proposta por Langer e uma possível abertura para história. A universalidade e a necessidade do fundamento apriorístico que, para sua interpretação, reside na função simbólica constitutiva do humano, podem vir a sugerir que a dinâmica de constituição da experiência artística seja de uma vez por todas resolvida à revelia das flutuações históricas. Entretanto, esta função simbólica, sem a qual não há relação sujeito-objeto, é a operação formal que possibilita o desenvolvimento histórico das manifestações do espírito em qualquer forma de simbolismo. A cultura é o conjunto de todas expressões simbólicas historicamente manifestas.

Assim como a linguagem, a arte se desenvolveu ao ponto em que hoje se encontra. Ambas possuem uma história e um processo de formação que as conduziram de seus estados mais primitivos às formas mais desenvolvidas. No campo das artes, em especial, cada uma em particular também possui sua construção histórica, suas fases de desenvolvimento e de estagnação. A pintura, a escultura e a arquitetura saíram de sua fase pré-artística bem antes da música, isto é, conseguiram alcançar o estágio de expressão de sua forma significativa em uma época anterior. O que seria dizer que o desenvolvimento das artes não é uniforme e concomitante porque suas especificidades provocam diferenças em seus processos de constituição.

Pois bem, analisaremos este aspecto do pensamento de Langer que, a nosso ver, revela algo importante de sua filosofia da música, a saber: que o tonalismo, um dos vários sistemas musicais existentes, parece ser a expressão mais acabada da música, além de atuar como uma espécie de *background* necessário da experiência musical. O compositor exerce sua liberdade

¹ Susanne Langer (1895-1985), filósofa norte americana que atravessou quase todo o século XX, é herdeira direta de Ernst Cassirer (1874-1945), trazendo em sua compreensão da música o mesmo espírito do sistema teórico de seu mestre o qual se conhece por *Filosofia das Formas Simbólicas*. O fundamento deste programa filosófico no qual Langer está inserida assume que o ser humano é um animal simbólico, sendo o símbolo, por sua vez, a nova chave à luz da qual a filosofia deve ser articulada enquanto uma crítica da cultura, ampliando assim o projeto de Kant que teria se limitado, segundo Cassirer, a uma crítica da razão.

² O simbolismo é uma operação constitutiva da psicologia humana, é condição de possibilidade da experiência, portanto, válida a priori. É o seu fundamento antropológico que, enquanto energia vital, garante ao homem a pluralidade de suas manifestações culturais, bem como a possibilidade de sua unidade sistemática. A capacidade de simbolizar de diferentes modos, além de ampliar o escopo da experiência possível frente à crítica da razão promovida por Kant, é assumida como o traço que distingue os homens dos demais seres naturais. Cassirer tomou como uma de suas tarefas, principalmente ao longo da década de 1920, compreender em profundidade as diferenças entre as diversas formas de constituição da experiência, ou seja, seu trabalho na maturidade foi entender, por dentro, o funcionamento das formas simbólicas que, historicamente, iam se ampliando e se aprofundando. No que toca à linguagem, ao mito e ao conhecimento Cassirer deixa uma contribuição significativa, o que não ocorre na mesma proporção com outras formas simbólicas: a arte, por exemplo. Langer irá dar prosseguimento ao projeto de Cassirer propondo uma teoria da arte que à luz da música, a mais abstrata dentre as demais artes, expressaria as suas determinações internas.

criativa sobre uma matriz tonal subjacente que corresponde a algo como uma estrutura espiritual constituída. A forma lógica necessária à música, apontada por Langer em *Filosofia em nova chave*, aparenta não se limitar às meras analogias entre estruturas musicais e estruturas mentais, pois em *Sentimento e forma*, obra que pretende ser uma continuidade da primeira, Langer radicaliza essa compreensão. Não é mais suficiente apenas defender que a música é a expressão lógica dos sentimentos, mas agora é a própria *música tonal* que é a condição mesma de expressão das formas universais da vida interior apresentadas na primeira obra. A tese de Langer a ser aqui entendida é: “a música é um análogo tonal da vida emotiva.” (LANGER, 2011, p. 28).

Para tanto, faz-se necessário compreendermos três aspectos de sua interpretação filosófica sobre a música: i) do ponto de vista histórico, a música demorou a se constituir como arte, enquanto possibilidade de expressão da sua forma significativa, porque suas formas expressivas são menos intuitivas e seu material sensível, o som, só chegou ao grau de maturidade espiritual, para a comunicação simbólica, tardiamente; ii) a música é uma “arte do tempo.” (LANGER, 2011, p. 128). O sentido da noção de “tempo” não se confunde, aqui, com a grandeza física, natural e de caráter unidirecional. A música ao expressar as formas universais da vida interior simula um tempo virtual, particular à experiência artística, no qual ocorre a dinâmica das formas. Assim, é fundamental entender em que consiste o tempo na música, pois este é seu aspecto primeiro; iii) A dinâmica das formas universais expressas pela música no tempo virtual, por ela mesma criado, encontrou nos termos do sistema tonal as condições necessárias de sua manifestação. O conteúdo simbólico da música, que pressupõem o material sensível e as formas universais elaboradas na experiência, pelo espírito, encontrou no tonalismo o construto racional adequado tanto para sua expressão quanto para a compreensão de sua forma lógica.

Música, história e forma simbólica

A música demorou a se constituir enquanto expressão acabada do simbolismo artístico por trabalhar com formas internas do sentimento que são bem menos intuitivas frente às formas externas tais como as linhas, as cores e o espaço presentes nas artes visuais, por exemplo. Estes elementos encontrados na natureza, assim como os sons, são a matéria bruta das artes. O espírito, ao longo dos séculos, vai racionalizando e controlando o uso desses materiais ao ponto de construir formas primitivas, pré-artísticas. Outras formas podem ser facilmente encontradas na natureza externa. Um pintor pode abstrair a forma espacial de uma rosa tal como o arquiteto pode elaborar o esboço de uma edificação inspirado nas formas de uma geografia serrana. A natureza acaba por fornecer formas ao artista que vão se constituindo enquanto modelos para experiências estéticas futuras. Por mais que os resultados da experiência estética das artes que pressupõem a visão consigam, simbolicamente, comunicar elementos diferentes em relação à experiência não artística, mantém-se a íntima relação entre as formas naturais e as formas artísticas. É bastante intuitiva a proximidade entre uma tela realista, possuidora de elementos de expressão da forma artística, e o objeto retratado.

Em se tratando da música, o mesmo não ocorre em virtude da não aproximação intuitiva entre o som e os sentimentos, ou seja, a natureza não fornece ao músico modelos naturais. As manifestações sonoras mais rudimentares consistem, basicamente, em expressões orgânicas dos corpos ou emissões audíveis e aleatórias da natureza, ao invés de formas musicais acabadas. Entretanto, o ouvido sempre aberto à natureza se apropria simbolicamente dos sons e, por eles inspirados, constroem os intervalos, os ritmos e as melodias até o ponto de se tornarem, por repetição, formas fixas à mente (LANGER, 2004, p. 244-245). Para Langer, então, o

que ocorre é uma apropriação histórico-intelectual dos sons naturais, por parte do espírito, que, inicialmente, não possuem nenhuma conotação musical, sendo meros elementos pré-artísticos. O sujeito enquanto unidade esquemática transcendental, em atividade sensitiva e intelectual, simboliza os dados da natureza e constrói formas musicais determinadas que expressam “tensão e alívio, progressão, ascensão ou queda, movimento, limite, repouso. É nessa qualidade musical que entram na arte, não na sua qualidade original de signos, auto expressões, símbolos religiosos ou imitação de sons semelhantes ao do papagaio.” (LANGER, 2004, p. 245).

Em outras palavras, a passagem do momento pré-musical ao estágio propriamente musical, em que é possível ao espírito a comunicação das formas significativas por meio da composição, é resultante de um longo período de apropriação simbólica e espiritual da matéria sonora encontrada na natureza. As razões para a elaboração de formas tonais mais acabadas podem ser as mais diversas, não necessariamente de ordem artística. Padrões melódicos e intervalos rítmicos, certamente, surgiram casualmente para atender demandas práticas e só depois ganharam sentido artístico.

Langer endossa a hipótese defendida pelo compositor William Wallace, em *Threshold of Music* (1908³ apud LANGER, 2004, p. 249), que dos gregos antigos não estariam aptos a ouvir o que podemos ouvir hoje, isto é, a simples distinção entre dissonância e consonância era irreconhecível até o final da idade média. Tal diferenciação que, atualmente, pode ser realizada por um homem médio, com pouquíssimo treino musical, era completamente destituída de sentido aos mais antigos. Mesmo considerando os enormes avanços que gregos e medievais deram à teoria da música, à compreensão dos fenômenos acústicos e ao que se tornaria mais adiante o tonalismo, eles eram incapazes de discernir gradações e certas sofisticações sonoras que, hoje, são facilmente apreensíveis e inteligíveis.

Langer tenta explicar o limite de compreensão musical dos antigos tanto pela própria relação instrumentalizada (técnica) que mantinham com a música, uma espécie de treinamento intelectual, bem como pela inexistência de modelos naturais para a música. Diferentemente, os antigos tiveram grande destaque na pintura, na escultura e na arquitetura porque, nestas artes, ocorria o inverso do que encontramos na música. Além de possuírem formas naturais como modelos, a atuação do espírito na experiência estética dessas artes já era suficientemente avançada ao ponto de ser possível, pelo artista, a expressão de suas formas significativas.

Na ausência de modelos naturais a partir dos quais a música pudesse se constituir, elementos externos e não musicais como o *ritmo* e a *palavra* ajudaram-na a formar padrões tonais de natureza rítmica e melódica, os quais possibilitaram o advento de estruturas propriamente musicais. Gritos, passos e batidas de tambor “nos oferecem naturalmente o primeiro arcabouço lógico, a estrutura esquelética da arte embrionária da música.” (LANGER, 2004, p. 251). As primeiras exclamações emocionais, ao serem repetidas, vão assumindo formas verbais com entonações e figuras rítmicas definidas, resultando paulatinamente em cantigas ocupacionais e em canções festivas, dando origem à musical vocal⁴.

Essas considerações históricas reforçam a tese de que a música, em sua forma artística amadurecida, é um fenômeno recente. Além de ser também um elemento importante para que se entenda o estatuto do tonalismo na interpretação de Langer, pois ela, seguindo Wallace, parece sugerir que só na época em que o tonalismo está desenvolvido é possível a expressão artística das formas musicais. É como se todo o esforço histórico realizado pelo espírito em

³ Wallace, William. *The threshold of music: an inquiry into the development of the musical sense*. London: Macmillan, 1908.

⁴ “Os ajustes dos impulsos de fala às exigências da figura tonal rítmica é a fonte natural de todo cantar, o começo da música vocal.” (LANGER, 2004, p. 251).

construir formas musicais desembocasse no sistema tonal moderno, tornando-o a forma lógica ideal e acabada para a expressão do simbolismo musical.

Em segundo lugar, é importante que se compreenda qual o sentido essencial da música, distinguindo-o de seus aspectos laterais. Os sons, os tons, as alturas, os padrões rítmicos em si mesmos não são música precisamente. Certamente são elementos presentes na música, mas não o especialmente significativo em termos artísticos. A mesma interpretação ordinária da música como a autoexpressão literal dos sentimentos dos artistas incentivou uma série de pertinentes estudos sobre os aspectos físicos dos sons, as articulações matemáticas da teoria musical, as implicações psicológicas decorrentes da experiência com a música etc. Tudo isso em função da crença de que o seu cerne está em seus aspectos auditivos, notacionais ou somáticos. Tais esforços de pesquisas, apesar de interessantes e relevantes para propósitos outros, não tocam no propriamente artístico da música. Para Langer, a música é essencialmente a ilusão gerada pelos sons ou nos termos de Eduard Hanslick, a essência da música são “as formas sonoras moventes.” (HANSLICK, 1896⁵ *apud* LANGER, 2011, p. 114-115).

Mas o que são tais formas? Não são objetos no mundo real, como as formas normalmente reveladas pela luz, porque o som, embora se propague no espaço, e seja variadamente absorvido e refletido, isto é, ecoado pelas superfícies que encontra, não é suficientemente modificado por elas para dar uma impressão de suas formas, como o faz a luz. Coisas dentro de um aposento podem afetar a tonalidade em geral, mas não influenciam as formas tonais especialmente, nem obstruem seus movimentos, porque formas e movimentos estão de igual modo presentes apenas aparentemente; são elementos em uma ilusão puramente auditiva. (HANSLICK, 1896 *apud* LANGER, 2011, p. 115).

O mesmo caráter ilusório das formas se aplica ao movimento. O meio virtual criado pela música no qual as formas significativas se movem e se expressam consiste em seu elemento artístico central. A esfera em que as formas dinamicamente se movimentam não é a experiência real, fenomênica e mensurável pela ciência positiva, mas o âmbito da pura duração. A experiência artístico-estética, em sua duração, não se confunde com o tempo físico unidirecional e divisível em unidades quantificadas⁶. Pelo contrário, o tempo vivido e experimentado é a ilusão primária da música, logo, o tempo musical concebido diferentemente do tempo físico da vida pública destitui de sentido racional qualquer tentativa de fracionar a duração da experiência gerada por esta forma simbólica⁷.

A música, por conseguinte, simula uma ordem temporal em que suas formas se relacionam somente consigo mesmas em um meio forjado. As formas universais do sentimento, conteúdo significativo da música, se articulam no tempo musical e se apresentam basicamente à audição. Na experiência musical, o tempo se torna audível e as formas universais, em movimento, se mostram inteligíveis. Em resumo, o espírito, com seu poder simbólico, constrói uma matriz musical de significado à luz da qual os sons naturais são elaborados de tal maneira que o tempo virtual, requalificado, passa a ser o *locus* no qual as formas universais da vida interior se manifestam ao sentido auditivo e à inteligência. É desse modo que a música comunica algo acerca dos sentimentos, da nossa vida interior. A expressão literal e somática dos sentimentos dá lugar à expressão lógica de suas formas ideais que se apresentam enquanto um construto simbólico de grande força comunicativa.

⁵ HANSLICK, Eduard. *Vom musikalisch-schönen: ein beitrag zur revision der ästhetik der tonkunst*. Leipzig: JA Barth, 1885.

⁶ “O tempo virtual está tão separado da sequência de acontecimentos reais quanto o espaço virtual está do espaço real.” (HANSLICK, 1896 *apud* LANGER, 2011, p. 116).

⁷ ??????????

O tonalismo e a forma musical constituída

É necessário explicar melhor em que sentido devemos compreender o movimento das formas sonoras no tempo virtual e sua correlação com a vida interior. Para tanto, o devido entendimento da matriz musical própria do tonalismo, bem como suas características internas será fundamental. Langer, durante toda sua *Filosofia em nova chave* (2004) deixou diversas evidências sobre a centralidade do tonalismo, muitas vezes a própria música tonal é concebida enquanto a música como tal. Se notarmos bem, veremos que a interpretação de Langer reúne uma série de aspectos que, quando compreendidos no todo, sugere uma estreita aproximação entre uma concepção sistemática e a tonal da música.

Eis alguns aspectos de sua interpretação que devem ser entendidos de maneira articulada: a) a música como forma de simbolismo comunica um conteúdo artístico e, por mais que funcione diferentemente da linguagem, precisa se apresentar de modo inteligível, sob pena de cair no âmbito do *nonsense*, como defendiam os empiristas lógicos (LANGER, 2004, p. 92); b) o conteúdo significativo da música se refere aos sentimentos humanos sem que sejam com eles confundidos. Diferentemente do que tradicionalmente se defendeu, a música é a expressão lógica das formas universais do sentimento e não sua expressão somática, ou seja, o conteúdo artístico da música se situa em uma esfera objetiva e virtual na qual as formas universais se articulam mediante um movimento ilusório para uma apresentação não literal de seus significados; c) é condição ineliminável do simbolismo musical que haja uma forma lógica comum entre a música e os sentimentos sobre os quais ela versa; d) a música se expressa na forma da composição como um todo significativo a partir de estruturas musicais articuladas às quais mantêm semelhança com nossos estados afetivos. O movimento das formas no tempo virtual da música se relaciona diretamente com o ânimo na experiência com a música. Esta, dentre outras coisas, consiste basicamente nessa vivência estética que se assenta na correlação entre estruturas sonoras definidas e estados da alma; e) as estruturas musicais acabadas e adequadas à expressão lógica e significativa de seus conteúdos são resultados de um longo processo histórico. O que significa dizer que a matriz musical de significação foi, enquanto um sistema articulado, construída e não dada *a priori*.

Sendo assim, retornemos à tese de Langer: “A música é um análogo tonal da vida emotiva”. Vejamos duas definições de tonalidade e sistema tonal, respectivamente:

Tonalidade para Schoenberg não é meramente uma coleção de notas, mas sim um tipo de centralidade. Todas as notas de uma coleção-tonal são relacionadas a um centro tonal único, cada qual de uma maneira específica. A função de uma única nota é simbolizada pelo grau da escala que ela representa, a de um acorde depende da sua fundamental, que por sua vez, é um grau escalar sobre o qual o acorde é construído. Tonalidade, portanto, é um conjunto de funções dos graus escalares. (CARPENTER, 1983, p. 16-17).

A seguinte:

A base da construção perceptiva do sistema tonal é a dicotomia tensão / relaxamento, ou seja, expectativa e preenchimento (ou violação) da expectativa, sendo que intervalos consonantes dão maior sensação de relaxamento – devido à sua estabilidade – e intervalos dissonantes dão maior sensação de tensão (instabilidade). A partir dessa relação entre tensão e relaxamento, temos o conceito de tonalidade, que é uma noção que está fortemente ligada às escalas do sistema tonal, por se tratar da série de relações hierárquicas entre as notas, em que uma em particular, a chamada tônica, é central. Partindo da polaridade de base da constituição da tonalidade, a tônica de uma escala é a nota de relaxamento, enquanto todas as outras notas se relacionam a ela de acordo com seu grau de tensão. (SANTANA, 2010, p. 21-22).

À primeira vista a tese de Langer indica a compatibilidade lógica entre a vida emotiva e a música tonal. Não foi o suficiente para ela defender somente a analogia entre a música em geral e a vida emotiva, pois ela escolheu particularmente o sistema tonal, fazendo com que sua interpretação da experiência musical, assim como a da própria música, mantivesse uma aproximação necessária com o tonalismo. Vale lembrar que nem toda música é tonal, os princípios e leis do tonalismo não são absolutos e no século XX, principalmente, encontram-se diversos sistemas musicais de composição, alguns deles avessos à “prisão tonal”. Antes mesmo do advento do tonalismo enquanto um sistema acabado, constituído de leis próprias, estruturas musicais definidas, unidades intervalares estabelecidas etc., a música era concebida a partir de outras matrizes. As composições baseadas em contrapontos eram muito mais comuns do que composições construídas sobre relações harmônicas funcionais e melodias derivadas das progressões de acordes que estão em função da força de atração da tônica.

Sobre este aspecto da interpretação de Langer, que reivindica a centralidade do sistema tonal, apresentamos três razões que explicam tal escolha. A primeira tomamos quase como uma consequência necessária de sua compreensão geral da experiência musical. A música é a expressão lógica das formas gerais do sentimento, tem como condição *sine qua non* uma forma lógica que compatibilize o arcabouço musical e os estados emotivos (subjetivos), a composição é a unidade de significação que comunica no movimento do tempo virtual as formas universais, a música só se expressa enquanto um todo não fragmentado. Estas exigências são plenamente atendidas quando se toma o tonalismo como sendo a matriz de significação musical.

Como vimos na citação acima, o sistema tonal é fundamentado na analogia entre dois estados anímicos: tensão (preparação) e relaxamento (resolução). Isso significa que todo o movimento musical interno e inerente ao sistema (as progressões harmônicas, as melodias, as improvisações e, principalmente, as regras de composição) já tem sua base estabelecida em duas sensações primárias. É importante enfatizar que as palavras tensão e relaxamento não são usadas, no sistema tonal, como meras metáforas ou simples analogias. Trata-se de dois termos que estão absolutamente internalizados no jargão da música e que mantêm uma íntima relação com os sentidos das palavras consonância e dissonância, isto é, o sistema tonal é realmente compreendido à luz da relação tensão/relaxamento. As funções tônica (grau I - resolução) e dominante (grau V-preparação)⁸ da tonalidade se apresentam como estruturas intervalares de acordes que, no contexto de uma progressão harmônica do sistema tonal, expressam o substrato desta matriz musical, o acorde dominante provoca a sensação de tensão e instabilidade, exigindo o retorno ao momento agradável e relaxante provocado pelo acorde tônico. A música, em termos tonais, é comumente compreendida a partir desta dinâmica, assim como todas as suas variações podem ser lidas em termos de aproximação e distanciamento da tônica.

A outra razão pode ser inferida dos comentários de Langer sobre a história da música. Lembremos que sua compreensão do desenvolvimento musical é de caráter progressivo, ou seja, a música vai evoluindo de suas formas pré-musicais até suas formas musicais. Geralmente para atender necessidades práticas, as manifestações sonoras mais primitivas, ganham, por uma série histórica de repetições, o *status* de forma artística. As estruturas sonoras que antes expressavam o somático passam, ao longo dos séculos, a comunicar significados universais. O sistema tonal é, sob essa perspectiva histórica e desenvolvimentista, o ponto máximo da música ocidental. Muitas das dificuldades de execução e de compreensão musicais resultantes do

⁸ Apesar das funções de tônica e de dominante estarem presentes em outros acordes da tonalidade, os acordes I e V são seus “lugares originários”.

não temperamento das escalas e da ausência de unidades intervalares mínimas, tais quais os semitons, são superadas com o sistema tonal. Este se torna a expressão madura do processo de racionalização da música, pois com ele é efetivamente possível encontrar e indicar no interior da composição a correlação entre sons e sentimentos, entre a música e a vida interior⁹.

O processo de racionalização da música é um pressuposto na interpretação¹⁰ de Langer, além de ser bastante compatível com ideia de que o simbolismo musical, por ser uma forma de conhecimento do mundo, gera ganho epistêmico porque comunica algo sobre o real. O conjunto de regras que compõem o sistema tonal, juntamente com todas as suas implicações para a composição e à análise musical, consiste na saída do simbolismo de Langer para mostrar, na prática, a compatibilidade entre estruturas musicais acabadas e a comunicação de conteúdos emotivos.

A terceira razão que explica o estatuto do sistema tonal na interpretação de Langer em torno da experiência pode ser encontrada na posição dela em defesa do sistema de análise musical de Schenker: "A única teoria artisticamente válida e valiosa que eu conheço, baseada primordialmente na natureza composta da tonalidade, é a obra de Heinrich Schenker" (LANGER, 2011, p.112). Nas primeiras décadas do século XX, Schenker atuou em um profícuo debate sobre a natureza da música, o gênio musical, os métodos de análise, dentre outros temas. Em um contexto em que o tonalismo estava sendo posto em xeque por músicos como Schoenberg, H. Schenker¹¹ assume a defesa da tonalidade e desenvolve um método de análise que, em última instância, pretende demonstrar que as peças musicais tonais podem ser reduzidas a uma estrutura fundamental (*Ursatz*)¹². Sua defesa do sistema tonal foi propositiva, inovadora e bastante pretensiosa, como constata Lacerda (1997):

Sua ideia, expressa sem nenhuma modéstia da introdução do livro, era acrescentar ao estudo do contraponto estrito segundo Fux e ele próprio, e ao estudo do baixo-cifrado segundo Johann Sebastian e Carl Phillip Emanuel Bach, um estudo definitivo sobre a coerência orgânica do trabalho composicional dos grandes mestres. (LACERDA, 1997, p. 1).

Várias das críticas de Schenker aos seus predecessores contemporâneos iam contra o caráter fragmentário e parcial das recorrentes análises musicais. Em seu lugar, ele propunha uma compreensão global da música. Esta parece ser a ideia central que seduziu S. Langer. Deixando de lado as particularidades desse debate específico e a avaliação sobre a eficácia da análise schenkeriana, importa compreender como a ideia de que a música é uma totalidade orgânica possuidora de uma estrutura fundamental influencia a interpretação de Langer.

A obra de Schenker dá a Langer, nos termos técnicos da análise musical, a explicação em detalhe do processo de composição e a defesa de que a peça composicional é um todo orgânico que pode ser explicitado em seus elementos mais fundamentais. Essas contribuições se

⁹ Lembramos que no debate sobre a história da música e a busca pela compreensão pelo advento do sentido musical, Langer assumiu partido de William Wallace, defensor da ideia de que a formas musicais (tonais) são bem tardias, teriam surgido séculos depois da idade média. Uma afirmação de Langer é bem clara na defesa de Wallace: "No entanto, é deveras notável que, embora existisse o órgão durante toda a idade média, ninguém descobrisse as possibilidades de combinações tonais simultâneas; e também que o grande período clássico da música ocorra séculos mais tarde do que outras artes – drama, escultura ou pintura. Se rejeitarmos a hipótese de Wallace, de que o *sentido musical* só evoluiu com um recente desenvolvimento neurológico, assumimos o encargo de apresentar uma explicação melhor." (LANGER, 2004, p. 250).

¹⁰ Por mais que não encontremos em Langer uma referência aos estudos de Max Weber sobre a racionalização da música, seu modo de conceber a música tonal, baseada no temperamento, como estágio avançado de sua forma artística, é bastante compatível com a reflexão weberiana.

¹¹ "Schenker, que considera (aliás, com boas razões) ter penetrado os segredos da escrita tonal, se dá como dever defendê-la num momento em que seus contemporâneos vienenses, Schönberg em particular, ameaçam a tonalidade." (N. MEEÛS, 1993, p. 5).

¹² Para mais informações sobre o debate entre Schenker e Schoenberg, confira breve resenha das contribuições de Schenker e Schoenberg para a análise musical de Marcos Branda Lacerda (1997).

tornam, para Langer, a autorização teórico-musical de sua filosofia da música, em especial, de sua interpretação da experiência musical, principalmente, quando do momento da composição. Schenker acaba por dotar de sentido empírico e analítico a teoria de Langer. O início do processo criativo se dá na mais absoluta solidão do compositor, em um momento em que a mente criadora reconhece, subitamente, a forma total da composição¹³, uma espécie de estágio embrionário da música que interferirá de maneira dominante em todo o restante da obra. É quando várias possibilidades estarão em aberto diante do compositor, mas sua intenção geral já está definida¹⁴, é o momento em que a ideia simbólica, já estabelecida, torna-se impessoal e independente de seu criador. Fazendo uso dos mais diversos princípios de articulação presentes na música, o artista compõe as demais partes da obra sob a influência da forma total. A essência de toda música¹⁵ está em sua capacidade de colocar em movimento as formas universais no tempo virtual, criando a ilusão de um todo orgânico.

A grande tarefa da música é organizar nossa concepção do sentimento em mais do que simplesmente uma consciência ocasional de tempestade emocional, isto é, dar-nos uma intuição no que pode ser verdadeiramente chamado de *vida do sentimento*, ou unidade subjetiva da experiência; e ela faz isso pelo mesmo princípio que organiza a existência física num projeto biológico – o ritmo. (LANGER, 2011, p. 133).

No capítulo VIII, de *Sentimento e Forma*, Langer faz uma extensa digressão sobre a natureza do ritmo tanto na música como no mundo vivo, construindo uma analogia entre o musical e o orgânico que se ampara no que ela designa por *princípio da continuidade rítmica* o qual é base da vida e da música. Nossa mente, nossa vida interior assim como todas as transformações perceptivas e simbólicas estão submetidas ao império do ritmo. Na música, muito mais do que sinônimo de divisão igual de tempo, o ritmo é “o levantamento de novas tensões através da resolução das tensões anteriores.” (LANGER, 2011, p. 133).

Segundo Langer, a forma total da peça, o embrião da música, traz consigo seu ritmo básico que é exatamente o elemento que impõe à composição sua unidade orgânica e seu sentimento total. A análise schenkeriana, portanto, fornece o instrumental para que se entenda, em termos de análise musical, em que sentido a música é um todo orgânico cujo movimento rítmico imanente é expressão mesma de sua vitalidade dinâmica, que consiste no perpétuo devir entre tensão e relaxamento, entre preparação e resolução. Nicolas Meeùs afirma: “O princípio fundamental da teoria schenkeriana é o da prolongação: a obra tonal é essencialmente uma prolongação do acorde de tônica, quer dizer uma inscrição deste acorde na duração” (MEEÛS, 1993, p.7). Se exercitarmos um pouco da análise de Schenker, veremos que todo o seu projeto se baseia na dialética harmonia/contraponto donde se explicam as estruturas fundamentais tanto da harmonia quanto da melodia.

Para Schenker, um dado acorde inicial de uma obra musical é prolongado por toda a composição mediante a aplicação de notas de passagem que são escolhidas nas formas do contraponto. A condução dessas vozes gera novos acordes que, por sua vez, provocam novos contrapontos e assim sucessivamente, isto é, acordes provocam a condução de vozes e a recí-

¹³ “Ele reconhece como forma fundamental da peça; e, daí em diante, sua mente não está mais livre para errar irresponsavelmente de tema em tema, clave e clave, e modo a modo. Essa forma é a composição que ele se sente chamado a desenvolver.” (LANGER, 2011, p. 128).

¹⁴ “Uma vez reconhecida a forma dominante, a obra é algo como o *melhor dos mundos possíveis* de Leibniz – a melhor escolha, segundo seu criador, dentre muitos elementos possíveis, cada um dos quais em uma estrutura orgânica, requer tanta desobstrução, preparação e auxílio contextual de outros fatores que, mesmo a ação de um pequeno detalhe, pode comprometê-lo a uma decisão séria. Se ele for competente em sua arte, sua mente está treinada e predisposta a ver cada opção em relação às outras e ao o todo.” (*Ibidem*, p.129)

¹⁵ Inclusive a música atonal (*Ibidem*, p. 133).

proca é verdadeira. Em outras palavras, a harmonia gera o contraponto e o contraponto gera a harmonia. A análise schenkeriana opera com o intuito de explicitar essa dinâmica essencial que consiste na estrutura fundamental da composição. Do ponto de vista da harmonia, essa estrutura se evidencia quando vemos que, nas composições, o acorde tônico inicial está ligado ao acorde tônico final que por meio de notas de ornamento que, seguindo o fenômeno contrapontístico, formam o acorde de função diferente, o dominante. Eis a estrutura harmônica originária que Schenker chama de *arpegiação do baixo*. Na melodia, a lógica permanece a mesma, é o que ele designa por *Urlinie* (linha fundamental): “Antes da chegada à tônica, o encontro da penúltima nota da descida melódica com o V grau da harmonia forma o acorde de dominante para a cadência perfeita final.” (MEEÛS, 1993, p. 7).

O movimento recíproco de retroalimentação da harmonia no contraponto reproduz a estrutura fundamental I – V – I, tônico – dominante – tônico, criando assim uma espécie de “redução ontológica da música”. É válido lembrar que essa estrutura fundamental revelada pela análise schenkeriana não se confunde com a forma total originária das composições particulares. A mente do compositor, no momento inicial de sua criação artística, é tomada pela estrutura originária da composição individual que ela elabora e do tema proposto que ainda será terminado. Na maioria dos casos, o compositor não possui consciência de que sua obra particular traz em si uma estrutura fundamental geral que subjaz tanto a harmonia como a melodia de sua composição.

Schenker termina por fornecer à filosofia de Langer uma imagem do todo orgânico. O movimento rítmico e inexorável das notas da harmonia e da melodia que constituem cada composição como um organismo vivo possuidor de uma dinâmica interna, nos termos da análise schenkeriana, é a ideia que seduziu S. Langer: “A essência de toda composição – tonal ou atonal, vocal ou instrumental, mesmo puramente percussiva, se se quiser – é a semelhança de movimento orgânico, a ilusão de um todo indivisível.” (LANGER, 2011, p. 133). O nexos entre o tonalismo e o simbolismo musical, precisamente este que Langer encontra na teoria de Schenker, é o que concede unidade apresentativa à forma musical. Esta é a peculiaridade do simbolismo em sua forma artística, na qual se encontra sua especificidade e legitimidade próprias. O específico do simbolismo musical em sua versão tonal está, por fim, no modo de apresentação de uma vida interior em movimento que, mesmo escapando à figuração simbólica e representativa da linguagem, encontra um lugar de expressão em sua forma artística constituída: o tonalismo.

Referências

- BELL, C. *Art. 1914*. London: Chatto and Windus, 1924.
- CARPENTER, P. “Grundgestalt” as tonal function. *Music Theory Spectrum*, p. 15-38, 1983.
- CASSIRER, E. *A Filosofia das formas simbólicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CASSIRER, E. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- HANSLICK, E. *Vom musikalisch-schönen: ein beitrage zur revision der ästhetik der tonkunst*. Leipzig: JA Barth, 1885.
- LACERDA, M. B. Breve resenha das contribuições de Schenker e Schoenberg para a análise musical. *Revista eletrônica de musicologia*. Curitiba, v. 2, n. 1, out.1997. Disponível em: http://www.rem.ufpr.br/_REM/REMV2.1/vol2.1/BreveResenha/BreveResenha.html. Acesso em: 30 jul. 2019.

- LANGER, S. *Filosofia em nova chave*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- LANGER, S. *Filosofia em nova chave*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- LANGER, S. *Philosophy in a new key*. The New American Library, 1954.
- LANGER, S. *Sentimento e Forma*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- MEEÛS, H. *Schenker: une introduction*. Liège: Mardaga, 1993.
- SANTANA, B. P. *Os padrões que ouvimos: uma introdução à interface música-linguagem*. 2010. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Letras), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.
- WALLACE, W. *The threshold of music: an inquiry into the development of the musical sense*. London: Macmillan, 1908.

Sobre os autores

Ivânio Lopes de Azevedo Júnior

Doutor em Educação, professor de Filosofia e Música da UFCA. Email: ivanio.azevedo@ufca.edu.br

Ilana Viana do Amaral

Doutora em Filosofia, professora da UECE.

Email: ilana.amaral@bol.com.br

Recebido em: 1º /10/2019

Aprovado em: 3/12/2019

A crise da razão: elementos para pensar a educação moral no campo da Bioética

The crisis of reason: elements to think about moral education in the field of Bioethics

João Cardoso de Castro

<http://orcid.org/0000-0002-3811-405X> - E-mail: joacardosodecastro@gmail.com

Murilo Cardoso de Castro

<http://orcid.org/0000-0001-8809-5443> - E-mail: murilocdecastro@gmail.com

RESUMO

É lugar comum a ideia de que vivemos uma crise moral, que nos assola de maneira radical nos dias de hoje. Neste sentido, um fluxo grande de trabalhos, no campo da Saúde, procura delinear os contornos específicos desta crise, bem como esboçar algumas possibilidades de enfrentamento aos seus desdobramentos, com ênfase no que se consagrou na literatura como “educação moral”. Na esteira destas questões, propomos este artigo cujo objetivo é estabelecer uma perspectiva diferente para a crise. Através de um esforço de natureza filosófica, e tendo o filósofo Martin Heidegger como guia desta caminhada, procuramos discutir a referida crise, abordando sua natureza mais essencial e denunciando a insuficiência da “educação moral” contemporânea face à natureza da crise.

Palavras-chave: Crise. Modernidade. Razão. Educação moral. Heidegger

ABSTRACT

It is a commonplace the idea that we are facing a moral crisis, which rages us in a radical way these days. In this sense, a great flow of work in the field of Health seeks to delineate the specific contours of this crisis and outline some possibilities to confront with its unfolding, with emphasis on what has been consecrated in the literature as “moral education”. On the track of these questions, we propose this article that aims to establish a different perspective for the crisis. Through an effort of philosophical nature, and with the philosopher Martin Heidegger as a guide in this journey, we sought to discuss the crisis by addressing it’s most

essential nature and denouncing the insufficiency of contemporary “moral education” in face of the nature of the crisis.

Keywords: Crisis. Modernity. Reason. Moral education. Heidegger.

Introdução

Acreditamos que não seja exagero dizer que é imanente à natureza humana julgar, consciente ou inconscientemente, pessoas a nossa volta, seus hábitos e comportamentos. O mundo sempre nos provocou. Sentimo-nos convidados a explicar o que nos cerca. Tudo pode ser colonizado pela explicação e faz parte do homem esta dimensão “hermeneuta”. Conta-se que Heidegger perguntava a seus estudantes: “qual é a primeira coisa que encontramos em nossa vida? Coisas, objetos, seres? Não!, dizia o alemão: é sentido (“significância”; *Bedeutung*, em alemão). Damos sentido, “valoramos” as coisas. Mais tarde, em suas obras, Heidegger dará o nome de “acontecimento apropriador” (*Ereignis*) à esta abertura, à essa clareira de sentido que é o homem. Orientados desde sempre no horizonte de interpretação do ente da cultura judaico-cristã, “colorimos” os acontecimentos desde uma clivagem: o bom e o mal. Assim, muita tinta se verteu sobre os conceitos de certo e errado, refletindo sobre como deveríamos viver, o que é a “vida boa” e quais os comportamentos e *virtudes* ideais e, neste sentido, toda reflexão que pretende identificar a melhor forma de viver e conviver se articula, necessariamente, com o que se consagrou como “moral” e, de um modo geral, se existe uma disciplina filosófica que poderíamos chamá-la de prática, esta seria, sem dúvida, a Ética.

É lugar comum a ideia de que vivemos hoje uma “crise” moral, e é bem provável que estejamos, enfim, na radicalidade da crise (CABRAL, p. 18). De uma “crise como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda colisão de consciências”, conforme prenunciou Nietzsche, magistralmente, em seu *Ecce Homo* (2004, p. 117). Abundam trabalhos e perspectivas que procuram delinear a dita “crise”, diagnosticar os motivos que nos conduziram à ela e, na esteira de um iluminismo pueril, acadêmicos e intelectuais se apressam a prescrever elaborados sistemas de normas e regras. O resultado não poderia ser outro: um enorme fluxo de trabalhos espraia-se no horizonte da reflexão moral sendo apropriados por todos os campos da atividade humana. A perda de valores absolutos e universais que, de alguma forma, vem à tona no período moderno, com o surgimento de sociedades complexas, com uma pluralidade de crenças, valores e comportamentos, é bastante conhecida. A irrefreável produção de bens materiais e simbólicos amarrados a uma visão “liberal” é capaz de fazer “brotar” em nós uma ambição quase capilar por toda a parafernália produzida. Assim, a existência humana não passaria, então, de um “meio” pelo qual o “sistema” se alimenta e reproduz sua lógica perversa. Como bem diz o filósofo Giorgio Agamben (s/d): “Deus não morreu. Ele tornou-se Dinheiro [...] O capitalismo é uma religião, [...] um culto ininterrupto cuja liturgia é o trabalho e cujo objeto é o dinheiro.”

No bojo deste arranjo perigoso, pesquisadores e intelectuais entendem que os próprios “conflitos” de natureza ética parecem se intensificar nos dias de hoje. No campo das ciências da saúde, nosso horizonte específico de reflexão, alguns discursos enxergam a tal “crise” a partir do desenvolvimento das *biotecnociências*. Estas vozes, que ressonam sobretudo no campo da Bioética, se esforçam para nos convencer de que desde o advento das “novas tecnologias” - e toda gama de problemas que se produziu no interior desta apropriação - faz-se necessário catalisar esforços em torno de uma mudança paradigmática do que se entende por “ética” na saúde. Estudos como o de Zoboli e Fortes (2004), Siqueira-Batista (2005) entre outros (REGO; COSTA-MACEDO, 2005; VIDAL, 2014; MOTTA, 2012), evidenciam a ideia, já lugar comum, de que

os códigos de ética profissional não dão conta da multiplicidade de conflitos que emergem no cotidiano dos profissionais de saúde e, neste sentido, a construção de um arcabouço teórico que permita a identificação dos problemas éticos e sustente suas tomadas de decisão se torna premente. Neste sentido, existe uma certa consonância de que grande parte da solução para esta dificuldade estaria na própria “formação” destes profissionais de saúde e, neste sentido, buscam-se subsídios para uma “educação moral”, sobretudo, a partir da identificação das práticas pedagógicas mais eficientes para a fundação de alicerces éticos, nestes indivíduos, que possam contribuir no enfrentamento dos seus conflitos. Estudos como o de Mitre e outros entendem que uma orientação moral baseada nos princípios bioéticos, onde os profissionais de saúde possam construir o próprio conhecimento (MITRE *et al.*, 2008), no sentido de aguçar a capacidade de identificação dos problemas éticos que vivenciam e, pode ajudar muito na “tomada de decisão”. Neste cenário, a Bioética entendida como uma prática de segunda ordem, ou seja, cujos reflexos e resultados poderiam ser sentidos nos atos e fatos que estas equipes participam, vem ganhando força na área da saúde.

Não caberia, dentro dos limites de um artigo, elencar o infindável arcabouço teórico produzido na academia acerca de diagnósticos e soluções sobre e para a “crise”, mas é fato que, diante da “crise” - ou do aprofundamento da “crise” - é lugar comum a ideia de que a “educação moral” é o caminho mais eficaz de enfrentamento à questão. Embora não discordemos deste entendimento, acreditamos que, de um modo geral, tanto diagnóstico como propostas de educação moral na área da saúde se assentam sobre interpretações equivocadas do que significa “homem”, o “ser” do homem ou, ainda melhor, o “ser”-humano. E na esteira dessa interpretação mutilada de “homem”, vimos grande parte da reflexão ética moderna - e, por conseguinte, do que se consagrou como “educação moral” - abordar a ética de maneira tão estreita que seus desdobramentos se resumem a discutir nuances da pergunta: “o que é certo fazer?”. Assim, questões essenciais à ética, como “o que é bom ser?” ou ainda, “o que é ser?”, são soterradas por camadas e mais camadas de doutrinas ou “catecismos que venham a orientar o agir humano.” (CABRAL, 2009, p. 24).

Colocadas estas noções preliminares, o objetivo deste trabalho é discutir a referida crise, abordando sua natureza mais essencial e denunciar a insuficiência da “educação moral” contemporânea face à natureza da crise. Nos servirá de guia nesta empreitada o pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger, em sua leitura e apropriação do pensamento grego. Cabe esclarecer também, ainda nesta introdução, que embora não compartilhem com as abordagens e ideias de grande parte do que é produzido em termos de diagnóstico e proposições para a “crise” mencionada, existe de fato uma espécie de afinação quando se trata de perceber que há algo aí “digno de ser pensado”, como nos diz Heidegger (1996, p. 80). Isto posto, nosso objetivo se divide em dois momentos distintos, embora complementares, a saber: (1) delinear, ainda que de maneira sutil, um breve panorama da “crise”; e (2) refletir sobre a insuficiência da educação moral contemporânea diante da natureza da crise identificada.

Sobre a “crise” moral

Conforme já dito logo na introdução deste artigo, não é possível catalogar a diversidade de trabalhos produzidos acerca da “crise” moral que nos assola, nem mesmo um recorte daqueles distribuídos nos diferentes âmbitos da Bioética. “Crise”, talvez seja a palavra mais pronunciada nos tempos atuais. Com diferentes variações em seus qualificadores, apontam-se “crises” por toda parte. Em se tratando de um artigo de pretensão filosófica, caberia antes, de-

finir a “pura” crise, aquela “cisão” da qual todas as demais crises são apenas predicados. Podemos começar pela seguinte postulação: trata-se de uma “entente tensa” entre a) uma *percepção* que se tem do que quer que seja; b) uma *idealização* que se tem do que quer que seja; e c) aquilo que, de *fato*, se dá, se manifesta, do que quer que seja. Em outras palavras, a “crise” seria a cisão e conflito entre *percepção*, *idealização* e o *fato*, imanente à existência. Vamos destrinchar o postulado, a partir de seus conceitos, para uma melhor aproximação.

