

REVISTA:

ENSAIOS FILOSÓFICOS

#23-2021/1



Equipe editorial.

**ISSN 2177-4994
QUALIS: B 3**

Editora Chefe:

Dirce Eleonora Solis

Conselho Editorial Docente:

Dirce Eleonora Solis

Marly Bulcão L. Britto

James Bastos Arêas

Rafael Haddock-Lobo

Luiz Eduardo Bicca

Renato Nogueira

Marcelo de Mello Rangel

Rosa Maria Dias

Maria Inês Senra Anachoreta

Veronica Damasceno

Corpo Executivo:

Ana Flávia Costa Eccard;

Leandro Assis Santos;

Adriano Negris;

Rafaela Nobrega

Felipe Ferreira;

Editores:

Dirce Eleonora N. Solis;

Felipe Ferreira;

Marcelo de Mello Rangel;

Rafaela Nobrega;

Ana Flávia Costa Eccard;

Marcos Antônio da Silveira Borges

Adriano Negris;

Marcelo José Derzi Moraes

Capa Ensaios Filosóficos, Volume 23 - JULHO/2021

Arte de Adap-tac0 @nafrave.

Endereço: Ensaios Filosóficos – Revista de Filosofia

Campus Francisco Negrão de Lima, Pavilhão João Lyra Filho – R. São Francisco Xavier,
524, 9º andar, Sala 9007 – Maracanã, Rio de Janeiro/RJ – Cep 20550-900

www.ensaiosfilosoficos.com.br – efrevista@gmail.com

Missão: A revista Ensaios Filosóficos é uma publicação acadêmica eletrônica que tem como missão: contribuir para a produção filosófica brasileira, sendo um espaço para apresentação de pesquisas e debates produzidos no país.

Sumário

Editorial.....	5
PLATÃO-NIETZSCHE-DELEUZE: A TRILOGIA DO ENTRE	9
Aldo Antônio Tavares do Nascimento	
A “LIBERDADE” EM EPICURO E NIETZSCHE COMO CONDIÇÃO PARA A AFIRMAÇÃO DA VIDA..	33
Bruno Camilo de Oliveira	
ENSAIO SOBRE A INDIFERENÇA E O DESAMPARO E SUA RELAÇÃO COM O DIVINO	52
Daniel Felipe Alves	
PASSADOS INVENTADOS, SABERES SILENCIADOS: O PENSAMENTO MODERNO ENQUANTO PROJETO HISTÓRICO E GEOPOLÍTICO DE DOMINAÇÃO SOB A AMÉRICA LATINA	69
Diego Miranda Aragão	
As (des)governanças planetárias frente ao Coronavírus: "líderes-massa" e "líderes-especial"	80
Francisco Estefogo	
AS LEIS ETERNAS, NATURAIS E HUMANAS SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO	104
José Francisco de Assis Dias	
Guilherme Alves de Souza	
LIBERALISMO E AS MODIFICAÇÕES DAS RELAÇÕES GERACIONAIS .	141
Lucas de Almeida Semeão	
Algumas considerações sobre uma escola afrocentrada: (re)pensando a noção de identidade.....	165
Marcos Borges dos Santos Junior	
Estamos no pan-óptico digital? Um ensaio sobre a vigilância digital	186
Rayane Helena Costa Pinto	
O Modelo Político Inglês para um Mundo em Crise: sobre o <i>A Política da Fé e a Política do Ceticismo</i> de Michael Oakeshott.....	198

Ronaldo Tadeu de Souza

Tradução para o português do *Íon* de Platão, feita a partir do texto editado por John Burnet em 1903 e acompanhada de breves notas de esclarecimento quanto a algumas escolhas de tradução 211

Robson Soares Cabral de Oliveira

Artigo Internacional: Ética e deontologia profissional no contexto escolar angolano - uma visão filosófica..... 232

Arligton Abraão Dias Adelino

Resenha: Arruaças. Rafael Haddock Lobo, Luiz Rufino, Luiz Antonio Simas. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo , 2020..... 250

Peito de aço, coração de sabiá

Guilherme Cadaval

EDITORIAL

Os editores, autores e comissões convidam aos amantes de filosofia mais uma viagem, atravessamento e desvio à leitura da nossa edição. A edição atual, atrasada, mas em movimento é produto dos últimos meses da pandemia, complexo momento passado em aspecto global que teve seu início em 2019. Após a vacina, o mundo se reinicia, e vai apresentando novas formas de lidar com a realidade e a filosofia inerente a produção de pensamento capta, absorve e impulsiona os outros espaços que surgem da dinâmica humana.

No texto de *Aldo Antônio Tavares do Nascimento* intitulado de “PLATÃO-NIETZSCHE-DELEUZE: A TRILOGIA DO ENTRE”, o conceito muito caro a filosofia é colocado a reflexão, com intento de explicitar a composição filosófica entre Platão-Nietzsche-Deleuze pelo intermédio: o Entre, este é trabalhado em busca da compreensão de sua natureza, ora como força paradoxal plástica que não se captura, ora como potência do falso, ora em unidade por Platão, ora em multiplicidade por Deleuze.

O autor em uma leitura da trilogia Platão-Nietzsche-Deleuze observa na criança a performance do entre, no sentido de o movimento infantil estar no espaço intermediário, apresenta ainda uma interpretação de combate do entre a qual baseada na história com olhar interessado aos rostos do príncipe-sacerdote César Borgia e do padre José de Anchieta que representam o poder como neutro em resultado da habilidade de amar e ser amado.

Já *Bruno Camilo de Oliveira* apresenta o texto “A “LIBERDADE” EM EPICURO E NIETZSCHE COMO CONDIÇÃO PARA A AFIRMAÇÃO DA VIDA” que nos permite a apreciação de uma investigação que se debruçou sobre a liberdade no pensamento de Epicuro e Nietzsche, um estudo que recorreu a afirmação de si epicurista em uma compreensão da liberdade como exercício da sabedoria em termos de autonomia do sábio, busca-se a aproximação do pensamento nietzschiano de afirmação da vida no agir do super homem que está acima do bem e do mal e consegue por si determinar seus próprios valores, o que se coloca no texto em tela é que o agir filosófico possui uma anterioridade ao agir no mundo posicionando o importante destaque do conceito de liberdade.

O artigo de *Daniel Felipe Alves* se propõe a fazer um “ENSAIO SOBRE A INDIFERENÇA E O DESAMPARO E SUA RELAÇÃO COM O DIVINO”,

contribuição que recai sobre uma breve psicologia descritiva sobre os estados de indiferença e de desamparo, com sua tessitura própria, na vivência comum do ser humano. Para isso, o autor constrói um raciocínio que estabelece relação entre esses estados e a experiência religiosa e transcendente, uma vez que o fenômeno da perda da transcendência, e sua relação com esses estados, com sua contextualização que se colocam pertinentes na investigação.

Diego Miranda Aragão em seu artigo “PASSADOS INVENTADOS, SABERES SILENCIADOS: O PENSAMENTO MODERNO ENQUANTO PROJETO HISTÓRICO E GEOPOLÍTICO DE DOMINAÇÃO SOB A AMÉRICA LATINA”, apresenta uma crítica importante a ser pensada e tornada pública sobre as problemáticas do real, a investigação proposta pelo autor em tela se adentra nos elementos da invenção moderna das categorias conceituais que recaíram sobre a história, propõe ainda uma análise dos povos atravessados pela colonização em uma visão não eurocentrada sobre esses mesmos elementos, povos esse como os latino-americanos. Assim, através do prisma do pensamento disruptivas e descoloniais o autor constrói seu artigo com a referência a saberes milenares de nossos povos originários.

Em texto autoral *Francisco Estefogo* apresenta o que chama de “as (des)governanças planetárias frente ao Coronavírus: “líderes-massa” e “líderes-especial””, trata-se de uma reflexão sobre as atribuições de liderança que ocorre durante a pandemia, seu texto possui características de uma escrita mais autoral, contudo, a base de seu estudo se ancora nos conceitos Gasset como “homem-massa” e “homem-especial” o foco do estudo é pensar as principais lideranças globais no sentido de verificar se as atuações estão sendo bem sucedidas ou não, por ilustração, temos a análise da atuação de Katrin Jakobsdóttir, Sanna Marin entre outros.

Os autores *José Francisco de Assis Dias* e *Guilherme Alves de Souza* em seu artigo intitulado “AS LEIS ETERNAS, NATURAIS E HUMANAS SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO” perfazem uma análise das seguintes indagações: existe uma lei à qual a natureza está subordinada? O homem possui a capacidade de elaborar leis em conformidade ao direito natural? É dever do Estado assegurar os direitos naturais ou somente os direitos humanos positivos? As leis humanas devem, necessariamente, derivar das leis naturais?

Com intuito de demonstrar que as leis existem e que são necessárias para garantir a ordem no universo, na natureza e, principalmente, na vida em sociedade, espera-se a compreensão de que as leis contribuem para o decurso natural da Criação e que as leis civis não são – e não devem ser – meras imposições, o que permite concluir que é preciso que sejam constituídos estilos de vida embasados e subordinados à hierarquia das leis estabelecidas na eternidade, por Deus, pela natureza e pelos homens para que a vida na sociedade atual não seja sem sentido e na barbárie, pois as leis permitem uma vida harmoniosa, justa e feliz.

Já no artigo o “LIBERALISMO E AS MODIFICAÇÕES DAS RELAÇÕES GERACIONAIS” de *Lucas de Almeida Semeão* tem-se uma discussão acerca da sensação de atemporalidade nas sociedades liberais e de que forma essa sensação vem modificando a harmonia geracional. Por meio de livros dos mais diversos campos das ciências sociais, artigos, materiais jornalísticos e de vídeo, o autor busca evidenciar que o antinatalismo, os movimentos pela descriminalização do aborto, o desenvolvimento de certos ramos da genética humana e as demandas mais recentes do movimento childfree podem ser vistos, em partes, como sintomas da sensação de descontinuidade temporal e geracional.

Demonstra ainda como a rejeição a priori do conhecimento empírico vem afetando a harmonia entre jovens e idosos. Encaminha-se para concluir que esses efeitos promovidos nas sociedades liberais, sobretudo de viés progressista, não devem ser encarados como uma conspiração dos jovens contra as potenciais gerações futuras e os idosos, mas, sim, como desdobramentos sociais não planejados, originados das ações individuais deliberadas.

Educação, Afrocentricidade, Identidade, Epistemologia são temáticas abordadas por *Marcos Borges dos Santos Junior* em seu artigo “ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE UMA ESCOLA AFROCENTRADA: (RE)PENSANDO A NOÇÃO DE IDENTIDADE”, busca-se refletir sobre estratégias e táticas para transmitir epistemologias negras na tentativa de solucionar problemas como o racismo. Trata-se de um ensaio teórico que tece, como chama o autor, (in)reflexões acerca da concepção de identidade para contribuir na produção de uma escola afrocentrada.

Questiona-se “Mas porque a necessidade concebermos uma reflexão acerca do conceito de identidade para as relações étnico-raciais?” Compreende-se que através do segundo milênio (a partir dos tempos coloniais em terras americanas até na atualidade do Brasil), uma forma Racismo vinha sendo generalizada no planeta Terra. Com base nas

indagações sobre escola e identidade “é possível construir uma escola de viés afrocêntrica?”; “a identidade desta escola será engessada, inventada ou fluida?”; “Afim, existe um centro que irradiará todas estas questões? nós intencionaremos nas múltiplas possibilidades que a identidade negra tem como potência na escola.

Rayane Helena Costa Pinto em seu artigo “ESTAMOS NO PAN-ÓPTICO DIGITAL? UM ENSAIO SOBRE A VIGILÂNCIA DIGITAL FAZ UMA REFLEXÃO SOBRE MICHEL FOUCAULT” enquanto importante pensador do século 20 em seus trabalhos *Vigiar e Punir* e *Microfísica do poder* revolucionou ao falar sobre vigilância e micro relações de poder, analisando os tempos atuais, redes digitais e compartilhamento de dados. Aponta que o tema da vigilância, que adquiriu caráter digital, e por isso, cada vez mais difícil de ser percebida.

O conceito de pan-óptico de Jeremy Bentham, segundo a autora acaba por expressar muito bem como pode se dar essa vigilância. Uma vez que o indivíduo é constantemente vigiado, seja por empresas anunciantes que compram espaços nas plataformas digitais as quais são “gratuitas”, ou seja por outros indivíduos que dividem o mesmo espaço, podendo estar sob os olhares de pessoas do mundo inteiro. Destarte, ao serem vigiados, também podem ser punidos, punição essa aplicada aos corpos digitais, muito frequentemente banidos ou excluídos. Punição essa, que além de “corpórea”, pode ser também da mente, conforme escreve a autora.

Ronaldo Tadeu de Souza nos apresenta seu artigo intitulado de “O MODELO POLÍTICO INGLÊS PARA UM MUNDO EM CRISE: SOBRE O A POLÍTICA DA FÉ E A POLÍTICA DO CETICISMO DE MICHAEL OAKESHOTT”. Trata-se de uma interpretação do livro recentemente publicado do teórico político inglês Michael Oakeshott. Argumenta-se que A Política da Fé e a Política do Ceticismo propõe como correção da fé na perfeição humana (a busca pelo bem-estar para todos) o modelo das instituições políticas inglesas.

Para completar a atual edição temos a rica colaboração de *Robson Soares Cabral de Oliveira* uma Tradução para o português do ÍON DE PLATÃO, feita a partir do texto editado por John Burnet em 1903 e acompanhada de breves notas de esclarecimento quanto a algumas escolhas de tradução.

PLATÃO-NIETZSCHE-DELEUZE: A TRILOGIA DO ENTRE*Aldo Antônio Tavares do Nascimento¹***Resumo**

O presente artigo intenta explicitar a composição filosófica entre Platão-Nietzsche-Deleuze por um conceito comum, o que Platão chama de *espaço intermédio*: o Entre. Em virtude de sua força paradoxal e plástica, Platão em *O sofista* não o define pelo conceito, já que este não o captura: ao nomear o objeto, ele deixa de ser ele mesmo, estando, pois, sempre em fuga, o que dá a esse objeto da filosofia plasticidade assombrosa. Gilles Deleuze a chama de *potência do falso*. Se Platão tende à unidade mais próxima ao Ser absoluto, Nietzsche inclina-se em direção à multiplicidade, afastando-se do Modelo e das cópias. A filosofia platônica movimenta-se para selecionar a unidade mais próxima ao Ser absoluto. Uma vez pensado tal conceito pela metafísica clássico-modal e estendido à realidade política, o filósofo encontra no símbolo da lei sua representação no mundo sensível como o mais próximo ao Absoluto. Nietzsche foge à representação porquanto foge à repetição do mesmo; e, para tanto, inverter o platonismo implica trazer ao anverso a *potência do falso*, força estética que acontece *entre-dois*, cujo corpo sem órgãos a expressar tamanha plasticidade (sobra) é *criança*, o signo. Se a inocência se encontra na trilogia Platão-Nietzsche-Deleuze, é porque a criança movimenta-se *entre*, devendo a estética da representação, conforme Platão, educá-la; e, conforme Nietzsche-Deleuze, a criança experimenta o que foge ao mesmo; brinca *entre* e, porque brinca *entre*, a inocência tem coragem de rir. Na história, os rostos do príncipe-sacerdote César Borgia e do padre José de Anchieta combatem *entre* e, se tais nomes representam a habilidade mais fina e a mais elaboradíssima astúcia, isso se justifica em virtude de o poder mostrar seu traço mais inteligente, qual seja, por amar e por ser amado, eis seu traço: o poder é *neutro*.

Palavras-chave: Entre. Potência do falso. Criança. Mentira nobre. Sacerdote. Neutro.

Abstract

¹ Pesquisador da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Correio eletrônico: lingua.portuguesa@uol.com.br graduado em Letras (Português-Literatura), além de pós-graduado em Pedagogia e em Sociologia. Quanto à Filosofia, sou graduado pela Faculdade de Filosofia de São Bento do Rio de Janeiro e pós-graduado pela mesma instituição com o seguinte título de Trabalho de Conclusão de Curso (TCC): *A Criança e as duas Mentiras do Real*, base teórica do mestrado *A Inocência Infantil como Potência do Falso: platôs entre as fábulas de Platão e a criança de Nietzsche*, mestrado este orientado pela professora-doutora Maria Helena Lisboa da Cunha.

This article intends to make explicit the philosophical composition of Plato-Nietzsche-Deleuze towards a common concept, what Plato calls *intermediate space*: the space between. Because of its paradoxical and plastic force, in *The Sophist*, Plato does not define it by its concept, as the concept does not capture it. When an object is named, it becomes another thing, it is always on the move, which gives amazing plasticity to this object of philosophy. Gilles Deleuze calls it the *power of the false*. If Plato tends to what is closest to the absolute Being, Nietzsche leans towards multiplicity, withdrawing from the Model and copies. Platonism moves to select what is closest to the absolute Being. When the philosopher thinks about this concept according to the classical-modal metaphysics and extends to political reality, he finds in the symbol of law his representation in the sensitive world as the closest one to the Absolute. Nietzsche evades representation because he evades repetition of the same; and, for that, inverting Platonism implies bringing to the obverse the *power of the false*, an aesthetic force that happens *between-the-two* (*entre-deux*), whose body without organs expressing such plasticity (leftover) is a *child*, the sign. If one finds innocence in the Plato-Nietzsche-Deleuze trilogy, it is because the child moves *in-between*, and the aesthetics of representation, according to Plato, is responsible for educating her. According to Nietzsche-Deleuze, the child experiences what escapes from the same; she plays *in-between* and because she plays *in-between*, innocence has the courage to laugh. In the history, the faces of prince-cardinal César Borgia and priest José de Anchieta fight *in-between* and, if these names represent the finest skill and the most elaborate cunning, it is because the power shows its most intelligent trait, which is to love and to be loved. This is the trait: power is *neutral*.

Keywords: Between. Power of the false. Child. Noble lie. Cardinal. Neutral.

Introdução

Reduzem Platão ao Uno. Reduzem Platão à transcendência. Reduzem Platão ao mundo das Ideias. Com isso, joga-se sua metafísica clássico-modal à periferia do que o filósofo pensou em *O sofista*. Ferreiros martelam esse clichê sobre a bigorna fixa da academia, onde não param de emitir o som monótono e estridente da distância entre Platão, Nietzsche e Deleuze.

Para quem imprimiu palavras em *Parmênides* e em *O sofista*, Platão encontra-se *entre* o repouso e o movimento, *entre* o Ser absoluto e o Não-ser absoluto ou, segundo

estudos de Eric Havelock², de Giovanni Reale³ ou de George Grube⁴, Platão é o filósofo do *meio*. Longe de ser o filósofo do Uno, da transcendência ou do mundo das Ideias, sua filosofia, que não se encontra no mundo suprassensível ou no mundo sensível, isto é, porque não se encontra em um dos extremos, movimenta-se *entre* a unidade e a multiplicidade, movimenta-se *entre* - espaço de exceção em que a filosofia platônica busca a unidade mais próxima ao Ser, diga-se, mais próxima à coisa em-si, mais próxima, portanto, ao não movimento.

Platão não parte do absoluto pela simples razão de que não se pode partir do não movimento, o que significa afirmar que o absoluto é “não se pôr a caminho”. Em *A república*, o *lógos* (princípio ordenador) constitucional, por estar na vida, não é absoluto, não podendo, pois, ser o mesmo amanhã. Platão reconhece isso, o que não exclui, porém, que o *lógos* Menor contemple, no mundo sensível, o *Lógos* Maior, visto que para Platão a lei necessita ser mais próxima ao Estável, ao Inalterado, ao Absoluto. Caso entendamos a lei equivalente à estrutura, é natural à *pólis* a organização. Impossível estar na vida, o absoluto só pode ser pensado no mundo sensível, onde tudo se adultera, imprimindo nas coisas inconstância, instabilidade, corrupção e, por conseguinte, compromete-se a organização da cidade-Estado, no caso, compromete-se a lei, o que assevera comprometer o próprio sentido de estrutura. É o *entre* que possibilita se pôr a caminho; e, a partir dele, a filosofia platônica tende à unidade, inclina-se ao mais próximo do Ser. A lei, representação simbólica do conceito de unidade - conceito, aliás, pensado pela metafísica clássico-modal, é o que está no mundo sensível mais próximo ao Inalterado, ao Estável, ao Absoluto.

Mesmo assim, ainda que Havelock tenha escrito em *Prefácio a Platão* - e isso em 1963, há 58 anos -, não cessam de forjar, com requintes de deformações, um platonismo sem a devida liga com Nietzsche e com Deleuze. Caso o pensamento platônico permaneça submetido às marteladas desses ferreiros, não aliançaremos Platão-Nietzsche-Deleuze e, com efeito, não ampliaremos o entendimento de a inversão⁵ ou de a reversão do platonismo.

² *Prefácio a Platão*. São Paulo: Papyrus, 1996, pp. 249-268.

³ *Para uma interpretação de Platão*. São Paulo: Loyola, 2004, pp. 472-500.

⁴ *The Composition of the Word-Soul in Timaeus 35 A-B*, “Classical Philology”, 27 (1932), pp. 80-82.

⁵ Sem receber consistência filosófica por parte de Heidegger e de Gianni Vattimo, admite-se este conceito conforme sua etimologia, assim como *reversão*, também sem receber consistência filosófica nas obras de Gilles Deleuze. Posto isso, em 2018, a N-1 publica *Nietzsche e a filosofia*, de Gilles Deleuze, cuja tradução de Mariana de Toledo Barbosa e de Ovídio de Abreu Filho difere-se da tradução de 1976, de Edmundo

Nesse aspecto, portanto, o artigo trilha linhas de uma composição filosófica a fim de evidenciar, entre os pensadores grego, alemão e francês, a zona de exceção que atravessa os três filósofos, o Entre. Ao se propor o encontro entre Platão-Nietzsche-Deleuze, buscase compreender esse *espaço intermédio*, tão fecundo de dessemelhanças, de movimentos aberrantes, onde tudo não passa de fugas sobre fugas, não havendo, pois, capturas conceituais, mas tão somente graduações ao infinito e ao simbólico por meio de sinais, de acenos: signos.

O estudo do Entre possui vastíssima fronteira, indo do infinito spinozista ao simbólico proudhoniano, do salto quântico à esquizofrenia, além de ele estar em *A arte da guerra*, de Sun Tzu; em *O príncipe*, de Maquiavel, passando pelo general George Patton, pela guerrilha do Araguaia, pelos rostos de Helena Kruger (motorista de Prestes e de Olga), de Ron Stallworth (de *Infiltrado na Klan*), de Bill O’Neal (de *Judas e o messias negro*), por exemplo. Neste artigo, porém, o foco não forma pontes entre filosofia e sociologia ou entre filosofia e neurociência, e sim, a partir da metafísica clássica-modal de Platão, entrelaçar Nietzsche e Deleuze.

Livro V: A criança assiste ao Combate

Quando em 1961 as páginas do livro *Nietzsche* aportaram em livrarias europeias, Martin Heidegger fez emergir um filósofo que reverteu o platonismo, cuja obra a criar tal força signa chama-se *Assim falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. “Com ele fiz à humanidade o maior presente que até agora lhe foi feito”⁶. Se para todos e para ninguém é o maior presente, Maria Cristina Franco Ferraz não busca entender “para todos e para ninguém” em *Nove variações sobre temas nietzschianos* ao não interpretar esse paradoxo a partir do aforismo 187 de *Humano demasiado humano I*: “a antítese é a porta

Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias, pela editora Rio, no tocante só ao termo *renversement*: estes traduzem por “inversão”, “virar” e aqueles, por “subversão”, no lugar de “inversão (ou reversão)”. *Renversement* deriva do verbo *renverser*, cujo primeiro significado é “inverter”. No entanto, a tradução de 2018 não mantém “subversão” ao longo do livro quando traduz do francês, por exemplo, “[...] C’est ce que Nietzsche appelle ‘le renversement du coup d’oeil appréciateur’[...]” (*Nietzsche et la philosophie*, p. 63) para o português “[...] A isto, Nietzsche denomina ‘a inversão do olhar que estabelece valores’[...]”. No campo da filologia, *versão* vem do latim *versus*, “o que está do outro lado”, por isso o “verso” da folha. *(In)versão* significa “virar para dentro” ou virar para o *anverso* da folha; e *(re)verso*, “virar para trás” ou virar para o *anverso* da folha. Sendo a metafísica nietzschiana a da imanência, seu movimento corresponde ao da linha horizontal, e não ao da linha vertical, porque, se fosse a vertical, linha da metafísica clássica, a devida tradução seria “subversão”, o que traz o *verso* para baixo. Neste artigo, no entanto, optamos por “reversão do platonismo”, pois Gilles Deleuze, Michel Haar, Eugênio Fink e Roberto Machado se servem desse termo embora *(in)versão* e *(re)versão* tenham a mesma carga semântica. Vale salientar que “inversão do platonismo” tem sua origem na obra *Nietzsche*, tradução de Marco Antônio Casanova, quando, em 1961, Martin Heidegger apresentou o filósofo ao mundo.

⁶ NIETZSCHE, Friedrich. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 19.

estreita que o erro mais gosta de usar para se introduzir na verdade”. Se esse aforismo fosse o enigma da pirâmide, Maria Cristina não o teria decifrado, mesmo porque nem o pôs em seu livro.

Assim falou Zaratustra só compõe linhas paradoxais, jogo entre dessemelhantes, visto que, caso não fosse assim, Nietzsche nem teria rascunhado a reversão do platonismo, reversão indicada, aliás, pelo próprio Platão no Livro V de *A república*⁷, cujo personagem-conceito, Sócrates, diz ter, em relação ao terceiro elemento, “[...] receio de expor doutrina tão paradoxal [...]”. Antes, porém, na página 241 (467c), deve ser providenciado que a criança seja espectadora de um combate, posto que em *A república* ocorre uma (dis)córdia civil, uma sedição. O terceiro elemento manifesta-se nessa (dis)córdia enquanto combate interno na *pólis*.

Esse combate, que é paradoxal, Platão se refere a ele como aquele a que o futuro guardião, a criança, deve assistir na condição de espectador, a fim de que seu olhar aprenda a vigiar sem se expor. Embora próximo, o olhar do espectador está distante, isto é, olha sem se envolver com o outro. O espectador, portanto, um dentro que está fora e um fora que está dentro, portanto, *neutro* por estar *entre*. “Importante aqui é que a noção de ‘fora’ seja expressa, em muitas línguas europeias, com uma palavra que significa ‘à porta’ (*fores* é, em latim, ‘a porta da casa’; *thyrathen*, em grego, quer dizer literalmente ‘na soleira’, no ‘limiar’)⁸. Então, o olhar de um combatente interno vê não de algum limite ou de algum lugar, e sim de um limiar; ele vê na *passagem*, porque o espectador está *entre* o dentro e o fora, sendo o *entre* o dentro de um fora e o fora de um dentro, sendo nem dentro, nem fora. O espectador tem a astúcia, pois, do traidor.

Aprende-se com Sócrates que, no combate interno, o primeiro cuidado é essa criança-guardião não ficar (ex)posta, devendo ser, portanto, espectadora, pois sua educação estética (sensação), a qual a conduzirá a se tornar guardião, ensina-lhe a se movimentar na linha do *meio*. Uma vez nela, educa-se a criança a não se (ex)por no combate interno, pois, para o futuro guardião, “a metade é mais do que todo”, observa Sócrates ao citar Hesíodo em *A república* (466c). O caminho do *meio* é parte que é todo, não sendo nem parte, nem todo, o que permite o *meio* não causar estranheza por ele ser *neutro*. Pouco adiante (470b), surge o termo *discórdia civil*, sendo aplicado não apenas

⁷ PLATÃO. *A república*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, p. 249, 472a.

⁸ AGAMBEN, Giorgio. Fora. In: *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, pp. 63-4

ao nacional, mas ao nacional enquanto *aparentado*, quer dizer, a (dis)córdia civil desune afinidades entre parentes e estranha aparências entre amigos.

Combate interno da *pólis*, a dissensão está na conta da sedição; os aparentados, porém, não podem devastar a Grécia no conflito interno e, nesse sentido, não se pode proclamar todo habitante como inimigo, mas os poucos adversários causadores da dissensão. Caso esta seja prolongada, manter-se-á até que os culpados sejam forçados, pelos inocentes que sofrem, a expiar a sua culpa. Em razão dessa sua natureza, o combate interno da *pólis* não apresenta nos rostos de seus *aparentados* a imagem do estrangeiro, do inimigo - o que difere do combate externo -, fazendo, portanto, com que o combate interno seja ambíguo⁹, por isso a pergunta: neste combate, quem é amigo?

No discurso de Sócrates, Gláucon irrompe de improviso: “[...], que combaterão com a máxima valentia contra os inimigos, na medida em quem não se abandonam uns aos outros, sabendo quem são e tratando-se uns aos outros pelos nomes de irmão, pais e filhos. [...]”¹⁰. Diante da questão de ser o combate interno ambíguo, Sócrates afirma que Gláucon levantou a *terceira vaga*, a mais alta e a mais árdua de todas por ser tão *paradoxal*. Em 473d, o personagem-conceito de Platão observa que, enquanto as caminho com a exclusão do outro não é paradoxal e, porque não o é, não haverá tréguas dos males; já que, para haver tais tréguas, é preciso aceitar a natureza do combate interno da *pólis*, qual seja, a de ser paradoxal.

O rosto amigo

Em 475e, escreve-se que, uma vez que o amigo é o contrário do inimigo, são dois e, uma vez dois, também cada um deles é um. Entretanto, no combate interno da *pólis*, cada um aparece em combinações¹¹, diga-se, cada um é dois ao mesmo tempo, o que significa dizer que cada um se manifesta em toda parte e aparenta ser múltiplo, impedindo o guardião de saber “quem é” no combate interno.

Como vigiar o que é paradoxal? O guardião deve saber que existe algo em si a fim de contemplá-lo em sua essência, isto é, em sua realidade, o que conduz ao conhecimento. “Aquele que, [...], entende que existe o belo em si e é capaz de contemplar, na sua essência e nas coisas em que tem participação, e sabe que as coisas não se identificam com ele,

⁹ Com sua raiz √amb, *ambíguo* movimenta-se de forma dupla, o que permite não ser identificado por ser semelhante e dessemelhante ao mesmo tempo.

¹⁰ Idem, op. cit p. 249, 471d

¹¹ Do latim *combināre*, *combinar* tem o sentido de o duplo passar como unidade.

nem ele com as coisas [...]”¹², uma pessoa assim vive na realidade. No lugar do signo *belo*, leiamos *amigo*: o guardião deve saber contemplar o amigo em si a fim de contemplá-lo em sua essência, quer dizer, em sua realidade, mas também o contempla nas coisas em que tem participação¹³; e, porquanto tem participação, as coisas não se identificam com ele ou o amigo não se identifica com ele mesmo.

Pouco antes (476c), Sócrates refere-se a quem sonha como quem julga o objeto semelhante a outro não ser uma semelhança, mas o próprio objeto com que se parece. Nesse sentido, definamos o objeto filosófico como *amigo* e o outro objeto filosófico, a essência-amigo. No sonho, como não há semelhança entre eles, o amigo é a essência-amigo, quer dizer, porque a cópia é o Modelo, a cópia é a Identidade, é o Ser, “é o que é”, não havendo, portanto, combinações: se um é o Um, é sempre igual a Ele mesmo. Ora, isso ocorre porque no sonho não se contempla o amigo nas coisas de que tem participação; pois, caso o contemplasse na participação, a cópia deixaria de ser o Modelo para ser a potência da aparência: o *falso*¹⁴. Por não se fundar na aparência, o guardião conhece: um numerosas naturezas seguem um destes caminhos com exclusão de outro e não forem impedidas forçosamente de o fazer, não haverá tréguas dos males, ou seja, seguir um amigo não é a essência-amigo no combate interno, dado que - se chegamos até aqui - não nos esqueçamos de que lá em nosso início foi providenciado para que a criança, a que é educada para ser guardião, seja espectadora do combate interno da *pólis*.

Posto isso, depois de ter providenciado a criança como espectadora do combate interno, Platão pergunta na passagem 477a: “[...]. Mas se houver uma coisa que seja de tal maneira, que existe e não existe, não ficaria em posição intermédia entre o Ser absoluto e o Não-ser absoluto?”. Essa *posição intermédia* nos remete ao que foi escrito antes, a saber, paradoxo, terceiro elemento no combate interno, o que é o próprio *meio*, embora em 478e Sócrates diga que “falta-nos ainda descobrir, ao que parece, o que é que participa de ambas as coisas, do Ser e do Não-ser, e que não pode designar-se corretamente como um ou outro no seu estado puro [...]”. Porquanto participa de ambas as coisas, não é possível, então, ter delas uma concepção fixa como sendo ou não sendo, nem como sendo

¹² Idem, op. cit p. 257, 476d.

¹³ Cf. *Vocabulário de Platão*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, pp. 59-62. Na obra *O sofista*, haver *participação* significa “[...] deixar o pai completamente de lado [...]” (PLATÃO, 2011, p. 210, 242a).

¹⁴ Em *O sofista*, Platão escreve em 260c que o falso emerge da *mistura*, o que o faz ser *engano*, isto é, fá-lo ser *passagem entre* e, havendo engano, é necessário que todas as coisas estejam cheias de simulacros, de imagens e de aparências.

as duas coisas, ou nenhuma delas. Pergunta-se: será que poderemos dar a essa participação melhor colocação – se é que podemos dizer colocação – do que o Entre Ser e Não-ser? E aí o gênio de Platão irrompe em 479ed ao salientar que o Entre não parece mais obscuro do que o Não-ser por relativamente ter mais existência do que o Não-ser, nem mais claridade do que o Ser por relativamente ter mais existência do que o Ser. Diante do exposto, o Entre é potência intermediária e, nele, nesse espaço de exceção, movimenta-se o errante. O rosto do amigo no combate interno da *pólis* – não percamos o início que nos conduziu até aqui – é erro, é falho; mas, como tal, não pode ser identificado como erro, como falho, visto que sua condição natural de rosto oculta algo à luz do dia.

Voltemos à marcação 463c, onde se pergunta: “[...]. É possível que haja algum que pense ou diga que algum dos seus colegas lhe é estranho?”. Educada pela arte da fábula nobre para vigiar a *pólis*, a criança que será guardião deve ser espectadora do combate e, para tanto, aprenderá que o amigo é estranho, diga-se, aprenderá que o amigo é ele mesmo um Outro, sem deixar de ser ele mesmo, o que implica afirmar que o rosto do amigo tem traços da *mentira nobre*: o-que-é-não-é-e-o-que-não-é-é. O guardião sabe que os governantes precisam de usar mentiras frequentes e enganos para benefício dos governados. “Nós dissemos algures que todas essas coisas eram úteis sob a forma de remédio”¹⁵. Ora, o rosto do guardião não confia no rosto amigo em razão de ele conhecer que, uma vez na participação, ou seja, por conhecer o-que-é-não-é-e-o-que-não-é-é, trava-se no conflito interno da *pólis* não o combate-contras, mas o *combate-entre*, pois tal combate pertence à natureza da representação, isto é, à natureza da *mentira nobre*¹⁶.

¹⁵ Idem, op. cit p. 227, 459cd.

¹⁶ No Livro II, Sócrates, esse personagem-conceito de Platão, pensa a fábula nobre ou mentira nobre como aquela que deve educar a criança, isto é, a moral ascética, fazendo uso da “arte”, modela a alma da tenra idade por meio da estética da representação. Em grego, *nobre* é *evghenis*: \sqrt{ev} é “bem” e \sqrt{ghe} , que deriva de *gno* (conhecer) e de *gna* (nascer), é “geração”, “não-ser ao ser”. Em francês, o verbo *connaître* (*conhecer*) tem o sentido de “nascer de novo”. Em português, esse “nascer de novo” oculta-se na própria palavra *conhecer*, sob a grafia *nh*, alteração do grego *gn*. Nobre é quem “nasce habilidoso”, por isso “o melhor”, e o melhor é o mais forte, o que justifica seu significado ter sido dado à luz do campo de batalha, onde o duelo do mais forte impõe “o bom”, “o bem”, “o belo”, em uma única palavra: *areté*. Marte é deus da guerra para os latinos e Áres, para os gregos, cuja raiz $\sqrt{ar-}$ é campo semântico de “caber”, “encaixar”, “habilidade manual”. Nos versos clássicos da epopeia de Homero, *areté* expressa a formação do grego antigo, travada no duelo. O sentido profundo de *areté*, de onde se origina a ideia de ética, germinou-se no campo de batalha, onde a vida se eleva somente para aqueles que são melhores, e melhores porque divino e mortal amalgamam-se. Guerreiro, o nobre não pode errar no combate, não pode mostrar sua falha. Se Platão apresenta em *Mênnon* a virtude socrática no mundo sensível por meio da ação, inspirada por um favor divino e definida como opinião verdadeira, é porque tal ação, divina e mortal, tem como *arkhé* a palavra *areté* (virtude), força da alma que tende ao Bem. Em *Genealogia da moral* (NIETZSCHE, 1991, p. 5), por meio dos versos do megareense Theognis, a nobreza grega se classificava de *os verídicos* ou de *alguém que*

Assim posto, com seus traços de fronte, o poder mostra sua condição finória de poder em razão de seu rosto-palavra ser natural, isto é, em razão de ser *neutro*, o que equivale ao *entre*.

Ao afirmar que o neutro é ausência de posicionamento, o senso comum erra; o neutro se posiciona, ele só deixa em suspense no próprio rosto o momento da traição, aliás, traição que o governado não percebe em face de a mentira nobre ocultar o que está à mostra, quer dizer, o rosto esconde o próprio rosto, visto que pertence à natureza da representação *aparentar*, ou seja, o que surge não assegura o que é: na aparência, algo jamais aparece, por isso mentira nobre.

Platão é verdade e mentira

Sabendo que a vulgaridade do platonismo é síntese da trilogia judaísmo (ressentimento), cristianismo (má consciência) e moral ascética (estética), as páginas de *Genealogia da moral* apresentam a reversão da moral sacerdotal a partir de *signos*. A filologia nietzschiana (e)labora com olhar filosófico.

Em *Vontade de poder*¹⁷, páginas dedicam-se a pensar um combate que joga *entre* mentira e verdade. No anverso da 99 (141 – *Crítica da mentira sagrada*), Nietzsche escreve “mas também os filósofos, tão logo tencionem, com secretos desígnios sacerdotais, tomar em mãos a condução dos homens, também reivindicam para si, de imediato, um direito de mentir: Platão à frente”.

Essa mentira sagrada, a do sacerdote ascético, corresponde à mentira nobre, a do guardião ascético. Então, caso a reversão do platonismo passe pelo jogo mentira-verdade, tal reversão atravessa, primeiro, os *signos*, considerando que o primeiro ensaio de *Genealogia da moral* fende *signos*, por exemplo, “bom” e “mal”. “Sempre se quis ‘melhorar’ os homens: sobretudo a isso chamava-se moral. Mas sob a mesma palavra se escondem as tendências mais diversas”¹⁸. Repare: sob o mesmo significante ocultam-se significados mais variados. O signo, portanto, isto: um *entre* o significante e o significado, sendo o significante *representação*, o que sempre remete a ele mesmo, e, conforme lemos por meio de Platão, a representação é paradoxo, o mesmo paradoxo a que se refere Nietzsche em *Humano demasiado humano I* (aforismo 1 - *Química dos conceitos e*

é verdadeiro, real. Depois, por subjetividade, verdadeiro veio a ser verídico, opondo-se ao homem embusteiro, ao enganador, ao homem da plebe, ao homem da mentira não nobre.

¹⁷ *Poder* no sentido latino de *potentia* (força, potência), não no sentido de *potestas* (dominação).

¹⁸ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 50.

sentimentos, p. 15): “ (...): como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo egoísmo, a verdade dos erros? (...)”. Como pode a verdade se originar da mentira?

Quando se afirma a representação ser paradoxo, afirma-se – como já foi exposto aqui – que a representação é *entre*. Escreve Nietzsche: “[...]. Mas a minha verdade é terrível: pois até agora chamou à *mentira* verdade. – *Tresvaloração de todos os valores*: [...]”¹⁹, isto é, a verdade nietzschiana assusta, pois até agora chamou a verdade à mentira ou chamou a verdade de mentira. Entendamos mentira como o-que-é-dito-não-é-ao-dizer-e-o-que-não-é-dito-é-ao-dizer, ou ainda, o-que-é-não-é, pois diz sem dizer; e o-que-não-é-é, pois não se diz ao dizer. A mentira, portanto, mostra ocultando-se e oculta mostrando-se. A verdade, por sua vez, é o-que-é-ao-dizer. Mas o que é aquilo que é? Aquilo que é é a representação; porém, sob o olhar do guardião ou do sacerdote ascéticos, a representação é paradoxo e, por ser, o amigo não-é-o-que-é no combate interno da *pólis*. A representação necessita, pois, ser vigiada segundo *tékhne* e *epistéme*.

Nietzsche (des)cobre o signo *verdade* e vê, sob o significante, outro significante, *mentira*. O significante, sabemos, é representação, e ele sempre remete a ele mesmo. Mas “[...]. Eu fui o primeiro a *descobrir* a verdade, ao sentir por primeiro a mentira como mentira [...]”²⁰. Sentir a mentira como mentira, eis a verdade (des)coberta; com outra sintaxe, vemos: (des)cobrir a verdade é sentir a mentira como mentira, o que nos leva à página 41 de *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*, onde Marcel Detienne observa que não existe a verdade de um lado e a mentira de outro, porque, caso partamos tanto de Platão quanto de Nietzsche, ambos desconhecem o significante *verdade*; eles só conhecem na filosofia grega *alétheia* e, em razão dessa representação, “não há, portanto, de um lado *Alétheia* (+) e do outro *Léthe* (-), mas, *entre* [itálico nosso] estes dois pólos, desenvolve-se uma zona intermediária, na qual *Alétheia* se desloca progressivamente em direção a *Léthe*, e assim reciprocamente [...]”²¹. Então, como a origem do significante *verdade* é *alétheia*, ora esta movimenta-se gradualmente a *léthe*, ora esta movimenta-se gradualmente a *alétheia*, em outros termos, ora a luz-palavra (*alétheia*) desloca-se em

¹⁹ Idem. *Ecce homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 109.

²⁰ Idem, *ibidem*.

²¹ DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Zahar, [?], p. 41.

graus à escuridão-silêncio (*léthe*), ora a escuridão-silêncio desloca-se gradualmente à luz-palavra, o que permite acontecer o Entre a luz-palavra e o escuro-silêncio.

Não havendo, pois, o verdadeiro frente à mentira, visto que tanto um quanto outro movimentam-se *entre*, importa considerar, a partir disso, que, em *Crepúsculo dos ídolos* (IV – *Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábulas, história de um erro*), ao escrever na página 31 “eu, Platão, sou a verdade”, sabemos que o filósofo grego jamais disse *verdade*, o que disse foi *ἀλήθεια*: “eu, Platão, sou *alétheia*”, isto é, *eu sou entre*, “mundo verdadeiro” que se tornou *fábula* (nobre). Ora, ao registrar *fábula* (nobre) – signo de que Platão se serve em *A república* para educar a criança que será guardião –, o filósofo alemão retoma um conceito platônico, no sentido de que *fábula*²² sinonimiza, nesse caso, com a *mentira nobre* ou com a arte da representação, estética tão útil à moral ascética e, por isso, tão bem usada pelo guardião no combate interno da *pólis*. Porque *alétheia* se fez *fábula* (nobre), justifica-se Nietzsche afirmar na página 32 de *Crepúsculo dos ídolos* que temos a mais velha forma da ideia relativamente sagaz (malícia fina), simples (natural), convincente (atada), por ser mentira com nobreza.

Se, em *A vontade de poder*, Platão é a mentira, ele, em *Crepúsculo dos ídolos*, é a verdade, o que nos provoca a perguntar: o filósofo grego é verdade ou mentira? Ora, ao fazer uso da *fábula nobre* em *A república* (Livro II) para educar a tenra idade, com a finalidade de a criança ser um guardião, Platão serve-se da mentira que se ajusta à verdade, quer dizer, sua política utiliza a *mentira nobre* (ou o *entre nobre*), que, por sua natureza adjetiva, a mentira não (ex)põe sua *falha*, seu *erro*.

Neste momento, muito pertinente a comparação *entre* Platão e Nietzsche a partir desta interseção, qual seja, o signo *médico*:

Portanto, se a alguém compete mentir, é aos chefes da cidade, por causa dos inimigos ou dos cidadãos, para benefício da cidade; todas as restantes pessoas não devem provar deste recurso. Mas, se um particular mentir a tais chefes, diremos que isso é um erro da mesma espécie, mas maior ainda do que se um doente não dissesse a verdade ao médico (PLATÃO, 1990, p. 108, 389bc).

Doente, o cidadão precisa dizer ao médico a verdade, a de que ele *é* doente, porque, caso ao médico não diga a verdade, não diga o que *é*, o doente engana o médico, melhor, o governado engana²³ o governante por representar o que ele não-é. Em *Humano*

²² VICO, Giambattista. Da lógica poética. In: *Princípio de (uma) ciência nova*. São Paulo: Abril, 1974, pp. 89-90. (Os Pensadores).

²³ Engano tem como raiz $\sqrt{\text{gan}}$, a mesma de $\sqrt{\text{can}}$. Em latim, *canis* é “adulador, acusador, caluniador, fugir de alguém, injúria, maldizente”; Marco Túlio Cícero o batizou de “o que vai com os caprichos e vontade de alguém; e o poeta satírico Aulo Pérsio registrou *canis* como “azar, ponto que faz perder no jogo dos

demasiado humano I (aforismo 306 – *Os médicos mais perigosos*, p. 182), Nietzsche refere-se assim ao *médico*, a quem cabe mentir de forma nobre: “os médicos mais perigosos são os que, atores natos, imitam o médico nato com o perfeito dom de iludir” (2005, p. 182). Em remate: a representação do médico, quando ator de si mesmo, tem o perfeito dom de iludir o real, melhor, tem o perfeito dom de jogar, de brincar. Platão coteja o médico ao chefe da cidade, e Nietzsche retoma o signo médico como ator nato, podendo ser escrito, então, que o chefe da cidade mais perigoso é o que, sendo ator natural, imita o chefe da cidade natural com o perfeito dom de enganar.

Agora, é possível uma resposta à pergunta Platão é *verdade* ou mentira. *Alétheia* é a verdade platônica e, por ela ser *entre*, isto é, por ela ser nem isso, nem aquilo, Platão se serve dela como fábula nobre, a fim de que a moral ascética, fazendo-se de arte representativa, modele a alma da inocência no espaço neutro do cotidiano para, quando guardião, seu rosto-palavra tenha o poder *entre* de vigiar com seu olhar bom, justo, manso. O que quer, afinal, o guardião? Mais adiante, Nietzsche responderá.

Deleuze, o combate-entre

Isso posto, (trans)valorar o signo *verdade* passa pela (e)laboração²⁴, que visa ao “além da” verdade do guardião ascético – aliás, a mesma verdade do sacerdote ascético, qual seja, a mentira ajustada à verdade, mentira nobre –, a partir do qual todos os valores foram engendrados. Em suas anotações do verão de 1886, Nietzsche associa a transvaloração à *vontade de potência*²⁵, entendendo-a, segundo Gilles Deleuze, como única arte (*poiesis*) “capaz de rivalizar com o ideal ascético e de se opor a ele com

dados”. Diante de muitos sinônimos, escolhem-se os que mais se relacionam ao étimo de *canis*, quais sejam, “caluniador, injúria e azar”, sendo que *calúnia* é “trapaça”, *injúria* é “injusto” e *azar*, “vazio”. *Trapaça*, por sua vez, significa “armadilha em forma de cova” ou ainda isto: “fenda”, “falha”, “erro”. Quem trapaceia cria passagens. *Injúria* é o que, por não se limitar, deixa passar. *Vazio*, por fim, tem o sentido de “desocupado, vago”, ou seja, “passagem”. As palavras escolhidas que definem *canis* correlacionam-se por causa de uma ideia central: *passagem*. Então, temer o engano, que é temer o som do cão, é ter medo da passagem ou do que a passagem permite passar. Como foi escrito antes, *caluniador*, *injúria* e *azar* foram os termos escolhidos porque são sinônimos mais perto do étimo *canis*, que vem de \sqrt{kun} , raiz pré-romana que se metaplasma, por exemplo, em *cano*, que em grego escreve-se *kainó*, “abrir-se”. Cão, portanto, é passagem de um lugar a outro, e passagem vincula-se a “movimento”, “transformação”, “inconstância”. Ainda: \sqrt{kun} aproxima-se do grego *kýon* ou *cion*, que possibilita na língua portuguesa a palavra “cínico”, cuja origem grega conduz a “movimento” (*cinéo*), sendo que esse movimento passa por “cavidade subterrânea”, “cano oco”, “canal”, contra o inimigo, de forma “desviada”, “indireta”, “artificiosa da mentira”. Cão é fenda por onde atravessa movimentos de um lugar a outro. Em grego, *skilós* também é cão, sendo que *skia* significa “sombra”, “fenda”.

²⁴ Do latim *ēlābōrō*, *elaborar* divide-se em \sqrt{e} + $\sqrt{lāb}$, o que significa “torção para fora”. Com esse significado segundo sua etimologia, forma-se a imagem de um movimento cuidadoso a escapar de sua própria torção, um Dentro que busca o Fora sem deixar de ser Dentro.

²⁵ Cf. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016, p. 423-5.

sucesso” (1976, p. 84), pois tamanha arte Menor²⁶ magnifica o mundo como erro, santifica a mentira, faz da vontade de enganar - diga-se, vontade de passagem -, um ideal superior, ei-la: arte que inventa mentiras que elevam a mais alta potência afirmativa da vida, a saber, ela: potência da aparência que seleciona, corrige, reforça, enfim, faz da negação transformada em potência de afirmação, qual seja: *potência do falso*.

Embora tenha proscrito da *pólis* o poeta da fábula (falsa), Platão não deixou de pensar o falso, e ele o pensa em sua expoente obra metafísica, cujas páginas deixam em aberto fugas sobre fugas: *O sofista*. Compreender sua metafísica implica ver o que não está pormenorizado entre o Ser e o Não-ser no Livro V de *A república*. Potente lente de aumento sobre o espaço intermediário ou sobre o Entre, *O sofista* indica a própria reversão do platonismo. Não só: a sétima síntese mostra de forma bem mais evidente que o falso acontece *entre*, acontece no espaço do *meio*, onde, entre “divisão” (*diairesis*) e “união” (*sunagôgê*), a arte dialética (*hé tekhnè dialektikè*) platônica busca encontrar o melhor pretendente, o mais próximo à Unidade, portanto, o melhor pretendente é aquele com menos movimento, o mais próximo ao Estável, ao Inalterado, ao Absoluto. Sua dialética, entretanto, fracassa em razão de o falso, porquanto se movimenta *entre*, ser fuga sobre fuga: o falso é o outro da verdade e, ainda que seja o outro, não deixa de ser ele mesmo, não sendo, portanto, nem um, nem outro. “No meio, Teeteto, [...], uma imensa batalha sem fim se levantou”²⁷, adverte o Hóspede de Eleia.