Sobre a *percepção*, não é difícil compreender que tudo que “acontece” é, necessariamente, “presenciado” pelo humano. Existe uma antiga pergunta que diz: se uma árvore cai numa floresta, e não houver ninguém por perto, ela faz barulho? Se não houver um ouvido humano, certamente que não, pois barulho é uma concepção pertinente ao “ser”-humano. Mundo e homem são parceiros inseparáveis nesse “jogo” do ser. Se buscarmos a definição de “homem”, no interior do pensamento grego, temos a seguinte expressão: *zoon logon echon*, traduzido e desfigurado, desde a latinização das noções filosóficas gregas, como “*animal rationale*”. Heidegger (2008, p. 69) recorrentemente denunciava essa deformação de sentido provocado pela romanização da cultura grega:

A dominação dos romanos e sua transformação do helenismo no modo latino não se limita, entretanto, de nenhuma forma, a instituições individuais do mundo grego ou a atitudes individuais e “modos de expressão” da humanidade grega. Nem a latinização do mundo grego pelos romanos se estende, simplesmente, à soma de cada coisa apropriada por eles. O decisivo é que a latinização ocorre como uma transformação da essência da verdade e do ser no interior do domínio da história greco-romana. Essa transformação tem a característica de que ela permanece escondida e, entretanto, determina previamente tudo. Esta transformação da essência da verdade e do ser é o genuíno evento na história.

Ao resumir a expressão *zoon logon echon* à “animal racional”, a metafísica Ocidental teria definido a experiência humana em sua dimensão “zoológica”, esquecendo-se de sua essência verdadeiramente “ek-sistente”. Em seu conjunto de ensaios reunidos sob o título *Marcas do Caminho* (2008, p. 336), Heidegger elabora melhor esta ideia quando diz que “a ek-sistência só pode ser dita da essência do homem, ou seja, apenas do modo humano de “ser”; pois, até onde podemos experimentar, só o homem é abandonado no interior do destino da ek-sistência”. Inwood (2002, p. 58), em seu dicionário sobre Heidegger, nos ajuda a compreender o sentido que Heidegger propõe ao termo *ek-sistência*: “Heidegger frequentemente escreve *Ex-sistenz* ou *Ek-sistenz* para enfatizar o ‘passo para fora’”. Logo, é a abertura “provocada” pelo homem que permite que as coisas “sejam” e, necessariamente, tenham sentido, valor. A desfiguração da expressão, além disso, teria esquecido o significado original de *physis* como o surgimento luminoso da “presença” (*Dasein*), contida na palavra *zoon*, bem como o significado primário do *logos* como o sentido como as coisas se apresentam no horizonte da experiência humana, completamente desvirtuado em sua tradução como *ratio*. (HAAR, 1993, p. xxiii)

A *idealização*, segundo elemento de nossa postulação preliminar sobre a questão da “crise”, pode ser compreendida, por sua vez, como o desejo que se tem sobre o acontecido, e está intimamente relacionada com a *percepção* que temos de tudo que participamos, tudo que nos cerca, em última instância. Em seu ensaio *O tempo da imagem no mundo*, Heidegger (2014, p. 97) faz uma colocação de suma importância para nossa compreensão.

Na metafísica cumpre-se a meditação sobre a essência do ente e uma decisão sobre a essência da verdade. A metafísica funda uma era, na medida em que, através de uma determinada interpretação do ente e através de uma determinada concepção da verdade, lhe dá o fundamento da sua figura essencial. Este fundamento domina por completo todos os fenômenos que distinguem essa era. Em sentido contrário, o fundamento metafísico tem

de se deixar reconhecer nestes fenômenos, para uma meditação suficiente sobre eles. A meditação é a coragem para tornar no que é mais questionável [*Fragwürdigste*] a verdade dos pressupostos próprios e o espaço dos objectivos próprios.

O termo “metafísica”, em Heidegger, deve ser compreendido como uma forma específica de interpretar o ente, de caracterizá-lo, compreendê-lo¹. Essa interpretação se manifesta numa atitude prática e efetiva em relação às coisas, um modo de se situar diante delas, de se relacionar com tudo. Ou seja, idealizam-se ações e acontecimentos a partir dos referenciais interpretativos que compõem a “abertura” que somos. Quando pessoas que nos cercam são julgadas, sob a forma de uma condenação ou elogio, está implícito neste julgamento que se acredita nas noções de liberdade e livre-arbítrio, por exemplo. Afinal, atitudes não poderiam ser julgadas por um critério que não existe. Isso significa que, se acredito nas dualidades certo/errado, bom/mau, esta “crença” se manifesta no meu modo de interpretar os atos e fatos dos quais sou partícipe, ou seja, para qualquer decisão que vejo alguém tomar, imediatamente posso enquadrá-la nos “modelos” que pré-estabeleci.

Como se não bastasse a complexidade aí já posta nesse imbricado tecido de relações, temos ainda o terceiro elemento de nossa tríade. Trata-se do *fato*, o fenômeno “puro” e simples. A “coisa mesma”, desprovida das *percepções* e das *idealizações*. O fato, “ele mesmo”, é algo tão distante e complexo que Nietzsche, o filósofo do martelo, chegou a afirmar que não existe. Em seu clássico *Genealogia da Moral*, Nietzsche (2013, p. 263) radicaliza: “Contra o positivismo, que atesta ao fenômeno, ‘só existem fatos’, eu objetaria: não, justamente não há fatos, somente interpretações. Não podemos constatar nenhum *factum* ‘em si’: talvez seja um nonsense querer este tipo de coisa”. Não nos arriscaremos nesta perigosa afirmação. De todo modo, entendemos que a própria história do pensamento é, na verdade, o processo de sedimentação das camadas e mais camadas de interpretação sobre como estes “acontecimentos” tomam lugar e como devem ser interpretados. Assim, tanto *percepção* como *idealização* se vêem desde sempre inteiramente comprometidas com estas infinitas camadas de pré-conceitos que, como óculos, contaminam o “aparecer” de qualquer coisa, do ente, do ser que se “dá”. E aí, precisamente, está a “crise”. Infinitas *percepções*, múltiplas *idealizações*, mas somente um *fato*, o fenômeno “ele mesmo”. Neste sentido, a “crise” é o ponto culminante, radical de qualquer fenômeno, a entente “tensa” entre o que é *percebido* no interior da experiência humana, o que é desejado ou *idealizado* pelo homem e o que de *fato* “se dá” ou acaba por acontecer.

Podemos pensar um pouco, agora, sobre a crise “qualificada”, ou seja, aquela que é objeto desta investigação, a saber: a *crise* ética. Trata-se de um choque entre (1) aquilo que percebo acontecer à minha volta, aí incluídas as decisões que presencio de outrens e etc; (2) o enquadramento deste acontecimento numa matriz clivada na dicotomia certo/errado (bom e mau); e (3) aquilo que, efetivamente, acontece, o que se “deu”, enquanto *fato*. O imbróglio destas três instâncias, por assim dizer, caracteriza a natureza íntima da crise ética. A bem da verdade, “qual peixes que se movem sempre no mar, desde sempre nos encontramos nesta crise”, diz Cabral (2009, p. 18). “É desde seu vigor que a totalidade dos nossos afazeres, isto é, a totalidade dos matizes da cultura cresce no seu movimento de realização”, complementa o autor (*ibidem*). No fundo, todo o vigor da crise se assenta na concepção de que a *razão* é o instrumento pelo qual o homem é capaz não só

¹ “[...] segundo Heidegger, a “metafísica” é um modo de determinar o ente, de interpretá-lo, de caracterizá-lo e de compreendê-lo. Não se trata, necessariamente, de uma espécie de visão intelectual, de uma concepção explicitamente formulada ou de um discurso sistemático sobre o ente. Sem dúvida, a compreensão do ente pode se exprimir num discurso. Mas ela é, antes de tudo, implícita, vivida. A interpretação do ente é, primordialmente, uma atitude prática e efetiva em relação a ele, um modo de nos situarmos diante dele, de nos relacionarmos com ele. Portanto, no sentido heideggeriano, a metafísica é, primordialmente, uma determinação fundamental do ente que se constitui no implícito e que só é tematizada no discurso de modo secundário.” (LA-DRIÈRE, 1994, p. 18).

de de interpretar a totalidade do real como operar sobre ele. Neste sentido, acentua a “entente” mencionada na medida em que “impõe” ao homem a possibilidade de uma transformação do modo pelo qual o real se manifesta. Nossas “decisões”, se tomadas desde uma razão “pura”, são capazes de alterar o “ser” ou até mesmo corrigi-lo, como nos diz Nietzsche (1992, p. 93):

[...] junto a esse conhecimento isolado ergue-se por certo, com excesso de honradez, se não de petulância, uma profunda representação ilusória, que veio ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates - aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de corrigi-lo. Essa sublime ilusão metafísica é aditada como instinto à ciência, e a conduz sempre de novo a seus limites, onde ela tem de transmutar-se em arte, que é o objetivo propriamente visado por esse mecanismo.

Assim, na esteira da representação “racional” da realidade, as éticas modernas e, por conseguinte, grande parte da “educação moral” de nosso tempo, se encontram tomadas pela mesma fantasia de onipotência que corrói a interpretação científica da realidade. Nas palavras de Cabral (2009, p. 20-21), ao fundo desta concepção está a ideia de que “a razão é o ‘carro-chefe’ ou o ‘coração’ do ente que somos”. Além disto, a razão é também o agente norteador ou “o elemento que irriga e vitaliza todo o desenvolvimento dos possíveis modos de ser do homem” (*ibidem*). Valores outrora instituídos caíram em desuso. Modelos e interpretações sobre o homem e a realidade, estruturadores e norteadores do agir humano, de um modo geral, foram inteiramente corroídos na Modernidade. Se a cultura grega nos legou - sobremaneira no entendimento de *physis* dos gregos homéricos - uma aquiescência na aceitação daquilo que “é”, o período medieval é marcado pelos ditames da fé, afinal, “*Deus sabe o que faz*”. Mas, e a Modernidade? A Modernidade marca o rompimento dessas estruturas. A razão surge, agora, como o norte de toda a existência humana. Cabral (2009, p. 21) utiliza o termo “raciocentrismo”, que faz com que “tudo e todos devem aparecer sob o holofote da razão”.

Ocidente é o lugar produzido pelo homem norteador pela força da racionalidade. Neste sentido, tomando emprestado a máxima de Hegel, deve-se reconhecer que o Ocidente é o lugar onde “todo real é racional”. É desde a razão que o real aparece no Ocidente. Por isso, o Ocidente é o lugar onde a razão é o “carro-chefe” ou o “coração” do ente que somos, isto é, o lugar onde a razão é o agente norteador ou o elemento que irriga e vitaliza todo o desenvolvimento dos possíveis modos de ser do homem. Entendemos por raciocentrismo a singularidade do modo de ser do Ocidente, que posiciona a razão como norte de todo modo de ser do homem. O nascimento do raciocentrismo tem lugar e data marcados. Trata-se, segundo Nietzsche (2003b, p. 78-96) e Heidegger (1978, p. 27-29), do momento em que surge o pensamento de Sócrates ou Platão, na Grécia, no século V a.C. Desde então, tudo e todos devem aparecer sob o holofote ou brilho da razão. Por isso, é desde o referido século que a razão aparece como inquisidora e o real, como inquirido. Desde o momento em que tudo, para ser, tem de passar pelo crivo ou tribunal da razão, a máxima de Hegel - todo real é racional - tornou-se credo ou dogma indiscutível na destinação do Ocidente. É aí que o sentido etimológico de razão aparece. Razão, *raison*, *razón* advêm, como se sabe, da palavra latina *ratio*, cujo significado é medida. Neste sentido, razão deve ser entendida como faculdade inerente ao ente humano capaz de representar o real sob conceitos ou inteligir sua essência (*quidditas*). A razão, então, é a faculdade que mede o real, segundo o seu poder de ação. Ao medir o real, a razão passa a dizer o que o real é e os critérios necessários para que ele seja reconhecido como tal. Como consequência necessária, somente dentro do poder de ação da razão o real é real. O que não for mensurável ou captável pela razão nada é. Se outrora, antes do nascimento do raciocentrismo, o *mythos* servia como instrumento de interpretação do real, agora, para ter valor, tudo deve ser racional. Não mais se busca entender o real por meio da mitologia homérica, da cosmogonia e teogonia de Hesíodo, das palavras mágicas dos sacerdotes ou mesmo do poder sapiencial dos sábios, mas tão-somente a partir da razão ou *lógos*. Real passa a ser tão-somente o que for lógico.

Esse delírio, no entanto, quando absorvido pela reflexão ética - e incluído na agenda educacional - acredita que a razão não só é capaz de “dizer” o real, mas diz também o que o real “deve” ser. Está estabelecida, agora, a grande chaga dos tempos modernos: a ideia do *dever-ser*.

A ideia do “dever ser” é, na cultura humana, a marca do desastre, a chaga aberta na Consciência pela inconsciência, o sintoma do desequilíbrio, da desarmonia e do conflito, o lugar hipersensível da dor e do sofrimento, a principal estrutura de sujeição, a rede obscurecedora da atenção, o sulco por onde nossas melhores energias são drenadas, o primeiro de todos os pontos de identificação, o resultado mesmo dessa condição humana, o ponto de vista. Trata-se, pois, do próprio inferno. O dever ser não é, mas, relativa ou absolutamente, “deveria” ser. Ele “não é” o que é. E “é” o que não é. Mas a estrutura dessa ilusão é tal, que, sem juízos de valor, não haveria fenômeno, não haveria um “mundo”. Trata-se de algo análogo à própria linguagem: o *symbolon* é o que está no lugar de outra coisa; é o que faz as vezes de outra coisa. Sob esse aspecto, é “o falso” por excelência. E outra vez: a estrutura dessa ilusão é tal, que, sem linguagem, não haveria um mundo. (FERNANDES, 1995, p. 25-26).

Aguilhoada por uma interpretação desfigurada de “homem”, vimos de maneira incessante e com vigor cada vez maior, que ética e educação mergulham apressados em busca de uma salvação pelo “deus” razão. Toda e qualquer ruptura com “um certo modelo de racionalidade apresentou-se como abertura para uma nova forma de vigoramento da razão”, diz Cabral (2009, p. 25). Desde a ruptura com os paradigmas greco-romanos pela racionalidade medieval, até o surgimento de Feuerbach e do marxismo, assistimos repetidamente o surgimento de um novo modelo de racionalidade, sobrepondo-se ao antigo, num círculo ininterrupto de “revigoroamento” da racionalidade (*ibidem*), que encontra o seu vértice na Modernidade. Logo, a dita “crise moral” que tanto se menciona é, na verdade, uma crise do paradigma racional e, por conseguinte, da “subjetividade”. Tal qual a “beleza”, na estética moderna, está nos olhos de quem a vê, é no *sujeito-racional*, agente, que se encontra a moral, desde agora. Está devidamente imposta a preponderância do individualismo, do sujeito cartesiano, do sujeito do conhecimento, mas também do agir, do decidir egocêntrico. A bem da verdade, a crise da ética é, na verdade, uma *crise da razão*.

Em outras palavras, no abandono dos demais modos de interpretar o real, passamos a ter uma crise, ou melhor dizendo, sucessivas e múltiplas “crises” que vão assolar a Modernidade segundo qualificações aparentemente diferentes. Com o individualismo, desde o “nascimento do sujeito” com Descartes, mobiliza-se um novo sentido da crise, uma agudização do contraste que mencionamos. A própria ideologia de “progresso”, no nascedouro da Modernidade, ou seja, da crença em uma “idade de ouro” futura e não mais “originária”, acrescida de um entendimento da *razão* como capaz de resolver todos os obstáculos da experiência humana, de conter e controlar tanto a natureza externa como interna do homem, nos fazem ver o impacto do *raciocentrismo* que vivemos na Modernidade.

Considerações sobre insuficiência da educação moral moderna

Na seção anterior, estabelecemos alguns rudimentos importantes para a compreensão da crise e, em particular, a crise moral contemporânea. O “homem” moderno, doravante tratado, é o *agente* livre, regido por sua “afiada” razão. De acordo com Cabral (2009, p. 19), “ser livre, para este tipo de espírito, é livrar-se do “Tu deves”. Não se diz mais: “sigo o que disseram que devo”; mas: “devo seguir justamente o que quero”. O homem, ele próprio, é agora legislador e “plasmador” de todo o agir ético. Logo nas primeiras palavras de seu ensaio sobre *O que é o*

Esclarecimento?, de 1783, no auge da Ilustração, Kant (1974, p. 100) fundamenta, de uma vez por todas, os paradigmas da educação moderna ao anunciar:

Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [*Aufklärung*].

Para Charles Taylor (2011, p. 14), não há dúvida de que a sociedade ao se ver livre de uma estrutura sagrada já carcomida, ao colocar de lado as velhas ordens que regiam a existência humana, os arranjos sociais e os modos de ação não se encontram mais fundamentados em qualquer ordem das coisas ou muito menos em uma vontade divina, e assim passem a estar disponíveis: “podem ser redefinidos tendo suas consequências voltadas para a felicidade e o bem-estar dos indivíduos como nossa meta” (*ibidem*). Doravante o único critério que se aplica é o da “razão instrumental” de um sujeito-agente. Perdemos radicalmente a dimensão heróica da vida, escreve Taylor, exatamente porque não somos mais capazes de encontrar um propósito maior pelo qual “vale a pena morrer” (*idem*, p. 13).

Essa instrumentação do homem moderno, que Heidegger (2002, p. 18-38) acentua por várias declinações do verbo *stellen* (pôr) constitui o viger da essência da técnica moderna (*Ge-stell*²) diante de tudo. Isso se aplica também para as criaturas que nos cercam, que perdem o significado que lhes foi atribuído de acordo com seu lugar na cadeia de entes e, neste sentido, podem ser tratadas como objeto, matéria-prima ou instrumentos para nossos projetos. Essa dimensão essencial de *com-posição* (*Ge-stell*) da técnica com o mundo vige, desde então, de modo cada vez mais radical, seja na interpretação da realidade ou ainda na reflexão ética. Neste sentido, o domínio planetário da técnica avança, também, sobre a reflexão ética moderna e educação moral, que se apropriam de um “pensar” já obnubilado pelo cálculo. Para Heidegger (2008, p. 330), quando cessa o pensar, se afastando de seu horizonte de atuação, ele tende a se valorizar enquanto *τέχνη* (*techne*), como “instrumento de formação; por isto, como atividade acadêmica e, posteriormente, como empreendimento cultural” (*ibidem*).

Se quisermos uma vez aprender a experimentar de maneira límpida a citada essência do pensar, o que significa igualmente levá-la a cabo, devemos nos livrar da interpretação técnica do pensar. Os começos dessa interpretação remontam até Platão e Aristóteles. O próprio pensar equivale aí a uma *τέχνη* [*techne*], o proceder da reflexão a serviço do fazer e do operar. [...] Desde então, a “filosofia” se vê constantemente constrangida a justificar sua existência diante das “ciências”. Ela imagina que isto aconteça do modo mais seguro, quando ela eleva a si mesma ao patamar de uma ciência. Esse esforço, porém, é a renúncia da essência do pensar. A filosofia é perseguida pelo medo de perder prestígio e importância, caso não seja uma ciência. (HEIDEGGER, 2008, p. 327).

Nessa mesma toada, o caráter mais saliente da moral moderna e sua pretensa “educação”, é que se considera independente de qualquer autoridade que não seja o sujeito-agente³, apenas afeito ao pensar calculativo de natureza científico, que em tudo afirma e consagra o paradigma sujeito-objeto. Com o pensamento de Descartes e, pouco depois que a reforma protestante proclamara o livre exame e a autonomia absoluta em matéria religiosa, num tempo que os ataques

² “Chamamos aqui de *com-posição* (*Ge-stell*) o apelo de exploração que reúne o homem a dis-por do que se des-encobre como disponibilidade” (HEIDEGGER, 2002, p. 23).

³ O império da “subjetivação”: isto é, o centro das coisas cada vez mais no sujeito, e de várias maneiras. Coisas que foram um dia estabelecidas por alguma realidade externa - a lei tradicional, digamos, ou a natureza - agora são referidas como nossa escolha. Questões em que devíamos aceitar os ditados da autoridade, agora precisamos pensar por nós mesmos. (TAYLOR, 2011, p. 84).

da Renascença já haviam desprestigiado as teorias tradicionais, a educação moral moderna rompe definitivamente com o passado e seus principais representantes se esforçam para constituir alicerces inteiramente novos, dignos dos “novos tempos”. O pensamento secularizado se afasta, por vezes até de maneira hostil, dos paradigmas da Idade Média e se apropria de uma filosofia grega inteiramente romanizada, e desfigurada, conforme já dissemos.

Hoje, ainda sob o vigor do projeto da Ilustração (*Aufklärung*), cabe “educar” o homem-razional para que seja “mestre e senhor”⁴ tanto da natureza que o cerca, como daquela que tem dentro de si. A moralidade se encontra agora, inteiramente à mercê da razão. Em sua obra *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer (1985, p. 19), devidamente cientes das atrocidades cometidas na Segunda Grande Guerra, escreveram: “no sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal”. Tornou-se evidente que, a existência humana, quando regida pelo poder da razão, elevada à sua potência máxima, corre o risco de ser conduzida por uma “lógica pura”, ou logística como denominou Heidegger (2005, p. 15-16), aplicada equivocada e maquinalmente. Portanto, uma existência incapaz de se colocar à escuta de algo “mais”, resultando em argumentos absurdos como as justificativas que se davam para um holocausto medonho ou experimentos científicos descabidos. Vamos ler esta longa, mas importante, passagem de Cabral (2009, p. 25):

Não mais se acredita no “deus razão”; suas promessas já estão desacreditadas no Ocidente. Como um ícone ou ídolo religioso nas mãos de um iconoclasta, o fideísmo ou crença desenfreada na razão foi quebrado e, concomitantemente, quebrou-se também a crença nas éticas até então vigentes. É por isso que, hoje, multiplicam-se livros, artigos, revistas e encontros que versam exclusivamente sobre ética e, às vezes, sobre propostas de reformulação ou mesmo criação de um novo paradigma ético. Por isso, ouvimos falar dos mais variados tipos de ética — ética da libertação, ética da vida, ética dialógica, ética da alteridade etc. - e vemos, além disso, o surgimento de uma pluralidade de movimentos que tentam viabilizar a implementação de suportes éticos nos mais variados setores da cultura - ética na política, ética na educação, ética nas empresas, ética na ciência etc. Aparentemente, a pulverização destes movimentos indica a contradição da nossa afirmação inicial, a de que a ética entrou em falência por causa da crise da racionalidade como motor do Ocidente, porque todas estas éticas ou movimentos de implantação da ética nos mais diversos setores da cultura vigem a partir da razão, do lógos. Mas isto é, de fato, somente aparência. Tais movimentos mostram justamente a escassez de uma racionalidade homogênea no Ocidente. A luta desenfreada pela busca de um revigoramento da racionalidade como fonte de todo e qualquer pensamento ético, hoje, não é sintoma do imperialismo da razão, mas de sua decadência. Se estamos em busca de um novo pensamento ético, é porque já saímos daquele horizonte racional desde o qual ele emerge. [...].

Entendemos, portanto, que o grande fracasso do pensamento moral, que hoje temos em voga, bem como seus desdobramentos na educação, se assenta no fato de que procura, incessantemente, um padrão objetivo e racional que possa operar de modo decisivo na ética, da mesma maneira como fez no domínio da matemática, da lógica ou da ciência. Como uma quimera, o pensamento moral se afoga em um mar de representações delirantes, que clamam encontrar uma “medida certa” para todos os conflitos. A pretensa “educação moral”, assentada numa concepção empobrecida da experiência humana como “sujeito racional”, não encontra outra saída senão produzir um número infundável de regras, cartilhas, diretrizes e normas para o agir humano. Não se trata de dizer que a educação moral contemporânea, calcada nas teo-

⁴ Expressão consagrada por René Descartes em seu clássico *Discurso sobre o método* (2006, p. 51).

rias morais tradicionais, sejam falsas ou ainda, dispensáveis. Mas não são capazes de des-velar (*aletheia*) a dimensão de profundidade mas apenas a largura e o comprimento, o plano horizontal de amplitude e de complexidade da superfície da *praxis*. A interpretação de Heidegger sobre alegoria de Platão, no livro VII da *República* é ilustrativa. Em sua obra *Marcas do Caminho*, Heidegger (2008, p. 230) fala sobre a força interpretativa da história. Para Heidegger, Platão deseja tornar visível e cognoscível a essência da *paideia*, a formação do homem grego, na plasticidade da história narrada (*ibidem*). Em forma de rechaço, Platão quer mostrar também que a *paideia* não tem a sua essência “em entulhar a alma despreparada com meros conhecimentos, como se faz com um recipiente vazio, que se apresenta arbitrariamente”, diz Heidegger (*ibidem*). Muito ao contrário, a verdadeira *paideia* apanha e transforma o homem na sua totalidade, alocando-o antes de tudo em seu lugar essencial, numa outra dis-posição frente as situações de que participa. Essa é necessária *paideia* que deve embasar qualquer educação moral. Segundo Danielle Montet (1990, p. 187-188), um termo grego cujo campo semântico de “educação” ou “formação” não apreende embora articulada ao redor do termo grego *pais*, infante. Pois enquanto as línguas latinas qualificam o infante a partir de seu mutismo (*infans*), “o grego sublinha no *pais* uma incompletude que excede a falta da linguagem”. Essa mesma incompletude que vai caracterizar “ser”-humano em sua permanente finitude como humano sempre carente de *paideia*.

Considerações finais

O percurso, dentro dos limites de um artigo, foi iniciado por considerações sobre a exigência de um pensar meditativo desde o interior da metaética, capaz de efetivamente fundamentar a Bioética. Em seguida, pontuou-se o sentido de “crise” de modo a estabelecer o horizonte necessário para se pensar a crise moral que se estrutura, no final das contas, devido à acelerada tecnicização da ética, ou seja, devido à insurgência da essência da técnica (*Ge-stell, com-posição*) fora de seus domínios, em franca incursão na consumação dos atos-fatos da Saúde. Por fim, foi possível alinhar algumas reflexões sobre a possibilidade da Bioética arquitetar uma educação moral, desde que centrada em uma *paideia* que lide com a permanente finitude do humano em “ser”-humano.

É sempre tarefa árdua esta que toda “conclusão” nos coloca. Trata-se de dar um “fim”, no sentido de término e de finalidade, ao pensamento filosófico. Isto significa retirá-lo de seu lugar essencial, onde vagueia, incontrolável, inútil, reunindo considerações sobre o tema, jamais em linha reta, mas em um círculo que em muitos casos é interpretado como “sem sentido”, dada sua natureza aporética, e sem “utilidade”. Heidegger (2011, p. 241) diz que o movimento circular próprio à filosofia não encontra o seu elemento essencial no fato de andar ao longo de uma periferia, de onde pouco se vê. Ao contrário, diz Heidegger (*ibid.*): o olhar para o centro, “só é possível no curso circular”. Fato é que, há muito, nos afastamos do “pensamento essencial”. Desfigurado de seu fundamento “inútil”, o pensamento busca se colocar à altura do nosso tempo quando produz um determinado resultado, uma “conclusão”, que seja capaz de trazer certo sossego, alguma justificativa e sobretudo validade diante das “ciências”. Mas assim sendo corre o risco de se qualificar como “pensamento calculativo”.

Isto posto, para além de um “fechamento”, tão comum a uma “conclusão”, propomos que estas linhas finais, bem como todo o diagnóstico proposto neste artigo, sirvam como um apelo à uma nova abordagem para o que se consagrou pela expressão “educação moral”, nos dias de hoje. O conjunto de palavras aqui reunidas devem servir como apontamentos para a necessi-

dade de uma verdadeira *paideia* que se situe além da *ditadura da razão*, isto é, de um “sistema universal de prestar contas e dar explicações evidentes e suficientes, coerentes e consistentes de tudo que é, de tudo que se conhece e de tudo que se faz, seja nas ações que se põem, seja nas atitudes que se tomam, seja nas omissões, que se praticam”, conforme bem explicita Carneiro Leão (2010, p. 132). Entendemos até que, o que foi aqui dito, pode ser interpretado no sentido de uma *therapeia*, ou melhor, um *logos* terapêutico, que no exercício de um pensar “inútil”, ou seja, de um movimento circular próprio à filosofia, seja capaz de amplificar o apelo do ser, o grito silencioso que nos convoca, uma vez mais, a colocar a reflexão sobre a ética, e a educação ética, em um novo horizonte de pensar o “ser”-humano.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. “*God didn’t die, he was transformed into money*”. An Interview with Giorgio Agamben – Peppe Savà. 2012/2014. Disponível em: <https://libcom.org/library/god-didnt-die-he-was-transformed-money-interview-giorgio-agamben-peppe-sav%C3%A0>
- CABRAL, Alexandre. M. *Heidegger e a destruição da ética*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Filosofia Grega: uma introdução*. Teresópolis: Daimon Editora, 2010.
- DESCARTES, René. *A Discourse on the Method of Correctly Conducting One’s Reason and Seeking Truth in the Sciences*. Tradução de Ian Maclean. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- HAAR, Michel. *Heidegger and the essence of man*. Tradução de William McNeill. Albany: State University of New York Press, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin’s Hymn “The Ister”*. Tradução de William McNeill e Julia Davis. Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. “Que significa pensar?”. In: SCHNEIDER, Paulo Rudi. *O outro pensar. Sobre “Que significa pensar?” e “A época da imagem do mundo” de Heidegger*. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de floresta*. Tradução de Irene Borges-Duarte. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. W. O conceito de esclarecimento. In: HORKHEIMER, M.; ADORNO, T.W. (Orgs.). *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de G. A. Almeida. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1985.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2002.
- KANT, Immanuel. *Immanuel Kant: textos seletos*. Petrópolis: Editora Vozes, 1974.
- LADRIÈRE, Jean. Del sentido de la Bioética. *Acta bioeth.* Santiago, v. 6, n. 2, p. 197-218, dic. 2000. Disponível em: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1726-569X20000020200002&lng=es&nrm=iso. Acesso em: 22 mar. 2019.
- LADRIÈRE, Jean. *Ética e pensamento científico: a abordagem filosófica do problema bioético*. São Paulo: Editora Letras & Letras, 1994.
- MITRE, Sandra Minardi et al. Metodologias ativas de ensino-aprendizagem na formação profissional em saúde: debates atuais. *Ciênc. Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 13, supl. 2, p. 2133-2144,

dez., 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232008000900018&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 22 mar. 2019.

MONTET, Danielle. *Les traits de l'être*. Grenoble: Jérôme Millon, 1990.

MOTTA, Luís Claudio de Souza. *O cuidado no espaço-tempo do Oikos: sobre a bioética e a estratégia de saúde da família*. 2012. Dissertação. (Mestrado em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva). Instituto de Saúde Coletiva da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IESC-UFRJ), Rio de Janeiro, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Editora Martin Claret, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos (1885-1887)* v. VI. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

REGO, Sergio; COSTA-MACEDO, Leda M. Subsídios para a educação moral nos cursos de graduação em saúde. In: SCHRAMM, F.R.; REGO, S.; BRAZ, M.; PALACIOS, M.(Orgs.). *Bioética riscos e proteção*. Rio de Janeiro: UFRJ/Fiocruz; 2005.

REGO, Sergio; GOMES, Andréia Patrícia; SIQUEIRA-BATISTA, Rodrigo. Bioética e humanização como temas transversais na formação médica. *Rev. Bras. Educ. Med.* Rio de Janeiro, v. 32, n. 4, p. 482-491, dez. 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-55022008000400011&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 24 mar. 2019.

TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. São Paulo: É Realizações, 2011.

VIDAL, Selma Vaz. *Bioética, educação e estratégia saúde da família: entre práxis e paidéia*. Tese (Doutorado em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva). Instituto de Saúde Coletiva da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IESC-UFRJ). Rio de Janeiro, 2014.

ZOBOLI, Elma Lourdes Campos Pavone; FORTES, Paulo Antonio de Carvalho. Bioética e atenção básica: um perfil dos problemas éticos vividos por enfermeiros e médicos do Programa de Saúde da Família, São Paulo, Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*. Rio de Janeiro, v. 20, n. 6, p. 1690-1699, 2004.

Sobre os autores

João Cardoso de Castro

Doutor em Bioética pelo Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva - UFRJ, com período sanduíche [CAPES] na DePaul University (Chicago). Possui graduação em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2005) e mestrado em Educação em Ciências e Saúde pela UFRJ (2009). Atualmente é professor de Filosofia e Bioética em cursos de graduação e Coordenador da Editora da UNIFESO. Principais temas de atuação: filosofia antiga, Heidegger, fenomenologia, epistemologia, ética, Bioética.

Murilo Cardoso de Castro

Doutor em Filosofia (UFRJ), doutor em Geografia (UFRJ), com período sanduíche na Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3 (1999), mestrado em Geografia (UFRJ). Professor da UFRJ.

Recebido em: 29/3/2019

Aprovado em: 9/1/2020

O discurso de Aristófanes no *Banquete* de Platão

The Aristophane's speech in Plato's symposium

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes

<https://orcid.org/0000-0003-4925-9876> - E-mail: Imbrmenezes@yahoo.com.br

RESUMO

O *Banquete* é a obra de Platão que fala sobre o Amor (Éros) por excelência. Nosso trabalho irá se centrar no discurso proferido por Aristófanes que, no intuito de falar de todos os amores possíveis entre os humanos, irá fazer aquele que seria o primeiro mito sobre gênero, isto é, o mito do andrógino. Será através desse mito que será possível se estabelecer um sentido para a plenitude do amor entre os homens ou, como preferimos dizer, um *todo erótico* que se forma a partir da divisão da humanidade em três gêneros diferentes. Aristófanes, dessa forma, consegue demonstrar o significado do amor da maneira mais ampla possível. Por fim, iremos confrontar o discurso aristofânico com a defesa do amor dada por Sócrates e a relação que ele estabelece entre o todo erótico e o Bem.

Palavras-chave: *Banquete* de Platão. Mito do Andrógino. Aristófanes. Sócrates. Amor.

ABSTRACT

Plato's *Symposium* is about Love (Eros) par excellence. Our work will focus on the discourse uttered by Aristophanes that, in order to speak of all the possible loves among men, will make what would be the first myth about gender, that is, the myth of the androgynous. It will be through this myth that it will be possible to establish a sense for the fullness of love between men or, as we prefer to say, an *erotic whole* that is formed from the division of humanity into three different genres. Aristophanes, in this way, manages to demonstrate the meaning of love in the widest possible way. At the end, aristophanic discourse will be confronted with the defense of the love given by Socrates and the relation he establishes between the erotic whole and the Good.

Keywords: Plato's *Symposium*. Myth of Adrogynous. Aristophanes. Socrates. Love.

Introdução

O discurso de Aristófanes no *Banquete* de Platão¹ é um discurso um tanto singular. Aristófanes já havia passado sua vez de falar para Erixímaco por conta de um soluço que o impedia de falar. Esse recurso utilizado por Platão na cena dramática ordena os discursos proferidos sobre *Éros*, o Amor, dentro de uma ordem crescente dos assuntos que se vão acrescentando no diálogo como um todo. Erixímaco, corroborando a visão de Pausânias, teria defendido a existência de dois *éros*. Sendo ele médico, teria adequado o discurso sobre *éros* à linguagem médica, tomando um como sendo o *éros* doente, típico dos amantes que se perdem em seus amores excessivos e, o outro, o *éros* saudável, capaz de curar os males do excesso através da moderação. No entanto, para que seja possível estabelecer uma relação de saúde é preciso que haja a dosagem correta, isto é, a moderação de *éros* e isso só é possível através de uma arte (*techné*) capaz de dar a medida para o que se sente. *Éros*, portanto, na linguagem de Erixímaco, estabelece uma relação análoga com as artes, permitindo uma metrificacão do amor.

Podemos notar que o amor, no discurso médico, deve ser administrado como um *phármakon*². O médico oferece o *phármakon*/discurso para o doente que está tomado pela loucura erótica. Tal loucura instalada na alma deve ser administrada corretamente, mantendo-se o êxtase e sem ultrapassá-lo, pois, do contrário, este perece em sua loucura. O discurso amoroso deve ser administrado como um *phármakon* pela arte adequada para que o amante possa manter-se dentro da medida do amor e não cair no excesso do amor possesso que visa prejudicar todo e qualquer tipo de relação amorosa que possa vir a se estabelecer entre duas pessoas que se amam. Dessa forma, Erixímaco acaba por estabelecer a arte de amar que deve ser ministrada análoga a arte médica e que tem como paciente o amante. É a este que deve ser oferecido o *phármakon* discursivo para que o amante possa ter a medida adequada do amor.

Quando Erixímaco dá a vez a Aristófanes, este será alertado pelo médico para que não venha a dizer algo risível e estragar o andamento do discurso, no que Aristófanes irá rir e responder:

Tens razão Erixímaco; fica o dito pelo não dito. Porém não precisas vigiar-me; o que me preocupa não é fazer rir [γελοῖα] – o que só seria de vantagem e muito de acordo com a nossa musa – porém tornar-me ridículo [καταγέλαστα] com o que disser. (*Banquete*, 189b4-7).

Aristófanes está pronto para fazer um discurso novo, totalmente diferente do que Erixímaco nos apresentou, algo de todo inédito para os convivas presentes no Banquete de Agatão e, talvez, para toda a Grécia da época retratada na obra. Aristófanes não está, de fato, preocupado se vai parecer ridículo aos demais. Sua arte é fazer rir e fazer rir é o seu ofício, portanto, se sua narrativa for um tanto ridícula, isso só irá beneficiar ainda mais a sua reputação. Seu discurso começa exaltando *Éros* como “um médico para males cuja cura definitiva redundaria em máxima felicidade para o gênero humano” [μεγίστη εὐδαιμονία ἂν τῷ ἀνθρωπείῳ γένει εἴη] (*Banquete*, 189d1-3). Até esse ponto, Aristófanes parece estar de acordo com Erixímaco e não faz nada de anormal ou risível. No entanto, tudo muda quando ele nos diz que precisa antes definir a natureza humana [ἀνθρωπίνη φύσις] e as modificações que esta passou. Isso o fará sair da linguagem médica para uma ordem metafísica.

¹ Platão. *O Banquete*, 189c-193d. A maioria das referências ao 'Banquete' de Platão é da tradução de Carlos Alberto Nunes, *O Banquete* (Belém: EDUFPA, 2001). Para o texto grego, utilizamos a edição estabelecida por John Burnet, *Platonis Opera*, Tomus II (Oxford: Oxford University Press, 1901), oferecendo nossa própria tradução deste se assim considerarmos necessário. Demais citações à obra serão abreviadas por *Banquete*.

² Para maiores informações sobre a loucura erótica e sua função como um *phármakon* relacionada com a filosofia, ver Switzer, 1994, p. 27 et. seq.

O mito do Andrógino se inicia com essa tentativa de definir qual seria a real natureza humana. É o primeiro mito sobre gênero que temos registro. Aristófanes usará esse mito para tentar dar conta do humano como um todo, falando de todos os tipos de amores possíveis e não somente um em específico. Ele começa dizendo que no princípio haviam três gêneros: masculino, feminino e o andrógino. Isso porque os homens seriam duplos, tendo duas cabeças, quatro pernas, quatro braços, etc. Os três gêneros representavam a forma completa da humanidade, sendo o masculino a junção de homem + homem, originando-se do sol, o feminino seria a junção da mulher + mulher, originando-se da terra e o andrógino, seria a junção de homem + mulher³, originando-se da lua. Essa caracterização do humano tem uma explicação marcante que só ficará clara a partir da penalidade imposta por Zeus à humanidade. Os homens ao tentarem desafiar os deuses terão como punição o enfraquecimento da espécie, dividindo-os no meio (*Banquete*, 190d). Dessa forma cada um dos gêneros será dividido e onde antes havia um, agora há dois. O que pretendemos investigar em nosso artigo é o sentido dessa busca da unidade das partes divididas por intermédio do mito apresentado por Aristófanes no *Banquete*.

O mito do andrógino e o todo erótico do ser

A punição divina sobre a humanidade dividiu todos aqueles que antes eram unos, deixando suas partes incompletas. Ou seja, o que antes formava um todo perfeito passou a ser uma parte imperfeita vagando no mundo. Aristófanes chama a atenção para o fato de que essa é a condição atual dos homens, mas não a sua verdadeira natureza, pois a natureza humana é, originariamente, una. Os humanos sem suas metades passam a morrer de fome ou de outras causas devido a saudade da parte que lhes falta. Para resolver esse problema e apiedando-se dos homens Zeus dará um sentido para *éros*, fazendo do desejo sexual esse resgate das partes separadas (*Banquete*, 191b-c). Será nesse ponto que Aristófanes irá iniciar a sua explicação para a existência de *erós*. Ele está a falar de todos os amores humanos possíveis, entendendo que a separação dos gêneros significa justamente isso. Entre aqueles que compunham o masculino, a divisão dará origem a dois homens que gostam de homens; entre os que compunham o feminino dará origem a duas mulheres que gostam de mulheres; e entre os que compunham o andrógino dará origem a um homem que gosta de mulher e uma mulher que gosta de homem. Dessa forma, Aristófanes pretende abarcar o todo das possibilidades amorosas entre os humanos. *Éros* tem papel fundamental para reunificar os homens e salvá-los da solidão a que foram condenados.

“Desde então é inato nos homens o amor de uns para os outros, o amor que reestabelece nossa primitiva natureza e que, no empenho de formar de dois seres um único, sana a natureza humana.” (*Banquete*, 191c8-d3).

Aristófanes demonstra que a separação dos humanos levou com que eles anelassem o reencontro com a sua metade para novamente formar um todo. “O desejo desse *todo* e o empenho em restabelecê-lo é o que denominamos amor” [τοῦ ὅλου οὖν τῆ ἐπιθυμίας καὶ διώξει ἔρωτος ὄνομα] (*Banquete*, 192e10-193a1). O todo representa esse resgate com a primitiva natureza humana, pois os homens não são completos e por isso desejam unir-se uns aos outros. O discurso de Aristófanes trata, em grande parte, da sensibilidade existente nas relações amorosas. Ao contrário dos outros discursos, Aristófanes não faz abstrações sobre *éros*, mas deixa

³ É interessante observarmos que a própria etimologia da palavra indica a sua essência; ἀνδρό-γυνος; junção das palavras ἀνὴρ, ἀνδρός (homem) + γυνή, γυναικός (mulher).

bem claro seu sentido como relação sexual. *Éros* é a força que liga os indivíduos uns aos outros pelo desejo. Segundo Dover:

A decisão de Platão no caso do discurso de Aristófanes está, eu sugiro, no valor compartilhado entre comédia e folclore e isto acontece, aparentemente, quando nós examinamos os mais importantes contrastes entre Aristófanes e os outros oradores no *Banquete*. Todos os outros oradores argumentam em algum grau de termos abstratos, mesmo se o argumento simula ele mesmo, na forma tradicional, como uma exposição dos atributos de um ser sobrenatural. Somente Aristófanes se compromete de todo o coração com o particular e o perecível; ele toma por certo que para uma reunião individual com seu único, sua individual 'outra metade' é um fim em si mesmo. Esta é a questão entre ele e Diotima. (DOVER, 1966, 47).

Apesar de concordarmos com Dover de que Aristófanes está comprometido com o particular representado no encontro entre dois indivíduos através da força erótica que os atrai, acreditamos que há uma explicação metafísica na formação desse *todo erótico* apresentado em seu discurso. A separação é ontológica: do um veio o múltiplo e o múltiplo anseia retornar ao um. Ao levantar uma hipótese mítica que explica a natureza humana, Aristófanes estaria engajado em apresentar uma proposta que explicasse *éros* em sua totalidade. No entanto, isso só poderia ser feito se houvesse um ponto de demarcação que expusesse os limites para se retomar a totalidade, e essa demarcação se dá com a punição divina dos homens que faz com que eles estejam sempre em busca desse reencontro com a unidade primordial da sua natureza. Isso fica claro quando ele afirma que

nossa espécie só poderá ser feliz [ἡμῶν τὸ γένος εὐδαιμον γένοιτο] quando realizarmos plenamente a finalidade do amor e cada um de nós encontrar o seu verdadeiro amado, retornando, assim, à sua primitiva natureza. Se isso for o que há de melhor [ἄριστον], nas presentes circunstâncias o melhor, necessariamente [ἀναγκαῖον], para cada um será o que mais aproxima-se desse desiderato, a saber: encontrar o amigo cuja natureza corresponda a suas aspirações. (*Banquete*, 193c3-8).

Aqui Aristófanes parece fazer uma relação entre o reestabelecimento da primitiva natureza e a felicidade humana. Há em *éros* uma força necessária [ἀναγκαῖον] que procura o caminho para o melhor [ἄριστον], mas esse melhor é uma busca para "encontrar o amigo cuja natureza corresponda a suas aspirações". Essa é uma aspiração metafísica, pois envolve a busca por uma completude mítica que não existe na sensibilidade. Portanto, o resgate da unidade originária se faz através do *todo erótico*.