A filosofia deleuziana, assim com a nietzschiana, parte da potência do Entre – o devir se dá no *meio* –; ela parte do mesmo espaço de exceção de que Platão parte para na política a criança-guardião ser espectadora do combate interior. Em *Crítica e clínica*, Gilles Deleuze, assim como Nietzsche, é o filósofo que acolhe o poeta da fábula falsa após séculos e séculos ter sido proscrito da cidade-Estado por Platão, posto que o filósofo grego pensa e, em razão disso, sabe o quanto os movimentos do falso são perigosíssimos para a estabilidade da *pólis*. Pois bem, Deleuze acolhe a ideia de combate - já pensada por Platão no Livro V - com tamanha dobra que o filósofo cria o conceito *combate-entre*, não que o de Platão não seja *entre*, o *entre nobre*, e Gilles Deleuze lê *Assim falou Zaratustra* como a obra de um combate-entre, em razão de a terceira metamorfose não

²⁶ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka, para uma literatura menor*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003. DELEUZE, Gilles. *Sobre teatro: um manifesto de menos; O esgotado*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

²⁷ PLATÃO. *O sofista*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, p. 219, 246c.

lutar contra o sacerdote ascético – e nem poderia lutar *contra*, visto ser criança potência do falso.

Em Platão, em razão de sua imagem tirânica, a criança é mentiras nobre e falsa; e, em Nietzsche, a criança – sem mais a finalidade de ser guardião - é mentira falsa. Neste, o falso se revela benevolente enquanto engano de *poíesis*; e naquele o falso usa o seu aparato teatral para perverter a realidade política. Providenciar, segundo Platão, que a criança seja espectadora do combate interno equivale a observar a representação, e Nietzsche sabe que tal combate não está na ordem da segunda metamorfose, o leão, porque, sendo o guardião o retorno do mesmo enquanto diferença no rosto do sacerdote ascético em *Assim falou Zaratustra*, o combate-contra do leão nada pode diante do domínio bom, justo e manso do sacerdote. Em *A república*, por causa da natureza da representação, o combate a que a criança assiste não é o combate-contra, ela é espectadora do combate-entre, combate esse pensado por Gilles Deleuze em *Crítica e clínica*, onde se afirma que “o combate-contra procura destruir ou repelir uma força (lutar contra ‘as potências diabólicas do futuro’), mas o combate-entre, ao contrário, trata de apossar-se de uma força para fazê-la sua”²⁸. Ora, a criança apropria-se da força sacerdotal para fazer dela a sua força. A que força se refere? A do Entre.

Processo por que uma força se enriquece ao se apossar de outras forças, somando-se a elas num novo conjunto, num devir, eis, portanto, o combate-entre, o mesmo a rejeitar a guerra, a externa, no sentido de que essa guerra (ex)põe o inimigo, (ex)põe o oposto, mas o combate-entre do sacerdote, inerente à representação, à mentira nobre, (ex)põe-se sem se (ex)por. Se “a guerra é uma vontade de destruição”²⁹, o combate interno a que a criança assiste em *A república* não é vontade de destruição. Segundo Deleuze, *Assim falou Zaratustra* destina-se à condição de “livro combatente por excelência”³⁰ por se movimentar na *fronteira do simbólico*³¹, cuja “potência é uma idiosincrasia de forças em que a força dominante se transforma ao passar para as dominadas, e as dominadas ao passar para a dominante”³², em síntese, *Zaratustra* combate-entre, sendo a terceira metamorfose, a criança, a única que *joga*, isto é, a única que se movimenta *entre*.

²⁸ DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. São Paulo: 34, 1997, p. 150.

²⁹ Idem, op. cit. p. 151.

³⁰ Idem, op. cit. p. 152.

³¹ Idem, op. cit. pp. 151-2.

³² Idem, op. cit. p. 152

Tanto em *A república* quanto em *Assim falou Zaratustra*, a filosofia cria zona de vizinhança com a literatura: no caso desta obra, Nietzsche exhibe com frequência um assim falou com força lírica³³ da polifonia; e naquela Platão cria o diálogo socrático semelhante à estrutura teatral. Considerado isso, a literatura em *A república* fabula de forma *nobre* a fim de educar a criança, já as páginas de *Assim falou Zaratustra*, porquanto se encontram *entre* o lírico e o filosófico, participam da literatura e, conforme Gilles Deleuze, “não há literatura sem fabulação”³⁴, o que nos faz afirmar que *Zaratustra* também fabula. Comum às duas obras, a alegoria da caverna fabula.

Crianças e sacerdotes fabulam

A coletânea mais antiga das narrativas é *Calila e Dima*, a qual talvez tenha surgido na Índia, por volta do século V a.C, e dali saído pela primeira vez no século VI por meio de uma tradução persa. Trata-se de uma fábula indiana, onde o real é lido por *símbolos*, além de ser considerada um tratado político, pois a luta pelo poder é dos seus temas principais. E mais: sua estrutura narrativa apresenta uma estória saindo de dentro da outra, como fosse caixa de surpresas³⁵. Quanto à representação dos animais, eles não agem segundo a natureza, como é em Esopo, e sim como humanos assim fossem, aliás, *Calila e Dima* são irmãos e chacais; eles representam a natureza humana, assim como o asno e o leão em *Assim falou Zaratustra*.

Na condição de símbolos, a filosofia nietzschiana se serve de animais e de suas relações com a humanidade, por exemplo, “sim, eu queria que a terra tremesse em convulsões quando um santo cruzasse com uma gansa”³⁶. Ora, *Zaratustra* assim falou não como quem assiste a um ato zoófilo, mas como quem imprime o sentido alegórico de *o santo cruzar com uma gansa*³⁷. Entre o humano e o animal, tal encontro só ocorre em razão da estética literária do realismo maravilhoso³⁸, e “a fábula é o gênero que mais se aproxima da alegoria pura, onde o sentido primeiro das palavras tende a desaparecer completamente”³⁹. O anel de Giges e a alegoria da caverna são fábulas; e, pelo que até

³³ PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

³⁴ DELEUZE, op. cit p. 13.

³⁵ COELHO, Nelly Novaes. *Panorama histórico da literatura infanto-juvenil*. São Paulo: Ática, 1991, pp. 14-7.

³⁶ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 68.

³⁷ Fender a palavra significa abrir, neste caso, os significantes “santo”, “cruzar” e “gansa”, o que implica fechá-los com a filologia. Posto isso, o sentido de *o santo cruzar com uma gansa* é “haver interseção entre o ser e a curva, entre o ser e o devir”. Ler os rodapés 13 e 23.

³⁸ CHIAMPÍ, Irleamar. *O realismo maravilhoso*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

³⁹ Cf. TODOROV, Tzvetan. *Introdução à literatura fantástica*. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 71.

aqui se expôs, Zaratustra fabula não só por ser “o de que se fala”, mas “o de que se fala” fala-se *entre*, pois fabular é combate-entre.

Platão fabula *entre*. Nietzsche fabula *entre*. E, ainda que em diferentes graus, o fabular de ambos expressa *o dentro que está fora*, num retoque, o Entre assemelha-se à força do *neutro*, que suspende o conflito entre dessemelhantes, mas não seu desejo. Se, como afirma Gilles Deleuze, só existe literatura com fabulação - e isso desde *Calila e Dima* -, ela fez emergir o neutro⁴⁰, conceito que a filosofia deleuziana alude, aliás, a Maurice Blanchot: “o pensamento do neutro é uma ameaça e um escândalo para o pensamento”⁴¹. Outra grafia de *entre*, o neutro mostra-se em *Genealogia da moral*⁴², onde o sacerdote ascético neutraliza a oposição fabular entre a ovelha e a ave de rapina quando esta representa o bom, diga-se, a ave de rapina é livre para ser ovelha, o que justifica seu domínio sobre os subterrâneos da vingança. “Por um instinto de autoconservação, de autoafirmação, no qual cada mentira costuma purificar-se, essa espécie de homem *necessita* crer no ‘sujeito’ indiferente e livre para escolher”⁴³. Quanto à pergunta anterior o que desejam, afinal, os sacerdotes, Nietzsche responde: “[...]. Ao menos *representar* o amor, a justiça, a superioridade, a sabedoria - [...]”⁴⁴. Perceba: o instinto de conservação pessoal, instinto de salvar-se, de afirmação de si mesmo, dá-se na crença de um sujeito indiferente, isto é, um sujeito neutro e, porque neutro, livre para escolher o que representar, pois o que desejam é *re-presentar*, desejam a arte da mentira nobre ou a astúcia lúdica de o-que-é-não-é-e-o-que-não-é-é. Iludir. Ludibriar. Brincar. O ator sacerdotal se finge doente, finge-se fraco, essa é a sua maior arte: representar. Aparentando sentir a dor do outro, o artista-sacerdote e seu público entendem-se embora ele tenha de ser forte, ainda mais senhor de si do que o outro. Escreve Nietzsche em *Genealogia da moral*:

“O sacerdote é a primeira forma de animal *mais delicado*, que despreza mais facilmente do que odeia. Não lhe será poupado fazer guerra aos animais de rapina, uma guerra de astúcia (de ‘espírito’) mais que de violência, está claro – para isto lhe será necessário, em certas circunstâncias, desenvolver-se quase que em um novo de animal de rapina, ou ao menos *representá-lo* – uma nova ferocidade animal, na qual o urso polar, a elástica, fria, expectante pantera, e também a raposa, parecem juntados numa unidade tão atraente quanto aterradora. Supondo que a necessidade o obrigue, ele andarás entre os outros

⁴⁰ Cf. BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita: a ausência do livro*. São Paulo: Escuta, 2010, pp. 29-39; pp. 141-151; e pp. 153-166.

⁴¹ Idem, op. cit. p.30.

⁴² Cf. NIETZSCHE. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, XIII, pp. 32-4.

⁴³ Idem, ibidem, p. 34.

⁴⁴ Idem, op. cit. p. 104.

animais de rapina, sério como urso, venerável, prudente, frio, superior-enganador, como arauto e porta-voz de poderes misteriosos, decidido a semear nesse terreno, onde puder, sofrimento, discórdia, contradição, e, seguro bastante de sua arte, fazer-se a todo instante senhor dos sofredores. Ele traz unguento e bálsamo, sem dúvida; mas necessita primeiro ferir, para ser médico; e quando acalma a dor que a ferida produz, *envenena no mesmo ato a ferida* – pois disso entende ele mais que tudo, esse feiticeiro e domador de animais de rapina, em volta do qual tudo o que é são torna-se necessariamente doente, e tudo necessariamente manso. [...]” (2009, p. 107).

Curioso Nietzsche denominar o sacerdote de “a primeira forma de animal mais delicado”, porque, em *Assim falou Zaratustra*, entre as três metamorfoses, dois são animais: o asno e o leão, com a diferença de que não são delicados. Fino, sutil, manso, elaborado, afetuoso, o animal sacerdote domina o asno, e o leão nada pode *contra* o sacerdote, este ator que despreza mais do que odeia, já que motivar o ódio não deixa no asno laços de dependência. O desprezo deixa, o que faz do sacerdote o rosto-palavra da astúcia, do engano, criando, portanto, passagens *entre*, jamais *contra* o asno e o leão, o que justifica usar bem menos a violência. Dessa forma, o sacerdote é um novo animal de rapina, uma nova ferocidade de animal que o ator representa. Seu rosto e seu corpo, uma unidade tão atraente quanto aterradora: ele é urso, ele é pantera, ele é raposa. Sua imagem, então, um paradoxo: espaço movediço sem deixar de ser firme em sua aparência de rosto-corpo-palavra, onde a *astúcia*, isto é, onde o hábito de iludir (jogo), de enganar (passagem) e de trapacear (armadilha em forma de curva) dissimula à proporção que é arte (*tekhnè*) terrível e sedutora, compreendendo *dissimulação* enquanto habilidade de não fazer ver as coisas como são, porque, para “ver o que é”, é preciso “dizer o que é”, mas o rosto-palavra do sacerdote ascético só diz o-que-é-não-é-e-o-que-não-é-é. Se o sacerdote ascético fabula, a criança bem mais ainda, no sentido de que ambos, embora diferentes, neutralizam oposições, já que fabular é combater *entre* dessemelhantes.

Tanto Nietzsche quanto Deleuze encontram-se com Platão na *terceira margem do rio*⁴⁵... quando saíram se indo, e a sombra por igual. Não voltaram. Eles não tinham ido a nenhuma parte. Só executavam a invenção de se permanecer naqueles espaços do rio, quais sejam, espaços de meio a meio, e aquilo que não havia na terceira margem acontecia. Loucos? Antes, crianças. Era uma vez a mentira por verdade nessa água de longas beiras: rio abaixo, rio a fora, rio a dentro – o rio, o fluxo nos espaços de meio a meio. Platão pensou a terceira margem, e Nietzsche e Deleuze a ampliaram. “[...]: estar

⁴⁵ ROSA, João Guimarães. A terceira margem do rio. In: *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988, p. 32-7

no meio, na linha de encontro de um mundo interior e de um mundo exterior. Estar no meio: ‘O essencial é tornarmo-nos perfeitamente inúteis [...]’⁴⁶.

Meio ou Entre. Gilles Deleuze também chama essa fissura de *entre-deois*, sabe-se, o devir deleuziano acontece *entre-deois*. O pensamento de Platão acontece *entre-deois*, o que não significa deslocar Gilles Deleuze para o Livro V (479d) de *A república*, onde Platão pergunta o que há *entre* o Ser absoluto e o Não-ser absoluto, ou seja, o *entre-deois* deleuziano não corresponde ao entre Ser e Não-ser platônicos. Se Deleuze amplia em grau de entendimento o *entre*, Platão é o filósofo do Entre por ter sido o primeiro a “vê-lo” e a pensá-lo.

Entre Platão e Nietzsche, a caverna e a criança

Um dos maiores filósofos da patrística – o maior teólogo antes do Concílio de Niceia (325) e gênio do cristianismo –, Orígenes leva luz aos *literalistas*, os quais conservam sempre o sentido literal da Escritura, enquanto o autor de *Tratado sobre os princípios* dirige a doutrina da alegoria escriturística, chegando a dizer que na Escritura “tudo tem um sentido espiritual, mas nem tudo tem um sentido literal”⁴⁷. Entenda-se: sentido espiritual equivale a sentido intelectual, inteligível, que “nas histórias relatadas literalmente, há muitas outras entretecidas que não aconteceram”⁴⁸, em outros termos, pela exegese intelectual, leem-se histórias tecidas *entre* histórias literais.

Lido isso, sabemos, a caverna encontra-se tanto em *A república* quanto em *Assim falou Zaratustra* e, por sua natureza de alegoria, a caverna é outra coisa, ela não é o que é, visto estar o significante *caverna* em seu sentido figurado, simbólico. Reconhecendo o quanto a filologia importa para Nietzsche, pois, afinal, segundo o próprio filósofo, “sob a mesma palavra se escondem as tendências mais diversas”, *caverna*, antes de receber uma imagem fora da própria palavra, é cadeia de fonemas (c-a-v-e-r-n-a) e, como tal, remete a ela mesma, quer dizer, *caverna* é não o referente, é não o objeto a que a palavra se refere, é não extrassignificante. Caverna é o significante c-a-v-e-r-n-a.

Então, se a imagem primeira não corresponde ao objeto fora do significante, a primeira imagem emerge do som e da grafia: *caverna* vem do latim *cāvūs*, cuja raiz √cav é a menor unidade significativa. Assim, diante dessa unidade mínima significativa, traça-se uma linha “cava”, cuja morfologia é a de uma “curva”. Porquanto cria o dentro e o

⁴⁶ DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Lisboa: Relógio D’Água, 2004, p. 70.

⁴⁷ ORÍGENES. *Tratado sobre os princípios*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 34. (Coleção Patrística; 30).

⁴⁸ *Idem*, *op. cit* p. 302.

fora, a imagem da “cava” projeta *passagem*, isto é, a linha “cava” traça o espaço intermédio. A caverna é curva⁴⁹ e, por sê-la, seu domínio é, conforme a matemática, um *intervalo*. Mais: segundo Gilles Deleuze, o elemento genético da curva variável ou da dobra é o *ponto de inflexão*⁵⁰, espaço inseparável de uma variação infinita ou de uma curva infinitamente variável.

No Livro VII de *A república*, o homem encontra a verdade (ou o que é, ou a representação) para além da caverna; porém, em *Assim falou Zarathustra*, Nietzsche inicia com o homem retornando à caverna e, após dez anos, tempo de inocência, seu coração transforma-se; e ele, ao sair da caverna, desce da montanha à planície, sendo reconhecido como criança pelo santo⁵¹ ou pelo homem que representa o Ser. Assim sendo, se em Platão o melhor pretendente é a unidade chamada homem por estar mais próximo ao Ser absoluto, e não a criança, o melhor pretende em Nietzsche não existe, visto que, uma vez reconhecido como criança, Zarathustra sai da caverna como homem-criança, isto é, ele sai na qualidade de *paradoxo*, o mesmo paradoxo que a dialética platônica busca evitar, por exemplo, “a maturidade do homem: significa reaver a seriedade que se tinha quando criança ao brincar”⁵² ou ainda Nietzsche indaga se seria tarefa da filosofia conciliar o que a criança aprendeu e o que o homem conheceu⁵³. Na condição de alegoria, a caverna é curva e, em *Assim falou Zarathustra*, página 150, escreve-se que “toda verdade é curva”. Contudo, para ver o que é, para ver o real, o homem em Platão, só após deixar de ser criança, contempla a verdade fora da caverna ou fora da curva. Para Platão, portanto, toda verdade não é curva. Para Platão, toda verdade é reta.

Mas o que pode o Entre? Diferente da luz solar platônica, os raios de sol nietzschianos emitem cores auroreal e crepuscular, momentos em que esses fenômenos da natureza não exibem o dia e a noite, e sim nuances de luz por elas acontecerem *entre* o dia e a noite; assim também Nietzsche não se refere a duas estações absolutas, e sim à estação-entre, por exemplo, *Nas ilhas bem-aventuradas*, Zarathustra equipara o figo – fruto, aliás, carnoso – ao pensamento maduro, que, ao tocar a terra após cair das árvores, a pele vermelha, o pensamento, rasga-se, fissura-se, deixando sua aparência carnuda à

⁴⁹ DELEUZE, G. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Campinas, SP: Papirus, 1991, pp. 16-9; pp. 29-46. ROMAGNOLO, Sérgio. *A dobra e o vazio*. São Paulo: Unesp, 2018, pp. 18-36.

⁵⁰ DELEUZE, op. cit p. 29.

⁵¹ Segundo a filologia, santo deriva de ser.

⁵² NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 71.

⁵³ Idem, *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 504.

mostra no *outono*, estação *entre* o verão e o inverno, sob o puro céu do entardecer, luz do ocaso. Beber desse sumo, dessa doce polpa e ver a plenitude ao redor - abundância.

Se deus é conjectura ou suposição, deus, então, é provável, e Zaratustra só quer que tal suposição não exceda a vontade criadora e se mantenha nos limites do humanamente pensável, do humanamente visível, do humanamente sensível. Deve-se pensar até o fim os sentidos; pois, para além dos sentidos, segundo a metafísica da imanência, não há o Deus da transcendência, e sim um deus que, sem exceder a vontade criadora, “é um pensamento que torna curvo o que é reto e faz girar o que está parado”⁵⁴. Mas que deus é esse? É um deus que pertence à pele rubra, que deixa o alto e, ao tocar Gaia, essa pele, o pensamento, fende-se no outono, melhor, fende-se à pura luz intermediária do crepúsculo. O pensamento fende-se *entre*.

O que pode o entre?

Ora, em *Assim falou Zaratustra* pulsa o Entre. Obra que se encontra *entre* o literário e o filosófico; e, em razão de ser nem um, nem outro, Nietzsche desterritorializa a linguagem-sistema de Kant e de Hegel por expressar a potência entre-dois da fabulação. Por meio de Zaratustra, o combate nietzschiano não se projeta na imagem do leão; mas, assim como se encontram também em *A república*, são os signos inerentes à criança que projetam a força do combate-entre, cujas palavras mais quietas trazem tempestades, por exemplo, as palavras do guardião, que ressurgem como outras sem deixar de ser elas mesmas no rosto deste sacerdote ascético, seu nome: padre José de Anchieta, cujos traços são marcantes no processo colonizador do Rio de Janeiro e de São Paulo.

Guardião ou sacerdote, Anchieta é aquele que combate-entre nas páginas de *O auto de São Lourenço*⁵⁵, obra teatral em que desvia, por meio de signos, costumes nativos. Um desses signos corresponde ao Mal, o qual não havia antes da chegada de Anchieta, em 1553, a saber: *xe anhang-usu-mixyra*, traduzido pelo sacerdote como “o diabão assado”. Introduzir o significante *diabo* com outro significado por meio da representação gramático-teatral tem o sentido de domesticar não pela força divisória do *contra* – o que, convenhamos, não seria domesticação –, mas pela força aproximadora e paradoxal do *entre*, espaço de exceção tão bem pensado pela trilogia Platão-Nietzsche-Deleuze.

⁵⁴ Idem, *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 82.

⁵⁵ ANCHIETA, José. *Auto de São Lourenço*. In: *Teatro de José de Anchieta*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Uma vez na arena política de um combate interno da *pólis*, o Entre equivale à força do *neutro*, tão própria do guardião ou do sacerdote ascéticos, ou seja, por não se opor a o neutro é força do paradoxo. O *entre* é paradoxal, e os filósofos que formam a trilogia do *entre*, Platão-Nietzsche-Deleuze, pensam-no enquanto combate-entre, sendo a criança, em sua condição de Corpo sem Órgãos, quem sabe jogar, quem sabe brincar com a representação do sacerdote ascético. Quando Anchieta se serve do teatro a fim de inverter signos por meio da representação, o sacerdote, sem usar a violência, movimentase com a inocente astúcia de quem brinca com a realidade no palco, quer dizer, a fim de colonizar, Anchieta soube conjugar o verbo “criançar” à medida que fez uso da *mimesis eikastiké*⁵⁶. O teatro... “tudo diversão, veneno de brinquedo. Não há nada ofensivo”⁵⁷, diz Hamlet ao rei Cláudio, seu tio e fraticida. Leitor de Platão, Anchieta sabe que o combate é *entre*. A terceira metamorfose também. Como criança fosse, o poder brinca, copia a inocência, a sua força signa, no sentido de “(...), como és embusteiro e me trata como se eu fosse criança, ora afirmando que as mesmas coisas são de um modo, ora de outro, com o escopo de me enganar. Aliás, eu não julgava a princípio que seria enganado por ti voluntariamente, visto que és meu amigo”⁵⁸.

Em nossa cultura colonizada, o sacerdote ascético José de Anchieta é o exemplo clássico da forma mais fina e astuta de poder, à medida que ele se infiltra e, como tudo que se infiltra, Anchieta, ao mesmo tempo, é o movimento do mesmo e do estranho, não sendo nem um, nem outro. O sacerdote se serve da estética da representação a fim de, sem causar conflito ou estranheza, avançar pelos poros do estrangeiro, o nativo. Para tanto, José de Anchieta estuda a língua tupi-guarani, quer dizer, ele toma para si o que é estranho ao se insinuar na gramática, isto é, ao se insinuar na própria estrutura afetivo-identitária de uma nação indígena. Anchieta, exemplo de como o domínio é acolhido por meio do combate-entre.

Tal como César Borgia, José de Anchieta quer ser amado e, para isso, necessita ser amigo. Uma vez provada a doçura do amigo sacerdotal, batiza-se o poder de engano, isto é, a natureza do poder cria passagens indelévels no que é estranho a ele,

⁵⁶ Mentira nobre é *mimesis eikastiké*. No caso de *eikastiké*, *eikós* significa “cópia”, “natural”, “justo”, “o que deve ser”, “do mesmo modo”; e *√tiké*, “comum”. Entende-se *eikastiké*, então, como “permanecer o mesmo é comum a todos”. Ainda *eikós*: em português, *√ei* registra-se “é” e *√kas* tem relação semântica com *kósmos*, “ordem”. *Eikastiké* significa “a ordem natural é comum a todos”.

⁵⁷ Cf. SHAKESPEARE, W. *Hamlet, príncipe da Dinamarca*. São Paulo: Abril, 1978, p. 264.

⁵⁸ Cf. PLATÃO. *Górgias*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 357, 499c.

neutralizando, portanto, o nativo tupi-guarani. Neutro é o poder, pois, caso não o fosse, não neutralizaria o que é estranho a ele, diga-se, nem igual a si mesmo, nem igual ao outro, o nativo renasce como natural de forças signas dessemelhantes, sem deixar de corromper, com efeito, sua língua, sua estrutura; sem deixar de corromper sua identidade, mas sem estranhar que a corrompe. Os signos que José de Anchieta representa, por causa do combate-entre, encontram-se representados pelo colonizado e, embora não sejam eles mesmos, eles são os mesmos. Por fim, o poder (con)sagra-se enquanto relação *entre*.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. Fora. In: *A comunidade que vem*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013

ANCHIETA, José. Auto de São Lourenço. In: *Teatro de José de Anchieta*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BLANCHOT, Maurice. Tradução de João Moura Jr. *A conversa infinita: a ausência do livro*. São Paulo: Escuta, 2010.

CHIAMPI, Irlemar. *O realismo maravilhoso*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

COELHO, Nelly Novaes. *Panorama histórico da literatura infanto-juvenil*. São Paulo: Ática, 1991.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Tradução de Rafael Godinho. *Kafka, para uma literatura menor*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Tradução de José Gabriel Cunha. Lisboa: Relógio D'Água, 2004

DELEUZE, Gilles. Tradução de Peter Pál Pelbart. *Crítica e clínica*. São Paulo: 34, 1997.

_____. Tradução de Fátima Saadi, Ovídio de Abreu e Roberto Machado. *Sobre teatro: um manifesto de menos; O esgotado*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

DETIENNE, Marcel. Tradução de Andréa Daher. *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Zahar, [?].

FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Nove variações sobre temas nietzschianos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

GRUBE, George. *The composition of the word-soud in Timaeus 5 A-B, Classical Philology*, 27 (1932), pp. 8-82.

HAVELOCK, Eric. *Prefácio a Platão*. Tradução de Enid Abreu Dobránszky. Campinas, SP: Papyrus, 1996.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. 2.ed. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

ORÍGENES. Tradução de João Eduardo Pinto Basto Lupi. *Tratado sobre os princípios*. São Paulo: Paulus, 2012. (Coleção Patrística; 30).

PAZ, Octavio. Tradução de Ari Roitman e Paulina Wacht. *O arco e a lira*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Moraes, 2009.

_____. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Aurora*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Ecce homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006

_____. *Humano demasiado humano I*. Traduzido por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PLATÃO, *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 6.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

_____. *Górgias*. Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. *O sofista*. Tradução de Henrique Murachco e de Juvino Maia Jr. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2004.

ROMAGNOLO, Sérgio. *A dobra e o vazio*. São Paulo: Unesp, 2018.

ROSA, João Guimarães. A terceira margem do rio. In: *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

SHAKESPEARE, W. *Hamlet, príncipe da Dinamarca*. Tradução de F. Carlos de Almeida Cunha Medeiros e Oscar Mendes. São Paulo: Abril, 1978.

TODOROV, Tzvetan. Tradução de Maria Clara Correa Castello. *Introdução à literatura fantástica*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

VICO, Giambattista. Tradução de Antônio Lázaro de Almeida Prado. Da lógica poética. In: *Princípio de (uma) ciência nova*. São Paulo: Abril, 1974. (Os Pensadores).

A “LIBERDADE” EM EPICURO E NIETZSCHE COMO CONDIÇÃO PARA A AFIRMAÇÃO DA VIDA

Bruno Camilo de Oliveira¹

Resumo

O objetivo deste trabalho é apresentar a analogia entre os pensamentos de Epicuro de Samos e Friedrich Nietzsche no que diz respeito à noção de “liberdade”. Em Epicuro a ideia de “liberdade” (*eleuthería*) é ligada a ideia de “afirmação de si” (*autárkeia*), uma vez que “liberdade” para Epicuro significa o “exercício da sabedoria” por meio da autonomia do “sábio” (*sophós, prhóneo*) quando este é livre para agir segundo o pensamento. De uma maneira similar, em Nietzsche a ideia de liberdade (*Freiheit*) é ligada a ideia de “afirmação da vida” (*Lebensbejahung*) – e “de si mesmo” – no agir, quando o “super homem” (*Übermensch*) se encontra acima do bem e do mal e ao ser capaz de criar e determinar seus próprios valores. A discussão sobre a liberdade, de acordo com o pensamento de Epicuro e Nietzsche, possibilita identificar a analogia entre ambos no que diz respeito a compreensão da importância da liberdade no agir filosófico, além de promover uma reflexão sobre o pensar e o agir no mundo.

Palavras-chave: Liberdade. Autarcia. Afirmção da vida. Epicuro. Nietzsche.

Abstract

The purpose of this work is to present the analogy between the thoughts of Epicurus de Samos and Friedrich Nietzsche regarding the notion of “freedom”. In Epicurus, the idea of “freedom” (*eleuthería*) is linked to the idea of “self-assertion” (*autárkeia*), since “freedom” for Epicurus means the “exercise of wisdom” through the autonomy of the “sage” (*sophós, prhóneo*) when it is free to act according to thought. In a similar way, in Nietzsche the idea of freedom (*Freiheit*) is linked to the idea of “affirming life” (*Lebensbejahung*) – and “of oneself” – in acting, when the “superman” (*Übermensch*) is above of good and evil and being able to create and determine their own values. The discussion about freedom, according to the thought of Epicurus and Nietzsche, makes it possible to identify the analogy between them regarding the understanding of the

¹ Universidade Federal Rural do Semiárido. possui graduação em Filosofia (bacharelado) pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2010), graduação em Filosofia (licenciatura) pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2012), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2012) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (2018). Atualmente é professor adjunto, nível 2, da Universidade Federal do Semiárido.

importance of freedom in philosophical action, in addition to promoting a reflection on thinking and acting in the world.

Keywords: Freedom. Autarchy. Life affirmation. Epicurus. Nietzsche.

Introdução:

O objetivo principal deste trabalho é realizar uma analogia entre as noções de “liberdade” conforme Epicuro de Samos (341-270 a.C.) e Friedrich Nietzsche (1844-1900). É possível identificar que em ambos a noção de liberdade parece ser utilizada para sustentar um mesmo tipo de atitude que, em Epicuro pode ser chamada de “autarcia” e, em Nietzsche, de “afirmação de si”, o que faz da liberdade uma condição necessária para a afirmação da vida em ambos.

Para tanto, em um primeiro momento, analisa-se a relação intrínseca entre a noção de liberdade (*eleuthería*) e a noção de sábio (*sophós*) em Epicuro, a partir das interpretações de suas cartas, máximas e sentenças, especialmente os trechos que podem ser consultados na obra de Diógenes Laértios intitulada **Vida e doutrinas dos filósofos ilustres**, de forma a ressaltar como a liberdade permite o exercício da sabedoria, uma condição fundamental para a ética epicúrea. Em um segundo momento, pretende-se apresentar o significado da noção de liberdade (*Freiheit*) no pensamento nietzschiano, sobretudo com base na interpretação de trechos selecionados das obras **A gaia ciência e Humano, demasiado humano**, assim como trechos da reunião dos textos escritos entre os anos de 1873 e 1874, intitulada **Considerações extemporâneas**, da reunião de textos de 1881 intitulada **O eterno retorno** e dos textos escritos entre 1884 e 1888 intitulados **O eterno retorno (a vontade de potência)**, de forma a apontar como a noção de liberdade em Nietzsche está intimamente ligada ao ponto fundamental de seu pensamento acerca da afirmação de si e da vida. Por fim, em um terceiro e último momento, pretende-se mostrar como em Epicuro e em Nietzsche é possível encontrar uma perspectiva similar acerca do indivíduo livre, que ele é livre porque tem o princípio de sua ação em si mesmo e, por isso, pode afirmar a si mesmo, criar seus próprios valores, calcular e planejar finalidades, ser senhor de si no uso de suas ações e, por fim, afirmar a vida.

A noção de liberdade (*Eleuthería*) em Epicuro

Em Epicuro, a noção de *eleuthería* ou *liberdade* pode ser encontrada quando ele busca interpretar a constituição da totalidade (*phýsis*),² na medida em que as estruturas corpóreas, que compõem toda a realidade, precisam de condições favoráveis ou de certa liberdade para estarem interligadas, com base em alguns princípios atomistas de Leucipo de Abdera (ca. séc. V a.C.) e Demócrito de Abdera (ca. 460-370 a.C.).³ Nesse quesito, Epicuro considera a liberdade ao pensar sobre a dinâmica estrutural dos átomos na formação das coisas, mais especificamente ao refletir sobre a necessidade e o acaso, quando considera ser o movimento do átomo um processo espontâneo e livre (LENGRAND, 1906). Contudo, além dessa reflexão epicúrea, que considera a noção de liberdade para explicar a dinâmica formativa das estruturas atômicas, também é possível encontrar em Epicuro uma outra reflexão sobre a noção de liberdade, especificamente no que diz respeito as escolhas do *sophós* – isto é, o sábio – em busca da felicidade. Nesse sentido, a noção de liberdade é utilizada para explicar a atitude do sábio que determina a partir de si mesmo “o que deve ser escolhido e o que deve ser rejeitado no processo de busca pela felicidade” (MAFFEZZOLLI, 2010, p. 58). É exatamente nesse aspecto que aqui propõe-se um estudo sobre a noção de *liberdade* em Epicuro, buscando enfatizar como ela está fundamentalmente ligada à sua ética.⁴ Tal estudo mostra-se necessário para

² A tradução mais comum para o português do termo grego *phýsis* refere à *natureza*. Entretanto, o sentido de *natureza* aparenta ser insatisfatório para traduzir o real significado que o termo grego propõe apresentar. Para o grego antigo, *phýsis* pode ser: o processo de nascimento, surgimento e crescimento, em um sentido derivado do verbo *phýomai*; uma disposição espontânea ou natureza própria de um ser; e força responsável pelo surgimento, transformação e perecimento de todos os seres. No português, o termo “natureza” parece não ser adequado para comunicar toda essa gama de significados que a expressão *phýsis* parece conotar. Além disso, a expressão *natureza* parece indicar uma realidade eminentemente física e sensível, desconsiderando o espaço e o vazio. Porém, para os gregos antigos, inclusive Epicuro, *phýsis* representa tudo, isto é, não apenas o que é corpóreo e sensível, mas também o vazio, o espaço, o tempo, os deuses, a alma, as leis naturais, o raciocínio etc. – tudo o que existe é *phýsis*. Assim, para evitar a dificuldade que o termo *natureza* parece apresentar para a tradução do que é a *phýsis*, aqui optou-se por utilizar a noção de *totalidade* para se referir ao termo *phýsis*. Para maiores detalhes sobre o significado do termo *phýsis*, bem como sobre a dificuldade do termo *natureza* traduzir satisfatoriamente o significado de *phýsis*, ver Chauí (1994).

³ Segundo o atomismo elaborado por Leucipo e Demócrito, os átomos são partículas minúsculas, eternas e indivisíveis que, através de forças naturais se atraem ou se afastam em um vazio infinito de maneira a formarem toda a matéria existente e, conseqüentemente, o nascimento e o perecimento de todos os seres. Epicuro foi fortemente influenciado pelo atomismo de Leucipo e Demócrito, apesar de apresentar algumas diferenças. Talvez a principal delas diz respeito à rejeição de Epicuro da ideia de que todas as coisas se formam por acaso ao se chocarem em uma espécie de “turbilhão de átomos”. Para mais detalhes sobre o atomismo de Demócrito e Leucipo ver Chauí (1994) e Taylor (1999).

⁴ Partindo da noção de que *êthos* significa caráter, maneira de ser ou disposição natural de uma pessoa, pode-se dizer que o *êthos* é tratado pela *ética*, isto é, a ciência (*epistéme*) que investiga a causa das ações e paixões humanas de acordo a índole ou caráter natural dos seres humanos. Contudo, em Epicuro a ética é a realização prática do conhecimento que o sábio possui sobre a *phýsis*, uma vez que esse conhecimento vai fundamentar o modo de vida do sábio, cuja finalidade *ética* é a conquista da felicidade. Para maiores

que, nas seções seguintes, seja possível entender a analogia entre esse aspecto da ética epicúrea e a noção de liberdade no pensamento nietzschiano.

Para Epicuro, a *physiología* – isto é, o estudo epistêmico sobre a *phýsis* – é uma condição fundamental para uma vida feliz. O motivo é que somente após o esclarecimento sobre o que é a *phýsis* é que o ser humano conquista o discernimento para se livrar das necessidades imaginárias ou inexistentes, típicas do senso comum e da ignorância, e traçar, a partir de si mesmo, o seu próprio caminho em busca da felicidade. Na ética epicúrea o ser humano necessita se livrar do senso comum e das necessidades mundanas e não essenciais para que ele próprio possa se encontrar livre para alcançar a sua felicidade conforme o seu *êthos*.

Portanto, a relação entre a *physiología* e a ética em Epicuro é marcada pelo *katá phýsin* – ou seja, o agir de acordo com a *phýsis*, que também pode ser traduzido por ação sábia ou ainda exercício da sabedoria –, uma vez que o agir é determinado pelo conteúdo filosófico sobre a *phýsis* e cujo conteúdo tem como função servir para a vida, para o mundo prático e humano. Por esse motivo Epicuro está convencido que o acaso não atinge o sábio porque, uma vez possuindo o conhecimento sobre a *phýsis*, conhece também a si mesmo, tornando-se, em seguida, senhor de si, uma vez que tem suas ações planejadas ou calculadas de acordo com o seu *êthos*. Isso significa que o *physiologói* – isto é, o físico ou aquele que estuda a *phýsis* –, sendo sábio, põe a si mesmo como utilidade última de sua ação.

É nesse sentido que cabe, no pensamento epicúreo, um estudo sobre o significado de *autárkeia* – isto é, autarcia.⁵ *Autárkeia* comporta às noções fundamentais de *arkhé*⁶ enquanto “princípio e governo” e de *tò auto* que alude a “partir de si mesmo”. Autarcia, portanto, é uma qualidade de alguém que basta a si mesmo, isto é, de alguém que tem a

detalhes sobre o sentido ético atribuído por Epicuro à filosofia enquanto saber para a vida ver Silva (2003) e Landázuri (2015).

⁵ A expressão é composta de *autós* (eu mesmo, este mesmo, por si mesmo, de si mesmo) e *arkéo* (governo de si, ser suficiente), sendo *autárkeia* a própria suficiência de si ou independência para existir, agir e julgar, a auto-suficiência (cf. SPINELLI, 2009). Segundo Chauí (1994, p. 344) a *autárkeia* é o ideal mais alto da ética e da política porque significa liberdade, isto é, “é livre quem encontra em si mesmo o princípio de sua existência e de sua ação e possui por si mesmo o poder para agir e julgar”. Da mesma forma, alguns tradutores das obras de Epicuro traduzem *autárkeia* por “independência” (CONCHE, 1977, p. 221) e “bastar-se a si mesmo” (SALEM, 1982, p. 78).

⁶ Ao se traduzir o termo *arkhé* para o português, inevitavelmente deve-se considerar duas noções fundamentais: aquilo que está à frente e por isso é o princípio de tudo; e aquilo que, por ter estado presente no início de tudo é, também, presente no desenvolvimento de tudo, como governo, na medida em que continua presente e no comando de tudo. Assim, de acordo com essa última noção do termo pode-se dizer que em *autárkeia* temos, além da noção de princípio, a noção de governo.

si mesmo como princípio ou causa de sua ação e que possui o governo de si mesmo. Para Epicuro o sábio é autárquico porque toma a si mesmo como próprio sentido e governo de sua ação.

Por isso a ação do sábio é prazerosa, diz Epicuro, já que comunica a realização plena de sua própria vida. O sábio encontra-se em um estado de satisfação e prazer porque além de afirmar o seu *êthos*, se sente inteiramente conectado à *phýsis* ao agir, possui discernimento necessário para prever situações e evitar o indesejável. O conhecimento que possui sobre a *phýsis* lhe permite conquistar as condições necessárias para buscar a manutenção de uma vida equilibrada, equilíbrio esse dado pela natureza própria ou *êthos* de cada um, restando ao sábio descobrir a sua, mediante o controle dos desejos. Dessa forma, o sábio deve ser livre e existir para a vida no mundo de acordo com o seu conhecimento sobre a *phýsis* e, conseqüentemente, sobre si mesmo.

O sábio é aquele que age sempre a partir do seu poder de escolha e rejeição, e, jamais, de sujeição. Sua referência única é a compreensão dos limites e das possibilidades da natureza-realidade na qual vive e exercita-se na realização de uma vida aprazível, em cada ato ou deliberação que dele dependa. Fundando o *êthos* na *phýsis*, ou fazendo que ele derive da *physiología*, o *sophós* legitima a *autárkeia* como condição para pensar a ética fora do domínio público. Com isso, ele intenta resgatar antigos princípios presentes na natureza para desapropriá-los das convenções estabelecidas e então vivenciá-los no espaço e no tempo que são seus e daqueles que lhes são afins (*phíloi*) (SILVA, 2003, p. 87-88, grifo do autor).

É exatamente quando o sábio se realiza no exercício de sua sabedoria que se pode compreender o sentido da ética epicúrea e o lugar da liberdade em tal ética. Pois, se em Epicuro o sábio é capaz de determinar uma finalidade prática de acordo com o conhecimento que ele possui sobre a *phýsis* e si mesmo, é compreensível que essa capacidade está ligada a liberdade dele considerar o que vem a ser o seu equilíbrio como sentido para a vida, sentido que é conquistado pela *physiología* e pela afirmação de seu *êthos*. Com base nisso pode-se entender o papel da *physiología* para compreender o modo de vida ou o exercício da sabedoria. Assim, diz Epicuro:

Às vezes consideramos a auto-suficiência um grande bem, não porque em todos os casos devemos contentar-nos com pouco, mas para que se não tivermos o muito nos contentemos com o pouco, sinceramente persuadidos de que quanto maior a moderação com que se goza a abundância, tanto menor a necessidade dela, e de que todo desejo conforme a natureza pode ser facilmente satisfeito, ao passo que todo desejo vão é difícil de satisfazer. Uma dieta simples proporciona um prazer análogo ao de uma mesa suntuosa, desde que

se elimine o sofrimento provocado pela necessidade (LAËRTIOS, 2008, p. 313).⁷

É importante ressaltar ainda que o sábio é autossuficiente porque se contenta ou se satisfaz de maneira natural com a existência e a vida. Como possui o discernimento para entender o que realmente importa e o que não, de acordo com o conhecimento que possui sobre a *phýsis* e sobre si mesmo, o sábio é livre e se satisfaz apenas com a sua existência. Por sua vez, o ignorante, que não possui o conhecimento sobre a *phýsis* e si mesmo, não é livre e, ao não tomar a si mesmo como seu próprio sentido e finalidade, acaba por projetar a finalidade da sua vida nos prazeres que extrapolam às necessidades de sua própria natureza ou *êthos*. Em outras palavras, como o ignorante não possui *physiología*, mas *kénon doxái* – isto é, opiniões vazias – ele projeta a finalidade prática de sua própria vida para além dela, e age de acordo com aquilo que realmente é desnecessário a si, que nada tem a ver com o seu *êthos*. Dessa forma, o ignorante facilmente cria problemas que não existem, se engana, sofre, tem dificuldades para viver. De maneira oposta, como possui *physiología*, o sábio entende que a abundância não é necessária a si e que a busca por ela é decorrente de um desejo que não vem de sua natureza íntima, mas de necessidades impostas de fora, para si. Por isso o desejo do sábio é autossuficiente e também mais fácil de ser satisfeito, uma vez que é conforme a sua própria natureza, ao passo que o desejo do ignorante é “vão” e difícil de ser satisfeito, pois é conforme às necessidades externas a si. É nesse sentido que Epicuro reconhece na maneira como o sábio compreende a *phýsis* o parâmetro que norteará uma vida prática livre e sábia, isto é, a ação do sábio deve ser fundamentada em desejos naturais e necessários segundo o seu *êthos*, “já que agindo de acordo com a natureza, onde o trânsito é imediato, torna-se possível ao *sophós* evitar desafetos que quase sempre forcem a sua reação, ou o seu desequilíbrio [...] A filosofia é, para Epicuro, o ‘antídoto’ para essas opiniões [*kénon doxái*] e, por isso mesmo, a efetivação da *autárkeia*” (SILVA, 2003, p. 86-87, grifo do autor). De acordo com o seu conhecimento sobre a *phýsis* ele é capaz de escolher ser livre ao agir. Assim, diz Epicuro, “raramente a sorte prejudica um homem sábio, pois as coisas principais e fundamentais sempre foram governadas pela razão, e por todo o curso da vida a razão as governa e governará” (LAËRTIOS, 2008, p. 317).⁸

⁷ Esse trecho, de autoria de Epicuro e traduzido por Laértios, é retirado de uma das cartas de Epicuro enviadas a Meneceu.

⁸ Esse trecho de Epicuro, traduzido por Laértios, é retirado das **Máximas principais**, especificamente a máxima XVI.

[...] A *autárkeia* expressa uma condição de vida no mundo, em que o conjunto das ações tende naturalmente à repleção e, portanto, ao equilíbrio. Viver em equilíbrio, por sua vez, não depende senão do modo como o homem vivencia a sua situação real de existir independente de qualquer outro “poder” que transcenda a sua *dýnamis* de ação, desde que esse “poder” possa ser permitido e evitado. A *autárkeia* é a expressão da vida tornada independente das necessidades que a negam e a fazem re-agir ou sofrer (SILVA, 2003, p. 86, grifo do autor).

Segundo Epicuro, além da *physiología*, da *autárkeia* e da *eleuthería*, o *sophós* também deve possuir *phrónesis* – isto é, sensatez –, para que a autarcia e a liberdade sejam resguardadas. Isso porque segundo Epicuro a *phrónesis* é o que determina uma ação segundo um cálculo ou planejamento, sendo ela o produto do *logísmos* – isto é, o raciocínio, o pensamento calculador – que determina uma ação no mundo. Em outras palavras, a *phrónesis* é para Epicuro “o que dá ao homem a clareza necessária para expor o sentido da sua ação no mundo, a partir da compreensão que tem de si mesmo e da maneira mais conveniente de agir” (SILVA, 2003, p. 72). Dessa forma, o sábio para Epicuro é o *sophós próneo*, aquele que é livre e sensato quando age, porque toma a si mesmo como fim, através do exercício da autarcia, para definir por si mesmo a realização prática dos seus desejos naturais e necessários.

Por buscar o controle sobre os desejos, alguns comentadores de Epicuro, como Bruno (2007) e Miranda (2018), acabam classificando o epicurismo como uma forma de *phármakon* – isto é, uma atividade medicinal ou curativa. Pois, como possui o discernimento sobre o que é e o que não necessário, e a liberdade para decidir sobre suas próprias escolhas, com base em suas próprias necessidades naturais, o sábio, no sentido epicúreo, promove um tipo de saber fármaco, cuja cura fundamental é possibilitar ao ser humano a *autárkeia*. Nesse sentido, o *sophós* terá atribuição de médico, enquanto que o ignorante a de paciente, que necessita da ajuda do sábio para se tornar autárquico. Assim, o sábio terá sua conduta prática voltada para a afirmação de si, pela liberdade e pela autarcia, em busca daquilo que se pode chamar de *ataraxía* – ou seja, tranquilidade da alma –, a libertação de todos os temores e a conquista da calma a partir do conhecimento sobre a *phýsis* (cf. DIOGO, 2017).

A noção de liberdade (*Freiheit*) em Nietzsche

Antes de tudo, é importante mencionar que a menção a Epicuro aparece diversas vezes nos escritos nietzschianos.⁹ Em alguns momentos, especificamente na fase inicial dos escritos de Nietzsche, como no primeiro volume de **Humano, demasiado humano**, é possível encontrar Nietzsche concordando com Epicuro no que diz respeito a característica terapeuta da ideia de *phármakon*, enquanto é pensada por ambos como uma “prescrição de um modo específico de vida” (SANTOS, 2012, p. 59). Não obstante, em uma fase mais madura do pensamento nietzschiano, como é o caso do segundo volume de **Humano, demasiado humano**, é possível identificar não um elogio, mas uma rejeição de Nietzsche ao pensamento epicúreo, sobretudo no que diz respeito a acusação de Nietzsche de que o pensamento epicúreo trata-se de uma espécie de romantismo bastante próximo ao pensamento cristão.¹⁰ Entretanto, aqui, interessa apenas considerar o ponto de convergência entre o pensamento de ambos, no que diz respeito à noção de “liberdade”, deixando o estudo sobre as diferenças entre ambos para uma outra oportunidade.

No que diz respeito às semelhanças, especialmente aos impulsos cognitivos, segundo a perspectiva nietzscheana, esses também devem ser direcionados a afirmação da vida (*Lebensbejahung*) que, para Nietzsche, também assume um significado pragmático: se libertar das amarras do outro e garantir para si autonomia – a mesma autonomia divulgada como algo desejável entre os epicuristas. Pois, quando Epicuro, em sua carta enviada a Meneceu, diz que “convém então discriminar todas essas coisas com o cálculo daquilo que é útil e a ponderação daquilo que é prejudicial” e que é preciso,

⁹ Segundo uma pesquisa realizada por Brobjer (1995), a qual se propôs apresentar uma tabela com os resultados de um levantamento sobre todas as menções de Nietzsche a grandes expoentes do pensamento ocidental, o nome de Epicuro aparece em terceiro lugar como o filósofo da antiguidade mais mencionado, à frente inclusive de filósofos como Heráclito, Parmênides e Demócrito, e atrás apenas de Platão e Sócrates. Esse dado estatístico não é capaz de mostrar, de maneira conclusiva, que Epicuro de fato exerceu uma grande influência no pensamento nietzscheano ou que Nietzsche concorda com tudo o que representa o pensamento epicúreo, mas que Epicuro foi de fato objeto de interesse nas reflexões nietzscheanas, principalmente na notória semelhança entre o lugar da liberdade no pensamento de ambos, conforme se pretende mostrar neste trabalho.

¹⁰ Segundo Nietzsche (1999a, p. 245-246) o “romantismo”, que pode ser encontrado na filosofia de Schopenhauer e na música de Wagner, é uma “necessidade” para aqueles “que sofrem de um empobrecimento da vida” e que buscam respostas aos seus anseios na filosofia e na arte. O que esses sofrendores necessitam na filosofia e na arte é de otimismo, isto é, da “lógica” e “inteligibilidade abstrata da existência – porque a lógica tranquiliza e dá confiança” –, assim como da “calma”, do “silêncio”, de “bondade” e “de um Deus que seria particularmente um Deus dos doentes”, um “salvador”. Nietzsche argumenta que gradativamente aprendeu “a compreender Epicuro como o oposto de um pessimista dionísio [isto é, um otimista], como o ‘cristão’ que, de fato, não passa de um aspecto de epicureu e, como este, essencialmente romântico” (NIETZSCHE, 1999a, p. 246). Assim, em uma fase mais madura de sua vida, Nietzsche se afasta completamente do que é “epicureu”.

nesse sentido, considerar a “auto-suficiência um grande bem” (LAËRTIOS, 2008, p. 313), parece ser algo parecido com o que diz Nietzsche, ao dizer que “o caminho ainda é longo [...] até aquela *madura* liberdade do espírito que é também autodomínio e disciplina do coração e permite os caminhos para muitos e opostos modos de pensar” (NIEZTSCHÉ, 1999c, p. 66, grifo do autor). Em outras palavras, ambos parecem alertar para a falta de “auto-suficiência” ou de “autodomínio” no tratamento das questões da vida, alerta esse que pode ser encontrado tanto por trás do discurso de isolamento que caracteriza, para escola epicurista, a assepsia do modo de vida livre no jardim, quanto no discurso de isolamento que caracteriza, na perspectiva de Nietzsche, a assepsia do espírito livre, ao se isolar do que é baixo e decadente.