O *todo erótico* que estamos nos referindo é a maneira pela qual Aristófanes interpreta *éros* em seu discurso. *Éros*, além de ser uma força necessária que age na união dos homens, também representa a construção de uma relação amorosa e de parceria entre dois indivíduos. Para isso atentemos aos significados de *éros* presentes no discurso aristofânico⁴:

- 1. Desejo sexual** – Quando um indivíduo A deseja o indivíduo B pelas qualidades genericamente reconhecidas de B e, por isso, A quer manter relações sexuais com B. Daqui C pode entender porque A deseja B; e quando confrontado com D, que possui qualidades objetivamente desejáveis em maior medida do que B, A é provável que prefira D a B. O mote principal de *éros* aqui é o *desejo*.
- 2. Afeição** – Algo que podemos sentir por alguém de qualquer idade ou gênero. O mote principal de *éros* aqui é a *amizade*.

⁴ Utilizamos *aproximadamente* a interpretação de Dover (1966, p. 48-49). Segundo Dover, "Aristófanes usa a palavra [ἔρω] exclusivamente para (3)", o que discordamos, como pretendemos demonstrar em nosso trabalho.

3. Preferência – Quando o desejo de A por B é ‘preferência’, muitas vezes acontece que B não é conspícuo para qualidades objetivamente desejáveis, que C não entende por que A prefere B, e que a preferência de A é inabalável pela acessibilidade do infinitamente desejável D. O mote principal de *éros* aqui é a *escolha*.

A completude só pode ser atingida entre os indivíduos através de relação entre esses três significados de *éros*. É nisso que consiste o *todo erótico* que estamos a falar em nosso trabalho. A unidade não é apenas o retorno a primitiva natureza retratada no mito, mas também o reconhecimento no outro desses três significados de *éros*. O primeiro significado implica em um desejo que se pode sentir por qualquer indivíduo que possui atributos genéricos socialmente reconhecidos. Devido a isso, (1) não é a garantia de um resgate com a primitiva natureza. O segundo significado é o fundamento da amizade (*philia*), ele implica em um reconhecimento mútuo entre as partes e um forte companheirismo. Apensar de (2) poder se relacionar com (1), ele não é uma necessidade e, portanto, (2) é possível de se ter com diferentes tipos de pessoas sejam elas do mesmo sexo, idade, grau de parentesco ou qualquer outro atributo. O terceiro significado é basilar para a noção do *todo erótico* que estamos defendendo. A preferência por alguém é o atributo que relaciona todos os demais. (1), (2) e (3) estão ligados por causa de (3). É possível ter (1) ou (2) separados dos demais, mas não se é possível ter (3) sem ter (1) e (2). A preferência por alguém é a escolha que se faz de se estar com aquela pessoa independente dos atributos sociais que levariam normalmente ao sexo. Entretanto, essa não é qualquer escolha, como se faz ao se escolher uma marca de um produto qualquer, mas uma *escolha erótica* que envolve também um desejo pelo objeto amoroso. A preferência implica em um encontro de almas que vai muito além de qualquer atributo físico. É quando Aristófanes diz:

se quisermos celebrar a divindade a quem devemos tão grande benefício, teremos, com justiça, de fazer o elogio de Éros, que nos concede no presente o maior bem, com reconduzirmos ao que é próprio e nos dá a doce esperança de, para o futuro, nos mostrarmos reverentes aos deuses, reestabelecer nossa primitiva natureza, curar-nos e deixar-nos felizes e bem-aventurados. (*Banquete*, 193c8-d5).

Somente através de (3) se pode ter o *todo erótico*, pois a preferência representa o reencontro das metades separadas reunidas na unidade primordial da natureza humana. É nisso que se encontra o sentido do amor no discurso de Aristófanes, que, ao querer exercer a sua musa e provocar o ridículo, acaba por fazer o mais belo dos discursos do *Banquete*. O discurso aristofânico, além de envolver todos os gêneros possíveis, também é um discurso sobre o sentido do amor na vida dos homens rumo a plena felicidade.

A parte, o todo e o bem: a escada erótica de Diotima

Sócrates irá explicar no *Banquete* a relação que *Éros* possui com a beleza. O amor seria desejo de algo e, segundo ele, “[...] só pode haver amor do belo” (*Banquete*, 201a). Irá dizer também ser *Éros* não um deus, de fato, mas um δαίμων (*Banquete*, 202d), um intermediário entre deuses e homens, e por isso mesmo não seria belo, mas amante por natureza da beleza. Será nesse ponto que Sócrates irá apresentar o mito do nascimento de *Éros* (*Banquete*, 203b-c), de modo a poder demonstrar a natureza do amor. No dia do nascimento de Afrodite, o deus Recurso teria bebido demais, penetrou no jardim de Zeus e adormeceu. Pobreza indo à festa para mendigar, acaba encontrando Recurso e se aproveita dele para fazer um filho. *Éros* seria, portanto, filho de Recurso (*Póros*) e Pobreza (*Penía*) e, dessa forma teria a característica de ambos em sua natureza:

Tendo herdado a natureza da mãe, é companheiro eterno da indigência. Por outro lado, como filho de tal pai, vive a excogitar ardis para apanhar tudo o que é belo e bom; é bravo, audaz, expedito, excelente caçador de homens, fértil em ardis, desejoso da sabedoria [φρονήσεως ἐπιθυμητής], sagacíssimo, filósofo o tempo todo, feiticeiro temível, mágico e sofista. (*Banquete*, 203d3-8).

Éros é um mestre de muitos ardis, tendo as principais características do investigador. Seu desejo é pela *phrónesis*, pelo conhecimento pleno que ainda lhe falta e, por isso, ele se aproxima tanto do filósofo, mas também do mago e sofista, isto é, de todos aqueles que buscam a sabedoria nas suas artes. E aqui, provavelmente, se encontra o sentido de Platão colocar tanto na boca de Aristófanes como de Sócrates um mito, pois será na composição desses mitos que Platão pretende apresentar uma verossimilhança com o que há na natureza humana e sua relação com o amor. Entendemos aqui que o mito não é a enunciação do falso⁵ propriamente, pois a própria falsidade e a verdade fazem parte de sua estrutura e nela mesma se confundem. O mito possui seu próprio mundo significativo, onde tais classificações não se encontram. Segundo Edelstein, apesar do mito para Platão ser como uma fábula construída pela vontade ele não é uma antítese da razão (EDELSTEIN, 1949, p. 466). Ou seja, em sua função, o mito não se opõe ao *lógos*. De acordo Luc Brisson, “Platão quer colocar o *lógos* no lugar do *mýthos*, mas deve levar em consideração o segundo para dar um fundamento ao primeiro e garantir sua eficácia.” (BRISSEON, 2003, p. 27).

O amor é retratado como um grande intermediário entre o divino e o humano, aquele que faz a ligação e permite aos homens a capacidade de buscar o seu objeto de desejo, pois “sendo Éros amante do belo, necessariamente será filósofo ou amante da sabedoria, e, como tal, se encontra colocado entre os sábios e os ignorantes.” (*Banquete*, 204b). Dito isso, Sócrates irá fazer a correspondência do belo [καλόν] com o bem [ἀγαθόν], afirmando que os homens desejam possuir as coisas boas para atingir a felicidade, o que estabelece uma relação causal entre bem e felicidade, sendo esta o motivo de desejarmos aquele (*Banquete*, 204d-205a). Será nesse ponto que Sócrates, através de Diotima, irá fazer uma referência indireta a doutrina de Aristófanes:

Καὶ λέγεται μὲν γέ τις [...] λόγος, ὡς οἱ ἂν τὸ ἥμισυ ἑαυτῶν ζητῶσιν, οὗτοι ἐρῶσιν ὁ δ' ἐμὸς λόγος οὔτε ἡμίσεός φησιν εἶναι τὸν ἔρωτα οὔτε ὅλου, ἔαν μὴ τυγχάνῃ γέ που, ὃ ἑταῖρε, ἀγαθὸν ὄν. Existe uma teoria segundo a qual amar é procurar a outra metade de si mesmo. Porém, o que minha teoria afirma é que amar não será a procura da metade nem do todo, se essa metade, meu caro, e esse todo não forem bons. (*Banquete*, 205d10-e3).

Dessa maneira, Sócrates conclui dizendo que se deseja o belo porque este é bom e o amor “é o desejo de possuir sempre o bem” (*Banquete*, 206a). O homem é aquele que busca procriar nas coisas belas e boas para poder se immortalizar nas suas obras. Alguns homens só conseguem produzir filhos do corpo que pouco duram, no entanto, aqueles que conseguem perdurar, produzem filho da alma, verdadeiras obras que tornaram o seu autor imortal. Essa são as etapas estética e ética do discurso de Sócrates que se complementam em vista de uma vida boa e feliz.

Entretanto, será nos mistérios últimos que Diotima pretende inserir a etapa mais difícil da educação socrática para o amor (*Banquete*, 209e et seq.). Será através desses mistérios que

⁵ Para defender a tese de que o mito não é a enunciação do falso utilizamos os estudos de Edelstein, 1949, p. 469; “Para ser claro, é inerente na natureza do entendimento humano que a verdade e a falsidade são sempre estreitamente entrelaçadas”; e principalmente VEYNE, 1987, onde ele coloca: “O mito e o *lógos* não se opõem como o erro e a verdade.” (p. 13-14); “[...] a tradição mítica transmite um núcleo autêntico que, ao longo dos séculos, se foi rodeando de lendas; só estas lendas é que põem problemas, mas não o núcleo” (p. 27); “O mito era um *tertium quid*, nem verdadeiro, nem falso” (p. 45); “Conclusão: temos de antemão a certeza de que mesmo o mito mais ingênuo tem um fundo de verdade.” (p. 87-88).

Sócrates será introduzido às etapas epistêmica e ôntica de seu discurso. Os *degraus eróticos* de Diotima são a passagem do belo sensível para a Forma do Belo, definida como αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἄει ὄν (*Banquete*, 211b1-2) – ela por si mesma, consigo mesma, Forma única, sempre sendo –, do qual todas as outras coisas belas participam. No *Fedro*, há o mesmo impulso erótico para o conhecimento da Forma do Belo ou Beleza, para que assim se possa atingir o bem e a felicidade, pois existe a mesma relação no *Banquete* entre a beleza e o bem. A beleza exerce a função no discurso de conduzir os iniciados pelo amor para a contemplação das demais Formas ou Ideias, sendo estas o verdadeiro objeto de desejo do filósofo. A beleza no seu papel sensível possui certa semelhança com o papel do mito. Enquanto este pretende convencer a parte mais baixa da alma a acreditar no que é contado, exercendo junto do elemento racional uma função persuasiva/educativa, aquela pretende a partir do sensível conduzir ao inteligível através de um exercício erótico/pedagógico. A visão é posta no discurso como a mais agudas das sensações, pois permite a contemplação da beleza e, com isto, o engate inicial para que se possa conduzir a alma para a contemplação das Formas supracelestes, unicamente captadas pelo intelecto. Somente aqueles que são de alguma maneira iniciados e não se deixam cair no prazer imediato despertado ao ver a beleza, podem retirar dela os devidos proveitos. A beleza é a única coisa do divino que conseguimos captar pelo sensível. Nenhuma outra virtude, nada mais divino, senão a beleza. Ela é capaz de excitar os sentidos do corpo e conduzir ao desvelamento dos mistérios da alma, permitindo que a reminiscência se instale e se inicie a lembrança das Formas.

Em paralelo com os *degraus eróticos* de Diotima indicados no *Banquete* (210a-211e), os mistérios no *Fedro* vão se revelando aos poucos ao amado conduzido pelo caminho indicado pelo mestre (amante). Aqueles que fazem o reto uso de suas recordações do divino despertadas pela contemplação da beleza, recebem pelos olhos o afluxo da beleza, suas asas são irrigadas e novamente começam a nascer. Os olhos são a janela natural da alma (*Fedro*, 255c), a entrada onde se estabelece a relação do sensível com o inteligível. Platão indica a necessidade de uma experiência vital com a beleza para que se possa estabelecer uma correspondência com o inteligível. A beleza deve ser vivenciada, apreciada e contemplada, pois ela é a única Forma que possui uma correspondência sensível. É a que menor esforço exige para que seja apreendida, pois, para se experimentá-la, não é necessário um movimento do intelecto. O exercício intelectual é aquele utilizado para o entendimento, e será somente através do intelecto que poderemos entender a beleza em sua Forma absoluta, tanto quanto as demais virtudes. Mas, para que isso ocorra, é preciso que antes possa haver a experimentação, que no caso da beleza acontece pela captação dos olhos. A visão está para o sensível assim como o intelecto está para o inteligível. Ambos estabelecem o paralelo da visibilidade em cada um dos campos em que agem. A beleza por sua vez tem a função de tornar visível o divino, pois age no campo do sensível excitando os sentidos para a reminiscência da Forma de Beleza que se encontram num campo suprassensível. Dentro do percurso mítico que se apresenta, a beleza exerce o recurso persuasivo que é o de conduzir-nos para o inteligível partindo de um meio sensível. Se provarmos que pela existência da beleza no sensível existe também um correspondente de beleza no inteligível, podemos provar a existência das demais Formas supracelestes. Em seu mito sobre a alma (*Fedro*, 243e9–257b6), Sócrates pretende não só demonstrar a natureza da alma, como também a relação entre o sensível e o inteligível através da beleza. É preciso que se entenda que não é por existir algo sensível que existe algo inteligível, mas justamente o contrário. As Formas supracelestes sempre existem, são eternas. São também causa da beleza sensível, e é através do exercício da reminiscência que é possível recordar delas no plano sensível. Mas a única maneira de tornar este exercício viável é através da contemplação adequada da beleza.

O paralelo com o *Banquete* é singular. Quando Diotima inicia Sócrates nos mistérios eróticos, Sócrates aprende o sentido de *éros* para se atingir a verdade sobre as coisas que são no mundo. O desejo erótico é o despertar do sensível para o conhecimento das coisas no inteligível.

Considerações finais

Em nosso artigo, fizemos uma comparação entre os discursos de Aristófanes e Sócrates no *Banquete*. Em Aristófanes podemos ver um amor voltado para o possível existente no mundo. Apesar dessa busca ser feita na sensibilidade, o *todo erótico* que se pretende alcançar é de origem metafísica e só pode ser atingido pela relação dos três sentidos de *éros* expostos em nosso trabalho: desejo sexual, afeição e preferência.

No discurso de Sócrates percebemos um rompimento com a sensibilidade estética de *éros* rumo a investigação ôntica e epistêmica do sentido último do Amor que seria a contemplação das Formas que só podem ser atingidas no âmbito inteligível. Sócrates irá se apoiar no discurso de Diotima para fundamentar o seu próprio e definir o sentido de *éros* dentro da filosofia platônica.

Ambos os discursos são complementares. Enquanto Aristófanes aponta uma separação ontológica das partes rumo ao todo, Sócrates aponta na direção de que o todo almejado tem uma relação direta com o Bem e somente através deste se poderia atingir a verdadeira felicidade⁶.

Bibliografia

1 Edições e traduções do Banquete

AZEVEDO, M. T. S. *O Banquete*. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 2001.

BURNET, J. *Platonis Opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit*: Ioannes Burnet, Tomvs II. Oxford: Oxford University Press, 1901.

NUNES, C. A. *O Banquete*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

2 Estudos

BRISSON, Luc. A Religião como Fundamento da Reflexão Filosófica e como meio de Ação Política nas Leis de Platão. *Kriterion*, n. 107, p.24-38, 2003.

DOVER, K. J. Aristophanes' Speech in Plato's Symposium. *Journal of Hellenic Studies*, v. 86, p. 41-50, 1966.

EDELSTEIN, L. The Function of the Myth in Plato's Philosophy. *Journal of the History of Ideas*, v. 10, n. 4, 1949, p. 469.

HALPERIN, D. M. Love's Irony: Six Remarks on Platonic Eros. In: BARTSCH, S.; BARTSCHERER, T. *Erotikon: Essays on Eros, Ancient and Modern*. Chicago: University of Chicago Press, 2005, p. 48-58.

⁶ Καλή μου.

MORGAN, K. *Myth and Philosophy. From Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

NICHOLS, M. P. Socrates' Contest with the Poets in Plato's Symposium. *Political Theory*, v. 32, n. 2, p. 186-206, 2004.

SWITZER, Robert. The Topology of Madness: Philosophic Seduction in Plato's Phaedrus. *Alif: Journal of Comparative Poetics*, n. 14, p. 6-36, 1994.

VEYNE, P. *Acreditaram os Gregos nos seus Mitos?* Tradução de António Gonçalves. Lisboa: Edições 70, 1987.

Sobre o autor

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes

Doutor em Filosofia (UFRJ) e professor de Filosofia Antiga do Instituto Federal do Triângulo Mineiro (IFTM).

Recebido em: 20/11/2019

Aprovado em: 23/2/2020

Política e ciência em Hannah Arendt

Politics and science in Hannah Arendt

Danilo Arnaldo Briskievicz

<http://orcid.org/0000-0002-7652-1959> - E-mail: doserro@hotmail.com

RESUMO

Diferenciamos e problematizamos dois tipos de discursos do mundo atual a partir do pensamento de Hannah Arendt, o científico e o político. Analisamos no interior de sua obra a partir da aplicação do método de pesquisa bibliográfica o conflito entre política e ciência. Como resultado da pesquisa apresentamos as relações entre política e ciência em Arendt em três eixos norteadores: o primeiro trata do *páthos* da eliminação do discurso e da ação pelas teorias científicas herdeiras da crise do mundo moderno em que politicamente, o problema da redução do valor da ação no espaço público para a solução dos conflitos humanos, em que há uma diminuição no reconhecimento da importância do discurso e da presença no mundo comum, afeta o destino das comunidades; o segundo eixo trata da indistinção moderna – teórica e prática – entre ação e processo, ou seja, entre política e ciência; o terceiro eixo trata de esclarecer o que, de fato, para Arendt, é a atividade da ação, que faz do homem um ser político. Dessa forma, apresentamos a solução da irreversibilidade e da imprevisibilidade da ação no ponto de vista arendtiano a fim de esclarecer que o discurso científico é processual e ligado à fabricação enquanto a ação é o fundamento da teoria da ação arendtiana.

Palavras-chave: Teoria da ação. Teoria científica. Teoria do processo. Espaço público.

ABSTRACT

We differentiate and problematize two types of discourses of the current world from the thought of Hannah Arendt, the scientific and the political. We analyze within his work from the application of the method of bibliographical research the conflict between politics and science. As a result of the research we present the relations between politics and science in Arendt in three guiding axes: the first deals with the pathos of the elimination of discourse and action by the scientific theories inheriting from the crisis of the modern world in which, politically, the problem of reducing the value of action in the public space for the resolution of human conflicts,

in which there is a decrease in the recognition of the importance of discourse and presence in the common world, affects the destiny of communities; the second axis deals with the modern indistinction – theoretical and practical – between action and process, that is, between politics and science; the third axis seeks to clarify what, in fact, for Arendt, is the activity of action, which makes man a political being. Thus, we present the solution of irreversibility and unpredictability of action from the Arendtian point of view in order to clarify that scientific discourse is procedural and linked to fabrication while action is the foundation of Arendtian theory of action.

Keywords: Theory of action. Scientific theory. Process theory. Public space.

O ponto de partida: o discurso político e o científico

O texto que segue é uma oportunidade de discutir do livro *A condição humana* de Hannah Arendt, o que a autora tem a nos dizer sobre a relação entre a *vita activa* – que tem como atividade primordial a ação política no espaço público – e o espantoso avanço na modernidade das teorias e discursos científicos – que tendem a reduzir a mesma *vita activa* à atividade da fabricação. Nesse sentido, o objetivo deste artigo é demonstrar como a condição humana é afetada pela desvalorização do discurso e da ação por conta da prioridade do discurso científico-tecnológico baseado no mito do progresso ilimitado da humanidade. Para realizar nosso intento abordamos a temática em três eixos: o primeiro trata do *páthos* da eliminação do discurso e da ação pelas teorias científicas; o segundo trata da confusão moderna entre ação e processo, ou seja, entre política e ciência, ou dito de outra forma, entre a ação e a fabricação, duas dimensões da *vita activa* para Arendt; o terceiro trata de esclarecer o que, de fato, para Arendt, é a atividade da ação.

Em primeiro lugar, consideramos que a teoria da ação de Arendt presente no livro *A condição humana* pode ser denominada por ontologia da pluralidade uma vez que se trata de denominar a esfera em que cada sujeito histórico e social tem a capacidade de exercitar o poder que se manifesta como capacidade de agir em conjunto, através da presença dos outros, do discurso entre os outros no espaço público. Dessa forma, a condição humana é plural, diversa, heterogênea. A ação é, portanto, constituinte do ser social e histórico em que a ontologia da pluralidade se torna um fenômeno político como “o mundo dos outros, o da pluralidade” (ARENDR, 2006, p. 100).

Em segundo lugar, a ontologia da pluralidade é afetada pela origem da crise do mundo moderno consolidada com os governos totalitários. Por isso, não é possível falar de uma hegemonia do discurso científico em detrimento do discurso político baseado na ação coletiva sem compreender que a ruptura dos parâmetros de julgamento da tradição, ou melhor, a confirmação da extinção dos fragmentos da tradição que ainda sobreviviam na modernidade se deu com a fabricação dos campos de concentração e extermínio (ARENDR, 2004). Portanto, a teoria da ação de Arendt ou a ontologia da pluralidade como temos nomeado esta fase da vida dos cidadãos saídos do processo de ensino-aprendizagem e aptos à vida pública pela ação, é claramente desenvolvida no livro *A condição humana* em evidente oposição à atividade reducionista da vida política das comunidades à fabricação.

Por fim, Arendt afirma em seu livro *A condição humana* que não há respostas prontas para as perplexidades do mundo atual. Há respostas pontuais ditadas pelo cotidiano a vida em comum. O que Arendt propõe com o livro é uma nova abordagem da condição humana. Assim, como em *Origens do totalitarismo*, ela exercita a compreensão das “mais novas experiências e

nossos temores mais recentes.” (2005, p. 13). Por isso, procura compreender porque a condição humana é vivida no mundo atual com tanta irreflexão que é “a imprudência temerária ou a irremediável confusão ou a repetição complacente de ‘verdades’ que se tornaram triviais e vazias” (2005, p. 13) e que parecem retratar o mundo em que vivemos. O livro é, nesse sentido, uma reflexão “sobre o que estamos fazendo.” (2005, p. 13).

O páthos da eliminação do discurso e da ação

Na atualidade, vários autores, estudiosos da ética, estão preocupados com a sobrevivência da espécie humana na Terra, pelas seguintes razões: expansão tecnológica em direção à vida (biogenética); destruição do meio ambiente; desenvolvimento e poderio bélico; opressão econômica, geradora da miséria e fome no mundo. Todos esses pontos, e outros não elencados, apontam para a ideia de que emancipação humana não se coaduna com a cisão em relação à natureza e todos os outros limites dados à existência do homem na Terra. Essa tendência, cujo rompimento com a condição humana remete a uma ideia de natureza humana a ser fabricada, é um resquício proto-totalitário presente nas sociedades e culturas contemporâneas. A não aceitação da condição humana é uma *hybris*, cujo resultado é a destruição, a violência, a guerra, a tirania, a manipulação, a exploração etc. Fabricar a vida, transformar o espaço público, lugar da espontaneidade humana, em espaço midiático, onde a encenação política, a visibilidade, converte-se literalmente em ficção e espetacularização, mostra-nos que os homens pouco aprenderam com as experiências e que a dificuldade de aceitar a condição humana está em plena atividade em nossos dias. (AGUIAR, 2008, p. 35).

A partir do texto citado podemos colocar a situação do mundo na época de Arendt, na década de 1950: havia os problemas éticos e morais relacionados ao massivo uso da tecnologia na vida cotidiana, extrapolados pelos regimes totalitários. Arendt ocupa-se, então, da desumanização do mundo pelo uso massivo da violência e suas repercussões para a constituição de uma condição humana; está ocupada em pensar sobre os efeitos da tecnologia e da linguagem científica para o mundo comum, para a liberdade, para a ação, enfim, para a política. Os tempos mudaram, mas os limites para a *fabricação* do mundo ainda são preocupantes, como colocou muito bem Aguiar na citação que abre nossa sessão.

É que o que Arendt designa por mundo comum – este espaço humano em que nos encontramos juntos e nos movemos coletivamente – passou por significativa alteração, e todos os dias continua se modificando pelo uso das novas tecnologias e as novas descobertas científicas. Isso fica mais evidente quando apresentamos uma linha do tempo do pensamento científico que nos auxilia a entender melhor como o mito do progresso ilimitado da humanidade foi se constituindo no interior das descobertas técnico-científicas. Dessa forma, segundo Lima (2007, p. 2-3),

Do século XVI ao XVIII, parece ser de otimismo a postura adotada com relação à técnica. O contexto histórico de emancipação da burguesia, aliada ao advento do capitalismo e da revolução científica do século XVII, o que culminará no Iluminismo, bem o esclarecem. São exemplos clássicos Francis Bacon (1620), que preconiza “obedecer a natureza” somente para poder dominá-la, o próprio Descartes (1637) e, posteriormente, Diderot. O Século das Luzes traz, em seu seio, a cooperação entre capitalismo e técnica na Revolução Industrial e cria as condições para a crítica posterior a vários de seus procedimentos, que utilizam a técnica não apenas para o domínio da natureza, mas do próprio homem pelo homem. Assim tem lugar a crítica de Rousseau (1753) a uma técnica que, apesar de progredir, não melhora a relação entre os homens. Destarte, o século XIX testemunhará o convívio entre o otimismo positivista de Auguste Comte (1848) – derradeiro continuador da tradição iluminista – e a crítica marxista à técnica alienante. Dessa crítica marxista virá uma série de trabalhos de alta relevância à questão da técnica, principalmente no período pós-guerra. É

assim que Hannah Arendt (1968) examina as consequências da transição das ferramentas – subordinadas ao homem – às máquinas subordinadoras do homem, que Marcuse (1964) discutirá a não neutralidade do caráter político da técnica, tecnocracia abordada por Habermas (1963) no contexto do tripé ideológico tecnicismo-cientificismo-capitalismo. A essas análises cumpre acrescentar a abordagem metafísica e existencialista da técnica realizada por Heidegger (1953), abordagem que apresenta a técnica como modo de manifestação do ser vinculado ao que ele chama de existência inautêntica, diferentemente do modo como essa manifestação se dava antes da era industrial, quando era compatível com a existência autêntica.

A história da ciência está toda ela amalgamada ao mito do progresso ilimitado da humanidade. Por isso, a ciência é ensinada nas escolas e novas gerações são ensinadas no afã de transformarem o mundo comum em alguma coisa que antes não existia. O mundo comum é uma obra dos homens em sua pluralidade ou o resultado dos avanços tecnológicos produzidos pela ciência?

Para Arendt, o problema não é a ciência. O problema não é o mundo. O problema é a perda do sentido da condição humana no planeta Terra e a descabida perda da referência de quem somos substituídas pela crença de que evoluímos cientificamente e apenas isso basta. Para ela, isso não só não basta como a tecnologia tem demonstrado não por si só, mas pelos sentidos por trás de sua centralidade na vida moderna que estamos querendo sair do mundo e viver em outro lugar. Será possível? O que estamos fazendo? Arendt coloca o mundo como construção da pluralidade dos homens em ação, em pleno exercício da liberdade. De outro lado coloca os riscos da perda desse mundo comum. Ela está ciente que os avanços tecnológicos jamais cessarão. Isso é impossível de ser parado. Mas a questão é de cunho humanista pois mesmo sem viver fora da Terra estamos perdendo o mundo comum em que agimos.

O homem deseja, por vezes, se libertar do mundo em que vive. Para fugir do fardo de viver e agir num mundo comum constrói artefatos para atingir um ponto em que não necessite mais ser controlado pela necessidade de viver na Terra. Para isso, lançou ao espaço “em 1957, um objeto terrestre, feito pela mão do homem.” (ARENDR, 2005, p. 9) de “onde durante algumas semanas girou em torno da Terra segundo as mesmas leis da gravitação que governam o movimento dos corpos celestes – o Sol, a Lua e as estrelas.” (ARENDR, 2005, p. 9). O fato em si nada tem de mais ou de menos considerando os avanços tecnológicos realizado pelas mãos dos homens. O que assustou Arendt foi a tentativa de se libertar da “prisão na Terra” (ARENDR, 2005, p. 9) em que “a humanidade não permanecerá para sempre presa à Terra” (ARENDR, 2005, p. 9). O *páthos* arendtiano diante da tecnologia inovadora do satélite artificial (CALLEGARO, 2009, p. 89) não é o objeto em si ou a adesão das massas ao projeto científico de dominar o mundo e o universo. Trata-se do “desejo de fugir à condição humana” (ARENDR, 2005, p. 10) em que o que está em jogo é a possibilidade ou não de criação de um limite político da ciência e de suas tecnologias.

Por isso, o homem deseja ser habitante do universo, sem se questionar sobre o que está fazendo. O discurso científico não é um problema apenas dos cientistas: é um problema político, pois “sempre que a relevância do discurso entra em jogo, a questão torna-se política por definição, pois o discurso que faz do homem um ser político.” (ARENDR, 2005, p. 11). Se por sua vez o discurso científico tornar-se um discurso hegemônico ao invés de falarmos a linguagem da liberdade estaremos diante de um paradoxo: “haverá talvez verdades que ficam além da linguagem e que podem ser de grande relevância para o homem no singular, isto é, para o homem que, seja o que for, não é um ser político.” (ARENDR, 2005, p. 12). A vida enclausurada e, por isso, isolada dos cientistas desconsidera a ontologia da pluralidade. Arendt insiste na categorização do mundo comum que a ciência parece desconsiderar. No mundo comum nem tudo

é válido. No mundo comum o sexto sentido político – que é o senso comum – desconfia minimamente do discurso de mudar a condição humana, fazendo dela outra coisa, fora dos limites da normalidade do mundo. Esse mundo fora dos eixos da ciência não considera os “homens no plural, isto é, os homens que vivem e se movem e agem neste mundo” que “só podem experimentar o significado das coisas por poderem falar e ser inteligíveis entre si e consigo mesmos.” (ARENDR, 2005, p. 12).

Outro problema em relação à *vita activa*: o advento da automação que pretende em algumas décadas libertar a humanidade do fardo do trabalho. O problema é que “a era moderna trouxe consigo a glorificação teórica do trabalho, e resultou na transformação efetiva de toda a sociedade em uma sociedade operária.” (ARENDR, 2005, p. 12). Nesse sentido, o que espera o mundo de trabalhadores é um uma sociedade sem trabalho que “certamente, nada poderia ser pior.” (ARENDR, 2005, p. 13). Na modernidade a centralidade do trabalho mudou a esferização da vida humana em sociedade. A esfera da vida privada invadiu com suas necessidades a esfera social e política. A vitória do *animal laborans*, aquele que vive apenas para manter-se vivo enquanto organismo vivo no mundo, contaminou todas as esferas da vida, impactando diretamente a ação no mundo comum.

Filosoficamente, o problema da eliminação do discurso e da ação pela centralidade das teorias e artefatos da ciência tem como fundamento a perda do sentido do mundo. Esse tema foi estudado por Max Weber (PONTES, 2012, p. 105-119) ao propor que vivemos num mundo desencantado pela ciência, ao passo que ela estratifica a visão de um todo, na busca pelas causas dos fenômenos. O mundo comum se torna desconfortável ao homem e ele se abriga numa explicação precária: a ciência não é totalizante, mas cada vez mais especializada e distante do mundo comum. Nesse sentido, filosoficamente, o mundo comum se ressentido pela perda do sentido da ação, aquilo que mobilizou a *vita contemplativa* e a *vita activa* em algum momento das comunidades pluralistas.

Politicamente, o problema da redução do valor da ação no espaço público para a solução dos conflitos humanos, em que há uma diminuição no reconhecimento da importância do discurso e da presença no mundo comum, afeta o destino das comunidades pluralistas. É um esvaziamento que produz um mundo-deserto em que há um “crescimento da ausência-de-mundo, a destruição de tudo que há *entre nós*” e que pode ser também descrito como “a expansão do deserto.” (ARENDR, 2008, p. 266). Nesse sentido, Arendt acredita que “a mudança mais radical da condição humana que podemos imaginar seria uma emigração dos homens da Terra para algum outro planeta.” (ARENDR, 2005, p. 18), pois “tal evento, já não inteiramente impossível, implicaria em que o homem teria que viver sob condições, feitas por ele mesmo, inteiramente diferentes daquelas que a Terra lhe oferece.” (ARENDR, 2005, p. 18). Assim, “o labor, o trabalho, a ação e, na verdade, até mesmo o pensamento como o conhecemos deixariam de ter sentido em tal eventualidade.” (ARENDR, 2005, p. 18). A condição humana pode até mudar por conta das diferenças da morada comum, mas a natureza adquirida pelo nascimento continuará a apresentar-se como da espécie humana.

Portanto, nosso mundo atual surgiu de duas teorias científicas: a primeira foi a ideologia nazista pretensamente científica a qual formulou a hipótese de que é possível acelerar as leis da Natureza e da História com seus procedimentos para mudar a natureza humana; a segunda foi a teoria da física nuclear que criou as bombas atômicas detonadas sobre Hiroshima e Nagasaki, no Japão, iniciando a Guerra Fria, com o pavor de uma guerra atômica que colocaria em perigo de extinção a espécie humana. Arendt acredita ser possível analisar as capacidades humanas que ainda podem ser consideradas como tais, uma vez que para mudá-las tivéssemos que assistir à mudança da própria condição humana.

A ação e o processo: clichês e preconceitos

Como explicado anteriormente, a ação enquanto atividade da *vita activa* não pode ser reduzida à fabricação de artefatos, atividade básica da ciência e que consolidou o seu discurso progressista na modernidade, com o advento dos satélites artificiais, por exemplo. Isso nos leva ao fundamento da ontologia da pluralidade para Arendt de que a ação no espaço público em comum não pode ser comparada com a forma operatória da ciência que é o domínio, controle e produção linear dos processos de fabricação de artefatos tecnológicos. Para diferenciar o fundamento da ação para Arendt do *modus operandi* da ciência enquanto domínio de processos, vamos nos aproximar de um interessante artigo de Dumez (2006, p. 10-24) que explica passo a passo o que para Arendt é o processo, “esta forma degenerada de ação.” (2006, p. 10, tradução nossa).

O processo é, por natureza, ligado “à ideia de ações e reações se encaixam mecanicamente, automaticamente, numa sucessão, de maneira causal” (DUMEZ, 2006, p. 10). Por isso, os comportamentos (diferente de liberdade, pois o comportar-se diz respeito à atividade da fabricação) “são parametrizados e previsíveis, formando um conjunto de dispositivos (pode-se pensar na interiorização de valores, em instrumentos, regras, restrições, incentivos). Eles se repetem indefinidamente.” (DUMEZ, 2006, p. 10). É por isso que para Arendt duas ideias em relação ao processo são fundamentais: “a primeira é a metáfora da reação em cadeia da física nuclear” (DUMEZ, 2006, p. 10), por conta de um possível encadeamento mecanicista, levando a humanidade ao caos; e a segunda é “a ambivalência dos dispositivos que criam a automaticidade das ações, reações e pensamentos sobre situações.” (DUMEZ, 2006, p. 10) uma vez que eles são inventados para “enquadrar comportamentos, prevenir o caos e ao mesmo tempo, em certas circunstâncias, todo o sistema chegará ao caos porque foi criado para isso e não para autorregular.” (DUMEZ, 2006, p. 10). Uma questão importante: se o processo é natural ele é feito para acabar. O que o manterá em *movimento*? Por isso, para Arendt a política baseada em processo leva à ruína e não à liberdade, pois está fadado a ser descartado tão logo se torne obsoleto.

Dumez prossegue em sua análise do processo ingressando num terreno movediço que é o da moral. Por isso, acredita que o processo leva a um automatismo do ato de pensar, podendo-se tornar um conjunto de clichês e pré-conceitos. O automatismo dos processos de decisão moral e ética são quase sempre acompanhados por um pensamento automático, que não reflete, vivenciado em reducionismo conceituais, sem profundidade analítica. Surgem os clichês que se configuram como um processo de construção de percepção do mundo comum que afeta o ato de pensar de maneira profunda. O pensamento superficial é resultado do processo “de combinação de comportamentos padronizados e modos de pensar também automatizados” (DUMEZ, 2006, p. 10), não reflexionados. O indivíduo passa a agir maquinalmente, tornando uma “máquina social” (DUMEZ, 2006, p. 10), uma vez que vivemos encarcerados socialmente em milhares de processos, em que precisamos decidir, agir, deliberar e muitas vezes não conseguimos transformar esse processo em exercício de pensar, julgar e querer. Acabamos por decidir *agir sem pensar, sem julgar e sem querer porque estamos automatizados como máquinas sociais condicionadas pelos clichês e pelos pré-conceitos.*

No mundo atual, a dinâmica da vida social exige, de alguma forma, rapidez de raciocínio e ação a fim de ganharmos tempo (aqui mais uma vez a intromissão da atividade do labor: ganhar tempo é uma necessidade para ter o prazer de descansar de alguma coisa). Contudo, o preço que se paga “é a incapacidade de se ver o que passa realmente.” (DUMEZ, 2006, p. 11). Perde-se a chance de ultrapassar a banalidade do cotidiano e ver a *vida de outra forma, exerci-*

tando a liberdade no sentido privado do termo. O preconceito torna-se clichê por conta da força explicativa de estruturas decisórias do passado que *não precisam ser pensadas e subsumidas pelo indivíduo*. É por isso que “os preconceitos não são individuais” (DUMEZ, 2006, p. 11), mas são heranças coletivas, partilhadas sem a intervenção do pensamento crítico. Perpetuam-se de geração em geração até que o eu-pensante resolva que é inútil ou fora de moda. Dumez chama essa condição de perpetuação coletiva dos pré-conceitos e dos clichês como “o mundo do processo e seu automatismo: automatismo do comportamento, da decisão, automatismo do pensamento, automatismo da palavra – um mundo usual.” (DUMEZ, 2006, p. 11).

Por fim, Dumez apresenta três características de que um processo está chegando ao fim. Trata-se de uma constatação sobre o nosso mundo atual, partindo dos textos arendtianos, em que desencadeamos processos acreditando controlá-los totalmente, o que visivelmente é uma *alucinação da razão*. Assim, a primeira noção “é a de que o lento declínio das sociedades (organizações?) que prolongaram durante muito tempo sua maneira de fazer e de pensar, até seu desaparecimento.” (DUMEZ, 2006, p. 12). Essa talvez seja a realidade da secularização: ela retirou de cena a Igreja Católica Roma da Europa na modernidade. A segunda noção é a “explosão: o automatismo das ações e reações, a partir de uma perturbação, conduz a uma reação em cadeia. O sistema se perde porque é mecanicamente constituído.” (DUMEZ, 2006, p. 12). Esta ideia reflete bem o mecanismo das revoluções, como a independência norte-americana em que um *processo de controle inglês foi perdido* (a exportação do chá) gerando uma reação em cadeia dos demais setores das Treze Colônias. E a terceira noção é a da “crise: que nos obriga a voltar às questões de fato e requer de cada um de nós respostas, novas ou velhas, em toda caso julgamentos diretos.” (DUMEZ, 2006, p. 12). Por isso, o movimento interno do processo, ironicamente colocado é a decadência pois se estrutura em uma rede frágil de suporte, uma vez que não se alicerça na liberdade de *retomar a crítica pelo pensamento e pelo julgamento*. Crítica e julgamento é próprio de outra atividade: a ação. Por isso, Dumez acredita que onde o processo entrou em crise ou declínio só mesmo a liberdade para restaurar a continuidade da vida, a continuidade da ação no mundo comum. Talvez seja a ação uma espécie muito rara de coruja de Minerva, que segundo Hegel, alça voo somente com o início do crepúsculo.

As garantias da ação no mundo comum

A ação é uma atividade da *vita activa* que não produz objetos no mundo comum. É de natureza pública e política que envolve uma pluralidade de cidadãos em aparecimento no espaço pública para o exercício da liberdade. Por isso mesmo, a ação está sujeita a dois fatores essenciais daquilo que é humano: a irreversibilidade e a imprevisibilidade. Depois da ação realizada não se pode revertê-la, mudar a sua cena, reajustar o seu acontecimento. Depois da ação concretizada não se pode garantir que seus efeitos terão a duração desejada ou que atingirão as suas intenções iniciais. Isso quer dizer que a ação tem dois problemas a superar para continuar acontecendo no mundo comum e não cair em descrédito. Por um lado, é preciso garantir que apesar de sua irreversível realidade as comunidades políticas poderão agir novamente. Por outro lado, apesar de sua imprevisibilidade é preciso garantir que o medo não paralise os agentes políticos, ao contrário, que eles possam agir na expectativa de que novas ações possam ocorrer.

Este é um problema de primeira grandeza para a ação. Quando na política algo surge da ação coletiva no espaço público pode ser que saibamos o momento histórico, mas não temos como estabelecer a personalidade dos agentes. Pode-se objetar que a liderança de um movimento social de um partido, de uma marcha, de uma manifestação seja o responsável pelos

resultados alcançados. Mas o resultado é uma linguagem do processo. Por isso, a tendência a pessoalizar a ação é muito grande e confortadora, pois apresenta uma *identidade* do agente. Contudo, sabe-se que no mundo moderno a liderança não é obrigatória. Estar em pluralidade no mundo independe de um líder para começar algo ou para medir seus resultados. A ação depura-se do processo quando não opera com a categoria meios e fins, buscando *reificar imediatamente sua mobilização*. O problema da liderança nos remete aos movimentos totalitários: o líder era necessário para contingenciar as massas e dar um sentido por seu discurso ao estar no espaço público, era dado pelo líder uma meta a ser alcançada, como por exemplo, a destruição do povo judeu na Alemanha ou a invasão da Polônia. Quando estamos diante da ação como a pensou Arendt é bastante diversa a interpretação: não se trata de estabelecer metas, pois não se pretende produzir resultados. Participa-se para expressar o discurso e legitimar a pluralidade pela presença.

A solução da irreversibilidade e da imprevisibilidade é um problema muito mais grave para a ação do que poderíamos supor. Elas condicionam a participação e a adesão dos agentes. Elas podem ocasionar a apatia pública diante das causas políticas. Elas podem causar o receio de que tanto faz se manifestar ou não no espaço público. Segundo Bignotto (2006, p. 473-474),

A apatia não é um destino das sociedades democráticas, mas marca um limite para sua existência. Sua plena realização, em qualquer formação social, mesmo naquelas protegidas por mecanismos legais sofisticados, como é o caso de nações como os Estados Unidos, destrói o equilíbrio sempre mutável, mas essencial, que constitui a balança do *eu-nós*. Sem ela mergulhamos num território no qual a simples referência à democracia e à república já não faz o menor sentido. No extremo, portanto, a realização de uma 'democracia da apatia' corrói o núcleo mesmo daquilo que, ao longo da História, chamamos de liberdade – independentemente da maneira como a concebemos.

O problema está na constituição do espaço público como negócio humano em que é preciso barganhar uns com os outros, para aderir a algo. Por isso, esses negócios humanos que constituem o espaço público-político "são os empreendimentos passíveis de serem engendrados apenas pelos seres humanos, motivo pelo qual a pluralidade humana é imprescindível" e a "presença constante de outros homens, que veem, ouvem e falam, confirma a existência de cada um, e mesmo do grupo, permitindo que cada um se defina." (SCHIO, 2006, p. 169).

Por isso, fora do espaço público, a ação não pode sequer ser imaginada. Ao contrário do isolamento e da solidão, a ação se dá diante dos outros, na presença de outras pessoas. A ação é irreversível e imprevisível e é isso o que lhe garante sua humanidade, já que os agentes políticos "sempre souberam que aquele que age nunca sabe exatamente o que está fazendo; que sempre vem a ser 'culpado' de consequências que jamais desejou ou preveniu; que, por mais desastrosas e imprevistas que sejam as consequências do seu ato, jamais poderá desfazê-lo." (ARENDRT, 2005, p. 245). Assim, Arendt explica que "o processo por ele iniciado jamais termina inequivocamente num único ato ou evento, e que seu verdadeiro significado jamais se revela ao ator, mas somente à visão retrospectiva do historiador, que não participa da ação." (ARENDRT, 2005, p. 245).

A irreversibilidade e imprevisibilidade da ação podem questionar sua eficácia. A crítica feita é que a liberdade poderia induzir o homem à necessidade, já que no momento em que age e cria algo novo o seu agente perde essa mesma liberdade. Para sair desse ciclo inevitável, elucida Arendt, a "única salvação contra este tipo de liberdade parece ser a inação, a abstenção de toda a esfera dos negócios humanos como meio de salvaguardar a soberania e a integridade do homem." Assim, "se deixarmos de lado as desastrosas consequências de tais recomendações o seu erro básico parece residir na identificação da soberania com a liberdade." (ARENDRT, 2005, p. 246). Arendt não equaciona liberdade e soberania porque para ela seria o mesmo que afirmar que o

homem não poderia ser livre. Soberania é definido como o “ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio”, que é contraditório com a liberdade que se dá em ação e discurso na pluralidade. Arendt assevera que “nenhum homem pode ser soberano porque a Terra não é habitada por um homem, mas pelos homens. Se olharmos a liberdade com os olhos da tradição, identificamos liberdade com soberania.” (ARENDR, 2005, p. 246-247). Por isso,

face à realidade humana e à sua evidência fenomenológica, é realmente tão falso negar a liberdade humana de agir pelo fato de que o ator jamais controla a consequência dos seus atos, quanto afirmar que a soberania humana é possível porque a liberdade humana é um fato incontestável. (ARENDR, 2005, p. 247).

Aqui percebemos que relação entre ação e ciência é conflituosa, uma vez que agir está ligado à espontaneidade humana, enquanto o discurso científico está alicerçado na ideia de processos controlados intencionalmente, sem espaço para a imprevisibilidade e irreversibilidade.

Por isso, Arendt tenta resolver o conflito de sua teoria política da ação apelando para a teologia. É um diálogo, no mínimo, original. Por isso, esclarece que “o descobridor do papel do perdão na esfera dos negócios humanos foi Jesus de Nazaré.” (ARENDR, 2005, p. 250). Essa teologização da política segundo Jerome Kohn implica em reconhecer o papel de Jesus de Nazaré na política em que “seu amor pela ação, por fazer o bem – de realizar aquilo que não tem precedentes ao executar ‘milagres!’” (KOHN, 2004, p. 22) possibilitou-lhe “tornar possíveis novos começos ao perdoar transgressões –, que na sua pura energia [Arendt] comparava ao amor de Sócrates pelo pensamento.” (KOHN, 2004, p. 22). Assim, “Arendt distinguia apropriadamente Jesus de Cristo, o Salvador dos pecadores na religião cristã.” (KOHN, 2004, p. 22) já que “o que mais importa nesse contexto é a insistência de Jesus de que, para fazer o bem, a bondade do que é feito deve ser ocultada não só dos outros, mas também do próprio agente.” (KOHN, 2004, p. 22) evidenciando “o que para Arendt significava o desprendimento de si no agente, a ausência do eu do agente, e não apenas de seu farisaísmo.” (KOHN, 2004, p. 22). Diante da insegurança que a ação produz, é preciso recorrer ao perdão e à promessa.

É que para Arendt, “a única maneira de resolver a irreversibilidade é perdoar” (COELHO, 2011, p. 17) e “fazer promessas, para a questão da imprevisibilidade; pelo perdão desfaz-se o que está fechado, a culpa; pela promessa cria-se o futuro, ilhas de segurança.” (COELHO, 2011, p. 17). A beleza da ação é que ela está aberta como o próprio homem é um projeto. Assim, “a nossa identidade é dada mais por um projeto; deste modo, se a nossa ação fosse sempre um peso, como poderíamos fazer qualquer coisa? O futuro parece ser um peso excessivo, como se dar um passo fosse uma tragédia. As promessas estabelecem quem somos.” (COELHO, 2011, p. 17) e “tanto o perdão como a promessa dependem dos outros. Nós podemos prometer e ser fiéis às nossas promessas. No próprio ato de prometer, me comprometo.” (COELHO, 2011, p. 18) Esse compromisso envolve a pluralidade dos homens pois “é preciso passar à ação, é preciso o espaço do outro, alteridade. O importante na perspectiva de Hannah Arendt é ser bom sem se dar conta disso, sem se sair do paraíso.” (COELHO, 2011, p. 17). Trata-se de que a força de ser humano é inerente à relação com os outros, à capacidade de agir. Vamos investigar cada um desses *fatores de motivação* para continuar agindo no espaço público e político a seguir.

O perdão é a conciliação com a irreversibilidade da ação

Diferentemente do processo, a ação é uma atividade da *vita activa* eminentemente pública e política. A ação depois de realizada é irreversível. Por isso, a ação revela aos outros quem os homens são. Desta forma, “os homens, enquanto puderem agir, são aptos a realizar o impro-

vável e o imprevisível, e realizam-no continuamente, quer saibam disso, quer não.” (ARENDR, 1992, p. 122). Mas a ação – resultado da interação nas teias de relações humanas – também produz efeitos que são irreversíveis. A irreversibilidade – ou a incapacidade de se desfazer o que já foi feito – se refere à dimensão do tempo passado. Para que os homens prossigam em ação é necessário o perdão (WEIGEL; KYBURZ, 2002, p. 320).

O perdão é, para Arendt, uma solução para a irreversibilidade – “a impossibilidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia.” Assim, se não houvesse o perdão, “nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada para sempre às vítimas de suas consequências, à semelhança do aprendiz de feiticeiro que não dispunha da fórmula mágica para desfazer o feitiço.” (ARENDR, 2005, p. 248-249).

Não vem ao caso considerar que o perdão possa ser aplicado em outras esferas que não na política. Arendt alerta para o perigo de que as ciências, a partir da crítica feita ao progresso ilimitado da humanidade, possam usar da imprevisibilidade e a irreversibilidade para justificarem seus métodos no reino da natureza. Para Arendt, diferentemente dos negócios humanos, nas ciências “não há remédio para desfazer o que foi feito.” (ARENDR, 2005, p. 250), pois é certo que “um dos grandes perigos de se empregar os métodos da fabricação e de se adotar sua categoria de meios e fins reside na concomitante eliminação dos remédios que só se aplicam ao caso da ação.” (ARENDR, 2005, p. 250). Dessa forma, “o homem é obrigado não só a *fazer* através da violência necessária a toda fabricação, mas também a *desfazer* o que fez por meios da destruição, como se destrói uma obra malsucedida.” (ARENDR, 2005, p. 250). A vingança é o contrário do perdão. Consiste numa reação a um ato primeiro, uma ofensa inicial, e não coloca “fim às consequências da primeira transgressão” pois o perdão parece ser a “única reação que não *reage* apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas consequências liberta tanto o que perdoa quanto o que é perdoado.” Para Arendt, somente o perdão promove “a libertação dos grilhões da vingança, uma vez que esta prende executor e vítima no inexorável automatismo do processo da ação que, por si, jamais chega necessariamente a um fim.” (ARENDR, 2005, p. 252-253).

Arendt considera que o respeito é o princípio do perdão. No mundo atual, segundo ela, “a convicção de que só se deve respeito ao que se admira ou se preza, constitui claro sintoma da crescente despersonalização da vida pública e social.” (ARENDR, 2005, p. 255). Por isso, “de qualquer modo, uma vez que se dirige exclusivamente à pessoa, o respeito é bastante para que se a perdoe pelo que fez, por consideração a ela.” (ARENDR, 2005, p. 255). O perdão e o respeito estão interligados porque ambos são intersubjetivos, porque para exercitá-los “dependemos dos outros, aos quais aparecemos numa forma distinta que nós mesmos somos incapazes de perceber.” (ARENDR, 2005, p. 255). Sendo assim, “encerrados em nós mesmos, mais seríamos capazes de nos perdoar por algum defeito ou transgressão, pois careceríamos do conhecimento da pessoa em consideração à qual se pode perdoar” (ARENDR, 2005, p. 255). Assim, depois de acionada a categoria do perdão não se garante automaticamente que o cidadão não erre mais, convertendo-se em homem *perfeito*. A política é feita por homens que agem, de condição variável, instável, não determinável *a priori*, ou seja, “o perdão não anula o erro, mas a culpa por ele.” (SCHIO, 2006, p. 171) com a intensão de possibilitar a continuação da ação em outros contextos públicos e políticos. Portanto, “se não fôssemos perdoados estaria destruída a personalidade humana e a nossa capacidade de agir, colocando-se em causa a conservação da nossa identidade, autonomia”, afirma Coelho (2011, p. 19).

O ponto de chegada: a promessa da ação

Nos negócios humanos a promessa sempre foi conhecida pela tradição por sua força estabilizadora, apesar da impossibilidade de desfazer uma realização humana com segurança.

Por isso, a função da promessa “é aclarar esta dupla obscuridade [imprevisibilidade e irreversibilidade da ação] dos negócios humanos e, assim, “constitui a única alternativa a uma supremacia baseada no domínio de si mesmo e no governo dos outros corresponde exatamente à existência de uma liberdade que é dada sob a condição de não-soberania.” (ARENDR, 2005, p. 256). A promessa futura é uma forma de acreditar no discurso do outro. Esse crédito é a única maneira de controlar os processos desencadeados pela ação e pelo discurso.

Nesse sentido, Arendt (2005, p. 258) enfatiza que “sem a faculdade de desfazer o que fizemos e de controlar, pelo menos parcialmente, os processos que desencadeamos, seríamos vítimas de uma necessidade automática, com todas as marcas das leis inexoráveis” e seríamos presas fáceis do que “as ciências naturais de antanho” chamavam de “processos naturais.” Livrando a ação e o discurso, ou seja, a liberdade humana de um automatismo impossível, Arendt (2005, p. 258) considera que “se a fatalidade fosse, de fato, a característica inalienável dos processos históricos, seria também igualmente verdadeiro que tudo o que é feito na história está condenado à mesma ruína.” Ao homem cabe o milagre da ação, uma vez que “milagre é a palavra que nossa autora usa repetidamente em sua obra para compreender a possibilidade de um novo começo na história.” (BIGNOTTO, 2003, p. 117). Para Arendt, tanto Jesus de Nazaré quanto Sócrates estavam certos disso uma vez que Jesus “vislumbrou essa faculdade com a mesma originalidade e ineditismo com que Sócrates vislumbrou as possibilidades do pensamento” e deixou isso evidente “ao comparar o poder de perdoar com o poder geral de operar milagres, colocando a ambos no mesmo nível e ao alcance do homem.” Por isso, “o milagre que salva o mundo, a esfera dos negócios humanos de sua ruína normal e ‘natural’ é, em última análise, o fato do nascimento, no qual a faculdade de agir se radica ontologicamente.” (ARENDR, 2005, p. 258-259).

Para Arendt, milagre e novidade são características dos negócios políticos, já que “o novo sempre acontece à revelia da esmagadora força das leis estatísticas e de sua probabilidade que, para fins práticos e cotidianos, equivale à certeza.” (ARENDR, 2005, p. 191) já que “o novo sempre surge sob o disfarce do milagre. O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável” (ARENDR, 2005, p. 191). A novidade é resultado da capacidade de agir, que traz à humanidade o nascimento de novos seres humanos politicamente potencializados para novas ações e novos discursos. Segundo Arendt, “se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção” (ARENDR, 2005, p. 191) e, por isso, é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como ser distinto e singular entre iguais.” (ARENDR, 2005, p. 191).

Assim, o passado é a dimensão onde a ação se mantém na sua irreversibilidade. Para possibilitar a continuação da política, para continuar a agir e fazer uso da palavra é necessário a prática do perdão, que é a compreensão da ação falível. O futuro é a dimensão onde a ação lança sua efetividade, através da promessa no discurso. Para prosseguir agindo, é preciso que a promessa seja uma ferramenta a serviço da crença no outro, sem o qual a vida seria instável. Uma vez colocados os elementos que compõem a teoria da ação, poderemos finalmente chegar às definições conceituais de poder e violência e notar a importância dessas noções para a compreensão da política na modernidade. Nesse sentido, a promessa é originária da liberdade dos homens e se dá entre os homens. Assim, “a vida em conjunto dos seres humanos causa instabilidade, uma insegurança frente ao tempo futuro, que precisa ser superada para que eles se sintam mais tranquilos e continuem a agir no convívio com seus pares.” (SCHIO, 2006, p. 171). Dessa forma, “a busca de estabilidade é possibilitada pela capacidade humana de fazer promessas e de cumpri-las, ensejando, dessa maneira, garantir um terreno mais sólido para embasar as relações humanas.” (SCHIO, 2006, p. 171).

Portanto, ao inserir as categorias de garantia da ação no mundo comum, Arendt tenta resgatar a dignidade e ao mesmo tempo tenta diminuir a desconfiança em relação à ação. O perdão-promessa são binômios que operam, mais uma vez, no interior do binômio ruína-progresso. Sem o perdão e sem a promessa a política pode arruinar-se. Com as garantias de que podemos continuar agindo na política pode-se alcançar o seu progresso que implica, diferentemente do processo, em manter a espontaneidade e a liberdade de seus agentes no mundo comum. A ação como atividade da *vita activa* é baseada na capacidade humana de criar novos começos infinitamente, sem recorrer à ideia de processo, operando com as categorias meios e fins, previsão e planejamento.

Referências

- AGUIAR, O. A. Condição humana e educação em Hannah Arendt. *Educação e Filosofia*, Uberlândia/MG, v. 22, n. 44, p. 23-42, jul./dez. 2008.
- ARENDT, H. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- ARENDT, H. *A promessa da política*. Rio de Janeiro: Difel, 2008.
- ARENDT, H. *Diário filosófico*. 2.ed. Barcelona: Herder, 2006.
- ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BIGNOTTO, N. Das barricadas à vida privada. *Nova Economia*, Belo Horizonte/MG, v. 3, n. 16, p. 459-480, set./dez. 2006.
- BIGNOTTO, N. Totalitarismo e liberdade no pensamento de Hannah Arendt. In: MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003, p. 166-175.
- BOTELHO, A; BASTOS, E. R.; BÔAS, G. V. *O moderno em questão: a década de 1950 no Brasil*. Rio de Janeiro: Top Books, 2008.
- CALLEGARO, R. Reflexões sobre a Educação no Pensamento de Hannah Arendt. *Encontro de Pesquisa na graduação de Filosofia – UNESP*, São Paulo/SP, v.1, n. 2, p. 88-100, 2009.
- COELHO, J. C. da C. *As raízes terrenas do perdão em Hannah Arendt*. Covilhã: LusoSofia, 2011.
- DUMEZ, H. Essai sur la théorie de l'action de Hannah Arendt dans ses implications pour la recherche en science sociale. *Le Libellio d'Aegis*, Paris, v. 3, n. 2, p.10-24, 2006.
- KOHN, J. Introdução à edição americana. In: ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 7-30.
- PONTES, A. L. Modernidade como crise: a ação em Hannah Arendt e Max Weber. *Intersecções*, Rio de Janeiro/RJ, v. 14, n. 1, p. 105-119, jun. 2012.
- SCHIO, S. M. *Hannah Arendt: história e liberdade (da ação à reflexão)*. Caxias do Sul: EDUCS, 2006.
- WEIGEL, S.; KYBURZ, M. Secularization and Sacralization, Normalization and Rupture: Kristeva and Arendt on Forgiveness. *Modern Language Association*, Nova York, v. 117, n. 2, p. 320-323, mar. 2002.

Sobre o autor

Danilo Arnaldo Briskievicz

Doutor em Filosofia, professor de Sociologia e Filosofia do IFMG - Instituto Federal de Minas Gerais, coordenador do Curso Técnico em Segurança do Trabalho.

Recebido em: 16/11/2019

Aprovado em: 27/1/2020

Hannah Arendt: considerações sobre a Revolução Americana¹

Hannah Arendt: considerations on the American Revolution

José João Neves Barbosa Vicente

<https://orcid.org/0000-0001-6823-3933> - E-mail: josebvicente@bol.com.br

RESUMO

A revolução, para Hannah Arendt, é um acontecimento cujo objetivo é fundar um novo corpo político onde a liberdade possa aparecer. Em seu livro *Da revolução*, ela analisa e contrapõe as experiências americana e francesa, defendendo que, enquanto a primeira foi um “sucesso”, a segunda foi um grande “fracasso”. O objetivo deste artigo é analisar e expor o modo como Hannah Arendt compreendeu esse “sucesso” da Revolução Americana.

Palavras-chave: Arendt. Fundação. Liberdade. Política. Revolução Americana.

ABSTRACT

The Revolution, for Hannah Arendt, is an event whose goal is to establish a new political body where freedom can appear. In her book *On the Revolution*, she analyzes and counteracts the American and French experiences, defending that while the first was a “success”, the second was a great “failure”. The aim of this article is to analyze and expose the way Hannah Arendt understood this “success” of the American Revolution.

Keywords: Arendt. Foundation. Freedom. Policy. American Revolution.

Ao longo da sua trajetória intelectual, Hannah Arendt analisou, refletiu e discutiu com profundidade e rigor vários temas e acontecimentos relacionados ao pensamento ocidental, entre eles, destacam-se, no presente artigo, as revoluções que, para ela, são ações dos homens

¹ O conteúdo deste artigo é parte da pesquisa realizada pelo autor no curso de pós-graduação na UFBA, sob a orientação do professor Dr. Genildo Ferreira da Silva.

cujo objetivo é a criação de um novo corpo político capaz de garantir espaço no qual a liberdade possa aparecer. Ao analisar esses acontecimentos, principalmente em sua obra *Da revolução*, Hannah Arendt contrapõe basicamente duas experiências: a Americana (ocorrida no verão de 1776, na Filadélfia) e a Francesa (ocorrida no verão de 1789, em Paris). A primeira, aos seus olhos, foi um “sucesso”, conseguiu fundar, de fato, um “novo corpo político”; a segunda, por sua vez, foi um grande “fracasso”, não conseguiu atingir o objetivo. Neste artigo, no entanto, a finalidade não é analisar e nem discutir a Revolução Francesa que, para Hannah Arendt, fracassou porque não conseguiu criar condições para a “liberdade”, ou seja, no lugar da “liberdade” colocou a “necessidade” como principal característica do pensamento político. Aqui o alvo principal são as considerações da autora sobre a Revolução Americana e, em especial, sua afirmação de que esse acontecimento foi um “sucesso”, apesar de nem tudo ter acontecido como foi pensado e planejado pelos homens da Revolução.

A Revolução Americana, como compreendida por Hannah Arendt, não foi um acontecimento que fez história no mundo, como aconteceu, por exemplo, com a Revolução francesa, ela permaneceu como um evento de importância quase que local e nunca conseguiu arrastar para o seu lado argumentos e plausibilidades suficientes para prevalecer na tradição da revolução. Isso, no entanto, não significa dizer que a Revolução Americana não teve “a cultura livresca e o pensamento conceitual” como seus arcabouços; a verdade é que o “interesse pelo pensamento e teorias políticas se esgotou logo após a tarefa ter sido realizada”, e isso contribuiu em larga medida, para que essa revolução permanecesse “estéril em termos de política mundial.” (ARENDR, 1988, p. 175). Mesmo assim, de acordo com Hannah Arendt, ela foi a única que teve “sucesso”; apenas a Revolução Americana conseguiu fundar, de fato, um “novo corpo político” com o objetivo de possibilitar a participação, a deliberação e a discussão. Em outras palavras, apenas ela conseguiu fundar um espaço de aparência no qual os homens ganham importância através de seus discursos e de suas ações.

Esse sucesso, no entanto, não se deve apenas à sabedoria dos “Pais Fundadores”, mas principalmente à ausência do “estado de pobreza” no cenário americano. A Revolução Americana “ocorreu em um país que desconhecia completamente a difícil situação da miséria popular.” (ARENDR, 1988, p. 125); um país que se tornou “o símbolo de uma sociedade sem pobreza antes da Idade Moderna”, principalmente devido ao “seu desenvolvimento tecnológico único” que lhe possibilitou descobrir “os meios de abolir aquela miséria abjeta de pura indignação, que sempre fora considerada como eterna.” (ARENDR, 1988, p. 19). Na América, portanto, diferente da Europa (principalmente na França), não existia “a miséria e a escassez”. Hannah Arendt reconhece que o sentimento de compaixão por aqueles que sofriam de miséria e escassez perseguiu e motivou “os melhores homens de todas as revoluções”, mas na Revolução Americana esse tipo de sentimento “não desempenhou nenhum papel na motivação dos atores”; em torno dos protagonistas da revolução Americana, “não existia nenhum sofrimento que pudesse ter despertado suas paixões, nem carências avassaladoramente prementes que os levassem a submeter-se à necessidade, nem piedade para desviá-los da razão.” (ARENDR, 1988, p. 75).

A situação dos pobres, por exemplo, como percebida por John Adams, uma figura chave entre os homens da Revolução Americana, não foi encarada em termos de uma massa sofridora que despertaria a *compaixão* e desviaria o rumo da revolução, mas enxergada em termos de “obscuridade”, ou seja, na visão de John Adams, “a obscuridade, mas do que a penúria, é a maldição da pobreza.” (ARENDR, 1988, p. 55). Uma situação ainda mais obscura do que a dos pobres, era a situação dos escravos, mas também não teve um papel significativo na Revolução; para os americanos, a “escravidão” nunca fez “parte da questão social”; era simplesmente como se ela “não existisse, o que tornava também inexistente a mais poderosa e talvez a mais devas-

tadora das paixões que arrebatam os revolucionários, a paixão da compaixão." (ARENDR, 1988, p. 57). Na América os trabalhadores não eram "miseráveis" e, por conseguinte, não eram movidos pela "necessidade"; por isso "a revolução não foi frustrada por eles". Nesse sentido, no cenário americano o problema colocado pelos homens da revolução não foi "de ordem social, mas político, e dizia respeito não à ordem da sociedade, mas à forma de governo." (ARENDR, 1988, p. 54-55). Em outras palavras, a Revolução Americana foi política e não social.

Sem qualquer preocupação com a libertação do povo dos grilhões da necessidade e da escassez, uma vez que esse tipo de problema já estava resolvido na sociedade americana da época, os revolucionários prescindiram-se da violência e concentraram suas atenções no objetivo próprio da revolução: a fundação de um novo corpo político capaz de assegurar o espaço onde a liberdade possa aparecer. Entre todas as revoluções "típicas da era moderna" e seus entusiasmos "pela fundação de um novo corpo político", apenas a Revolução Americana não glorificou "a violência como único meio de 'fazer' esse corpo." (ARENDR, 2009a, p. 240). No contexto da Revolução Americana, em nenhum momento ou fase os revolucionários sequer cogitaram usar a força para "inverter os papéis de governantes e governados"; assim, em sua essência, a Revolução Americana foi basicamente "um choque de ideias, pura e simples." (WINTERS, 1987, p. 197-198). Os revolucionários americanos, como observou Hannah Arendt, "permaneceram homens de ação do princípio ao fim, da Declaração da Independência à organização da Constituição." (ARENDR, 1988, p. 75). O rumo da revolução nunca foi desviado do seu curso e o seu comprometimento firme e decidido "com a implantação da liberdade e o estabelecimento de instituições duradouras" sempre prevaleceu "e, àqueles que atuavam nessa direção, nada era permitido que estivesse fora do âmbito da lei civil." (ARENDR, 1988, p. 73).

Ao longo do seu curso, a Revolução Americana sempre foi clara em sua linguagem e em seu propósito. Para os seus protagonistas, "não era o constitucionalismo no sentido 'limitado', mas o governo legítimo que ocupava "suas mentes." (WILKINSON, 2012, p. 42). Em nenhum momento, como destacou Hannah Arendt, cogitou-se colocar a questão fundamental em termos de "como limitar o poder, mas como estabelecê-lo", ou em outras palavras, a preocupação principal desses homens não era "como limitar o governo, mas como fundar um novo." (ARENDR, 1988, p. 118). Todos eles estavam plenamente conscientes de que para o aparecimento da liberdade, não bastava apenas ser liberto da miséria e da opressão, mas era necessário algo mais e maior. A liberdade, além da "companhia de outros homens", precisava também "de um espaço público comum", ou seja, de "um mundo politicamente organizado" onde "cada homem livre poderia inserir-se por palavras e feitos." (ARENDR, 1972, p. 194). Aqueles que se envolveram diretamente no processo da revolução, não apenas sabiam, mas concordavam plenamente com a ideia de que "o plano político, numa república, se constituía numa troca de opiniões entre iguais", todos eles estavam também cientes que esse plano "desapareceria no mesmo instante em que esse intercâmbio se tornasse supérfluo, se por acaso todos os iguais fossem da mesma opinião." (ARENDR, 1988, p. 74).

Portanto, em nenhum momento do percurso da Revolução Americana, seus protagonistas "se referiram em seus argumentos, à opinião pública [...] para reforçar suas próprias opiniões"; os homens da revolução entenderam desde o início "que o domínio da opinião pública era uma forma de tirania." (ARENDR, 1988, p. 74). Na América, a revolução deu origem aos Estados Unidos, e a existência da "república" não se deu, por exemplo, "em função de alguma 'necessidade histórica' ou de algum desenvolvimento orgânico", ela ocorreu "em consequência de um ato deliberado e intencional: a fundação da liberdade." (ARENDR, 1988, p. 173). Assim, de acordo com Hannah Arendt, desde a crise do mundo moderno, cuja origem encontra-se basicamente no declínio da *trindade* romana de *religião, tradição e autoridade* que dava suporte aos

assuntos humanos e servia de fundamento à comunidade política, de todas as tentativas no sentido de fundar um novo corpo político, apenas a Revolução Americana alcançou êxito, apenas ela “foi bem sucedida”. Apenas na América “os pais fundadores” conseguiram, de fato, fundar “um organismo político inteiramente novo prescindindo da violência e com o auxílio de uma Constituição.” (ARENDR, 1972, p. 185).

Decididos desde o início em atingir o objetivo da revolução, a saber, a fundação de um novo corpo político no qual a liberdade possa se manifestar, e cuja autoridade não seria jamais “um Legislador Imortal”, “uma verdade autoevidente, ou qualquer outra fonte transcendente e extraterrena”, mas sim “o próprio ato de fundação”, os homens da Revolução Americana em nenhum momento se sentiram “tentados a atribuir a mesma origem à lei e ao poder”; na verdade, eles estavam convencidos de que “o fundamento do poder era o povo, mas a fonte da lei devia ser a constituição”, isto é, um documento escrito, durável e que não podia ser abordado de um único ponto de vista, mas de “diferentes ângulos”; um documento sujeito a várias “interpretações”, passível de ser mudado ou reformulado de acordo com “as circunstâncias”, mas sem jamais se tornar “um estado de espírito subjetivo, como a vontade” (ARENDR, 1988, p. 125-126; 164); esse documento devia permitir a participação de todos no espaço público através de atos e palavras. Hannah Arendt visualiza, assim, na Revolução Americana que lutou pela liberdade política e não pela libertação da opressão e exploração social, aquela paixão pelo espaço público vivenciada na *polis* grega que multiplicava “para cada homem as possibilidades de distinguir-se, de revelar em atos e palavras sua identidade singular e distinta.” (ARENDR, 2009a, p. 210). Essa característica presente nessa revolução, de acordo com Hannah Arendt, encontra sua explicação mais clara na “experiência” dos americanos, isto é, os revolucionários já tinham percebido que “os habitantes das colônias” participavam das “assembleias” por amor à discussão e à distinção.

Para os homens da Revolução Americana, a constituição como foi pensada por eles, “não é o ato de um governo, mas de um povo que constitui um governo.” (PAINE apud ARENDR, 1988, p. 116). Essa afirmação, de acordo com as observações feitas por Parekh, deve ser entendida nos seguintes termos: “a constituição representa as condições sobre as quais a comunidade política é constituída e que o cidadão deve aceitar para se tornar seu membro.” (PAREKH, 1981, p. 164). Ela é, portanto, mais do que um documento escrito que prescreve o que o governo e os cidadãos podem ou não fazer, ela é, na verdade, o alicerce sobre o qual os Estados Unidos da América foram fundados como uma nação a partir de um evento político, a saber, a revolução. Como disse Lang, para Hannah Arendt, a criação da constituição americana deve ser compreendida no sentido aristotélico de estrutura de governo, não como simples pedaço de papel que “encarna a ação política corporativa” (LANG, 2005, p. 186). No momento da fundação da república os homens demonstraram um poder que só pode surgir através de um agir em conjunto; “para eles, o poder surgiu quando e onde o povo passou a se reunir e a se vincular através de promessas, pactos e compromissos mútuos.” (ARENDR, 1988, p. 146).

A criação da constituição que garante a permanência do ato de fundação que se transmite a cada nova geração foi, sem dúvida, o grande marco da Revolução Americana e, sem dúvida, a grande medida do seu sucesso está no culto e na adoração desse documento escrito. A Revolução Americana “obteve êxito”, exatamente onde todas as demais fracassaram; ela conseguiu “fundar um novo corpo político suficientemente estável para sobreviver ao violento assédio dos séculos futuros” que começou a se tornar realidade no “instante em que a Constituição começou a ser ‘adorada’”. Portanto, a diferença fundamental entre a Revolução Americana e todas as outras revoluções, não está na “crença” em um “legislador imortal”, nas “promessas de recompensas”, nas “ameaças de punição” ou no “duvidoso caráter axiomático das verdades enumeradas no preâmbulo da Declaração de Independência, que assegurou estabilidade à nova república”, mas sim na

“autoridade contida no próprio ato de fundação.” (ARENDR, 1988, p. 159). De acordo com observações de Amiel, a novidade trazida pelos homens da revolução com a criação da constituição pode ser dividida em três pontos essenciais: estruturas do poder com o *federalismo*, da autoridade com a Suprema Corte e da opinião com o Senado. Em relação ao poder, os homens da revolução não o confundiram com a lei e nem confundiram as origens de ambos. Enquanto o poder se fundamenta no povo, a fonte da lei encontra-se alicerçada na constituição, um texto mundano, durável e estável, jamais na vontade. (AMIEL, 1997, p. 110-117; 2003, p. 54-86).

Seguindo o exemplo romano, Hannah Arendt observa que os homens da Revolução Americana incorporaram também a autoridade à instituição política, mas com sua sede na Suprema Corte; para os revolucionários, essa autoridade “é exercida através de uma formulação contínua da Constituição, pois a Suprema Corte é, de fato, nas palavras de Woodrow Wilson, ‘uma espécie de assembleia constitucional em sessão permanente’”. Portanto, diferente do que acontecia em Roma onde “a função da autoridade era política, e consistia em oferecer aconselhamento”, na República americana “a função da autoridade é legal, e se exerce através da interpretação” pela Suprema Corte (ARENDR, 1988, p. 161). A “autoridade da Constituição americana repousa em sua inerente capacidade de ser emendada e ampliada”, nesse sentido, ela se expande e agrega novos temas de interesse dos homens que ingressarão no mundo após o ato de fundação (ARENDR, 1988, p. 162). É, portanto, a partir dessas observações de Hannah Arendt que King conclui em seus estudos sobre esse tema, que a autora “viu a Revolução Americana como uma revolução genuinamente política que trouxe algo novo ao mundo político, ainda que isso se devesse, em grande medida, ao precedente romano.” (KING, 2015, p. 96).

Ao lado da Suprema Corte que garante a estabilidade e a durabilidade do novo corpo político, o Senado protege e coloca em relevo a “opinião”. Considerada pelos homens da Revolução Americana como sendo imprescindível para a democracia, na medida em que ela só pode ser formada na pluralidade e na diversidade, a opinião ganha o seu espaço no coração da política. Sempre individual e fruto do diálogo livre entre os homens, a opinião é transformada em opinião pública pelo Senado. Entre todas as revoluções, a Americana foi a única que “soube como criar uma instituição duradoura para a formação pública de opiniões dentro da própria estrutura da República” (ARENDR, 1988, p. 182). Com a Suprema Corte e o Senado, respectivamente “uma instituição duradoura para o julgamento” e “uma instituição duradoura para a opinião”, os Pais Fundadores “transcenderam sua própria estrutura conceitual” e colocaram em relevo as “faculdades” do juízo e da opinião, “as mais importantes do ponto de vista político” e que “havia sido quase totalmente negligenciadas pelas tradições do pensamento político e filosófico.” (ARENDR, 1988, p. 183). E, para Hannah Arendt, se esses homens da Revolução Americana conseguiram, de fato, “transcender a estreita e tradicional estrutura de suas concepções básicas e gerais”, é porque neles existiam não apenas um “premente desejo de conferir estabilidade” à uma “nova criação”, mas também “de sedimentar, numa ‘instituição duradoura’, todos os fatores da vida política.” (ARENDR, 1988, p. 183).

Toda a análise da Revolução realizada por Hannah Arendt, como observou Adverse (2012), se encaixa perfeitamente em sua compreensão da “república” fruto da “clássica oposição entre governo monárquico – no qual a concentração do poder coloca o soberano acima das leis – e governo republicano – que pode ser também caracterizado como o governo das leis”. Nesse sentido, para ela, a “república” não pode deixar de ser uma “forma de organização política” na qual se convive longe da ideia de “domínio” e sem divisão entre “governantes e governados”. A essa compreensão da “república”, Hannah Arendt acrescenta alguns “elementos que podem ser facilmente reconhecidos na tradição republicana”, a saber, a coincidência entre a “república” e o “espaço onde a liberdade se realiza”. É indispensável, portanto, que os “cidadãos” participem efetivamente “nos afazeres políticos”, para que possam conhecer a “felicidade pública”. A “repú-

blica" é, portanto, o "espaço da ação política" e "permite que os cidadãos deem vazão a seu desejo de distinção e adquiram a 'glória'". No entanto, apesar da existência de "elementos" da tradição republicana no modo como Hannah Arendt compreende a "república", não se pode negar também, como sublinhou Adverse, que nessa compreensão existe "algo" que não pode ser "contemplado por nenhuma das categorizações usuais no interior da tradição republicana, embora não lhe seja de modo algum oposta". A revolução não se concretiza sem "a constituição de uma república; assim, para Hannah Arendt, a "república" surge "como a forma política própria de uma época secularizada." (ADVERSE, 2012, p. 40-41).

Diferente da Revolução Francesa que "deu novo alento à estrutura política que a precedera", a Revolução Americana rompeu "com a forma de dominação política que vigorava na Europa" e alcançou "sucesso". Os homens da Revolução Americana "foram capazes de criar uma nova ordem secular" e "retirar do processo revolucionário moderno todo o seu potencial emancipatório e completar efetivamente o processo de secularização." (ADVERSE, 2012, p. 45). De todo modo, é preciso registrar que apesar de ter elogiado a Revolução Americana e destacado o seu "sucesso" como a única revolução que, de fato, conseguiu atingir o objetivo de fundar um novo corpo político onde a liberdade possa aparecer, Hannah Arendt aprofunda suas considerações e constata que a Revolução Americana estabeleceu uma nova república, mas a democracia representativa baseada no sistema de partidos políticos adotada pelos Estados Unidos da América, não representa o seu auge, mas sim o seu declínio, uma vez que ela não é tão diferente assim das outras democracias modernas; o seu sistema é também democrático pelo fim que persegue – o bem-estar do povo e a felicidade individual, e oligárquico pelo modo como funciona – liberdade e felicidade públicas são privilégios da minoria. Jefferson, um homem sempre atento aos acontecimentos que sucederam à Revolução Americana e preocupado em garantir a participação do povo no novo governo, "temia um 'despotismo eletivo', que podia ser até pior do que a tirania contra a qual haviam se insurgido". Assim, em uma carta de 16 de janeiro de 1787, dirigida ao Coronel Edward Carrington, ele disse: "Se algum dia o nosso povo se descuidar das coisas públicas, os senhores e eu, o Congresso e as assembleias, os juizes e os governadores, nos transformaremos todos em lobos." (ARENDR, 1988, p. 190). É verdade que o temor de Jefferson não se concretizou nas proporções que ele imaginou, mas a "república" não propiciou ao povo um espaço para a ação política ativa, uma ação que apenas o indivíduo, o "ator" pode desempenhar e que jamais possa ser representada.

O novo corpo político, isto é, "república americana", infelizmente não conseguiu assegurar e perpetuar a sobrevivência do seu princípio inspirador, a saber, "a paixão pela liberdade pública" ou "a busca da felicidade pública". O novo corpo político não conseguiu encontrar um meio eficaz para que tal princípio pudesse ser livremente cultivado pelas "gerações futuras"; ele não foi capaz de estabelecer "instituições que facilitassem 'a felicidade pública' da política participativa." (SCHWARTZ, 1995, p. 192). Portanto, a Revolução Americana teve êxito em fundar um novo corpo político, mas a democracia representativa estabelecida nos Estados Unidos da América, não conseguiu perpetuar o seu princípio inspirador, isto é, não foi capaz de assegurar a discussão incessante em torno dele, para que o mesmo pudesse ser evocado pelas gerações futuras e servir de referência. Para Hannah Arendt, para que as ações dos homens sejam salvas de "sua inerente inutilidade", é preciso discuti-las incessantemente. A Revolução Americana foi coroada de êxito, porque "fundou um novo corpo político", mas não se assegurou a "sobrevivência do espírito que deu origem ao seu ato de fundação" que para Jefferson, era "de suprema importância para a própria sobrevivência do novo corpo político." (ARENDR, 1988, p. 101).

Não havia dúvida entre os homens da Revolução Americana, que a liberdade era uma felicidade pública e não um fardo, todos estavam cientes que se tratava de participar

no governo, mas nota-se, de acordo com observações de Hannah Arendt, que a “Declaração de Independência fala da ‘busca da felicidade’ e não da ‘felicidade pública’”. Essa “alteração” que passou despercebida entre aqueles homens que participaram dos debates da assembleia acabou permitindo que cada uma das sucessivas gerações se sentisse totalmente “livre” para interpretar a expressão “busca da felicidade” da maneira que melhor lhe conviesse (ARENDR, 1988, p. 102). Portanto, a própria Declaração de independência, da maneira como foi redigida, contribuiu para tornar imprecisa ou ambígua a “distinção entre felicidade pública e privada” (ARENDR, 1988, p. 105). Faltou resolver a questão referente ao objetivo do novo corpo político; em outras palavras, não ficou claro se o seu objetivo seria liberdade ou prosperidade.

Devido a esse impasse, os cidadãos americanos buscaram a felicidade privada, enveredando-se pelo sonho da opulência e do consumo. O “ideal republicano de liberdade e justiça para todos os cidadãos”, como disse diz McCarthy, em seus estudos, “se converteu no sonho burguês da terra que emana leite e mel, um empreendimento econômico sem controle onde todo o mundo podia tornar-se rico.” (MCCARTHY, 2000, p. 154). Na América, após a perda da paixão pela “liberdade pública” ou “felicidade pública” que inspirou os homens da revolução, restaram apenas “as liberdades civis, o bem-estar individual da grande maioria da população, e, além disso, a opinião pública como a força mais poderosa a dirigir uma sociedade democrática e igualitária”. Para Hannah Arendt, tudo isso surge, de um modo geral, “como se os princípios, originalmente políticos, fossem traduzidos em valores sociais.” (ARENDR, 1988, p. 177). A Revolução Americana não conseguiu institucionalizar um espaço de participação política direta para a busca da “felicidade pública”, cujo prazer não se relaciona com a ânsia pelo poder, mas com o simples ato de participar do domínio público; esse tipo de felicidade, não é e nem pode ser concebida como sentimento de satisfação pela vitória obtida sobre um adversário e nem como orgulho demonstrado por aqueles que fazem parte de uma elite privilegiada da sociedade, mas sim como uma felicidade compartilhada, a felicidade de ser livre entre outras pessoas livres, recuperar e salvar a nossa “fé pública”, ver a “esperança pública” se convertendo em “poder público.” (LUMMIS, 2002, p. 206-207).

Jefferson percebeu essa falha com certa clareza e chamou atenção para a divisão de república em “repúblicas elementares ou conselhos no sentido de renovar o princípio revolucionário da geração fundadora.” (BERNSTEIN, 1996, p. 130). Sua intenção era que cada um fizesse parte de algum conselho, seja grande ou pequeno, como forma de assegurar o seu poder. Na nova ordem política, a Constituição não incorporou os “municípios” e as “câmaras municipais, fontes originais de toda a atividade política do país”, impossibilitando a participação pública como essência da liberdade (ARENDR, 1988, p. 191). A Constituição fez justiça “ao poder, ao juízo, à opinião, aos direitos, aos interesses, às qualidades que permitem ‘construir o edifício’”, mas ela ignorou “a ação e as suas potencialidades” e não deixou “espaço às qualidades que permitiram a construção.” (AMIEL, 2003, p. 92). O direito de cada cidadão de participar ativamente no governo se confundiu com as liberdades individuais e civis que impossibilitaram o povo alcançar a “felicidade pública”. A liberdade em seu sentido mais alto, não foi o preço pago pela “fundação” do novo corpo político; “foi a própria Constituição, a maior conquista do povo americano, que acabou privando-o de sua mais valiosa conquista.” (ARENDR, 1988, p. 191). A Revolução Americana não proporcionou ao povo um verdadeiro espaço público acessível para que ele pudesse exercer e desfrutar ativamente da sua liberdade. A “felicidade pública” é “privilégio” de poucos, e apenas estes se engajam, de fato, “nas atividades de ‘expressão, discussão e decisão’, as quais, num sentido positivo, são as atividades da liberdade.” (ARENDR, 1988, p. 188).

Referências

- ADVERSE, Helton. Uma república para os modernos. Arendt, a secularização e o republicanismo. *Filosofia Unisinos*, v.13, n.1, p.39-56, jan/abr, 2012.
- AMIEL, Anne. *Hannah Arendt: política e acontecimento*. Tradução de Sofia Mota. Lisboa: Piaget, 1997.
- AMIEL, Anne. *A não-filosofia de Hannah Arendt: revolução e julgamento*. Tradução de João C. S. Duarte. Lisboa: Piaget, 2003.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 2009a.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- ARENDT, Hannah. *Da revolução*. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. Brasília: UnB, 1988.
- BERNSTEIN, Richard. *Hannah Arendt and the jewish question*. Cambridge: MIT Press, 1996.
- KING, Richard. *Arendt and America*. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.
- LANG, Anthony. Governance and political action: Hannah Arendt on Global Political Protest. In: LANG, Anthony & WILLIAMS, John (Eds.). *Hannah Arendt and international relations: reading across the lines*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- LUMMIS, Douglas. *Democracia radical*. Tradução de Susana Guardado del Castro. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002.
- MCCARTHY, Michael. *El pensamiento político de Hannah Arendt*. Lima: Antonio Ruiz de Montoya, 2000.
- PAREKH, Bhikhu. *Hannah Arendt and the search for a new political philosophy*. London: Macmillan, 1981.
- SCHWARTZ, Joseph. Hannah Arendt's politics of "action": the elusive search for political substance. In: *The permanence of the political: a democratic critique of the radical impulse to transcend politics*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- WILKINSON, Michael. Between freedom and law: Hannah Arendt on the promise of modern revolution and the burden of the tradition. In: GOLDONI, Marco & MCCORKINDALE, Christopher (Eds.). *Hannah Arendt and the Law*. Oxford: Hart Publishing, 2012.
- WINTERS, Francis. Banality of virtue: reflections on Hannah Arendt's reinterpretation of political ethics. In: BERNAUER, James (Ed.). *Amor mundi: explorations in the faith and thought of Hannah Arendt*. Boston: Martinus Nijhoff, 1987.

Sobre o autor

José João Neves Barbosa Vicente

Doutor em Filosofia, professor adjunto de Filosofia da UFRB.

Recebido em: 22/6/2019

Aprovado em: 19/11/2019

Filosofia em “Tempos Sombrios”: a leitura de Critão sobre Sócrates na Pólis diante das leis e da opinião da maioria – um olhar arendtiano

Philosophy in “Dark Times”: the Criteo reading about Sócrates in
the Pólis in front of laws and the majority opinion –
an arendtian look

Daner Hornich

<https://orcid.org/0000-0003-2515-8069> - E-mail: danerhornich@hotmail.com

RESUMO

As questões postas para Sócrates consistem em “guiar-se” pelo conselho dos outros para salvar a sua vida; para não se privar dos amigos e muito menos legar infelicidade para os que dispõem de dinheiro para ajudá-los entre si quando necessário: pois, qual é o valor do dinheiro quando a amizade é colocada em jogo? Sócrates não se guia pelas cabeças alheias, pois examina as próprias questões (colocadas por ele ou outros) como um provocador, ou parteiro das reflexões e pensamentos. Isso porque as respostas indicadas por Sócrates parecem um desvio de rota, ao começar um diálogo sobre a opinião da maioria, que, para Critão, é ponto significativo, e para Sócrates não, pois não devemos nos preocupar com a opinião da maioria, mas com as considerações dos melhores.