No caso de Nietzsche, para compreender a sua perspectiva sobre a noção de *Freiheit* – isto é, liberdade – é preciso compreender também outras duas noções que estão diretamente associadas, de acordo com a explicação sobre a constituição do mundo, a saber: a noção de *Notwendigkeit* – que significa necessidade – e a noção de *Wille zur Macht* – que significa vontade de poder ou vontade de potência.¹¹

Em Nietzsche, a noção de *necessidade* ou *necessário* não se refere ao sentido de *necessidade premente* – em alemão, *Notdurft* –, isto é, quando se diz que uma coisa possui *necessidades fisiológicas* ou *precisa fazer necessidades*, nem tampouco ao sentido de *carência* ou *indigência* – em alemão *nötig* –, quando se diz que uma coisa é indigente ou carente de uma outra ou que *passa necessidade*, mas ao sentido de *necessidade lógica* ou *necessidade transcendental* – isto é, *Notwendigkeit* –, como algo que é natural e que, portanto, deve necessariamente ocorrer. Para Nietzsche, no que diz respeito a realidade natural, tudo se relaciona por meio de uma dinâmica caótica e casuística, que não pode ser de outro jeito, sendo necessário que seja assim. Não obstante, é importante ressaltar que não se trata de dizer que segundo Nietzsche existem “leis na natureza” ou uma teleologia que determina o fluxo natural das coisas, mas que somente existem

¹¹ A tradução para o português do termo alemão *Macht* pode variar tanto para *poder* quanto para *potência*. Alguns interpretes, como Müller-Lauter (1997) e Giacoia Junior (2018), preferem traduzir o termo alemão como *poder* com o argumento de que dessa forma seja possível se referir a muitas vontades de poder, de todo modo organizadas em unidade. Outros, como Marton (1990) e Barrenechea (2020, p. 102, grifo do autor), argumentam que a tradução correta para o português, do termo alemão, deve ser *potência*, uma vez que “tem um sentido mais abrangente (há potência no homem, nos animais e até no âmbito inorgânico), já que a noção de *poder* alude mais especificamente à esfera humana: poder militar, econômico e outros”. Assim, é importante que o estudante do pensamento nietzscheano esteja ciente da ambiguidade, no português, que o termo alemão apresenta, para poder interpretar as passagens nietzscheanas em que o termo é utilizado.

“necessidades” casuísticas e caóticas, uma vez que na natureza “não há ninguém que mande, ninguém que obedeça, ninguém que transgrida. Se sabes que não há fins, sabeis também que não há acaso: pois somente ao lado de um mundo de fins a palavra ‘acaso’ tem um sentido” (NIETZSCHE, 1999a, p. 184). Assim, é necessário que as coisas ocorram da maneira como ocorrem, sem lamentações, sem determinações nomológicas e teleológicas. Por necessidade, a natureza segue um percurso próprio, que nada tem a ver com alguma escolha racional, teleológica e controladora. Assim, natureza, portanto, é *Notwendigkeit*. Não existe na perspectiva nietzschiana um fluxo pré-determinado – a necessidade na natureza não requer a aceitação de um determinismo ou destino, como se as coisas seguissem um rumo ordenado. Não há fins ou destino a se cumprir. Tudo se move em um fluxo necessário, mas de uma maneira caótica e não determinada.

Acreditemos na absoluta necessidade do todo, mas guardemo-nos de afirmar de qualquer lei, mesmo que seja uma lei primitivamente mecânica de nossa experiência, que esta reine nele e seja uma propriedade eterna. – *Todas* as qualidades químicas podem ter vindo a ser e perecer e retornar [...] O “caos do todo” como exclusão de toda atividade finalista não está em contradição com o pensamento do curso circular: este último é justamente uma necessidade irracional, sem qualquer consideração formal, ética, estética. O arbítrio falta, no mínimo e no inteiro (NIETZSCHE, 1999e, p. 441, grifo do autor).

Para Nietzsche é exatamente a indeterminação do caos que vai significar a forma como as coisas vêm a ser o que são. Com base nessa perspectiva, Nietzsche rejeita a religião, a moral, os conceitos e a verdade metafísica. Não são verdades ou determinismos que regem o mundo e a vida humana, mas o acaso e o caos característicos da necessidade. A religião, a moral e a verdade metafísica negam o acaso e o caos – negam, também, qualquer possibilidade para haver liberdade.

Nós, porém, *queremos tornar-nos aqueles que somos* – os novos, os únicos, os incomparáveis, os legisladores de si mesmos, os criadores de si mesmos! E para isso temos de tornar-nos os melhores aprendizes e descobridores de tudo o que é legal e necessário no mundo: “temos de ser *físicos*, para podermos ser, nesse sentido, *criadores* – enquanto até agora todas as estimativas de valor e ideais foram edificados sobre o *desconhecimento* da física ou em contradição com ela. E, por isso: Viva a física! E viva mais ainda aquilo que nos *força* a ela – nossa lealdade! (NIETZSCHE, 1999a, p. 192, grifo do autor).

Aquelas mãos de ferro da necessidade, que sacodem o tabuleiro de dados do acaso, jogam seu jogo por um tempo infinito: *têm de* aparecer nele dados que parecem perfeitamente semelhantes à finalidade e racionalidade de todo grau. *Talvez* nossos atos de vontade, nossos fins, não sejam nada outro do que precisamente tais dados – e simplesmente somos limitados e vaidosos demais para conceber nossa extrema limitação: a saber, a de que nós próprios, com mãos de ferro, sacudimos o tabuleiro de dados, que nós próprios, em nossas ações mais propositais, nada mais fazemos do que jogar o jogo da necessidade (NIETZSCHE, 1999c, p. 153-154, grifo do autor)

Freiheit, portanto, não significa na perspectiva nietzschiana *liberdade de escolha*, mas *possibilidade pare ser livre em seguir o curso natural e necessário de si mesmo e do mundo*. O devir nunca deixará de atuar e não é possível freá-lo, uma vez que se trata de um processo necessário. Dessa forma, o animal inteligente deve ser livre para reconhecer a necessidade do devir e afirmá-la. A necessidade não pode ser controlada por quem age, não há, pois, como a subjetividade definir o que é uma ação correta e boa e o que é uma ação errada e má, já que qualquer forma de julgamento e de valoração é decorrente da vontade humana de definir e controlar um sistema imprevisível, por meio de valores morais ou conceitos. Em outras palavras, o devir natural das coisas segue um percurso incontrolável, sem sentido no ponto de vista subjetivo, e de nada adianta reduzir esse percurso à conceitos cristalizados ou valores que fundamentam condutas morais. Para Nietzsche, portanto, a liberdade somente pode ser reconhecida quando é possível dizer que o indivíduo é livre para afirmar e seguir o fluxo natural do mundo de acordo com a *necessidade*.

Quando a vida prática não é desenvolvida de acordo com a *necessidade*, mas de acordo com um cálculo racional, teleológico, valorativo e arbitrário, não há, portanto, liberdade para Nietzsche. É dessa maneira que Nietzsche considera a união entre a necessidade, o caos e o acaso para refutar o determinismo religioso e o racional. Segundo essa perspectiva, os humanos em geral tentaram ser maiores do que a própria natureza ao construir fantasias como deuses e verdades metafísicas para negarem o caos e o acaso da necessidade natural e, além disso, para justificarem seus atos, em busca de recompensas. Cabe aos “novos filósofos”, diz Nietzsche, desmascarar e destruir as determinações religiosas e metafísicas, isto é, destruir qualquer tipo de “propensão” à transcendência intelectual em nome de uma proteção divina ou de uma salvação para as ações praticadas ou de certezas metafísicas (NIETZSCHE, 1999b, p. 304). A ideia é a de que “temos de ser físicos, para podermos ser, nesse sentido, criadores”. Ser físico, aqui, significa rejeitar as questões e finalidades transcendentais, metafísicas, em um processo que requer obrigatoriamente uma crítica à noção moderna de subjetividade. Pois, liberdade em Nietzsche é não atuar “racionalmente sobre a vontade”, mas deixar que o “acaso” direcione “o percurso do destino (as mãos férreas da necessidade jogam os dados lançados)” (SILVA, 2020, p. 210). A subjetividade moderna, ao contrário, busca controlar a necessidade e tornar previsível aquilo que é imprevisível. Por isso, em

Nietzsche, ser livre é fundamentar o querer e o agir humano de forma inocente e desmedida (sem o controle racional), de acordo com o fluxo da necessidade. Os chamados “espíritos livres” (NIETZSCHE, 1999c, p. 64) são aqueles que efetivamente conseguiram se libertar das amarras que impedem o seguimento do próprio fluxo necessário da vida.

A liberdade no sentido nietzschiano é correspondente ao fluxo necessário da natureza, ao passo que a falta de liberdade é correspondente às tentativas de controle do indivíduo com base em padrões morais e racionais. A perspectiva nietzschiana sobre o corpo o avigora a considerar que tanto a natureza quanto a liberdade fogem do controle racional. Dessa forma, a negação e o não conhecimento sobre o corpo representam uma negação e uma falta de conhecimento sobre a natureza e a liberdade.

É importante ressaltar ainda que em oposição a ideia de um *eu* abstrato e isolado do mundo objetivo, Nietzsche interpreta a mente e o mundo como elementos mutuamente dependentes e que se entrelaçam em um mesmo sistema chamado “corpo”. Assim, o *Selbst* – que pode ser traduzido por *si mesmo* – é entendido em Nietzsche como sistema dinâmico entre o corpo e o mundo, na medida em que o conceito de si mesmo necessariamente requer “colocar-se-em-relação-de-si-para-si”, pois “o si mesmo suprime em si a autorreferencialidade abstrata do eu” (STEGMAIER, 2013, p. 44), o que é diferente de um *Selbst* abstrato e totalmente separado do mundo exterior.

O inconsciente travestimento de necessidades fisiológicas sob os mantos do objetivo, do ideal, do puramente-espiritual, chega até o aterrorizante – e com bastante frequência eu me perguntei se, calculando por alto, a filosofia até agora não foi em geral somente uma interpretação do corpo e um *mal-entendido sobre o corpo*. Por trás dos mais altos juízos de valor, pelos quais até agora a história do pensamento foi guiada, estão escondidos mal-entendidos sobre a índole corporal, seja de indivíduos, seja de classes, ou de raças inteiras. Todos aqueles ousados disparates da metafísica, em particular suas respostas à pergunta pelo *valor* da existência, podem-se considerá-los sempre, em primeiro lugar, como sintomas de determinados corpos; e se essa espécie de afirmação do mundo ou negação do mundo, em bloco e a granel, cientificamente medidas, não são habitadas por um grão de significação, dão no entanto ao historiador e ao psicólogo pistas tanto mais valiosas, como sintomas, como foi dito, do corpo, de seu acerto ou desacerto, de sua plenitude, potencialidade, autodomínio na história, ou então de suas obstruções, cansaços, empobrecimentos, de seu pressentimento do fim, de sua vontade de fim (NIETZSCHE, 1999a, p. 174, grifo do autor).

Se existe alguma possibilidade de consciência em Nietzsche, então essa consciência não pode ser distinta do corpo, mas deve formar uma unidade com o próprio corpo, de modo que afirmar o corpo – ou a vida – possa se tornar também uma ação consciente. Não há, portanto, a possibilidade de afirmar a existência de duas entidades distintas, como se de um lado houvesse o mundo regido por leis rígidas capazes de

determinar a necessidade e, de outro, um *eu* que, pela vontade, foge a qualquer determinação de leis ou forças naturais. Tudo participa de um mesmo processo *necessário*. O humano é fundamentalmente natureza – assim como a natureza é fundamentalmente necessidade –, o que requer liberdade para o acaso e o caos – também o humano deve partilhar dessa mesma necessidade repleta de liberdade para o acaso e o caos, uma vez que o humano é parte do mundo e não é separado das forças que atuam sobre o mundo. É nesse sentido que para Nietzsche não existe a possibilidade de afirmar a existência de uma entidade ou identidade substancialmente diferente do mundo chamada de consciência, como uma base permanente ou essência de um eu.

A inteira atitude “homem contra mundo” [...] nos veio à consciência como tal, e nos ofende –, e já rimos quando encontramos “homem e mundo” colocados lado a lado, separados pela sublime pretensão da palavrinha “e”! Mas como? [...] caímos, justamente com isso, na suspeita de uma oposição, de uma oposição entre o mundo em que até agora nos sentíamos em casa com nossas venerações – em virtude das quais, talvez, *tolerávamos* viver – e um outro mundo, *que somos nós próprios* [...] (NIETZSCHE, 1999a, p. 199, grifo do autor).

Ora, segundo Nietzsche, compreender que o corpo forma uma unidade com a consciência é compreender que existem forças que fogem do controle racional e que agem segundo a necessidade, como se não houvesse nem corpo nem consciência capazes de determinar algum controle. Tais forças são reduzidas em Nietzsche a aquilo que ele chama de *Wille zur Macht*, na medida em que “homem e mundo formam parte do mesmo processo do desenrolar da vontade de potência” (BARRENECHEA, 2020, p. 102). Assim, escreve Nietzsche, “*esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso!* E também vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso!” (NIETZSCHE, 1999d, p. 450, grifo do autor). Ou seja, tanto o humano quanto o mundo natural são vontade de potência, e nada mais além disso. É nesse aspecto que Nietzsche considera ser a vontade de potência uma espécie de força natural que pode ser considerada atuante em todos os seres e no mundo natural em geral.

Assim, a *Wille zur Macht* não deve ser entendida como uma entidade precedente às forças, como se fosse uma causa implícita, ou como uma entidade transcendente às forças, como se fosse uma finalidade última, mas como o próprio processo dinâmico de efetivação e interação das forças naturais na constituição dos corpos (cf. BARRENECHEA, 2017). Todavia, a noção de *Wille zur Macht* não deve ser entendida como uma noção antropomórfica arbitrariamente construída para reduzir um aspecto do mundo natural a um conceito antropomórfico, teleológico e nomológico. Qualquer tipo

de tentativa humana de impor uma regularidade a qualquer aspecto da natureza, isto é, a aquilo que é irregular e caótico, é uma imposição infundada para Nietzsche, exatamente por representar falta de liberdade para seguir o fluxo natural da vida.

Assim, o caos e o acaso, característicos do fluxo da necessidade, são, para Nietzsche, o resultado da vontade de potência, que é determinada, segundo a especificidade de cada encontro pontual de forças, numa relação de poder específica e livre. Trata-se de um encontro caótico, um devir sem regularidade, ordem ou causalidade, cuja noção de liberdade torna-se, por tudo isso, fundamental, já que sem liberdade tem-se o arbítrio e o controle. Entretanto, o ser humano tende a negar a liberdade, ou seja, a regularizar um processo que é irregular por natureza, com base na crença de que existem regularidades. São, assim, cunhados conceitos, que visam comunicar identidades, posições cristalizadas, imutáveis, como se as coisas fossem regidas por relações nomológicas, de causa e efeito, processos permanentes e previsíveis. Nietzsche rejeita qualquer tentativa de conceitualizar a realidade, desconsiderando haver qualquer relação de causa e efeito, qualquer finalidade, qualquer conceito, pois se tratam apenas de invenções humanas, e não uma realidade última das coisas. Para ele, o que existe é o devir das forças, as “mãos de ferro da necessidade, que sacodem o tabuleiro de dados do acaso, jogam seu jogo por um tempo infinito” (NIETZSCHE, 1999c, p. 153-154, grifo do autor). Tal jogo de forças é caótico, pois falta-lhe uma ordem de estrutura e livre, porque se constitui sem qualquer tipo de arbitrariedade e controle racional. “O caráter geral do mundo é, ao contrário, por toda a eternidade, o caos, não no sentido da falta de necessidade, mas da falta de ordem, articulação, forma, beleza, sabedoria, ou como se chamem todos esses humanismos estéticos” (NIETZSCHE, 1999a, p. 183). Qualquer tentativa de reduzir o fluxo caótico e casuístico da necessidade em conceitos é apenas um “instrumental antropomórfico que nos leva a acreditar que há um mundo ordenado, previsível” (BARRENECHEA, 2020, p. 106).

A *Wille zur Macht* não é um ato intencional ou um agir de acordo com a vontade, mas um fluxo imprevisível e caótico que está presente em tudo, que permite haver inúmeras possibilidades e que, em Nietzsche, envolve as noções de natureza, necessidade, acaso, corpo e liberdade. Para a perspectiva nietzschiana compreender a vida é evitar submeter-se ao instrumental antropomórfico, e ser livre para poder afirmar a vida em seu fluxo indeterminado.

Considerações finais: as analogias entre Epicuro e Nietzsche

Realizadas essas considerações sobre o pensamento de Epicuro e Nietzsche, cabe agora refletir sobre os pontos que permitem uma analogia entre o pensamento de ambos no que diz respeito à noção de liberdade.

Um desses pontos diz respeito a relevância dada por ambos ao conhecimento ou esclarecimento do que vem a ser a realidade para, em seguida, pensar sobre o indivíduo livre e autônomo. Pois, em Epicuro, a *physiología* é necessária para que o sábio possa rejeitar as falsas necessidades imaginárias e arbitrarias do senso comum, e se tornar livre para afirmar o seu *êthos*. De maneira similar, em Nietzsche, o esclarecimento sobre a necessidade que rege o fluxo natural do mundo é condição necessária para que o espírito livre possa rejeitar o controle e a arbitrariedade presentes nos discursos populares e, dessa forma, afirmar a si e a vida.

Um outro ponto diz respeito à forma análoga como ambos interpretam a autarcia e a afirmação de si, isto é, a ideia de alguém que basta a si mesmo, que tem a si mesmo como princípio ou causa de sua ação. Em Epicuro, isso significa que o sábio é autárquico porque tem a si mesmo como próprio sentido e governo de sua ação. Por isso a ação do sábio é prazerosa, já que comunica a realização plena da vida. Em Nietzsche, o espírito livre é autossuficiente na medida em que é livre para criar a partir de si mesmo seus próprios valores e perspectivas sobre o mundo e, conseqüentemente, para afirmar a vida ao se satisfazer apenas com a suas próprias necessidades. Isto é, tanto Epicuro quanto Nietzsche mencionam a importância da autarcia ou autossuficiência no que diz respeito a afirmação da vida.

Outro ponto similar entre ambos é a forma como consideram a moderação dos apetites, de acordo com o conhecimento do *êthos* no caso de Epicuro, e do *Selbst*, no caso de Nietzsche. Para Epicuro, quem vive de acordo com os seus desejos e preceitos, aqueles considerados necessários e naturais, é livre ou sábio entre os humanos. De maneira similar, para Nietzsche, quem vive de acordo com a necessidade caótica e com os seus próprios valores, afastado das imposições externas, é considerado espírito livre. Assim, em ambos, é possível encontrar a atitude de se livrar do senso comum e da influência externa para a conquista da felicidade e da afirmação da vida.

Outro ponto relevante é que em ambos é possível encontrar uma mesma disposição em não considerar a divisão da realidade em esferas ou mundos distintos,

como se a esfera do objetivo fosse independente e essencialmente diferente da esfera do subjetivo – para ambos, tudo é corpo. E, se para Epicuro a força dinâmica que fundamenta a interação entre as coisas da realidade corpórea é chamada de *eleuthería*, na medida em que as partículas corpóreas necessitam de liberdade para se unir ou se afastar de acordo com suas afinidades atômicas, em Nietzsche é a *Wille zur Macht*, que mediante a existência de liberdade para afirmar a necessidade, é a força que fundamenta a existência das coisas.

Em suma, em ambos, a noção de liberdade está ligada a possibilidade de dizer sim a vida. Em Epicuro, o sábio encontra-se em um estado de satisfação uma vez que se sente inteiramente conectado à *phýsis* ao agir, possui discernimento necessário para prever situações e evitar o indesejável. Ele é autossuficiente porque se contenta ou se satisfaz de maneira natural com a existência e a vida. Por sua vez, o ignorante ou aquele que não é livre, por não ter o conhecimento necessário sobre a *phýsis* e si mesmo e, conseqüentemente, não tomar a si mesmo como seu próprio sentido e finalidade, acaba por projetar a finalidade da sua vida nos prazeres que extrapolam às necessidades de sua própria natureza. Como não possui *physiología*, mas *kénon doxái* (opiniões vazias), o ignorante projeta a finalidade prática de sua própria vida para além dela, e age de acordo com aquilo que realmente é desnecessário a si, pois negligencia o seu *êthos*. Ele se engana, sofre, tem dificuldades para viver. O sábio afirma a si mesmo quando age, é imune às valorações que frequentemente dominam o senso comum e a opinião e, por tudo isso, é livre. É exatamente quando o sábio se realiza no exercício de sua sabedoria que se pode compreender o sentido da ética epicúrea. De maneira similar, em Nietzsche, é o espírito livre que é capaz de seguir o fluxo do mundo de acordo com a necessidade natural. Como medida de assepsia, ele se isola do senso comum para não se contaminar com valores baixos e para dizer sim a vida. Quando a vida prática não é desenvolvida de acordo com a *necessidade*, mas de acordo com um cálculo racional, teleológico, valorativo e arbitrário, a liberdade não pode ser reconhecida. São os chamados “espíritos livres” (NIETZSCHE, 1999c, p. 64) aqueles que efetivamente se encontram livres das amarras que impedem o seguimento do próprio fluxo necessário da vida.

Referências Bibliográficas

- BARRENECHEA, M. A. *Nietzsche e o corpo*. 2. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2017.
- BARRENECHEA, M. A. *Uma perspectiva nietzschiana sobre liberdade e necessidade*. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 41, n. 3, p. 100-125, set./dez. 2020. Disponível: <https://doi.org/10.1590/2316-82422020v4103mab>. Acesso em: 03 abr. 2021.
- BRUNO, F. Epicuro e os *tetrapharmakon*. **Aprender**: cad. de filosofia e psic. da educação, Vitória da Conquista, v. 1, n. 8, p. 161-170, jan./jun. 2007. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/aprender/article/view/3164>. Acesso em: 02 abr. 2021.
- BROBJER, T. *Nietzsche's ethics of character: a study of Nietzsche's ethics and its place in the history of moral thinking*. Stockholm: Uppsala University, 1995.
- CHAUÍ, M. *Introdução à história da filosofia: dos Pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- CONCHE, M. *Epicure: lettres et maximes*. Paris: éd. de Mégare, 1977.
- DIOGO, J. E. *Epicuro: tranquilidade da prudência*. **Revista filosófica de Coimbra**, Coimbra, v. 26, n. 52, p. 281-290, 13 out. 2017. Disponível em: https://doi.org/10.14195/0872-0851_52_3. Acesso em: 01 abr. 2021.
- GIACOIA JUNIOR, O. *O perdão e sua possibilidade na perspectiva da vontade de poder*. **Revista em tempo**, [S.l.], v. 16, n. 01, p. 17-36, fev. 2018. Disponível em: <https://revista.univem.edu.br/emtempo/article/view/2107>. Acesso em: 15 ago. 2021.
- LAËRTIOS, D. *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- LANDÁZURI, M. C. O. *Vida y felicidad en la ética de Epicuro*. **Cuadernos salmantinos de filosofía**, Salamanca, v. 42, p. 9-25, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.36576/summa.39708>. Acesso em: 01 abr. 2021.
- LENGRAND, H. *Épicure et l'épicurisme*. Paris: Bloud & Cie, 1906. (Cience et religion – études pour le temps présent; 389).
- MAFFEZZOLLI, M. O. *Eleutheria: a noção de liberdade na ética de Epicuro*. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia,

OLIVEIRA, Ensaios Filosóficos, Volume XXIII – Julho 2021

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2010. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/jspui/handle/123456789/16478>. Acesso em: 02 abr. 2021.

MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo:

Editora Brasiliense, 1990.

MIRANDA, A. S. *A filosofia que liberta: “epicurismo, uma construção atomista”*.

Cadernos cajuína, Teresina, v. 3, n. 1, p. 1-11, 2018. Disponível em: <https://cadernoscajuina.pro.br/revistas/index.php/cadcajuina/article/view/194>. Acesso em: 02 abr. 2021.

MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997. (Coleção E; 6).

NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência* (1881-1882). In: LEBRUN, G. (ed.). *Friedrich Nietzsche: obras incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999a. p. 171-207. (Os pensadores; 32).

NIETZSCHE, F. W. *Considerações extemporâneas* (1873-1874). In: LEBRUN, G. (ed.). *Friedrich Nietzsche: obras incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999b. p. 267-300. (Os pensadores; 32).

NIETZSCHE, F. W. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Primeiro volume (1878). In: LEBRUN, G. (ed.). *Friedrich Nietzsche: obras incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999c. p. 61-100. (Os pensadores; 32).

NIETZSCHE, F. W. *O eterno retorno (A vontade de potência, textos de 1884-1888)*. In: LEBRUN, G. (ed.). *Friedrich Nietzsche: obras incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999d. p. 443-450. (Os pensadores; 32).

NIETZSCHE, F. W. *O eterno retorno (textos de 1881)*. In: LEBRUN, G. (ed.). *Friedrich Nietzsche: obras incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999e. p. 439-442. (Os pensadores; 32).

SALEM, J. *Épicure, lettres*. Paris: Fernand Nathan, 1982.

SANTOS, O. A. R. *Um jardim para os espíritos livres: usos estratégicos do epicurismo na filosofia intermediária de Nietzsche*. **Artefilosofia**, Ouro Preto, v. 7, n. 13, p. 57-70, dez. 2012. Disponível em:

<https://periodicos.ufop.br:8082/pp/index.php/raf/article/view/560>. Acesso em: 13 abr. 2021.

SILVA, J. B. de L. *O corpo é uma grande razão: liberdade, consciência e natureza em Nietzsche*. **Revista ética e filosofia política**, Juiz de Fora, v. 1, n. 23, p. 199-224, ago. 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/31480>. Acesso em: 15 ago. 2021.

SILVA, M. F. *Epicuro: sabedoria e jardim*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Natal: UFRN, programa de pós graduação em filosofia, 2003.

SPINELLI, M. *Sobre a autodidaxia e a autárquia de Epicuro*. **Revista archai**, Brasília, n. 02, p. 169-182, jan. 2009. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/1277>. Acesso em: 01 abr. 2021.

STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Petrópolis: Vozes, 2013.

TAYLOR, C. C. W. *The atomists, Leucippus and democritus: Fragments: a text and translation with a commentary*. Toronto: University of Toronto Press, 1999. (Phoenix Presocratics; 5)

ENSAIO SOBRE A INDIFERENÇA E O DESAMPARO E SUA RELAÇÃO COM O DIVINO*Daniel Felipe Alves¹***Resumo**

Este ensaio principia por fazer uma breve psicologia descritiva sobre os estados de indiferença e de desamparo, com sua tessitura própria, na vivência comum do ser humano. Em seguida, há o estabelecimento da relação entre esses estados e a experiência religiosa e transcendente. O fenômeno da perda da transcendência, e sua relação com esses estados, com sua contextualização, além dos resultados que dele surgiram são também objetos de reflexão neste ensaio. Por fim, tenta-se extrair algumas reflexões que, embora limitadas e não sistemáticas, podem ter graves alcances psicológicos, filosóficos e metafísicos.

Palavras-chave: Indiferença, Desamparo, Psicologia Descritiva, Deus, Materialismo-Científico.

Abstract

This essay begins by making a brief descriptive psychology about the states of indifference and helplessness, with its own texture, in the human being's common experience. Next, there is the establishment of relation between such states and the religious experience and transcendent. The phenomenon of loss of transcendence, and its relation with those states, with its contextualization, in addition to the results that from it arised are as well objects of reflection in this essay. Finally, there's an attempt to extract some reflections that, albeit limited and unsystematic, may have serious psychological, philosophical and metaphysical scopes.

Keywords: Indifference, Helplessness, Descriptive Psychology, God, Scientific-Materialism

Uma palavra introdutória

Este ensaio, como será retomado ao longo do caminho que percorreremos, não visa ser uma defesa da religião propriamente dita. Também não almeja ser sistemático.

¹ Bacharel em Psicologia pela Estácio (FATERN), de Natal, no Rio Grande do Norte, com experiência de estágio clínico na área de Psicologia Existencial-Humanista. Artigo submetido sob orientação de Sra. Natércia Janine Dantas da Silveira, Doutora e Mestre, pela UFRN, em Saúde Coletiva. Áreas de interesse e estudo: psicologia, epistemologia, fenomenologia, teologia, metafísica, filosofia clássica e escolástica, filosofia da mente etc. Registrado junto ao CRP, da 17ª região, sob o número de registro 6061Email: danielves43@gmail.com Contato celular: (84) 99206-6773

É um ensaio, se podemos assim dizer, que se situa no limite entre a psicologia e a filosofia, resvalando na metafísica. A espécie de psicologia descritiva utilizada aqui para analisar os fenômenos do desamparo e da indiferença, e relacioná-los com a experiência da divindade, é um *método* tão antigo quanto a história da psicologia.

Já vemos seu nascimento, variações e consolidação, na história recente, em Bergson, Dilthey, James, Jaspers, Scheler, Husserl, Ortega y Gasset, Lavelle, Jung, Frankl e tantos outros. É comum à psicologia e à filosofia. Por isso foi dito que este ensaio transcorre no meio dessas duas disciplinas.

Os aspectos graves e profundos de metafísica que serão suscitados neste ensaio, tentaremos deixar intocados, ainda que vistos de longe. Mas não serão omitidas algumas teses, estas serão vislumbradas de acordo com o aprofundamento do tema. Toda tese tem sua metafísica por trás.

Quando os termos *Deus e experiência religiosa* forem aqui usados, que fique claro que remetemos apenas ao seu aspecto vivencial, como tais realidades aparecem no âmbito fenomenal da vida comum. A experiência transcendente que acompanhou o homem desde períodos imemoriais é um fato da natureza humana, devemos, portanto, lidar com ela. Essa mesma experiência, que ocorre no interior de cada um, traz muitos resultados práticos, foi responsável pela edificação de sociedades – e de muitas civilizações –, inclusive a nossa.

Quanto a saber se tal objeto – que, grosso modo, chamamos de Deus – da experiência transcendente, que o ser humano vivencia como fenômeno interior, existe metafisicamente, isso não é objetivo para nós, deixamos essa tarefa para metafísicos e teólogos profissionais.

Por fim, talvez, pela sua própria natureza, este ensaio não seja outra coisa senão um ensaio de filosofia. Não obstante, partindo de uma psicologia, de uma observação e descrição através da consciência, eis o *método*, chegamos a questões de relevância para toda disciplina que trata do fenômeno humano.

Uma breve psicologia descritiva do desamparo e da indiferença e sua relação com o divino

Todos nós estamos acostumados com estas duas palavras que evocam características e sentimentos distintos: *desamparo e indiferença*. Quando alguém sente-se sozinho ou triste porque outra pessoa, de quem esperava apoio, não o ajudou, ele diz

estar *desamparado*. Assim diz também o filho a respeito do pai, quando este o abandonou, assim diz o povo com relação à política: “Os políticos me desampararam”.

Aqui fica notória a primeira e evidente marca desse estado chamado *desamparo*: ele aponta para a existência de, pelo menos, duas pessoas, onde uma delas tem o poder – ou responsabilidade – para ajudar uma outra. Esta espera algo daquela, anseia, e por isso pode sentir-se *desamparada*, sem auxílio ou socorro: o desamparo é sempre um sentimento de estar sem o auxílio de um outro que poderia – ou deveria – auxiliar-me. (É claro que o sentimento de desamparo pode surgir com várias nuances numa relação que não seja necessariamente pessoal, que envolva duas pessoas, como, por exemplo, quando alguém diz estar desamparado em relação à *vida*, a vida nesse contexto é abstrata e impessoal, não se enquadra no tema analisado neste ensaio.)

O desamparo é *sentir* que o outro deixou de realizar – se omitiu – o que era necessário e possível para me tirar do aperto, do sofrimento. Logo, o desamparo é simplesmente omissão, é *deixar de amparar*, por isso é um *des-amparo*. Se é deixar de amparar, *desamparar*, podemos entender que é uma atitude negativa, é, como já dito, deixar de fazer, pura omissão.

Ao sentir em mim essa omissão, ao perceber que o outro não me estendeu a mão, vejo-me nessa peculiar condição de desamparado. O desamparo é o reflexo de um *deixar de fazer do outro* que incide sobre mim: é negação, *negar a ação*, ação negativa.

Aqui salta à vista outra marca desse estado de desamparo: ele implica desproporção. Há alguém que conta com o amparo, é necessitado, há outro que pode amparar, cuidar, socorrer. É este que falta àquele que aguarda o auxílio. Desamparo, portanto, envolve necessidade e poder; ele surge no hiato que separa estas duas condições: *Necessidade* de quem é amparável, *Poder* daquele que pode amparar.

Começamos, aos poucos, a entrever como o estado de se sentir desamparado relaciona-se com o divino – com *Deus*. Agora, porém, precisamos falar sobre o que vem a ser a *indiferença*.

Indiferença é a *ausência do notar*, sou sempre indiferente diante de algo que não conheço, que não noto. Diferente do desamparo que implica relação, onde um espera amparo, onde outro pode amparar, a indiferença é inexistir para algo, não-ser, não estabelecer contato, não se aproximar, não se distanciar, pura *neutralidade metafísica*.

Imagine que numa grande multidão, que anda pela rua, existem muitas pessoas que você não conhece, que não se colocam sob o seu olhar. Não há relação vital, de vida, entre você e a multidão. Há alguns seres, entre você e a multidão, que sequer sabem da existência uns dos outros. Semelhantemente, muitas dessas pessoas inexistem para você; *você não as nota, não as percebe*, elas, sumamente, inexistem para você na exata medida em que você inexistente para elas. Portanto, e para fixar o conceito, nós temos aqui uma peculiar característica da indiferença: *sou sempre indiferente perante um objeto ou pessoa que não percebo, que não noto*.

Ainda que o desamparo seja difícil para quem sofre, como dito, para aquele que espera amparo de quem pode amparar, ele surge de uma relação, ambos *notam um ao outro*, quem desampara e quem sofre o desamparo.

Não ocorre o mesmo na indiferença, e por isso ela se diferencia do desamparo, pois nela há *ausência de relação, ausência de ser, para um outro, algo*. Não é um fazer, também não é um *deixar de fazer*, como no desamparo, é simplesmente nada. Há quem diga que é possível ser indiferente para alguém mesmo sabendo de sua existência (como, por exemplo, uma jovem que se queixa de sua amiga de infância, depois de uma briga, dizendo que ela está indiferente). Acrescente-se a isso que a indiferença, mesmo quando se diz germinar perante conhecidos, onde há relação prévia, ela é, no seu âmago, a ausência do notar, é abolição do outro perante mim, é redução do outro ao *nada*. Este é o protótipo da indiferença, o nada é sempre, em si mesmo, indiferente: não age, não atua sobre mim, sou cego para ele na medida de sua cegueira para mim.

Quando sou indiferente, reduzo o objeto de minha indiferença à inexistência e, aqui, não importa se ele antes existiu para mim, soube de mim e eu soube dele. Parece ser esse o sentido usado quando alguém diz que um outro é pura indiferença, que está indiferente para ele; ele diz, na realidade, que o outro deixou de ser para ele algo, deixou de ser objeto de notação, agora *inexiste*.

Sempre que há relação, para *amparar* ou *desamparar*, há antes o notar, o perceber o outro. *Não faz sentido dizer que fui desamparado por alguém que sequer me notou*, que sequer sabe de mim, sabe quem sou. De outro modo, a indiferença é a anulação do notar precisamente porque há a tentativa de eliminar a relação, sou indiferente porque não quero mais notar o outro, *vê-lo*, quero desviar o olhar: o outro não é mais para mim, e eu não

sou mais para ele, não há mais relação, não há desamparo, não há amparo, o resultado é querer não ser para o outro, deixar de percebê-lo, de olhar para ele.

Logo, percebemos que há uma indiferença originária e natural, quando não noto você porque não sei de sua existência, como no exemplo da multidão, não havendo relação entre nós, e outra que, uma vez estabelecida a relação, o notar, há a tentativa de anulação, de anular o outro, de fazer que o outro não exista mais para mim, de deixar de vê-lo. Eu, na indiferença, quero deixar de ser, para o outro, algo, deixar de interagir negativa ou positivamente com ele. Em ambos os casos, como pressuposto acima, a raiz da indiferença é a mesma, independente se é originária ou não: há sempre a ausência do notar, do perceber, do ser para o outro, e vice-versa. Resumindo: a indiferença é a ausência do notar e a tentativa de anular o outro que está diante de mim.

Surge, aqui, um aspecto importante. Quem desampara nega a ação, quem se sente desamparado vivencia esse negligenciar. Diferente disso, a indiferença não é um deixar de fazer ou um fazer algo em relação ao outro, mas um puro não se relacionar com o outro, não se colocar ao seu lado sequer para ser *diferente* – para que haja diferença entre duas pessoas, é preciso que uma esteja ao lado da outra, a diferença surge da presença estabelecida na relação –, sendo a *in-diferença*, por isso mesmo, o não *estar ao lado do outro*, em sua presença, não olhá-lo, não percebê-lo: estar definitivamente ausente da relação, do notar.

A indiferença, portanto, é ausência de relação, é a forma mais forte de se negar o contato com o outro. Se eu sou diferente de você, há, conseqüentemente, relação na dualidade; a diferença aponta para o olhar de um sobre o outro, olhar que percebe e que nota – é olhando para você que percebo nossas diferenças: há, então, relação entre nós. Não ocorre o mesmo na indiferença, o olhar para o outro é suprimido: no seu lugar fica o vazio de uma relação que não se estabelece. E se é através da relação, do notar, que vejo que sou diferente e também semelhante a você, não é assim na indiferença: a indiferença é negar qualquer diferença ou semelhança com o outro.

Sou sempre indiferente quando me torno para o outro um puro *não-ser*, um nada. Mas, estranhamente, a indiferença não é simplesmente um *nada*, é a *tentativa de não ser para o outro*, assim, ela está a meio caminho entre o não-ser absoluto e o ser. Poderíamos dizer que há na indiferença uma espécie de *palidez metafísica*, é um rosto que não cora, um olhar que não vê, uma estranha presença que se ausenta.

Vimos até agora, se ficou bem entendido, que o sujeito da indiferença é sempre aquele que se esvai da relação com o outro que é objeto dessa mesma indiferença. Este é o que a sente, sente a ausência do notar, a falta do olhar do outro que é o *germe da relação*. Um quer não ser mais para o outro, deixando de olhar para ele e estabelecer o contato humano, o outro sente o peso de uma sensação estranha, própria de tudo aquilo em que falta o ser, o *algo*, e diz: “Eu bem queria que ele esboçasse alguma reação, falasse algo, ainda que fosse negativo, ainda que fosse desprezo. Eu bem queria que ele me notasse...”. Quem isso diz já percebeu que a indiferença do outro é uma forma eficaz de, em vida, se ausentar como a morte. Um cadáver não fala, não reage, é gélido, pútrido e fatal.

Como os estados de indiferença e de desamparo, mostrados até agora, podem relacionar-se com a experiência religiosa do ser humano – a vivência transcendente da presença divina em forma de imagem psíquica com a qual nos relacionamos?

Deus é o ser que sempre nota, o olhar que sempre vê. Logo, esse ser pode desamparar, pois de algum modo se relaciona com o homem, e o desamparo é *sempre um tipo possível de relação entre dois seres*, mas ele jamais pode *ser indiferente*. O conceito de Deus, ao longo da história humana, é sempre uma tentativa de se sentir sob o olhar e o notar do outro. O homem existe para ser notado, percebido, vivido por outro; a ausência desse notar é tédio e frustração, é angústia e ansiedade. Deus é essa garantia de que o homem sempre estará diante de outra presença diferente dele – de um outro olhar –, presença que estabelece relação, contato, algo para estar sob o olhar.

Podemos, então, entender que quando essa ideia de Deus se esvai, quando de algum modo o homem perde essa convicção de que sempre existirá o outro diante do qual ele é sempre visto, esse mesmo homem frustra-se, vive angustiado, e procurará uma outra presença, um outro ser capaz de notá-lo. Não suportando a indiferença absoluta, a ausência do notar, o homem procurará relação aqui e acolá, um olhar perante o qual ele seja percebido, mesmo que isso implique se sentir desamparado.

E, aqui, nós percebemos que o homem preferirá ficar ao lado de um Deus que desampara, mas não é indiferente, de um ser que pode estar mudo, distante do sofrimento das pequenas criaturas, mas jamais deixará de notar – de ser o eterno olhar que nos observa. Afinal, sendo o desamparo um tipo possível de relação, pois é preciso *ser* para desamparar, não é seu efeito que caracteriza e sinaliza que não há um Deus ou um notar absoluto, pelo contrário, o que mais aproxima-se da não-existência, do não ser total, é a

indiferença. Desse modo, conviver sob o olhar do *Deus que desampara*, mas não é indiferente, ainda é reconfortante para o homem.

Esse *notar supremo*, que o homem nomeia de Deus, poderá sempre existir para esse mesmo homem independente do caos ou do sofrimento que possam surgir num mundo aparentemente desamparado pela divindade. Se esse notar *existe metafisicamente* para além da vivência cotidiana que a maioria das pessoas tem, ou seja, se há um Deus para além do fenômeno do notar que o homem experimenta na sua vida comum, e que configura a *experiência religiosa*, não importa. O aparente caos do desamparo não fala contra a existência desse ser que tudo nota, ele pode continuar presente na vida humana desde que o homem conserve dentro de si essa certeza de estar sob o seu olhar.

O ser humano sempre buscará reestabelecer esse contato com o notar divino e, como dito, se ele for perdido, haverá uma busca de substituição. Precisamente neste tempo, como nunca antes, a humanidade coloca-se sob diversos olhares, sempre buscando ser vista, percebida ou notada; não é de admirar que isso ocorra na ausência do notar divino que muitas pessoas sentem hoje. Para não viver na indiferença, as pessoas sempre procurarão um modo de se *exibir*, de dizer: “Estou aqui, olhem para mim, interajam comigo”. Um exemplo disso é o comportamento estranho nas diversas ferramentas digitais chamadas *redes sociais* deste tempo. Há sempre alguém querendo ser percebido pelo outro. Há sempre alguém que não suporta a indiferença: a ausência de todo olhar.

Depreende-se, de tudo isso que foi dito, que para o homem é sempre melhor relacionar-se com Deus – com o divino – no desamparo e não na indiferença. O desamparo ainda tem o fulgor de uma relação, de um notar, que se estabelece apesar da recusa do amparo, ele ainda é vivo, tem fogo de contato e satisfaz a ânsia vital do homem. A indiferença, por sua vez, é um peso difícil demais para o homem carregar, ela é ausência de ser, é nada, o nada perante o qual, em toda a história humana, o ser humano sempre foge, pois o medo da morte não é senão o medo da indiferença, da ausência do ser, do nada.

É sempre melhor, portanto, para a vida de um homem – de uma sociedade – a crença de que é visto, notado, por uma força, por algo além que estabelece com ele relação, mesmo que ele seja a mais pobre e solitária existência. Do contrário, viver a indiferença de Deus, é, ao mesmo tempo, viver sua inexistência, e isso é nocivo para o homem, pois é na ausência de Deus, de uma crença em um supremo olhar, que o homem

procura ser visto à força, sendo que para isso ele infla o seu ego, para aumentar o tamanho do seu ser e tentar captar a atenção de outros seres que, ao contrário de Deus, não têm um notar tão apurado e transcendente.

O resultado de tudo isso, como vemos nos nossos dias, é uma sociedade inchada de egos flácidos, uma sociedade individualista, porque é mais fácil ser notado sozinho do que em companhia de outros, por isso mesmo o homem se envaidece e se isola, surge o egoísmo extremo e toda a gravidade psicológica que dele advém. Eis o grande mal do nosso século!

Diante disso, nos limitamos, dentre outras coisas, a constatar que, na experiência ordinária e comum, a presença do notar de Deus, é remédio e alívio para o fardo da existência, pois é assim mesmo que, fenomenologicamente, o homem comum vivencia a experiência religiosa: o olhar sob o qual ele está é *religare*, o protótipo de toda religião, é relação, é contato, e isso é vida para ele. O ser humano, no final das contas, na sua intimidade, quer acreditar que Deus, o supremo notar o desamparou, há esperança no desamparo, mas jamais quer acreditar que ele inexistente, é indiferente, um sol que nunca aparece no horizonte.

Com um Deus que desampara, toda a humanidade ainda estaria em relação, mas com um Deus indiferente não há satisfação vital, não há esperança de estar sob o supremo notar do outro. Qualquer tentativa que se faça para tentar amenizar a gravidade dessa questão é ilusória, pois sabemos o quanto é da essência mesma do ser humano viver perante o outro, em contato, em pleno notar e se relacionar.

O símbolo do notar, o olho, voltando de soslaio ao tema das *redes sociais* e dos fenômenos do homem deste século, está presente em todos os lugares. Câmeras estão acima de nós, nos aplicativos dos celulares há as chamadas “visualizações”; quantas pessoas olham, notam o que cada um faz é o sinal característico da busca do ser humano pelo notar do outro. Será que tudo isso não remete àquela essência humana que se compraz em viver sob o contemplar do outro, que se satisfaz em ser olhada, percebida? A resposta positiva a essa questão é um dos empreendimentos deste ensaio.

Se o notar é o princípio da relação, então podemos agora compreender que a escassez do notar, que foi iniciada pela ausência do notar de Deus, é a causa de o homem, hoje, viver submerso em vários olhares artificiais, olhares que só têm de autêntico, paradoxalmente, a aparência, pois jamais a tela de um aparelho que se sustenta na mão

será indicativa de plena relação, de pleno e absoluto notar do outro. Entendemos também que não há relação verdadeira nessa empreitada porque o notar original foi substituído por um reflexo, por uma espécie de animação fictícia.

Ao sentir a indiferença de Deus, o homem luta para ser visto por todos. Porém esse “todos” não pode vê-lo de modo direto, ele não é Deus, somente a crença em Deus permite sentir-se visto em toda hora, por isso o homem cria ferramentas e meios para divulgar sua imagem, para ser objeto do olhar de alguém.

Neste momento, e de modo quase acidental, percebemos que os problemas que surgem nestas questões remetem à religião e à busca do homem pelo divino. Mas, como mencionado acima, o nosso propósito não é defender uma crença particular, é constatar, é descrever uma reação vital que aparece no ser mesmo de algumas pessoas desta era.

Precisamos agora indagar quando foi que o homem perdeu o contato com o notar divino, e conseqüentemente, vive na indiferença, vive olhando para o vazio deixado por um Deus que inexistente.

A inexistência de Deus é um fenômeno do tempo, do nosso tempo. Ainda que, hoje, muitas pessoas digam acreditar em Deus, elas vivem sem sentir o seu notar, vivem sem relação com ele, ostentam uma fé de palavras; e na fenomenologia de sua situação ficaria logo patente que elas não sentem mais o divino como uma presença real, como um notar que penetra e torna o nosso mais íntimo ser conhecido. E se o homem tem uma necessidade de se relacionar com Deus como uma característica de sua psique, como lembrou a grande parte dos filósofos e eruditos ao longo dos anos, podemos entrever, pelo sintoma da época, que algo aconteceu para que essa necessidade fosse agora satisfeita não por Deus, mas por outras presenças, outros olhares diversos.

Se Deus inexistente, é indiferente, não há o único notar que ao longo dos tempos sempre preencheu essa necessidade de se sentir percebido que é marca da índole humana. Mas como houve essa *guinada metafísica*? Como o único ser que podia olhar o ser do homem de modo contínuo ausentou-se do viver? Essas são perguntas que precisamos tentar responder agora.

A perda do notar supremo e a ânsia pela transcendência da natureza humana

Houve, na virada dos séculos, depois da Idade Média, muitas mudanças nas concepções sobre a vida e o mundo. A Igreja perdeu muito do seu poder, e a ciência começou a despontar com uma nova imagem e cosmovisão que colocava Deus fora do

cenário. A aparente incompatibilidade entre ciência e religião, cada uma tendo abordagens diversas sobre a natureza, fez com que o público tivesse que escolher, entre essas duas visões, qual deveria ser o novo paradigma. Sobre esse aspecto, Polanyi (2003) lembra um fato: a sociedade escolheu a visão científica da natureza

O homem das eras recentes tem acomodado-se naquela peculiar condição nova, no cenário da história, de colocar *Deus no banco dos réus*, como disse Lewis (2018, p. 300). Precisa-se de uma justificativa razoável para o sofrimento e o caos aparente da existência, *para o desamparo de Deus*, caso contrário Deus não será absolvido. O homem de hoje, por não aceitar um Deus que desampara, paradoxalmente, condenou Deus a inexistência, fazendo dele um ser indiferente, portanto, um ser que não se relaciona, um ser que não é, que não nota, que não existe, um nada.

Nietzsche já tinha, vislumbrou Reale (2014), no século XIX, vaticinado que o próprio ser humano “mataria Deus”, e uma torrente de niilismo viria sobre nós. Os valores seriam arrancados da transcendência e colocados na imanência. Ou seja, o supremo olhar seria tirado de sobre nós, restando apenas o espaço vazio que antes ele ocupava. Daí um dos grandes dilemas metafísicos de todos os tempos: *a perda da transcendência*.

O materialismo, comum à visão científica do mundo e da natureza, conduz, inevitavelmente, a um duplo efeito, lembrado por Bergson (2014, p. 403), em suas *Aulas de psicologia e de metafísica*, sendo que só um deles é importante mencionar aqui: o ateísmo. O novo modo de se interpretar a natureza levou ao enfraquecimento e à perda da vivência da divindade.

Se a ciência, segundo Lavelle (2012), detém-se ao que é aparente nas coisas, não vendo o significado por trás delas, não poderia surgir, podemos deduzir, um efeito senão este: o mundo deixa de ser o lugar onde o homem é notado pela presença de Deus e passa a ser um espaço vazio e sem sentido – indiferente.

Quando alguém vive com a ideia de que há um Deus que o nota, que há uma divindade que se relaciona com ele, o mundo passa a ser um lugar cheio de significado, pois a crença em Deus, disse Hillman (1984, p. 67), conduz à visão significativa da vida. Assim, a partir dessa ideia, acreditamos que quando o homem se sente objeto do contemplar supremo, a vida ganha, para ele, real sentido e valor.

William James, em *As variedades da experiência religiosa*, aponta uma questão, que já foi pressentida até aqui, de suma importância: o que chamamos de vida religiosa

ocorre dentro da vida pessoal de cada um. A realidade pessoal, nossa vida mesma, que é vivida e sentida por nós é, em última instância, a única realidade concreta com a qual lidamos diretamente. A experiência religiosa, obviamente, mostra-se dentro dessa realidade pessoal. Com o advento do pensamento cientificista, que é uma filosofia por trás da ciência, houve um cisma entre essa realidade pessoal e a realidade externa divulgada pela ciência; o resultado disso foi que todas as experiências situadas no âmbito privado, pessoal, subjetivo, foram desacreditadas. E se a religião era uma manifestação do interesse do indivíduo pelo seu *destino pessoal*, a ciência desdenhou disso:

A ciência, por outro lado, acabou repudiando inteiramente o ponto de vista pessoal. Ela cataloga os seus elementos e registra as suas leis indiferente ao propósito que possam manifestar [...]. Conquanto o cientista possa, individualmente, ter uma religião e ser teísta em suas horas irresponsáveis, já se foram os dias em que se podia dizer que pela própria Ciência os céus declaram a glória de Deus e o firmamento mostra a obra de suas mãos. O nosso Sistema Solar, com suas harmonias, é visto agora como simples caso passageiro de uma espécie de equilíbrio móvel nos céus, realizado por um acidente local numa vastidão apavorante de mundos em que nenhuma vida pode existir. Num lapso de tempo que, como intervalo cósmico, não representará mais que uma hora, ele terá deixado de existir. A noção darwiniana da produção causal e subsequente destruição, rápida ou retardada, aplica-se tanto aos fatos maiores quanto aos menores. É impossível, com a índole atual da imaginação científica, encontrar nos cursos dos átomos cósmicos, quer trabalhem em escala universal, quer o façam em escala particular, alguma coisa senão uma espécie de tempo sem rumo, fazendo e desfazendo, que não realiza nenhuma história apropriada e não deixa resultado algum. A natureza não tem nenhuma tendência final distinguível pela qual seja possível sentir simpatia. No vasto ritmo dos seus processos, como a mente científica agora os segue, ela parece cancelar-se a si mesma (JAMES, 2017, p. 446-447).

A série de fatos narrados, por James, demonstra o inevitável dilema apresentado ao homem, quando este teve sua realidade pessoal negligenciada e, conseqüentemente, uma explicação do mundo que retirava dele todo significado transcendente – restou apenas o vazio e absurdo da vida.

Porém, como o mesmo James conclui, a realidade pessoal, da vida como é vivida por cada um de nós, com sua inclinação natural, não pode ser simplesmente apagada pela imaginação cientificista. É preciso citá-lo mais uma vez:

Apesar do apelo que essa impessoalidade da atitude científica faz a uma certa magnanimidade de temperamento, tenho para mim que ela é superficial, e posso agora expor minha razão em poucas palavras. A razão é que, enquanto lidarmos com o cósmico e o geral, lidaremos apenas com os símbolos da realidade, mas *logo que lidarmos com fenômenos privados e pessoais como tais, estaremos lidando com realidades no sentido mais completo do termo* (JAMES, 2017, p. 452).

É preciso, neste momento, voltarmos ao tema da necessidade própria da natureza humana em se relacionar com Deus, com o divino. Jung (2011), à luz de sua psicologia do inconsciente, demonstrou que Deus é uma espécie de categoria própria da *alma*, da vida psíquica humana. A *imagem de Deus* está impressa na natureza humana, sendo não recomendável achar que a ideia de Deus é um mero artefato *inventado* pela humanidade. Deus, na vivência religiosa do homem, que perpassa épocas e lugares distintos ao longo da humanidade, ganhando o aspecto de *mitologema*, imagem recorrente, é uma grandeza da alma, semelhante às físicas com as quais o cientista tem que sempre contar ao começar suas análises da natureza; de modo análogo, os que lidam com a psique humana devem saber que ela tende espontaneamente para o divino.

Não me canso de insistir que nem a lei moral, nem o conceito de Deus, nem nenhuma religião penetram no homem vindos do exterior e caindo do céu, *o homem, pelo contrário, encerra nuclearmente todas estas coisas dentro de si*, desde as origens, e, por isto as recria sempre de novo, extraíndo-as de seu próprio íntimo. É, portanto, inteiramente ocioso pensar que foi preciso que viesse o iluminismo para dissipar tais fantasmas. A ideia de lei moral e a ideia de Deus fazem parte do substrato último e inarredável da alma humana. Por este motivo, toda psicologia sincera e não obcecada pelas concepções mesquinhas do iluminismo se acha no dever de atacar de frente esses fatos. Não é com explicações superficiais nem com ironia que se pode excluí-los. Na Física, podemos prescindir de uma imagem de Deus; na Psicologia, pelo contrário, a noção de Deus é uma grandeza definitiva e imutável com a qual é preciso sempre contar (JUNG, 2011, p. 233).

Seguindo os passos de Jung, Hillman (1984, p. 41) lembra que a alma “[...] tem uma implicação religiosa”. E, mais uma vez, Jung (2011, p. 366) menciona que os símbolos religiosos, imiscuídos e revelados na experiência religiosa do ser humano, são *verdades psicológicas naturais*. Estas são tão boas e respeitáveis quanto uma verdade física que se limita apenas à matéria.

Para assentar e consolidar mais ainda as ideias aqui expostas, mencionamos um trabalho de Viktor Frankl, onde, de tantos ensinamentos existenciais, um é necessário citar. O homem, de acordo com Frankl, tem uma religiosidade inconsciente. Todos os fenômenos autenticamente humanos, como a religiosidade, mergulham numa dimensão que escapa à objetivação racional, são o fundamento mesmo do ser humano. Para acessá-los, Frankl se valeu de uma *análise existencial*, método fenomenológico, próprio de sua escola, que visava explicitar os fenômenos espirituais – ou seja, os fenômenos próprios da existência. Um dos grandes resultados dessa análise diz:

[...] a análise existencial descobriu, dentro da espiritualidade inconsciente do ser humano, algo como uma religiosidade inconsciente no sentido de um relacionamento inconsciente com Deus, de uma relação com o transcendente

que, pelo visto, é imanente no ser humano, embora muitas vezes permaneça latente (FRANKL, 2017, p. 58).

Assim, é justamente a repressão ou supressão dessa religiosidade com Deus, desse relacionamento com o transcendente, que vem do mais íntimo da mente humana, que faz as pessoas adoecerem existencialmente, e, como Frankl lembra, “[...] em muitos casos a deficiência da transcendência vinga-se através de uma existência neurótica” (2017, p. 66). Aqui temos uma base para o egoísmo, individualismo e estranheza de muitos comportamentos na nossa era. O remédio talvez seja o retorno do conato com a transcendência que habita no ser do homem.

Essa parece ter sido a indicação de James (2017) contra o absurdo da vida sem transcendência: “Quando vemos todas as coisas em Deus, e as referimos todas a ele, encontramos nas matérias mais comuns expressões de um significado superior” (p. 433). E mais: “A indiferença de que o costume reveste o familiar se desvanece, e a existência como um todo surge transfigurada”.

Voltando a Frankl, citado acima, a deficiência da transcendência é um termo que serve bem para caracterizar o estado humano atual da ausência de contato, de relação, com o divino. Essa perda do notar supremo – que resulta num estado psíquico de indiferença – é nociva para o ser do homem, como tentamos demonstrar.

Portanto, resumindo, se há, de um lado, a necessidade, fundamentada na existência humana, de se relacionar com Deus, o supremo notar, e de outro, uma perda dessa relação devida aos resultados de uma filosofia naturalista e materialista, que fundamentou a nova visão de mundo baseada na ciência, logo podemos consentir que as atuais crises existenciais, vividas na sociedade, e comentadas brevemente neste ensaio, refletem essa realidade. Essa também, por outras palavras, foi a conclusão de Reale (2014).

Ainda sobre o naturalismo² dentro da ciência, – ou grosso modo, materialismo – cabe lembrar o porquê de ele ser tão antagônico à inspiração natural do homem pela transcendência. Merleau-Ponty (2000, p. 219-220), conceituando o naturalismo, lembra o de Laplace, este considerava a natureza como *fato único*.

Essa definição, simples, lança luz à questão. Se a natureza é o fato único, logo não há transcendência, não há um ser espiritual que fundamente a necessidade religiosa do ser humano. A experiência religiosa será tomada como mera ilusão, nada mais. O fenômeno

2 Para uma melhor apreciação da relação entre naturalismo, ciência e religião, remetemos o leitor para: PLANTINGA, A. *Ciência, religião e naturalismo: onde está o conflito?*. São Paulo: Vida Nova, 2018.

pessoal e genuíno da transcendência será desdenhado. Haverá apenas a ânsia sem o seu objeto – as pessoas vivenciarão indiferença e desamparo divinos.

Considerações finais

Este ensaio termina apontando o caminho que tivemos que percorrer para entender como o homem vem perdendo a capacidade de se sentir notado, percebido, pelo divino, tendo, como consequência, também deixado de notá-lo. Indiferença gerou indiferença. Princípios por fazer uma breve psicologia descritiva, uma fenomenologia, do desamparo e da indiferença, em seguida tentamos relacionar estes estados com a experiência da divindade, que é comum, de acordo com o que mostramos, à natureza humana. (Lembrando que essa experiência foi tomada apenas no sentido da vivência, não importando seu estatuto de realidade metafísica para além do fenômeno. A empreitada de descobrir essa realidade última por trás da vivência de Deus na vida do homem comum é tarefa para metafísicos e teólogos profissionais; o objetivo deste ensaio foi mais comedido.)

Ficou estabelecido, para os nossos propósitos, que, grosso modo, o desamparo tem algumas nuances psicológicas, vivenciais, próprias. Eis um resumo do que descobrimos. Ele implica relação entre dois seres, é preciso estar numa forma de presença diante do outro, notando-o, relacionando-se com ele, para que haja o desamparo. O desamparo aponta para desproporção, há sempre alguém que necessita de auxílio, há outro, alguém que pode amparar; o desamparo, logo, constitui-se desse desnivelamento, onde um pode, mas por algum motivo não ampara, outro espera, mas não é socorrido; é desse hiato entre poder e necessidade que surge o desamparo. O desamparo, para quem o vivencia, é o reflexo de um deixar de fazer do outro que incide sobre ele; ao perceber que há a recusa do outro em não amparar, em ser auxílio, surge o sentimento, a vivência do desamparo. Por último, podemos dizer que o desamparo é, para quem o pratica, um deixar de fazer, uma ação negativa, pura omissão.

A indiferença, por sua vez, afigurou-se com alguns traços também peculiares. Ela é, primariamente, a ausência do notar, pois este é o princípio de qualquer relação. E não devemos entender esse notar como um *golpe de vista*, onde alguém vê o outro fisicamente, ele é bem mais do que isso. É pura presença, é *estar com*; é ser, para o outro, algo, preencher o espaço físico que separa dois corpos. Ele é o sinal *meta-físico*, no plano ontológico, do que ocorre no plano físico quando alguém olha para outro, quando há o

notar entre dois seres. É dele que advém toda relação, para o bem ou para o mal. Ele é a gênese, o *germe da relação*. Dessa característica peculiar do notar surge um fato: todos sabem quando é notado, percebido por outro – quando o seu ser está com um outro numa relação. De modo contrário, todos sabem quando é objeto da ausência do notar, quando é objeto da indiferença.

Daí, dizíamos nós, que a indiferença é a tentativa de anular o outro com o qual se estabelece uma relação, um contato – é se esvaí da relação, deixar de ser para o outro algo: uma tentativa de não-ser mais para o outro, de inexistir, de ser nada. Assim, surgiu uma característica grave da indiferença: ela é uma *palidez metafísica*, um rosto que não cora, um olhar que não vê, uma presença que se desfaz. Mas também não é um não-ser absoluto para o outro, ela é uma tentativa, por isso está, estranhamente, a meio caminho entre o ser e o não-ser. Isso, é claro, quando trata-se daquele tipo de indiferença que ocorre quando havia relação prévia, assim ela é a tentativa de anular a relação que antes existia. Ela também pode ser uma indiferença originária, ocorrendo quando o outro simplesmente inexistente para mim porque eu não o vi, nunca o notei, lembre-se do exemplo da multidão.

Ademais, foi esmiuçada, embora resumidamente, como se deu a perda do notar divino sentido pelo homem e que caracterizou o atual estado de indiferença que muitos vivem no campo da experiência religiosa. Mostramos, também, que é mais importante, para a vida psíquica do homem, enxergar o *divino ser* como aquele que pode desamparar, essa ideia ainda traz conforto, pois implica uma relação que se estabeleceu, que de algum modo o objeto da crença religiosa está presente, isso explicaria, para o homem, o atual sofrimento da humanidade. De outro modo, e ao contrário do desamparo, a natureza humana não consegue lidar com a indiferença de Deus – ela implica inexistência da transcendência, perda do supremo notar. Essa perda, como tentamos demonstrar, resultou da visão naturalista do mundo, esta levou o homem ao aparente absurdo da vida e, aos poucos, fez do seu ser um espaço vazio de sentido.

A perda da transcendência, o atual estado de indiferença, concluímos, que hoje muitos sentem em relação à divindade, propiciou o surgimento da ânsia do homem moderno por se sentir notado, percebido, e por isso ele infla o seu ser, tornando-o maior do que realmente é, numa pura ascensão egoísta, para captar a presença de olhares alheios, estes, lembramos, estão presentes e representados nos aparatos tecnológicos das redes sociais modernas. Ao aumentar o seu ser para ser visto, o ser humano de hoje também se

isola, torna-se individualista, a fim de ser um objeto mais delimitado para o olhar dos outros que substituiu o notar divino. O resultado disso tudo é perturbação neurótica e existencial.

Essa perda da transcendência, discorremos, deu-se a partir de uma série de mudanças na concepção da natureza e da vida, estas passaram a ser interpretadas através do dogma materialista – naturalista e cientificista – moderno, que não é a ciência propriamente dita, que fique bem claro, com todos os seus avanços importantes, mas uma visão de mundo (*Weltanschauung*) que a subjaz.

Não obstante, diante desse cenário lúgubre, é preciso lembrar que a vida religiosa do homem, quando vivida na sua autenticidade, sempre será benefício para a nossa espécie, conduzindo-a para frente, em vista do melhor que ela pode ser e desempenhar na sociedade. Para isso, porém, o ser humano precisa satisfazer essa ânsia pelo *notar supremo*, pelo vínculo solene que ele vivencia diante da transcendência com a qual se relaciona na *intimidade*. Portanto, deve-se assegurar que a conduta humana sempre deixe espaço para a vivência da transcendência. Isso é remédio para um mundo enfermo.

Referências bibliográficas

BERGSON, H. *Aulas de psicologia e de metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

FRANKL, V. *A presença ignorada de Deus*. 18. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2017.

HILLMAN, J. *Uma busca interior em psicologia e religião*. São Paulo: Paulus, 1984.

JUNG, C. *A natureza da psique*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 2017.

LAVELLE, L. *Ciência estética metafísica: crônicas filosóficas*. São Paulo: É Realizações, 2012.

LEWIS, C. *Deus no banco dos réus*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2018.

MERLEAU-PONTY, M. *A natureza: cursos no Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

POLANYI, M. *A lógica da liberdade: reflexões e réplicas*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

REALE, G. *O saber dos antigos: terapia para os tempos atuais*. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

PASSADOS INVENTADOS, SABERES SILENCIADOS: O PENSAMENTO MODERNO ENQUANTO PROJETO HISTÓRICO E GEOPOLÍTICO DE DOMINAÇÃO SOB A AMÉRICA LATINA*Diego Miranda Aragão¹***Resumo**

A elaboração conceitual de cada povo é fruto do enfrentamento deste com as problemáticas do real. A formulação teórica será tão ou mais original quanto mais conectada com os problemas correntes de determinado lugar e tempo. Nossa investigação visa expor alguns elementos da invenção moderna de categorias conceituais que recaíram sobre nossa história, a de povos atravessados pela colonização e propor uma visão não eurocentrada sobre esses mesmos elementos. Pela pesquisa realizada, observamos ser a História e o Saber dos povos latino-americanos confabulada desde o ponto de vista dos invasores europeus. A construção categorial, desde um ponto de vista de nossa história, impescinde da referência a saberes milenares de nossos povos originários para construirmos formas de pensamento disruptivas e descoloniais.

Palavras-chave: Geopolítica. Histórias Inventadas. Saberes silenciados. Dominação. Filosofia Latinoamericana.

Abstract

The conceptual elaboration of each people is the result of their confrontation with the problems of the real. The theoretical formulation will be much or more original the more connected with the current problems of a given place and time. Our investigation desires to exposed some elements of the modern invention of conceptual categories that fell on our history to relapse on our history, that of peoples crossed by colonization and to propose a non-eurocentric vision on these same elements. From the research realized, we observed thatthe History and Knowledge of the Latinamerican peoples was confabulated from the point of view of european invaders. The categorial construction, from a point of view of our history, requires reference to the ancient knowledge of our original peoples in order to build disruptive and decolonial ways of thinking.

¹ Mestre em Educação e Ensino pela Universidade Estadual do Ceara - FAFIDAM (2020). Possui graduação em Direito pela Universidade Estadual Vale do Acaraú - UVA (2016). Especialista em Gestão Educacional pela UVA (2018) Especializando em Filosofia Contemporânea pela Universidade Estadual de Feira de Santana - UEFS (2021). Linhas de Interesse de Pesquisa: Educação Popular; Educação, Direito e Movimentos Sociais; Filosofia Brasileira e Latinoamericana; Estudos Descoloniais. https://wwws.cnpq.br/cvlattesweb/PKG_MENU.menu?f_cod=A205AC63EF80281CFB447EB80C3B7FC7#

Words-key: Geopolitics. Invented stories. Knowledge silenced. Domination. Latinamerican Philosophy.

Introdução

O presente texto parte do pressuposto de que toda produção cultural é imanente à especificidade histórica de cada povo. A produção filosófica da Grécia Clássica, por exemplo, notabilizou-se pelo grande potencial criativo e universal não por ter lançado reflexões que, em si mesmas, guardassem tais características. O movimento explicativo para esse fenômeno, em verdade, parte da historicidade e da especificidade da situação geopolítica do homem grego naquele período. É essa imanência temporal-espacial que permitiu a autenticidade e o potencial de universalidade da produção filosófica grega.

Além disso, afirmamos ainda ser a elaboração conceitual de determinado povo fruto do enfrentamento deste com as problemáticas do real, o que pode significar exclusividade e originalidade do pensamento. Utilizar categorias pensadas desde o ponto de vista do Outro não só anuvia nossa visão, como impede a construção de uma posição para a colocação de nossos problemas e obstaculiza a tratativa com esses mesmos problemas.

Diferentemente, foi o que ocorreu nos países que passaram por processos de colonização histórica. A produção filosófica ocidental apresenta uma mesma gênese e apogeu (o helenismo greco-romano e o pensamento moderno respectivamente), o que subjaz a essa pretensão de homogeneidade na construção filosófica são processos de dominação histórica dos corpos, das mentes, dos saberes e dos fazeres dos povos colonizados.

Nesse sentido, a própria história construída por esses povos é marcada por esses elementos de definição alheios aos problemas concretos de cada cultura subjugada. O ponto de partida filosófico escolhido deve-se a nossa percepção de ser ele fundante para as demais esferas da vida social. A História não passaria inócua por ser parte imanente do fazer-se povo de cada cultura específica.

Somado a isso, a própria Modernidade filosófica é apresentada como produto monolítico do pensamento europeu. As reverberações dentro do campo da História podem ser detectadas na própria divisão historiográfica, comumente reproduzida, em “idades” históricas, uma vez que sua origem também é helenocêntrica.

Nossa proposta investigativa, ao contrário, pretende realizar uma construção reinventiva do passado colonial latino-americano² para entender o presente marcado por problemas sociais diversos e possibilitar a prospecção de um futuro descentrado do pretense monolitismo europeu.

Dos passados inventados

Nossa proposta pretende ir às origens da dominação de nossos corpos (erótica), de nossas mentes (pedagógica) e de nossa história (política). Tal reivindicação não pretende trazer um pensamento novo, no sentido da mais recente construção teórica, mas resgatar e reescrever uma história há muito silenciada e negada.

Afirmamos a construção de um pensamento a ser desenvolvido a partir da história dos povos latino-americanos, mas que não se reduza a uma Filosofia da História³ de cada povo. Ao contrário, que ultrapasse os limites impostos pelo pensamento moderno, reivindicador de uma universalidade filosófica. Esta, imprópria e inadequada à constituição histórica de países não-europeus. Afinal, as elaborações teóricas estrangeiras são contextualizadas e situadas dentro da história de cada povo ou continente⁴. A dificuldade de tradução de termos filosóficos europeus para nossa língua reside muito nessa questão por exemplo.

A compreensão da dominação dos nossos povos exige essa continuidade do colonialismo sob a forma da colonialidade. Quer dizer, exige o entendimento acerca do fenômeno, aparentemente contraditório, residente na relação entre os processos políticos de independência e a manutenção da dominação sob outras formas. A fala seguinte poderia ser mencionada por qualquer latinoamericano com ciência média dos problemas seculares e cotidianos que enfrentamos: “Vou fazer cem anos, e já vi mudar tudo, até a posição dos astros no Universo, mas ainda não vi mudar nada neste país – dizia. Aqui se

² Por certo, os limites do texto não permitem um trabalho teórico que abarque a pluralidade de construções epistemológicas dos diversos povos assim considerados. O que pretendemos aqui é lançar algumas reflexões que nos provoquem e nos incitem à construção mencionada.

³ Assim poderíamos cair na “cilada” de realizar uma Antropologia Filosófica excludente da possibilidade da reivindicação da Filosofia de cada povo que se apresentem como próprias, mas negadoras de outras. A proposta é apresentar Filosofia(s) comunicantes e interseccionantes, não marcadas pelo crivo da dominação. Não se pretende, em suma, construir um pensamento xenófobo em relação as diversas experiências filosóficas interpaíses.

⁴ Afirmar uma Filosofia com a pretensão de universalidade e com as marcas da atemporalidade e da inespacialidade é reproduzir o pensamento da modernidade europeia, construído sob esses pressupostos. No entanto, devemos realizar a ressalva de que o pensar de forma situada não é o único crivo de validade para o conhecimento, mas o preponderante para os moldes de nossa proposta.

fazem novas constituições, novas leis, novas guerras cada três meses, mas continuamos na Colônia.” (MARQUEZ, 2018, p. 332).

O personagem Leão XIII, de “*O amor nos tempos do cólera*”, remete a um imaginário coletivo popular que expressa, em boa medida, o contexto de dependência e de exploração por que passamos. A percepção histórica de tal indivíduo expressa uma posição que denota a visualização de um estado inalterável das estruturas sociais ao longo do tempo. Dialogamos com essa fala e arrematamos a compreensão da condição de inalterabilidade do próprio tempo histórico. O tempo é implacável, irreversível. “O tempo é a irreversibilidade dos acontecimentos. *O tempo histórico é a irreversibilidade dos acontecimentos sociais*. Todo acontecimento é irreversível *do mesmo modo*”, ou seja, o que se altera não é o tempo, mas “o *ritmo* da alteração das estruturas sociais” (HELLER, 2016, pp. 15-16).

Nesse sentido, a percepção da passagem do tempo radica-se na detecção mais ou menos lenta ou rápida de alteração das estruturas sociais. São estas as figuras responsáveis por tal percepção. Ora, o percurso da história dos povos é melhor percebido quanto mais os elementos recorrentemente presentes na cotidianidade tornam-se referenciais para as grandes ações relatadas nos livros oficiais de História. Em síntese,

A vida cotidiana não está “fora” da história, mas no “centro” do acontecer histórico: é a verdadeira “essência” da substância social. [...] As grandes ações não cotidianas que são contadas nos livros de história partem da vida cotidiana e a ela retornam. Toda grande façanha histórica concreta torna-se particular e histórica precisamente graças ao seu posterior efeito na cotidianidade. O que assimila o pensar a cotidianidade de sua época assimila também, com isso, o passado da humanidade, embora tal assimilação possa não ser consciente, mas apenas “em-si”. (HELLER, 2016, pp. 38-39).

Conforme nos fala o fragmento acima, assimilar o pensar a cotidianidade implica a assimilação do passado e, diríamos mais, a anunciação do futuro. Tais controles de epocalidades constituem-se em tamanhas violências que se chega ao dito de que os anunciadores da história não a viveram. Trata-se, ao que parece, da negação da história dos povos colonizados e imputação a elas como não-história ou como algo inexistente ou como fabuloso. Quando, na verdade, essa postura de violência acerca da história dos dominados é que se constitui como uma invenção de narrativas, de efabulações e mitos.

Retomando a fala do personagem citado, afirmamos ser o cotidiano revelador das particularidades dos personagens do escritor colombiano, mas que se revelam como concretamente vividas em nosso histórico de subalternização. Vivemos “em tempos de cólera” seculares. Tempos marcados pela exploração, pela sevícia e pela dominação

estrangeira. “Cólera” refere-se não só às patologias que nos foram legadas pela invasão estrangeira em nossos territórios, mas também aos diversos processos de violação (catequização, trabalhos forçados, genocídio etc.) a que fomos submetidos.

Por isso, reivindicamos a compreensão da categoria da colonialidade. Afinal, os processos de colonização apresentam-se a nós como atos de violência que perduram no tempo. Isso sendo feito não só pelo controle das formas de anúncio da História, como também pelo controle de nossos corpos e nossos saberes como consequência. A colonização apresenta marcos temporais, mas as heranças de tais processos perduraram no tempo e no espaço por onde foram inseridos. Importante reflexão assim se delinea:

[...] De facto, o fim do colonialismo político, enquanto forma de dominação que envolve a negação da independência política de povos e/ou nações subjugadas, não significou o fim das relações sociais extremamente desiguais que ele tinha gerado, (tanto relações entre Estados como relações entre classes e grupos sociais no interior do mesmo Estado). (SANTOS, 2009, pp. 11-12)

Na contramão disso, o ponto de vista de nossa proposta reivindica a necessária narrativa histórica capaz de inserir a história dos povos dominados, não no sentido de reproduzir a narrativa oficial eurocêntrica que se propôs a falar de si mesma como a detentora de um saber universal. Afinal este é um discurso da ipseidade, do Mesmo que fala a partir de si e pretende universalizar-se, “é a dimensão privilegiada do Ocidente greco-romano (e sua possibilidade de universalização) – como intenção de retirar a *alteridade* da Natureza que, estranha e prévia, surpreende e marca a identidade imediata que é o *mesmo* do Eu humano.” (LÉVINAS, 1996, p. 287).

Se a nossa história é inscrita secularmente pelo par colonialismo-colonialidade a partir da inserção (geopolítica e cognitivo-epistêmica) na Modernidade Europeia, é necessário ultrapassar a própria ideia de Modernidade como conceito produtor de reposicionamentos históricos refletidos no espaço e no tempo dos sujeitos.

Para tal proposta, o conceito de Transmodernidade é uma ferramenta imprescindível por ser construtora de um horizonte de sentido para o pensamento de *Nuestra América*. Tal categoria conceitual não só se contrapõe a ideia de Modernidade, mas pretende atravessá-la ultrapassando-a⁵.

Trans-modernidad” indica todos los aspectos que se sitúan “más-allá” (y también “anterior”) de las estructuras valoradas por la cultura moderna

⁵ O pensar transmoderno nega os pilares modernos, mas não pretende identificar-se com o que se denominou de pensamento pós-moderno. Afinal, para nossa leitura, a visão pós-moderna representa, em boa medida, os estertores de uma filosofia eurocêntrica que intenta uma saída ainda dentro da herança categorial da europeidade.

ARAGÃO, Ensaios Filosóficos, Volume XXIII – Julho 2021

européo-norteamericana, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas y que se han puesto en movimiento hacia una utopía pluriversa. ⁶(DUSSEL, 2005, p. 18).

Dessa forma, o situar-se “mais além” e anteriormente à Modernidade, como nos fala o fragmento acima, é condição imprescindível para a edificação de um projeto histórico-filosófico original e independente dos marcos europeus. Tal opção teórica não é aleatória, mas convergente ao respeito e à marcação temporal da vivência e da história dos nossos povos que apresentavam produções culturais, formas de vida e de saberes muitos séculos antes da invasão europeia.

Essa via proposta vai na contramão dos processos políticos de dominação perpetrados pela Modernidade. Tais processos, por sinal, apresentam-se sob múltiplas faces de violência histórica. De tal forma assim sucede que a própria noção de epocalidades e de tempo histórico são transfiguradas sob os moldes e concepções do colonizador, uma vez que

A violência tem uma tripla dimensão. É «Violência no comportamento quotidiano» do colonizador a respeito do colonizado, «violência a respeito do passado» do colonizado, «que é esvaziado de qualquer substância», e violência e injúria a respeito do futuro, «pois o regime colonial apresenta-se como eterno. (MBEMBE, 2014, p. 183).

Trata-se, dessa forma, da negação da história dos povos colonizados e imputação a elas como não-história ou como algo inexistente ou como fabuloso. Quando, na verdade, essa postura de violência é que se constitui como uma invenção de narrativas, de efabulações e mitos.

O olhar transmoderno a respeito da história, nesse sentido, constitui-se como o reconhecimento de histórias e de culturas milenares de povos não-europeus capazes de produzir epistemologias e discursos não centrados nos valores e nas categorias próprias da Modernidade⁷.

⁶ “Transmodernidade indica todos os aspectos que se situam “mais-além” (e também anteriormente) das estruturas valoradas pela cultura moderna europeia-norteamericana, e que estão vigentes no presente das grandes culturas universais não-europeias e que se puseram em movimento até uma utopia pluriversa.”

⁷ Como pensar modernamente a partir da América Latina se se concebe que tais valores foram forjados por processos históricos próprios e uma classe constituída especificamente por eles? Não tivemos revoluções tipicamente burguesas neste lado do globo. Por isso, “a ordem social escravocrata e senhorial suportou longamente o impacto de tensões geradas “quer da irradiação do mercado capitalista, a partir das cidades, e da expansão interna do capitalismo” (FERNANDES, 2006: 198). A ascensão de uma classe dita burguesa no Brasil, por exemplo, conviveu um bom tempo com a ordem escravocrata pela especificidade da construção de nossa história econômica.

Portanto, é necessário reinventar o passado se se pretende construir um outro futuro. A realização dessa tarefa significa o assumir uma posição, ou seja, um ponto de vista a partir do qual se visualiza a realidade e a si mesmo também com originalidade.

Dessa forma, essa tomada de posição objetiva voltar-se para uma configuração de um pensamento genuinamente da América Latina no sentido de que é “preciso encontrar um lugar para ela na História Mundial, partindo da sua pobreza, e, assim, descobrir sua realidade oculta.” (DUSSEL, 1995, p. 14). Parte-se aqui não de uma Modernidade nascida de uma pretensão de universalização de determinada província do mundo, mas do reconhecimento de diferentes histórias e, dessa forma, de diferentes visões de mundo (leia-se Filosofias) de cada povo historicamente construído.

Dos saberes inventados

Há um comportamento idiossincrático do pensamento ocidentocêntrico, o de se pôr como guardião universal da verdade dos povos. Ao fazê-lo, coloca-se na posição de sujeito e nega a quaisquer outros a ocupação desse lugar, implicando as classificações e as hierarquizações da linha abissal.

Essa estruturação de pensamento constitui um “pensar de” ou “pensar para”. Isto é, a realidade torna-se objeto ao sujeito que a investiga, submetendo-se a este com os critérios classificatórios estipulados por esse mesmo sujeito. Ora, essa é a nota fundamentalmente característica do pensamento científico moderno, o apartamento entre sujeito e objeto e a assunção do primeiro como mais evidente na equação responsável pela leitura do real.

Não podemos esquecer ser essa uma perspectiva de interpretação do real. Uma só, não a única. “Quando falamos de ciência e técnica, falamos de uma *atitude* fundamental do homem com relação à realidade, à totalidade, falamos de uma perspectiva na qual a totalidade se lhe manifesta.” (OLIVEIRA, 1990, p. 131). Portanto, seria demasiada pretensão arriscar em *uma* leitura a possibilidade de abarcar a totalidade do real. Quando apostamos, por sua vez, em interpretações do real comprometidas com a libertação dos povos e sujeitos dominados historicamente, a unicidade de leitura torna-se ainda mais arriscada. Afinal, “nenhuma cultura é completa, no sentido de ser capaz de dar todas as respostas do desejo global de autodeterminação e de libertação humana. (SANTOS, 2019, p. 346).

Nesse sentido, trazemos para a discussão um exemplar de saber originário de nossas culturas, o pensamento indígena. As cosmologias ameríndias são centrais para o perspectivar desde o ponto de vista do colonizado e como fonte de criação para uma nova postura diante da História e dos conceitos que fazemos desta e de nós mesmos. Afinal, como primeira população de sujeitos subjugada, a experiência de dominação por que passou tem muito a nos ensinar sobre formas de resistência e sobre a necessidade de outros mundos possíveis. Uma sabedoria que

fue creada para producir y reproducir la vida de la humanidad y de la naturaleza, pero todavia no es filosofía en el sentido en el que ahora la entendemos; por ello, nuestra filosofía ahora debe pensar explícitamente a partir de esta sabiduría para constituirse en literal filosofía. En cambio, la filosofía moderna ya no es más filosofía, no sólo porque ya no es para la vida, sino porque se ha desarrollado solamente para justificar la dominación moderna; por eso ahora se ha convertido en literal amor al *logos* moderno, el cual es para la dominación y no así para la liberación. Por eso, necesitamos producir otra idea de filosofía con la cual desarrollemos explícitamente una sabiduría para seguir desarrollando la producción y reproducción de la vida humana y de la naturaleza que hasta ahora han producido nuestros pueblos originarios.⁸ (SEGALÉS, 2014, p. 247).

Se pretendemos construir uma História a serviço da vida humana, devemos construir pensamentos, categorias e reflexões confluentes com a sabedoria indígena. Afirmamos isso, pois esta se encontra descentrada dos desígnios modernos extrativistas (seja de recursos naturais seja epistêmicos⁹). O pensamento das populações nativas de *Nuestra América* não se constitui como um pensar para ou sobre, mas um pensar desde ou com.

A visão de mundo de nossas populações nativas defende uma unidade entre as espécies humanas e não-humanas. A relação entre Cultura e Natureza não se resolve em termos de exploração e de extrativismo da primeira sobre a segunda. Tal postura adotada assim se configura, pois a espécie humana é apenas uma parte da Natureza, não superior

⁸ “Foi criada para produzir e reproduzir a vida da humanidade e da natureza, no entanto, não é filosofia no sentido que entendemos agora; por isso, nossa filosofia agora deve pensar explicitamente a partir dessa sabedoria para constituir-se em verdadeira filosofia. Por outro lado, a filosofia moderna já não é mais filosofia, não apenas por que já não é para a vida, mas também por que se desenvolveu somente para justifica a dominação moderna; por isso, agora se converteu em verdadeiro amor ao *logos* moderno, o qual é para a dominação e não para a libertação. Por isso, precisamos desenvolver outra ideia de filosofia com a qual desenvolvemos explicitamente uma sabedoria para seguir desenvolvendo a produção e reprodução da vida humana e da natureza que até agora produziram nossos povos originários.”

⁹ O extrativismo epistêmico, por sua vez, encontra-se irmanado do extrativismo dos recursos naturais, uma vez que a exploração dos recursos naturais produz impactos não só ambientais, mas vivenciais e epistemológicos para os povos que se relacionam de outro modo com a Natureza. “Cortar uma árvore ou deixa-la submersa é mais do que um impacto, é cortar uma parte de quem com a mesma convive, cortar seus conhecimentos.” (SANTOS, 2019, p. 103)

a ela, apenas diferente dela. O que diferencia, por sua vez, humanos de não-humanos é muito mais a forma corpórea que qualquer outro critério de distinção.

Portanto, Cultura e Natureza são indistinguíveis dentro da cosmovisão ameríndia de tal forma que a denominação dada ao espaço por onde transitam os corpos (humanos e não-humanos) remonta à maternidade, à sacralidade da origem. Pachamama (“Mãe Terra”), como afirmam alguns povos da América pré-hispânica, não é parte separada das espécies viventes, ela é fonte criadora e mantenedora delas.

Por certo, essas cosmovisões são fruto das crenças sustentadoras e mantenedoras de sentido responsáveis por erigir todo um ethos social reproduzido intergeracionalmente. Tamanha a relevância dessas construções seculares e sagradas de sentidos do viver, que elas foram as primeiras a serem atacadas quando do instalar dos processos de colonização.

O compromisso do historiador ou daqueles que pensam a história desde um ponto de vista dos silenciados deve estar com a defesa e o movimento tendente a confluir diferentes racionalidades para, dentre outras finalidades, o bom conviver entre os diferentes povos. Essa postura implica negar o pressuposto classificatório e hierarquizante do pensamento moderno/científico responsável por construir dicotomias hierarquizantes: sujeito/objeto; cultura/natureza; humanos/não-humanos; científico/não científico etc.

O processo colonizador, por sua vez, é radicado no pressuposto de haver um único modo de viver na Terra ou do melhor modo de viver. Ora, essa concepção está eivada das dicotomias a pouco citadas. Tais dicotomias, em especial a relação Cultura-Natureza, foram responsáveis pela construção histórica de que

[...] Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade. Enquanto isso – enquanto seu lobo não vem - , fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ela é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza. (KRENAK, 2019, pp. 16-17).

Portanto, nós, seres humanos, sozinhos, não somos a Humanidade. Esta abriga as outras espécies e apresenta relação íntima com a Natureza, sendo abarcada por ela. Tudo é Natureza, as espécies (humanas e não humanas), as plantas, os rios etc. Daí a necessidade de melhores formas de relacionar-se com as demais espécies e com tudo que nos cerca, uma vez que possíveis agressões constituem-se, dessa forma, como autoagressões.

Para a construção contraposta à concepção científico-ocidentalocêntrica que classifica e hierarquiza saberes, a atenção com o saber ancestral de nossos povos indígenas assume papel bastante relevante. Isso sendo feito possibilitam-se reposicionamentos dos sujeitos no tempo a projetar um modo de vida mais digno, ou seja, “esses conhecimentos são reinventados para se referirem a um tempo passado de vida digna, uma vida que pode agora ser recuperada sob novas condições; são, por isso, cruciais para a reivindicação de dignidade.” (SANTOS, 2019, p. 197).

Precisamos dessa construção disruptiva que configure uma saída da lógica ocidentalocêntrica por meio de um pensamento alternativo de alternativas inovadoras e originais, assim concebidas se partirem de nossa sabedoria ancestral secular que há muito (con) vive na Terra a aprender com esta. Para tanto, é necessário reinventar caminhos, construir confluências e pautar os saberes na vida concreta dos sujeitos e sujeitas.

Em suma, é necessária uma nova História ou o repensar sobre a definição do que seja a nossa História. O historiador, enquanto comprometido com essas necessidades e urgências, constitui-se com uma nova “idade histórica”, capaz de explicar as anteriores, sem ser fagocitada por elas.

Considerações finais

Esperamos ter realizado um percurso teórico que tenha tornado compreensíveis os desígnios desse texto. A ideia não foi revisitar elementos de um lugar-comum do passado a não alterar os sentidos deste. Ao contrário, a revisita e a releitura histórica foram feitas para que atentemos para a dominação epistêmica por que passamos até hoje que imputa um tipo de história e tipos de problemas sociais com os quais não temos sabido lidar até hoje.

A europeidade além de nos ter legado séculos de colonialismo histórico, permanece em nossos corpos e mentes sob as vestes da colonialidade do ser, do saber e do poder. É necessário extrojetar essa dominação. Para isso, o saber moderno deve ser perscrutado como é: ensimesmante. Como tal, silenciador e necrológico do Outro que somos nós, subalternizados historicamente. O tempo presente é de invenção (do nosso passado e do nosso futuro) e de anunciação (de nossa libertação) desde o *nosso* ponto de vista. Um ponto de vista que não exclua o lugar de onde se vê e o porquê se vê.

Referências bibliográficas

DUSSEL, Enrique Domingos. *Filosofia da Libertação – crítica à ideologia da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Transmodernidad y Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)*. 2005.

FERNANDES, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil – ensaio de interpretação sociológica*. São Paulo: Globo, 2006.

HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós - ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

MARQUEZ, Gabriel García. *O amor nos tempos do cólera*. Rio de Janeiro, RJ: Record, 2018.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Editores Refectários, 2014.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1990.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O fim do império cognitivo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SEGALÉS, Juan J. Bautista. *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna e postoccidental*. Madrid: Ediciones Akal, 2014.

As (des)governanças planetárias frente ao Coronavírus: "líderes-massa" e "líderes-especial"*Francisco Estefogo¹***Resumo**

O Coronavírus, novo flagelo da humanidade, desnuda as atribuições de liderar um país em plena crise sanitária. As dificuldades para as nações contornar as drásticas consequências da COVID-19 são dantescas. A aflição decorrente do claudicante cenário econômico, bem como das inúmeras mortes e das paisagens indeléveis nunca antes vistas nos grandes centros urbanos do mundo impõem-se como algumas das maiores contrariedades para as grandes lideranças mundiais administrar. Dentre os procedimentos de alguns líderes, o mundo tem assistido atuações governamentais bem-sucedidas. Contudo, há deslizos que têm alarmado as autoridades sanitárias, médicos e especialistas e, certamente, a população mundial. Pautado no pensamento de Gasset (1883 - 1955), este ensaio entende que essas governanças e desgovernanças poderiam ser examinadas a partir dos conceitos “homem-massa” e “homem-especial”. O objetivo deste ensaio é refletir sobre os direcionamentos que algumas das principais lideranças planetárias têm tomado frente à pandemia, a partir dos pressupostos filosóficos de Gasset.

Palavras-chave: COVID-19; lideranças mundiais; homem-massa; homem-especial; Gasset

Abstract

The new scourge of humanity unfolds the tribulations of leading a country in the midst of a health crisis. The difficulties for nations to overcome the drastic consequences of COVID-19 are daunting. The affliction resulting from the faltering economic scenario, the countless deaths and the indelible landscapes never seen before in the great urban centers of the world impose as some of the greatest setbacks for the great world leaders to manage. Among the procedures of some of them, the world has witnessed successful governmental actions. However, some slips have alarmed health authorities, doctors and specialists and, certainly, the world population. Grounded in Gasset's concepts (1883 - 1955), this essay understands that these governances and misgovernances could be examined through the concepts “mass-man” and “special-man”. The purpose of this

¹ Pós-doutor em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem pela PUC-SP. Diretor acadêmico da Cultura Inglesa Taubaté e professor do Programa de Mestrado em Linguística Aplicada da Universidade de Taubaté (UNITAU). Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Linguagens Emancipatórias (GEPL- UNITAU). Um dos líderes do Grupo de Estudos Agentes Pesquisadores e Promotores de Reflexão da Cultura Inglesa sobre Ensino-Aprendizagem (A.PR.E.C.I.E – FACULDADE CULTURA INGLESA). Pesquisador do programa DIGITMED Hiperconectando Brasil, da PUC-SP, e graduando em Filosofia pela Faculdade Dehoniana. franestefogo@uol.com.br. <https://orcid.org/0000-0003-2852-8678>

article is to reflect on the directions that some of the main planetary leaders have taken in the face of the pandemic, based on Gasset's philosophical assumptions.

Keywords: COVID-19; world leaders; mass man; special man; Gasset

Introdução

Segundo a Organização das Nações Unidas (ONU), a pandemia da COVID-19 é o maior desafio desde a 2ª Guerra Mundial. As finanças, os padrões de consumo e de ensino, a saúde pública, o esforço hercúleo pelo isolamento social, a atividade econômica e os relacionamentos são alguns dos desafios a serem enfrentados. Mais particularmente, dentre outras ações emergentes dos grandes líderes do planeta, é preciso programar medidas de emergência para proteger milhares de empregos, sobretudo nos setores do turismo e aviação; estímulos econômicos de emergência também precisam ser aprovados, particularmente, devido à má distribuição de renda e, portanto, a avassaladora desigualdade social. No mais, restaurar as falhas do sistema de saúde também se torna imperativo e, certamente, conter o alto nível de contágio do vírus, principalmente entre os cidadãos mais vulneráveis, como os idosos, os profissionais da saúde e o incontável de pessoas que vivem abaixo da linha da pobreza. De acordo com as previsões da ONU, num futuro bem próximo, mais de 265 milhões passarão fome.

As condutas que saboreiam o triunfo da (quase) vitória sobre o vírus normalmente estão pautadas no esforço, na racionalidade, na prudência, na organização, bem como em posições técnicas com bases científicas. Dito de outra forma, a dinâmica do vírus, para esses líderes, em particular, impõe um estado de governança firme e cauteloso. Na contramão, a ação do vírus escancara a desgovernança de alguns chefes de estado pelo mundo afora. O fracasso no combate à pandemia em algumas nações é decorrente de posturas túbias em relação à negação da ciência, à improvisação, à prepotência, à falácia descabida, assim como ao desprezo à gravidade da moléstia, a opiniões diferentes, dentre outros feitos irresponsáveis e irreversíveis.

Pela perspectiva filosófica de José Ortega y Gasset (1883 - 1955), filósofo, ensaísta, jornalista e ativista político espanhol, este ensaio entende que essas governanças e desgovernanças planetárias, oriundas do arrebatamento do implacável vírus, poderiam ser examinadas a partir dos conceitos “homem-massa” e “homem-especial”. Em linhas gerais, o indivíduo “massa” se refere ao sujeito que, normalmente movido pelo sentimento de ódio, pela perversidade, bem como por calúnias e falsidades, mostra-se

apto e pleno para opinar, a todo instante e em qualquer circunstância, sobre qualquer tópico, sem embasamento teórico, científico, racional, tampouco filosófico. Trata-se de um sujeito limitado e com noções obscuras sobre a própria circunstância. Na contramão desse tipo de indivíduo, produto da industrial cultural moderna (HORKHEIMER & ADORNO, 2002), Ortega concebe o “homem-especial²”. Refere-se ao indivíduo consciente da sua incompletude, uma vez que é conhecedor de sua contingência limitada. Age ativamente com esforço (HELENO, 2019), racionalidade e baseado na liberdade de criação.

O objetivo deste ensaio é refletir sobre os direcionamentos que algumas das principais lideranças planetárias têm tomado frente à pandemia, a partir dos pressupostos de José Ortega y Gasset, considerado o maior filósofo da Espanha do século XX. Para tanto, este ensaio se organizará da seguinte forma: primeiro serão feitas as discussões filosóficas relacionadas aos conceitos de “homem-massa” e de “homem-especial”, pela perspectiva da teoria orteguiana da razão vital e histórica. Na sequência, serão elencadas as ações das lideranças mundiais, frente ao combate ao vírus, de modo que sejam examinadas pela ótica dos conceitos de Ortega. Por final, à luz das formas pelas quais as atitudes dos chefes de estados serão consideradas neste ensaio, reflexões serão elaboradas, frente ao cenário da pandemia, de maneira que possam oportunizar subterfúgios para despertar a racionalidade entre, sobretudo, os mandatários do planeta, neste momento sócio-histórico estarrecedor e ameaçador.

“Homem-massa”

Com o advento das revoluções industriais e tecnológicas, sobretudo entre os séculos XVIII e XX, a produção em massa de produtos e serviços permitiu que o indivíduo da classe média, filho da sociedade das massas, tivesse as oportunidades que seus antepassados não tiveram. Assim, como acreditava viver na “melhor das eras” por ter o acesso facilitado a produtos e serviços, esse indivíduo começa a manifestar uma ingratidão exagerada. A partir dessa crença equivocada de que o progresso é uma dádiva inevitável, a ação desse novo indivíduo pós-revolução se acomoda. Ele espera que os outros façam por ele.

Para Ortega (1987), essa concepção do progresso natural constitui sociedades de mimados e “filhinhos do papai” que sempre entendem que seus problemas serão resolvidos

² Também traduzido por “homem-nobre” e “homem-excelente”.

pelos outros. Essas sociedades estão inseridas em um processo de produção e consumo em larga escala, além de estar em harmonia com modelo estabelecido de comportamento social generalizado, o que as tornam acrílicas e inautênticas. A individualidade é sobreposta pelas determinações genéricas do mundo social massificado. Conseqüentemente, a impotência, a acriticidade e a dirigibilidade da sociedade massificada expandem na medida em que novas e mais posses que lhe são fornecidas (HORKHEIMER & ADORNO, 2002). Eis o princípio do conceito “homem-massa”, cunhado pelo filósofo espanhol em 1926, no livro *A Rebelião das Massas*. Ortega (2010) define a ação do homem numa sociedade massificada com os seguintes dizeres:

Existe um fato que, para o bem ou para o mal, é o mais importante na vida pública europeia da hora presente. Esse fato é o advento das massas ao pleno poder social. Como as massas, por definição, não devem nem podem dirigir sua própria existência e, menos ainda, dirigir a sociedade, quer dizer que a Europa sofre agora a mais grave crise que povos, nações e culturas podem padecer. Essa crise sobreveio mais de uma vez na história. Sua fisionomia e suas conseqüências são conhecidas. Também se conhece seu nome. Se chama a rebelião das massas. (ORTEGA Y GASSET, 2010, p.375).

Vale ressaltar que, mesmo há quase 100 anos depois que essa discussão filosófica foi feita por Ortega, os exemplos que serão usados mais adiante neste ensaio apontarão que a existência de homens-massa continua se propagando, principalmente, e infelizmente, nos cargos do mais alto escalão de alguns governos.

A angústia que se desdobra dessas desgovernanças é o fato de que, em meio a uma pandemia sem precedentes na contemporaneidade, a ação responsável dos chefes de estado é central para a contenção da doença. Heleno (2019, p. 218) assombra ainda mais o cenário atual e as esperanças ao asseverar que “*homem-massa é aquele que se acomoda na ausência de um projeto livre e autêntico, flertando com projetos autoritários*”. O momento sócio-histórico demanda projetos autênticos, colaborativos, democráticos e participativos, principalmente com a comunidade científica e as autoridades de saúde do mundo todo.

Inimigo consciente de sua singularidade, uma vez que se vê igual a todo mundo, numa sociedade massificada, por mais que seja absolutamente incapacitado, para Heleno (2019), pautado em Ortega y Gasset (1987), o homem-massa acredita que está apto para assumir a vida de uma sociedade inteira. Presente na elite econômica, entre os intelectuais, bem como entre os mais ricos e os mais pobres, com uma forma equivocada de ver o mundo, o homem-massa é acrílico e, portanto, não consegue perceber sua atuação no mundo. Ortega y Gasset (1987) define o homem-massa com as seguintes palavras:

É o homem previamente esvaziado de sua própria história, sem entranhas de passado e, por isso mesmo, dócil a todas as disciplinas chamadas “internacionais” (...) só tem apetites, pensa que só *tem direitos* e não acha que tem obrigações: é um homem sem obrigações de *especialização* (ORTEGA Y GASSET, 1987, p 435)

Sem esforço prévio para fundamentar suas ideias, o homem-massa acredita que tem o direito de ter opiniões sobre os mais diversos assuntos, o que o faz entender que é intelectualmente completo e pleno. Não admite nada de diferente além desse repertório que formou. Mesmo numa época com grandes avanços de desenvolvimento tecnológico e científico, esse tipo de indivíduo desdenha os princípios da ciência.

O homem-massa não quer ouvir, sequer dar razão a alguém. Também não quer ter razão, mas apenas impor o seu ponto de vista. Assim, intervém em tudo, com imposições decorrentes da sua vulgar opinião, sem considerações, contemplações, reflexões, trâmites, tampouco reservas. De acordo com Heleno (2019), o diálogo é fulcral para que as ideias sejam expostas ao crivo de discussões. Renunciar o diálogo implica em enjeitar a cultura. A imposição de princípios, sem fundamentos, beira o estado ditatorial. O homem-massa se comporta como tal porque o seu objetivo é ser aceito pelos demais da sociedade massificada para encaixar-se nas determinações genéricas do mundo social padronizado. Ignora a multidiversidade e pluralidade de ser, viver e agir na sociedade.