Palavras-chave: Sócrates. Critão. Tempos sombrios. Opinião da maioria. Hannah Arendt.

ABSTRACT

The issues put to Socrates consist in “guiding” by the advice of others to save his life; not to deprive himself of friends, and much less to transmit unhappiness to those who have money to help each other when necessary: after all, what is the value of money when friendship is put at

risk? Socrates does not guide himself through the heads of others, he examines his own questions (posed by him or others) as a challenger, or a inductor of reflections and thoughts. This happens because his answers seem to be a deviation of route, beginning a dialogue based on the majority opinion, what for Criteo, it is fundamental, for Socrates it is not, so we should not be worried with the majority opinion, however, with the best considerations.

Keywords: Socrates. Criteo. Dark times. The majority opinion. Hannah Arendt.

Introdução

Filosofia em “tempos sombrios” – termo emprestado do poema de Bertold Brecht (1898 – 1956) – “A posteridade” ou “Aos que virão depois de nós” (ARENDR, 1987, p. 7); do qual Hannah Arendt se utilizou para clarear a vida dos homens de ação que ganharam visibilidade e notoriedade em tempos perigosos, difíceis e caóticos – tornou-se para nós uma luz de vela para clarear os tempos turbulentos que vivemos em nossa sociedade democrática¹. Pensar a perspectiva democrática ou a vida política da nossa sociedade a partir da “leitura de Critão sobre Sócrates na Pólis diante das leis e da opinião da maioria na perspectiva do olhar da Hannah Arendt” é pensar o conflito entre o filósofo e a pólis². Sobre esse assunto vale o argumento de Richard R. Oliveira: “Hannah Arendt, com argúcia que lhe é característica, foi uma das poucas autoras contemporâneas, ao lado de Strauss, a perceber claramente esse ponto, ...” (OLIVEIRA, 2011, p. 50). Ou seja:

O abismo entre filosofia e política abriu-se historicamente com julgamento e a condenação de Sócrates, que constituem um momento decisivo na história do pensamento político, assim como o julgamento e a condenação de Jesus constituem um marco na história da religião. Nossa tradição de pensamento político teve início quando a morte de Sócrates fez Platão desencantar-se com a vida da *polis* e, ao mesmo tempo, duvidar de certos princípios fundamentais dos ensinamentos socráticos [...]. A ênfase de Sócrates em sua defesa perante os cidadãos e juízes atenienses estivera em que o seu comportamento tinha vista o bem da cidade. No *Critias*, ele havia explicado a seus amigos que não podia fugir, mas, ao contrário, deveria – por razões políticas – ser condenado à morte. Ao que parece, não foi apenas os seus juízes que ele mostrou-se incapaz de persuadir; tampouco conseguiu convencer seus amigos. Em outras palavras, a cidade não precisava de um filósofo, e os amigos não precisavam de argumentação política. Isso é parte da tragédia atestada pelos diálogos de Platão. (ARENDR, 1993b, p. 92).

As razões políticas e a tragédia atestada da polis ateniense ao julgar e condenar Sócrates nos remete pensar neste artigo a terminologia dos “tempos sombrios”, para apresentar sobre o prisma da Hannah Arendt Sócrates pelas mãos de Platão e no texto intitulado *Critão*³, pois a nossa proposta é pensar sobre a vida pública a partir das leis da cidade que formam os seus ci-

¹ Elegemos um presidente com posturas ditatórias para governar o Brasil em 2019.

² Pensamos que o conflito entre o filósofo e a vida política são assuntos recorrentes nos nossos tempos. Sobre esse assunto analisar a postura do atual governo em relação ao ensino de filosofia nas escolas e nas universidades.

³ Segundo Franco Trabattoni a obra de Platão intitulada Critão (Criton) se insere nos diálogos da “*Apologia de Sócrates*”: “... onde é posto em cena Sócrates que se defende diante dos juízes; Criton, Sócrates no cárcere rejeita a proposta de fuga que lhe faz Criton; Eutífron, Lísias, Cármides, Laques, Hípias Maior, Mênon, primeiro livro d’A República: em todos esses diálogos, Sócrates conduz as investigações sobre um conceito de caráter geral, refutando as respostas de seus interlocutores. Esses conceitos são, na respectiva ordem, o santo (o sagrado), a amizade, a temperança (*sophrosyne*), a coragem, a beleza, a virtude e a justiça; Ion, que trata da poesia; Alcibíades I, sobre a primazia da alma e sobre a educação interior; Hípias Menor, onde se faz um confronto entre Aquiles e Odisseu; Górgias, no qual Sócrates dialoga com Górgias, Polo e Cálicles a respeito da natureza da retórica e sobre a felicidade do justo; Protágoras, Sócrates duela com o sofista sobre a natureza da virtude e sobre a possibilidade de educar à virtude; Eutídemo, no qual Platão contrapõe o modo socrático de fazer filosofia aos truques dialéticos dos sofistas menos sérios; Menêxeno, provavelmente uma paródia da retórica tradicional (TRABATTONI, 2017, p. 14-15).

dadões em meio à posição e o alvoroço das massas⁴, que puxa o cabo de guerra para um lado ou para outro das opiniões que são postas no jogo da vida e dos interesses que podem ou não promover o bem de todos. Contudo, como argumenta Luciano Canfora;

Não se pode esquecer que o processo contra Sócrates foi, na verdade, um processo acima de tudo político, embora venha oleograficamente transfigurado na habitual leitura que se faz dele: basta considerar que o acusador principal, que teve papel decisivo para levar os juízes à condenação, foi um político de primeira grandeza como Anito, respeitável expoente da democracia restaurada. O próprio Sócrates, segundo discurso do tribunal, aponta que o fato de Anito ter assumido em pessoa o papel de acusador teve um peso decisivo em sua condenação. (CANFORA, 2015, p. 76).

Assim, como homem de reflexão e ação, Sócrates ganha visibilidade pela sua coerência de pensamento e ação ao guiar pelos labirintos do mundo sombrio de Atenas, com as suas leis e costumes que formavam e condenavam o homem livre e cidadão⁵, quando o obscurantismo das mentes e corpos não possuíam a abertura, finura e a leveza da luz da razão e dos sentidos para imaginar e pensar criteriosamente o novo no tempo⁶. Podemos dizer que esse "novo no tempo", como demonstra Pierre Hadot é a intervenção do filósofo, que como Sócrates "*consistira em permitir seu interlocutor 'realizar'*" o seu verdadeiro papel na polis, isto é o "o verdadeiro bem, o verdadeiro valor" – que é "o amor do bem" (HADOT, 1999, p. 62). Pois:

O conteúdo do saber socrático é, no essencial, o "valor absoluto da intenção moral" e da certeza de que procura a escolha desse valor. Evidentemente, a expressão é moderna. Sócrates não teria empregado. Mas ela talvez seja útil para ressaltar todo o alcance da mensagem socrática. Pode-se dizer que um valor é absoluto para um homem quando ele está prestes a morrer por esse valor. É precisamente a atitude de Sócrates, quando se trata do "que é o melhor", isto é, da justiça, do dever, da pureza moral. Ele repete várias vezes na Defesa: prefere a morte e o perigo a renunciar a seu dever e a sua missão. (HADOT, 1999, p. 63).

Segundo Hadot no *Critão* (ou *Crítion*),

[...], Platão imagina que Sócrates faz falar as leis de Atenas, que o fazem o compreender que, se quiser evadir-se e escapar à sua condenação, prejudicará toda a cidade, dando o exemplo de desobediência a suas leis: ele não deve por sua própria vida acima do que é justo [...]. A seus olhos, há apenas um mal, a falta moral, há apenas um bem, um único valor, a vontade de fazer o bem, o que supõe que ele não recusa examinar sem cessar e rigorosamente sua maneira de viver, a fim de ver se ela é sempre dirigida e inspirada por essa vontade de fazer o bem. Pode-se dizer, até certo ponto, que o que interessa a Sócrates não é definir o que pode ser um conteúdo teórico e objetivo da moralidade: é necessário saber se se quer real e concretamente fazer o que se considera justo e bom: como se deve agir. (HADOT, 1999, p. 63-64).

⁴ Sobre o assunto conferir o capítulo oitavo: "O saber da pólis". (BRISSON, 2012).

⁵ "Na πόλις circulam continuamente mensagens destinadas a chegar a todos os cidadãos e a uniformizar seus pontos de vistas e as suas opiniões. Está em vigor aquele regime que nas Leis (III, 700 A ss) Platão define como 'teatrocracia', para mostrar como no âmbito político a massa, assim como faz no teatro, se expressa apenas através de gritos de aprovação ou de desaprovação, de modo totalmente irracional. Nesta situação, os poucos que procuram conservar a própria autonomia de opinião são punidos e até levados à morte: clara aqui a referência à condenação de Sócrates, que assumira constantemente um papel crítico diante dos cidadãos e da gestão política." (GASTALDI, 2015, p. 157).

⁶ A questão do obscurantismo pode ser relacionada ao suposto "mundo da caverna" e o tema correlato pode ser encontrado na seguinte referência de Silvia Gastaldi: "..., no interesse coletivo, o filósofo é obrigado a governar, a redescender àquela caverna – que é um emblema da cidade atual, o lado escuro em que domina a ignorância da verdade e dos valores – da qual a obra educativo-formativa dos outros filósofos o libertou: trata-se de uma verdadeira coação, como Platão afirma repetidamente, não obstante necessária porque dessa nova descida à caverna depende a própria existência da καλλιπολις" (GASTALDI, 2015, p. 165).

A questão como se deve agir é um ponto de encontro com a reflexão que pretendemos realizar ao pontuar a obra de Platão, *Critão* (ou *Críton*) sob o olhar atento de Hannah Arendt, por meio das seguintes perguntas: dá vontade de fazer o bem? Por fim, o que é considerarmos justo e bom quando devemos agir para o bem comum? Essas perguntas podem nos guiar na leitura que vamos realizar do *Critão* (*Críton*) sob o olhar entrecruzado da Hannah Arendt sobre as questões postas por Platão e lembradas por Hadot ao argumentar que:

Encontramos aqui, talvez ainda confuso e indistinto, um esboço da ideia a ser desenvolvida mais tarde, em outra problemática, por Kant: a moralidade constitui-se na pureza da intenção que dirige a ação, pureza que consiste precisamente em conferir um valor ao bem moral, renunciando totalmente ao próprio interesse. Tudo leva a pensar, por outro lado, que esse saber jamais pode ser adquirido. Não é somente aos outros, mas a si mesmo que Sócrates não cessa de submeter a exame. A pureza da intenção moral deve sem cessar ser renovada e restabelecida. A transformação de si jamais é definitiva. Exige uma perpétua reconquista. (HADOT, 1999, p. 65).

Tendo em vista essas colocações preliminares, podemos argumentar que o nosso ensaio passará por Kant, ao pensar a intenção das nossas ações acima dos nossos próprios interesses e pelas reflexões da Hannah Arendt, ao refletir sobre a obra de Platão, *Critão* (ou *Críton*). Contudo, deixamos claro que não somos especialistas em Platão, muito menos carregamos sobre os ombros o mandarinato das obras canônicas de Platão a ponto de fazer uma hermenêutica ou exegese fiel aos interpretes autorizados das obras platônicas, ou seja, não seremos originais a ponto de trazer bibliografias atualíssimas e adequadas ao ensaio filosófico sobre Platão, mas leitores de Platão, nós vamos transitar por sua obra, como aqueles transeuntes que, de tempos e tempos, refletem seus textos com a intenção de pincelar reflexões para iluminar os nossos "tempos sombrios" que se manifestam por meio da mentira deliberada, adulteração dos fatos e da opinião articulada pela mídia que presta um desserviço a população⁷. A mídia lembra os sofistas que eram os verdadeiros mercadores das palavras ao léu. Neste sentido, podemos verificar o argumento da Hannah Arendt sobre o problema da opinião:

Intimamente ligada à dúvida de Platão quanto à validade da persuasão está a sua enérgica condenação da *doxa*, a opinião, que não só atravessou suas obras políticas, deixando uma marca inequívoca, como tornou-se uma de suas pedras angulares do seu conceito de verdade. A verdade platônica, mesmo quando a *doxa* não é mencionada, sempre é entendida como justamente o oposto da opinião. O espetáculo de Sócrates submetendo sua própria *doxa* às opiniões irresponsáveis dos atenienses e sendo suplantado por uma maioria de votos, fez com que Platão desprezasse as opiniões e ansiasse por padrões absolutos. Tais padrões, pelos quais os atos humanos poderiam ser julgados e o pensamento poderia atingir alguma medida de confiabilidade, tornaram-se, daí em diante, o impulso primordial de sua filosofia política influenciando de forma decisiva até mesmo a doutrina puramente filosófica das ideias. (ARENDR, 1993b, p. 92).

Segundo Hannah Arendt, o problema da verdade e da opinião não instaurou só o problema entre o filósofo e a polis, mas uma atitude anti-socrática, pois o fracasso de Sócrates diante do seus concidadãos no julgamento, isto é, de não conseguir convencê-los, fez com que Platão percebe o perigo que o filósofo corria na cidade diante do seus cidadão que vivem segundo os ares das opiniões e não da verdade que proporcionam princípios regulativos para os cidadãos da polis, pois "a filosofia se define, na perspectiva platônica, não como a posse de uma doutrina ou como um mero sistema abstrato das ideias, mas como uma atividade ou práxis libertadora"

⁷ Sobre esse assunto ler o ensaio: "A mentira na política: considerações sobre os documentos do Pentágono." (ARENDR, 1999).

(OLIVEIRA, 2011, p. 30). Essa práxis libertadora é dinamizada pedagogicamente pelo exercício da visão que aprende de modo paciente, investigar a vida humana na esfera da vida política.

Platão narra na obra intitulada *Critão*, que Sócrates foi condenado pelos juízes da Pólis ateniense e está na prisão⁸. Na narrativa platônica, Critão vai visitar Sócrates para tentar convencê-lo de fugir da prisão e abandonar Atenas para viver em outro lugar qualquer do mundo antigo. Contudo, Sócrates não adere a posição de Critão, mas vai até as últimas consequências em relação a sua posição e postura (*hexis*) diante da Pólis. Demonstrando, com isso a sua coerência de pensamento e ação. Sobre essa questão podemos elucidar que a situação de Anaxágoras e Aristóteles é oposta à postura de Sócrates, como argumentou Luciano Canfora:

Anaxágoras livrou-se da morte, Sócrates quis enfrentá-la – não porque estivesse cansado da vida, como Xenofonte afirmou de forma tola em sua "Apologia de Sócrates." Anaxágoras não se tornou, nos séculos seguintes, um símbolo; Sócrates, sim, justamente por causa de sua decisão de sofrer até as últimas consequências o erro de seus condenadores. Aristóteles também se deparou, décadas mais tarde, com a mesma ameaça, e preferiu agir como Anaxágoras, e não como Sócrates, "para evitar" – como disse – "que os atenienses pecassem mais uma vez contra a filosofia". Os atenienses eram assim mesmo, e Aristóteles, que além de tudo era meteco, não tinha a menor intenção de oferecer-se como vítima sacrificial ao obscurantismo vigente (e às vezes predominantes) na cidade que Tucídides definiu, pela boca de Péricles, em seu célebre epitáfio, como "escola da Héleade." (CANFORA, 2007, p. 17).

O "ofício do filósofo"⁹ é uma atividade altamente perigosa, pois a atividade do filósofo é de ser um contraponto aos dilemas e aos problemas instaurados pelos cidadãos na Pólis, de forma crítica, criativa, racional e conflituosa, pois tal postura contestatória e de exame minucioso das questões posta sobre a "mesa do diálogo" da "ágora" (ἄγορά); e do mercado livre produzem momentos catárticos (*καθαρτικό*), paralisantes, instáveis e de inquietações capazes de provocar afetações violentas contrárias aqueles que a provocaram com os seus ferrões o seu despertar para a vida e a vida bem vivida na Pólis.¹⁰ Sobre a virulência daqueles que não suporta a vida tumultuada pelo exame crítico do pensamento, vale a pena conferir a reflexão de Luciano Canfora:

Friso que a condenação à morte não chegou de improviso. Mais de vinte anos antes, Aristófanes havia pensado em fazer rir o seu público com prazer ao colocar em cena o assalto de um grupo de fanático incendiário à casa de Sócrates. O efeito cômico nascia, entre outras coisas, do fato de os assaltantes mostrarem-se totalmente insensíveis aos gritos desesperados daqueles que, dentro da casa segundo a ficção cênica, morriam sufocados na fumaça e nas chamas. (CANFORA, 2003, p. 18).

⁸ Segundo Luciano Canfora em seu artigo - "Pode a maioria estar errada?" Argumenta que: "Os quinhentos juízes que condenaram Sócrates constituíam uma amostra significativa da cidadania ateniense. Não deixa de ser útil relembrar o mecanismo por meio do qual eles eram escolhidos. O ponto de partida para a formação de um tribunal era uma lista de seis mil cidadãos, provavelmente voluntários, redigida anualmente: tratava-se de simples cidadãos e não de peritos em direito. Eram cerca de um quarto do corpo cívico, se considerarmos que, num censo realizado mais ou menos oitenta anos após esse processo, os cidadãos atenienses somavam ao todo 21 mil. O número de jurados que compunha cada um dos tribunais variava de acordo com a importância da causa: de qualquer modo, trata-se sempre de algumas centenas. No caso do processo de Sócrates, podemos presumir com facilidade que houvesse quinhentos juízes, número provavelmente habitual. Cada júri gozava de plena autoridade e competência. Os cidadãos-juízes recebiam um salário de três óbolos diários, ou seja, o necessário para viver. Por isso, principalmente aqueles menos favorecidos desejavam ser sorteados. Era um trabalho muito satisfatório, mesmo com o modesto pagamento. Grande parte dos negócios públicos terminava no tribunal e, assim sendo, os seis mil cidadãos-juízes deliberavam sobre a vida da comunidade no tribunal tanto quanto, ou talvez até mais, que nas sessões da assembleia popular. Chegava-se ao veredicto após uma seqüência de etapas: num primeiro momento, era discutida a culpa ou a inocência; em seguida, se o réu fosse considerado culpado, discutia-se o caráter da pena. Tanto na primeira como na segunda discussão, o acusado tinha permissão." (CANFORA, 2007, p. 11-12).

⁹ Título do livro do Luciano Canfora. (CANFORA, 2003).

¹⁰ Nas belas palavras da Hannah Arendt: "Sócrates é um moscardo: ele sabe ferroar os seus cidadãos que, sem ele, vão 'continuar a dormir pelo resto de suas vidas', a menos que alguém venha despertá-los. E para que os despertem? Para o pensamento e para a investigação, uma atividade sem a qual, a seu ver, a vida não valia a pena e nem sequer era totalmente vivida." (ARENDR, 1995, p. 130).

Os ataques "obscurantistas dos atenienses" aos filósofos na perspectiva acima demonstram o grau de barbárie¹¹ que podemos chegar ao induzirmos as pessoas, se sentirem em estados de prazer e gozo da desgraça alheia, com posturas fanáticas, de assalto e de insensibilidade, por não tolerarem o estilo diferente daqueles que pensam formas de vida distintas e diferenciadas, pois tais homens de pensamento aguçado colocavam tudo em suspeição (CANFORA, 2003, p. 20). Nas palavras de Hannah Arendt: "Sócrates, sabendo que não sabemos, recusa-se contudo a deixar tudo por isso mesmo e desistir de suas próprias perplexidades; e, como a arraia elétrica, permanece paralisando e paralisa os que com ele entra em contato" (ARENDDT, 1995, p. 130). Tal atitude impõe aos cidadãos a possibilidade de pensar o sentido da vida na Pólis pela "educação do pensamento", como argumentou Platão na República:

E se o forçam a fitar a própria luz, não ficarão os seus olhos feridos? Não tirará dela a vista, para retornar às coisas que pode olhar, e não crerá que estas são realmente mais distintas do que as outras que lhes são mostradas? – Seguramente. – E se – prossegui – o arrancam à força de sua caverna, o compelem a escalar a rude e escarpada encosta e não o soltam antes de arrastá-lo até a luz do sol, não sofrerá ele vivamente e não se queixará destas violências? E quando houver chegado à luz, poderá, com os olhos completamente deslumbrados pelo fulgor, distinguir uma só das coisas que agora chamamos de verdadeiras? Não poderá – respondeu; - ao menos no começo. – Necessitará, penso, de hábito para ver os objetos da região superior. Primeiro distinguirá mais facilmente as sombras, depois as imagens dos homens e dos outros objetos que refletem nas águas, a seguir os próprios objetos. Após isso, poderá, enfrentando a claridade dos astros e da lua, contemplar mais facilmente durante a noite os corpos celestes e o céu mesmo, do que durante o dia o sol e sua luz. (PLATÃO, 515e; 516a-b).

Pensando no sentido da vida na Pólis e da "educação do pensamento", podemos vislumbrar que o processo educacional em Platão é uma atividade violenta, pois exige uma guinada no comportamento do sujeito que retirado da sua posição e posto numa outra situação que exigirá esforço e hábito para escalar os degraus do conhecimento para desvelar a verdade que se manifesta na distinção, na claridade e na contemplação dos objetos que brilham aos nossos olhos, como belo e bom (*καλός και αγαθός*)¹². Sendo assim, podemos retomar a obra de Platão intitulada *Critão*, para verificar que o diálogo é repleto de elucidações, seja do tempo da "hora dada" e medida pela "aurora" que "vem raiando" e da "hora de chegada", seja do guarda corrompido que cede passagem para Critão entrar na prisão e visitar Sócrates, por ser alguém "conhecido" e "feito algumas gentilezas". Não é Sócrates que é conhecido por fazer gentileza, mas Critão. Podemos notar, que a medida do tempo se "des-vela" nas tramas da "aurora" que vem raiando, metáfora do sol, da luz, da verdade, do conhecimento e da ciência – (PLATÃO, A República, 509a). Como elucidou Platão no livro *A República*:

Ora, aquilo que difunde a luz da verdade sobre os objetos do conhecimento e confere ao sujeito conhecedor a capacidade de conhecer, é a ideia do bem; visto que ela é o princípio da ciência da verdade, podes concebê-la como objeto do conhecimento, porém, por mais bela que sejam estas duas coisas, a ciência e a verdade, não te enganarás de modo algum,

¹¹ "... eles experimentam quanto é 'doce e boa' a posse do saber; ao mesmo tempo veem a "loucura da maioria", a irracionalidade dos cidadãos que dá lugar à injustiça, e preferem ficar distante disso. A vida política que se realiza na cidade atual não tem em si – afirma Platão – nada de positivo, e sobretudo o verdadeiro filósofo não tem nenhuma possibilidade de melhorar a situação. A metáfora usada aqui é comparada a um homem que se depara com um bando de animais selvagens e não pode contar com nenhuma ajuda (VI, 496 D) (GASTALDI, 2015, p. 157).

¹² "Como no Critão, também no Górgias Sócrates se propõe como exemplum de um comportamento marcado pela absoluta obediência ao *λογος* e aos seus ditames: o diálogo pretende representá-lo como modelo de uma disposição que segue as argumentações racionais, aceita seus resultados e faz delas máximas norteadoras das ações. Sócrates não está disposto a renunciar às argumentações que julga melhores: influências externas ou emoções não tem efeito sobre a sua relação com as argumentações racionais, nem sobre seu comportamento, como mostra de maneira icástica também o Fédon" (ERLER, 2015, p. 124).

pensando que a ideia do bem é distinta e as supera em beleza; como, no mundo visível, é certo pensar que a luz e a vista são semelhantes ao sol, mas errado acreditar que sejam o sol, do mesmo modo, no mundo inteligível, é justo pensar que a ciência e a verdade são, ambas, semelhantes ao bem, mas falso acreditar que uma ou outra seja o bem; a natureza do bem há de ser considerada muito mais preciosa. (PLATÃO, A República, 509a).

A noção do objeto do conhecimento que se fundamenta na busca da ciência¹³ e da verdade pode ser encontrada na narrativa Platônica do Critão pela reflexão que nos conduz ao viver bem e não ao simples viver que se pontuam pela falta de reflexão, sensações e opiniões (PLATÃO, Teeteto 210a). Sendo assim, podemos continuar seguindo a perspectiva platônica da narrativa de Critão para indicar outras passagens significativas, como a cena do Sócrates dormindo o "sono dos deuses" que Critão teme interromper o seu último sono ou o "despertar interrogativo" de Sócrates que como num raio de luz (metáfora da luz novamente como indicação do uso da razão e dos sentidos) pergunta ao seu amigo Critão: - "Mas, afinal, por que vieste tão cedo?"

Aqui começam algumas questões problemáticas do diálogo entre Sócrates e Critão para delinear os critérios da vida dos homens no mundo da Pólis na sua relação tênue com a filosofia e os filósofos no trato com as leis¹⁴, o bem comum e o bem público, a verdade e a opinião, a corrupção, o dinheiro e a dignidade dos homens, a educação, os filhos, os pais e a Pólis, a coerência e o exame crítico das palavras e ações, a felicidade e a infelicidade, bem e mal, sem deixar de falar da postura em não ceder à opinião da maioria e não trair a si mesmo para se conformar a opinião dos outros, como um insensato¹⁵. Neste sentido, podemos argumentar com Hannah Arendt que:

A principal distinção entre persuasão e a dialética é que a primeira dirige-se sempre a uma multidão (*peithei' ta pléthé*), ao passo que a dialética só é possível entre dois. O erro de Sócrates foi dirigir-se a seus juizes de forma dialética, motivo pelo qual não pôde persuadi-lo. Por outro lado, uma vez que respeitou os limites inerentes à persuasão, sua verdade tornou-se uma opinião entre as opiniões, sem mais valor que as não-verdade dos Juizes. Sócrates insistiu em discutir o assunto com seus juizes do mesmo modo que falava de qualquer outra coisa, quer com os cidadãos atenienses, individualmente, quer com seus alunos; acreditava que pudesse chegar por esse caminho a alguma verdade e que dela pudesse persuadir os outros. A persuasão, entretanto, não vem da verdade, mas das opiniões, e só a persuasão leva em conta e sabe lidar com a multidão. (ARENDR, 1993b, p. 96).

O pressuposto fundamental é que filósofo não é um "doutrinador", muito menos um "mercador de palavras" como os sofistas que vendem e mercadejam conhecimento de cidade em cidade (PLATÃO, Protágoras 313a-d), muito menos um adalador das multidões que se com-

¹³ "Na República, por exemplo, depois de expor a famosa analogia do Sol (508a-509b), que distingue claramente os mundos visível e inteligível, Sócrates apresenta a não menos famosa analogia da linha dividida (509d-511e), que introduz uma graduação nesses mundos, ao distinguir dois níveis em cada um: o mundo visível se estrutura em imagens e objetos sensíveis, ao passo que no mundo inteligível se 287 PRINCÍPIOS distinguem o nível dos entes matemáticos e o das Ideias. Em exata correspondência ao plano do ser, o plano do conhecimento também se estrutura em dois níveis: o da imaginação e o da crença constituem o mundo da opinião, enquanto o do conhecimento e o da inteligência estruturam o mundo da ciência." (PERINE, 2018, p. 286-287).

¹⁴ "[...] o diálogo As Leis oferece um inovador projeto de cidade, também múltipla e diversificada, como forma de assegurar a unidade política e ética. Assim como cada indivíduo constitui uma unidade (Leis 644 c), a cidade a ser edificada, como representativa da liberdade e da virtude, será aquela capaz de conciliar múltiplos modelos de organização e legislação (Leis 701e). A justa medida e o equilíbrio que garantem a unidade da pólis e de seus cidadãos, será viável se for garantida a capacidade de conciliar os vários modos de representação da vida na cidade, com confiança na unidade de sua legislação e governo; cidades sabiamente orientadas para o bem da coletividade (Leis 715 b)." (FILHO, 2014, p. 83).

¹⁵ Como argumenta Vegetti: "A injustiça é doença da alma, que a torna pior, isto é, infeliz; o justo, mesmo que seja submetido a perseguições injustas, guarda aquela serenidade e aquele equilíbrio interior de que, como se disse, depende a felicidade. Em todo o caso, assevera Sócrates, 'a justiça paga', recompensa o homem justo com uma boa vida." (VEGETTI, 2018, p. 314).

porta como criança¹⁶ pela adulação e oratória da "pior espécie"¹⁷ (PLATÃO, Górgias 502b – 503a-b). Como escreveu Luciano Canfora:

Em Górgias, quem fala é Sócrates; ele é que descreve os grandes corruptores da política. Segundo o seu juízo, há quatro na história ateniense: Milcíades, Temístocles, Péricles e Címon. Platão, como sempre, é impiedoso em sua crítica radical do sistema político ateniense. Os personagens que aqui condena em bloco também são rivais entre si; no entanto, condena a todos eles como corruptores do povo. Pois fizeram o que Tucídides nega que Péricles tenha feito: falar pròs hedonén, 'para agradar' ao povo. Platão censura em Péricles justamente a oratória demagógica, o agradar à assembleia, e por isso, diz o Sócrates de Górgias, tornou os atenienses piores do que eram. Não só o condena por essa oratória demagógica, por esse agradar ao povo, mas também porque foi o primeiro a introduzir um salário para as tarefas públicas. O salário para ocupar um cargo, que é a viga mestra do mecanismo democrático ateniense. (CANFORA, 2015, p. 131).

Sendo assim, podemos argumentar que o Sócrates de Platão é um crítico da democracia ateniense em "oposição à opinião pública", como sublinhou Hannah Arendt:

Sócrates não foi membro de qualquer seita e não fundou nenhuma escola. Tornou-se a figura do filósofo porque desafiou todos os que vinham ao mercado – porque estava completamente desprotegido, aberto a todos os questionadores, a todos os que dele exigissem prestação de contas ou vivencia daquilo que dizia. As escolas e seitas não são iluministas (na linguagem de Kant) porque dependem das doutrinas de seus fundadores. Desde a Academia de Platão, elas se encontram em oposição à 'opinião pública', a sociedade em sentido amplo, ao 'eles', mas isso não significa que não se amparem em nenhuma autoridade. O modelo é sempre o da escola dos pitagóricos, cujos conflitos podiam ser resolvidos por meio do apelo pela autoridade do fundador: *ao autos epha, ao ipse dixit, ao 'ele próprio disse isso'*. Em outras palavras, o dogmatismo impensado da maioria é contraposto aos seletos dogmatismos, igualmente impensado, da maioria. (ARENDR, 1993a, p. 50-51).

A questão fundamental é não se dobrar a multidão doutrinada – imagem da criança¹⁸ e muito menos se conformar a opinião dos outros¹⁹, ou seja, os pressupostos de tal posicionamento contrário aos "muitos", nos mostra:

Platão, crítico de toda a tradição democrática ateniense fundada no pacto entre senhores e o povo, que lhe parece apenas fonte de corrupção e má política, não só não hesita em colocar Péricles entre os governantes que arruinaram a cidade (Górgia 515), como também, no Menexeno, parafraseia com ferocidade alguns pontos cardeais do discurso para sepultá-lo sob uma mortalha de sarcasmo. (CANFORA, 2015, p.17).

Com efeito, pode se ler que as classes altas e dominantes de Atenas:

[...] constitui no fato de ter aceitado o desafio da democracia, isto é, a convivência conflituosa com o controle obsessivo cerrado e não raro obscurantista do "poder popular": de tê-lo aceitado mesmo destacando-o, como se evidencia nas palavras de Alcibíades, exilado em Esparta pouco tempo antes, quando a democracia como 'uma loucura universalmente

¹⁶ "A metáfora da 'criança no homem' desempenha, portanto, o papel de explicar a fonte do mal – as paixões – sem que se necessite perguntar com precisão se tal fonte se localiza no corpo ou no âmbito da alma. Seja qual for a colocação que se deseje atribuir à 'criança ao homem', com esta metáfora é introduzida uma instância que não é localizada com mais exatidão, mas que ainda assim é capaz de representar um obstáculo para alma racional." (ERLER, 2015, p. 132).

¹⁷ "Para Sócrates, a retórica é tão somente uma forma de adulação, que corrompe, em vez de educar, os cidadãos e da qual os políticos se servem em seu exclusivo interesse." (GASTALDI, 2015, p. 158).

¹⁸ Sobre esse assunto conferir o artigo *O caldeirão de Média*. (ROMANO, 2001).

¹⁹ "A filosofia – afirma Sócrates – 'diz sempre a mesma coisa' (482 A), ou seja, possui seu conteúdo preciso e propõe ensinamentos que nunca mudam, ao passo que a atividade do político, se deseja ter sucesso, deve adequar-se às opiniões sempre mutáveis dos cidadãos às disposição de ânimo da Assembleia. (GASTALDI, 2015, p. 158).

.reconhecida como tal. [...]. Uma elite 'descrente' que escolheu se pôr à frente de uma massa popular 'carola', mas bem-intencionada, como a qual contraria em termos políticos por meio do mecanismo delicado e imprevisível da "assembleia". (CANFORA, 2015, p. 20).

Voltando ao *Critão*, temos o cenário do diálogo, mediado pela bela e graciosa mulher de vestes branca. Será a deusa da Justiça? Veste branca lembra transparência (PLATÃO, Górgias 526e) e a beleza é tudo aquilo que brilha aos nossos olhos por proporcionar o bem e graça às "palavras e ações" imortalizadas no tempo e no espaço da história e do pensamento dos homens no mundo pelo princípio da unidade da verdade e do ser²⁰. Nas palavras de Platão temos o seguinte diálogo para ilustrar as "nossas ideias" que demarcam a relação entre a filosofia e a polis na construção da noção de tempo²¹, crise e oportunidade:

Critão – Sim, muito, como se vê. Mas, meu caro Sócrates, ainda é tempo de seguirem o meu conselho e de te salvares. Porque, se vieres a morrer, não constituirá isso uma infelicidade apenas para mim. Além de ver-me privado de um amigo nas tuas condições, como nunca mais poderei encontrar outro, muita gente que nem a ti nem a mim conhece suficientemente há de acreditar que eu poderia ter-te salvado, se me dispusesse a despende algum dinheiro, mas que me descuidei. E que pior fama poderá ter alguém do que a de dar mais valor ao dinheiro do que aos amigos? A maior parte das pessoas não se convencerá de que tu mesmo te recusaste a sair daqui, apesar de todo o nosso trabalho nesse sentido. Sócrates – E que nos importa a nós, meu caro Critão, a opinião da maioria? Os melhores, cujo voto é o único que pesa, não porão em dúvida que tudo se passou como realmente se passou. Critão – Mas, como estás vendo, Sócrates, é preciso tomarmos também em consideração a opinião da maioria. O presente caso, justamente, nos mostra por maioria muito clara que o grande número é capaz de causar mal não pequeno, senão mesmo o maior de todos, quando alguém é vítima de calúnia. Sócrates – Quem nos dera, Critão, que eles fossem capazes de causar o maior mal, porque assim estariam também em condições de fazer o maior bem. Coisa, nem para outra. Sem a capacidade de deixar alguém sensato ou insensato, tudo o que fazem é por mero acaso. (PLATÃO, 2007, 64-65 ou 44c-d).

As questões postas para Sócrates é de "guiar-se" pelo conselho dos outros para salvar a sua vida, para não privar-se dos amigos e muito menos legar a infelicidades para os mesmos que dispõem de dinheiro para ajudá-los entre si quando necessário, pois o que é o valor do dinheiro quando a amizade é colocada em jogo? Sócrates não se guia pelas cabeças alheia, pois examina as próprias questões interrogadas por ele ou outros como um provocador ou parteiro de reflexões e pensamentos²² (ARENDE, 1995, p. 134). Podemos recordar do texto: *O que é o esclarecimento?* de Immanuel Kant (2008) sobre o uso da própria razão pela própria cabeça e não com a cabeça dos outros, para buscar a saída (movimento, podemos ver a riqueza do verbo sair de uma situação para outra no processo de mudança em movimento pelo uso entendimento) da menoridade²³. Na interpretação Pierre Hadot:

²⁰ "O objectivo perseguido pelo texto platónico é mostrar que todos devem orientar a sua acção pela justiça. Só aí poderão encontrar a sua plena realização como homens uma vez que a arete humana e a arete política coincidem, segundo a posição platónica. A filosofia cabe o especial privilégio de contribuir para que esse telos seja alcançado com maior ou menor perfeição em cada caso." (MARTINS, 1995, p. 395).

²¹ Vale lembrar que a noção de tempo para Platão acerca do tempo: "... liga-se às revoluções completas dos astros, cujo número considerado ao infinito é a imagem da eternidade. Por isso Aristóteles dirá, primeiro, que uma simples "parte do movimento circular", por mais pequena que seja, "ainda é tempo", não sendo por isso necessário esperar pela revolução completa para o termos; e depois, e de uma forma mais grave, que Platão identifica afinal o tempo com o movimento, porque o que ele conta são as próprias revoluções." (REIS, 2001, p. 468).

²² Como destacou Silvia Gastaldi numa nota de pé de página: "Além disso, ele reivindica abertamente essa função, como se desprende da **Apologia**: suas contínuas solicitações diante dos cidadãos são comparadas às picadas de uma mosca no corpo de um cavalo de raça nobre, impotente, mas preguiçoso." (GASTALDI, 2015, p. 157).

²³ Kant também foi acusado pelo Rei da Prússia – Frederico Guilherme II, mas não condenado. (KANT, 2008).

Seus concidadãos não podem perceber seu convite para examinar seus valores, sua maneira de agir, para tomar cuidado consigo mesmo, como também pra uma ruptura radical com a vida cotidiana, com os hábitos e as convenções da vida corrente, como o mundo que lhes é familiar. Mas, de outro lado, esse convite para tomar cuidado consigo mesmo não será um apelo para afastar-se da cidade, fora do mundo, *átomos*, ou seja, que é estranho, inclassificável, absurdo? Sócrates não será o protótipo da imagem tão disseminada e, por outro lado, afinal tão falsa do filósofo que foge das dificuldades da vida, para refugiar-se em sua boa consciência. (HADOT, 1999, p. 66).

Sócrates não se refugia na boa consciência, mas enfrenta opinião da maioria examinando as questões postas por meio da razão, como um dever para consigo mesmo, com os outros e para com as leis da cidade que o educou para quem sabe muda-la, na medida em que se resiste ao que está posto (HADOT, 1999, p. 67). Como argumentou Silvia Gastaldi em seu artigo sobre "O filósofo e o político: gêneros da vida rivais ou conciliáveis":

Nesta situação, Sócrates, embora considere ser um único verdadeiro homem político capaz, por meio de suas críticas ao regime em vigor, de agir na qualidade de médico e não de servidor, se mantém distante da política ativa. Ele se limita – como observa Cálicles – a transmitir sua mensagem ética a poucos jovens, mantendo-se de lado. (485 D). (GASTALDI, 2015, p. 159).

A mensagem ética e política de Sócrates na polis é para poucos jovens, que se mantêm ao seu lado, apesar do seu tom crítico ao regime político em vigor, pois na perspectiva de Sócrates não podemos nos dobrar as opiniões da maioria.

Retornando, a resposta indicada por Sócrates parece um desvio de rota, ao começar um diálogo sobre a opinião da maioria que para Critão é significativo e Sócrates não, pois não devemos nos preocupar com a opinião da maioria, mas sim com as considerações dos melhores. Contudo, o problema da maioria é categorizado como a questão que leva ao mal, quando os homens são "vítimas de calúnias" e do "povo/criança mal-educada" (ROMANO, 2001, p. 23) que pensa sua vontade sem obstáculo na democracia gerando com isso "o excessivo arbítrio dos indivíduos" que conduz o Estado ao poder do "mando tirânico, o exato oposto da democracia" (ROMANO, 2001, p. 23). Neste sentido, Sócrates reitera que a maioria age "por mero acaso". Na perspectiva aristotélica, agir pelo acaso, é agir sem pensar²⁴ (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Livro I, 981a 5). Aristóteles complementa na *Ética à Nicômaco*:

Toda arte e toda indagação, assim como toda a ação e todo propósito, visam a algum bem; por isto foi dito acertadamente que o bem é aquilo a que todas as coisas visam. Mas nota-se uma certa diversidade entre as finalidades; algumas são atividades, outras são produtos distintos das atividades de que resultam; onde há finalidade distintas das ações, os produtos são por natureza melhores que as atividades. Mas como há muitas atividades, artes e ciências, suas finalidades também são muitas; a finalidade da medicina é a saúde, a da construção naval é a nau, a da estratégia é a vitória, a da economia a riqueza. Onde, porém, tais artes se subordinam a uma única aptidão – por exemplo, da mesma forma que a produção de rédeas e as outras artes relativas a acessórios para a montaria se subordinam sucessivamente a outras – as finalidades das artes principais devem ter precedência sobre todas as finalidades subordinadas, com efeito, é por causa daquelas que estas são perseguidas. Não haverá diferenças alguma no caso de as próprias atividades serem as finalidades das ações ou serem algo distinto delas, como ocorre com as artes e ciências mencionadas. (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Livro I, 1094 a).

²⁴ "Aristóteles é de opinião de que a grande maioria das pessoas não alcança deliberar com autonomia sobre o que é o bom fazer, vivendo ao contrário sob impulso momentâneo, precisando assim ser constantemente educada pelo Estado. Para aquelas pessoas que não possui a capacidade deliberativa, só resta a indicação vaga de que, em relação à afecção e à inspiração que rege àquela, não deve nem de mais nem de menos." (WOLF, 2010, p. 74).

Vale lembrar que Aristóteles²⁵ segue os pressupostos de Platão ao salientar que agir sem pensar é uma vida sem sentido ou sem finalidade, proporcionando com isso o (*kaos*) χάος. Por isso, devemos entender que as finalidades que desejamos são escolhas que realizamos a cada momento, que somos provocados pelas ações que devem promover o bem e o bem melhor da Pólis²⁶ e não a sua destruição, como a destruição das leis como estava propondo Critão.

[...], o que Sócrates proclama como seu dever, como aquilo pelo que deve a tudo sacrificar, mesmo sua vida, é a obediência às leis da cidade, as "Leis" personificam que, no Críton, exortam Sócrates a não se deixar levar pela tentação de evadir-se da prisão e fugir para longe de Atenas, fazendo-o compreender que sua salvação egoística será uma injustiça para com Atenas. (HADOT, 1999, p. 67).

Dentro desta perspectiva, podemos voltar ao texto e a insistência de Critão na ideia de convencer Sócrates de fugir da prisão e livrar-se da penalidade da morte, pois o processo de corrupção para livrá-lo da prisão já estava no arcabouço das relações com os sicofantas. A continuidade da proposta era que Sócrates poderia viver em segurança na Tessália como hóspede sem que ninguém o prejudicasse. Assim, Sócrates não abandonaria os filhos e a educação dos mesmos. Critão conclui o seu argumento de que passou a "tempo de refletir" e que "se tardarmos mais algum tempo, nada se poderá fazer; perderemos a última oportunidade"²⁷ (PLATÃO, Critão 67 ou 46 a). Sócrates educadamente argumenta que vai examinar a questão proposta por Critão, adiantado que não pode renegar os seus argumentos no passado, por causa da sua condenação, do temor da morte e da pressão da maioria que o condenou, mas que deveria ser coerente com a sua vida na polis – que é viver sem se corromper, pois, "o que mais importa não é viver, porém viver bem" (PLATÃO, Critão 2007, 70 ou 48 b) de forma justa e boa, sem realizar o mal, recusando assim, promover a justiça com a injustiça ou o bem com o mal. Como salientou Hannah Arendt, em *Verdade e Política*:

A história do conflito entre moral e política é antiga e complexa, e nada seria ganho com simplificação ou denuncia moral. No transcurso da história, os que perseguem e os que contam a verdade tiveram consciência dos riscos de suas atividades; enquanto não interferiam no curso do mundo, eram cobertos de ridículo, porém aquele que forçasse seus concidadãos a levá-lo a sério, procurando pô-lo a salvo da falsidade e ilusão, encontra-se em perigo de vida: "Se eles pudessem por as mãos em [tal] homem... o matariam", diz Platão na derradeira sentença da alegoria da caverna. (ARENDR, 1992, p. 285).