Ortega compara o homem-massa a um fascista que é obstinado em realizar algo que não tem conhecimento e, portanto, *a priori*, que não poderia ser feito. Simula com ações e falácias que tem fundamentos adequados para conseguir satisfazer o seu desígnio. De posse de uma impressão nativa e radical, o homem-massa concebe a vida como um fortuna fácil, desprovida de limitações trágicas. Ciente e conformado com sua mediocridade, o homem-massa reivindica os seus direitos, mas se furta de seus deveres. Ignora o esforço hercúleo de gerações passada apenas para elevar o nível de sua existência. Sem ambição, o homem-massa não se esforça, tampouco compete. Satisfaz-se em fazer parte da massa.

O homem-massa desconhece a civilização em que nasceu e que nela vive. Também não se preocupa com sua cultura e sua educação, caminhos possíveis para deixar essa condição de vulgaridade, ignorância e inautenticidade. “*O homem-massa não aceita as regras do jogo, as normas colocadas pela sociedade, que são os princípios da cultura*” (HELENO, 2019, p. 225). Inerte, ele é incapacitado de resolver os problemas atuais, uma vez que a falta de conhecimento histórico e científico, o baixo nível cultural e a completa

ignorância dos fatos limitam sua ação. Sua sensação íntima de domínio o incita constantemente a exercer predomínio. Em tempos de pandemia, quando debates em busca de soluções balsâmicas são centrais, a postura prepotente do homem-massa pode redundar em calamidades incontornáveis. Um ato de maturidade, que deveria ser a prerrogativa de líderes mundiais, pressupõe conviver com a diferença, com a contrariedade e com os questionamentos. Os atritos decorrentes dessa dinâmica oportunizam resiliência, bem como a ressignificação da personalidade e do caráter. Com a força epistemológica tibia, o homem-massa não participa desses embates retóricos.

Como para a indústria cultural, o lucro orienta a produção, desagradar a sociedade massificada pode comprometer a sobrevivência desse tipo de produção e distribuição de bens simbólicos. Portanto, o indivíduo genérico, ou na perspectiva orteguiana, o “homem-massa”, é central como ser consumível. Dessa forma, a hipótese da massificação operada pela Indústria Cultural, feita pelos teóricos da Escola de Frankfurt, e com a hipótese do surgimento do homem-massa, de José Ortega y Gasset, é iminente.

Ortega y Gasset (1987) recomenda o desenvolvimento de modelos de conduta por meio do diálogo para tentar reverter essa intransponibilidade da conduta do homem-massa. O filósofo espanhol também defende a revolta pessoal contra a consciência coletiva para manter o indivíduo na sua posição privilegiada e singular, inerente a cada ser, pela sua capacidade de trabalhar com esmero, construir e se esforçar para transformar sua vida. Para Heleno (2019, p.218), o homem-massa se torna homem-nobre *“se enfrenta todas as resistências que o impedem de realizar o seu projeto”*.

“Homem-especial”

Para Ortega, o homem-especial se impõe enormes demandas, com tarefas difíceis e árduas responsabilidades. Apela para uma norma além e superior a ele, a cujo serviço se coloca espontânea e totalmente. Tem consciência que é incompleto e sua contingência é limitada (HELENO, 2019). Defensor do valor próprio de cada ser humano, o homem-especial também sabe que os seus direitos são decorrentes de conquistas de muito esforço e esmero. Ortega y Gasset (1987, p. 45) define esse homem da seguinte maneira:

quando se fala de minorias especiais, a habitual má-fé costuma distorcer o sentido dessa expressão, fingindo ignorar que o homem-especial não é o petulante, que se julga superior aos outros, mas o que exige mais de si mesmo que a maioria, ainda que não consiga atingir essas exigências superiores. (ORTEGA Y GASSET, 1987.p 45)

Com grande apreço pela formação cultural e intelectual, o homem-especial prima pela ética, bem como pela vida autêntica. Portanto, os valores, as convicções, os posicionamentos da comunidade são elementos inspiradores para o homem-especial elaborar projetos com afinco, que vão além de inclinações pessoais (HELENO, 2019). Frente a uma sociedade massificada, é razoável afirmar que apenas uma minoria qualificada é constituída por esse tipo de indivíduo. Assim, trata-se de uma elite cultural que, sem grandes pretensões para posses monetárias, oportuniza circunstâncias para a reflexão e para a construção de novos sentidos, principalmente a partir da contribuição de opiniões diversas. Ou seja, a atitude do homem-especial permite que a realidade humana seja enfrentada exatamente como a vida é: adversa, incerta, fluida e líquida³ (BAUMAN, 2007), bem como complexa⁴ (MORIN, 2000). Como diria Karnal (2018, p.27) “*nunca podemos confiar em nenhum idílio perene enquanto respiramos*”. Ortega (1987) diferencia o homem-especial do homem-massa da seguinte forma:

A multidão, de repente, tornou-se visível, instalou-se nos primeiros lugares da plateia da sociedade. Dantes, se existia, passava despercebida, ocupava o fundo do cenário social; agora passou para a boca de cena, é ela a personagem principal. Já não há protagonistas: só há coro./ O conceito de multidão é quantitativo e visual. Traduzamo-lo, sem o alterarmos, à terminologia sociológica. Encontramos então a ideia de massa social. A sociedade é sempre uma unidade dinâmica de dois factores: minorias e massas. As minorias são indivíduos ou grupos de indivíduos especialmente qualificados. A massa é o conjunto de pessoas não especialmente qualificadas (ORTEGA Y GASSET, 1987.p 41).

Buscando sempre algo que o transcende, o homem-especial demanda muito de si mesmo. Não se dá facilmente por satisfeito e entende que suas opiniões e seu conhecimento não são perfeitos ou acabados. Ao contrário, sua atitude nobre é direcionada para uma vida dedicada à superação, com intuito de prestar serviços à comunidade com marcas históricas, pautado na moral, no esmero e na racionalidade.

“Líderes-massa”

³ Bauman (2007, p. 7) define a vida líquida como “a passagem da fase “sólida” da modernidade para a “líquida” - ou seja, para uma condição em que as organizações sociais (estruturas que limitam as escolhas individuais, instituições que asseguram a repetição de rotinas, padrões de comportamento aceitável) não podem mais manter sua forma por muito tempo (nem se espera que o façam), pois se decompõem e se dissolvem mais rápido que o tempo que leva para moldá-las e, uma vez reorganizadas, para que se estabeleçam”.

⁴ Morin (2000, p.387) define a complexidade como “parte de fenômenos, ao mesmo tempo, complementares, concorrentes e antagonistas, respeita as coerências diversas que se unem em dialógicas e polilógicas e, com isso, enfrenta a contradição por várias vias”.

Em meio aos feitos e dizeres estapafúrdios em tempos de pandemia, além do negacionismo em relação à gravidade da moléstia, este ensaio destaca os seguintes líderes com características do homem-massa (ORTEGA, 1987, 2010): Alexander Lukashenko (Bielorrússia), Daniel Ortega (Nicarágua), Donald Trump (Estados Unidos), Gurbanguly Berdimuhamedow (Turcomenistão), Bolsonaro, (Brasil), Kim Jong-un (China), Narendra Modi (Índia), Recep Tayyip Erdogan (Turquia), Viktor Orbán (Hungria) e Vladimir Putin (Rússia). Na sequência, há uma descrição das atitudes e de alguns enunciados feitos por esses líderes, no que se refere à pandemia, que os qualificam como líderes-massa, na perspectiva orteguiana.

Alexander Lukashenko

Para o líder bielorrusso Alexander Lukashenko, que denomina o momento ameaçador como coronopsicose, o melhor agente imunizante para o coronavírus é praticar um esporte no gelo e ir à sauna uma ou duas vezes por semana. Além desses opróbios retóricos, o ditador também sugere que os cidadãos da Bielorrússia lavem as mãos com vodca e consumam entre 40 e 50 mililitros do destilado para aniquilar o vírus. Também profetizou que não haveria nenhum caso letal de COVID-19 sob o seu comando. Nesse mesmo dia, já havia um rastro de 29 mortos registrados. O ditador, com carreira militar, historiador e economista, também prega nas igrejas lotadas que o vírus só acomete os fracos que não possuem imunidade. Seus estultos dizeres revelam o quão está imensamente despreparado e equivocado no que tange aos estudos científicos, quando o adversário é invisível. Segundo a OMS, o isolamento social, o uso de máscaras e álcool gel, bem como a testagem em massa são as medidas mais eficazes contra a COVID-19.

Alexander Lukashenko, no comando do país desde 1994, agrônomo e ex-diretor de uma propriedade rural coletiva (kolkhoz), é ex-burocrata do Partido Comunista da União Soviética e venceu a oposição nos últimos cinco pleitos. Como prática de um líder-massa, o comércio, bares e restaurantes, além das escolas do país não tiveram restrições, tampouco o campeonato bielorrusso de futebol. Dentre as divisões de elite da Europa, a liga do país foi a única que continuou na ativa.

Daniel Ortega

Com falta de transparência, interesse e pelo descaso para gerir o combate à doença, o ditador Daniel Ortega, da Nicarágua, só começou a atuar no combate à pandemia 40 dias

depois de confirmar o primeiro caso. De uma forma negligente, não confiável e pouco diáfana, informou que havia apenas 15 casos e cinco mortes pela COVID-19. Na contramão, o Observatório Ciudadano, site oficial administrado por organizações e cidadãos nicaraguenses em geral, por sua vez, declara que muito mais pessoas foram infectadas e morreram pela Covid-19. Os médicos e outros profissionais da saúde, que contestaram os dados anunciados pelo Ministério da Saúde, foram demitidos e perseguidos.

Depois de 32 dias de omissão, Ortega, no poder desde 2007, reapareceu em cadeia nacional para reafirmar que uma quarentena, fortemente defendida por epidemiologistas, autoridades sanitárias e empresários, arruinaria o país e sua economia. Contrariando as recomendações da OMS, o ditador nicaraguense, que mal terminou o ensino fundamental, nega a gravidade da COVID-19 ao incentivar a aglomeração e promover procissões religiosas, festas, festivais e campeonatos de boxe.

Donald Trump

Michael Sandel, um dos filósofos americanos mais celebrados da atualidade, criticou veementemente a maneira como o Presidente Donald Trump subestima o perigo avassalador da moléstia e desafia as autoridades sanitárias, bem como os governadores dos estados, em relação ao isolamento social. No pedestal da sua prepotência, característica do homem-massa (ORTEGA, 1987, 2010), o chefe de estado americano, com carreira militar e economista, vociferou sua autoridade absoluta e incontestável, calcado na máxima que “é o presidente da lei e da ordem”, para mandar os cidadãos voltarem ao trabalho e os alunos à escola, mesmo contrariando a base democrática da Constituição Americana.

Tratando os aliados internacionais com total desinteresse e desdém, o mandatário americano removeu os Estados Unidos da Organização Mundial da Saúde (OMS) à sua revelia. O twitter presidencial normalmente é o palco das habituais estultices para, por exemplo, culpar a China por não ter controlado a propagação do vírus, da mesma maneira para se enaltecer como o presidente da ‘lei e ordem’ e propagar outros despautérios como o fim do vírus com a chegada do verão e zombar de quem usava máscara. Injetar desinfetante dos acometidos pelo vírus e profetizar que a doença desapareceria como um milagre foram outras pletoras de falas irracionais da desgovernança norte-americana. *Shame*.

Gurbanguly Berdimuhamedow

ESTEFOGO, Ensaio Filosófico, Volume XXIII – Julho 2021

Na lanterna do ranking de liberdade de imprensa feito pela ONG Repórteres Sem Fronteiras (RSF), o Turcomenistão, país da Ásia Central, com 5,8 milhões de habitantes, vangloriou-se equivocadamente que não havia casos de Covid-19 em seu território. O que intriga é que o país, governado pelo ditador Gurbanguly Berdimuhamedow, é vizinho do Irã, que registrou por volta de 44 mil infectados e quase 3 mil mortes, sendo uma das nações asiáticas mais afetadas.

Em meio à pandemia do novo coronavírus, o governo do país decidiu coibir o uso do nome da doença em publicações oficiais, notícias da mídia estatal, brochuras que vinham sendo distribuídas pelo governo em hospitais e escolas para incentivar a população a combater o vírus, ou em comezinhas conversas diárias da população castigada. Agentes do governo prenderam os contraventores. No Turcomenistão, a internet é estritamente controlada e o acesso a sites independentes é censurado. Os estrangeiros têm restrições para adentrar no país.

Gurbanguly Berdimuhamedow, 63, dentista com PhD em ciências médicas, que governa o país desde 2007, foi ministro da Saúde do seu antecessor, o também ditador Saparmurat Niyazov. Seus hábitos excêntricos e nababescos, quase obsessivos, por cavalos (Figura 1), carros de luxo e vídeo clipes com estética deram-lhe notoriedade. Conhecido por "pai protetor" do país, é retratado pela mídia estatal, claro, como atleta, compositor e autor de romances. Numa eleição de fachada de 2017, Berdimuhamedow amealhou mais um mandato presidencial, com 97,69% dos votos, de acordo com a apuração do governo.

Figura 1 – Berdimuhamedow segura cachorro nas festividades do Dia do Cavalo



Fonte: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2019/08/boatos-sobre-morte-de-ditador-revelam-um-turcomenistao-fechado-como-a-coreia-do-norte.shtml>.

Jair Bolsonaro

Desde o início da pandemia, as descabidas condutas do Presidente do Brasil têm se volumado. Em vez de mostrar a sua autoridade, por exemplo, frente à altura do cargo que tem, com nortes mais eloquentes para defender a frágil democracia e com doses mastodônticas de prudência no combate à pandemia, o Presidente Jair Bolsonaro tem prestigiado manifestações de simpatizantes pela ditadura militar e contra as ações do Supremo Tribunal Federal (STF) e o Congresso, como a Figura 2 abaixo ilustra. Com um tom inevitavelmente beligerante e um comportamento belicoso, é comum ouvir do mandatário alusões aos tempos de chumbo autoritários da ditadura e à tortura, flertando explicitamente com militarismo. Dessa forma, o direito à liberdade de expressão para impor preceitos autoritários toma corpo. Qualquer forma de censura impossibilita o desenvolvimento do pensamento crítico. Coibir a liberdade de expressão é agir em prol da massificação e contra as leis da natureza, no que diz respeito à inexorável diversidade do pensamento humano. Desprezar a multidiversidade, como apregoa Ortega (1987, 2010), é uma das idiosincrasias do homem-massa que age como tal com o intuito de se harmonizar com ordem genérica do mundo massificado.

Assim como o presidente Americano, Bolsonaro também rejeitou as orientações de alguns governadores dos estados em relação ao isolamento social. Como esse comportamento desastroso não bastasse, ao repelir as orientações da ciência, dois Ministros da Saúde pediram demissão em menos de 30 dias. No mais, Bolsonaro não participou da reunião entre os presidentes dos países da América do Sul para discutir ações contra a COVID-19. Também não colaborou com uma força-tarefa mundial para agilizar a criação da vacina. E ainda usou, como bandeira política, a cloroquina como bálsamo para a doença, sem bases científicas de eficácia contra o vírus.

Desrespeitando a sociedade, o governo federal também quis usurpar a contagem oficial dos vitimados pela moléstia. Apoiado no sentimentalismo e na fé, o presidente se apega a teorias mais palatáveis em detrimento dos estudos científicos, postura peculiar do homem-massa (ORTEGA, 1987, 2010). Com uma retórica populista, e preocupado com os danos da pandemia em relação à sua popularidade para a reeleição de 2022, Bolsonaro atrai multidões desencantadas com a política tradicional, mesmo não tendo compromisso com a verdade e a ética.

ESTEFOGO, Ensaio Filosófico, Volume XXIII – Julho 2021

Ainda que contaminado pelo coronavírus, desdenhando da sua imagem globalmente tisonada, minimizou a magnitude da doença e, no afã de se apresentar como um ser humano acima da média, novamente fez propaganda duvidosa das propriedades da cloroquina e ofendeu a saúde alheia num tom arrogante e negacionista.

Assim, com discursos exacerbados, gestos autoritários e ataques sistemáticos à imprensa, além dos abraços populares sem usar máscara, o presidente brasileiro, formado na Academia Militar das Agulhas Negras, provoca aglomerações e faz insultos às instituições e ameaças ao meio ambiente.

Figura 2 - Bolsonaro cumprimenta apoiadores em ato pela volta da ditadura em Brasília



Fonte: <https://www.jornaldocomercio.com/ conteudo/politica/2020/05/740299-bolsonaro-cumprimenta-apoiadores-em-ato-em-brasilia.html>

Kim Jong-um

Gabando-se de sua liderança impecável, Kim Jong-um, com carreira militar e graduado em física, no seu pedestal fleumático, alega que nenhum cidadão norte-coreano foi acometido pelo patógeno que causa a COVID-19. Como a Coreia do Norte faz fronteira com a China e a Coreia do Sul, segundo o site NK News⁵ e outros analistas, é difícil acreditar nessa declaração do ditador. Uma vez que o país está totalmente fechado desde o dia 30 de janeiro de 2020, não há como comprovar tal afirmação. Severas restrições foram impostas para entrar ou deixar o país do ditador.

O propósito de Kim Jong-um é passar uma imagem de salvador dos norte-coreanos, já que a pandemia assola e dizima vidas no mundo afora, atingindo mais de 180 países. Como a Coreia do Norte é governada por um regime autoritário sem a garantia da liberdade de expressão e de imprensa, o que acontece dentro do país fica sob as trancas

⁵ <https://www.nknews.org/2020/07/kim-jong-un-reappears-at-politburo-meeting-on-covid-19/>

de um sistema altamente hermético. O líder-massa norte-coreano, pela perspectiva de Ortega (1987, 2010), age dessa forma porque o seu intuito é ser aceito e exaltado pelos cidadãos para justificar e solidificar suas ações governamentais, de modo a consolidar uma sociedade padronizada, como a Coreia do Norte. Calcado em Heleno (2019), presume-se que o líder ditatorial está apto para assumir a vida de toda sociedade norte-coreana, como já discutido previamente.

Narendra Modi

Líder de um país de 1,3 bilhão de habitantes, Narendra Modi, em meados de março de 2020, impôs uma exigente quarentena sem precedentes. Aparentemente uma atitude de um homem-especial (ORTEGA, 1987, 2010) com tarefas difíceis e árduas responsabilidades, neste momento pandêmico na Índia, um país de superlativos, com uma vasta população de miseráveis e serviços de saúde precários.

No entanto, autoritário e ultranacionalista, não afeito a ouvir os outros, o que é uma peculiaridade do homem-massa (ORTEGA, 1987, 2010), Modi, com mestrado em ciências políticas, decretou de uma forma repentina o fim do isolamento, mesmo com o número de casos letais por COVID-19 em ascendência. O objetivo era reativar a economia que, segundo especialistas em economia, deverá derreter 45% no segundo semestre. Sem planejamento, o líder-massa indiano, somente em maio retrasado, anunciou um amparo financeiro na ordem de 270 bilhões de dólares, quando a Índia tristemente já acumulava mais de 20 mil mortes.

Assim como os estapafúrdios dizeres do líder da Bielorrússia, Alexander Lukashenko, o primeiro-ministro indiano recomendou a prática da milenar ioga para fortalecer a imunidade. Narendra Modi se dirige às massas valorizando o hinduísmo, prática religiosa seguida por quase 80% da população indiana, de uma forma populista e verborrágica. Retórica semelhante usada pelo presidente do Brasil.

Recep Tayyip Erdogan

Apesar de ter doado 7 meses de salário para a campanha contra a COVID-19, no início da pandemia, Erdogan apenas encorajou a população a fazer o isolamento voluntário. Somente os turcos com mais de 65 anos de idade deveriam permanecer em casa, já que são os cidadãos do grupo mais vulnerável. Com essa medida branda para o isolamento social, os casos de contágio aumentaram substancialmente na Turquia, que se tornou no terceiro foco da pandemia de COVID-19 no mundo.

No começo da pandemia, convicto que a economia não poderia parar, Erdogan, supostamente formado em economia (há rumores que só terminou os estudos secundários), negou veementemente a existência do coronavírus no país durante algumas semanas. Na tentativa de controlar a narrativa sobre a crise sanitária, o governo turco mandou prender centenas de pessoas por postarem nas redes sociais “mensagens provocativas” acerca da doença, acusados de disseminar o pânico. Ali Cerkezoglu, da Associação Médica da Turquia, afirmou que há um monopólio criado pelo governo para ocultar os fatos. Acrescenta ainda que *“médicos, enfermeiros e profissionais de saúde se acostumaram a isso nos últimos 20 anos”*⁶.

No entanto, frente aos números letais pela moléstia, o mandatório turco proibiu a circulação de menores de 20 anos, bem como instituiu a obrigação do uso de máscaras nos mercados. Atribuindo cobertura insuficiente ao sistema de saúde nos países ocidentais, acusou os EUA e a Europa como responsáveis pela expansão do coronavírus no país turco. Depreende-se dessa acusação que Erdegon não quer ouvir, tampouco dar razão a alguém, característica do homem-massa (ORTEGA, 1987, 2010). Acrítico, parece que quer somente firmar sua ótica sobre a propagação da doença, bem como concentrar mais poder com a sociedade mais vulnerável frente à pandemia.

Viktor Orbán

Com vistas ao aumento de poder, no final de março de 2020, Viktor Orbán, numa atitude arbitrária, estendeu o estado de emergência devido à indefinidamente para reduzir poderes do Parlamento. Dentre outras medidas do projeto antidemocrático, havia reguladores sociais como penas de até cinco anos de prisão para os cidadãos que publicassem informações sem fundamentos contra o governo no combate do coronavírus. Governando o país por decretos apenas, a democracia na Hungria fraquejou, permitindo um flerte entre a democracia e o autoritarismo.

Como Heleno (2019) advoga, o diálogo é central para que novas concepções sejam submetidas à apreciação de discussões e debates. Contestação de ideias e ideologias não se trata de meros jogos retóricos ociosos, sem sentido. Pelo contrário. São berços de ideias decorrentes de reflexões sobre fatos que podem se transformar em força material para se prospectar e estruturar mudanças.

⁶ <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-52358420>

Com a maioria no Parlamento, Orban, formado em direito, no seu poder executivo, solapa o Legislativo no que diz respeito aos debates democráticos necessários para a governança do país. Essa renúncia da discussão em detrimento da imposição de ideologias faz com que o país se avizinha com o estado ditatorial.

Vladimir Putin

Com a anunciada – e questionada - taxa de letalidade de apenas 0,9% em relação aos afetados pelo coronavírus, no começo da pandemia, Vladimir Putin, graduado em direito, se envaideceu de sua gestão, mesmo enfrentando o vergonhoso índice de popularidade de 59%. O que aturde os especialistas é como a façanha é alcançada, uma vez que o sistema de saúde russo é azo de demérito. Na Espanha, França, Itália e Reino Unido, países com redes de hospitais e clínicas muito mais evoluídas que a Rússia, os indicadores de mortes já passavam da ordem de dois dígitos.

A razão para tal proeza é que, a mando do governo, os atestados de óbitos só tinham *causa mortis* COVID-19 se não houvesse nenhuma moléstia crônica prévia. Ademais, Putin, que está no comando do país há mais de 20 anos e poderá ficar até 2036 no Kremlin, cominado pela dissolução da economia, autorizou o relaxamento do isolamento social no zênite da pandemia, bem como o retorno de voos domésticos e a volta dos campeonatos de futebol. A retomada do funcionamento das indústrias pesadas, de construção, da agricultura, dos transportes e de energia também foi liberada.

Como num conúbio, nota-se que os líderes-massa se consideram perseguidos, não são empáticos com as vítimas da COVID-19 e têm atitudes que conduzem à divisão, ao silêncio, à unilateralidade, à concentração de poder e decisões, sem respaldo científico ou coletivo, e ao acobertamento dos fatos. Comungam os traços comuns do homem-massa, como discute Ortega (1987, 2010). Na qualidade de aventureiros ideológicos e donos da razão, essa irracionalidade dos líderes-massa, em relação à negação da gravidade da COVID-19, é possivelmente decorrente da psicologia de massas, a plastificação das mídias sociais e do vácuo da massificação das sociedades, de modo geral, que reinam nos tempos modernos.

“Líderes-especial”

Com prestígio mundial, os reinados majoritariamente femininos preconizam uma era de prosperidade, segurança, racionalidade, estabilidade e saúde, mesmo em tempos de pandemia, como revela a Figura 3 abaixo. Angela Merkel (Alemanha), Erna Solberg,

(Noruega), Jacinda Ardern (Nova Zelândia), Katrin Jakobsdóttir, (Islândia), Mette Frederiksen (Dinamarca), Sanna Marin (Finlândia) e Tsai Ing-wen (Taiwan), são os destaques de líderes-especial no que se refere a gestões competentes e racionais da crise sanitária ocasionada pelo coronavírus. O presidente Alberto Fernández, da Argentina, também faz parte desse rol ilustre de gestores eficientes. A seguir, os feitos e as condutas desses líderes são descritos de modo que os enobrecem como líderes-especial, na ótica de Ortega (1987, 2010).

Figura 3 – 5 exemplos de lideranças femininas à frente de algumas das melhores estratégias no combate ao coronavírus



Fonte: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-52376867>

Alberto Fernández

Sob pena de multa equivalente a 7000 reais, ou prisão, o governo argentino Alberto Fernández impôs, no dia 20 de março de 2020, uma rigorosa quarentena de 2 meses, sobretudo em Buenos Aires. Mais de 80% dos casos de contágio do coronavírus se concentravam na capital. Como resultado, a cidade portenha mais populosa da nação, de uma vida noturna bem intensa, registrou 60% de leitos vagos nas Unidades de Terapias Intensivas (UTIs) e menos de um óbito por cada 100.000 habitantes.

Mais particularmente, as severas medidas de isolamento se traduzem em uma movimentação hipercontrolada de pessoas. De máscaras, os portenhos podiam somente deixar o lar por no máximo 1h, num raio de 500 metros. Também deviam se ater ao número final do documento de identidade para sair em dias pares ou ímpares. O governo também reduziu pela metade a velocidade dos automóveis na cidade e alargou algumas calçadas e ruas para uso exclusivo dos pedestres. Os celulares de motoristas foram rastreados para que não desrespeitassem o confinamento.

As falas do peronista Fernández, professor de Direito na Universidade de Buenos Aires há mais de 30 anos, em relação à pandemia sempre priorizam a vida humana. Preocupado com a desigualdade social, o mandatário da Argentina tem se pronunciado nas mídias de maneira que haja uma reflexão sobre o sistema capitalista. Ao dizer “*a pandemia deixou evidenciado que o capitalismo como conhecemos não tem sentido. É muita desigualdade, deixa à margem da sociedade milhões de compatriotas*”⁷, depreende-se que o presidente estava mais preocupado com vidas em detrimento da saúde da economia argentina, mesmo amargando uma recessão há mais de 2 anos e uma dívida de 323 bilhões de dólares. Como um líder-especial, Fernández discursa em defesa do valor próprio e ímpar de cada ser humano.

Angela Merkel

À frente da Alemanha há mais de 15 anos, Angela Merkel, doutora em química quântica, com 79% de aprovação dos alemães, pautada por tecnologia de ponta e serviços médicos de altíssima qualidade, tem mostrado excepcionais atos de coragem e de luta contra a pandemia. Como presidente a União Europeia, além de ter anunciado um aporte financeiro mais de 500 bilhões de euros para os países mais afetados pela pandemia do sul da Europa, Merkel conteve o contágio do vírus na Alemanha, reduziu a cifra dos casos letais e, assim, atenuou o sofrimento vistos na vizinha França.

Característico do homem-especial (ORTEGA, 1987, 2010), que tem grande respeito e estima pela formação cultural e intelectual, as ações da chanceler da Alemanha, primeira mulher a ocupar a chefia do governo federal, são submetidas antes a reflexões a partir de estudos, de projeções de riscos e avanços, bem como de critérios essencialmente técnicos, no que diz respeito ao cenário mundial da COVID-19.

Erna Solberg

Graduada em economia, estatística, ciências políticas e sociologia pela Universidade de Bergen, a primeira-ministra da Noruega, Erna Solberg, estabeleceu medidas rigorosas desde o estágio inicial do surto, em 26 de fevereiro de 2020, quando o primeiro caso nacional de COVID-19 foi detectado.

Usando-se de uma ideia inovadora e prática, Solberg usou a televisão para se dirigir aos jovens noruegueses. Numa conferência à imprensa, proibiu a participação de

⁷ <https://www.redebrasilatual.com.br/politica/2020/06/valor-da-vida-afirma-alberto-fernandez-pandemia/>

adultos para conversar apenas com as crianças sobre os meandros da doença. Como líder-especial, é importante ressaltar a preocupação e a atitude de Solberg em relação à orientação aos cidadãos, de modo que eles se sentissem amparados e acolhidos pela mandatória máxima da nação.

Também de forma revolucionária e tecnológica, baseada em pesquisas, a governança norueguesa, que como o homem-especial não se satisfaz facilmente e tem uma vida dedicada à superação (ORTEGA, 1987, 2010), lançou um aplicativo para limitar a propagação do vírus. Mensagens são enviadas para os usuários caso estejam por mais de 15 minutos a menos de dois metros de um indivíduo infectado, certamente, com a sua identidade velada.

Jacinda Ardern

Com uma retórica clara e pontual, pautada em dados obtidos por pesquisadores e aconselhada por cientistas de universidades locais, como a Figura 3 abaixo ilustra, a primeira-ministra neozelandesa estabeleceu como meta erradicar o coronavírus, por meio de uma das mais fortes quarentenas em todo o mundo, dentre outras ações. Além do radical *lockdown* em toda a nação e do fechamento de fronteiras, mesmo com baixíssimas cifras de casos letais, Jacinda Ardern intensificou a quarentena no país e a testagem em massa, com base na premissa que a vida se sobrepõe ao lucro e à alienação de poderes concentrados.

Figura 3: Jacinda em coletiva sobre o coronavírus



Fonte: <https://www.hypeness.com.br/2020/04/coronavirus-primeira-ministra-da-nova-zelandia-da-aula-s-como-governar-em-meio-ao-caos/>

Com 41 anos, formada em comunicação social, Ardern reduziu 20% dos seus proventos e dos ministros por seis meses, devido aos momentos difíceis decorrentes da pandemia. Em solidariedade aos que tiveram a renda afetada pela moléstia, também concedeu benefícios financeiros e anunciou a suspensão hipotecária de seis meses. Medidas de apoio financeiro para proprietários de empresas impactadas pela quarentena também foram divulgadas pela primeira-ministra neozelandesa.

Certamente, trata-se de uma nação insular, pequena e rica, com apenas 5 milhões de pessoas. A gestão de uma pandemia que assola o mundo tende a ser muito mais simples num país como a Nova Zelândia. No entanto, a maneira como Jacinda Ardern abraçou e administrou a causa é motivo de júbilo.

Katrin Jakobsdóttir

Sob a governança da primeira-ministra Katrín Jakobsdóttir, a Islândia, país também insular, com pouco mais de 360.000 habitantes, testou gratuitamente todos os cidadãos para a COVID-19. Por ser pequena e, portanto, *a priori*, de fácil controle, a nação também estabeleceu um sistema para localizar e isolar todos os infectados pelo coronavírus, o que impediu o isolamento completo. As escolas, por exemplo, não foram fechadas.

Katrín Jakobsdóttir, 42, mestra em artes pela Universidade da Islândia, integrante do partido Movimento de Esquerda Verde, disponibilizou os dados sobre a pandemia como objeto de pesquisa para investigar os verdadeiros números de disseminação e mortalidade da COVID-19, segundo a epidemiologista islandesa Kristjana Asbjornsdottir, professora da Universidade de Washington, nos Estados Unidos. Nota-se, assim, como o homem-especial (ORTEGA, 1987, 2010) e, dessa forma, uma líder-especial, o mérito que Katrín Jakobsdóttir atribui aos conhecimentos científicos sobre a moléstia.

Mette Frederiksen

Ex-ministra da Justiça e primeira-ministra da Dinamarca desde 2019, Mette Frederiksen também reagiu prontamente com o estabelecimento do isolamento social, mesmo sem ter nenhum caso de diagnóstico de COVID-19 registrado.

Com as fronteiras do país totalmente fechadas, Frederiksen, formada em administração e ciências sociais, com mestrado em estudos africanos, também se valeu

da mesma dinâmica da Noruega para conversar com os jovens dinamarqueses sobre a pandemia.

Com mais de 10 mil testes diários de diagnóstico para o coronavírus, há também um órgão governamental que é responsável por garantir a distribuição de material de proteção contra o vírus. Além disso, Frederiksen, numa atitude nobre, típica do homem-especial (ORTEGA, 1987, 2010), doou ventiladores para a Itália, além de 1 milhão de coroas.

Sanna Marin

A jovem primeira-ministra de 35 anos, formada em Administração na Universidade de Tampere, Sanna Marin, pautada no fato de que nem todos leem a imprensa tradicional, encorajou influenciadores digitais de qualquer idade a divulgar informações, desde que baseadas em fatos científicos, sobre o gerenciamento da pandemia. Como uma líder-especial, Marin recorre às informações técnicas sobre a moléstia na sua gestão contra a crise sanitária.

Valendo-se da Agência Nacional de Suprimentos de Emergência, órgão governamental finlandês, cujo objetivo é enfrentar crises de qualquer natureza, a mandatória do país disponibilizou suprimentos e equipamentos médicos necessários para cuidar dos acometidos. Ademais, com uma taxa de 85% de aprovação, Sanna Marin, eleita em 2019, ofereceu testes gratuitos para todos os cidadãos finlandeses, com ou sem sintomas. Além disso, assim como na Islândia, a jovem primeira-ministra também instaurou um sistema integralizado de rastreamento dos infectados, o que possibilitou que as escolas permanecessem funcionando.

Tsai Ing-wen

Com mestrado em Direito pela Universidade Cornell, e PhD. em Direito pela London School of Economics, a presidente de Taiwan, Tsai Ing-wen, assim que soube da eclosão do vírus em Wuhan, na China, decretou rapidamente que todos os cidadãos vindos da cidade deveriam ser testados. Apesar da proximidade com o epicentro do vírus na China, ou seja, pouco mais de 1.000 km, Taiwan registrou baixíssimos casos letais decorrente da COVID-19.

Quando o nível de contágio do vírus ganhou proporções internacionais, a presidente de Taiwan adotou 124 medidas para impedir seu avanço e, assim, o confinamento da população não foi necessário. Dentre as providências, Tsai **bloqueou**

terminantemente a entrada de pessoas vindas de Wuhan e de outras cidades da China continental. No mais, proibiu cruzeiros de atracar na ilha na mesma época e, baseada em tecnologia de ponta, também **integrou os bancos de dados** dos seguros de saúde com os das áreas de alfândega e da imigração. **Rastrear por celular a movimentação dos cidadãos vindos das áreas de risco também, bem como estimular a produção local de máscaras foram outras ações cautelares da mandatária.** Além disso, Taiwan enviou milhões de máscaras para os Estados Unidos e Europa.

Tsai Ing-wen tem ao seu lado o seu vice, Chen Chien-Jen, que é epidemiologista e a auxilia na estrutura de um centro de combate a pandemias constituído em Taiwan devido ao surto de Sars, em 2003. Como uma líder-especial, observa-se o valor que a presidente atribui aos conhecimentos científicos e tecnológicos para a luta contra a pandemia.

Considerações finais

Este ensaio objetivou refletir sobre os direcionamentos que algumas das principais lideranças planetárias têm tomado frente à pandemia da COVID-19, a partir dos preceitos filosóficos de Ortega (1987, 2010).

As duas principais concepções teóricas do filósofo espanhol que pautaram este ensaio residem nos conceitos de “homem-massa” e “homem-especial”. Supondo que tenha a plenitude para opinar, a todo o momento, em qualquer cenário e sobre qualquer aspecto, mesmo sem sustentação teórica, científica, racional, ou sequer filosófica, o homem-massa tende a ser limitado e com princípios lúgubres sobre a própria existência e atitudes. Não tem apreço pela cultura e educação ou outros rumos tangíveis para transformar a conjuntura de alienação, vulgaridade, ignorância, opressão e inautenticidade. No mais, o homem-massa apenas impõe o seu ponto de vista, ignorando a riqueza da diversidade de ideias e diferentes ideologias como força material para se oportunizar e estruturar transformações.

Além disso, o homem-massa age para satisfazer o seu ego com ferramentas retóricas que têm argumentos adequados para esse fim apenas. Por satisfazer-se como parte da sociedade massificada, despreza o esmero de desenvolvimento das gerações passadas e, assim, compreende a vida como uma dádiva complacente, destituída de entraves funestos, como a COVID-19.

ESTEFOGO, Ensaio Filosóficos, Volume XXIII – Julho 2021

Paradoxalmente, o homem-especial de Ortega (1987, 2010), conhecedor de sua contingência limitada, é consciente da sua incompletude. Pautado na liberdade de criação, o homem-especial age ativamente com esmero e racionalidade.

Fundamentado em base culturais, intelectuais, filosóficas e científicas, o homem-especial esmera-se em enunciados e ações voltadas para a ética e para a vida autêntica. Valoriza os posicionamentos e pensamentos diversos da comunidade como matizes estruturantes de projetos transformadores. Pela perspectiva do homem-especial, a realidade humana deve ser enfrentada exatamente como a vida de fato é, isto é, diversa, instável e complexa. O homem-massa faz parte de uma minoria especialmente qualificada (ORTEGA, 1987).

À luz do conceito do homem-massa orteguiano, este ensaio apontou os seguintes líderes mundiais com desgovernanças no período pandêmico: Alexander Lukashenko, Daniel Ortega, Donald Trump, Gurbanguly Berdimuhamedow, Bolsonaro, Kim Jong-um, Narendra Modi, Recep Tayyip Erdogan, Viktor Orbán e Vladimir Putin. De forma geral, a partir de algumas ações desacertadas e de alocações desatinadas desses líderes, nota-se, principalmente, o desdenho por fundamentos científicos relacionados aos estudos da COVID-19, bem como o despreço por avaliações, consensos e entendimentos técnicos da comunidade científica e de outros especialistas, no que tange à moléstia devastadora.

A maioria das condutas desses líderes é feita de forma unilateral, baseada em convicções subjetivas, guiadas para o perpetuamento do poder autoritário. Em decorrência dos limites da liberdade individual e da expectativa de obediência inquestionável da população, uma das mais fortes armas do controle social se instaura: o medo. A partir do cerceamento e da tirania dos líderes-massa, a manipulação em massa se estabelece com o intuito de mudar indiretamente o comportamento e a percepção da sociedade massificada por intermédio de mecanismos dissimulados e insidiosos.

Na outra ponta, os líderes-especial aludidos neste ensaio, preminentemente do gênero feminino, ou seja, Angela Merkel, Erna Solberg, Jacinda Ardern, Katrin Jakobsdóttir, Mette Frederiksen, Sanna Marin e Tsai Ing-wen, são as notoriedades de governanças racionais da crise sanitária decorrente do coronavírus. Alberto Fernández, presidente da Argentina, também faz parte desse louvável elenco.

Aporte e pareceres técnicos acerca da COVID-19, bem como assessoria de profissionais especializados foram os nortes basilares das operações desses líderes

mundiais no que se refere à luta contra o implacável patógeno que provoca a doença. Ademais, também se esmeraram em avanços tecnológicos para esse prélio viral, o que imprime apreço por desenvolvimento científico e cultural. Em síntese, a vontade de superar esse cenário pandêmico, sem precedentes na história moderna, e a benquerença pela vida em detrimento da riqueza e da soberba alimentaram as ações dos líderes-especial por governanças que priorizam atenuar a sofrimento e a continuidade da existência humana, acima de qualquer orgulho e posição subjetiva. A diligência dos líderes-especial é pela nossa sobrevivência.

Referências Bibliográficas

BAUMAN, Z. Tempos Líquidos. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

GRACIA, J. José Ortega y Gasset. Madrid: Taurus, 2014.

HELENO, G. Ortega y Gasset. São Paulo: Ideias & Letras, 2019.

HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor. A indústria cultural: o iluminismo como mistificação de massas. Pp. 169 a 214. In: LIMA, Luiz Costa. Teoria da cultura de massa. São Paulo: Paz e Terra, 2002. 364p.

KARNAL, L. O dilema do porco-espinho: como encarar a solidão. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018.

MORIN, E. Ciência com consciência. Rio de Janeiro: Bertrand, 2000.

ORTEGA Y GASSET, J. A Rebelião das Massas. Tradução Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

ORTEGA Y GASSET, J. Obras completas. Madri: Taurus, 2010.

AS LEIS ETERNAS, NATURAIS E HUMANAS SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

José Francisco de Assis Dias¹
Guilherme Alves de Souza²

Resumo

Neste artigo estudam-se as leis eternas, naturais e humanas segundo Tomás de Aquino. Tal pesquisa foi realizada a partir das seguintes indagações: existe uma lei à qual a natureza está subordinada? O homem possui a capacidade de elaborar leis em conformidade ao direito natural? É dever do Estado assegurar os direitos naturais ou somente os direitos humanos positivos? As leis humanas devem, necessariamente, derivar das leis naturais? Objetiva-se demonstrar que as leis existem e que são necessárias para garantir a ordem no universo, na natureza e, principalmente, na vida em sociedade. Para isso, pretende-se explicitar o que são as leis eternas, os argumentos que demonstram a sua existência e a sua superioridade às demais leis; o que são as leis naturais, os argumentos que demonstram sua existência e como esta é derivada das leis eternas; o que são as leis humanas, sua aplicação no direito positivo e como as leis humanas precisam estar em conformidade com as leis às quais estão subordinadas, a fim de conduzir os homens ao bem viver em sociedade e à felicidade. Essa pesquisa surgiu a partir da leitura de Tomás de Aquino, o qual apresenta que as leis são boas e levam o homem ao bem comum e à felicidade. Para ele, a natureza possui uma harmonia ao seguir o curso da lei natural e que esta característica, intrínseca do ser humano, precisa ser levada em consideração na elaboração de qualquer lei positiva. Ademais, o homem, como um ser racional, pode participar da natureza legisladora de Deus ao criar leis justas para a vida em sociedade. Para tanto, procedendo-se à leitura de Tomás de Aquino na sua principal obra, a *Suma Teológica*, com o *Tratado da Lei*, partindo das leis eternas para chegar às leis naturais e humanas. Serão utilizadas, também, as obras do filósofo que inspirou as reflexões de Tomás, Aristóteles, com a *Ética a Nicômaco* e *A Política*, onde deixou grandes contribuições para repensar a vida na *polis*, sendo muito pertinentes ainda hoje. Desse modo, espera-se a compreensão de que as leis contribuem para o decurso natural da Criação e que as leis civis não são – e não devem ser – meras imposições, o que permite

¹ Doutor em Filosofia. Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Campus Toledo.

² Licenciado em Filosofia. Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Campus Toledo.

concluir que é preciso que sejam constituídos estilos de vida embasados e subordinados à hierarquia das leis estabelecidas na eternidade, por Deus, pela natureza e pelos homens para que a vida na sociedade atual não seja sem sentido e na barbárie, pois as leis permitem uma vida harmoniosa, justa e feliz.

Palavras-chave: Lei eterna. Lei natural. Lei humana. Tomás de Aquino.

ETERNAL, NATURAL AND HUMAN LAWS ACCORDING TO THOMAS DE AQUINO

Abstract:

In this article the eternal, natural and human laws according to Thomas Aquinas are studied. This research was carried out based on the following questions: is there a law to which nature is subordinate? Does man have the capacity to make laws in accordance with natural law? Is it the State's duty to ensure natural rights or only positive human rights? Must human laws necessarily derive from natural laws? The objective is to demonstrate that laws exist and that they are necessary to guarantee order in the universe, in nature and, mainly, in life in society. For this, it is intended to explain what the eternal laws are, the arguments that demonstrate their existence and their superiority to other laws; what are the natural laws, the arguments that demonstrate their existence and how this is derived from the eternal laws; what human laws are, their application in positive law and how human laws need to conform to the laws to which they are subordinate, in order to lead men to well-live in society and to happiness. This research arose from the reading of Thomas Aquinas, who shows that the laws are good and lead men to the common good and happiness. For him, nature has a harmony when following the course of natural law and that this characteristic, intrinsic to the human being, needs to be taken into account in the elaboration of any positive law. Furthermore, man, as a rational being, can participate in the law-making nature of God by creating just laws for life in society. Therefore, proceeding to the reading of Thomas Aquinas in his main work, the *Summa Theologiae*, with the *Treaty of Law*, starting from the eternal laws to reach the natural and human laws. It will also be used the works of the philosopher who inspired the reflections of Thomas, Aristotle, with *Nicomachean Ethics* and *The Politics*, where he left great contributions to rethink life in the polis, still very relevant today. In this way, it is expected the understanding that laws contribute to the natural course of Creation and that civil laws are not - and should not be - mere impositions, which allows us to conclude that it is necessary to establish grounded and subordinated to the hierarchy of laws

established in eternity, by God, nature and men so that life in today's society is not meaningless and barbaric, as the laws allow a harmonious, fair and happy life.

Keywords: Eternal law. Natural law. Human law. Aquinas.

INTRODUÇÃO

Tomás de Aquino foi um filósofo cristão, monge da ordem dominicana, que viveu na Idade Média, no século XIII (1225-1274). Durante o tempo em que viveu como monge, contribuiu de maneira expressiva na constituição da doutrina da Fé Católica, a qual passou a ter grandes incorporações à Filosofia e donde emergiu a denominada Filosofia Cristã. De todos os ditos filósofos cristãos do período, talvez Tomás de Aquino tenha sido o maior expoente, por ter associado a fé católica ao pensamento aristotélico, desconhecido pelos cristãos.

A contribuição de Tomás à Filosofia Cristã foi inovadora para a época. Os escritos de Aristóteles, até então, não haviam sido expostos nem disponibilizados para um grande público. Tomás de Aquino foi um dos primeiros filósofos a ter contato com as obras de Aristóteles fazendo um estudo exímio de seu pensamento, incorporando ao cristianismo e inaugurando, assim, o pensamento tomista ou aristotélico-tomista, cuja principal obra sintética foi denominada de *Suma Teológica*. Desta obra, nos ocupamos de estudar um dos muitos tratados escritos, o *Tratado da Lei*, onde são tratadas as questões que dizem respeito às leis.

O *Tratado da Lei* apresenta que toda lei possui uma natureza imperativa e, portanto, com força reguladora e medidora dos atos quando proíbe e ordena. Além disso, é da natureza de toda lei ser racional, destinada ao bem comum e promulgada pelo chefe da comunidade à qual se destina. Deste *Tratado*, o presente artigo ficou delimitado a um estudo das leis eternas, naturais e humanas, principalmente ao aspecto da hierarquia entre elas, defendida por Tomás.

Cada capítulo apresenta a definição do que o filósofo caracteriza como sendo cada uma. No primeiro capítulo é apresentada a Lei Eterna, caracterizada como sendo o modo como Deus – criador de todas as coisas – estabeleceu a ordem de toda a Criação a partir de sua mente racional, o Intelecto Divino. No entanto, devido à natureza inferior dos seres criados, em relação a Deus, não possuem pleno conhecimento desta lei, mas apenas parte do que tange a participação de cada um no governo divino, isto é, sua Divina Providência, que proporciona meios para o homem chegar ao seu *télos*. Aquilo que o homem conhece da Lei Eterna, pela sua participação na natureza racional, é denominado de Lei Divina.

Esta Lei é superior a todas as leis, as quais dela precisam derivar com a finalidade de não se desviarem daquilo que a bondade de Deus determinou.

No segundo capítulo, será visto que a Lei Eterna não regula todas as criaturas da mesma maneira, mas segundo a natureza com a qual cada uma foi criada pela Mente Divina. O homem, diferente das demais criaturas, possui a faculdade racional e, esta mesma, define a sua natureza como criatura racional. Sendo assim, a lei natural é a participação da Lei Eterna na criatura racional. Tomás não mede esforços na demonstração da existência destas leis para que os seres naturais possam alcançar o bem e, portanto, a felicidade. As leis naturais são importantes, porque com o advento do pecado, toda a ordem estabelecida por Deus foi afetada, mas o homem pode encontrar na sua razão o direcionamento para seu próprio fim.

No terceiro capítulo será visto que, mesmo com a Lei Eterna e a Lei Natural, agindo moralmente sobre a consciência humana, ainda não foi suficiente para que se alcançasse o bem desejado. Além disso, é da natureza do homem viver em sociedade, donde lhe foi útil estabelecer normas para que regulem a vida em uma comunidade. Essas normas úteis são denominadas de direito positivo – direito posto – e dizem respeito às legislações em conformidade à sua natureza e ao estabelecimento da Lei Eterna, pois do contrário, não serão racionais e não proporcionarão o bem viver da cidade: a felicidade comum.

Somente levando em consideração a hierarquia de cada lei promulgada por Deus, na eternidade e na natureza, o homem pode elaborar leis segundo a sua natureza racional. Além disso, levando em consideração que toda a natureza foi corrompida com o pecado, é através daquilo que o homem tem de participação do divino – alheio ao pecado –, que os governantes do Estado podem conduzir os cidadãos à felicidade tão almejada, afastando os perigos dos vícios e proporcionando ambientes favoráveis às virtudes.

A lei eterna

Segundo a hierarquia das leis, organizadas por Tomás de Aquino, no topo dela está a Lei Eterna. A lei, no seu sentido amplo, é a “ordenação da razão para o bem comum promulgada pelo chefe da comunidade” (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 548, I-II, q. 90, a. 4). Para ele, o mundo é governado pela Divina Providência³, ou seja, a Inteligência

³ A Divina Providência, à qual Tomás de Aquino se refere, diz respeito às disposições – amor, sabedoria, bondade etc. – pelas quais Deus conduz todas as suas criaturas aos fins que foram destinadas quando

Divina aponta os homens para o seu fim último e faz isso a partir de leis, que existem como em qualquer governo. Etienne (1943, p. 370, tradução nossa) comenta que a lei é “a regra que prescreve ou proíbe uma ação; em uma palavra, é a regra de uma atividade”.

As leis são fruto da própria razão para que o ser de cada coisa seja mantido, segundo o modo estabelecido por Deus. Todavia, não quer dizer que a lei verse sobre o ser de cada coisa, mas do que dele provém, pois a lei trata dos atos externos dos homens. O que significa que cabe a ela ordenar e proibir (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 545, I-II, q. 90, a. 1) os atos externos do homem, o ser dotado de razão (*rationalis*)⁴. Enquanto os demais seres são naturalmente inclinados segundo a sua natureza, ao homem lhe é facultado, pela sua razão, seguir ou não este mesmo curso.

Neste sentido, é possível notar que a lei, na perspectiva de Tomás de Aquino, possui um sentido ético e moral. Por dizer respeito aos atos externos humanos a ela

[...] é uma regra e medida dos atos⁵, pela qual somos levados à ação ou dela impedidos. Pois, lei vem de ligar, porque obriga a agir. Ora, a regra e medida dos atos humanos é a razão, pois é deles o princípio primeiro (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 545, I-II, q. 90, a.1).

A lei pertence à razão, já que o princípio primeiro de toda ação humana é agir segundo a sua razão. O que a lei vem a ligar, como nos diz Tomás, ao comentar os sentidos da palavra “lei”, é a razão aos atos, pois para que uma ação ocorra não é necessário que seja racional, como observamos, por exemplo, nos animais, mas se diz que a lei é regra dos atos humanos, pois, quando proveniente da razão ela ordena seus atos a estarem em conformidade com a razão mesma, impedindo ou obrigando a agir nessa conformidade.

Isidoro diz que a lei é “(...) para benefício comum dos cidadãos” (ISIDORO, 2014, p. 398-399, L. V, c. XXI, tradução nossa). Sendo o princípio dos atos humanos a razão, há, também na razão, um princípio para tudo o mais, donde a lei pertence em maior grau. Aristóteles (2013, p. 49, L. I, c. 7) mostra que o fim dos atos humanos é a felicidade e que a felicidade em maior grau é a felicidade comum, de toda a *polis*, como ocorre na relação

pensadas pela mente divina. Toda a criação estaria disposta como um caminho, no qual o fim último de todos os seres é Deus mesmo; especificamente para os homens, a salvação eterna (AQUINO, 2016, I-II, q. 92, a. 1). Neste sentido, vemos que a filosofia tomista não defende um determinismo dos seres, mas uma mera disposição dada pelo próprio Deus para que as criaturas cheguem à perfeição que Deus desejaria que todos chegassem. Sendo assim, chamaremos Divina Providência às *disposições* pelas quais Deus conduz a sua criação em ordem a essa perfeição, que é Deus mesmo.

⁴ Pois “a lei só na razão existe” (AQUINO, 2016, p. 545, I-II, q. 90, a. 1), donde se deduz que onde não há razão não há lei, mas apenas o instinto, que conduz a ordem racional do universo.

⁵ Porque depende do que é o *princípio* dos atos humanos. O primeiro princípio da razão prática é o fim último, a felicidade.

entre as partes e o todo. Uma fatia de bolo pode ser boa, mas um bolo inteiro é melhor, pois contém várias fatias boas de um bolo bom. Assim, a felicidade de todos é melhor que a felicidade do indivíduo e por isso a lei versa sobre o bem comum.

Para que a lei possa ter a força imperativa, ordene e regule, é também necessária que ela seja promulgada por aquele que é o chefe da comunidade dos indivíduos e que tem poder para isso: “Ordenar para o bem comum é próprio de todo o povo ou de quem governa em lugar dele. E, portanto, legislar pertence a todo o povo ou a uma pessoa pública, que o rege” (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 547, I-II, q. 90, a. 2). Uma lei que não é promulgada não possui força, pois o homem só é regulado pela lei se chega ao conhecimento dela, assim é necessário que seja promulgada para que tenha essa força.

A primeira lei que Tomás de Aquino aborda no *Tratado da Lei* é a Lei Eterna. Conforme dito inicialmente, o filósofo afirma que o governador do mundo é Deus e que este faz isso através de sua Divina Providência. Deus, enquanto um ser eterno⁶, imutável, racional, infinito, perfeito, bom e belo governa segundo a sua mesma natureza, logo o governo divino participa da mesma natureza do seu governador.

[...] a lei não é mais do que o ditame da razão prática, do chefe que governa uma comunidade perfeita. Ora, supondo que o mundo é governado pela Divina Providência [...], é manifesto que toda a comunidade do universo é governada pela razão divina. Por onde, a razão mesma do governo das coisas, em Deus, que é regedor do universo, tem natureza de lei. E como a razão divina concebe temporalmente, mas tem o conceito eterno [...], é forçoso dar a essa lei a denominação de eterna (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 548-549, I-II, q. 91, a. 1).

Todo governo se utiliza de leis para que a ordem seja mantida. Dessa forma, o governo divino se usa de Leis Eternas para regular eternamente toda a criação da maneira mais perfeita. As leis do governo divino são chamadas de Leis Eternas, por participarem da mesma natureza do governador, pois, sendo próprio da natureza divina ser eterno e imutável, sua razão assim também é, logo, a lei do governador do universo é eterna e coincide com ele mesmo. A razão nos força a concluir isto, pois não seria possível um governo eterno, com uma razão eterna ter leis que não estejam ao alcance da totalidade do que está sujeito ao governador.

⁶ “(...) Entendemos a eternidade partindo de dois aspectos. O primeiro, referindo-se ao que se dá na eternidade e que é interminável, isto é, carente de princípio e fim (ao qual se refere o término). O segundo, referido a mesma eternidade como carente de sucessão, isto é, sendo toda ela simultaneidade” (TOMÁS DE AQUINO, 1988, p. 153, I-I, q. 10, a.1, tradução nossa).

Dito isso, sabe-se que aquilo que é a definição clássica de Deus está além das capacidades de conhecimento do ser humano, pois a razão humana não possui tamanha capacidade de conhecer o que é ilimitado, eterno etc., dada sua natureza limitada em relação à razão divina, que é apresentada pelo filósofo. Como poderia, então, que o intelecto humano pudesse conhecer a lei eterna, a seguisse ou desobedecesse? Pois não seria possível que alguém dotado de razão não conhecesse aquilo ao qual está sujeito e ser considerado fiel ou infiel à lei.

Tomás de Aquino distingue, então, a Lei Eterna em si mesma daquilo que o homem conhece da Lei Eterna à ótica bíblica, chamando-a de Lei Divina. A Lei Divina é, portanto, a lei eterna revelada ao homem pela fé (cf. BROZELE, 2014, p. 130-131). Ela é aquilo que, pela caridade de Deus, foi revelado a alguns homens, que receberam a missão de ensinar, racionalmente, o que receberam de Deus aos demais homens. Essa revelação de fé está expressa nos textos que compõem a Bíblia, dividida em Antigo e Novo Testamento ou em Antiga e Nova Lei.

A lei divina de que se fala aqui é a lei positiva de Deus e não se deve confundir-la com a lei eterna, que também é divina. Assim, pois, se refere às leis emanadas de uma especial intervenção de Deus na história, como foram as leis do povo israelita e a lei evangélica (FERNÁNDEZ-LARGO *et al.* In: TOMÁS DE AQUINO, 1997, p. 713, I-II, q. 91, a. 4, tradução nossa).⁷

2.1 Existência da Lei Eterna

Na estrutura da *Suma Teológica*, Tomás de Aquino traz inicialmente os contra-argumentos de suas teses para, em seguida, defendê-las a partir do que seria a antítese. Por isto, que é pertinente trazer aquilo que é da essência⁸ da lei para se demonstrar a existência dela, pois é preciso que ela possua todos os elementos essenciais para ser, de fato, uma Lei.

Na questão 90, *prima-secundæ* da *Suma Teológica*, Tomás de Aquino (cf. TOMAS DE AQUINO, 2016, p. 545-548, I-II, q. 90, a. 1-5) trata de cinco artigos sobre a essência da lei. Com a finalidade de que seja mais esclarecedora a demonstração da existência das Leis Eternas, será explanado aquilo que ele afirma ser a essência da lei dentro da *Teoria das Quatro Causas* de Aristóteles.

A *Teoria das Quatro Causas* é utilizada pelo estagirita em sua *Metafísica* (ARISTÓTELES, 2002, p.15-21, L. A, c. 3) para poder definir o que é uma coisa. Sendo

⁷ Texto original disponível na nota de rodapé explicativa g do tradutor Antonio Osuna Fernández-Largo. Verificar referências.

⁸ Por essência entenda-se, aqui, como a realidade verdadeira de cada substância.

assim, para definir o que é uma lei será utilizada essa mesma lógica, que é concorde com o pensamento tomista, para definir o que é a lei e examinar se, de fato, uma Lei Divina poderia ser considerada uma verdadeira Lei.

As quatro causas são elas: material, formal, eficiente e final. As duas primeiras tratam daquilo que é a substância da coisa, enquanto as duas últimas para explicar a sua mudança. A causa material diz respeito à substância fundamental de que algo seja feito. A causa formal diz respeito àquilo que individualiza e determina a matéria. A causa eficiente diz respeito ao artífice da coisa em questão, ou seja, o que a produziu. Por fim, a causa final, assim como o próprio nome já indica, diz respeito ao “para quê” a coisa foi feita, o seu objetivo.

Na questão em análise, Tomás mostra quais são estes elementos constitutivos da lei. Identifiquemos, pois, os quatro elementos causais: ordenação da razão – causa material; promulgação – causa formal; causa eficiente – representante da comunidade; bem comum – causa final. Esta esquematização ajudará na identificação daquilo que foi trazido no início desta pesquisa, pois o conceito de lei (em geral) utilizado por Tomás possui todas as causas enunciadas.

Tomás de Aquino e Agostinho dizem que a lei é algo de racional (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 548, I-II, q. 91, a. 1) e, sendo Deus um ser racional, segundo a definição clássica pressuposta por eles (isto é, Tomás e Aristóteles), ela possui o elemento material da lei, sobretudo na sua maneira mais perfeita e em puro ato.

De duas formas uma lei pode ser promulgada, verbalmente ou por escrito (cf. TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 548-549, I-II, q. 90, a.4; q. 91 a. 1) e, de ambos os modos a Lei Eterna é promulgada. Por escrito, através das Sagradas Escrituras reveladas a alguns homens, que assumiram a missão de propagar aquilo que, pela fé, lhes foi possível conhecer e registrar para que outros conhecessem também. No entanto, a promulgação verbal da Lei Eterna não tem um sentido único, pois, em Deus, o Verbo é pessoal. A Lei Eterna, então, também é algo de pessoal, pois o Verbo é uma pessoa. E cabe esclarecer que a Lei Eterna se expressa ‘também’ no Verbo, mas não só, pois na razão também o faz. Aqui, a lei se expressa no Verbo por conveniência da Razão Divina. Como diz:

A promulgação se faz verbalmente e por escrito. E de ambos os modos, recebe a lei eterna promulgação, da parte de Deus, que a promulga. Pois, é eterno o Verbo divino e externa é a escritura do livro da vida (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 549, I-II, q. 91, a. 1).

A causa eficiente da Lei Eterna é Deus mesmo, que governa o mundo segundo a sua Divina Providência e que dirige as suas criaturas aos seus devidos fins, segundo aquilo que lhe é pré-concebido em sua mente racional.

A lei sempre ordena para um fim, o qual não é ela mesma. A finalidade do governo divino é Deus mesmo e a sua Lei ordena para Ele. Isso só é possível porque Deus conduz todos os seres à perfeição, o bem por excelência, isto é, o Sumo Bem. Sendo assim, a Lei de Deus deve ser aquela que dirige os homens para aquilo que há de mais perfeito e em maior plenitude de Bem. Tomás de Aquino chama este Bem, que é o objetivo da criação do homem por Deus, de beatitude ou visão beatífica (que o faz feliz, que é o bem e a beleza por excelência) da eternidade proporcionada pelo artífice.

A lei implica, ativamente, ordem para um fim, enquanto por ela certas coisas se ordenam para este. Mas não passivamente, no sentido em que a própria lei se ordena para um fim [...]. Ora, o fim do governo divino é Deus mesmo, nem a sua lei dele difere. Portanto, a lei eterna não se ordena para outro fim (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 549, I-II, q. 91, a. 1).

Dito isso, fica demonstrada que a Lei Eterna pode existir por conter todos os elementos essenciais da lei. Apesar disso, ainda não fica plenamente demonstrada a sua existência. É necessário analisar se há necessidade da Lei Eterna para, por fim, concluirmos a sua existência. Pois se a Lei Eterna não for necessária para ordenar o mundo e conduzir os homens a Deus, ela não possui a força necessária de lei para existir.

A Lei Eterna é necessária para dar direção à lei humana. Primeiramente porque o fim último do homem é a beatitude e a beatitude diz respeito ao divino, que é eterno. Ora, o divino e eterno excedem as capacidades naturais do homem, sendo assim, algo de transcendente à sua natureza precisa ordená-lo ao seu fim.

Ademais, o homem costuma emitir juízos particulares, o que os tornam incertos e, muitas vezes, são até mesmo contraditórios. No entanto, a Lei estabelecida por Deus é necessária para que o ser humano possa saber como proceder e não errar na medida em que o dirige a partir de juízos universais, não passíveis de imperfeições. Além disso, o homem só pode legislar sobre o que pode julgar e só julga o que está ao alcance de seus sentidos, logo é necessário que haja quem legisle e julgue sobre o que não está ao alcance sensorial (atos internos) dos homens. Sendo assim, a lei do governo divino é o que orienta o ser humano ao seu devido fim, interna e externamente.

Vemos aqui o aspecto moral da lei em Tomás de Aquino, pois a Lei Eterna versa também sobre os atos internos do homem, pois para que ele alcance o seu fim último, a

beatitude, é necessário proceder retamente de uma e outra maneira, isto é, interna e externamente. Portanto, ao ordenar os atos internos do homem a Lei Eterna também ordena, por efeito, os seus atos externos, o que é a finalidade de todas as leis.

A Lei Eterna visa conduzi-lo à sua finalidade última, orientando, proibindo e coagando-o a esse fim. Como a lei humana não pode proibir ou punir todos os males, pois se assim fizesse impediria muitos bens, Deus permite alguns males para que bens maiores possam acontecer. Dessa forma, a Lei Divina não permite que algum pecado fique impune e é isto o que coíbe os homens para que ajam retamente, tanto nos atos internos quanto externos. Além disso, muitos dos pecados que são exteriorizados começam no interior de cada homem, no pensamento, nos sentimentos, e isso ocasiona muitos dos males que podemos perceber. Eis, portanto, a necessidade da existência da Lei Divina: para que o homem seja perfeito na sua integralidade.

2.2 Superioridade da Lei Eterna

Na *Suma Teológica*, ao final da questão 93, que trata da Lei Eterna (cf. TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 557-564, I-II, q. 93, a. 1-6) composta de seis artigos, é possível observar que Tomás de Aquino gasta quatro deles para tratar apenas de temáticas referentes à sujeição à Lei Eterna. Isto é um fato que já chama bastante a atenção, pois ele utiliza apenas um artigo para defender a racionalidade da lei e um outro para demonstrar a possibilidade de conhecimento dela pelos seus efeitos. O Aquinate faz isso para deixar bem salientada a superioridade da Lei Eterna em relação às demais leis, que serão tratadas em seguida neste artigo, a saber, a lei natural e a lei humana. Para tanto, foi necessário utilizar mais argumentos para defender sua tese de que a finalidade dos homens está em Deus, um ser divino, eterno. Depois, como uma defesa da hierarquia das leis, semelhante a Aristóteles com a hierarquia dos seres em sua *Metafísica*: do mais perfeito ao mais imperfeito.

Para Tomás “todas as leis, na medida em que participam da razão reta, nessa mesma derivam da lei eterna” (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 560, I-II, q. 93, a. 3), de modo que algo pensado pela razão humana só pode ser considerado verdadeiramente racional se estiver em conformidade com aquilo que há de pré-concebido na Mente Divina.

[...] o intelecto divino é a medida das coisas; porque cada uma delas é verdadeira na medida em que imita o intelecto divino [...]. E, portanto, o intelecto divino é verdadeiro em si mesmo. Por onde, a sua razão é a verdade mesma (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 559, I-II, q. 93, a. 1).

Ou seja, por si mesma, a razão humana não é verdadeira, mas somente à medida em que imita o Intelecto Divino, pois este sim é verdadeiro em si mesmo, porque a sua razão é a Verdade mesma. O que leva a afirmar que se a lei não for derivada da Lei Eterna, verdadeiramente racional e perfeita, não pode ter natureza de lei, pois é essencial da lei ser algo racional.

No quarto artigo da Lei Eterna tem-se os argumentos que tratam do necessário⁹e do eterno para saber se também estão sujeitos à Lei Eterna. Esta questão se faz pertinente, pois o necessário diz respeito às coisas que devem ser de tal modo e não de outro, sendo impossível de sofrer mudança; enquanto as coisas eternas dizem respeito às coisas que não possuem um fim, mas que são sempre.

A Lei Eterna existe com a finalidade de coibir o homem do mal, o que quer dizer que o homem pode tanto se dirigir ao bem quanto ao mal, donde se diz que não é o necessário, isto é, que ele seja de tal modo e não de outro. Portanto, o necessário não está sujeito à Lei Eterna, visto que ele deve ser sempre de tal modo e jamais de outro. “Pois, tudo o que é coibido, em geral, dizemos que o é, na medida em que não pode agir diferentemente da disposição que tem” (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 561, I-II, q. 93, a. 4). A Lei Eterna versa sobre aquilo que pode ser alterado com a finalidade de ser ordenado em conformidade à razão divina.

Melhor esclarecendo, só está sujeito ao governo divino aquilo que está ao alcance do governo divino (cf. TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 561, I-II, q. 93 a. 4). Isso é importante de se reafirmar porque a Lei Eterna tem um início com a Vontade Divina, que é anterior à lei. No entanto, em Deus, a Vontade Divina se identifica com Deus mesmo, por isso todo o governo divino está sujeito à sua vontade. Ora, a Lei Eterna do governo divino é Deus mesmo. Assim, só está sujeito ao governo divino o que foi por Ele criado. O eterno, que é essência divina, não está sujeito ao seu governo, pois não é obra de sua criação, não é por Ele coibido e não precisa ser por ele corrigido, pois diz da sua natureza mesma que não se desvia. Portanto, Deus, o Eterno, não está sujeito ao seu próprio governo, assim como nenhum chefe impõe lei para si mesmo nem aos seus próprios atos, Deus não cria leis a si mesmo.

⁹ “O que não pode não ser; ou o que não pode ser” (ABBAGNANO, 2007, p. 703).

Deste mesmo modo também com o Filho, porque foi naturalmente por ele gerado sujeitando-se apenas no tocante à natureza humana, já que na sua natureza divina Ele mesmo é a Lei Eterna. Assim, a natureza humana do Filho, se levada em consideração separadamente, esta sim está sujeita à Lei Eterna.

O Filho não foi feito por Deus, mas é dele naturalmente gerado. Por isso, não está sujeito à Providência Divina, nem à lei eterna, antes, por uma certa apropriação, ele mesmo é a lei eterna [...]. E dizemos que está sujeito ao Pai, em virtude da natureza humana, pela qual também dizemos que o Pai é maior que ele (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 561, I-II, q. 93, a. 4).

Em segundo lugar da hierarquia das leis de Tomás estão as leis naturais. A lei natural é derivada da Lei Eterna – o que se tratará em seguida. Às leis naturais estão sujeitos todos os seres naturalmente criados por Deus ao imprimir em toda a natureza os princípios dos seus atos – como um homem pode fazer com qualquer outro homem que lhe seja sujeito –, mas que são inquebrantáveis. A lei natural não pode ser contrária à Lei Eterna, pois é um fruto da mera bondade criadora de Deus e, até mesmo as deficiências da natureza, estão sujeitas aos limites da Lei Divina.

A participação na Lei Eterna se dá de duas maneiras: “duplo é o modo que um ser está sujeito à lei eterna [...]. De um modo enquanto pelo conhecimento participa da lei eterna; de outro, pela passividade, participando dela como princípio motivo interno” (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 563, I-II, q. 93, a. 6). Ou seja, pelo conhecimento, os seres racionais, pelo princípio motivo interno, os seres irracionais.

O homem está sujeito e participa da Lei Eterna pela sua natureza racional, mas “é de outro modo que as criaturas irracionais estão sujeitas à lei eterna: enquanto movidas pela Divina Providência e não, pela inteligência do preceito divino, como as criaturas racionais” (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 562, I-II, q. 93, a. 5). Parte-se, aqui, do Princípio Motor, tratado por Aristóteles no livro XII da *Metafísica*. Os homens são movidos pelo princípio racional da Lei Eterna e é desta maneira que elaboram e promulgam-nas. Um exemplo disso é que um homem até pode adestrar um cão, porque o condiciona e o habitua segundo os atos exteriores, mas a Lei Eterna não versa somente sobre os atos exteriores, senão principalmente sobre os interiores que, nas criaturas irracionais “a impressão ativa de um princípio intrínseco está para as coisas naturais, assim como a promulgação da lei está para os homens” (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 562, I-II, q. 93, a. 5).

O homem está sujeito à Lei dos dois modos: pelo conhecimento (que pela sua razão participa da Lei Eterna) ou pelo princípio motivo interno (dada a sua natureza de criatura). Porém, nos maus, de ambas as maneiras essa sujeição e participação lhes é imperfeita, pois estão corrompidos pelos atos pecaminosos, enquanto nos bons é mais perfeita, pois lhes é acrescido fé e sapiência, graça e virtude. Assim, os bons estão mais perfeitamente sujeitos à Lei Eterna, enquanto os maus estão sujeitos imperfeitamente. Como afirma Tomás de Aquino:

[...] Os bons estão perfeitamente sujeitos à lei eterna, por agirem sempre de acordo com ela. Os maus, por seu lado, também lhe estão sujeitos, embora imperfeitamente, pelas suas ações, por a conhecerem imperfeitamente [...]. Mas o que lhes falta na ação é suprido pela paixão, pois, na medida em que deixaram de fazer o que exigia a lei eterna, nessa mesma hão de sofrer o que ela deles demanda (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 563, I-II, q. 93, a. 6).

Assim, o que lhes falta na ação virtuosa é compensado na paixão, donde haverão de sofrer o que dela demanda pela lei eterna: as penas, que são impostas a todos aqueles que se opõem às leis.

Contrariamente, as criaturas irracionais não participam da razão humana nem obedecem às leis dos homens, participam, porém, a modo de obediência da Razão Divina e é também deste modo que o homem se sujeita à Lei Eterna: por ser uma criatura natural e racional. Ademais, as leis humanas precisam levar em consideração o que é próprio de sua natureza. É neste sentido que dizemos que a lei humana não tem força sobre a lei natural, pois a lei humana só se aplica a seres racionais, dado que é deste modo que ela participa da Lei Eterna. Assim como Deus não impõe leis a si mesmo, por se situar além do seu governo, o homem também não pode impor lei aos seres irracionais, embora estes lhe estejam sujeitos (aos atos exteriores e na hierarquia dos seres), porque estão muito aquém do alcance das leis humanas, que se dão pela razão. Portanto, os homens estão sujeitos à Lei Eterna tanto por vontade quanto por obrigação. Da primeira forma, os homens seguem as leis pelo amor à justiça, enquanto da segunda forma, seguem pelo temor, não por amor.

O que da lei humana não derivar da lei natural não possui a natureza de lei, senão distorção dela (cf. TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 551, q. 91, a. 3). Sendo assim, a lei humana só tem natureza de lei na medida em que for conforme a razão reta, o que significa que ela precisa levar em consideração a lei natural, pois esta é derivada da Razão Divina, às quais os homens estão sujeitos.

Ao observar certas leis humanas é possível constatar que há algumas coisas que a lei humana permite, mesmo contrárias à Lei Eterna, não por aprová-las, mas por não poder dirigir aquilo que é do âmbito divino. Isso não significa que a lei humana não derive da eterna, mas sim que pode não andar em perfeita conformidade a ela, o que é uma deficiência dela, podendo até mesmo essa lei ser iníqua. Mas mesmo sendo um desvio da Lei Eterna, por não ser conforme a reta razão, possui certa derivação dela, na medida em que guarda certa semelhança dela, a saber, nos seus efeitos.

Por fim, a Lei Divina não é uma só: há a lei antiga e a nova. Isto se refere principalmente na lei escrita promulgada pelos homens, segundo uma revelação divina, nos textos bíblicos, divididos em Antigo e Novo Testamento. A lei antiga era incompleta (BROZELE, 2014, p. 131-32). Sua intenção era de levar o homem à repressão dos pecados e isso o preparava para a vinda do Cristo, que seria a plenitude da lei. É o primeiro estágio da lei revelada. Possui muitos aspectos da lei natural, o que levava a que muitos gentios também fossem justificados em virtude da observância da lei natural. Ela era uma preparação para o Evangelho, isto é, a lei nova.

A antiga lei é considerada imperfeita, assim como uma criança o é em relação ao homem (cf. TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 553, I-II, q. 91, a. 5). Isso porque a finalidade da lei é ordenar para o bem comum, e o bem comum da Lei Divina se dá em um sentido duplo: terreno (carnal) e celeste (espiritual). A lei antiga dirigia os homens para um bem comum terreno, enquanto a nova, para o céu. Aquela dirigia o corpo, a partir dos mandamentos e muitos preceitos divinos, enquanto esta dirige os atos internos, ou seja, da alma. Ora, a lei pretende levar os homens à observância dos mandamentos e isso ambas fazem, mas a antiga faz isso por meio das penas, em expressivos e notórios meios de coibição do homem, enquanto a nova faz pela observância do amor.

Parece que a carne (o homem, naturalmente falando) se dirige muito mais aos princípios externos, no entanto a alma (o homem, racionalmente falando) por princípios internos. Do mesmo modo, pode-se dizer a respeito da sabedoria. A sabedoria da carne não está sujeita à Lei Eterna, na sua ação, como aquele que se deixa guiar pelo Espírito, pois aquela é contrária à lei, mas lhe é submissa enquanto merece sofrer a pena da Divina Justiça por não a seguir. Assim, tanto os ditos bem-aventurados quanto os condenados estão sujeitos à Lei Eterna, pois tendem para o fim ao qual se moveram.

A Lei Eterna visa levar todos os seres aos seus devidos fins. Ao homem, a quem deu a Lei Divina, foi para que não se corrompesse justamente pela luta da sua dupla natureza: a carnal (natural) e espiritual (razão). A Lei Eterna quer conduzir o homem à bem-aventurança, mas seguir este percurso é uma escolha pessoal, da qual nem mesmo os que escolhem não segui-la se sujeitam às penas impostas, dada a força punitiva em eterno destas leis, já que cada um tende ao fim ao qual se moveu.

3. As leis naturais

A Lei Eterna é o modo como a razão divina promulga eternamente em sua lei, as quais são superiores às demais e que regula todas as criaturas, mas não igualmente a todas. Segundo Tomás de Aquino, a maneira como essa Lei ordena o homem é na sua natureza própria, donde afirma-se que “a participação da lei eterna pela criatura racional se dá o nome de lei natural” (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 550, I-II, q. 91, a. 2), ou seja, a forma como o homem participa da Lei Eterna é pela sua razão naturalmente conferida.

Cada criatura participa à sua maneira do governo da Divina Providência, isto quer dizer que cada uma participa segundo a sua própria natureza. Apesar de a Lei Eterna ser racional, as criaturas irracionais participam dela ao seu modo, todavia não é intelectualmente que ocorre essa participação, como ocorre no homem. Os seres irracionais participam da Lei Eterna por pura naturalidade ou por instinto e estão determinados a essa natureza, enquanto ao homem é possível participar também por conhecimento (intelecto) ou obediência voluntária (vontade) (cf. MARIN, 1957, p. 129), sem estar determinado a se submeter no cumprimento à lei eterna, o que significa que ele pode “ser responsabilizado moralmente por seus atos” (SILVA, 2014, p. 192).

Se na Lei Eterna foi possível reconhecer os princípios da moralidade da lei na razão, nas leis naturais também podemos observar muito mais na razão prática das leis, pois àquela versava principalmente sobre os atos internos, enquanto essa sobre os atos externos humanos, pois “toda operação da nossa razão e da nossa vontade deriva do que é segundo a natureza” (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 550, I-II, q. 91, a. 2), de modo que nenhuma das ações humanas pode ser alheia à natureza a qual está inclinado.

Marín diz que:

Deus, com efeito, conhece e ordena desde toda a eternidade o que é conveniente e proporcionado à natureza racional; e essa ordenação existente na mente divina se chama, ou se constitui, a lei eterna. Ao criar o homem, Deus intimou em sua própria natureza esta ordenação concebida eternamente; pelo que, pelo mero feito de nascer, todo homem é súdito dessa lei. Esta participação

da lei eterna, ou ordem moral constituída por Deus, é a lei natural objetivamente considerada por Deus (MARÍN, 1957, p. 129, tradução nossa).

Dizer que a natureza está sujeita a uma Lei é dizer que toda a Criação foi organizada para ser aquilo que foi pensado por Deus. A lei natural existe para assegurar que a essência impressa por Deus em cada criatura não seja destituída. Segundo Marín (cf. supracitado), Deus colocou em cada homem a sua própria natureza de ordenar as coisas para o seu fim próprio pela razão e é por esse motivo que o homem também poderá elaborar leis.

A lei natural, por ser derivada da Lei Eterna e estabelecida por Deus, possui algumas propriedades comuns da Lei Eterna. Sabe-se que o efeito nunca é igual à sua causa, mas que ainda assim leva alguns elementos do que o causou, ainda que em menor grau de perfeição e mais limitada, e isso acontece também com as leis.

A lei possui algumas características que são imprescindíveis, ou seja, são necessárias para que de fato tenha a força de lei, como ser racional, ordenar para o bem comum e ser promulgada pelo chefe da comunidade (cf. TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 545-557, I-II, q. 90-92). A lei natural possui essas mesmas propriedades essenciais da lei, no entanto, sua aplicabilidade está voltada ao que foi naturalmente criado – que é finito, imperfeito, contingente¹⁰ etc. – e com algumas características da Lei Eterna que são indispensáveis para que seu governo de fato ordene ao seu fim. São elas a universalidade, a imutabilidade e a indispensabilidade.

Tratada especificamente no artigo quatro da questão 94, da I-II, da *Suma Teológica*, a universalidade da lei natural se faz presente também nos artigos 5 e 6. Segundo Marín, a lei natural “[...] obriga a todos os homens do mundo, sem nenhuma exceção” (MARÍN, 1957, p. 131, tradução nossa) e na *sed contra*, Tomás (2016, p. 567, I-II, q. 94, a. 4) apresenta uma afirmação de Isidoro que diz que o direito natural é comum a todas as nações. A afirmação da universalidade da lei natural parece ser um grande problema, tanto no pensamento medieval quanto contemporâneo, porque em muitos momentos parece que os homens não agem segundo a natureza. Constatamos, por uma simples observação empírica, que crianças e pessoas ditas ‘loucas’ não agem em plena conformidade com a razão, que é a natureza do ser humano.

¹⁰ “(...) o contingente é o que pode ser ou não ser (...)” (TOMÁS DE AQUINO, 1988, p. 789, I-I, q. 86, a. 3, tradução nossa). Em outras palavras, podemos dizer que é aquilo que pode ser assim ou de outra maneira como possibilidade.

Observa-se, em todas as obras que temos de Aristóteles, que o filósofo costuma proceder nas suas investigações do geral ao particular (cf. ARISTÓTELES, 2009, p. 23, L. I, c. 1) – pois a razão age desta maneira (cf. TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 565-566, I-II, q. 94, a. 2) para definir o que são as coisas e como são as ações particulares – onde o todo antecede as partes. Na razão especulativa o modo de proceder é segundo o que é necessário, enquanto a razão prática procede sobre o contingente e é justamente aí onde encontram as particularidades muitas exceções. Disso dizemos que, na ordem especulativa a verdade é a mesma para todos, mas na ordem prática dizemos que ela não é igualmente conhecida por todos nas suas conclusões particulares, mas nos seus princípios sim. O mesmo acontece com a lei natural, pois, em si mesma, ela é universal, mas nos princípios que dela são deduzidos pode haver algumas exceções por não ter o mesmo grau de perfeição. Dessa forma, nas ações a retidão pode não ser a mesma para todos e a verdade pode não se manifestar igualmente, mas nos princípios dela sim.

Ora, como o ser é o primeiro objeto a ser apreendido, absolutamente falando, assim o bem é o primeiro objeto da apreensão da razão prática, ordenada para a ação; pois todo agente obra em vista de um fim que é, por essência, um bem. Por onde, o primeiro princípio da razão prática é fundado em a noção do bem, que assim se formula: bem é o que todos desejam. Logo, o primeiro preceito da lei é: deve-se fazer e buscar o bem e evitar o mal. E este é o fundamento de todos os outros preceitos da lei natural [...] (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 565, I-II, q. 94, a. 2).

A lei natural é aquilo para o qual todo homem se inclina naturalmente a agir segundo a razão (especulativa). Assim, todo homem que se deixa guiar pela sua faculdade racional percebe tanto a existência quanto a sujeição à lei natural. São destes princípios que Isidoro diz que o direito natural é comum a todas as nações (cf. ISIDORO, 2014, p. 390-391, L. V, c. IV), pois agir segundo a natureza é comum a todo homem que se inclina à sua natureza racional, independentemente de fatores acidentais.

Não é em todo o Evangelho (cf. TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 568, I-II, q. 94, a. 5) que a lei natural se manifesta e nem plenamente, senão no princípio de que cada um não faça ao outro o que não gostaria que lhe fosse feito. Essa é uma explicitação do primeiro princípio da lei natural, que é buscar o bem e evitar o mal (cf. TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 565, I-II, q. 94, a. 2), universalmente válido a toda criatura racional, gravado por Deus no coração de cada uma de suas criaturas. No entanto, os princípios que dele derivam não estão todos explicitados no Evangelho, como alguns poderiam afirmar.

[...] a primeira inclinação existente no homem, conforme a natureza que ele tem comum com todas as substâncias, é para o bem; porque toda substância deseja a conservação do seu ser, segundo a sua natureza. E segundo esta inclinação, pertence à lei natural aquilo por que a vida humana é conservada e o contrário impedido (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 565-566, I-II, q. 94, a. 3).

Como fora dito anteriormente, para Tomás de Aquino (2016, p. 567, I-II, q. 93, a. 4), natural é tudo aquilo para o qual o homem naturalmente se inclina. Não são raras as vezes em que o homem tende às suas paixões e isso o leva a cometer ações verdadeiramente atroz. Inclinar-se às paixões é algo natural, como por exemplo ao prazer sexual, comum de todos os animais, mas a razão impera sobre todas as demais faculdades, pois ela é o que há de mais natural no ser-homem. Ela ordena todas as potências do homem para as suas inclinações naturais e da mesma forma a razão deve ordenar todas as paixões. Quando um homem usa de sua razão para dominar suas paixões age conforme a natureza e não comete atrocidades no seu agir. Assim, o homem que possui a faculdade racional e não age segundo ela, peca diante de Deus, por deixar que outros apetites falem mais alto que a razão.

A lei natural não pode mudar intrinsecamente, pois foi estabelecida por Deus na natureza específica de cada criatura: “A lei natural começou com o nascimento da criatura racional. Nem varia no tempo, mas é imutável” (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 569, I-II, q. 94, a. 5).

Dois são os modos que uma lei pode mudar: (1) por acréscimo: que são úteis à vida humana e não alteram a lei natural nos seus princípios gerais; (2) ou por subtração: que é cessar de pertencer à lei o que antes pertencera. Não é possível que haja subtração da lei natural, pois a natureza de cada coisa não muda, assim, isso não pode ocorrer nos princípios gerais da lei natural, mas nas conclusões desses que, apesar de serem quase sempre retas, são suscetíveis a mudança sem, contudo, alterar a lei natural. Os acréscimos à lei natural nada mais são do que deduções do primeiro princípio da lei, o qual permanece imutável no tempo ou espaço. Assim, nos acréscimos feitos à lei natural podem ocorrer conflitos entre um e outro princípio.

Segundo Agostinho, a lei natural foi inscrita no coração dos homens e dali não pode ser delida, isto é, subtraída, nem mesmo pela iniquidade (cf. AGOSTINHO, 1984, p. 51, L. II, c. 4). No que diz respeito aos princípios gerais da lei natural não podem ser delidos do coração dos homens, mas no que tange aos princípios particulares, deles deduzidos, podem ser delidos pelo fato de não serem a lei natural propriamente dita, ainda

que as conclusões deduzidas estejam o mais próximo possível desses princípios generalíssimos; relativamente, sob uma ação particular em que, por causa de a razão ficar impedida pelas concupiscências ou por qualquer outra paixão. Seus princípios secundários podem ser delidos do coração: por más persuasões ou erros na ordem especulativa às conclusões necessárias; por maus hábitos ou costumes corruptos.

A culpa não pode subtrair ou dispensar a lei natural dos homens, ela só pode delir a lei natural nos seus preceitos secundários (particulares), porque as más ações nos habitam a agir corruptamente e nos privam do pleno agir da razão. A graça, esta sim, é delida do homem pela culpa e é mais eficaz que a lei natural. Mas a lei natural é mais essencialmente ao homem e, portanto, permanente, enquanto a graça é um favor recebido de Deus para a salvação.

Se intrinsecamente a lei é imutável, logo extrinsecamente também deve ser, isto é, indispensável. É dispensável aquilo que pode ser prescindível, quer por determinado tempo ou lugar, quer para sempre. Também se dispensa o que é inútil ou inoportuno e tudo o que é desnecessário. Nada disso diz respeito à lei natural:

Ninguém, nem sequer Deus mesmo, pode propriamente dispensar da lei natural, já que é um reflexo da lei eterna e se funda na mesma natureza das coisas tal como as conhece o entendimento divino, no que não cabe erro nem contradição (MARÍN, 1957, p. 132, tradução nossa).

Evidentemente, se a lei natural é uma participação da Lei Eterna infusa em cada criatura, não seria coerente que Deus dispensasse alguma de suas criaturas de estarem sujeitas à lei da natureza. Como disse Marín, nem Deus pode dispensá-la, pois se assim agisse incorreria em contradição com sua própria lei, que promulgou a lei natural no coração dos homens.

3.1 Existência da lei natural

Sendo a lei essencialmente racional e, pelo homem também ser essencialmente racional, é por meio da razão que ele poderá melhor abstrair a existência da lei natural. No homem, ela se dirige às suas ações e é por esse motivo que pode causar algumas indagações quanto ao modo como ela se dá nele. Ora, ações visam ao agir, e agir sempre conforme à lei natural pode vir a se constituir um hábito, mas Tomás de Aquino (2016, p. 566-567, I-II, q. a. 1) esclareceu que a essência da lei não pode ser um hábito, pois ela é própria da essência do ser humano, que não pode mudar, enquanto nossos hábitos variam ao longo da existência.

Essa indagação ocorreu porque poderia se supor que o homem age de algum modo porque, agindo desta ou daquela maneira, pode parecer que é a lei natural que se manifesta dessa forma e seria habitualmente que ela age no ser humano. Essencialmente a “lei natural não é hábito” (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 564-565, I-II, q. 94, a. 1). Também é possível chamar de hábito aquilo que é adquirido por meio dele mesmo. De fato, às vezes agimos segundo a natureza por hábito, mas agimos assim porque agimos pelos princípios do hábito e não pelo hábito mesmo.

De fato, a lei natural está em nós habitualmente, mas não é ela um hábito e o hábito não é a lei natural. Isso é importante porque se assim fosse, ela só adquiriria existência à medida que atuamos habitualmente de certa maneira, mas ela está sempre no homem, inclusive nos loucos e crianças, já que é essencialmente racional, ainda que estes não gozem completamente desta faculdade. Como explica Tomás de Aquino (2016, p. 565, I-II, q. 94, a. 1):

Nem sempre, e por um impedimento qualquer, podemos usar do que em nós existe habitualmente. Assim, o sono nos impede o hábito da ciência. E semelhante, a criança não pode, por falta de idade, usar o hábito da inteligência dos princípios, ou mesmo da lei natural, que tem habitualmente (AQUINO, Tomás de. 2016, p. 565, I-II, q.94, a1).

O fato de a lei natural estar sempre no homem nos mostra o porquê de ela não ser um hábito. Não podemos nos desfazer da lei natural, nem por um tempo ou impedimento, pois ela está agindo sempre no homem. Os hábitos podem ser usados em um momento, em outro não: “Chama-se à sindérese [consciência] lei do nosso intelecto, por ser um hábito que contém os princípios da lei natural, que são os princípios primeiros das obras humanas” (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p.564, I-II, q. 94, a. 1) e, portanto, a lei natural não é um hábito humano, senão intrínseca à sua natureza mesma.

Ainda acerca da existência das leis naturais, Marín apresenta alguns exemplos onde se pode claramente deduzi-la: nas sagradas escrituras, na consciência e no consentimento universal de todos os povos. Nas Sagradas Escrituras, por exemplo, São Paulo afirma que alguns povos gentios agem conforme a lei sem conhecerem a lei (cf. Rm 2, 14). Com isso, o apóstolo refere-se à lei expressa em alguns preceitos do *Decálogo*. Seria possível que agissem dessa forma sem terem conhecimento ou até mesmo sem reconhecerem a autoridade divina, que teria dado tais mandamentos? Marín afirma que agem assim pela própria consciência que os impele a tais atos:

O testemunho da própria consciência dita a todos os homens do mundo, de uma maneira muito claríssima e irresistível, que deve se fazer o bem e evitar o mal, que há ações que são más por si (matar ao inocente) e outras que são boas, ainda que não as ordene nenhuma lei humana (honrar aos pais). Por isso, quando se quebram esses preceitos claríssimos da lei natural, o homem sente remorso e vergonha; e, pelo contrário, seu fiel cumprimento o enche de tranquilidade e de paz (MARÍN, 1957, p. 130, tradução nossa).

Há nos homens um impulso natural, na sua consciência, que os faz reconhecer a existência do primeiro princípio da lei natural: fazer o bem. E isso é de consentimento universal entre todos os povos que, apesar das inúmeras diferenças sociais e culturais, não há exceção e que, por esse mesmo motivo, o contrário a este deve ser repellido. Dessa forma, Tomás de Aquino (2016, p. 565, I-II, q. 94, a. 2) mostra que “o primeiro preceito da lei é: deve-se fazer e buscar o bem e evitar o mal. E este é o fundamento de todos os outros preceitos da lei natural”. Assim, tudo o que deve ser feito e evitado para o alcance do bem pertence à lei natural.

Este primeiro princípio da lei natural, que age na consciência humana, produz no homem sensações distintas para quando se age em conformidade a este princípio, como mostrou Marín (cf. 1957, p. 130). O homem, quando age em conformidade a este princípio, tem a sensação de paz e tranquilidade. Externamente, nada o obrigou a que fizesse o bem, mas o impulso da lei natural faz com que se sinta recompensado por ter agido de tal maneira. Contrariamente, todo homem dotado de razão, ao realizar algo mal, como por exemplo matar um inocente, sente remorso e vergonha por ter realizado tal ato. Não é necessariamente que tenha uma lei que o impeça de tal ato, mas a consciência o faz sentir culpa do ato maldoso, por perceber que na própria pessoa o mesmo ato seria mau.

A razão apreende que tudo aquilo que o homem considera como bem, também se inclina naturalmente para isso, e o contrário daquilo, é mal. E assim é com todas os outros seres, pois diz da natureza comum de todas as substâncias da qual o homem também tem (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 565-566, I-II, q. 94, a. 2). O homem se sente obrigado a agir desta forma e essa é a lei natural subjetivamente considerada.

Toda substância se inclina à preservação do seu próprio ser. Assim, isto pertence à lei natural, pois conservar a própria vida é conservar o seu ser, o que é bom, consequentemente o contrário disso é mau. Também a perpetuação da espécie, assim, a natureza inclinou a todos os animais à união entre os sexos para procriação. Existe ainda outra inclinação natural que é exclusivamente da natureza racional do homem: conhecer

a verdade a respeito de Deus e o que é concernente à vida em sociedade (evitar a ignorância, não ofender o próximo).

São, assim, vários os preceitos da lei natural, no entanto, “todos os preceitos da lei natural, *enquanto referidos a um primeiro preceito*, constituem uma só lei natural” (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 566, I-II, q. 94, a. 2, grifo nosso). Todas as inclinações são consideradas naturais (por exemplo, concupiscível e irascível) enquanto reguladas pela razão, pois todas se referem a um mesmo princípio. Até a razão, que apesar de ser uma só, enquanto ordenadora, ordena tudo o que é concernente ao homem. Da mesma forma, a lei natural possui muitos preceitos que, se reduzidos aos mais essenciais, vemos que pode se limitar a alcançar o bem.

3.2 Derivação da lei eterna

Tomás de Aquino (2016, p. 550, I-II, q. 91, a. 2) mostra no próprio conceito de lei natural, “participação da lei eterna na criatura racional” que a lei da natureza provém da lei promulgada por Deus. Além disso, a lei natural nada mais é do que fazer o bem, como também Tomás (2016, p. 565, I-II, q. 94, a. 2) mostrou e conseqüentemente evitar o que impede isso, o mal. Inclusive, pelo fato de a lei natural ser derivada da Lei Eterna, esta traz algumas características que são próprias da Lei Eterna, como racionalidade, universalidade, imutabilidade intrínseca e indispensabilidade, porém, em menor grau, por ser uma participação da Lei Eterna.

Gravado está, Senhor, sobre nós o lume do teu rosto [Sl 4, 7], querendo assim dizer que o lume da razão natural, pelo qual discernimos o bem e o mal, e que pertence à lei natural, não é senão a impressão em nós do lume divino. Por onde é claro, que a lei natural não é mais do que a participação da lei eterna na criatura racional (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 550, I-II, q. 91, a. 2, grifos do autor).

É comentando o Salmo 4 que Tomás de Aquino compara a participação da lei eterna no homem, pois a lei natural é como uma luz que ilumina a razão de cada ser humano permitindo reconhecer o que é segundo a sua natureza. Apresentadas, também, as características da lei natural, o Aquinate também traz no *Tratado da Lei* alguns exemplos que causaram conflitos com essas mesmas características da lei, como o pedido do sacrifício de Isaac a Abraão (cf. Gn 22, 1-2), o matrimônio de Oseias (cf. Os 1, 2) com uma prostituta e a posse de objetos dos egípcios pelos hebreus (cf. Ex 3, 22; 12, 35-36), pois, à primeira impressão, parecem contraditórios à essência da lei natural.

Todos morrem por consequência do pecado original¹¹, tanto justos quanto injustos, pois o Senhor é quem deu a vida e é ele mesmo quem a tira. Assim, quando Deus pede para Abraão (Gn 22, 1-2) o sacrifício de Isaac, não está pedindo para que Abraão assassine seu filho (pois o assassinio é pecado e desvio da lei natural), mas pede de Isaac aquilo que Ele mesmo deu: a vida. “É Iahweh [Deus] quem faz morrer e viver” (1Sm 2, 6).

Igualmente, quando Deus pede para que Oseias (Os 1, 2) receba uma prostituta por esposa não está a mudar a lei natural, pois a lei é que um homem se junte a uma mulher, conforme o preceito divino revelado aos homens. Assim, não há adultério ou fornicção a quem obedece aos preceitos divinos

O furto consiste em se apossar das coisas alheias. Quando Deus diz por Moisés (Ex 3, 22) para que os hebreus se apropriem dos vasos e vestes dos egípcios para despojá-los antes da fuga, na verdade, Deus, que é Senhor de tudo e dono de todas as coisas que criou, pede para que peguem coisas que são Suas e estão sob o uso dos egípcios. Dessa forma, obedecer às ordens do dono dos bens não se configura um furto, propriamente dito.

De certo modo, tudo o que Deus faz, no concernente às coisas naturais, o faz naturalmente, pois como dito anteriormente, a lei natural nada mais é do que uma “participação da Lei Eterna na criatura racional” (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 550, I-II, q. 91, a. 2). Assim, a propriedade imutável da lei natural deriva da Lei Eterna, que é imutável por si mesma. Por isso que quando Deus pede a Abraão o sacrifício de Isaac não poderia pedir um mero assassinato, pois danar a vida de outro é ir de encontro ao mal, mas Deus pedia a vida de Isaac de volta pelas mãos de Abraão (cf. Gn 22, 1-2) sem contradizer a natureza de evitar o mal.

A lei natural é derivada da Lei Eterna e, por isso, a Lei Eterna mesma é o seu limite (cf. AGOSTINHO, 1984, p. 51, L. II, c. 4), pois foi promulgada exclusivamente ao

¹¹ O pecado original é “(...) o pecado das origens, quer dizer, o pecado pessoal de Adão, e o pecado proveniente desde a origem, isto é, transmitido aos homens desde o nascimento” (BERNARDINO, 2002, p. 1121) que consiste no afastamento do homem da presença de Deus, necessitando da Graça para reaproximar-se. Logo ao início do Gênesis (3), temos o relato que mostra a entrada do pecado na Criação, onde o homem desobedece a Lei Divina e toda a humanidade, isto é, toda a sua descendência, carrega parte da culpa e da pena. Algumas das penas do pecado original são as dores do parto (Gn3, 16), a participação imperfeita da natureza humana em relação a Inteligência Divina (cf. Gn 3, 23) e a morte (cf. Gn 3, 19; 22). Santo Agostinho é quem mais se aprofunda na investigação do pecado original na obra *A Graça* (ver referências).

que concerne à natureza. O homem, como um ser natural e dotado de razão, possui a capacidade de elaborar e promulgar leis (cf. TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 549-550, I-II, q. 91, a. 2), assim como a natureza legisladora de Deus, no entanto, essa ação só pode ser boa se as leis por ele promulgadas estiverem subordinadas à lei da natureza. Se nem Deus pode dispensar da lei natural como o homem poderia, dada sua inferioridade? Assim, adiante analisaremos como as estruturas da vida social do homem devem proceder, segundo a hierarquia das leis, pois não seria justo que os homens devessem agir contra a própria natureza.

4. As leis humanas

O primeiro aspecto a ser analisado por Tomás de Aquino sobre as leis humanas diz respeito à sua utilidade. Ora, essa questão é fundamental para prosseguir a investigação sobre as leis, pois segundo Tomás é justamente esse o motivo dos homens estabelecerem as leis humanas.

Com o advento do pecado original, toda a natureza foi corrompida da ordem natural estabelecida por Deus (Rm 8, 22). Além disso, “o homem é naturalmente um animal político” (ARISTÓTELES, 2017, p. 19, L. 1, c. 9), portanto, o meio ao qual as leis humanas regulam é a vida na sociedade dos homens, pois ele está “[...] destinado a viver em sociedade” (ARISTÓTELES, 2017, p. 19, L. 1, c. 9). Tendo sido toda a natureza corrompida pelo pecado, aquilo que é próprio da natureza humana, isto é, viver em sociedade, como animal político, também foi corrompido. Não é necessário grandes investigações para demonstrar essa desordem natural, pois com uma simples observação é possível constatar o quanto a vida social é complexa e com muitos problemas.

A cada ser a bondade divina proveu dos meios necessários para alcançar seu *télos*. Ao homem, lhe foi dada a razão e as próprias mãos. Diferente das outras espécies, providas de garras, cascos, grandes pelagens etc., o homem não se basta facilmente, onde “é necessário ao homem viver em sociedade, para que um seja ajudado por outro e pesquisem nas diversas matérias [...]” (TOMÁS DE AQUINO, 1995, p. 28) os meios para isso, já que uns são mais dispostos a uma coisa, enquanto muitos a outra e, assim, em sociedade, vão conseguindo as condições para sobrevivência e prosperidade da espécie.

Logo, é preciso que haja alguém que governe toda essa gente, pois não é bom que cada um trate o outro como lhe convém, pois o todo deve sempre ser levado em consideração antes das partes (cf. ARISTÓTELES, 2017, p. 20, L. 1, c. 11). Cada povo,

em sociedade, estabelece alguém para que o governe o melhor possível, a fim de que todos os homens alcancem a finalidade de sua existência. Assim, “as leis foram feitas para que, o medo que despertam, tempere a audácia dos homens, para que a inocência permaneça segura entre os desonestos ao seu redor, e para que, nos próprios desonestos, a capacidade de fazer o mal seja contida por medo de punição” (ISIDORO, 2014, p. 296-397, L. V, c. XX, tradução nossa) e, assim, proporcionar o bem comum, isto é, a felicidade comum entre os cidadãos.