Neste sentido, Sócrates em seu diálogo com a Pólis reafirma o princípio de cumprir com a sua palavra e as suas ações como cidadão que deve agir com o consentimento da Pólis sem prejudicá-la em nada, pois as leis e o governo da Pólis não devem ser destruídos, mas vividos

²⁵ Contudo vale destacar que: "Aristóteles, ao invés, não está de acordo com o mestre nesse ponto: não são os filósofos que devem governar, mas os homens prudentes, que conhecem as situações particulares que têm a experiência da vida" (BERTI, 2014, p. 78).

²⁶ Como Platão argumentou pela boca do Ateniense no livro *As Leis*: "Naturalmente nos será forçoso obrigar os guardiães de nossa constituição divina a observarem meticulosamente, em primeiro lugar, qual é o elemento idêntico que permeia todas as quatro virtudes, e que considerando-se que existe como unidade na coragem, temperança, justiça e sabedoria – possa com justeza ser denominado, como o afirmamos, pelo único nome virtude. Esse elemento, meus amigos, precisa ser por nós, se o permitis, retido com muita firmeza, sem que nos escape, até que tenhamos explicitado adequadamente a natureza essencial do objeto a ser visado, que exista por natureza como unidade, como um todo, como ambos, ou de uma outra forma. Ademais, se nos escaparmos, ser-nos-á possível supor que compreenderemos apropriadamente a natureza da virtude quando somos incapazes de estabelecer se é múltipla, quádrupla ou una? Consequentemente, se seguirmos nossas próprias diretrizes, conceberemos algo, de um modo ou outro, para que esse conhecimento exista em nosso Estado. Se optarmos, todavia, por deixá-lo de lado completamente, assim poderemos agir." (PLATÃO, *As Leis*, p. 506).

²⁷ Oportunidade aqui é um embuste ou uma falácia.

com justiça – mesmo correndo perigo de vida²⁸. Como destacou Solange Norjose no artigo *Platão: a cidade das leis e o poder do rumor*:

Nesse sentido, pensamos que Platão retoma sua teoria da mimesis nas Leis, para demonstrar, por um lado, que o legislador cria os melhores nomoi sempre voltado para a justiça, e por outro lado, como sua autoridade efetiva a aplicação dos nomoi na produção dos coros e seus efeitos na comunidade. O filósofo parte da seguinte consideração: o que é agradável ocorre por causa de sua essência, da sua retidão e por sua utilidade, por isso os alimentos que agradam pelo prazer de ser ingerido, de fato o que realmente importa é sua qualidade de ser saudável, por isso será necessário e útil (Lg., II, 667b-c). Portanto, é preciso saber a natureza do modelo, depois a maneira correta de imitá-lo e enfim seu valor ou utilidade (NORJOSE, 2012, p. 165).

Neste, sentido, a Pólis é responsável pela educação dos conterrâneos de Sócrates e o cidadão ateniense nada mais é do que o desdobramento da sua vida na pólis e das suas leis²⁹, como o bem comum e público de todos, que realiza o ordenamento da vida dos homens que devem reverenciar as leis e não destruí-las com um cidadão ridicularizado pelos demais da sua "cidade" que vaga pelo mundo como um animal selvagem e rastejante, sem lei, e conforme a circunstância, como um camaleão, mudando de aparências, por não estimar o valor a justiça e a virtude das leis, que mantém as posturas dos homens mediante as leis, a pólis e o Hades que é o caminho indicado pela divindade.

Como argumentou Thomas Alexander Szlezák: "no Critão, Sócrates faz as leis de Atenas falarem por si mesmas, e elas lhes oferecem argumentos com que ele poderá se defender no além perante os governantes de lá". (SZLEZÁK, 2009, p. 234). Como arremata Platão em *Fedão*:

Para a raça dos deuses não é permitido passar os que não praticaram a Filosofia nem partiram inteiramente puros, mas apenas os amigos da Sabedoria. É por isso, meus caros Símias e Cebes, que os verdadeiros filósofos se acautelam contra os apetites do corpo, resistem-lhes e não se deixam dominar por eles; não tem medo da pobreza nem da ruína de sua própria casa, como a maioria dos homens, amigos das riquezas, nem temem a falta de honrarias e a vida inglória, como se dá com os amantes do poder e das distinções. Não é essa a razão de se absterem de tudo? (PLATÃO, *Fedão*, 82c).

Tal perspectiva arrematada em *Fedão* nos lembra que a vida do filósofo não deve pautar o seu pensamento e a sua ação como cidadão da Pólis por aqueles que se reduzem aos amantes do poder e das distinções aparentes e das falaciosas honrarias que nos deixa afetados pelo medo que nos assolam nos movimentos passageiros e mutáveis da vida. Desse modo, Filósofo deve:

²⁸ [...], a vida do corajoso triunfa sobre a do covarde e do sábio sobre do tolo. Concluímos que o primeiro conjunto de vidas se classifica como mais prazeroso que segundo, quer dizer, as vidas de temperança, de coragem, de sabedoria e de saúde são mais prazerosas que a vidas do licencioso, do covarde, do tolo e do enfermo. Em suma, a vida que conta com a excelência do corpo e da alma comparada àquela que abriga o vício não é apenas mais prazerosa como também é grandemente superior em beleza, retidão, virtude e boa reputação, de modo a fazer com que aquele que vive, viver sempre muito mais feliz do que quem vive a vida oposta (PLATÃO, *As Leis*, p. 210).

²⁹ Contudo, vale a pena recordar o argumento de Cornelius Castoriadis no seminário de 19 de fevereiro de 1985 Sobre o Político de Platão, mesmo não concordando totalmente com ele: "[...] Platão é completamente indiferente em relação a Atenas, ele crítica, e não somente à democracia. Ele mantém uma espécie de orgulho racial, se nos permitem dizer, que é encontrado no final das leis, quando o Lacedemônio e o Cretense concordam entre si que não teriam conseguido resolver o problema da boa cidade se não houvessem sido acompanhados pelo Ateniense durante essa longa caminhada filosófica – caminhada em sentido próprio e figurado. Ele mantém portanto esse ponto de honra, mas, no que diz respeito ao conteúdo e à substância de Atenas, à criação histórica ateniense, ele a detesta. De qualquer forma, ele simplesmente utiliza a sua situação de cidadão ateniense para beneficiar-se do que aprendeu, para beneficiar-se de Sócrates, que é um filho da cidade, para beneficiar-se da paideia que se expande em Atenas, para beneficiar-se de sua própria posição. E, por fim, para fundar a sua escola nos jardins de Academus, beneficiando-se do liberalismo, do amor pela liberdade dos atenienses que, mais uma vez, permitem que alguém abra um ensino público que crítica a sua cidade em vez de mandar mata-lo imediatamente como teriam feito os éforos em sua amada Esparta." (CASTORIADIS, 2004, p. 29).

Não, de fato; a alma do filósofo não raciocina desse jeito nem pensa que a filosofia deva libertá-la, para depois de livre, entregar-se de novo aos prazeres e as dores e voltar a acorrentar-se, deixando irritado seu esforço anterior e como que empenha em fazer o inverso do trabalho de Penélope em sua teia. Ao contrário: alcançando a calma das paixões e guiando-se pela razão, sem nunca a abandonar, contempla o que é verdadeiro e divino e que paira acima das opiniões, certa de que precisará viver assim a vida toda, para depois da morte, unir-se ao que lhe for aparentado e da mesma natureza, liberta das misérias humanas. Não é de admirar, Símias e Cebes, que uma alma alimentada desse jeito e com semelhante ocupação não tenha medo de desmembrar-se quando se retira do corpo, e de ser dispersada pelos ventos, dissipando-se de todo, sem vir a ficar em parte alguma. (PLATÃO, *Fedão*, 84a-b).

A razão deve ser a perspectiva do filósofo e não as paixões e as opiniões, pois como em *Fedão* ou *Critão*, podemos argumentar que a resposta de Sócrates é que ele é filho da pólis e como filho deve viver o ordenamento da pólis que o educou, criou e o preparou para o exame criterioso e crítico do pensar que é completamente avesso aos processos de doutrinação e dogmatismo. Filosofia, neste sentido é o pensamento crítico da vida na pólis na vivência da justiça, do belo, do bom e do verdadeiro³⁰. Nos ensina em tempos de crises e oportunidades que a atividade do pensamento é "ofício perigoso" (CANFORA), tanto quanto "o perigo de não alcançar a atitude correta do dialético no trato com os "logoi" está sempre à espreita" (SZLEZÁK, 2009, p. 235).

Além disso, como argumentou Platão na República:

[...] aquele que se tornou filósofo e saboreou a doçura e a felicidade que proporciona a posse da sabedoria, que viu bem a loucura da multidão e como não há por assim dizer ninguém que faça algo de sensato no domínio dos negócios públicos, aquele que sabe não possuir aliado com o qual pudesse ir em socorro da justiça sem perder-se, mas que ao contrário, como um homem caído no meio de animais ferozes, que nem se dispusesse a participar de seus crimes, nem se sentisse capaz sozinho, resistir a estes seres selvagens, pela certeza de vir a perecer muito antes de poder servir à pátria e aos amigos, sem proveito algum nem a si mesmo nem aos outros: penetrando por tais reflexões, mantém-se quieto e ocupa-se de seus próprios afazeres; semelhante ao viajor que, durante uma tempestade enquanto o vento levanta turbilhões de poeira e chuva, se abriga atrás de um pequeno muro, ele vê os outros manchados de iniquidades e é feliz se consegue viver sua vida neste mundo, isento de injustiça e atos ímpios, e abandoná-la, sorrindo e tranquilo, com uma bela esperança. (PLATÃO, *A República*, 496 d-e).

A esperança do filósofo é a de conduzir a vida do cidadão "a boa direção", ao "bom hábito" e aos "bons exercícios" do corpo e da reflexão "teórica" que podem levá-lo à ciência da virtude divina (Cf. PLATÃO, *A República*, 518d; 519a)³¹. Platão sabia que viver na pólis era viver entre as bestas feras, os corruptores, os injustos e os iníquos governos criminosos que provocavam tempestades e chuvas fortes³², seja pelas suas ações interesseiras e desmedidas ou pelas

³⁰ [...], até a investigação acerca do homem político deve ser finalizada a 'tornar quem investiga melhor dialético em todos os aspectos' (285d5-6: περί πάντα διαλεκτικώτεροι γίνεσθαι). De facto, se se tomar a investigação acerca do homem político também como um 'método' (286d9: μέθοδος), então ele poderá alcançar o seu objetivo, que é tornar aqueles que o praticaram 'mais capazes na investigação' (286e2: εὐρετικώτερον), mais hábeis na dialética (287a3: διαλεκτικώτερος) e mais capazes de encontrar com o raciocínio a demonstração clara das coisas que são (287a3-4: τῆς τῶν ὄντων λόγῳ δηλώσεως εὐρετικώτερος)." (CASERTANO, 2018, p. 183).

³¹ Na expressão do Enrico Berti extraída de Platão aquisição da "ciência da virtude divina" é o "caminho para cima", isto é uma verdadeira epistémé (BERTI, 2013, p. 124).

³² Segundo Hegel "[...] a filosofia jônica entrou [em cena] com a decadência dos Estados jônicos da Ásia Menor. Sócrates e Platão já não tinham qualquer regozijo com a vida do Estado ateniense que estava abrangida pela sua decadência; Platão procurou pôr de pé algo de melhor junto de Dionísio. Entrou, assim, em Atenas, com a deterioração do povo ateniense, o tempo em que a filosofia aí apareceu." (HEGEL, 1995, p. 102).

mãos da opinião da maioria que nem sempre se pautava pela razão e pelas leis da polis que visa o bem comum e público de todos. Como podemos verificar na República:

[...], que a lei não se preocupa em assegurar felicidade excepcional a uma classe de cidadão, mas se esforça por realizar a ventura da cidade inteira, unindo os cidadãos pela persuasão ou coerção, e levando-os a partilhar em comum das vantagens que cada classe pode proporcionar à comunidade; e que, se ela forma tais homens na cidade, não é para lhes dar a liberdade de se voltarem para o lado que lhes aprouver, mas para fazê-los concorrer ao fortalecimento da cidade. (PLATÃO, A República, 520a).

Enfim, a razão deve ser a guia mestra que vem sempre em socorro³³ do filósofo, em contraposição as pelas paixões estomacais que não conduz ao caminho do bem, do verdadeiro, do justo e da liberdade que filósofo experimentou e saboreou como expressão da feliz vida na cidade que é percebida como uma unidade³⁴ (PLATÃO, A República, 524e). Unidade que transborda em sabedoria adquirida à luz da razão que pensa "uma cidade bem governada, pois nesta cidade só hão de comandar os que são verdadeiramente ricos, não de ouro, mas dessa riqueza de que o homem precisa para ser feliz: uma vida virtuosa e sábia." (PLATÃO, A República, 521a). Como Sócrates apresentado por Critão, que viveu e foi coerente com a sua vida e não fugir de si mesmo e da morte sem sentido na vida da Pólis que o educou pelas leis e para viver bem as leis³⁵, mas a partir do "vento do pensamento" que são como "um furacão que varre para longe todos os signos estabelecidos com que os homens se orientam no mundo; traz a desordem às cidades e confunde os cidadãos, especialmente os mais jovens." (ARENDR, 1993b, p. 159-160).

Assim ratificamos que:

Se "não vale a pena viver uma vida sem reflexão", então o pensar acompanha o viver, quando se envolve com conceitos como justiça, felicidade, moderação, prazer, como palavras que designam coisas invisíveis que a língua nos ofereceu para explicar o significado de tudo o que acontece em nossa vida e quando estamos vivos. Sócrates dá a essa busca o nome de *eros*, um tipo de amor que antes de tudo uma falta – deseja o que não possui – e que é o único assunto de que Sócrates se diz conhecedor. Os homens amam a sabedoria e fazem filosofia (*philosophiein*) por não serem sábios, assim como amam a beleza e, por assim dizer, "fazem o belo" (*philokalein*, como diz Péricles) por não serem belos. (ARENDR, 1993b, p. 160).

Contudo, essa busca incessante do filósofo na *pólis* pelos assuntos humanos nos coloca a seguinte questão: o que nos da vontade de fazer o bem? E o que consideramos justo e bom quando devemos agir para o bem comum ao meditarmos sobre o texto do *Critão* pelas leituras arendtianas? O que nos da vontade de fazer o bem e de considerar o que é justo e bom quando agimos para promover o bem comum é o *thaumadzein*, isto é "o espanto daquilo que é como é" (ARENDR, 1993b, p. 115), pois quando pensamos somos capazes e recolher no nosso "interior" e fazer "ressoar essas palavras, impedindo-me de atender a tudo mais" (PLATÃO, 2007, p. 79 ou XVII e). Deste modo, o "espanto admirativo" é a possibilidade de excluir o "mal tal como ele se desdobra" na nossa vida quando pensamos e amamos a beleza, a justiça e a sabedoria como

³³ Sobre esse assunto consultar o capítulo sobre Fedro, "O desenvolvimento do Diálogo". (SZLEZÁK, 2009).

³⁴ Como argumentou Hegel a "[...] finalidade da vontade verdadeira, o bem, o justo, onde eu sou livre, algo de universal, e [onde] os outros também são livres, também são Eus, iguais a mim (e, portanto, [onde] estão postas uma relação de livres a livres e, por conseguinte, determinações, leis, essências da vontade universal, [uma] constituição jurídica) – esta liberdade só a encontramos no povo grego. Portanto, aí começa a filosofia." (HEGEL, 1995, p. 155-156).

³⁵ Como descreveu Pierre Hadot em "a figura de Sócrates" na obra *O que é filosofia antiga?* "Merleau-Ponty ressaltou bem: 'Sócrates tem uma maneira de obedecer que é uma maneira de resistir', submeter às leis para provar, no interior da cidade, a verdade de sua atitude filosófica e o valor absoluto da intenção moral. Não é necessário dizer, então, com Hegel, que 'Sócrates retira-se para si mesmo para buscar a justiça e o bem', mas com Merleau-Ponty, 'ele pensava que não se pode ser justo sozinho, do mesmo modo como o ser sozinho cessa de ser'". (HADOT, 1999, p. 67).

possibilidade de examinar e investigarmos o que nos move quando agimos com dignidade e confiança (ARENDR, 1995, 135) como o cidadão da Polis.

Considerações finais

Ressaltamos que a filosofia em “tempos sombrios” é um espaço aberto para pensar os movimentos conservadores e contrários às forças democráticas, mesmo sendo Platão um crítico feroz da democracia ateniense, que na sua visão se desenhava com forças obscurantistas e com a roupagem da oligarquia disfarçada de democrática, mas que na realidade manipulava a maioria da população por meio da opinião que não falava aos ditames da razão, das paixões da população deseducada e presa as sombras imagéticas do fundo da caverna, mas que hoje se avoluma pelo poder mediático que explora massivamente e contraditoriamente a opinião da maioria como se fosse democraticamente válida para todos.

Paradoxalmente o pensamento conservador surge das sombras para se instalar nas sombras imagética da caverna que torna o cidadão brasileiro prisioneiro e acorrentado do pescoço aos pés. Fios invisíveis das imagens virtuais das redes sociais sem a mediação do pensar, das imagens sem o tempo da reflexão, do imediato sem a “paciência do conceito”, do bom senso e da fé pública, que deveria nos indicar estarmos juntos no mundo para partilhar a construção e organização de uma cidade feliz.

Em síntese, as nossas esperanças são de enfrentamento dos problemas com postura, coragem e escolhas deliberadas em meio a tantas paixões e opiniões que nos afetam, pois nos é exigido, nestes tempos que vivemos, pensar, decidir e agir com abertura para o mesmo e o outro. Sem excluí-lo da convivência crítica e alegre que promove a liberdade e combate o medo, que nos paralisa e nos coloca em posição de ataque violento contra nós mesmo e o outro.

Assim, como apresentado em *Critão*, Sócrates pensou e agiu em consonância com as leis, da cidade que o educou para a liberdade de viver bem a unidade da vida na cidade que deixa as leis falarem por si, mesmo em tempos de obscurantismo, fanatismo religioso e sombrios das cavernas que mercantilizam os corpos e mentes que aprisionam a nossa população deseducada para pensar o bem comum e público da nossa sociedade e Estado – devemos assumir um compromisso com o pensar atuante e vigoroso que nos arranca dos nossos lugares para viver e morrer pela Pólis, que o dinheiro não compra com malas de propinas e corrupção, que corre de mãos e mãos dos nossos governantes sem um projeto comum de Estado soberano para a população.

Neste sentido, a reflexão sobre a filosofia em “tempos sombrios”: a leitura de *Critão sobre Sócrates na pólis diante das leis e da opinião da maioria* – um olhar arendtiano é de extrema importância para os nossos tempos, pois nos provoca a pensar que “dizer a verdade dos fatos abrange muito mais que as informações diárias suprimidas pelos jornalistas” (ARENDR, 1992, p. 322) e outros aloprados da mídia social que muitas vezes parecem nada mais do que sentimentos (opiniões) ou diarreias de palavras que a maioria adere sem o exame criterioso e diário do pensamento que acompanha a nossa vida.

Referências

ARENDR, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.
- ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Tradução de André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 1993a.
- ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*. Ensaios e conferências. Tradução de Helena Martins et. al. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b.
- ARENDT, Hannah. *A vida do Espírito*. O pensar, o querer e o julgar. Tradução de Antônio Abranches; Cesar Augusto R. de Almeida; Helena Martins. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 1995.
- ARENDT, Hannah. *Crise da República*. Tradução de José Volkmann. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.
- ARISTOTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução de Mario da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985, 1999.
- BERTI, Enrico. *Novos estudos aristotélicos III*. Filosofia prática. Tradução de Élcio De Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- BERTI, Enrico. *Contradição e dialética nos antigos e nos modernos*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2013.
- BRISSON, Luc. PRADEAU, Jean-Francois. *As leis de Platão*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- CANFORA, Luciano. *Um ofício perigoso*. A vida cotidiana dos filósofos gregos. Tradução de Nanci Fernandes e Maria Bertoli. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- CANFORA, Luciano. *O mundo de Atenas*. Tradução de Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- CANFORA, Luciano. *Crítica da retórica democrática*. Tradução de Valéria Silva. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.
- CASERTANO, Giovanni. Dialética. In: CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo (Orgs.). *Platão*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; São Paulo: Editora Paulus, 2018. Disponível em://C:/Users/notebook/Documents/textos%20antigos/Platao.pdf. Acesso em: 2 nov. 2018.
- CASTORIADIS, Cornelius. *Sobre O político de Platão*. Tradução de Luciana Moreira Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- ERLER, Michel. "Sócrates na Caverna": as argumentações como terapia das paixões no Górgias e no Fédon. In: MIGLIORI, Maurizio; VALDITARA, Linda M. Napolitano (Orgs.). Tradução de Silvana Cobiucci Leite e Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- FILHO, Gérson Pereira. As múltiplas linguagens no diálogo as Leis, de Platão. *Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade – IFCH-UNICAMP*. Campinas, ano XIX, n. 28 jun. /dez. 2014. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/cpa/issue/view/101>. Acesso em: 6 nov. 2018.
- GASTALDI, Silvia. O filósofo e o político: gêneros de vida rivais ou conciliáveis? In: MIGLIORI, Maurizio; VALDITARA, Linda M. Napolitano (Orgs.). *Plato ethicus*. A filosofia é vida. Tradução de Silvana Cobiucci Leite e Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dio Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.
- HEGEL, G.W.F. *Introdução às lições sobre a história da filosofia*. Tradução de José Barata-Moura. Porto: Porto editora, 1995.
- KANT, Immanuel. *A resposta à pergunta: "o que é o iluminismo?"* Tradução de Artur Morão. Covilhã: Universidade de BAEIRA Interior, 2008.

- KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*. Tradução de Artur Morão. Covilhã: Universidade de BAEIRA Interior, 2008.
- MARTINS, António Manuel. Filosofia e Política em Platão. *Humanitas*. Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. v. XLVII –1995. Disponível em:///C:/Users/notebook/Documents/textos%20antigos/Humanitas 47.1_artigo25.pdf. Acesso em: 2 nov. 2018.
- NORJOSA, Solange. Platão: a cidade das leis e o poder do rumor. In: CORNELLI, Gabriele. (Org). *Representações da cidade antiga: categorias históricas e discursos filosóficos*. 2012. Disponível em: https://digitalis.uc.pt/pt-pt/livro/platão_cidade_das_leis_e_o_poder_do_rumor. Aceso em: 29 out. 2018.
- OLIVEIRA, Richard R. *Dimiurgia política*. As relações entre a razão e a cidade nas Leis de Platão. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- PLATÃO. *Fedão: sobre a alma*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.
- PLATÃO. *Teeteto. Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.
- PLATÃO. *Protágoras. Górgias. Fedão*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.
- PLATÃO. *A República*. J. Guinsburg organizador e tradutor. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- PLATÃO. *Critão, Hipias Maior*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.
- PLATÃO. *As Leis, ou da legislação e epinomis*. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 1999.
- PERINE, Marcelo. Princípios. In: CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo (Orgs.). *Platão*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; São Paulo: Editora Paulus, 2018. Disponível em:///C:/Users/notebook/Documents/textos%20antigos/Platao.pdf. Acesso em: 2 nov. 2018.
- REIS, José. O tempo de Platão a Plotino. *Revista de História das ideias*. v. 22, 2001. Disponível em:///C:/Users/notebook/Downloads/201811521217690outfile.pdf. Acesso em: 2 nov. 2018.
- ROMANO, Roberto. *O caldeirão de Medéia*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- SZLEZÁK, Thomas Alexander. *Platão e as escrituras da filosofia*. Análise de estrutura dos diálogos da juventude e da maturidade à luz de um novo paradigma hermenêutico. Tradução de Milton Camargo. São Paulo: Loyola, 2009.
- TRABATTONI, Franco. *Platão*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; São Paulo: Editora Annablume, 2017.
- VERGETTI, Mario. Ética e Política. In: CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo (Orgs.). *Platão*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; São Paulo: Editora Paulus, 2018. Disponível em:///C:/Users/notebook/Documents/textos%20antigos/Platao.pdf. Acesso em: 2 nov. 2018.
- WOLF, Úrsula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

Sobre o autor

Daner Hornich

Doutor em Filosofia. Centro UNISAL de São Paulo - Unidade de Americana.

Recebido em: 17/5/2019

Aprovado em: 20/2/2020

A lucidez dos loucos: Nietzsche e outros

The lucidity of the insane: Nietzsche and others

Rogério Parentoni Martins

<https://orcid.org/0000-0002-5261-7665> - E-mail: rpmartins917@gmail.com

Aquele que, como nós, não esteja fora de si mesmo, não pode saber o que é a verdade e onde está a verdade.
(NIETZSCHE, 2008, p. 250).

RESUMO

A aceitação das supostas causas da loucura variou na história das culturas. Porém, quaisquer sejam as culturas há dificuldades de se estabelecer claros limites a partir dos quais a loucura pode ser objetivamente identificada. Platão considerava a loucura promovida por meio de um espírito místico que a poucos inspirava. Os pensamentos medieval e renascentista admitiam a loucura como de fundo religioso, moral, médico, divino ou diabólico, boa ou má. No final do século XIX até meados do século XX, a etnopsiquiatria desconsiderava a importância da cultura e da personalidade para entender a loucura, cuja origem seria proveniente da manifestação de uma estrutura patológica básica e universal. De modo semelhante, Freud admitia que a loucura já estivesse presente no inconsciente. A partir dos séculos XVII e XVIII, o cogito cartesiano estabeleceu a supremacia da razão em obter-se conhecimento, o que no século XX motivou a controvérsia Foucault versus Derrida sobre a exclusão da loucura do cogito. No passado, talvez por faltar compreensão adequada, o alienado era excluído do convívio social e tratado por meio de práticas “curativas” muitas vezes violentas. Por isso, muitos tiveram sua doença agravada ou se tornaram abúlicos. Para realizar o diagnóstico da loucura, os profissionais capacitados não devem estabelecer barreiras teóricas entre si e o paciente; este deve ser amplamente ouvido e tratado por equipe interdisciplinar. Finalmente, para Nietzsche a loucura estaria associada ao ímpeto criativo.

Palavras-chave: Loucura. Cultura. Cogito. Nietzsche.

ABSTRACT

Lunacy has always been reflected upon by Western thinkers. The acceptance of its putative causes has varied across centuries and cultures. In all of them, it has been difficult, above all, to establish boundaries beyond which insanity is definitive. Plato considered insanity to be the manifestation of a mystic spirit that inspired but a few. Medieval and Renaissance thought admitted lunacy's nature to be good or bad, divine or diabolic, religious, moral or health related. Early ethnopsychiatry considered culture and personality unimportant to explain lunacy. Similarly, Freud thought that lunacy lives in the subconscious. Starting in the 17th century, the Cartesian paradigm established¹ reason's supremacy as the mediator of knowledge, which led to Foucault's opposition to Derrida's exclusion of lunacy from this paradigm. Lack of adequate understanding of lunacy has led, in the past, to the exclusion of lunatics from social living and the adoption of violent, "curative" therapeutics. In many cases, they have worsened the condition or led to an irreversible breakdown of reasoning ability. Adequate diagnosis and treatment of lunacy require that no theoretical barriers are established between the health professional and the patient; on the contrary, patients' issues must be heard and followed by an interdisciplinary team. Finally, according to Nietzsche insanity would be linked to the creative impetus.

Keywords: Insanity. Culture. Cogito. Nietzsche.

Prólogo

Informados sobre meu interesse pela filosofia Nietzscheana, três amigos a quem respeito e prezo pela persistência em serem honestos consigo e com os demais, independentemente, surpreenderam-me: "Sabia que Nietzsche é louco?" Souu-me como se decretassem seu perpétuo, posto que definitivo, exílio do mundo das reflexões originais e revolucionárias. Apesar dos amigos evidenciarem a insanidade do filósofo, apenas, o espírito de sua lucidez e coragem não poderá ser apagado sejam quantos séculos se passarem e um único homem livre e questionador restar. O que resta do cadáver do filósofo permanece sepulto, todavia, com ele várias ilusões coletivas que soçobraram sob o peso de suas reflexões.

Agradeço esses amigos pelo mote, incentivo à presente reflexão, não somente sobre o "louco" Nietzsche, mas também a respeito dos significados e empregos do adjetivo como expediente de manutenção do poder médico [(a antipsiquiatria, por exemplo, surgiu com as reflexões de certos psiquiatras e psicanalistas europeus, insatisfeitos com a psiquiatria tradicional exercida pelo poder do médico (MANNONI, 1981, p. 12)], cuja atuação quase sempre resulta em exclusão do convívio social, pessoas com visões de mundo diferentes daquelas de pessoas "normais" de sua cultura. Muitos desses excluídos da convivência social o foram e talvez ainda sejam sem justificativas plausíveis, a não ser o incômodo e constrangimento que suas presenças e lampejos, de sincera lucidez, possam causar às pessoas 'normais', ocultos os verdadeiros propósitos sob frágeis e esquivos argumentos tais como manutenção da ordem pública e bem estar social, esses tacitamente referendados pelo "consenso dos normais".

Conta a piada que um louco alçado no topo do muro do hospício olhava a paisagem circundante, enquanto seu pensamento, pressupostamente ilógico, percorria-lhe o cérebro talvez à procura de lampejos de lucidez. Provavelmente não os encontrando, concentrou-se em ob-

¹ Agradecimentos: Aline Pereira dos Santos Amaro Correia revisou o texto. Marcos Soares Barbeitos traduziu o resumo. A Fundação Cearense de Apoio à Pesquisa Científica e Tecnológica (FUNCAP) concedeu-me bolsa de pesquisador visitante.

servar um motorista que, ao tentar trocar um pneu furado, perdera os parafusos que o prendiam à roda. Desolado pela compulsória interrupção de seu trajeto, sentou-se o inconformado condutor sobre o pneu furado, sem que a lucidez lhe trouxesse solução alguma. O louco, talvez ou não penalizado, chamou-lhe a atenção: “por que não retira um parafuso de cada uma das três rodas, cujos pneus permanecem íntegros; prenda-os ao estepe e trafegue em velocidade moderada até a cidade mais próxima, onde poderá adquirir os parafusos que perdeu?”. O motorista, atônito, respondeu: “mas você não é louco?”. O alienado retorquiu: “louco sou, mas não burro!”.

Depoimento pessoal

Em meados dos anos 70, trabalhava no interior da Bahia investigando ocorrência de “barbeiros”, insetos vetores da doença de Chagas, cujo nome popular na região é “bicudo”. Parte da investigação consistia em excursões às matas, a fim de tentar encontrar ninhos de aves e tocas de mamíferos, nas quais várias espécies de “bicudo” poderiam potencialmente ser encontradas. Para o êxito dessas incursões necessitava a companhia de alguém que conhecesse as matas da região. Sugeriram-me contatar um homem de um vilarejo adstrito à Barreiras, minha cidade hospedeira. Com as sugestões vieram advertências: “cuidado, o homem é doido!”. Sinceramente, isso não me importava muito, até mesmo porque não se tinha notícia de agressão que tivesse perpetrado a outrem.

Durante as caminhadas, meu acompanhante, homem de língua “destravada”, proferia bravatas, por exemplo, que não tinha medo de nada e andava com cobras nos bolsos. De uma feita, andava ele à minha frente quando vi uma inofensiva cobra-cipó em um galho ao alcance de minha mão. Peguei-a, o chamei e a lancei em direção a ele: “ponha no bolso!” Assustado, recuou e disse: “Rogério, tu é doido!” Reconheceu-me como semelhante e, a partir dali, dedicou-me bastante respeito.

O “mateiro” era um homem forte, bem-disposto, capaz de atravessar a nado, sem se cansar, os 100 metros que separavam as margens do Rio Grande, que ladeava a cidade Barreiras, enquanto eu me empoleirava no galho de um ingazeiro tombado sobre o rio. Naquela época, próximo ao rio, havia uma base do Projeto Rondon, Campus avançado da UFMG, na qual me hospedava. O bravateiro logo se enturmou com os alunos que lá chegavam, principalmente as alunas, que lhe davam bastante atenção. Isso lhe despertou desejo sexual. Porém, como percebi-lhe as intenções, dissuadi-lhe de tentar abordar as estagiárias rondonistas com intenções sexuais. Ouviu-me, mas com o passar dos dias o desejo cresceu de tal forma, que tentou estuprar uma jovem de seu vilarejo. Soube do ocorrido, comunicado pelo delegado da cidade que o trancafiou.

Na delegacia, o delegado, cujo rosto lembrava o de Napoleão Bonaparte, assentiu-me que o “elemento” era de alta periculosidade para sociedade, por isso não poderia soltá-lo. O mateiro, no entanto, pediu-me que propusesse ao delegado que lhe desse a oportunidade para que durante o dia continuasse a trabalhar comigo e à noite eu o traria para dormir na prisão. O delegado recusou-se sob a mesma alegação anterior.

Durante os poucos dias que continuei o trabalho, diariamente o visitava, até meu retorno a Belo Horizonte. Quinze dias passados de meu retorno, informaram-me que o ‘napoleônico’ delegado resolvera encaminhá-lo ao Hospital Raul Soares, conhecido sanatório alienista em Belo Horizonte. Algumas vezes fui visitá-lo e, ao contrário do que esperava, o encontrei bem-disposto. Perguntei-lhe sobre o que o médico lhe havia indagado. Respondeu-me que o doutor lhe perguntou se ouvia vozes dentro da cabeça, o que ele assentiu. Perguntei-lhe também por que ele nunca havia me falado a respeito. Justificou, logicamente, que jamais lhe

havia perguntado. Durante a internação, tornou-se líder dos demais internos, dos quais dizia serem muito loucos. Organizava-os como em um “coral” e os conduzia diariamente a cantar: “tá todo mundo louco, tá todo mundo louco”; menos ele...

Após a conclusão do tratamento, encarregaram-me que levasse de volta ao vilarejo um homem derrotado e apático como resultado da medicação que lhe fora administrada. Assim mesmo, durante a viagem, animava-se um pouco diante a possibilidade de rever a tia e sobrinhos.

Visitei-o duas vezes na casa da tia, onde morava. Nessas ocasiões, consternado, presenciei dois ataques epiléticos que amedrontaram seus familiares, pois os associavam à possessão demoníaca, uma associação comumente feita na idade média, principalmente a partir da queda do império romano (KEMP, 1985, p. 1).

Antes de retornar a Belo Horizonte, generoso médico, com quem eu tinha amizade, graciosamente assumiu-lhe o tratamento. Nunca mais retornei a Barreiras, onde conheci um homem de físico saudável, bem-disposto, lúcido na maioria das vezes, e deixei um epilético derrotado talvez para o resto de sua vida.

O estado de ânimo lunático

Duas questões assomam-se: o que é ser louco e como é um louco? A primeira não deve ser muito fácil responder, exatamente pelo fato do discurso dos loucos dissociados não seguirem a lógica corriqueira e, por isso, dificultar a interpretação pelos “normais” que se dispuserem a ouvi-lo. Além da própria discriminação leiga preconceituosa, certos profissionais podem, durante a anamnese, interpor entre si e o suposto alienado barreiras de interceptação do discurso. Alguns deles talvez até prefiram calar a voz dos alienados ministrando-lhes drogas que os torna abúlicos. A segunda pergunta não deve ser tão difícil responder por meio de observações comparativas e reflexões. Neste caso julgo necessário que a “voz” dos alienados seja ouvida em sua completude, devido não apenas às dificuldades de articulações lógicas da linguagem, causadas pela sua dissociação cognitiva, mas também a seus possíveis lampejos de lucidez.

Outras questões decorrem das formuladas no parágrafo anterior: por que se encarceram certos loucos e não certos ‘normais’ que cometam desatinos, dissimulam, trapaceiam e prejudicam a outrem, apesar de serem considerados por muitos “espertos” por que os braços da justiça não os alcançaram? Por que até o louco não agressivo pode incomodar os que supostamente não o são? Por que os loucos ficam agressivos? Quem de fato são os ‘normais’? Quem de fato são os loucos? Por que as sociedades em geral toleram certos tipos de loucos? Por que seriam, talvez, exemplos perfeitos para que possam exercer sua hipocrisia ou abrandar o complexo de culpa cristão? Abriria a porta de sua compreensão para alguém julgado louco pelo senso comum, ou o evitaria?

Confesso-me incapaz de responder todas essas questões, que devem ser de interesse para aquelas pessoas que se dizem humanizadas, mesmo que essa suposta humanização possa, às vezes, inesperadamente, se romper pelo afloramento do animal compulsoriamente abrigado em cada um, que consegue sobrepor-se à razão e intensamente manifestar comportamentos instintivos. Enfim, se a razão dos ‘normais’ é salvo-conduto que os afasta da loucura, por que certas pessoas antes consideradas ‘normais’ também se tornam sujeitas à fratura da razão?

A fratura da razão

Viver sem propósito algum, se possível, deve ser insuportável; viver com propósitos restritos, embora suportável, poderá alienar de variadas formas. Todos, talvez, carregamos a se-

mente da loucura potencialmente capaz de se desenvolver em insanidade ou se manter “dormente” por meio de conduta cautelosa durante a vida, até a inevitável chegada da demência senil ou Alzheimer (“preço” pago por vários aqueles dos que muito vivem) consuma os últimos anos de nossas vidas. Uma das questões na filosofia sobre o surgimento ou não da alienação é sobre como devemos evitá-la.

Como é bem conhecido, as bases do epicurismo são ataraxia (paz de espírito) e aponia (ausência de dor) para atingir eudamonia (felicidade). O estoicismo pregava a virtude como o único bem e meio de alcançar a felicidade por meio da negação dos sentimentos externos; evitando o prazer, que é inimigo dos sábios; por ser uma razão “natural” que governa o universo e pela valorização da indiferença. Tanto a paz de espírito como a indiferença poderiam e podem funcionar como barreiras contra a perda do juízo. Por outro lado, cabe crítica ao uso do adjetivo “natural”, mais ainda quando se refere à “razão natural”: seu uso é de rara infelicidade, visto que não há definição clara do termo, embora na raiz refira-se ao que procede da natureza. Porém, o que é natureza? O homem é natural? A biologia afirma que sim, as religiões em geral afirmam que não, que foi criado por um ser supremo. E os demais seres vivos, pressupostamente criados também por um ser supremo, são naturais? O verbete, sobretudo, é usado como se a natureza fosse algo fixo, invariável e inevitável no tempo e espaço, o que proporciona entrave à discussão aprofundada sobre quaisquer temas que o incluam. Ser natural garante ao objeto assim designado legitimidade sem necessidade de explicação sobre seu significado, como se aquém e além dessa “natureza” nada mais houvesse. Os considerados insanos seriam naturais?

Tendo como paradigma a concepção essencialista, “invariabilidade natural”, a etnopsiquiatria, desde o final do século XIX, estudava a loucura como se independesse da cultura e da personalidade do indivíduo: “o essencial do adoecer psíquico, estaria dado pelo processo patogênico de fundo; a cultura e a personalidade do doente apenas preencheriam uma estrutura patológica básica, em si imutável, dando-lhe aparências variáveis.” (DALGALARRONDO, 1997, p. 9).

Em tempos mais recentes, alguns pesquisadores passaram a defender a tese de que as diferenças culturais, não seriam epifenômenos apenas de uma manifestação psíquica universal (DALGALARRONDO, 1997, p. 10). Desse modo, a psiquiatria passaria a dar atenção a esses epifenômenos, não apenas na caracterização da doença, mas como possíveis causas da insanidade.

Caso a loucura puder, todavia, ser considerada como extravasamento incontrolável de certas emoções, aqueles que conseguem contê-las, agindo de forma indiferente ou com ceticismo, poderiam se imunizar, talvez, quanto às consequências que esse extravasamento poderia lhes causar?

Conter todas as emoções ou tornar-se indiferente pode levar a uma vida insossa; constantemente emocionar-se por quaisquer motivos pode levar talvez à loucura. Essas são condições extremas de um contínuo de respostas comportamentais. O influente apotegma cartesiano--existir é pensar-- supervalorizou o papel da razão; contribuiu para a desconfiança de muitos cientistas e pensadores sobre o papel que as emoções desempenham nas performances existencial e criativa. Rotular um indivíduo de emocional, seria uma forma de dizer que esse indivíduo comumente expressa a emoção à frente da razão. Por isso, em debates que envolvam opiniões conflitantes, aquele que extravasa suas emoções, ao tentar defender sua opinião, tende a ser visto como não confiável ou mesmo desprovido de argumentos.

Em sua análise multifacetada sobre as várias interpretações sobre a emoção na qual contrasta as reflexões de vários filósofos sobre o papel das emoções como sentimentos irracionais, atributos animais (boa parte dos filósofos racionalistas como Descartes), Solomon (2011, p. 39-

105) omite a relação entre emoção e loucura, embora a loucura seja algumas vezes um estado emotivo extremo que pode atingir níveis de manifestações fortes e incontroláveis. No entanto, quanto à manifestação de fortes emoções, vários filósofos ocidentais e orientais convergiram a um ponto comum a respeito de seus efeitos indesejáveis sobre o bem-estar (SOLOMON, 2011, p. 39-105). Talvez, a loucura tenha sido omitida dessa “categoria” que abrange efeitos indesejáveis sobre o bem-estar, por sempre ter sido considerada uma categoria *sui generis*. Por outro lado: “No ocidente individualista, o distúrbio mental, se ligeiro, é relativamente “legítimo”... Porque acreditamos que temos direito à felicidade, acreditamos também que temos direito de reclamar quando estamos mal, um direito de alívio (PORTER, 1990, p. 17).

Opor-se radicalmente a emoção à razão, como extremos irreconciliáveis, obscurece os papéis que ambas desempenham no comportamento individual. Imagine um indivíduo totalmente racional que desejar ir a um restaurante e, para isso, questione sobre a qualidade da comida, sobre a distância dos restaurantes à sua casa; sobre a violência potencial a que estaria exposto no percurso de sua casa ao restaurante e deste à sua casa; compare os preços dos mesmos pratos servidos em outros restaurantes, e etc. São tantos os questionamentos, que se ele não adotar uma atitude emocional, dificilmente decidirá sair de casa para ir ao restaurante. Se esse mesmo indivíduo replicar esse comportamento para lidar com as diversas atividades cotidianas, poderá se tornar, talvez, neurótico ou quem sabe psicótico.

Raciocínio semelhante, mas oposto, é válido para outro indivíduo que age inteiramente de forma emocional, que saia por impulso, sem o mínimo planejamento que o oriente a seu objetivo. Se o vago objetivo for ir a um restaurante, correrá o risco de que, ao chegar, esse esteja fechado ou que simplesmente não o localize. É possível também argumentar sobre a situação de um hipotético matemático que conseguira solucionar um problema ao qual dedicara vários dias de trabalho. Com grande possibilidade, ao encontrar a solução, deveria se emocionar. Caso não se emocione, talvez seu desejo de encontrar soluções para outros problemas, os quais lhe consumam dias de reflexão, diminua. O que o desejo é senão a expressão da expectativa da emoção?

Além de paz de espírito e indiferença, haveria algum outro meio a impedir a fratura, muitas vezes, irreparável da razão e, simultaneamente, viver também emoções? Os artistas e gênios considerados insanos talvez possam responder. Porém, mais indicado, possivelmente, para tentar compreender-lhes a loucura, seria ouvi-los quando se referem às suas crises demenciais e surtos criativos. Até porque as narrativas dos profissionais que diagnosticam tais estados alterados de consciência são extremamente técnicas. A fim de obter maior realismo e consistência sobre essas manifestações de alienação, os significados da fala dos acometidos poderão trazer compreensão mais próxima da realidade em que se encontram, quando comparadas às interpretações eventuais proferidas pelos profissionais do comportamento e pelo ‘consenso dos normais’.

Escritos autobiográficos de gênios que enlouqueceram podem ser bons exemplos de sua loucura e lucidez quando, conscientemente, identificam-nas durante a ocorrência de episódios de alienação: “Os escritos dos loucos podem ser lidos não só como sintoma de doenças e síndromes, mas também como comunicação coerente em si mesma.” (PORTER, 1990, p. 8).

Esse tipo de auto-avaliação talvez seja com alguma frequência ignorado pelos médicos, psicólogos e psicanalistas como auxiliar de diagnóstico, apesar de que, potencialmente, possam ser importantes para auxiliar o entendimento da loucura. Em geral, esses profissionais, armados de conhecimento teórico, devem se sentir mais seguros quando encontram em teorias pressupostamente consolidadas, suporte para orientar o diagnóstico e o tratamento. Essa segurança poderá, todavia, fazer com que os referidos profissionais tentem somente “encaixar” os sintomas

nas concepções teóricas mais aceitas, a exemplo do já comentado neste texto sobre a história da etnopsiquiatria. Ignorar outras peculiaridades da fala do paciente, não previstas pelas teorias, poderá ser importante para o diagnóstico e tratamento adequados. Pode ser que, algumas vezes, ouçam pacientes que lhes foram encaminhados, já com hipótese de “anomalia” comportamental qualquer. Nestes casos, o simples fato de serem encaminhados com essa expectativa poderá influenciar alguns desses profissionais quanto à formulação correta do diagnóstico da doença. Ademais, “em louco não se pode confiar”, estabelecem as autoridades constituídas e legitimadas capazes de decidir sobre a exclusão do diagnosticado da convivência social.

Os loucos criativos têm sua dose de razão em desconfiar dos médicos e dos tratamentos propostos, como foi o caso de Virginia Wolf. A escritora desconfiava da doutrina vigente à sua época de que pessoas criativas eram neuróticas. Temia que o tratamento psiquiátrico subtraísse sua criatividade. Escreveu a uma interlocutora descrevendo um momento de ‘insanidade’ criativa: “meu cérebro explodiu numa chuva de fogos de artifício.” (PORTER, 1990, p. 80).

À medida que o idealismo platônico e a inversão idealista de Aristóteles (PRADO JR., 2012, p. 42) se difundiram, tornando-se bases dos pensamentos filosófico e científico ocidental, predominou entre os homens ‘normais’, mais intensamente a partir do século XVII, o paradigma do comando das atitudes por meio da razão: “os filósofos gregos sujeitaram energeticamente a natureza, a sociedade, a consciência à razão. Eles queriam domar a anarquia, estabelecer a ordem, impor a autodisciplina. A racionalidade tornou-se definitivamente a mais nobre faculdade do homem.” (PORTER, 1990, p. 19).

Com o cogito cartesiano, a supremacia da razão passou a ser como uma espécie de imperativo categórico Kantiano. Os racionalistas, profissionais ou leigos, se encarregavam de estigmatizar os que praticavam atitudes consideradas ignorantes, tolas ou desprovidas de utilidade, pois meramente seriam ilusões e sonhos (PORTER, 1990, p. 23). Certos cientistas, cujos sonhos se mostraram úteis para suas descobertas, não sofreram esse tipo de discriminação: seus sonhos foram encarados como auxiliares legítimos de descobertas científicas e incorporados à história da ciência. O químico orgânico alemão August Kekulé, por exemplo, concluiu sobre a estrutura “hexocarbônica” do anel de benzeno, baseado em sonho no qual visualizou uma serpente que retorcia o próprio corpo. Fazia-o de tal modo que a cabeça tocava a cauda descrevendo uma figura urobórica. Sugestivamente, o símbolo uróboro (gr., oura=cauda; boro=devorar) está ligado à alquimia, termo originário do árabe “a química”. Einstein revelou um sonho o qual diz tê-lo feito meditar sobre a velocidade da luz: descia uma montanha coberta de neve em um trenó cuja velocidade era próxima à da luz. Não houve contemporâneos que acusassem esses cientistas de insanidade, excêntricos talvez, apesar do sonho, além de não encontrar lugar no cogito cartesiano, era por Descartes também considerado: “mais inverossímil que a loucura” (DERRIDA & FOUCAULT, 2001, p. 77).

Derrida e Foucault confrontaram suas opiniões contrárias sobre a exclusão da loucura do *cogito* cartesiano. O primeiro opinou que Foucault não lera Descartes corretamente; para Derrida, o *cogito* cartesiano não excluía a insanidade do processo de meditação: “O louco não se engana sempre e em tudo; ele não se engana o suficiente, ele nunca é louco o suficiente” (DERRIDA & FOUCAULT, 2001, p. 43). “Para Descartes, a loucura é pensada somente como um caso, entre outros, e não o mais grave de erro sensível.” (DERRIDA & FOUCAULT, 2001, p. 44).

Foucault inicia sua réplica observando que Derrida pretendeu entender o sentido de seu “História da Loucura” a partir das três páginas nas quais analisa o *cogito* cartesiano sob a perspectiva da loucura (DERRIDA & FOUCAULT, 2001, p. 69). Mas, o que ele teria argumentado foi a suposição de que:

[...] a filosofia se apresenta como crítica universal de todo o saber, sem a análise real do conteúdo e das formas das formas do saber; como injunção moral que só se desperta com sua própria luz; como perpétua reprodução dela própria, em um comentário infinito que não mantém nenhuma relação com a exterioridade. (DERRIDA & FOUCAULT, 2001, p. 74).

O que estava em questão no debate entre Foucault e Derrida era a própria legitimidade da filosofia fechada em si própria, sobretudo, imune à crítica sobre sua hegemonia sobre qualquer tipo de saber. A loucura foi apenas um motivo para que os dois pensadores refletissem sobre o “poder” da filosofia sobre o conhecimento. O objeto da filosofia, todavia, não é o conhecimento em si, mas o conhecimento sobre o conhecimento (PRADO JR., 2012, p. 14-15).

Se o debate de fato trouxe alguma luz reveladora sobre o domínio da filosofia, permito-me duvidar. Certo foi o episódio ter abalado a amizade entre o mestre Foucault e o discípulo Derrida, embora permanecesse o respeito intelectual e admiração que ambos reciprocamente nutriam. Todavia, tenha ou não Foucault razão sobre a inclusão da loucura no pensamento racionalista, seu *História da Loucura* é de considerável interesse para quem se interessa sobre tema, nos séculos XVII e XVIII, que marcaram a tentativa bem-sucedida da hegemonia da racionalidade sobre a emoção. De forma mais específica e diferente do que aconteceu a várias outras concepções que fundamentaram o pensamento, os possíveis significados da loucura foram também motivos de reflexão de filósofos gregos (PORTER, 1990, p. 19).

O conceito de loucura em Nietzsche

Há várias especulações sobre as causas orgânicas que originaram a loucura que acometeu o filósofo, especialmente no último ano de sua vida. No entanto, essas permanecem especulativas, especialmente porque seu corpo não foi submetido a exumação. São pelos menos seis possibilidades hipotéticas elencadas:

1. Paralysis progressive (General paralysis of the insane)
2. Bipolar affective disorder followed by vascular dementia
3. Hereditary form of frontotemporal dementia
4. Brain tumor
5. Cerebral autosomal dominant arteriopathy with subcortical infarcts and leukoencephalopathy (CADASIL)
6. Mitochondrial encephalomyopathy with lactic acidosis and stroke-like episodes (MELAS) syndrome. (TÉNYI 2012, p. 420).

Porém, independentemente das dúvidas sobre os diagnósticos de sua enfermidade, aqui mencionadas *en passant* apenas, interessa-me discutir qual o conceito o filósofo teria sobre a loucura e se o auto-aplicava.

Uma concepção central de Nietzsche sobre a loucura é o papel que desempenha na criatividade: “[...] quase em todas as partes é a loucura que aplaina o caminho para a ideia nova, a que rompe barreiras de um costume, de uma superstição venerada. Compreendeis por que tem sido necessária a ajuda da loucura?” (NIETZSCHE 2008, p. 22). Se para ele atingir a loucura seria a única maneira de chegar-se ao verdadeiro conhecimento ou ao conhecimento original, será que mesmo insano, ele nutria certo conhecimento de seu estado mórbido? Talvez poderíamos encontrar indícios, desse auto-conhecimento, caso existam, em sua última obra autobiográfica *Ecce Homo* (NIETZSCHE, 2003). Nessa obra, escrita como quer seu tradutor para o português, “no limiar- inclusive temporal- entre a razão e a loucura” (BACKES 2003, p. 10). Mas será que tal limiar seria identificado tão claramente como um raio de luz em densa escuridão? Mais ainda porque o tradutor viu a insânia do filósofo aumentar a cada página à medida que o relato de *Ecce Homo* trafegava (BACKES, 2003, nota de rodapé 16, p. 31). Se não for apenas força de expressão do tradutor, talvez seja uma tarefa não trivial rastrear detalhadamente, página por

página, esse aumento do estado insano, até mesmo porque o ímpeto vigoroso da narrativa de Nietzsche poderá induzir a erro interpretativo. Ele próprio reconhece esse ímpeto comparando-se a um guerreiro: "A minha maneira de ser é guerreira. Atacar faz parte de meus instintos." (NIETZSCHE, 2003, p. 37).

Já no início de seu relato em *Ecce Homo*, Nietzsche demonstrava reconhecer seu estado mórbido (antes da insânia se manifestar esse estado já era claro), inclusive fraqueza psicológica e dores constantes, como determinantes da clareza que via em uma de suas obras anteriores:

A clareza e serenidade totais, até mesmo a exuberância de espírito que a obra [neste caso se refere à *Aurora*, Nietzsche (2008)], que a obra mencionada reflete, pode ser entendida não apenas devido à fraqueza psicológica mais profunda, mas inclusive por um excesso de sensações de dor. (NIETZSCHE, 2003, p. 23).

Reconhecia o filósofo que sua longa enfermidade seria responsável pela libertação de ressentimentos (NIETZSCHE, 2003, p. 35), o que o alçaria de certa forma acima dos homens comuns. Outro comportamento revelado pelo filósofo, que de certa forma o alçaria acima dos homens comuns é "o asco ao ser humano, à "gentalha" sempre foi meu maior perigo" (NIETZSCHE, 2003, p. 40) e a solidão para ele era um estado de "pureza" onde ele poderia sentir genuinamente a liberdade de ser. Apesar de ser especulativo, pode ser plausível que esse sentimento de intolerância radical ao convívio social já denotasse uma certa alteração mental que atingiu o ápice em seu último ano de existência. Além da solidão, a ênfase do filósofo sobre o papel da enfermidade na profundidade de seu pensamento abissal é ressaltada em vários momentos como o exemplo, " Quando eu estava quase chegando ao fim, porque estava no fim, eu passei a refletir sobre essa irracionalidade fundamental de minha vida - o "idealismo". Só a enfermidade me trouxe à razão." (NIETZSCHE, 2003, p. 50). De certa forma, essa 'lucidez insana' revelada ao final de sua vida parece ter dado ao filósofo o ímpeto necessário para concluir a apreciação de si mesmo como homem e como pensador. O homem e o pensador se amalgamam quando Nietzsche admite a si mesmo ser o destinatário de "tarefas grandiosas" (NIETZSCHE, 2003, p. 65). Esse amálgama, essa indistinção entre o homem e as vicissitudes que experimenta, talvez denotem que a razão estivesse se escoando, neste auto-relato no final de sua existência. De modo semelhante ao admitir-se como o próprio significado de "grandeza" pairando soberano por sobre todos os mortais pode ser tentar "agarrar-se" ao fio de lucidez que ainda persiste em sua conturbada mente: "Se eu quiser medir-me por aquilo que posso... então por certo tenho, mais do que qualquer um dentre os mortais, o direito de reivindicar para mim a palavra grandeza" (NIETZSCHE, 2003, p. 66). Em seguida esse sintoma de superioridade se extravasa quando o filósofo admite:

Quem me viu durante os setenta dias de outono, em que, sem interrupções, eu produzi apenas coisas de primeira categoria - coisas que nenhum ser humano é capaz de fazer depois de mim, imitando...ou de fazer antes de mim fingindo- com a responsabilidade tal em relação aos milênios que se seguirão a mim. (NIETZSCHE, 2003, p. 67).

Segue o filósofo, (aqui uso seu próprio termo, "transvalorizando-se") quando afirma: "eu sou o antiasno *par excellence* e por isso um monstro histórico-universal - eu sou em grego e não apenas em grego o Anticristo" (NIETZSCHE, 2003, p. 74), o que também mostra sua obsessão aguda contra o cristianismo. Comentando sobre sua "arte de estilo", Nietzsche, reconhece uma multiplicidade de estados internos (inclusive o germen da insanidade?): "Comunicar uma tensão interna de *páthos* (dentre outros significados, sofrimento, doença), através de sinais inclusive da velocidade de sinais - esse é o sentido de todo estilo." (NIETZSCHE, 2003, p. 77). Ele também se vê como um "psicólogo sem igual" (NIETZSCHE, 2003, p. 78) aquele

que compreenderia como ninguém as causas da doença (cristianismo, idealismo) da qual padece a alma dos homens. Como antídoto, o filósofo propõe os ensinamentos de seu Zaratrusta: “[...] jamais alguém achará uma expressão tão grandiosa para o acontecimento Zaratrusta - o ato de uma purificação colossal e de consagração da humanidade.” (NIETZSCHE, 2003, p. 88). A grandiloquência, que em seu relato reiteradamente aparece, o faz considerar-se acima dos mortais, talvez almejando um lugar ao lado dos deuses gregos, pode mais uma vez ser observada: “Aquilo que eu hoje sou, onde eu hoje estou - em uma altura na qual eu não falo mais através de palavras, mas sim através de raios.” (NIETZSCHE, 2003, p. 94). O isolamento tão característico de sua personalidade autocentrada, a quase total incapacidade de relacionar-se socialmente e o profundo desprezo que nutria contra os alemães seus contemporâneos, ele identificava quase como uma doença: “Num lugar escondido nas profundezas da floresta Boêmia, em Klingenbrunn, eu carreguei comigo minha melancolia e meu profundo desprezo aos alemães como se fossem quase uma doença.” (NIETZSCHE, 2003, p. 99). E por que esse estado de espírito não poderia ser uma semente de insanidade que, dormente, esperasse o tempo “certo” para brotar? Continua o pensador ser o detentor de uma tarefa das mais nobres: preparar a humanidade para a suprema tomada de consciência, como se somente ele fosse capaz de redimir a humanidade de certa “cegueira existencial”; mais um indício de insanidade, nesse caso messiânica, como outros, talvez insanos também, assim se comportaram: “Minha tarefa de preparar para a humanidade um momento de suprema tomada de consciência.” (NIETZSCHE, 2003, p. 105). Mais além, ainda há um Nietzsche auto-revestido de uma grande responsabilidade, mais uma vez como se fosse o titã Atlas, incumbido de uma tarefa inacessível aos mortais: “Pois eu trago o destino da humanidade sobre os ombros.” (NIETZSCHE, 2003, p. 143).

Embora, outros indícios, como os aqui indicados da leitura de “*Ecce Homo*”, possam certamente ainda ser encontrados. Eu creio que aqueles expostos são mais que suficientes para caracterizar o caráter insano do filósofo, principalmente sua grandiloquência e caráter messiânico, além das mudanças de estado de humor que poderiam hipoteticamente caracterizá-lo como bipolar. Enfim, advirto que essa é apenas uma interpretação do suposto estado insano desse intenso e profícuo pensador.

Brevíssima incursão na história da loucura

Distintamente de Foucault (1978) que analisou o fenômeno loucura em uma perspectiva institucional, nesta seção a exemplo do que abordei sobre Nietzsche na seção anterior, interessa-me focalizar a insanidade de uma perspectiva individual (mas obviamente não desvinculada do contexto social, embora pairam dúvidas sobre a natureza da insanidade tanto como do comportamento humano em geral sobre o que determina o comportamento humano, a natureza, cultura ou um amálgama de ambos), destacando alguns protagonistas famosos cujas vidas foram dedicadas à busca incansável da originalidade principalmente nas artes e filosofia, como se verá mais abaixo.

Também de uma perspectiva individual, Platão considerava as situações de insanidade promovidas por um espírito místico (PORTER, 1999, p. 81). Freud, por sua vez, atribuía àqueles estados como manifestações do inconsciente:

À pergunta: que é a loucura? Freud respondeu mostrando que não era preciso opor a loucura à normalidade. O que se descobre na loucura está de certa maneira já no inconsciente de cada um e os loucos simplesmente sucumbiram numa luta que é a mesma para todos e que todos temos de conduzir sem interrupção. (MANNONI, 1981, p. 37).

De certo modo, a concepção freudiana de que a loucura já está no inconsciente de cada um, é uma forma de universalização da loucura, o que guarda semelhança à concepção paradigmática dos etnopsiquiatras do final do século XIX até meados do século XX (DALGALARRONDO, 1997, p. 31).

Entre Platão e Freud, poderia comentar as interpretações sobre a origem da loucura, seja de fundo místico ou de fundo orgânico, que constituíram a variedade de interpretações sobre o estado de insanidade. Preferi, todavia, como destaquei acima, ater-me à própria palavra daqueles loucos que escreveram sobre suas próprias manifestações de insanidade, tendo mostrado alguma lucidez em seus relatos. Minha opção é pautada pelo maior interesse que tenho sobre os indivíduos, que sobre o que as instituições tenham a declarar sobre seus estados de insanidade. Por isso, segui o caminho que Porter (1990) originalmente trilhou. Selecionei, no entanto, apenas alguns dos autobiografados mencionados por ele, de acordo com minha empatia pelas suas realizações intelectuais e artísticas e pelo impacto que suas ideias (inclusive sobre a própria demência) ou performances originais possam ter causado sobre as configurações das manifestações culturais das épocas em que viveram.

Porter (1990) analisou autobiografias de certos gênios das artes e filosofia, que podem dar pistas sobre como esses gênios, considerados loucos, reconheciam-se nesses estados cognitivos diferenciados. Suas vozes dissonantes interferiam na possibilidade de êxito dos projetos de dominação, por meio de suas ações desmistificadoras de ideologias leigas ou sacras, como o fez em *Genealogia da Moral*, Nietzsche (2007). Como os propugnadores desse projeto de dominação são hegemônicos sobre os meios de comunicação, o que corriqueiramente faziam, e fazem ainda, é desqualificar essas incômodas vozes, rotulando seus emissores insanos. É conveniente ressaltar que, para a formação da opinião pública, a loucura tem um peso considerável como um fator de seu desinteresse por essas pessoas alienadas, e, mais ainda, destina amplo apoio a seu encarceramento. Não me interessa explorar se os estados de alienação dessas personalidades foram causados por externalidades (e.g., místicas) ou interioridades (e.g., inconsciente). Por outro lado, as menções a Platão e Freud servirão de marcos históricos apenas, extremos de um amplo elenco de pensadores que meditaram sobre fenômeno loucura através dos séculos, mas cujas reflexões serão aqui omitidas.

Os pensamentos medieval e renascentista viam a loucura como de fundo religioso, moral, médico, divino ou diabólico, boa ou má (PORTER, 1990, p. 21). Neste último caso predominava o estabelecimento desses conceitos, conforme emitido por homens nobres e religiosos que se denominavam bons e diziam serem maus os pobres e ignorantes (NIETZSCHE, 2007 p. 27). Já a divinização ou satanização dos loucos ainda é comum em algumas crenças religiosas, como, por exemplo, umbandismo, espiritismo e evangélicos pentecostais, que reúnem pessoas crédulas, facilmente influenciáveis, que afirmam estabelecer contatos com divindades. Há esquizofrênicos em momentos de dissociação que podem admitir comunicar-se com Deus, Cristo e santos, quando não acreditarem que sejam os próprios. Pode ser que na imaginação dos alterados de consciência passem-se por tais entidades lhes deem a sensação de importância, não reconhecida pela indiferença dos “normais”.

Embora, episodicamente, o discurso de Nijinsky e outros gênios terem ocasionalmente sido de extrema lucidez, foram internados por períodos variáveis; no caso de Nijinsky quatro anos (PORTER, 1990, p. 98). Os denominados “loucos mansos”, quando não internados em alas psiquiátricas menos vigiadas, são tolerados e, até mesmo em certos casos de cidades pequenas e médias, considerados pelos “normais” “nossos loucos”. Nesse caso são tratados como mascotes ou motivo de divertimento. Seriam tolerados para mostrar o sentimento cristão dos “normais” e o quanto seriam caridosos? Por outro lado, aqueles loucos em grandes metrópoles pe-

rambantes pelas ruas são “respeitosamente” evitados. Esse modelo de consideração e convivência com os loucos procede da idade média, época em que os lunáticos eram cuidados por membros da família. Os desamparados eram sujeitos à vigilância da comunidade de pequenas aldeias da época, ou como acontece atualmente, também deixados a perambular (PORTER, 1998, p. 22). No entanto, é mais comum hoje instituições assistencialistas religiosas, hospitais psiquiátricos mantidos pelo Estado, ou da iniciativa privada, receberem e cuidarem de certos lunáticos.

Ao final do século XIX, a escola psiquiátrica que defendia ser a loucura uma espécie de degeneração física, enquadrava como doentes mentais certos gênios filosóficos, literários, cientistas, compositores e artísticos, por exemplo, Nietzsche, o poeta maldito (Rimbaud), cientistas (Newton), compositores (Schumann) e escritores (Perceval). O australiano John Perceval foi um exemplo de lucidez sobre seu estado de consciência, quando reconhecia que seu discurso de louco era de fato estranho, mas que as autoridades que lidaram com ele optaram por se fazerem de surdas, posto que entendia o seu discurso como não truncado e de fácil compreensão (PORTER, 1990, p. 49). Perceval admitia que a doença mental era a perda da razão, ou que esta teria sido possuída pela imaginação. Por exemplo, supostamente, ele acreditava na realidade do demônio e as tentações que exercia como contribuintes de suas confusões mentais: “Para Perceval, a doença mental era antes de tudo e principalmente a perda da razão, ou a razão possuída pela imaginação.” (PORTER, 1990, p. 223). Provavelmente, devido aos períodos de lucidez, nos quais conseguia refletir sobre sua própria loucura, o caso do pintor seja paradigmático quanto a se ignorar do discurso e a conseqüente decretação do estado de insanidade, o que pode ter atingido muitos outros, gênios ou não, que não eram dementes, diferentes apenas.

Relembro parte apenas de meu depoimento pessoal acima sobre o diálogo com meu ajudante de campo. Ele, que não era gênio algum, tinha momentos de cristalina lucidez: havia-me sugerido convencer o delegado que o permitisse sair da cela durante o dia para trabalhar comigo, que estaria encarregado de trazê-lo ao final do trabalho para a cadeia. Apesar de o delegado ter negado meu pedido, julguei que a solicitação era bem razoável. Além de lógica, ele me respeitava o bastante para não descumprir o compromisso. Esse comportamento de meu ajudante de campo, provavelmente, indica períodos de lucidez nos quais as proposições lógicas realistas predominam no discurso do alienado em questões de interesse imediato. A fratura da razão, em grande número de casos, não seja talvez tão irreversível, a não ser que o confinamento e a administração de drogas seja o caminho mais fácil do que empregar um esforço interdisciplinar para tentar recuperá-los e possibilitar sua reintegração social. No entanto sempre serão estigmatizados pelos “normais”.

Há quem considere a grandiloquência como um sinal de alienação, e não como possível entusiasmo por ter vislumbrado soluções para problemas de naturezas diversas, julgando-a manifestação exagerada e ultrapassante do limite da “normalidade”. A grandiloquência foi uma das manifestações de Nietzsche no período que antecedeu a completa fratura da razão e quando escrevia seus últimos livros (*Crepúsculo do Deuses*, *O Anti-Cristo* e *Ecce Homo*). Porém, Porter (1990, p. 179) afirma que a manifestação de grandiloquência de Nietzsche não foi de loucura. O que é questionável. Por outro lado, seria possível definir precisamente qual seria o limite a partir do qual a fratura da razão tornaria incongruentes quaisquer tipos de discursos, além de caracterizar um total desinteresse do alienado sobre si próprio e pelas coisas do mundo? Porter acha que a partir do outono de 1888 ocorreu seu “desligamento” completo, época em que a megalomania atingiu seu ápice (PORTER, 1998, p. 174).

Antes que chegasse à completa fratura da razão, que o tornou incomunicável (aqui também poderiam estar hipoteticamente envolvidas causas meramente orgânicas), mos-

trou-se um pensador, lúcido, consistente e aguerrido que defendia suas idéias revolucionárias com ímpeto e vigor. Propugnava por um tipo de viver em que os homens expressassem sua potência de viver. Viveu fiel às suas convicções, esse estilo de viver, que materializaram em seu próprio modo de existir.

A arqueologia histórica da loucura (FOUCAUT, 2014) é uma obra indispensável para se tentar compreender principalmente o papel das mudanças culturais e instituições nos séculos XVII e XVIII, expoentes do predomínio da racionalidade como condutora do comportamento. Foram séculos marcados por um intenso intervencionismo, referendado pelos psiquiatras, apoiados pelo poder público. Os resultados desses tipos de intervencionismos, muitas vezes, deixaram desamparado o alienista que não dispunha de recursos financeiros próprios, familiares ou de amizades para promover assistência domiciliar. Algumas instituições públicas albergantes de alienados comumente se tornavam e provavelmente ainda hoje há as que são verdadeiros depósitos de pessoas diagnosticadas como incapazes de conviver socialmente devido à sua insanidade.

Embora Porter (1990) e Foucault (2014) abordem a loucura sob o contexto social, o que é inevitável, obviamente, o primeiro ao estudar os textos autobiográficos nos quais certos gênios e artistas, escrevem sobre suas próprias sensações de insanidade, dedica-se mais especificamente à elaboração, como o próprio título do livro indica, de *Uma História Social da Loucura*. Apesar de serem histórias individuais, com suas peculiaridades e contextos específicos, é possível perceber que há algo em comum na insânia entre os diferentes personagens abordados. Entre elas grandiloquência, deambulações constantes, ausência de autoreferência.

Os insanos albergados em instituições públicas em alguma medida desprovidas de recursos humanos bem treinados e infraestrutura, eram internados compulsoriamente, via de regra, de forma desumana. A maioria era transformada em criaturas abúlicas ou incomunicáveis também como resultado de administração de drogas ou outros recursos como choques elétricos e lobotomia frontal. Essas condições “assistenciais” precárias resultam no encarceramento dos alienados em si próprios, incapazes de mínima iniciativa para cuidar de si. Enquanto Porter (1990) deixa entrever principalmente a loucura sob a perspectiva individual, Foucault (2014), como já mencionado, aborda a loucura sob o ponto de vista das instituições criadas especificamente para lidar com os alienados. Nessa perspectiva é explícito em alinhar a tessitura urdida pelos poderes da Igreja e outras autoridades para justificar a interdição compulsória avalizada pelos médicos de loucos.

A mensagem que os loucos emitem aos ‘normais’ não é a de: “ajudem-me”; é sobre a solidão dos homens, que espreita e ronda cada um e dela procuramos escapar por meio de atitudes muitas vezes dissimuladas e um viver “cosmético”. Nessa solidão é onde Nietzsche, encarcerado, se perdeu nos poucos últimos anos de sua vida, inclusive durante o tempo que escreveu *Ecce Homo*, no qual enfatiza o que julgava de mais relevante na maioria de sua obra. Como um homem louco pode sintetizar a maior parte de sua obra de uma forma lógica? Onde em meio à loucura encontrava lucidez para escrever? Ninguém talvez possa afirmar, todavia, que a solidão crônica seja causa da loucura, mas quem sabe não seria um dos motivos do início de uma jornada sem retorno ou de retornos eventuais até a fratura definitiva da razão?

Referências

BACKES, M. Breve introdução à importância de Nietzsche. p. 14, In: NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. São Paulo: Editora L&PM, 2003.

- DALGALARRONDO, P. *Civilização e Loucura*. Uma introdução à história da etnopsiquiatria. São Paulo: Editora Lemos, 1997.
- DERRIDA, J; FOUCAULT, M. *Três Tempos da História da Loucura*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- FOUCAULT, M. *História da Loucura*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2014.
- KEMP, S. Modern myth and medieval madness: views of mental illness in the european middle ages and renaissance. *New Zealand Journal of Psychology*, v.14, n. 1, p. 1-8, 1985.
- MANNONI, M. O. *O Psiquiatra, Seu "louco" e a Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1971.
- NIETZSCHE, F. W. *Ecce Homo*. São Paulo: Editora L&PM, 2003.
- NIETZSCHE, F. W. *A Genealogia da Moral*. 2. ed. São Paulo: Editora Escala, 2007.
- NIETZSCHE, F. W. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. São Paulo: Ed. Vozes, 2008.
- PRADO Jr., C. *O Que é Filosofia*. São Paulo: Editora Brasilense, 2012.
- PORTER, R. *Uma História Social da Loucura*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1990.
- SOLOMON, R. C. *O Prazer da Filosofia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- TÉNYI, T. The madness of Dionysus: six hypotheses on the illness of Nietzsche. *Psychiatry Hungarian*, v. 27, n. 6, p. 420-425, 2012.

Sobre o autor

Rogerio Parentoni Martins

Graduado e licenciado em História Natural pela Universidade Federal de Minas Gerais (1974), mestrado em Ecologia pela Universidade Estadual de Campinas (1980) e doutorado em Ecologia pela Universidade Estadual de Campinas (1991). Pós-doutorado no Departamento de Zoologia da Universidade da Florida, Gainesville. Aposentado pela UFMG onde coordenou por 5 anos o programa de pós graduação em Ecologia, Conservação e Manejo de Vida Silvestre. Atualmente é pesquisador-visitante I CNPq/Funcap no Departamento de Biologia da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza. Foi coordenador de área da CAPES e CNPq. Tem experiência na área de Ecologia e Comportamento, com ênfase em Ecologia Teórica, atuando principalmente nos seguintes temas: filosofia da ecologia, interdisciplinaridade, biodiversidade, educação, desenvolvimento sustentável e conservação.

Recebido em: 9 / 7 / 2019

Aprovado em: 9 / 1 / 2020

TRADUÇÃO

O caso Heidegger

WEIL, Eric. *Le cas Heidegger. Les Temps Modernes*
2/22 (1947), p. 128-138

Judikael Castelo Branco

(Tradução e apresentação)

<https://orcid.org/0000-0002-4551-2531> - E-mail: judikael79@hotmail.com

Apresentação

Eric Weil e *O caso Heidegger*

Retomar um texto como *Le cas Heidegger* mais de sete décadas depois de sua publicação demanda com certeza uma justificativa. Para atender a essa exigência, organizamos essa introdução em duas partes distintas: em primeiro lugar, destacamos alguns traços essenciais do cenário atual do “caso Heidegger”; depois, passamos propriamente à apresentação do artigo de Eric Weil.

Podemos dizer com muita tranquilidade que a discussão sobre a relação de Heidegger com o nazismo não só ressurgiu de tempos em tempos, mas que, na verdade, ela nunca é de todo esquecida. No entanto, a história dessa discussão conheceu recentemente três momentos de notável recrudescimento. Aludimos precisamente à repercussão do livro do chileno Víctor Farías, *Heidegger et le nazisme*, em 1987; e um segundo momento, em 2005, movido pela publicação de *Heidegger: l'introduction du nazisme dans la philosophie*, de Emmanuel Faye.¹ No entanto, os rumos hodiernos da discussão são ditados pela publicação dos *Schwarzen Hefte*², os

¹ Podemos adiantar que o livro de Faye (2005) sustenta uma leitura diametralmente oposta à interpretação de Weil, é o que se vê, por exemplo, quando já no início do texto afirma que “o estudo profundo dos seus escritos revelou-nos progressivamente que, longe de marcar unicamente a linguagem, a realidade do nazismo com que fomos confrontados lendo Heidegger inspirou na sua integralidade e alimentou até às suas raízes a sua obra, de tal modo que já não é possível dissociá-la do seu envolvimento político” (p. 18). Curiosamente a conclusão já está dada e o autor defenderá essa tese em todas as páginas do livro, chegando finalmente à conclusão de que se deve “pôr em questão a própria existência de uma filosofia de Heidegger” (p. 444).

² Diana Stephan (2016, p. 235) apresenta os *Cadernos negros* nos seguintes termos: “Desde fevereiro de 2014 e sob a edição do diretor do *Martin-Heidegger-Institut* na Universidade de Wuppertal, Peter Trawny, foram publicados quatro dos nove tomos dos *Cadernos negros* no marco da publicação da *Gesamtausgabe* de Martin Heidegger. Esses tomos contêm mais de 1.700 páginas e correspondem ao grupo dos manuscritos chamados *Überlegungen* e o último deles publicado em 2015, com o título de *Anmerkungen*. A partir de 1931, e até o início dos anos de 1970, Heidegger plasma seus pensamentos em pequenos cadernos encapados de preto – daí seu enigmático nome. Entretanto, o que é verdadeiramente enigmático nos *Cadernos* não está realmente

Cadernos negros de Heidegger, a partir de 2014.³ Se, por um lado, no que concerne à questão do nazismo de Heidegger, é possível dizer que os *Cadernos* não acrescentam de fato grandes novidades⁴, por outro, como põe acertadamente Edgar Lyra (2015, p. 56), o problema agora é definir o quanto as “crenças ignóbeis” do autor de *Ser e tempo* contaminam a sua obra. A questão é complexa já no seu enunciado, pois que metro permitiria distinguir os limites dessa contaminação? Qualquer resposta à pergunta trará uma série incontornável de outras questões igualmente sérias. Se a “não contaminação” é quase indefensável, a tese de uma “contaminação total”, como lembra Lyra, obrigaria a lidar com o assombro que a obra de Heidegger produziu em pensadores como Derrida, Gadamer, Löwith, Marcuse, Arendt, Foucault e Agamben, por exemplo. Em outros termos, como se deveria tratar do espectro do legado filosófico de Heidegger? A leitura dos *Cadernos* apenas começou, mas, de modo geral é possível afirmar duas coisas: primeiro, que a principal referência para quem deseja adentrar nessa seara é o livro de Peter Trawny, *Heidegger und der Mythos der Jüdischen Weltverschwörung*, de 2014⁵, e, segundo, que as declarações antisemitas de Heidegger têm sido o “epicentro hermenêutico dos *Cadernos*”, ou seja, o lugar a partir do qual eles são interpretados.⁶

As discussões estão muito distantes de uma solução capaz de apaziguar os debatedores e a nossa descrição certamente não faz justiça ao seu contexto. No entanto, nosso objetivo é apenas levantar aspectos do cenário atual para retomá-los, ao final, à luz das reflexões que Weil propõe no artigo que agora apresentamos.

O texto de Eric Weil, *Le cas Heidegger*⁷, se encontra noutro momento da história dessa discussão, de forma precisa no período que segue imediatamente a Segunda Guerra. Originalmente publicado em 1947⁸, o artigo é a participação de Weil no dossiê “Heidegger” na

em seu nome, mas no lugar particular que Heidegger atribui a esses textos no conjunto da sua obra. Em comparação com outros manuscritos seus – como cursos, seminários e conferências – as 34 cadernetas que compõem os *Cadernos* têm um caráter muito distinto. Elas constituem *Denktagebücher*, quer dizer, diários que contêm reflexões de Heidegger e que permitem ao leitor entrar intimamente no diálogo que o filósofo estabelece com seu próprio pensar assim como com os acontecimentos de sua época. Além disso, o próprio Heidegger estabeleceu que – segundo relata seu filho e administrador da *Gesamtausgabe*, Hermann Heidegger – os *Cadernos* deviam aparecer depois da publicação dos outros volumes. Por causa da importância das referidas obras e devido à quantidade do legado de Heidegger (102 obras são previstas), estas começaram a ser publicadas antes do que foi estabelecido por seu autor”.

³ Sobre a recepção dos *Cadernos Negros* de Heidegger, cf. LYRA, 2015. Como fica claro pelas citações, é justamente o texto de Lyra a base para essas nossas considerações

⁴ É a opinião, por exemplo, de Barbara Cassin, Domenico Losurdo e Jonathan Rée. Os três registraram as próprias reações à leitura dos *Schwarzen Hefte* com os seguintes textos: Cassin escreveu para o *Nouvel Observateur*, de 20/09/2014, *Nous savions tous que Heidegger avait été nazi*; Losurdo, no *The Guardian*, em 10/03/2014, *Heidegger's black notebooks aren't that surprising*, e por fim, em 12/03/2014, Rée publica na *Prospect Magazine*, um título muito direto, *In defence of Heidegger*.

A recepção da filósofa brasileira Barbara Freitai Rouanet (2016, p. 964) segue uma direção um pouco mais acentuada: “Os textos [dos *Cadernos negros*] já editados e impressos que chegaram ao nosso conhecimento (a público) confirmam todas as suspeitas sobre o colaboracionismo de Heidegger com os nazistas e todos os seus preconceitos raciais contra os judeus, aos quais passa a atribuir sem grandes rodeios a culpa de sua própria extinção nas câmaras de gás em Auschwitz. Nos tais cadernos, Heidegger reafirma sua concepção do ‘*Führerstaat*’, glorifica o povo alemão, como eleito para salvar a Europa (‘*Abendland*’) esmagada entre o capitalismo anglo-saxônico e o comunismo soviético, declara o seu ‘*Denken*’ como herdeiro da verdadeira filosofia, que teve suas origens nos pré-socráticos, idealiza o poeta Hölderlin, como o novo Messias, que, de certa forma, antecipou a vinda do Messias Salvador (Hitler). Enfim, Heidegger dá razão aos seus críticos e fornece os comprovantes explícitos de tudo que eles já haviam destacado à luz de sua obra anterior (impressa), entre os quais Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas, Herbert Marcuse, Hugo Ott, Victor Farias, Emmanuel Faye. O que antes era suspeita, agora é certeza! O próprio Heidegger fornece, sob forma de manuscritos (secretos), as ‘provas’ autênticas de seu envolvimento com o nazismo, usando a filosofia para mascarar suas ambições de poder.

⁵ Naturalmente outros textos sobre os *Schwarzen Hefte* foram se somando ao de Trawny: na Itália, os livros de Donatella di Cesare (2014 e 2016) e de Friedrich-Wilhelm von Herrmann e Francesco Alfieri (2016) – que criticam fortemente o trabalho de Trawny –; na França, encontramos os textos de Jean-Luc Nancy (2015) e de Nicolas Weill (2018).

⁶ Embora autores como von Herrmann e Alfieri afirmem que não há nada nos *Cadernos negros* que possa indicar adesão de Heidegger ao nazismo.

⁷ Provavelmente escrito em atenção a um pedido pessoal de Merleau-Ponty, como fica sugerido numa carta de Weil a Bataille, em 2 de abril de 1947 (cf. BATAILLE; WEIL, 2014, p. 133).

⁸ O texto na língua original foi republicado ainda na revista *Lignes*, em 1987, depois no segundo volume da coletânea de textos de Weil (2003b), *Philosophie et réalité*. Uma tradução italiana foi preparada por Giuseppe Ciafrè como “Il caso Heidegger” e apareceu na revista *Belfagor*, em 1994.

revista *Les temps modernes*. Ao redigi-lo, Weil se insere em um debate muito vivo na França, “lugar intelectual onde a polêmica [sobre Heidegger] é particularmente intensa” (LYRA, 2015, p. 59), embora, devemos reconhecer, sem encontrar o devido eco na continuidade das discussões. Com efeito, mantendo-nos sempre no terreno francês, surpreende o fato de que, por exemplo, Dominique Janicaud (1990) ignore inteiramente o nome de Eric Weil, e que Richard Wolin (1992) só lhe faça uma única menção.⁹ Mesmo entre os estudiosos da obra weiliana, *Le cas Heidegger* encontra pouca atenção, tendo sido trabalhado de forma mais detida apenas por Gilbert Kirsch (1999), Francis Guibal (2001) e recentemente por Jean-François Rey (2014).¹⁰

A revista *Les Temps Modernes* abriu o dossiê sobre Heidegger com os artigos de Karl Löwith, *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger*, e de Frédéric de Towarnicki, *Visite à Martin Heidegger*; enquanto o primeiro apresentava as “peças da acusação”, o segundo publicava uma defesa.¹¹ Por sua vez, Weil recusa, ao mesmo tempo, a defesa de Towarnicki e os argumentos de Löwith, que sugerem uma relação essencial entre a filosofia heideggeriana e o pensamento nazista.¹² *Le cas Heidegger* segue outro caminho, pois, para o seu autor, a questão exige necessariamente que se distinga o que concerne ao cidadão Heidegger e o que toca a essência da sua filosofia. Para usar a boa síntese de Jean-François Rey (2014), trata-se de “escutar o filósofo e julgar o cidadão”, num esforço que visa justamente avaliar a responsabilidade do indivíduo e do filósofo na relação com a história e com o mundo.

A distinção do que cabe ao cidadão daquilo que tange a sua filosofia estrutura o texto em duas partes fundamentais. Na primeira, toma-se a adesão explícita de Heidegger ao regime nazista, o que, segundo Guibal (2001, p. 192), “atesta uma cegueira política rara num intelectual desse nível”.¹³ O fato é que “Heidegger se engajou no plano político, ele apresentou a sua escolha como expressão de uma decisão, por assim dizer, absoluta, e uma vez feita essa escolha, ela leva às suas consequências efetivas no plano da ação, ou seja, da política e da história.” (KIRSCHER, 1999, p. 227). E por fim, mesmo depois da ruína do regime, Heidegger não questionou a sua política autoritária e expansionista, nem mesmo seu esforço de extermínio sistemático dos “sub-humanos”. Na segunda, Weil considera a filosofia heideggeriana e reconhece que ela, por seu próprio princípio, exclui todo pensamento sobre a responsabilidade política, e, portanto, é incapaz de compreender a ação e de justificar o engajamento nazista ou qualquer outro tipo de compromisso. Logo, não se pode dizer que a filosofia de Heidegger seja nazista, e ele mesmo, ao colocar a linguagem de *Ser e tempo* à disposição de Hitler – no discurso do reitorado, por exemplo – “falsificou sua filosofia, porque abusou dela para lhe extorquir uma resposta política que ela não pode dar, visto que ela não pode sequer colocar a questão”.

A afirmação weiliana de que entre a filosofia de Heidegger e o seu compromisso com Hitler não existe uma relação necessária, mas arbitrária, não defende o indivíduo nem a sua filosofia, mas enuncia um juízo propriamente filosófico sobre a insuficiência filosófica do existencialismo heideggeriano que ignora radicalmente a política e a história em sua integralidade

⁹ Cf. WOLIN, 1992, p. 26, n. 24.

¹⁰ Há de se dizer também que Jean Quillien nos artigos *Heidegger et Weil, le destructeur et le bâtisseur*, de 1982, e *Philosophie et politique Heidegger, nazisme et la pensée française*, de 1990, deu a *Le cas Heidegger* um espaço importante, mesmo sem fazer dele objeto principal de estudo.

¹¹ Vale recordar que no mesmo fascículo do texto weiliano, encontra-se o artigo do fenomenólogo de Lovaina, Alphonse de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger et le nazisme*, no qual o autor sustenta a tese de que a filosofia não traz responsabilidades políticas e que a atitude pessoal do filósofo em um certo momento é completamente indiferente, defendendo o contrário de Weil que denuncia a presumida apoliticidade do pensamento de Heidegger e as suas responsabilidades.

¹² Grosso modo, a resposta de Weil a Löwith aponta para a falta de transcendência em Heidegger, logo, a sua filosofia não pode levar ao nazismo, o que aponta ainda para um paradoxo: Heidegger interpretou bem uma realidade má.

¹³ Claudia Koonz (2005, p. 65s) em seu *The Nazi Conscience*, dedica um capítulo aos “aliados na Academia”, ou seja, aos intelectuais que, como Heidegger, aderiram ao nazismo. A autora trata sobretudo da “súbita conversão ao nazismo de três distintos acadêmicos”: além de Heidegger, o teórico da política Carl Schmitt e o teólogo Gerhard Kittel.

como dimensões da realidade e do homem.¹⁴ O fato é que, para Weil, a filosofia de Heidegger não consegue perceber a realidade como totalidade concreta nem permite ao indivíduo encontrar nela um lugar e um sentido¹⁵, e para pensar esta totalidade concreta e o indivíduo nela inserido, é preciso pensar do ponto de vista da razão que vê estes momentos diferentes e procura articulá-los.

É justamente essa articulação concreta que um pensamento sempre posto do ponto de vista do indivíduo não consegue apreender. É ainda nesse ponto que Weil prende o pensamento de Heidegger à filosofia transcendental, como busca das condições de possibilidade da experiência, e denuncia a ambiguidade desse tipo de empreendimento, pois “nele a realidade deve ser compreendida a partir da condição de possibilidade, mas esta repousa sobre a realidade da qual se parte sem fundá-la previamente.” (KIRSCHER, 1999, p. 229).