O homem não consegue alcançar a virtude sozinho. Observa-se em todos os povos que uns possuem mais ciência que o outro, mais de uma virtude que outro, assim, àquele que carece necessita ser amparado pelos que possuem em maior quantidade. Além disso, é forçoso ao homem alcançar a perfeição da virtude somente pela disciplina. O jovem, por exemplo, é inclinado com ainda mais força que os demais homens aos vícios e precisa de coibição, pela força do medo às penas impostas por não agir segundo aquilo que é virtuoso, quer por disciplina paterna, quer legal. Assim, para garantir a paz e tranquilidade é necessário que o governante¹² estabeleça leis entre os homens, a fim de que todos alcancem a perfeição da virtude. Ora, “a perfeição da virtude consiste principalmente em retrai-lo dos prazeres proibidos, a que sobretudo é inclinado [...]” (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 571, I-II, q. 95 a. 1), e por isso se diz que a lei é a disciplina que coíbe pelo temor das penas.

Tomás, ao comentar *A política*, diz que “[...] o homem, se aperfeiçoado pela virtude, é o melhor dos animais, afastado da lei e da justiça, é o pior de todos. Porque tem as armas da razão, para satisfazer as suas paixões e crueldades, que os outros animais não têm” (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 571, I-II, q. 95 a. 1). Os homens bem dispostos são melhor induzidos à virtude por advertência e voluntariamente aceitam. Já os mal dispostos, não se deixam levar pela virtude senão por coação. Deste modo, a lei, que é

¹² A concepção de *governador* que Tomás de Aquino apresenta não é a mesma que a contemporaneidade está acostumada. Atualmente, principalmente nos países de regime democrático, os poderes estão tripartidos, onde aquele que governa é o que tem o poder Executivo, isto é, executa as leis e não cria, propriamente dizendo. Tanto Tomás quanto Aristóteles apresentam uma concepção em que um é aquele que governa, como rei ou aristocrata. Este mesmo é quem elabora as leis. Enquanto na maior parte das sociedades atuais é o Legislativo quem detém o poder para isso, enquanto o Judiciário é que julga segundo as leis em vigor. Na visão aristotélico-tomista aquele que governa cria as leis, promulga-as e executa-as, enquanto os juízes julgam as particularidades da lei (cf. TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 570-571, I-II, q. 95, a. 1).

essencialmente racional, leva em consideração ambos, para que também ambos alcancem a perfeição da virtude.

Segundo Marín (cf. 1957, p. 109), as leis humanas são divididas em duas grandes partes, eclesiástica e civil. As leis eclesiásticas são as leis estabelecidas pelos homens para o governo de uma parcela temporal da Igreja, isto é, feita de homens. Mesmo que estas leis possam ter alguma inspiração divina ou fundamentos de fé, são para ordenar os clérigos e leigos no que tange à estrutura humana da Igreja, como por exemplo, o *Código de Direito Canônico*, que codifica muitas leis positivas da Igreja Católica. Este apontamento é válido, pois o *Tratado da Lei* de Tomás de Aquino (questões 98 a 108) também trata destes assuntos. Enquanto as leis civis, estas são destinadas para o governo das sociedades humanas em geral, isto é, para a vida civil e que constituem as primeiras aglomerações da espécie humana, pode-se assim dizer: as cidades. A investigação que se prosseguirá versa, primordialmente, sobre as leis humanas da *Civitas* e não da *Ecclesia*.

4.1 A vida em sociedade como intrínseca à natureza humana

Como sobredito (cf. ARISTÓTELES, 2017, p. 19, L. 1, c. 9), o ser humano vive em sociedade, porque é da sua própria natureza, a fim de que sobreviva, assim como todos os animais, quanto por ser um animal político em busca da felicidade. Várias espécies vivem em sociedade, como as abelhas e formigas, por exemplo. De todas elas, o homem é a que mais precisa dos outros indivíduos da espécie para sobreviver. Sua debilidade física é muito grande e seu desenvolvimento é lento, quando comparado a outros animais. A faculdade racional é o que o diferencia dos demais e é com esta faculdade que o homem deve procurar os meios de subsistir (cf. TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 571, q. 95, a. 1).

A primeira forma de identificação da parte da natureza humana, tão fundamental, é a família. O homem, ao unir-se a uma mulher, com a finalidade de reprodução, constitui a sua família, ou como na Grécia Antiga se dizia, seu *oikos*, isto é, uma comunidade parental constituída basicamente do homem, a mulher, seus filhos e escravos: “A sociedade constituída para prover às necessidades quotidianas é a família [...]” (ARISTÓTELES, 2017, p. 18, L. 1, c. 6). Quando os filhos cresciam – o que leva muito tempo até atingir a sua independência –, também formavam suas famílias e costumavam viver na mesma região e outras também se situavam ali por utilidade e, assim atesta Aristóteles: “a primeira sociedade formada por muitas famílias tendo em vista a utilidade do bem comum, mas não quotidiana, é o pequeno burgo; esta parece ser naturalmente

uma espécie de colônia da família” (ARISTÓTELES, 2017, p. 18-19, L. 1, c. 7). Esse burgo necessita de muitas coisas para sobreviver (comida, roupa, bebida, artes etc.), mas não tendo o domínio de todas as artes necessárias ou até tendo a possibilidade de prover a outros que não tinham, estabelecem uma sociedade maior.

Assim,

[...] a sociedade constituída por diversos pequenos burgos forma uma cidade completa, com todos os meios de se abastecer por si, e tendo atingido, por assim dizer, o fim que se propôs. Nascida principalmente da necessidade de viver, ela subsiste para uma vida feliz (ARISTÓTELES, 2017, p. 19, L. 1, c. 8).

A cidade, *polis*, *civitas*, *regnum* ou Estado é uma parte da própria natureza humana de ser sociável. A dificuldade da vida em sociedade está em que, quanto maior ela for, mais as diferenças começam a surgir: estrangeiros migram, costumes diferentes emergem, as necessidades mudam com o tempo, o comércio cresce e logo há conflitos entre as diversidades.

O homem, quando em comunidade, tem uma certa necessidade de reconhecer um chefe. Aliás, como Tomás de Aquino (1995, p. 27-29) apresenta, é necessário que haja mesmo quem dirija a multidão ao seu fim para que evite a dissipação da sociedade. Assim, de comum acordo, as sociedades estabelecem um tipo de governo¹³ conveniente para que esta multidão aja retamente e atinja o fim próprio: o bem comum, isto é, a felicidade comum.

Aquele que governa o faz por meio de leis, como já foi demonstrado. A diferença das demais leis – eterna e natural – está em que a lei humana rege os atos humanos na sua vida em sociedade, visando aperfeiçoá-los na virtude. Mas o que é imprescindível à lei humana?

¹³ Nossa pesquisa não pretende fazer uma investigação profunda sobre os tipos de governo e sobre qual é a melhor forma de governo das sociedades humanas. No entanto, para que seja de conhecimento e para situar-se melhor, apresentamos as formas de governo existentes, segundo Aristóteles, da qual Tomás de Aquino é completamente concorde. “Ora, há três formas de constituição [do Estado] [...]. As constituições são a *realeza*, a *aristocracia* e, em terceiro lugar, uma constituição baseada numa classificação da propriedade, que parece apropriado chamar de *timocracia*, embora a maioria das pessoas estejam acostumadas a se referir a ela simplesmente como *república*. *Destas, a realeza é a melhor e a timocracia a pior*” (ARISTÓTELES, 2013, p. 252 L. V, c. 10, grifos do autor). Os filósofos mencionados partem do pressuposto de que é melhor que haja um homem dotado de virtude suficiente para conduzir toda a sociedade ao bem comum do que muitos homens virtuosos capazes de fazer isso, com a menor parcela de arbítrio utilizada no governo em vista do bem comum. “Cumprido, por conseguinte, que, em toda multidão, haja um regitivo” (TOMÁS DE AQUINO, 1995, p. 29). Todavia, se sobressaia nesta nota que, o que se presa apresentar aqui é o caráter da mais absoluta necessidade de que haja, sim, uma forma de governo na sociedade e que, sem esta, a sociedade não subsiste.

DIAS; SOUZA, Ensaio Filosóficos, Volume XXIII – Julho 2021

A lei há de ser honesta, justa, possível, natural, segundo os costumes da pátria, conveniente ao lugar e ao tempo, necessária, útil, também clara - a fim de evitar que, pela presença de elementos obscuros, essa possa dar lugar à interpretação ilusória -, escrita, não em favor de um interesse privado, mas para a utilidade comum dos cidadãos (ISIDORO, 2014, p. 398-399, L. V, c. XXI, tradução nossa).

Isidoro sintetizou o que a lei humana necessita para subsidiar a Lei Divina e natural, no que tange à vida social. A honestidade da lei é derivada da Lei Divina, que é sempre pura; justa, pois, pela razão disciplina os homens à virtude da justiça, isto é, conduz à retidão; possível ao agente, pois a disciplina deve convir a cada um segundo sua possibilidade natural, donde se diz que não se deve impor às crianças o mesmo que se impõe aos homens perfeitos; conforme os costumes da sociedade, para evitar a insubordinação, maior adesão e tendo em vista as circunstâncias; a necessidade diz do caráter de dirigir a um fim, como regra e medida da lei natural e divina; útil, pois “o fim da lei humana é a utilidade dos homens” (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 573, I-II, q. 95, a. 3); clara como cautela para evitar os danos que podem surgir da interpretação da mesma; e escrita para o bem comum dos cidadãos.

Para que a lei humana tenha todos esses elementos sintetizados por Isidoro, ela precisa ter o mínimo possível de particularidades. Isso porque o fim da lei humana é o bem comum, não privado para privilegiar a uns poucos. Assim, a lei é feita conforme a condição dos homens, como nos disse Isidoro (cf. 2014, p. 398-399, L. V, c. XXI) ao afirmar que a lei deve ser possível, quanto à natureza e aos costumes pátrios. Pois nem todos os homens possuem a mesma virtuosidade. Pelo contrário, a maior parte dos homens não é de perfeita observância da virtude, o que lhes seria demasiadamente laborioso submeter-se às muitas proibições impostas pela lei. Assim, a lei versa sobre os vícios que são mais danosos ao bem comum e aos outros até permite, porque não ferem a subsistência da sociedade como os piores vícios. Desse modo, os mais virtuosos, que são poucos, se abstêm de muitos vícios, enquanto os menos virtuosos se abstêm daqueles que são mais danosos e que poderiam impedir até mesmo a subsistência da humanidade, como o homicídio, o furto e outros atos:

A lei humana visa dirigir os homens para a virtude, não súbita, mas gradativamente. Por isso, não impõe imediatamente à multidão dos imperfeitos o que só é próprio dos virtuosos, de modo que se abstenham de todos os vícios. Do contrário, os imperfeitos, não podendo observar tais preceitos cairiam em piores males [...] (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 577, I-II, q. 96, a. 2).

Todo governador deve, portanto, ao legislar com a finalidade do bem comum, levar todos os homens, por seus atos, à virtude, que é o que proporcionará o bem comum.

Assim, gradativamente aquilo que a lei preceitua aos homens os conduz à virtude, porém, não plenamente, pois como diz Tomás acima (cf. TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 577, I-II, q. 96, a. 2), se toda a virtude fosse preceituada muitos homens não suportariam, porque carecem muito da mesma.

É deste modo que vemos a utilidade da lei humana. Não que a Lei Eterna e Natural não bastassem por si mesmas, mas que a diversidade existente na humanidade fez com que ela fosse útil e necessária para complementar a Lei. Alguns são mais duros de coração que outros e acabam por seguir as leis somente para evitar as consequências que se impõem aos que não se conformam a ela.

Segundo Agostinho, mesmo que a lei seja justa pode ser mudada com o decurso do tempo (cf. AGOSTINHO, 1995, p. 40), ou seja, ela pode ser mudada pela razão, porque o homem gradualmente vai ascendendo do imperfeito ao perfeito; ou pelos atos humanos, que são regulados pela lei, que podem ser mudados pelas condições do homem. A razão humana é mutável e imperfeita e, portanto, a sua lei é mutável e imperfeita. Ao contrário da lei natural – que contém certos princípios universais –, a lei humana está repleta de preceitos particulares e este é também um dos motivos de sua mutabilidade.

No entanto, na sua essência a lei humana não muda, pois sua essência vem mesmo da Lei Eterna e natural: “Ao passo que a retidão da lei é considerada em relação à utilidade comum, a qual não é sempre proporcionada uma mesma realidade, como já se disse” (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 583, I-II, q. 97, a. 1). Apesar de ser passível de mudança, a lei humana não deve mudar com muita frequência, pois isso pode acarretar muitas dúvidas aos cidadãos, principalmente se for uma mudança muito brusca do que estava em vigor, por isso nos diz Agostinho que “nem a lei é instituída para durar pouco tempo, mas para perdurar longamente através da sucessão dos cidadãos” (AGOSTINHO *apud*. TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 576, q. 96, a. 1), justamente porque ela deve sempre partir de princípios universais e que ocorrem com grande frequência entre os cidadãos.

4.2 Conformidade da lei humana à Lei Eterna e natural

No segundo artigo sobre as leis humanas, após a *utilidade* da mesma, Tomás de Aquino (cf. 2016, p. 572, I-II, q. 95, a. 2) traz à discussão se toda lei humana é derivada da lei natural. No terceiro capítulo desta pesquisa foi apresentado como a lei natural é derivada e conforme à lei promulgada por Deus na eternidade e na natureza das coisas

por ele criadas. Já a lei humana é feita por homens para os homens. Não obstante, esta precisa derivar e ser conforme às leis anteriores, do contrário ela não será justa e racional, que é a essência da lei.

Na ordem das coisas humanas, chama-se justo ao que é reto segundo a regra da razão. Da razão humana, a primeira regra é a lei da natureza. Sendo assim, toda lei feita por um homem só tem natureza de lei na medida que derivar da lei natural, pois se vier a discordar, não será lei, mas mera corrupção da lei. Isso porque a lei humana, ao derivar-se da lei natural, traz juntamente parte da sua essência.

Ao contrário da lei natural – promulgada por Deus na ordem natural dos seres –, que não é deduzida, mas criada por Deus, a lei humana parte de uma dedução dos princípios gerais da lei em geral – expostos no início deste artigo –, da Lei Divina e da Lei Natural, que não necessitam de complementos, pois elas bastam por si mesmas. Em outras palavras, as leis humanas se baseiam nas determinações gerais da lei natural e divina para daí tirar as conclusões secundárias à vida em sociedade. Também “[...] a cidade faz parte das coisas da natureza, que o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade [...]” (ARISTÓTELES, 2017, p. 19, L. 1, c. 9), assim não é possível pensar que a cidade seja uma simples invenção ou que existe por utilidade humana: ela faz parte da natureza intrínseca do ser humano.

O que, porém, deriva da lei da natureza, por determinação particular, pertence ao direito civil, pelo qual cada Estado determina o que lhe é acomodado. Em segundo lugar, da essência da lei é ordenar-se ao bem comum da cidade [...] (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 575, I-II, q. 95, a. 4),

Ao contrário das demais leis, a lei humana possui uma variedade muito grande e não é a mesma em todos os lugares. “O temor das leis e a religião sancionaram o que, derivado da natureza, foi sancionado pelo costume” (TÚLIO *apud* TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 572, I-II, q. 95, a. 2) e, deste modo, são muitas as leis humanas, porque a lei da natureza não se aplica igualmente a todos (conforme tratado no capítulo anterior). A múltipla variedade provém da multiplicidade das coisas humanas. Assim, as leis positivas humanas são diferentes e conforme aos povos a que se destinam.

Segundo Tomás de Aquino (2016, p. 576, I-II, q. 96, a. 1), o fim da lei é sempre o bem comum, ou seja, para utilidade comum e não privada, como ficou demonstrado nos capítulos precedentes. Assim, “o direito deve ser constituído para regular o que frequentemente se dá e não, para o que acontece fortuitamente”. Deste modo, os governantes precisam levar em consideração o que acontece com mais frequência entre o

povo e a partir daí legislar segundo a necessidade. Como Aristóteles (2017, p. 20, L.1, c. 11) mesmo apresenta: “na ordem da natureza, o Estado se coloca antes da família e antes de cada indivíduo, pois que o todo deve, forçosamente, ser colocado antes da parte” e, assim, os interesses privados não podem ser levados em conta pelos governantes quando estabelecem as leis, senão aquilo que é comum entre os cidadãos governados.

Tomás de Aquino (2016, p. 571, I-II, q. 95 a. 1) é favorável a que tudo seja regulado por leis do que pelo arbítrio dos juízes. Primeiramente, porque lhe parece ser mais fácil encontrar poucos homens prudentes capazes de fazer leis retas do que muitos juízes para julgar cada caso particular; os governadores consideram com muita precedência o que é justo, o que é preciso para legislar, enquanto os juízes julgam sobre fatos súbitos e particulares, assim, o governante que muito reflete tem menos chances de errar que os que se apoiam em um único fato. Além disso, os governantes julgam do geral e para o futuro, enquanto os juízes julgam do presente e apaixonados (ódio, amor), o que deprava o juízo. Isso porque compete aos juízes certos casos particulares, para saber se um fato se deu realmente ou não. Em todo caso, as leis são úteis para conduzir a todos os homens à perfeição da virtude, seja coagindo, seja coibindo ou advertindo, enquanto aos juízes reestabelecer a justiça aos injustiçados através da mediania, isto é, restabelecendo a igualdade entre os que se desigualaram perante o bem comum da cidade.

Existem leis estabelecidas para o bem geral, estas são as mais próximas da Lei Eterna e natural, mas existem algumas leis que são estabelecidas para casos particulares quase como privilégios, mas que podem ser aplicadas a muitos outros. Estas leis, ditas particulares, são para certos fatos específicos, mas que são comuns: os decretos. No entanto, a lei é sempre um preceito comum que versa sobre muitos casos particulares ao primeiro referido e o Estado sempre precisa levar isso em consideração para emitir qualquer decreto.

Todas as leis justas derivam da Lei Eterna e por isso exercem certa força sobre a consciência, pois é próprio da Lei Eterna dirigir o interior do homem. Uma lei pode ser justa pelo seu fim (ordenar ao bem comum), pelo autor (não exceder ao seu poder) e pela forma (igualdade proporcional, isto é, um peso suportável ao bem comum).

Se a natureza faz sofrer algum homem (com o peso da consciência ou as penalidades impostas), isto é, uma parte do todo da humanidade, o faz para poder salvar o todo. Por isso, “[...] as leis, que impõem tais ônus proporcionais, são justas, obrigam no

DIAS; SOUZA, Ensaio Filosóficos, Volume XXIII – Julho 2021

foro da consciência e são legais” (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 579, I-II, q. 96 a. 4). Com isto, há de se dizer que as leis impõem certo peso moral na consciência humana sobre os seus atos. Assim, agir em conformidade com as leis em vigor, além de ser legal ajuda o homem a ser bom, segundo o projeto da Divina Providência a cada um.

As leis que não são justas são, antes, violência de lei, já que “[...]a mim me parece que uma lei que não seja justa não é lei” (AGOSTINHO, 1995, p. 36). Desse modo, essas leis não obrigam a consciência, salvo, talvez, para evitar escândalo ou perturbações, mas quando completamente opressoras e contrárias à Lei de Deus. As leis também podem ser injustas quando em contrariedade com o Divino, como por exemplo, uma lei que obrigasse à idolatria está em contrariedade ao que a Lei Divina prescreve; ou ainda uma lei que fosse contra a natureza, como por exemplo, viver disperso e jamais em sociedade. Nestes casos “importa obedecer antes a Deus do que aos homens” (At 5, 59), pois as leis humanas foram corrompidas e não conduziram ao bem da cidade: “Se surgir um caso em que seja danosa ao bem comum a observância de uma lei, esta não deve ser observada” (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 581, I-II, q. 96, a. 6). Assim, se diz que as leis promulgadas pelo Estado devem levar em consideração aquilo que Deus promulgou anteriormente na Lei Divina e natural e não entrar em contradição com elas. Caso isso aconteça, além de não serem suportáveis aos homens por muito tempo, não os conduzirá à ordem que é própria da lei, tampouco à felicidade. Assim, no âmbito civil (direito positivo humano), o homem infringe, mas no que Deus ordena por sua Lei e pela natureza, que possuem procedência, não.

Além disso, “a lei do Espírito é superior a toda lei posta pelo homem” (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 580, q. 96, a. 5). Mas todo homem que vive segundo o Espírito se sujeita à lei (cf. TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 563, I-II, q. 93, a. 6), porque a lei mesma é ordenadora. Os homens espirituais só não estão sujeitos à lei humana quando esta repugna ao Espírito, isto é, à Lei Divina, como diz Tomás (2016, p. 563, I-II, q. 93, a. 6):

[...] as obras do homem levado pelo Espírito Santo são consideradas, mais, como do Espírito Santo, que do homem mesmo. Por onde, o Espírito Santo, não estando sujeito à lei, como não o está o Filho [...], segue-se que as obras em questão, enquanto do Espírito Santo, não estão sob o ímpeto da lei (AQUINO, Tomás de, 2016., p. 563., I-II, q.93, a.6)

Também o príncipe (governador) só está à salvo da força coativa da lei (cf. TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 580, q. 96, a. 5), pois ninguém impõe lei a si mesmo. Mas quanto à força diretiva dela ele pode sujeitar-se voluntariamente.

Para Tomás de Aquino e Aristóteles todo homem está sujeito a uma lei. Primeiramente porque nada foge ao governo divino; segundo, pela sua natureza mesma de viver em sociedade, como afirma Aristóteles (2017, p. 20-21, L. 1, c. 11): “ora, aquele que não pode viver em sociedade, ou de nada precisa por bastar-se a si próprio, não faz parte do Estado; é um broto ou um deus. A natureza compele assim todos os homens a se associarem”. Assim, todo aquele que se situa em um Estado, necessariamente se sujeita à lei. Pode até se insubordinar, donde lhe caberá sofrer as penas às quais ele também se sujeita

De dois modos pode estar sujeito à lei: (1) como regulado à regra; e deste modo todos os que estão sujeitos ao poder o estão à lei. Não está sujeito aquele que é absolutamente livre (de outro reino, por exemplo) ou o que é governado por uma lei superior (por exemplo, uma Universidade Federal dentro do Estado do Paraná)¹⁴; (2) coagido por quem o coage. Deste modo, os justos e virtuosos não estão sujeitos, mas somente os maus, pois o coagido é violento e contrário à vontade. Ora, a vontade dos bons submete-se à lei. Isso porque os justos mostram a obra da lei inscrita em seus corações. Sendo assim, a lei não tem força coativa a eles, mas somente aos maus.

A necessidade não está sujeita à lei. Se acontecer de uma lei proibir certas coisas, em vista do bem comum, o governante formula essa lei justamente porque leva em consideração o bem comum que tais atos podem proporcionar ao observar a frequência de tais coisas. No entanto, não faz visando particularidades e, se de súbito, ocorrer algo que se abster de tal ato é danoso, o correto é não obedecer à lei, mas não em vista da lei por si, da palavra, mas do bem comum ao qual a lei visa conduzir. Exemplificado: no momento histórico que estamos vivenciando, a saber, a pandemia do Covid-19, diversos Estados aderiram ao uso obrigatório de máscaras para diminuir o contágio e disseminação do vírus por meio de leis (cf. PARANÁ, 2020, p. 3)¹⁵. Supondo, hipoteticamente, que alguém, em público, estivesse sendo sufocado por obstrução de algum fragmento têxtil da máscara, seria necessário que a máscara fosse retirada do indivíduo, porque esta estava a lhe causar dano, e não o bem intencionado pelos legisladores para manter sua vida. Ou seja, tal ato é feito em vista de um caso particular, não da lei literalmente escrita e

¹⁴ Citamos um exemplo de uma instituição para exemplificar melhor, no entanto, quando levado ao ente que realmente importa aqui, o homem, não pode haver um que seja absolutamente livre e não esteja em um Estado, subordinando-se a ele.

¹⁵ Lei Estadual nº 20.189, de 28 de abril de 2020. Verificar referências.

promulgada: isso é o mesmo que seguir a intenção do legislador e não é, necessariamente, considerado ilegal, dada a necessidade do ato de retirar a máscara.

Com isso, dizemos que a lei humana derivada da Lei Eterna e natural, é justa quando concorde com elas. Além disso, como demonstrado, os governantes precisam sempre levá-las em consideração ao criar leis, pois estas precisam conduzir todos os cidadãos a uma perfeição e não a um peso que não possam carregar, mas serem conduzidos à felicidade comum, isto é, à visão beatífica do Sumo Bem.

Considerações finais

A partir desta pesquisa foi possível compreender a visão de Tomás de Aquino sobre as leis Eterna, natural e humana. Ele foi um homem do seu tempo, todavia, observamos que ele permanece atual, enquanto os dramas e problemas da época ainda hoje permanecem ou não foram completamente resolvidos.

Tomás de Aquino mostra como não é possível pensar em um mundo sem Lei, pois o próprio Deus, quando criou todas as coisas, subordinou-as à Lei estabelecida por sua Mente para que tudo seja ordenadíssimo. Assim, sendo Ele puramente racional, sua Lei participa desta mesma natureza racional e, sendo também eterno, a Lei por Ele promulgada também é de caráter eterno, de onde é derivado o nome de Lei Eterna. Assim, a criação é governada pela Divina Providência através de suas leis eternas que visam ordenar toda a criação e assegurar o ser de cada criatura pelos seus atos, interna e externamente. Apesar disso, nem tudo o que é da Lei Eterna é conhecido por todos os homens, devido a sua natureza limitada em relação à natureza divina. Deste modo, aquilo que foi possível que os homens conhecessem, quer pela própria razão, quer por revelação, foi denominado de Lei Divina.

Além desta Lei Eterna, a Divina Providência estabeleceu uma lei especificamente para as criaturas naturais. Não que a Lei Eterna não fosse suficiente para ordenar todas as criaturas, mas porque cada criatura participa segundo a sua natureza do governo divino. O homem, como criatura racional, sujeita-se ao governo divino pela sua própria razão (intelecto) e obediência voluntária (vontade). Deste modo, as criaturas irracionais participam segundo o próprio instinto, enquanto ao homem lhe é facultado seguir ou não o curso natural. A máxima da lei natural é de que todo homem busque o bem e evite o mal. Desta máxima derivam os demais preceitos, apesar de que esta é a mais perfeita e indubitável. Assim, todo homem está naturalmente inclinado a fazer o bem, e foi Deus

mesmo quem lhe infundiu isto na sua natureza; e evitar o mal, que causa dano à natureza humana e à ordem estabelecida entre os seres criados por Deus.

Assim, podemos ver que o pensamento de Tomás de Aquino apresenta uma Criação muito ordenada, mas com o advento do pecado, toda a natureza foi corrompida de sua ordem e isso é visível, principalmente entre os homens. Além de ser racional, o homem, como nos mostra Aristóteles, é um ser naturalmente político, ou seja, a sua natureza é viver em sociedade. A Lei Eterna e a lei natural seriam suficientes para ordenar todas as coisas aos seus devidos fins, mas, consideração a natureza corrompida do homem, é útil que estes estabeleçam leis para ordenar a vida em sociedade. Assim, cada Estado elabora e promulga as leis com a finalidade de regular a vida dos homens, a fim de que cada um não faça aquilo que lhe convém, mas aquilo que é melhor para todos e que conduz, verdadeiramente, ao bem comum, isto é, à felicidade de toda a sociedade.

Todavia, existe uma hierarquia entre as leis. A Lei Eterna, primeira e mais perfeita, está acima de todas, pois Deus detém a autoridade universal de tudo o que criou; em seguida, as leis naturais, infundidas no coração de cada criatura racional para que procurem o Bem acima de tudo; depois, as leis humanas, em conformidade às leis naturais e, conseqüentemente, à Lei Eterna. Esta hierarquia precisa ser respeitada por todos os que detêm o poder de governar, dado que, uma lei contrária à própria natureza do homem não o conduzirá ao bem comum e à felicidade genuína. Assim, todo Estado precisa promulgar leis concordes à natureza humana e assegurar de que a natureza deste não será danificada, pois não seria, deste modo, um governo justo. Sendo assim, as leis humanas, necessariamente, devem derivar das leis naturais.

Por isso, podemos afirmar que as leis humanas, quando concordes à Lei de Deus e à lei da natureza, não são opressoras, mas são para a ordenação da natureza própria do homem, corrompida pelo pecado. Elas conduzem à ordem, ao bem comum e proporcionam o bem viver de uma vida justa e feliz, para a qual os homens foram criados pela bondade de Deus.

Referências bibliográficas

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

AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. 17. ed. São Paulo: Paulus, 1984.

AGOSTINHO. **O livre-arbítrio**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

AGOSTINHO. **A graça (I)**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998 (Patrística; 12).

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Giovanni Reale e Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2002. v. 2.

ARISTÓTELES. **Física**. Tradução de Lucas Angioni. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Edson Bini. 3. ed. Bauru: Edipro, 2013.

ARISTÓTELES. **A política**. Tradução de Nestor Silveira Chaves. Ed. Especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

BERNARDINO, Angelo Di (Org.). **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Tradução de Cristina Andrade. Petrópolis: Vozes, 2002.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

BROZELE, Adriano. Lex Divina – Uma leitura normativa das Sagradas Escrituras na Suma Teológica de I A. II AE. Q. 98 A 108. Uma contribuição à teologia do direito. **Leleopoldianum**. 2014, ano 40, nº 110/111/112, p. 129-146.

ETIENNE, Gilson. **El tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino**. Traducción de Alberto Oteiza Quirino. 5. ed. Buenos Aires: Ediciones Desclée De Brouwer, 1943.

ISIDORO DI SIVIGLIA. **Etimologie o origini**. Roma: UTET, 2014. v. 1.

MARIN, Antonio Royo. **Teología moral para seglares**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957. v. 1.

DIAS; SOUZA, Ensaio Filosóficos, Volume XXIII – Julho 2021

MURARO, Robson Tadeu. **Os limites da lei humana na Suma de Teologia de Santo Tomás de Aquino**. 2013. 175 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

PARANÁ. Lei Estadual nº 20.189, de 28 de abril de 2020. Obriga, no Estado do Paraná, o uso de máscaras enquanto perdurar o estado de calamidade pública em decorrência da pandemia do coronavírus SARS-CoV-2. **Diário Oficial do Estado do Paraná (DOEPR)**, Curitiba, PR, nº 10675, p. 3, 28 abr. 2020. Disponível em: <<https://www.documentos.dioe.pr.gov.br/dioe/>>. Acesso em 27 set. 2020.

SANTOS, Arlindo Veiga dos. **Filosofia política de Santo Tomás de Aquino**. 3. ed. São Paulo: José Bushatsky, 1954.

SILVA, Lucas Duarte. A lei natural em Tomás de Aquino: *princípio moral para a ação*. **Kínesis**. Vol. VI, n 188 ° 11, julho 2014, p. 187-199.

TOMAS DE AQUINO. **Suma de teología**. Traducción de José Martorell Capó et al. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988. v. 1.

TOMÁS DE AQUINO. **Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino**. Tradução de Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1995.

TOMAS DE AQUINO. **Suma de teología**. Traducción de Antonio Osuna Fernández-Largo; R. Hernández; A. Martínez; D. González; L. López de las Heras; J. M. Rodríguez Arias; R. Larrañeta; V. Rodríguez; A. Sanchís; E. Pérez; N. Blázquez. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997. v. 2.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. Tradução de Alexandre Correia. 4. ed. Campinas: Ecclesiae, 2016. v. 2.

LIBERALISMO E AS MODIFICAÇÕES DAS RELAÇÕES GERACIONAIS*Lucas de Almeida Semeão¹***Resumo**

O presente artigo tem o objetivo de realizar uma discussão acerca da sensação de atemporalidade nas sociedades liberais e de que forma essa sensação vem modificando a harmonia geracional. Por meio de livros dos mais diversos campos das ciências sociais, artigos, materiais jornalísticos e de vídeo, será evidenciado que o antinatalismo, os movimentos pela descriminalização do aborto, o desenvolvimento de certos ramos da genética humana e as demandas mais recentes do movimento *childfree* podem ser vistos, em partes, como sintomas da sensação de descontinuidade temporal e geracional. Por outro lado, também será mostrado como a rejeição *a priori* do conhecimento empírico vem afetando a harmonia entre jovens e idosos. No entanto, esses efeitos promovidos nas sociedades liberais, sobretudo de viés progressista, não devem ser encarados como uma conspiração dos jovens contra as potenciais gerações futuras e os idosos, mas, sim, como desdobramentos sociais não planejados, originados das ações individuais deliberadas.

Palavras-chave: Liberalismo; Progressismo; Relações geracionais; Idoso; Jovem

Abstract

This article aims to discuss the feeling of timelessness in liberal societies, and how this feeling has been modifying generational harmony. Through books from the most diverse fields of social sciences, articles, journalistic and video materials, it will be evidenced that anti-natalism, movements for the decriminalization of abortion, the development of certain branches of human genetics and the most recent demands of the *childfree* movement, can be seen, in part, as symptoms of the sensation of temporal and generational discontinuity. On the other hand, it will also be shown how the *a priori* rejection of empirical knowledge has been affecting harmony between young and old. However, these effects promoted in liberal societies, especially those with a progressive bias, should not be seen as a conspiracy of young people, against potential future

¹ Mestre e doutorando, Departamento de História da UNESP de Franca. Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP, *campus* de Franca. doutorando pelo Departamento de História da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), *campus* de Franca (SP-BR). lucas.semeao@unesp.br

generations and the elderly, but rather as unplanned social developments, originating from deliberate individual actions.

Keywords: Liberalism; Progressivism; Generational relationships; Old man; Young.

Introdução

As sociedades liberais vêm promovendo a sensação de atemporalidade, fenômeno evidenciado por intelectuais renomados, como Alexis de Tocqueville, C. S. Lewis, Michel Maffesoli, Nicole Aubert, Zygmunt Bauman, Anthony Daniels (Theodore Dalrymple) e Patrick J. Deneen. Na primeira parte deste trabalho, será realizada uma discussão acerca deste fenômeno por meio dos livros desses autores. Em seguida, nas duas partes subsequentes, o objetivo principal é verificar empiricamente se essa sensação de atemporalidade vem afetando a harmonia geracional, bem como, no caso afirmativo, de que forma se dá. Na conclusão, será feito um balanço dos resultados obtidos e alguns breves comentários adicionais.

Pelo Individualismo Metodológico, serão analisadas as “*consequências das ações não intencionadas das ações humanas intencionadas*” (HAYEK, 2013, p. 13.),² isto é, os acontecimentos não planejados das ações humanas deliberadas (BOUDON, 1995, p. 27-63; MISES, 2010, p. 57-99.). O *corpus* documental deste trabalho é heterogêneo e é composto por livros acadêmicos das mais diversas áreas das ciências sociais, artigos revisados por pares, reportagens de jornais variados e material em vídeo. Aponta-se, a seguir, o que alguns autores escreveram sobre essa sensação de atemporalidade nos círculos e sociedades mais liberais.

Liberalismo e a experiência do tempo fraturado

Nas sociedades ocidentais antigas e medievais, os aristotélicos e escolásticos acreditavam que os homens faziam parte de uma ordem natural, universal e atemporal, que conduzia a experiência do homem na vida terrena. A natureza humana seria apenas um prolongamento das leis naturais, e acreditava-se que o homem possuía um *telos*, um objetivo fixo, dado pela natureza e imutável (DENEEN, 2020, p. 61.). Cabia a cada um se ajustar às leis supraindividuais da ordem natural ou divina, o que promovia uma relação passiva em relação ao meio. Havia a noção de livre arbítrio, mas os principais pensadores dessa época, como Aristóteles e São Thomas de Aquino, acreditavam que se alguém

² Tradução nossa.

agisse livremente contra a natureza, o resultado seria desfavorável individual e coletivamente, dada a condição de imutabilidade da natureza humana e seu estado de prolongamento da ordem natural. Além disso, eles foram defensores e difusores da veracidade da relação causal e da ética proveniente da metafísica. Ambos prescreveram formas de melhorar a experiência de vida humana, a partir de uma adequação do comportamento às leis naturais (ARISTÓTELES, 2018.) ou divinas (AQUINO, 2018.). Essa adequação seria possível por meio da prática das virtudes.

A modernidade, no entanto, subverteu todas essas noções consideradas basilares até o fim do Antigo Regime. Desde a Renascença, a partir dos primeiros avanços científicos e tecnológicos mais sofisticados, o homem começou a imaginar a possibilidade de transformar, se sobrepor e conquistar a natureza por intermédio da ciência. Essa postura, agora mais ativa em relação ao meio, gerou, conseqüentemente, novas proposições no campo da ética. Patrick J. Deneen chamou esse processo de primeira onda liberal, representada hoje, de acordo com ele, pelos conservadores:

O pensador protoliberal que inaugurou a primeira onda de transformação liberal foi Francis Bacon. Assim como Hobbes (que foi secretário de Bacon), ele atacou a antiga compreensão aristotélica e tomista da natureza e da lei natural e defendeu a capacidade humana de “dominar” ou “controlar” a natureza – chegando a reverter os efeitos da Queda humana, incluindo até mesmo a possibilidade de superar a mortalidade humana (DENEEN, 2020, p. 62-63).

A segunda onda do liberalismo, que seria representada hoje, segundo o autor, pelos progressistas, teria promovido mais uma mudança abrupta: a relativização da noção de natureza humana. Continua Patrick J. Deneen:

A segunda onda dessa revolução tem início com crítica explícita a essa visão de humanidade. Pensadores que vão de Rousseau a Marx, de Mill a Dewey, e de Richard Rorty aos contemporâneos “transhumanistas” rejeitam a ideia de que a natureza humana seja fixa. Eles adotam a ideia dos teóricos da primeira onda de que a natureza está sujeita à conquista humana e a aplicam à própria natureza humana (2020, p. 63).³

Esse aperfeiçoamento da capacidade de sanar necessidades cada vez mais rápido, por meio da ciência e da tecnologia, teria provocado um efeito não planejado: a alteração da percepção temporal e da relação individual do sujeito com o passado, o presente e o futuro. As representações simplificadas do tempo também foram modificadas: nas sociedades ocidentais medievais e do antigo regime, o tempo era projetado no formato circular, uma característica das nações ou comunidades tradicionalistas, que rememoram

³ Clive Staples Lewis chamou este processo de “A abolição do Homem” (LEWIS, 2017.).

ciclicamente os feitos do passado. Em contrapartida, as sociedades modernas, a partir do século XVIII, adotaram o modelo espiralado ou o linear e, posteriormente,⁴ na pós-modernidade, o “pontilhista”, como chamou o sociólogo Michel Maffesoli (2000, p. 16.), ou “pontuado”, um sinônimo usado pela psicóloga Nicole Aubert (2003, p. 187 e 193.). O filósofo Zygmunt Bauman também notou essa caracterização do tempo, que seria:

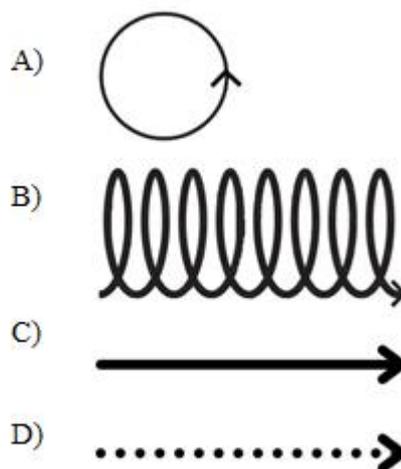
[...] marcado tanto (se não mais) pela profusão de *rupturas e descontinuidades* (grifo do autor), por intervalos que separam pontos sucessivos e rompem os vínculos entre eles, quanto pelo conteúdo específico desses pontos. O tempo pontilhista é mais proeminente por sua inconsistência e falta de coesão do que por seus elementos de continuidade e constância; nessa espécie de tempo, qualquer continuidade ou lógica causal capaz de conectar pontos sucessivos tende a ser inferida e/ou construída na extremidade final da busca retrospectiva por inteligibilidade e ordem, estando em geral conspicuamente ausente entre os motivos que estimulam o movimento dos atores entre os pontos. O tempo pontilhista é fragmentado, ou mesmo pulverizado, numa multiplicidade de “instantes eternos” – eventos, incidentes, acidentes, aventuras, episódios –, mônadas contidas em si mesmas, parcelas distintas, cada qual reduzida a um ponto cada vez mais próximo de seu ideal geométrico de não-dimensionalidade (BAUMAN, 2008, p. 46).⁵

A seguir, apresenta-se uma representação dos quatro modelos, em que A seria as sociedades tradicionalistas, que proporcionam uma sensação de conexão temporal e geracional muito alta; B seria as conservadoras, nas quais a sensação de conexão temporal e geracional também é alta; C corresponderia às sociedades progressistas do século XIX, nas quais seus cidadãos possuíam uma sensação moderada de conexão temporal; e D representaria as sociedades progressistas pós-modernas, que proporcionariam uma sensação psicológica de atemporalidade:

⁴ O movimento de maio de 68 consolida a inauguração, a nosso ver, dessa nova projeção metafórica do tempo.

⁵ Complementa Bauman: “Hoje se acredita que cada ponto do tempo seja impregnado da possibilidade de um outro big-bang, e que pontos sucessivos também o sejam, não importando o que tenha acontecido aos anteriores e a despeito da experiência acumulada de forma contínua que mostra que a maioria das chances tende a ser prevista de maneira errônea ou perdida, enquanto a maioria dos pontos se mostra estéril e a maior parte dos movimentos, natimorta. Um mapa da vida pontilhista, se fosse desenhado, apresentaria uma estranha semelhança com um cemitério de possibilidades imaginárias, fantasiosas ou amplamente negligenciadas e irrealizadas. Ou, dependendo do ponto de vista, sugeriria um cemitério de oportunidades desperdiçadas: num universo pontilhista, as taxas de mortalidade infantil das esperanças, assim como as de aborto natural ou provocado, são muito elevadas” (BAUMAN, 2008, p. 46-47.).

FIGURA 1 – Modelos sociais



Fonte: Elaboração própria

A capacidade de sanar necessidades cada vez mais rápido, por meio da ciência e da tecnologia, com ajuda do sistema capitalista, aparentemente produziu, ainda, outro efeito colateral: acostumou a todos a buscarem frequentemente o saciamento imediato das necessidades, produzindo uma “cultura da urgência” (AUBERT, 2003.) de indivíduos efêmeros, o que frequentemente acabaria desestimulando a busca dos benefícios que somente podem ser adquiridos mediante esforço prolongado:

O consumismo, em aguda oposição às formas de vida precedentes, associa a felicidade não tanto à satisfação de necessidades (como suas "versões oficiais" tendem a deixar implícito), mas a um volume e uma intensidade de desejos sempre crescentes, o que por sua vez implica o uso imediato e a rápida substituição dos objetos destinados a satisfazê-la. Ele combina, como Don Slater identificou com precisão, a insaciabilidade dos desejos com a urgência e o imperativo de "sempre procurar mercadorias para se satisfazer". Novas necessidades exigem novas mercadorias, que por sua vez exigem novas necessidades e desejos; o advento do consumismo augura uma era de "obsolescência embutida" dos bens oferecidos no mercado e assinala um aumento espetacular na indústria da remoção do lixo.

A instabilidade dos desejos e a insaciabilidade das necessidades, assim como a resultante tendência ao consumo instantâneo e à remoção, também instantânea, de seus objetos, harmonizam-se bem com a nova liquidez do ambiente em que as atividades existenciais foram inscritas e tendem a ser conduzidas no futuro previsível. Um ambiente líquido-moderno é inóspito ao planejamento, investimento e armazenamento de longo prazo. De fato, ele tira do adiamento da satisfação seu antigo sentido de prudência, circunspeção e, acima de tudo, razoabilidade. A maioria dos bens valiosos perde seu brilho e sua atração com rapidez, e se houver atraso eles podem se tornar adequados apenas para o depósito de lixo, antes mesmo de terem sido desfrutados. E quando graus de mobilidade e a capacidade de obter uma chance fugaz na corrida se tornam fatores importantes no que se refere à posição e ao respeito, bens volumosos mais parecem um lastro irritante do que uma carga preciosa (BAUMAN, 2008, p. 44-45).

SEMEÃO, Ensaios Filosóficos, Volume XXIII – Julho 2021

As sociedades liberais promoveriam a sensação não apenas teleológica de progresso, mas também a de que podemos viver em um eterno tempo presente, desvinculando-se do passado, visto por muitos como obscurantista e do futuro, um espaço de imprevisibilidade. Curiosamente, esse presenteísmo e futurismo filosóficos se relacionariam sem contradições. Patrick J. Deneen dá uma explicação desta compatibilidade:

O desenvolvimento do progressismo dentro do liberalismo é apenas uma versão mais avançada desse imediatismo generalizado, uma espécie de atemporalidade convertida em arma. Assim como o liberalismo clássico, o progressismo se baseia em uma profunda hostilidade ao passado, particularmente à tradição e aos costumes. Embora seja amplamente visto como voltado para o futuro, ele (o progressismo) na verdade se apoia em presunções simultâneas de que as soluções contemporâneas devem ser libertadas de respostas do passado. O futuro é um país desconhecido, e aqueles que vivem em um presente que traz arraigado em si uma hostilidade pelo passado devem adquirir uma indiferença em relação a um futuro que não pode ser conhecido, mantendo nele apenas uma simples fé. Aqueles que veem o tempo tendo como guia uma crença desse tipo devem implicitamente compreender que suas conquistas estão destinadas à lata de lixo da história, dado que o futuro nos verá como retrógrados e necessariamente superados. Cada geração deve viver por si (DENEEN, 2020, p. 105-106).

Desta forma, a experiência linear do tempo nas sociedades liberais contemporâneas, em especial as progressistas pós-modernas, seria fraturada. Alexis de Tocqueville também percebeu esse fenômeno, característico das democracias igualitaristas e antitradicionalistas, já no século XIX, ao analisar o individualismo nos países democráticos. Diferentemente das sociedades aristocráticas, aduz Tocqueville:

Nas eras democráticas, ao contrário, em que os deveres de cada indivíduo para com a espécie são muito mais claros, a dedicação para com um homem se toma cada vez mais rara: o vínculo das afeições humanas se estende e se relaxa.

Nos povos democráticos, novas famílias saem sem cessar do nada, outras nele caem sem cessar, e todas as que permanecem mudam de fisionomia; a trama dos tempos se esgarça a cada instante, e o vestígio das gerações se apaga. As pessoas esquecem facilmente os que precederam, e não têm a menor ideia dos que sucederão. Apenas os mais próximos interessam. Como cada classe se aproxima das outras e se mistura com elas, seus membros se tornam indiferentes e como que estranhos uns aos outros. A aristocracia fizera de todos os cidadãos uma longa cadeia que ia do campônio ao rei; a democracia rompe a cadeia e põe cada elo à parte.

À medida que as condições se igualam, encontramos um número maior de indivíduos que, apesar de já não serem ricos nem poderosos o bastante para exercer uma grande influência sobre a sorte de seus semelhantes, adquiriram ou conservaram luzes e bens suficientes para poderem se manter por si sós. Não devem nada a ninguém, não esperam, por assim dizer, nada de ninguém; acostumam-se a se considerar sempre isoladamente, imaginam de bom grado que seu destino inteiro está em suas mãos.

Assim, não apenas a democracia faz cada homem esquecer de seus ancestrais, mas lhe oculta seus descendentes e o separa de seus contemporâneos; ela o volta sem cessar para si mesmo e ameaça encerrá-lo, enfim, por inteiro, na solidão de seu próprio coração (TOCQUEVILLE, 2004, p. 120-121).

SEMEÃO, Ensaios Filosóficos, Volume XXIII – Julho 2021

Esse egoísmo,⁶ um efeito colateral das sociedades liberais democráticas, geraria uma ética que facilitaria a vazão dos desejos efêmeros e casuais, desencorajando o sacrifício a longo prazo, orientado pelas virtudes clássicas, anteriormente vistas como uma forma de obter a liberdade por meio do autocontrole:

Quando se acostumam a não se preocupar mais com o que deve suceder depois de sua vida, vemo-los cair facilmente nessa indiferença completa e brutal com respeito ao futuro, que é plenamente conforme a certos instintos da espécie humana. Assim que perdem o costume de pôr suas maiores esperanças no longo prazo, são naturalmente levados a querer realizar sem demora seus menores desejos e parece que, a partir do momento em que perdem a esperança de viver uma eternidade, ficam dispostos a agir como se não fossem existir mais que um dia.

Nas eras de incredulidade, é sempre de temer, portanto, que os homens se entreguem sem cessar ao acaso cotidiano de seus desejos e que, renunciando inteiramente a obter o que não se pode adquirir sem longos esforços, não fundam nada de grande, tranqüilo e duradouro (TOCQUEVILLE, 2004, p. 183-184).

Isso vem gerando, desde o século XIX, profundas modificações na forma como os saberes produzidos fora do tempo presente são concebidos. O ofício do historiador, por exemplo, se tornou muito mais uma política retrospectiva, a partir de uma história denúncia, que destinado a nos livrar da ingenuidade de viver, nas palavras do sociólogo Michel Maffesoli, em um “instante eterno” (MAFFESOLI, 2003.). O médico psiquiatra Anthony Daniels (Theodore Dalrymple) refletiu sobre o motivo de se preferir ver os desastres da História às suas realizações:

Se a história é, de fato, nada mais que o registro de extremas perversidades, então nada temos a aprender, exceto que nós, pessoas de indiscutível boa vontade, devemos fazer as coisas de forma diferente no futuro – fazer tudo diferente. As reflexões morais das pessoas do passado nada mais eram que um expediente para disfarçar a sua má conduta em grande escala – pura hipocrisia, na verdade. Nas palavras do doutor Johnson, discutiam como anjos, mas se comportavam como homens, e honravam os seus preceitos mais na transgressão do que na observância. Na ausência de qualquer concepção religiosa de pecado original (em comparação a uma concepção histórica de injustiça fundacional, tal como o genocídio tasmaniano), por meio da qual a

⁶ É preciso diferenciar o egoísmo do individualismo. Diz Tocqueville: “O individualismo é uma expressão recente que uma nova ideia fez surgir. Nossos pais só conhecem o egoísmo. O egoísmo é um amor apaixonado e exagerado, que leva o homem a referir tudo a si mesmo e a se preferir a tudo o mais. O individualismo é um sentimento refletido e tranqüilo, que dispõe cada cidadão a se isolar da massa de seus semelhantes e a se retirar isoladamente com sua família e seus amigos; de tal modo que, depois de ter criado assim uma pequena sociedade para seu uso, abandona de bom grado a grande sociedade a si mesma. O egoísmo nasce de um instinto cego; o individualismo procede muito mais de um juízo errôneo do que de um sentimento depravado. Nasce tanto dos defeitos do espírito quanto dos vícios do coração. O egoísmo resseca o germe de todas as virtudes, o individualismo só esgota, a princípio, a fonte das virtudes públicas; mas, com o tempo, ataca e destrói todas as outras e termina se absorvendo no egoísmo. O egoísmo é um vício tão antigo quanto o mundo. Não pertence mais a uma forma de sociedade do que a outra. O individualismo é de origem democrática, e ameaça desenvolver-se à medida que as condições se igualam” (TOCQUEVILLE, 2004, p. 119.).

imperfectibilidade do homem pudesse ser aceita, mas sem absolvê-lo da necessidade de individualmente se esforçar para ser virtuoso, tanto uma perfeita consistência moral quanto um completo amoralismo se tornam o padrão de julgamento. E claro, aqueles que ainda acreditam na concepção religiosa do pecado original, mesmo como metáfora, são atualmente muito poucos, ao menos entre a classe de pessoas que estabelece o tom intelectual e moral da sociedade como um todo. Seja o amoralismo ou o perfeccionismo a ser escolhido como padrão, isso gera uma grande vantagem: liberta-nos do peso do passado. Livres de qualquer mancha herdada, não temos apenas o direito, mas o dever de fazer tudo do nosso jeito, sem a menor referência àquilo que terceiros já pensaram. Somos átomos morais a nos mover no vácuo, para os quais o passado nada significa, ou ao menos nada que seja positivo ou que mereça ser imitado, ou mesmo mantido. Em vez disso, o passado é algo a ser evitado a todo custo, para que não infecte mais ninguém com os seus crimes e a sua insensatez (DALRYMPLE, 2015, p. 19-20).