Para Weil, esse tipo de filosofia “não conhece a política”, em outras palavras, não dispõe de meio algum para distinguir o bem do mal, a razão da violência, enquanto a filosofia deve necessariamente descobrir e compreender a violência como problema da política, como possibilidade a ser superada.

Por fim, diferentemente de Faye, por exemplo, “Weil sabe reconhecer toda a força filosófica e toda a importância histórico-cultural do pensamento heideggeriano.” (GUIBAL, 2001, p. 197). Com efeito, afirma sem reservas que Heidegger soube perceber, traduzir e expressar, “com o vigor que a filosofia só possui em momentos cruciais da história”, as tensões e as contradições de uma época que “entronizou a finitude” (WEIL, 2003a, p. 100). Heidegger representa, então, um gênero de filosofia cujo conhecimento é imprescindível justamente porque revela uma parte da realidade alemã, não porque justifique o nacional-socialismo; dito de outra forma, uma filosofia que exprime a realidade na qual o nazismo se tornou possível – não necessário. Do mesmo modo, permite perceber a aporia constitutiva de uma filosofia que faz do indivíduo o seu fundamento e o seu ponto de partida, enquanto, para Weil, o indivíduo é sempre o problema da filosofia.

A leitura de *Le cas Heidegger* é então uma oportunidade para pensar a responsabilidade social e política do filósofo, de reafirmar fortemente o fato de que o intelectual também, como qualquer outro cidadão, é obrigado a prestar contas daquilo que faz ou deixa de fazer no terreno da ação, quer dizer, da política e da história.

Referências

CASSIN, B. *Nous savions tous que heidegger avait été nazi*. Disponível em: <https://bibliobs.nouvelobs.com/essais/20140919.OBS9704/barbara-cassin-nous-savions-tous-que-heidegger-avait-ete-nazi.html>.

DI CESARE, D. *Heidegger e gli ebrei. I Quaderni neri*. Torino: Bollati Boringhieri, 2014.

DI CESARE, D. *I Quaderni neri di Heidegger*. Milano, Mimesis, 2016.

FARÍAS, V. *Heidegger y el nazismo*. Fondo de Cultura Económica, Santiago, 1998.

FAYE, E. *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*. Paris: Albin Michel, 2005.

¹⁴ Essa é a tese fundamental de Eric Weil, aqui desenvolvida rapidamente, mas detalhada em textos como *Raison, morale et politique* (WEIL, 1991b, p. 326-340), *Masses et individus historiques* (WEIL, 1991b, p. 255-325), *Responsabilité politique* (WEIL, 1991b, p. 341-350) e *La morale de l'individu et le politique* (WEIL, 1991a, p. 159-174).

¹⁵ “Para Weil, esta totalidade concreta deve ser pensada antes de tudo como comunidade política articulada segundo os diferentes momentos já concebidos por Hegel, não apenas momento da pessoa jurídica e da individualidade abstrata, mas ainda momento da individualidade concreta, momento do homem na sociedade da necessidade e do trabalho, momento do cidadão na dimensão política propriamente dita e na história das comunidades políticas se relacionando umas com as outras” (KIRSCHER, 1999, p. 228).

- GUIBAL, F. Philosophie, modernité, politique. Eric Weil, critique de Martin Heidegger. *Revue des Sciences Religieuses*, v. 75, n. 2, p. 190-219, 2001.s
- JANICAUD, D. *L'ombre de cette pensée. Heidegger et la question politique*. Paris: Jérôme Millon, 1990.
- KIRSCHER, G. *Eric Weil ou la raison de la philosophie*. Villeneuve d'Ascq, Press Universitaires du Septentrion, 1999.
- KOONZ, C. *La consciència nazi*. La formación del fundamentalismo étnico del Tercer Reich. Barcelona: Paidós, 2005.
- LOSURDO, D. *Heidegger's black notebooks aren't that surprising*. In: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2014/mar/19/heidegger-german-philosopher-black-books-not-surprising-nazi>.
- LÖWITZ, K. Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger. *Les Temps Modernes*, v. 14, p. 343-360, 1946.
- LYRA, E. Sobre a recepção dos Cadernos Negros de Heidegger. *O que nos faz pensar*, v. 36, 2015, p. 53-74./
- NANCY, J.-L. *Banalité de Heidegger*. Paris: Galilée, 2015.
- QUILLIEN, J. Philosophie et politique Heidegger, nazisme et la pensée française. *Germanica*, v. 8 1990, p. 103-142.
- QUILLIEN, J. Heidegger et Weil, le destructeur et le bâtisseur. *Cahiers philosophique*, v. 10, 1982, p. 7-62.
- RÉE, J. *In defense of Heidegger*. In: <http://www.prospectmagazine.co.uk/arts-and-books/in-defence-of-heidegger>.
- REY, J.-F. Écouter le philosophe, juger le citoyen ? Eric Weil et le cas Heidegger. In LESCOURRET, M.-A. (Ed.). *La dette et la distance*. De quelques élèves et lecteurs juifs de Heidegger. Paris: Editions de l'Éclat, 2014, p. 223-232.
- ROUANET, B. Habermas e Heidegger: uma discórdia filosófica - reflexões sobre os *Cadernos negros* de Heidegger. *Sociedade e Estado*, v. 31, p. 955-968, 2016.
- STEPHAN, D. Martín Heidegger y los *Cuadernos Negros*: más que la mera reactivación de un viejo debate. *Alpha*, v. 42, p. 235-251, 2016.
- TOWARNICKI, F. Visite à Martin Heidegger. *Les Temps Modernes*, v. 4, p. 717-724, 1946.
- VON HERRMANN, F. ALFIERI, F. *Martin Heidegger. La verità sui Quaderni neri*. Brescia: Morcelliana, 2016.
- WAELEHENS, A. La philosophie de Martin Heidegger et le nazisme. *Les Temps Modernes*, v. 22, p. 115-127, 1947.
- WEIL, E. Le cas Heidegger. *Les Temps Modernes*, v. 2, n. 22, p. 128-138, 1947; *Lignes*, v. 2, p. 139-151, 1987.
- WEIL, E. Il caso Heidegger. Trad. G. Ciafrè. *Belfagor*, v. 49, n.1, p. 55-64, 1994.
- WEIL, E. *Essais et conférences 1*. Paris: Vrin, 1991a.
- WEIL, E. *Essais et conférences 2*. Paris: Vrin, 1991b.
- WEIL, E. *Philosophie et réalité 1*. Paris: Beauchesne, 2003a.
- WEIL, E. *Philosophie et réalité 2*. Paris: Beauchesne, 2003b, p. 254-266.
- WEILL, N. *Heidegger et les Cahiers noirs. Mystique du ressentiment*. Paris: CNRS, 2018.
- WOLIN, R. *La politique de l'être. La pensée politique de Martin Heidegger*. Paris: Kimé, 1992.

O caso Heidegger

WEIL, E. Le cas Heidegger. *Les Temps Modernes* 2/22 (1947), p. 128-138

O dossiê Heidegger continua a aumentar. No entanto, temos a impressão de que faltem nele peças essenciais, documentos que possam trazer novos argumentos, num ou noutro sentido. Evidentemente, não está excluída a possibilidade de que se encontre outro apelo inflamado em favor do Führer, que apareça alguma outra carta enviada pela Sra. Heidegger (ou por um filho, por outro parente, ou mesmo pelo próprio Heidegger) a um “não-ariano” ou a um colega suspeito de tibieza em relação a Hitler: mas isso dificilmente mudaria algo no processo. Löwith¹⁶ apresentou as peças da acusação (uma parte das peças), Towarnick¹⁷ publicou uma defesa de Heidegger (mais *de* Heidegger do que *para* Heidegger: seria fácil provar, usando documentos assinados pelo autor, que Towarnicki é muito mais o tradutor do que advogado de seu cliente): é hora de deliberar.

Resumamos os fatos: Heidegger, célebre professor na Universidade de Friburgo, foi feito reitor na primavera de 1933, e se inscreveu “em prol dos interesses da universidade”, no partido nacional-socialista. Até então, ele jamais havia feito política. Admitamos isso, embora haja testemunhos de que Heidegger, no mais tardar, desde 1932, já fosse considerado “nazista” por boa parte de seus ouvintes. Ele permaneceu como reitor até fevereiro de 1934, quando renunciou ao cargo porque dois de seus colegas foram ameaçados de demissão e porque ele mesmo decidiu fazê-lo antes que esta ameaça aparecesse, continuou a ministrar seus cursos que, mesmo não sendo bem vistos por alguns membros do partido nazista, não tinham um caráter suficientemente perigoso para que se hesitasse em lhe oferecer a reitoria de Berlim – “foi obrigado a interromper seus cursos em 1937-1938”, mas pôde retomá-los e continuar com eles em plena guerra, publicou sem interrupção, embora com dificuldades, particularmente no plano publicitário, viu-se privado do direito de participar de congressos internacionais (não se sabe se lhe foi recusado o visto de saída ou simplesmente a qualidade de representante oficial da filosofia alemã), por sua vez, se recusou a fazer viagens de propaganda no exterior, não porque desaprovasse a política do Reich, mas porque, como ele mesmo afirma de forma engenhosa, “foi proibido de expressar abertamente seu pensamento em seu próprio país” – e agora pede, com a ajuda dessas provas de inocência, que o absolvamos.

Towarnicki se esquece de mencionar algumas obras de circunstância, que Löwith faz muito bem em citar: o discurso de ingresso na função de novo reitor, com o seu apelo à fidelidade ao Führer, o discurso em memória de [Albert Leo] Schlageter, o apelo à universidade e ao povo alemão no momento das eleições, após a saída da Alemanha da Liga das Nações: mesmo os olhos mais treinados e mais complacentes não encontrarão ali nada que contradiga a ação de Hitler (assim como os olhos mais maliciosos, aqueles da censura nazista, não encontraram nada parecido). É a linguagem nazista, a moral nazista, o pensamento (*sit venia verbo*) nazista, o sentimento nazista. Não é a filosofia nazista, e é sobre isso que Heidegger acredita que se deva decidir. Mas é preciso entender: se Heidegger não é um nazista ortodoxo, se foi criticado (entre parênteses: ficamos surpresos ao encontrar os dois qualificativos de “odiosos” e “incompreensíveis” – Towarnicki, p. 720; esses ataques eram odiosos porque seus adversários não compreendiam Heidegger, mas tais ataques teriam mesmo cessado se ele tivesse sido compreendido?), se [Alfred] Baeumler o olhava com desconfiança, é porque Heidegger não era um materialista biologista, só porque, para ele, o *logos* tinha precedência sobre a natureza tal como ela é com-

¹⁶ LÖWITH, K. Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger. *Les Temps Modernes* 14 (1946), p. 343-360.

¹⁷ TOWARNICKI, F. Visite à Martin Heidegger. *Les Temps Modernes* 4 (1946), p. 717-724.

preendida pela ciência. Pois bem, Heidegger evitou um absurdo filosófico, até mesmo protestou contra esse absurdo. Porém, ele não foi acusado de biologismo, de “beaumlerismo” ou de “rosenbergianismo”, mas de hitlerismo. Ele está sendo julgado no plano político e sua defesa nesse plano não é apenas fraca, ela é inexistente. São muitos os ladrões que poderiam jurar em sua alma e consciência que nunca violentaram uma jovem: mas normalmente eles não se servem desse argumento diante dos tribunais.

Heidegger aprovou a ascensão de Hitler ao poder, não ficou muito constrangido com toda a história do primeiro ano do Reich milenar, aprovou publicamente o rompimento com a Liga das Nações, jogou todo o seu peso moral sobre seus alunos e sobre a opinião pública de seu país para que Hitler fosse o futuro da Alemanha, e ficou desapontado ao ver que o Reich poderia dispensar seus serviços, uma vez que não precisava de filósofo algum. Portanto, ele só poderia lamentar o fato de o nazismo ter-lhe sido ingrato. Eis uma causa que Heidegger talvez ganhasse perante um tribunal objetivo; em todo caso, poderia demonstrar que fez despesas.

A vontade do povo alemão de ser responsável apenas diante de si mesmo, ele declarava em seu apelo de 10 de novembro de 1933, é “a partida de uma jovem purificada que crê de novo (*zurückwächst*) em suas próprias raízes... O povo recupera a *verdade* de sua vontade de existir (*Daseinwille*): porque (devemos ter cuidado: Heidegger indica agora as bases, segundo ele, filosoficamente sólidas, que ele pode colocar à disposição do partido) verdade é o ser-aberto (ou visível: *Offenbarkeit*) do que torna seguro, claro e forte um povo em sua ação e em seu saber. E essa vontade de saber delimita a exigência do saber. E a partir daí, enfim, são medidos os limites dentro dos quais a questão e a pesquisa autênticas devem se fundamentar e se legitimar (ou fornecer suas provas). Desta origem provém para nós a ciência. Ela está ligada à necessidade da existência nacional (*völkisch*) responsável diante de si mesma... *Saber (wissend-sein)* significa para nós: ter poder sobre as coisas com clareza e estar decidido a agir. Nós nos separamos da idolatria de um pensar sem solo (ou fundo) ou poder. Assistimos o fim de uma filosofia que o serve”. Heidegger tem razão: se Hitler tivesse compreendido algo da filosofia, essa “verdade” teria lhe prestado um serviço melhor do que seu biologismo, uma vez que também teria sido capaz de justificar absolutamente tudo, e que, como vantagem suplementar e não negligenciável, teria sido menos constrangedora para a propaganda externa, portanto mais nobre do que a doutrina do povo superior pela graça de Darwin.

Heidegger não se interessa pelo processo que ele poderia sustentar contra Hitler, e ele está certo: a casa está falida, o chefe, morto. Mas é surpreendente que agora ele aspire ao papel de servo ruim, inclusive de um servo dos inimigos do chefe, porque este não deu o devido valor aos meios que ele colocou à disposição da empresa. Houve uma desavença, isso já está entendido; mas não foi Heidegger que a procurou. Ele não obteve o que pedia ao menos implicitamente, o lugar de Führer do Espírito alemão; mas é um assunto entre Hitler e ele. Nós podemos concluir.

Podemos concluir, mas não podemos passar adiante sem tentar aprender a lição. O que é assustador nesse caso não é tanto o que Heidegger fez no início e não fez depois, é a sua defesa. Um professor de filosofia desce à arena: isso é bom; ele se engana: isso é humano, sobretudo quando se é professor; ele declara ter estado do lado certo: é nisso que Heidegger se torna um caso representativo, não dizemos dos alemães, mas certamente de boa parte dos alemães.

O ex-embaixador alemão, [Christian August Ulrich] von Hassell, foi um dos líderes da “resistência” alemã, depois de ter servido a Hitler até 1938. Ele morreu heroicamente depois de 20 de julho de 1944. Nos diários desse autêntico nazista, recentemente publicados, existe um projeto de paz, apresentado pela resistência alemã aos ingleses, que prevê a substituição do regime nacional-socialista por um Estado cristão; tudo o que se pede em troca é o reconheci-

mento da anexação da Áustria e da região dos Sudetos, com o restabelecimento da fronteira de 1914 ao leste – em suma, mantinha-se tudo o que Hitler tomou; este último oferecido em holocausto, já que não se podia mais usá-lo para nada. Heidegger pensa do mesmo jeito: a luta pela Grande Alemanha, perfeita; a ditadura, nem uma palavra de reprovação; o rompimento com a Liga das Nações, aplausos frenéticos. Mas Heidegger era contra o materialismo biológico, como von Hassell era contrário ao paganismo.

Há uma diferença, mas não é uma vantagem para Heidegger: von Hassell lutou contra Hitler, Heidegger criticou a filosofia de Rosenberg. Certamente, ninguém está pedindo a Heidegger que arrisque sua vida em uma empreitada desesperadamente perigosa; mas ele devia compreender que não pode se fechar na posição do homem de ciência ou se cobrir com a inocência do Filósofo desprezado dos assuntos deste mundo. Heidegger teria uma excelente defesa se quisesse dizer que ele, filósofo da decisão, se decidiu, com plena responsabilidade, pelo que tomou como destino, que ele compreendeu, depois, que esse destino era apenas a farsa sangrenta da não-responsabilidade, da recusa da responsabilidade, a traição de toda autenticidade, o subterfúgio raso e desprezível de uma vontade de poder primitiva e, por essa razão, negadora de todo “ser si-mesmo”, era o risco era um “ir de encontro à morte”, mas da morte dos outros – em uma palavra, que ele compreendeu. Mas Heidegger não compreendeu que agiu e que é responsável por isso no plano da ação, no qual, nesse mundo, os homens são pesados e julgados. E porque não quer compreender a parte que teve numa guerra supérflua e por isso duplamente atroz, tudo o que ele alega é apenas subterfúgio e ilusão. Ele quis o que Hitler quis (ou então o pensador da responsabilidade e do engajamento teria se decidido sem ter lido *Mein Kampf*? Isso agravaria o seu caso); hoje ele pede que esqueçamos, não que perdoemos, o que seria possível, mas que esqueçamos, como se a Terra inteira não fedesse a cadáver, graças ao homem em nome de quem ele jurou e fez seus alunos jurarem. Então, ele estaria pronto para fazer tudo de novo amanhã, com a única condição de substituir o biologismo por sua “verdade” *ad usum tyranni*?

Eis o caso do cidadão Heidegger. Mas essa é apenas uma de suas facetas e, no que diz respeito à pessoa de Heidegger, a menos importante. Poderíamos estudar o fenômeno alemão a partir de outros exemplos, como se faz atualmente como a literatura alemã depois de 1918: apelamos ao espírito da história, quando acreditamos ter alcançado a vitória; mas, quando falhamos, falamos de circunstâncias, de acidentes, de encadeamentos, de boa e de má vontade. A História (com H maiúsculo) é sem apelo, enquanto quisermos recusar seu tribunal. Ainda uma vez, Heidegger não está sozinho.

Ele está sozinho quando se trata de filosofia. Pois Heidegger é o único filósofo importante que se pronunciou em favor de Hitler, e a questão mais candente é saber se a sua decisão política envolve a sua filosofia e, por sua filosofia, a própria filosofia enquanto tal. Löwith sustentou que a política e a filosofia de Heidegger não se separam, que seu nihilismo devia levá-lo ao nazismo e que toda filosofia do tipo daquela que ele representa, toda filosofia sem eternidade, leva a isso. Essa filosofia enunciou a essência da época, seu princípio “corresponde... ao estado radical da situação real”, e “a verdade da atual existência alemã se encontra sempre, e mais do que nunca, em Heidegger... se (grifa Löwith) a verdade do Dasein for realmente temporal e histórica”, em outras palavras, se não houver Eternidade.

Löwith é um pouco como Balaão, o profeta dos moabitas que havia partido para amaldiçoar Israel e cujos lábios proferiam apenas bênçãos. É bem verdade que, se existe uma Eternidade e se essa Eternidade for acessível ao homem, o pensamento do nacionalismo absoluto – é a isso que se reduz a “verdade” heideggeriana na política – é ilegítimo e falso: a fé transcendente, toda fé transcendente, exclui o relativismo ético e proíbe o homem, se não de morrer,

ao menos de matar pelas coisas deste mundo. Mas hesitamos em dar o “salto brusco” que, para Löwith, leva para além do desespero (Löwith fala de outras possibilidades além da fé em um criador, sem indicar a que está fazendo alusão), e preferimos procurar primeiro dentro disso, não concederemos à filosofia heideggeriana o que Löwith lhe concede. Heidegger teria interpretado uma realidade ruim: daí seguiria que aqueles que, sem dar o salto, não concordavam com sua filosofia da historicidade e suas consequências políticas, teriam razão por razões filosoficamente falsas. Condenar a atitude de Heidegger seria então como se quiséssemos ver no termômetro a causa da febre, porque os dois subiam ao mesmo tempo: nem Heidegger nem Hitler seriam culpados daquilo que um cometeu e que o outro aprovou, e Löwith seria feito juiz apenas para absolver os inculpados à custa da “fatalidade” – ou da filosofia sem a Eternidade. Tem-se que chegar a isso? Deve-se mesmo dizer que a culpa de Heidegger foi ser um bom filósofo, na medida em que uma filosofia baseada no tempo e na história pode ser boa e que, com essa filosofia, ele só poderia ser nazista?

Nós não acreditamos nisso. É evidente que a possibilidade de uma filosofia não eterna não pode ser discutida por alto e por ocasião de um incidente histórico; é igualmente evidente que não se pode afirmar que ela seja impossível, simplesmente porque Heidegger entrou no partido nazista. No entanto, o que temos o direito de declarar é que o vínculo entre existencialismo e nazismo era ilegítimo em Heidegger, de acordo com os próprios princípios de sua filosofia, e que estaríamos cometendo um erro ao estabelecer uma relação de causa e efeito, onde existe apenas arbítrio – e onde não pode haver outra coisa. A “verdade” alemã não pode ser deduzida de *Ser e Tempo*.

O existencialismo de Heidegger (descartamos a questão de saber até que ponto isso se aplica a todo existencialismo sem transcendência concreta) é uma filosofia da reflexão que, como qualquer filosofia da reflexão, tende do indivíduo para o Ser.* Ela se torna então necessariamente filosofia transcendental, busca das condições de possibilidade da experiência: esforço essencialmente ambíguo, pois, por um lado, não pode definir o que, para ele, é uma condição, a menos que se contente com a simples não-contradição, e que, por outro lado, deve basear a realidade (legítima) na possibilidade dessa realidade, realidade cuja possibilidade só pode ser descoberta na realidade que teve que ser legitimada e que, no entanto, deve ser tomada como é, para permitir a partida. Então somos obrigados a passar da realidade à ideia de toda realidade possível (Ser), para estarmos seguros de que não fomos enganados por uma escolha do essencial que seria inevitavelmente uma escolha arbitrária. Ora, o homem, tomado como indivíduo, não está à altura do *totum* das possibilidades; se ele pode pensá-la formalmente, não pode realizá-la, e é livre, porque não é suficiente; se o fosse, ele não precisaria mais escolher em sua vida, e a palavra liberdade perderia seu sentido. Ele pode falar do Ser, mas só pode fazê-lo formalmente, quer dizer, só pode descobrir as formas vazias nas quais toda realidade deve entrar para que seja realidade para ele; o que entra aí, ele não pode prever nem decidir.

Não parece que uma filosofia que comece no indivíduo possa levar a outros resultados, pelo menos isso não foi feito até agora. Se um outro começo é possível ou necessário, nós nos resguardaremos de levantar esse problema: Platão, que reserva o indivíduo aos seus mitos, Aristóteles, Hegel se opõem a Kant (e ao kantiano Heidegger), como a toda tradição cristã sobre esse tema – e seria um tanto presunçoso querer se manter acima *dessa* mistura ou se pronunciar do alto. Mas nada nos obriga a tomar partido, quando se trata simplesmente de falar do nazismo de Heidegger. Sua filosofia é uma filosofia da reflexão, e isso basta para mostrar que ele está enganado, ou que quer enganar, se der razões filosóficas à sua escolha política.

* Referimo-nos apenas à obra heideggeriana anterior a 1933.

Filosoficamente, o filósofo transcendental não pode basear sua decisão política, ele pode, no máximo, constatar que certas escolhas lhe são proibidas, se quiser permanecer conseqüente consigo mesmo: por exemplo, ele não pode aprovar uma teoria política que faça do homem, fonte da verdade, uma coisa no mundo. No entanto, dessa forma, ele não dispõe de uma regra positiva de conduta – por uma razão muito simples, a saber, que na política o sujeito nunca é o indivíduo, mas uma comunidade histórica ou futura, e que na filosofia transcendental, não há nenhum meio que permita decidir qual é a comunidade – povo, Estado, raça, humanidade, civilização, para citar apenas algumas possibilidades – que, no plano histórico, é a comunidade decisiva. A filosofia da reflexão, ao se voltar para comunidades reais, pode abstrai-las, como condição de possibilidade da história, a *forma* “comunidade”; não pode preenchê-la, assim como não se pode falar de tempo e de história, mas somente de temporalidade e de historicidade. Heidegger, ao identificar a verdade histórica concreta com a vontade do povo alemão, fez uma escolha que era admissível em sua filosofia (o nazismo se torna nacionalismo radical), como era admissível toda escolha entre as possibilidades políticas: com a alma filosófica em paz, ele poderia ter se tornado anarquista, liberal, conservador, comunista (não marxista, dado que para Marx, como para Hegel, não se trata de historicidade, mas da história una e total que o indivíduo pode apenas aceitar ou recusar, mas que não pode mais querer “criar”, uma vez que, no pensamento, ele passou ao plano do universal).

A culpa do existencialismo heideggeriano se mostra, portanto, se pedirmos à filosofia que leve o homem a conclusões histórica e politicamente concretas, não a alguma decisão, porque ela leva apenas à decisão. Colocá-la a serviço do nacionalismo radical é um ato inteiramente arbitrário e gratuito, e embora não seja defendido, lícito ou prescrito, é compreensível, pois esta filosofia separa radicalmente o filósofo da possibilidade do homem que deve viver numa dada realidade, realidade que, no entanto, o filósofo, enquanto filósofo, deve compreender apenas em sua forma. Há filosofias que engajam o filósofo: a de Heidegger não é uma delas. Ela não é reacionária nem revolucionária, ela não conhece a política.

E porque Heidegger falsificou a sua filosofia, porque abusou dela para lhe extorquir uma resposta política que ela não pode dar, visto que ela não pode sequer colocar a questão – justamente por isso, podemos dizer que essa filosofia, em sua forma pura, é parcialmente verdadeira, verdadeira no sentido que Hegel dá a essa palavra: ela revela uma parte da realidade alemã. Ela não justifica o nacional-socialismo, mas exprime essa realidade alemã na qual ele foi possível, sem ser por isso necessário. Dito de outro modo, mostra a realidade do indivíduo isolado que não tem mais e que não tem ainda tradição. Pois o indivíduo isolado e que se compreende como tal deve ao mesmo tempo negar tudo o que o transcende concretamente, sem poder renunciar à transcendência que se torna uma categoria formal da existência, um *existencial*: ele se encontra sempre diante de algo, desde que ele fale e pense e não tenha entrado no êxtase místico, e esse algo, esse transcendente, só pode aparecer sob as espécies do Nada, do que lhe acontece e que o nega, em uma palavra: da violência. A contraparte está na afirmação da liberdade formal, da decisão formal, da aceitação formal de um destino formal. E é um fato que o espírito alemão estava inebriado de “decisionismo” muito antes de Heidegger. Mas disso não decorre que o “tragicismo” tivesse que levar ao nazismo: a violência é um momento da política (e da realidade), ela não é necessariamente a totalidade, e os homens (não o indivíduo) podem querer subjugar-la. Mas esta decisão *concreta* supõe um futuro concreto, que Heidegger, filósofo do presente alemão do período entre as duas guerras (entre aquela de 1870 e a última) não quer encarar, porque, então, ele deveria abandonar essa existência que “é sempre a minha”: o bem e o mal não se distinguem na política; a distinção sequer tem sentido para o filósofo transcendental da existência; como o seu país, ele pode se

tornar nazista, sem ser empurrado pra isso por sua filosofia, assim como o seu povo não foi empurrado para o nazismo por sua realidade.

Uma filosofia que parte do indivíduo concreto e que compreende o termo “concreto” ingenuamente como um irreduzível (dissemos por que ela não pode fazer de outro modo), resulta na decisão vazia, decisão pela decisão, não importa qual, ou na fé transcendental (em relação à filosofia): como ela escaparia disso, uma vez que proíbe tanto a *theôria* grega, quanto a *ação razoável* moderna? Mas seria errado ver neste resultado uma refutação ao existencialismo heideggeriano; ele constitui a dialética verdadeira do indivíduo que quer se manter em seu ser, tal como ele o percebe imediatamente, e acaba por se encontrar jogado por não se sabe quem em não se sabe o quê – a menos que se renuncie a reflexão (inclusive sobre as categorias formais da existência) como um resíduo de eternidade e se volte à expressão imediata do sentimento, para a poesia. Se se quiser mais alguma coisa, é preciso falar dos homens neste mundo, não da existência e do seu caráter mundano, deve-se fazer do indivíduo o problema, não a base da filosofia. Caso contrário, tudo é permitido ao indivíduo e a todos os grupos (que são formados apenas pelo consentimento arbitrário de seus membros) porque nada é “sensato”: liberdade para tudo, não importa o que.

Essas considerações podem ser feitas para apoiar a defesa de Heidegger; elas resgatam o existencialismo heideggeriano. Talvez a sua filosofia seja insuficiente: ela não poderia ser qualificada como falsa simplesmente porque Heidegger aderiu ao partido nazista, pois para *provar* que ela é insuficiente, é preciso demonstrar que uma filosofia da totalidade concreta – que seria suficiente – pode reservar ao indivíduo o lugar ao qual ele jamais renunciará. A importância do existencialismo heideggeriano reside no fato de ele ter feito novamente essa pergunta com o vigor que a filosofia só possui em momentos cruciais da história. Esse mérito continua, e é imenso. Que seu autor seja um indivíduo de convicções políticas que insistimos em qualificar como inadmissíveis, que tenha assumido até agora uma atitude que, dependendo do ponto de vista, podemos caracterizar como revoltante ou simplesmente como grotesca, isso não exige ninguém de levar a sério a sua filosofia – mesmo que seja para refutá-la; seus problemas são problemas para toda filosofia séria, embora não tenham necessariamente a função de fundamentos que possuem em Heidegger, ou, para dizer a mesma coisa de outra maneira, que não seja evidente que a filosofia deva partir do *cogito* interpretado como subjetividade individual. Sua filosofia é importante, porque obriga a repensar concretamente os problemas que, formalmente, são sempre os mesmos. O *filósofo* Heidegger, é preciso ouvi-lo, sobretudo quando não se está de acordo com ele.

Quanto ao homem e ao educador da juventude, talvez seja suficiente citar, como resumo, uma página do livro de Karl Jaspers *A questão da culpa* (ZURIQUE, 1946, p. 46 sq).¹⁸

“Muitos intelectuais que, em 1933, se envolveram, que desejavam para si postos de liderança, que, publicamente tomaram posição pelo novo poder e sua *Weltanschauung* – que, depois, colocados pessoalmente em segundo plano, ficaram descontentes – que mantiveram, entretanto, na maioria dos casos, uma atitude positiva, até que, a partir de 1942, o curso dos acontecimentos militares tornou previsível o resultado desfavorável e fez deles, só então, oponentes completos, esses intelectuais têm o sentimento de terem sofrido sob os nazistas e, por isso, de serem qualificados para o que viria. Eles próprios se tomam como antinazistas. Durante todos esses anos, existia uma ideologia desses nazistas intelectuais: [afirmavam que] procla-

¹⁸ O trecho citado por Weil corresponde às páginas 63 e 64 da edição brasileira de *A questão da culpa*, tradução de Claudia Dornbusch (São Paulo: Todavia, 2018). Aqui seguimos a versão de Weil. [NdT].

mavam a verdade nas coisas do espírito, sem preconceitos – eles preservavam a tradição do espírito alemão – eles impediam destruições – eles alcançavam resultados úteis em cada detalhe.

Entre eles, talvez encontremos alguns que sejam culpados por um tipo de rigidez em sua forma de pensar que, sem se identificar com as doutrinas do partido, se prende, porém, à postura interna do nacional-socialismo, sob a aparência de uma transformação e de uma hostilidade, sem se esclarecer. Com essa forma de pensar, talvez eles originalmente sejam aparentados com aquilo que no nacional-socialismo foi a essência desumana, ditatorial, niilista e contrária à existência. Quem, por ser pessoa madura em 1933, tinha a íntima convicção de que não tinha suas raízes apenas em um erro político, mas em um sentimento existencial (*Daseinsgefühl*) aumentado pelo nacional-socialismo, não se tornará puro, exceto por uma refundição, que talvez deva ir mais fundo que todas as outras. Sem essa refundição, quem se comportou dessa forma em 1933, ficaria sem solidez interior (*brüchig*) e inclinado a outros fanatismos. Quem participou da loucura racista, quem compartilhou das ilusões de uma reconstrução fundada em mentiras, quem já naquela época se acomodava aos crimes perpetrados – não apenas é responsável politicamente, mas deve se renovar moralmente. Se é capaz de fazê-lo e como o fará é assunto exclusivo seu, e difícil de julgar de fora”.

O que pode ser julgado de fora – qualquer que seja a questão moral – é a responsabilidade política que um homem incorreu, e é o sentido que ele mostra dessa responsabilidade quando se trata de aceitar as consequências de seus atos e de repará-los na medida do possível. Enquanto Heidegger continuar a não querer ver o primeiro ponto e, por consequência, se recusar a considerar o segundo...

Sobre o tradutor

Judikael Castelo Branco

Professor da Universidade Federal do Tocantins (UFT) no curso de Licenciatura em Filosofia e no Programa de Mestrado Profissional em Filosofia. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e pela Université Charles de Gaulle (Lille 3). Atualmente desenvolve pesquisas nas áreas de Ética e Filosofia política, com especial interesse pelo pensamento de Eric Weil, Hannah Arendt e Charles Taylor. Membro do GT Eric Weil da ANPOF.

Recebido: 7/2/2020

Aprovado: 20/3/2020

RESENHA

Justiça em tempos sombrios de Christina Miranda Ribas

Odílio Alves Aguiar

<https://orcid.org/0000-0002-7767-1932> - E-mail: odilio@ufc.br

Tendo por eixo o tema da ruptura totalitária, *Justiça em tempos sombrios* faz uma instigante reconstrução das principais preocupações de Arendt, com o intuito de investigar o que ela teria a dizer sobre a justiça, a partir de suas reflexões sobre as questões políticas fundamentais que aparecem em sua obra.

Nesse desiderato, a autora passeia com desenvoltura pelo pensamento de Hannah Arendt, costurando caminhos a partir de um ponto focal: o julgamento de Adolf Eichmann, em Jerusalém, relatado por Arendt em obra polêmica, de grande repercussão. O tema da justiça está, ali, subjacente, uma vez que, para Arendt, a realização da justiça é o propósito de um julgamento. Abordando os principais problemas jurídicos que o caso Eichmann apresentou, a obra apresenta a contraposição entre a percepção da justiça como uma virtude, própria da antiguidade, e a percepção da justiça como um valor, nascida com os modernos e vai encontrar seu apogeu na obra de Hans Kelsen. Para Christina Ribas, a ideia de que a justiça é um valor veio pouco a pouco a impregnar, de forma sub-reptícia, as diversas teorias contemporâneas da justiça. Como um valor entre outros, na imensa relatividade que caracteriza o contemporâneo, a justiça sofre uma espécie de perversão, perdendo seu significado e sua capacidade de iluminar o presente.

Isso fica evidente no julgamento de Eichmann, exatamente porque não haviam nem leis nem precedentes judiciais para o genocídio, brotando ali de forma contundente as perplexidades dos julgamentos do pós-guerra, relativos a crimes que se revestiam do manto da legalidade. Nesse sentido, como afirma Celso Lafer, assinando uma apresentação na forma de *Orelha*, um juízo determinante, baseado na subsunção, seria inadequado no contexto da ruptura totalitária: "Isto não só porque não havia norma positiva aplicável mas também porque não cabia nem a *analogia juris* de princípios gerais, pois estes eram inexistentes e fugidios, nem a *analogia legis*, pois esta pressupõe a semelhança relevante, e nada, no passado dos precedentes, era semelhante ao Holocausto". Para Arendt, o julgamento de Eichmann causou enorme perplexi-

dade porque evidenciou que o sistema jurídico era não apenas insuficiente, mas completamente inadequado para lidar com o paradoxo de um *crime legal*.

A partir dessa constatação, aparece em *Justiça em tempos sombrios* uma reflexão interessante sobre a faculdade de julgar, central a Arendt nos últimos anos de sua vida, quando, após dedicar-se a pensar sobre a condição humana, ela voltou-se para a vida contemplativa, procurando investigar as faculdades fundamentais do espírito. Essa preocupação consubstanciou-se em *The Life of the Mind*, obra publicada postumamente, que deveria tratar do pensamento, da vontade e do julgamento, mas que não incluiu, como era o plano original de Arendt, esse último tema, uma vez que a morte a surpreendeu quando ela começaria a redigir a terceira parte da trilogia. Essa circunstância faz com que a obra de Christina Ribas enfrente um grande desafio, buscando investigar o tema da justiça, de que Arendt não tratou, a partir da reflexão de Arendt sobre a faculdade de julgar, por ela considerava a mais política das faculdades da mente, mas que ela não chegou a escrever.

Talvez por isso Tercio Sampaio Ferraz Jr., prefaciando a obra, que nasceu de tese de doutorado por ele orientada, na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, tenha afirmado que a justiça na obra de Arendt é “um não-tema”. Buscando apoio em textos anteriores e navegando pelo conjunto da obra de Arendt, *Justiça em tempos sombrios* nos apresenta a faculdade de julgar de forma oposta à tradição, ancorada na intersubjetividade, a partir do juízo reflexivo estético kantiano, de cujo pensamento Arendt, tão a sua maneira, se apropriou. Nesse sentido, o julgamento é uma faculdade que o pensamento libera, podendo ser desenvolvida, aprendida a partir da experiência e cuja validade, proporcionada pela mentalidade alargada, exige do julgador que assuma a posição de um espectador entre outros, cujas posições tem que considerar; os espectadores só existem no plural, vivendo num mundo de *interdependência universal*; para Arendt, a *pluralidade* é a lei da Terra.

Assim percebida, a faculdade do julgamento, para Christina, se traduziria na ponte entre o pensamento e ação, ou, se quisermos, entre a teoria e a prática, constituindo-se numa chave de leitura importante para a obra de Arendt. Daí o livro ocupar-se, em sua terceira parte, do próprio acusado. Como é sabido, Arendt percebeu em Eichmann sua impressionante superficialidade, uma *ausência de pensamento*, uma irreflexão que a deixou perplexa. Ela, que ao escrever *Origens do totalitarismo* havia tratado o mal que ali aparecera como *radical*, apresenta em *Eichmann em Jerusalém* a tese oposta, a tão célebre e frequentemente mal compreendida tese da *banalidade do mal*. Deparando-se com Eichmann, Arendt concluiu que apenas o bem pode ser radical, pois o mal não possui qualquer profundidade. Eichmann aparece como um exemplo da incapacidade de pensar que se espalha, de forma avassaladora, no mundo contemporâneo. Entre o pensar e o agir, diz Christina, há um abismo, cuja transposição é complicada justamente porque o mal não é radical, de tal modo que “no fenômeno totalitário, quando os seres humanos se tornaram supérfluos, a sombra projetada por alguns [...] ameaçou atingir toda a terra”.

Se a justiça é, como quer Hannah Arendt, e Christina Ribas ressalta, “a matter of judgment”, a importância da faculdade de julgar, tanto para a vida a vida contemplativa quanto para a vida ativa, torna-se imensa nas situações-limite, como aquelas que fizeram sua aparição nos períodos totalitários do século XX, mas que, a bem da verdade, se constituem em ameaças sempre presentes. Quando a *Constitutio libertatis* talvez nos falte, com o que poderemos contar? A obra procura compreender esse drama de nossos tempos, nas dobras de cujas sombras nos espiam imensas incertezas.

Sobre o autor

Odílio Alves Aguiar

Doutor em Filosofia pela USP, professor titular de Filosofia da Universidade Federal do Ceará-UFC.

Recebido em: 5/5/2019

Aprovado em: 2/2/2020

Nominata dos avaliadores 2017-2020

Adauto Lopes da Silva Filho – UFCA/ICA
Adriana Silva Graça – Universidade de Lisboa
Antônio Glaudenir Brasil Maia – UVA
Antônio Glauton Varela – Unicatólica - Quixadá
Átila Amaral Brilhante – UFC
Cícero Barroso – UFC
Cristiane Maria Marinho – UECE
Daniel Benevides – FCF
Edson Ferreira da Costa - UFMA
Eduardo Castro – Universidade da Beira Interior (pt)
Eduardo Simões – UFT
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso - UECE
Evanildo Costeski – UFC
Fernando Ribeiro de Moraes Barros – UFC
Francisca Galileia Pereira da Silva – UFC
Francisco Luciano Teixeira Filho - UECE
Geraldo Adriano Emery Pereira - UFV
Hugo Filgueiras de Araújo – UFC
Ivanhoé Albuquerque Leal - UFC
João Emiliano Fortaleza de Aquino - UECE
Joelma Marques de Carvalho – UFC
Jorge Adriano Lubenow – UFPB
José Carlos Silva de Almeida - UFC
José Gabriel Trindade Santos – UFC
Judikael Castelo Branco - UFT
Katia Etcheverry – PUC Porto Alegre
Kleber Carneiro Amora – UFC
Lucas Barreto - IFCE
Lucas Faustino - UESPI
Luciano Silva Façanha - UFMA
Luís Filipe Estevinha Lourenço Rodrigues - UFC

Luiz Felipe Sahd – UFC
Marcos Silva – UFPE
Marly Carvalho Soares - UECE
Marsiel Pacífico – Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul
Miguel Lopes-Astorga – Universidade de Talca (Chile)
Ralph Heck – Faculdade Católica de Fortaleza/UECE
Ricardo de Sousa Silvestre – UFCG
Ricardo George de Araújo Silva - UVA
Ricardo Santos – Universidade de Lisboa
Roberta Liana Damasceno Costa – UERJ
Rodrigo Ribeiro Alves Neto - UNIRIO
Ruy de Carvalho Rodrigues Jr. – UECE
Thiago Oliveira – PUC Campinas
Ursula Anne Matthias – UFC
Viviane Magalhães Pereira - UECE
Walter Carnielli – Unicamp

Revista Argumentos

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

Sobre a revista

Argumentos é uma Revista de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Trata-se de uma revista que visa divulgar, prioritariamente, trabalhos de pesquisadores em Filosofia nas seguintes linhas de pesquisa: Ética e Filosofia Política e Filosofia do Conhecimento e da Linguagem.

Sobre os artigos

Os artigos enviados para publicação devem ser inéditos e *anônimos* (os dados dos autores serão gravados em lugar próprio por ocasião da *submissão online*), revisados linguisticamente e conter no máximo 15 páginas, incluindo referências bibliográficas, notas, resumos em português e em inglês, e até cinco palavras-chave em português e inglês. Em caso de solicitação de revisão, os artigos devem ser reincluídos por *via online*.

Sobre os autores

Os autores devem ser doutores ou doutorandos em Filosofia e seus dados acadêmicos (instituição, cargo e titulação), bem como endereço para correspondência devem constar no local apropriado solicitado na *submissão online*. Não serão aceitos trabalhos de graduados ou de mestres.

Formato dos textos

Deve ser utilizado o Editor Word for Windows, seguindo a configuração:

- Fonte Times New Roman tamanho 12, papel tamanho A-4, espaço interlinear 1,5, todas as margens com 2,5 cm.
- Título em negrito e centralizado. Subtítulo em negrito e recuado à esquerda.
- Resumo e abstract em espaço simples, espaçamento antes e depois zero.
- Citação em destaque (mais de três linhas), letra normal, tamanho 10, espaço interlinear simples, recuo à esquerda em 3,5 cm.
- Parágrafo recuado em 1,25 cm à esquerda, espaço interlinear de 1,5 cm e espaçamento antes e depois zero.

Sobre as notas

As referências bibliográficas devem vir no corpo do texto no formato (SOBRENOME DO AUTOR, ANO, p.). As notas explicativas devem vir em notas de rodapé.

As referências bibliográficas completas devem ser apresentadas no final do artigo no seguinte formato:

- a. Livro: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- b. Coletânea: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do ensaio. In: SOBRENOME, Nome (abreviado) do(s) organizador(es). Título da coletânea em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- c. Artigo em periódico: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do artigo. Nome do periódico em itálico, local da publicação, volume e número do periódico, ano. Intervalo de páginas do artigo, período da publicação.
- d. Dissertações e teses: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico. Local. número total de páginas. Grau acadêmico e área de estudos [Dissertação (mestrado) ou Tese (doutorado)]. Instituição em que foi apresentada. ano.
- e. Internet (documentos eletrônicos): SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico, [Online]. ano. Disponibilidade: acesso. [data de acesso]

Demais Informações para o email:

argumentos@ufc.br e odilio@uol.com.br