Na contemporaneidade, nomeada por muitos de “pós-modernidade” e por Bauman de “modernidade líquida” (BAUMAN, 2001.), as heranças do egoísmo e do imediatismo foram perpetuadas, mas agora os seres humanos possuem maior capacidade tecnológica, científica e médica de moldarem profundamente a natureza, seus próprios corpos e as potenciais gerações futuras. Pouco se fala das virtudes; o preconceito é *aprioristicamente* condenado e o relativismo normativo *ruim*⁷ vem se tornando a base da orientação moral e ética.

Portanto, as sociedades liberais, em especial as progressistas, teriam proporcionado a criação da versão contemporânea do homem bestial, escravo dos seus próprios desejos imediatos, mas ao mesmo tempo tirano, pelas externalidades negativas causadas pela falta de autocontrole, anteriormente freadas e contrabalanceadas pelo ensino das virtudes. As sociedades liberais libertaram os indivíduos da sensação do tempo contínuo, dos “contratos sociais históricos”, das memórias coletivas, da capacidade de fazer sacrifícios, promessas e honrar acordos prolongados, enxergando os diversos elementos das culturas tradicionais e locais, bem como os preconceitos não perversos difundidos por elas, como empecilhos à obtenção da liberdade individual, que deveria somente ser limitada pelo sistema jurídico e de segurança do estado democrático de direito.⁸ Logo, as sociedades liberais vêm promovendo a sensação de atemporalidade,

⁷ Raymond Boudon explica a diferença entre o relativismo *ruim* e o *bom*: “O bom relativismo atraiu a atenção para o fato de as representações, as normas e os valores variarem segundo os meios sociais, as culturas e as épocas. O relativismo ruim concluiu disso que as representações, as normas e os valores são destituídos de fundamento: que são construções humanas inspiradas pelo meio, pelo espírito do tempo, por paixões, interesses ou instintos. Atribuir uma objetividade às representações, aos valores e às normas seria sempre uma ilusão” (BOUDON, 2010, p. 7.).

⁸ Aliás, existe uma relação diretamente proporcional entre egoísmo, estatismo e os custos de vida (DENEEN, 2020, p. 71-93.).

fenômeno evidenciado pelos intelectuais citados. Cabe, doravante, mostrar como essa sensação tem modificado as relações geracionais, o principal objetivo deste trabalho e o que constitui sua singularidade.

As potenciais gerações futuras nas sociedades liberais

Algumas vertentes do antinatalismo, por exemplo, podem ser encaradas, em partes, como produtos de uma experiência de tempo fraturado, mas também como produtos da desnaturalização dos comportamentos, condições e fases humanas, promovida pela segunda onda do liberalismo. A indiferença em relação às outras gerações, incluindo a futura, o egoísmo, o hedonismo e o imediatismo, produtos da ética liberal progressista, pode promover o desinteresse pela procriação, cada vez mais vista na contemporaneidade como um empecilho às realizações individuais. Isso explica, parcialmente, mas não unicamente, a diminuição da taxa bruta de natalidade e fecundidade nas sociedades liberais nos últimos anos.

Diante das obrigações, responsabilidades e dificuldades de criar a prole, um número crescente de pessoas, sobretudo a partir dos anos 60, decidiu não ter filhos ou tê-los em menor quantidade. A revolução sexual, fomentada pelo movimento de contracultura, promoveu a utilização de diversos métodos contraceptivos, como o preservativo plástico, a “tabelinha”, a pílula anticoncepcional e a “pílula do dia seguinte”, proporcionando aos indivíduos a possibilidade de se livrarem de futuros compromissos etários.

O liberalismo ético, portanto, alterou a forma como nos relacionamos com os indivíduos das potenciais gerações futuras, que passaram a serem vistos, não raramente, como um empecilho à felicidade pessoal dos já nascidos. Com o desenvolvimento da medicina, que possibilitou o surgimento de diversos métodos contraceptivos, as futuras gerações se tornaram “*os pacientes ou objetos do poder exercido por aqueles que já estão vivos*” (LEWIS, 2017, p. 56.).

Algumas vertentes do ativismo pela descriminalização do aborto podem ser compreendidas pela mesma ótica. Através da defesa da ética liberal, que é capaz de alterar, se assim desejarmos ou permitirmos, nossa relação com o tempo, promovendo a sensação de atemporalidade, o ativismo pela descriminalização do aborto se tornou um movimento por maior liberdade individual e maior poder de controle sobre as potenciais gerações futuras.

Além disso, as duas ondas do liberalismo e o trauma com o discurso darwinista aplicado às ciências sociais, que virou política de Estado na Alemanha nazista, conduziram a uma crescente “desbiologização” do pensamento, sobretudo após a década de 60. Práticas que sempre foram consideradas naturais e inatas à natureza humana, comportamentos, escolhas ou fases da vida anteriormente tidas como inerentes à experiência humana passaram a ser compreendidas na contemporaneidade como demasiado estranhas.

Ainda que todos os que já passaram pela terra tenham nascido de um ventre, dar à luz tem sido cada vez mais visto com estranheza nas sociedades liberais progressistas. Essa sensação pode ser compreendida com a leitura de um trecho do livro “O segundo sexo”, de Simone de Beauvoir, que faz uma reflexão acerca do descobrimento sexual feminino:⁹

Eis por que, muito mais ainda que os irmãos, a menina se preocupa com os mistérios sexuais; eles também se interessam apaixonadamente por isso, mas, em seu futuro, o papel de marido, de pai, não é aquilo com que mais se preocupam; no casamento, na maternidade é todo o destino da menina que é posto em xeque; e logo que ela principia a pressentir-lhe os segredos, o próprio corpo apresenta-se a ela odiosamente ameaçado. A magia da maternidade dissipou-se; que tenha sido informada mais ou menos cedo, de maneira mais ou menos coerente, já sabe que o filho não surge por acaso no ventre materno e que não é com um golpe de vara de condão que daí sai. Ela interroga-se com angústia. Muitas vezes parece-lhe maravilhoso, mas horrível que um corpo parasita deva proliferar dentro de seu corpo; a ideia dessa monstruosa inchação apavora-a. E como sairá o bebê? Mesmo se ninguém lhe falou dos gritos e sofrimentos da maternidade, ela ouviu palavras e leu o trecho da Bíblia: "Conceberás na dor"; ela pressente torturas que não seria capaz de imaginar sequer; inventa estranhas operações na região do umbigo; supõe que o feto será expulso pelo ânus e isso não a tranquiliza muito mais. Viu-se meninas terem ataques de constipação neurótica quando pensaram haver descoberto o processo do nascimento. Explicações exatas não serão de grande valia: as imagens de inchaço, de ferimento, de hemorragia irão obsidiá-la. A menina será tanto mais sensível a essas visões quanto mais imaginação tiver; mas nenhuma poderá olhá-las de frente sem tremer. Colette conta que a mãe a encontrou desfalecida porque ela, Colette, lera em Zola a descrição de um nascimento (BEAUVOIR, 1967, p. 40).

Algumas vertentes do ativismo pela descriminalização do aborto podem ser vistas através dessa lente de compreensão. Nas sociedades liberais, as futuras gerações são recorrentemente enxergadas, desde a concepção, como inconvenientes ou indesejáveis à obtenção da felicidade pessoal. Isso gerou, portanto, a necessidade de controlar quando,

⁹ O excerto, ao nosso ver, revela mais sobre as percepções da autora acerca da maternidade do que do coletivo abstrato que ela pretendeu falar em nome.

em que circunstâncias ou até mesmo quem poderia, ou não, vir ao mundo, significando o aumento do poder das gerações precedentes sobre as posteriores.¹⁰

O apogeu desse controle geracional não é promovido por meio do antinatalismo, dos métodos contraceptivos ou do aborto, mas das experiências eugênicas, timidamente desenvolvidas em alguns laboratórios nos dias de hoje, depois dos traumas da era dos extremos:

A revelação das atrocidades nazistas desacreditou a eugenia científica e eticamente, e fez com que a palavra desaparecesse abruptamente do uso. No entanto, a eugenia não desapareceu, mas se refugiou em muitos casos sob o rótulo "genética humana". O laboratório de Cold Spring Harbor é dirigido hoje por um dos descobridores da estrutura de dupla hélice do DNA, o geneticista James Watson, que vem propagando ideias claramente eugênicas. Avanços científicos vêm sendo direcionados à identificação de "indesejáveis", como a utilização de exames que detectam doenças genéticas por companhias de seguro e planos de saúde e o uso de bancos de DNA no controle de imigração (GUERRA, 2006, p. 5).

Por fim, o surgimento da *National Organization for Non-Parents*, em 1972, nos EUA e a expansão do movimento *childfree* são exemplos interessantes que evidenciam como a sensação de fratura temporal modificou as relações etárias nas sociedades liberais, fratura essa intensificada, sobretudo, a partir do surgimento do movimento de contracultura.

Inicialmente, o movimento *childfree* era composto por indivíduos que escolhiam não ter filhos. Todavia, uma de suas bandeiras mais recentes é a luta pela liberdade dos adultos de frequentarem espaços de sociabilidade privados, proibidos para crianças. Não apenas a rejeição reprodutiva, mas inclusive o incômodo na presença de crianças vem sendo cada vez mais comum nas sociedades libero-progressistas (BLACKSTONE, 2019; [KATEŘINA](#), 2020; GIRAUD, 2021.).

A empresa “*Japan Airlines*”, por exemplo, avisa antecipadamente seus clientes sobre a presença de crianças entre 8 dias e 2 anos em determinados assentos do avião nas compras de passagens pelo site, no intuito de amenizar a situação estressante que as que crianças podem, eventualmente, causar aos passageiros adultos (COMPANHIA, 2019.):

FIGURA 2 – Sinalização dos assentos ocupados por crianças

¹⁰ Sobre isso, diz C. S. Lewis: “[...] quanto mais tarde vem uma geração final – quanto mais próxima ela vive daquela época em que as espécies serão extintas - menos poder ela terá de avanço, porque os seus objetos [de manipulação] estarão reduzidos. Por isso, não há dúvida de que há um poder investido na raça como um todo que estará em constante crescimento, enquanto a raça sobreviver. Mas os últimos homens, longe de serem os herdeiros do poder, serão todos homens sujeitos ao extremo, à mão morta dos grandes planejadores e manipuladores e eles mesmos exercerão menos poder sobre o futuro” (2017, p. 58.).

About seat selection

Seat selection is available up to 15 minutes prior to the scheduled departure time of your flight.

The image shows a flight booking interface for a domestic flight. It includes a table for selecting seats, a flight details section, and a cabin map. The table lists two passengers: OOZORA TABITO (with infant) and OOZORA HANAKO (with infant). The first passenger's seat is marked as 'Assigning' and the second as 'Not assigned'. The flight details show a departure on Jun 12 (Tue) from Okinawa (Naha) [13:45] to Tokyo (Haneda) [15:55] in Economy Class. The cabin map shows a 3-3-3 configuration with rows 1-23. A legend on the right explains seat icons: blue for Economy Class, green for Unselectable, red for Occupied with infant, and yellow for Selected. A red circle highlights a selected seat in row 18, column G. A legend also indicates that an infant icon is shown for seats for infants, applicable to passengers who purchased domestic individual fares on JAL Website.

Fonte: Elaboração por Companhia, 2019

Alguns hotéis têm seguido a mesma tendência e comunidades ou páginas em redes sociais, as quais contam com milhares de seguidores, reúnem adeptos e simpatizantes de movimentos com essas mesmas características.

Através da lente de observação que está sendo usada neste artigo, os adeptos do *childfree* podem ser compreendidos, portanto, como indivíduos imersos na experiência do tempo fraturado, destituídos da sensação de compatibilidade geracional. Cabe, a seguir, mostrar como essa sensação tem interferido nas relações entre jovens e idosos.

As gerações mais velhas nas sociedades liberais

Em muitas culturas tradicionais, como a católica ou algumas indígenas,¹¹ a velhice é relativamente bem-vista (BEAUVOIR, 2018, p. 43-225.), pois a necessidade do conhecimento empírico é fundamental em sociedades de baixa expectativa de vida, fazendo com que o idoso seja visto como um sábio que, por meio da sua sapiência, conquistou a longevidade. No entanto, os avanços médicos contemporâneos proporcionaram a diminuição da mortalidade e o aumento da longevidade, fazendo com que a oferta de conhecimento empírico se tornasse maior que tempos anteriores.

Além disso, o conhecimento proveniente do método científico se tornou o tipo de conhecimento com o maior nível de confiabilidade, dado o aumento da qualidade de vida

¹¹ Nas sociedades ameríndias antigas, as figuras do pajé e do cacique podem ser destacadas como bons exemplos.

por ele proporcionado. O conhecimento empírico, deste modo, perdeu utilidade social nas sociedades libero-progressistas e o tipo social do velho sábio não proporciona mais tanta simpatia como já proporcionou nas sociedades ocidentais. Esse personagem, muito comum na literatura de diversas culturas, praticamente desapareceu: os jovens heróis trágicos da modernidade não precisam, aparentemente, dos seus conselhos.

Os velhos sábios são formados na “universidade da vida” e não possuem tempo para filosofar ou fazer ciência, pois, para isso, precisariam do ócio, tão fundamental para a atividade científica e filósofos. Em vez disso, suas conclusões partem, sobretudo, não da reflexão filosófica, nem do método científico, mas principalmente do acúmulo de experiências, individual e coletiva, bem como a dos mortos. Certamente, a velhice não era vista totalmente como desvantajosa nessas sociedades.

É nítido, em contrapartida, o processo de jovialização da cultura ocidental a partir da década de 60 do século XX, sobretudo com o advento do rock n’ roll. Por meio da música, o jovem consolidou sua hegemonia estética e comportamental. A ética liberal vem promovendo a jovialização da cultura de uma forma tão intensa que até mesmo as demarcações culturais etárias estão sendo manifestadas cada vez mais cedo: em junho de 2021, a chamada geração *millennial* descobriu que está sendo acusada de ser *cringe* pela geração Z, uma gíria para designar algo constrangedor ou vergonhoso (O QUE, 2021.).¹²

Em alguns círculos menores, a expressão “jovialização” da cultura se tornaria até mesmo imprecisa: recentemente veio a público a notícia de que algumas pessoas, organizadas em comunidades, se vestem e fingem se comportarem como crianças, o que vem sendo chamado de “regressão infantil”. Alguns empreendedores, é claro, se aproveitaram do surgimento desse novo mercado consumidor: uma loja norte-americana chamada *Tykables* vende roupas, acessórios, fraldas e outros artigos comumente associados às crianças para adultos. A empresa tem filiais no Canadá, Reino Unido e Austrália. No Brasil, a primeira loja de “conforto sensorial e regressão de idade” é a *Crayon heart*. Os críticos, em contrapartida, estão sendo acusados de serem preconceituosos.

Aliás, é comum entre a mocidade se dizer que os idosos são preconceituosos, como se fosse útil, ou ao menos possível, viver sem preconceitos, fazendo tábula rasa

¹² As demarcações são imprecisas e divergentes, mas pode-se dizer que os *millennials* são as pessoas que nasceram entre o final dos anos 1980 e o fim dos anos 1990. Já os indivíduos da geração Z nasceram entre o fim dos anos 1990 e 2010.

durante a experiência vivida. Existem dois tipos de preconceito, a saber: o *empírico* e o *racionalista*. O preconceito empírico é um tipo de conhecimento não científico, de caráter generalista, surgido como consequência das necessidades humanas durante a experiência no tempo, a partir de um processo de tentativa e erro, resultando na formação das tradições. Em suma, é um tipo de preconceito *inevitável e necessário*.

O preconceito racionalista, em contrapartida, também de caráter generalista, é o preconceito contra o senso comum, propagado, normalmente, pelos sujeitos *excêntricos* (MILL, 2017, p. 156.),¹³ psicologicamente desconectados no sentido geracional, e orientados por mestres também excêntricos (JOHNSON, 2009.). Raymond Boudon denominou parte deles de *mestres da superstição* e citou três intelectuais como exemplo: Karl Marx (1818-1883), Friedrich Nietzsche (1844-1900) e Sigmund Freud (1856-1939) (BOUDON, 2005, p. 40-41.):

Em resultado destas convergências, as ciências humanas acabaram por ser consideradas por muitos dos seus representantes como obedecendo a um objetivo principal: descobrir e denunciar as divagações do senso comum. Os mestres da suspeição passaram então a dominar, em larga medida, a vida intelectual e em particular vastos sectores das ciências humanas, excluindo ou marginalizando os intelectuais próximos da tradição liberal (BOUDON, 2005, p. 39-40).¹⁴

Os discípulos desses intelectuais europeus se espalharam pelo além-mar e chegaram aos Novos Mundos:

Começarei por abordar o exemplo das minorias nos Estados Unidos. É um exemplo particularmente interessante na medida em que o problema das minorias está na origem de um surto de iliberalismo sem precedentes, penso eu, nos meios universitários americanos. A partir dos anos 70 do século XX, certos intelectuais americanos descobrem em êxtase os discípulos europeus dos mestres da suspeição: as maiores universidades americanas oferecem cursos sobre Althusser e sobre Foucault (BOUDON, 2005, p. 49).¹⁵

Os intelectuais aos quais Boudon se refere ensinam aos seus alunos que é bom não ter preconceitos, porque todos eles são, *a priori*, perversos, pois seriam uma ideologia ou

¹³ Escreve Mill sobre os indivíduos excêntricos e a excentricidade: “A excentricidade sempre foi abundante quando e onde abundou a força do caráter; e a medida de excentricidade na sociedade tem geralmente sido proporcional à medida da genialidade, vigor mental e coragem moral que nela se contém. Que tão poucos ou sem atualmente ser excêntricos marca o maior dos perigos do presente” (MILL, 2017, p. 156.).

¹⁴ A tradição liberal que Boudon cita é a que descende do iluminismo inglês. Continua mais à frente: “Uma consequência da implantação destes modelos explicativos merece ainda destaque: eles exaltam o papel do intelectual, único capaz de escapar ao muro da caverna e denunciar as ilusões do senso comum”. [...] “No entanto, o postulado segundo o qual a condição de intelectual autorizaria a ver no senso comum um pensamento falso que o intelectual teria vocação para corrigir continua em grande voga. Não só porque é lisonjeiro (para o intelectual, que não para o público em geral), mas também porque representa a pedra angular das filosofias da suspeição” (BOUDON, 2005, p. 42.).

¹⁵ O estruturalismo francês, por exemplo, tem grande aceitação nas universidades brasileiras desde os anos 1960 (ARANTES, 1994.).

um tipo de discurso criado, sustentado e difundido por grupos dominantes. Ensinam ser possível viver sem preconceitos, porque eles não seriam inatos, assim como nenhum outro valor, destituindo-os de inteligibilidade.

Para acabar com o preconceito, esses mestres ensinam que o primeiro passo para a mudança social vem da transformação interna: seria necessário abdicar de todas as concepções previamente formuladas, que não foram confirmadas ao menos pela razão ou pela ciência e abandonar qualquer fundamento moral. O próximo passo seria “desconstruir” todo tipo de preconceito na sociedade, uma tarefa reconhecidamente árdua, vista por esses intelectuais como uma cruzada secular do bem contra o mal.

Ora, por meio desse esquema argumentativo, não seria introduzida uma dissonância cognitiva, mediante um relativismo normativo *ruim*, proporcionando a experiência do tempo fraturado que mencionei na primeira parte deste artigo?¹⁶ Alguns efeitos colaterais individuais dessa pedagogia foram discutidos pelo psiquiatra inglês Theodore Dalrymple (DALRYMPLE, 2015.). Entretanto, o que chama a atenção também são os efeitos colaterais coletivos não calculados das ações deliberadas. Raymond Boudon alertou sobre eles:

O perigo para a democracia provém também do facto de as ideias úteis e falsas¹⁷ exercerem uma influência indireta sobre os políticos e outros «decisores» que, passando por cima das mensagens que o senso comum lhes dita, tendem a confundir a opinião dos intelectuais, da comunicação social e das minorias ativas com a opinião pública.

[...] Não se trata, evidentemente, de defender que o senso comum tem sempre razão. A opinião de uma determinada parte do público pode ser enviesada pelo interesse individual, pelos interesses categoriais e por múltiplos outros fatores. O senso comum não está, evidentemente, vacinado contra os mecanismos cognitivos responsáveis pela implantação das ideias frágeis ou falsas que eu aqui procurei ilustrar com diversos exemplos. Mas o que não se pode aceitar é uma desconfiança de princípio contra o senso comum. Além de tal desconfiança não ter fundamento, de não haver nenhuma razão para supor que a consciência seja falsa por princípio, ela conduz inevitavelmente a que se ponha em causa a democracia (BOUDON, 2005, p. 97-98).

¹⁶ O que poderia causar problemas mais profundos se introduzido durante a formação psicológica do indivíduo.

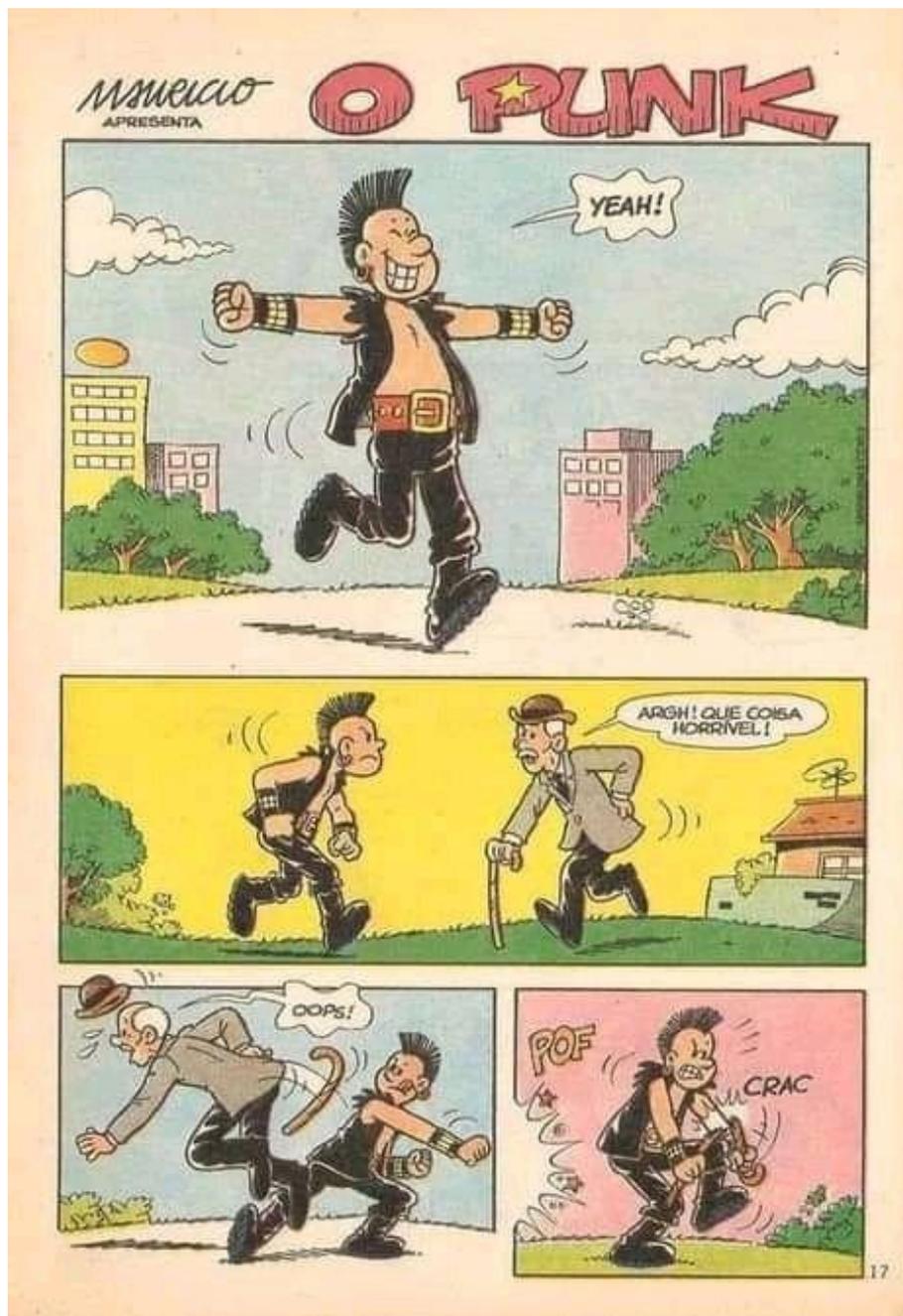
¹⁷ Aqui, Boudon se refere à tipologia de Pareto, “segundo a qual qualquer teoria corresponde a uma das quatro combinações criadas pelos atributos útil-inútil e verdadeiro-falso representa uma ferramenta fundamental para a sociologia das ideias. As teorias verdadeiras e úteis têm todas as probabilidades de ser bem acolhidas, mas as teorias falsas e úteis também. Geralmente, as teorias verdadeiras e inúteis têm de esperar pacientemente até que se demonstre ou se perceba a sua utilidade: foi o caso da álgebra de Boole, cuja importância só se tomou verdadeiramente evidente quando, expressa eletronicamente, deu origem aos computadores. Só as teorias que são ao mesmo tempo falsas e inúteis entram sem oferecer grande resistência nos caixotes do lixo da história” (BOUDON, 2005, p. 95-96.).

SEMEÃO, Ensaios Filosóficos, Volume XXIII – Julho 2021

A ambição de viver sem qualquer preconceito, além de ser impossível e inútil, gera, necessariamente, o preconceito racionalista, um *a priorismo* que desqualifica o conhecimento advindo da experiência, um dos poucos atributos positivos que, antes do enraizamento do progressismo na cultura ocidental, o idoso possuía. Como será evidenciado a seguir, o preconceito contra o senso comum e o conhecimento empírico, que tira a utilidade social do idoso como conselheiro sábio e experiente, consequência da experiência do tempo fraturado das sociedades liberais, vem promovendo efeitos perversos, como a desarmonia geracional entre jovens e idosos. A seguir, serão mencionados quatro exemplos empíricos, para tentar comprovar essa tese por meio da análise de casos.

Leia o quadrinho a seguir, que estava circulando nas redes sociais, intitulado “O *punk*”:

FIGURA 3 – Quadrinho com diálogo alterado



Fonte: Elaboração por Pretao Opiniões, 2021.¹⁸

A primeira imagem exhibe um jovem *punk* passeando de braços abertos em uma cidade arborizada, em um dia ensolarado, azulado e com nuvens, o que passa a sensação de vitalidade. A segunda imagem tem um tom oposto: o jovem, em uma região aparentemente mais humilde e afastada dos centros urbanos, em um plano de fundo

¹⁸ Essa imagem circulou nas redes sociais, no entanto as falas originais dos balões foram adulteradas pelo público.

amarelo com o céu limpo, avista um idoso, representado de traje formal, com dor nas costas e usando uma bengala. O velho, então, faz um comentário que desagrada o jovem e este, de punhos serrados, se prepara para atacá-lo. Na terceira imagem, em um plano de fundo novamente azulado como no primeiro quadro, o *punk* faz o idoso tropeçar e se espatifar no chão. Na quarta e última imagem, em um plano de fundo rosado, o jovem agarra a bengala, símbolo da velhice e a parte com o joelho. A história é um manifesto político que representou o jovem como um herói moderno e o velho como um vilão retrógrado, que no final foi derrotado e seu símbolo de poder, destruído.

Durante a pandemia de COVID-19, aliás, o etarismo teria se tornado mais evidente, segundo especialistas. De acordo com um artigo publicado na Revista de Saúde Pública da USP em 2021, que fez uma revisão sistemática de alguns trabalhos que relacionam a pandemia de COVID-19 com o aumento do etarismo, foi concluído que “a maioria das publicações indicam que o ageísmo sempre esteve presente, mas tornou-se mais evidente durante a pandemia da covid-19 como forma de discriminação contra idosos” (SILVA, M. F. *et al.*; 2021, p. 1.). Os especialistas ressaltam que “discursos “ageistas” podem influenciar negativamente na vida dos idosos e causar impactos sociais e psicológicos prejudiciais” (SILVA, M. F. *et al.*; 2021, p. 1.).

Evidentemente, esse aumento do etarismo não foi atribuído aos efeitos colaterais da ética libero-progressista pelos especialistas supracitados, mas, de acordo com as três evidências a seguir, é possível constatar indícios de que os conflitos geracionais foram intensificados, em alguma medida que não se consegue precisar, durante a pandemia,¹⁹ em decorrência da politização generalizada das discussões acerca da prevenção ou tratamento da COVID-19. Em agosto de 2020, após defender o uso da hidroxicloroquina no tratamento para a SARS-CoV-2 nas redes sociais, a cantora de *pop music* Madonna, aos 62 anos, sofreu retaliações e ofensas etaristas de críticos, entre eles fãs. O caso foi noticiado pela imprensa (SANTIAGO, 2020.).

Quatro meses depois, em dezembro de 2020, veio a público um dos melhores exemplos de etarismo, por meio do preconceito racionalista. Uma docente do quarto ano de uma escola pública da zona leste de Caxias do Sul, município do estado do Rio Grande do Sul, que teve seus áudios e conversas particulares das redes sociais vazadas, proferiu

¹⁹ Que até o momento que escrevo essas linhas, não chegou ao final.

as seguintes palavras, com tonalidade de indignação, frente à derrota do seu candidato nas eleições municipais do Brasil de 2020:

Da direita, quanto mais morrerem de Covid-19, de tudo, Aids, câncer fulminante, pra mim, melhor é. Já que a gente não pode fuzilar, então que vão na praça fazer bandeiraço (sic) e, se Deus quiser, morram tudo de Covid. Adultos, mulheres, idosos e crianças, não vale um, não se salva um. Quando começou o Covid eu pensei: lindo, maravilhoso, vai morrer um monte de velhos. Velhos são machistas, racistas, reacionários, conservadores e o PT vai se reeleger. Eu acho ótimo porque eu não tenho nenhuma afinidade com velho, não tenho saco pra gente velha. A partir do momento em que você não consegue se atualizar para viver nesse mundo, de fato você é um peso na terra e deveria estar morto. Sempre são uns caras moralistas, conservadores, escrotos. Então vai ser bom, vai agilizar, porque eu estou achando que poucos estão morrendo. Não conseguimos nos eleger nas capitais ainda. Tem que morrer mais. Uma hora vai morrer o suficiente pra gente ganhar. Tem que morrer (DA DIREITA, 2020).

Por fim, no mês seguinte, em janeiro de 2021, a produtora de vídeos de comédia “Porta dos fundos” divulgou um trabalho por meio do qual também é possível relacionar o contexto da pandemia de COVID-19 com um maior escancaramento do etarismo, a partir do preconceito racionalista. O vídeo, ambientado por quatro personagens, o filho (Fernando), a mãe (Dona Isabela, de 57 anos), que não aparece e duas colegas de trabalho do filho, retrata uma situação que tem como plano de fundo uma reunião de *home office* (PORCHAT, Fabio *et al.*; 2020.).

Em sete segundos de reunião, a mãe interrompe as saudações de abertura do filho e faz um comentário banal. Ele se constrange e diz: “eu estou trabalhando aqui, mamãe. Tome o celular aqui. [...] Vai brincar com ele, tá? Brinca com ele bonitinho, que eu vou trabalhar aqui um segundinho, tá?”. Uma das participantes da reunião intervém, preocupada por Fernando deixar sua mãe usar sozinha o celular. A outra colega de trabalho também questiona a falta de supervisão. O filho, então, diz não haver necessidade disso, pois sua mãe tem 57 anos, mas é interrompido novamente: uma das personagens diz ser exatamente nessa idade que o uso do celular sem supervisão não seria recomendado, já que a mãe poderia receber *fake news* pelas redes sociais.

Em seguida, quando Fernando, mais uma vez, foi defender sua mãe das preocupações excessivas das colegas de trabalho, ele a presencia tomando Cloroquina e a repreende. Ela retruca, com voz trêmula: “mas está todo mundo tomando!”, e o filho diz: “mas você não é todo mundo!”.²⁰ O vídeo, intitulado “Responsável”, sofreu críticas

²⁰ As falas dos personagens foram transcritas para a língua culta.

até mesmo de fã, especialmente pela forma infantil com que a mulher de 57 anos foi retratada no vídeo e tratada pelo filho.

O historiador Valerio Arcary notou essa desconsideração com os idosos nos círculos mais à esquerda do pensamento político:

Na esquerda a idealização dos velhos militantes é uma atitude simpática, mas não é honesta. Ser um veterano não faz de ninguém um sábio. A esquerda não deve ser liderada por uma gerontocracia. Seria uma deformação perigosa não abrir o caminho para a colaboração e convivência de várias gerações.

Mas, desconsiderar a valiosa experiência acumulada e deslocar os mais velhos é uma miopia política. A desconsideração das lições deixadas pelas lutas dos que vieram antes de nós é uma forma de empirismo, um elogio prepotente da ignorância. A ideia de que os problemas do tempo presente são sempre desafios, inteiramente, novos é uma forma obtusa e imediatista de pensar. As analogias são sempre instigantes. Aprender a ouvir exige paciência, uma das qualidades da inteligência.

Dramatizar o envelhecimento é um desastre, mas romantizá-lo, não é um bom critério. A velhice fragiliza, em graus variados, os indivíduos. Quem deixa de ser escutado acaba por desistir de compartilhar. A esquerda não pode prescindir dos seus militantes mais experimentados. Tampouco pode alimentar a ilusão de que os quadros veteranos continuarão a cumprir o mesmo papel (ARCARY, 2021).

Em contrapartida, as sociedades mais conservadoras parecem ser ambientes socialmente menos hostis aos sêniores, do que as sociedades progressistas. O conservadorismo filosófico, ao menos, é um convite à participação dos idosos na vida social. Como disse Edmund Burke:

A sociedade é de fato um contrato. Contratos secundários sobre objetos de interesse meramente ocasional podem ser dissolvidos à vontade – mas o Estado não deve ser nivelado a um acordo de parceria em um negócio de pimenta e café [...]. Deve ser visto com outra reverência, porque não é uma parceria de coisas pertinentes apenas à existência animal [...]. É uma parceria de todas as ciências; de todas as artes; de todas as virtudes e toda a perfeição. Como as finalidades de tal parceria não podem ser obtidas em muitas gerações, torna-se uma parceria não só entre aqueles que estão vivos, mas entre aqueles que estão vivos, aqueles que estão mortos, e aqueles que estão por nascer. Cada contrato de cada Estado em particular é apenas uma cláusula no grande contrato primordial da sociedade eterna (BURKE, 2017, p. 154).

De fato, os idosos são comumente conhecidos por serem apegados aos valores tradicionais, além de não possuírem a obrigatoriedade de votar, o que os torna um eleitorado potencialmente perdido, assim como as crianças, desprovidas do direito ao voto e controladas, em grande medida, pelo círculo tradicionalista da família nuclear. O ceticismo (OAKESHOTT, 2018.) e o pessimismo políticos (SCRUTON, 2015.), muito comuns na velhice, são, com efeito, atributos de um conservador. A relação entre velhice e conservadorismo, desta forma, é plausível.

Conclusão

Pelas evidências apresentadas, é possível concluir que a sensação de atemporalidade, fenômeno característico das sociedades liberais descrito pelos autores trabalhados na primeira parte do artigo, de fato vem afetando a harmonia geracional. O antinatalismo, os movimentos pela descriminalização do aborto, o desenvolvimento de certos ramos da genética humana e as demandas mais recentes do movimento *childfree* podem ser vistos, portanto, como sintomas desse fenômeno entre jovens e as potenciais gerações futuras. Por outro lado, a rejeição *a priori* do conhecimento empírico vem afetando a harmonia geracional entre jovens e idosos, como pôde ser visto na terceira parte do artigo. Esse etarismo racionalista difundido nas sociedades liberais, sobretudo progressistas, deve ser entendido, no entanto, como um resultado imprevisto das ações deliberadas, não como um efeito planejado (BOUDON, 1979.).

Para reverter parte dessa desconexão geracional e, conseqüentemente, reduzir a difusão do preconceito geracional, alguns especialistas aconselham promover atividades que possibilitem a integração entre indivíduos de idades distintas. José Carlos Ferrigno, por exemplo, evidencia a importância do cultivo e transmissão da memória, defendendo o lazer e a troca de experiências para reduzir a segregação entre pessoas de idades bastante distintas (FERRIGNO, 2015a; FERRIGNO, 2015b.). A compreensão da importância das experiências acumuladas pelos indivíduos ao longo da história, que formaram o senso comum e as tradições, devem ser vistas mais como um conhecimento construído espontaneamente, em um processo de tentativa e erro, de baixo para cima, a partir das necessidades cotidianas, do que simplesmente uma imposição conspiratória sociocultural de grupos dominantes. Não se trata de consagrar os argumentos da vivência e o do local de fala como irrefutáveis e, por meio deles, tentar sempre ter razão, impedir a manifestação livre de ideias e defender uma gerontocracia. Isso seria um engano e uma desonestidade intelectual. Todavia, saber separar o preconceito inevitável e necessário do preconceito perverso e muitas vezes letal é um exercício e um desafio fundamental para promover a fraternidade geracional hoje e no futuro.

Referências Bibliográficas

AQUINO, São Tomás de. (2018), *Suma teológica*. Tradução de Alexandre Correia. Campinas, Ecclesiae.

ARANTES, Paulo Eduardo. (1994), *Um departamento francês de ultramar*. São Paulo, Paz e Terra.

ARCARY, Valerio. (2021), “Militância e envelhecimento”. *Revista Fórum*, 24 jan. (caderno Opinião). Disponível em <https://revistaforum.com.br/rede/militancia-e-envelhecimento-por-valerio-arcary/>, consultado em 29/07/2021.

ARISTÓTELES. (2018), *Ética a Nicômaco*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 4a edição, São Paulo, Édipro.

AUBERT, Nicole. (2003), *Lê culte de l'urgence: la société malade du temps*. Paris, Flammarion.

BAUMAN, Zygmunt. (2008), *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadorias*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora.

BEAUVOIR, Simone de. (1967), *O segundo sexo: a experiência vivida*. Tradução de Sérgio Milliet. 2a edição, São Paulo, Difusão Europeia do Livro, v. 2.

BEAUVOIR, Simone de. (2018), *A velhice*. Tradução de Maria Helena Franco Martins. 2a edição, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

BLACKSTONE, Amy. (2019), *Childfree by choice: the moviment redefining family and creating a new age of independence*. New York, Dutton Books.

BOUDON, Raymond. (1979), *Efeitos perversos e ordem social*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

BOUDON, Raymond. (1995), *Tratado de sociologia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora.

BOUDON, Raymond. (2005), *Os intelectuais e o liberalismo*. Tradução de Francisco Agarez. Lisboa, Gradiva.

BOUDON, Raymond. (2010), *O relativismo*. São Paulo, Edições Loyola.

“COMPANHIA aérea indica onde crianças vão sentar para passageiros fugirem de choro em voo”. (2019), *Gazeta do Povo*, 01 out. (caderno Turismo). Disponível em

<https://www.gazetadopovo.com.br/viver-bem/turismo/aqui-nao-entra-crianca-conheca-5-hoteis-brasileiros-exclusivos-para-adultos/>, consultado em 29/07/2021.

“DA DIREITA, quanto mais morreram de covid, melhor”, diz professora de escola pública”. (2020), *Gazeta do Povo*, 10 dez. (caderno Educação). Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/educacao/da-direita-quantos-mais-morrerem-de-covid-melhor-diz-professora-de-escola-pubica/>, consultado em 29/07/2021.

DALRYMPLE, Theodore. (2015), *Em defesa do preconceito*. Tradução de Maurício G. Righi. São Paulo, É Realizações.

DENEEN, Patrick J. (2020), *Por que o liberalismo fracassou?* Tradução de Rogerio W. Galindo. Belo Horizonte, Âyiné.

FERRIGNO, José Carlos. (2015a), *Coeducação entre gerações*. 2a edição, São Paulo, Edições SESC SP.

FERRIGNO, José Carlos. (2015b), *Conflito e cooperação entre gerações*. São Paulo, Edições SESC SP.

GIRALD, Theophile de. (2001), *The chilfree Christ: antinatalism in early christianity*. [s.l.], Amazon Digital Services LLC – KDP Print US.

GUERRA, Andréa. (2006), “Do holocausto nazista à nova eugenia no século XXI”. *Ciência e Cultura*, São Paulo, 58, 1: 4-5.

HAYEK, Friedrich A. (2013), *Individualismo: el verdadero y el falso*. Madrid, Union Editorial S.A.

HIMMELFARB, Gertrude. (2011), *Os caminhos para a modernidade: iluminismos britânico, francês e americano*. Tradução de Gabriel Ferreira da Silva. São Paulo, É Realizações.

JOHNSON, Paul. (2009), *Intelectuais*. Lisboa, Editora Guerra e Paz.

KATEŘINA, Lochmanová et al. (2020), *History of antinatalism: how philosophy has challenged the question of procreation*. [s.l.], Amazon Digital Services LLC – KDP Print US.

LEWIS, C. S. (2017), *A abolição do homem*. Traduzido por Gabriele Greggersen. Rio de Janeiro, Thomas Nelson Brasil.

MAFFESOLI, Michel. (2000), *L'instant eternal: le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*. Paris, La Table Ronde.

MILL, John Stuart. (2017), *Sobre a liberdade e a sujeição das mulheres*. Tradução de Paulo Geiger. São Paulo, Penguin Classics/Companhia das Letras.

MISES, Ludwing von. (2010), *Ação humana*. São Paulo, Instituto Ludwing von Mises Brasil.

OAKESHOTT, Michael. (2018), *A política da fé e a política do ceticismo*. Tradução de Daniel Lena Marchiori Neto. São Paulo, É Realizações.

“O QUE é cringe? Entenda a expressão que viralizou na internet”. (2021), *Istoé*, 23 jun. (caderno Giro). Disponível em <https://www.istoedinheiro.com.br/o-que-significa-cringe-entenda-a-expressao-que-viralizou-na-internet/>, consultado em 29/07/2021.

PORCHAT, Fabio *et al.* (2021), “Responsável”. *Porta dos fundos*, Rio de Janeiro. Disponível em <https://www.portadosfundos.com.br/video/responsavel>, consultado em 29/07/2021.

PRETAO OPINIÕES (@fodaseopreton). (2021), “O punk”. *Twitter*, 07 jul. Disponível em <https://twitter.com/fodaseopreton/status/1412764233994059776>, consultado em 10/08/2021.

SANTIAGO, Henrique. (2020), “Aos 62 anos, Madona já é vítima de etarismo: redes sociais aumentam preconceito”. *Uol*, 16 ago. (caderno Comportamento). Disponível em: <https://tab.uol.com.br/noticias/redacao/2020/08/16/etarismo-por-que-ofender-madonna-pela-sua-idade-e-um-retrocesso.htm>, consultado em 29/07/2021.

SCRUTON, Roger. (2015), *As vantagens do pessimismo: e o perigo da falsa esperança*. Tradução de Fábio Faria. São Paulo, É Realizações.

SILVA, M. F. *et al.* (2021), “Ageism against older adults in the context of the COVID-19 pandemic: an integrative review”. *Revista de Saúde Pública*, 55, 4. DOI: <https://doi.org/10.11606/s1518-8787.2021055003082>.

TOCQUEVILLE, Alexis de. (2000), *A democracia na América: sentimentos e opiniões de uma profusão de sentimentos e opiniões que o estado social democrático fez nascer entre os americanos*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes, v. 2.

Algumas considerações sobre uma escola afrocentrada: (re)pensando a noção de identidade

Marcos Borges dos Santos Junior¹

Resumo

O presente texto trata-se de um ensaio teórico que como objetivo (in) reflexões acerca da concepção de identidade para contribuir na produção de uma escola afrocentrada. “Mas porque a necessidade concebermos uma reflexão acerca do conceito de identidade para as relações étnico-raciais?” Compreendemos que através do segundo milênio (a partir dos tempos coloniais em terras americanas até na atualidade do Brasil), uma Forma Racismo vinha sendo generalizada no planeta Terra. Mas a tal Forma Racismo tem a capacidade de ser fluída referente ao *espaço/tempo*. Com base nas indagações sobre escola e identidade “é possível construir uma escola de viés afrocêntrica?”; “a identidade desta escola será engessada, inventada ou fluída?”; “Afim, existe um centro que irradiará todas estas questões?) nós intencionaremos nas múltiplas possibilidades que a identidade negra tem como potência na escola. Refletir sobre estratégias e táticas para transmitir epistemologias negras na tentativa de solucionar problemas como o racismo torna-se de suma importância aos negros do Brasil.

Palavras-chave: Educação, Afrocentricidade, Identidade, Epistemologia, Forma

Some considerations about a afrocentric school: (re) thinking the notion of identity

Abstract

This text is a theoretical essay that aims (in) reflections on the conception of identity to contribute to the production of a school afrocentrada. “But why the need to conceive a reflection on the concept of identity for ethnic-racial relations?” We understand that throughout the second millennium (from colonial times on American lands to the present day of Brazil), a Racism Form had been widespread in the world. planet Earth. But such Racism Form has the ability to be fluid regarding space / time. Based on the questions about school and identity “is it possible to build an Afro-centric

¹ Estudante de pedagogia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Cunhajp2013@gmail.com. Artigo publicado sob orientação de Maria Alice Rezende Gonçalves, professora associada da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Pós-doutorado EHSS (2011) e UFRJ (2012); Doutora em Saúde Coletiva/IMS/UERJ (2002) e Mestre em Ciências Sociais IFCS/UFRJ (1990).

school?"; "Will the identity of this school be cast, invented or fluid?"; "After all, is there a center that will radiate all these questions?") We will mean in the multiple possibilities that black identity has as a power in school. Reflecting on strategies and tactics for conveying black epistemologies in an attempt to solve problems such as racism becomes of paramount importance to blacks in Brazil

Keywords: Education, Afrocentricity, Identity, Epistemology, Form.

Introdução:

O presente texto trata-se de um ensaio teórico que tem como objetivo (in)reflexões acerca da concepção de identidade para contribuir na produção de uma escola afrocentrada. Tal proposta terá como referência cinco palavras-chave: Educação, Afrocentricidade, identidade, epistemologia e Forma.

“Mas porque a necessidade concebermos uma reflexão acerca do conceito de identidade para as relações étnico-raciais?” Compreendemos que através do segundo milênio (a partir dos tempos coloniais em terras americanas até na atualidade do Brasil), uma Forma Racismo vinha sendo generalizada no planeta Terra. Mas a tal Forma Racismo tem a capacidade de ser fluída referente ao *espaço/tempo*. A respeito desta perspectiva determinados conceito-chaves da Forma Racismo é generalizada para atender diferentes demandas de grupos sociais como é o caso da população branca no Brasil ao contexto *espaço/temporal*. A Forma Racismo interfere significativamente na identidade aonde tem a idealização total entorno da figura negra: um ser negro que sofre influencias do branco afim de tentar alcançar a brancura.

(Re)pensar a noção de identidade nas relações étnico-raciais é ressignificar/lutar contra a Forma Racismo que vem produzindo epistemicídio e genocídio entre a povos melanodérmicos, mais especificamente os negros no Brasil. Então temos a compreensão de que a identidade é um fluxo das relações sociais estabelecidas, examinaremos tal processo com o propósito de desmistificarmos um engessamento do mesmo, assim caminhando na construção de uma escola afrocentrada.

Uma dúvida nos recai “Mas o que tem haver a identidade com a escola afrocentrada?” A escola no século XXI é posta como lugar privilegiado de formação de “cidadãos”. É tratado como único lugar formal que ocorre o processo *social/educacional*. O mesmo lugar que classifica os saberes discentes como informais (ou marginaliza). Um enquadramento ontológico por assim dizer. A população classificada como negra no

século XX, com outras formas ontológicas de existência, viu-se obrigado a renegar tais saberes a medida do possível com a intenção de sentirem pertencentes a sociedade brasileira. No Século XXI a escola ainda cumpre o papel de marginalização dos saberes negros, desvalidando os saberes que não são normatizados na medida que adentra em diversos locais. Acreditamos que é possível ressignificar tais apontamentos para uma luta antirracista.

Com base nas indagações sobre escola e identidade “é possível construir uma escola de viés afrocêntrica?”; “a identidade desta escola será engessada, inventada ou fluida?”; “Afim, existe um centro que irradiará todas estas questões?) nós intencionaremos nas múltiplas possibilidades que a identidade negra tem como potência na escola.

Assim sendo, estabelece-se o trabalho em 4 tópicos: 1) A Forma: escola; 2) (re)pensando a noção de identidade 3) elaborações epistemológicas afrocêntricas: o Brasil; 4) Políticas Públicas no Brasil: alguns pensamentos filosóficos.

Tais saberes creio eu, atendem a uma crescente demanda dos discentes por uma escola plural, que seus saberes não sejam marginalizados. Refletir sobre estratégias e táticas para transmitir epistemologias negras na tentativa de solucionar problemas como o racismo torna-se de suma importância aos negros do Brasil.

1. A forma: escola

Dentro das constituições que compõem a sociedade brasileira contemporânea, a escola tem como papel atribuir a condição constitucional de integração a vida cotidiana. Então se estabelece um cargo no qual a escola construiria e potencializaria o processo *social/educacional* que estabelece as relações sociais do sujeito². “Mas quem se beneficiaria da escola?” Primariamente os discentes. Este é o caso das instituições escolares públicas. Se a escola tem como objetivo educar, examinemos o conceito de Educação em que discursa Anthony Giddens e Philip W. Sutton (2017).

EDUCAÇÃO. Definição prática: Instituição social que promove e viabiliza a transmissão de conhecimento e habilidades de uma geração para a outra, quase sempre por meio do ensino compulsório em escolas. [...]. O ensino escolar, porém, é o processo formal por meio do qual alguns tipos de conhecimento e habilidades são transmitidos por intermédio de um currículo pré-programado e, em geral, obrigatório até uma determinada idade. (GIDDENS; SUTTON, 2017, p. 127)

² Sujeito é o indivíduo que atua como agente de transformação pessoal e coletivo, assim carregando nas camadas da subjetividade: individualidade, complexidade e transformação (SANTOS JUNIOR, 2019).

Certo que esta característica da educação retira outros meios de processo *social/educacional* que não advém da instituição social escolar, por exemplo, desde o diálogo (pela conversação ou utilizando as tecnologias da programação – redes sociais) até as mídias de comunicação (jornal, rádio, televisão, dentre outros). Nota-se que a oralidade é negada em proveito das leis, postulada pela escrita afim de regulamentarizar tal instituição.

Outro fator que nos é revelado nas entrelinhas e a compulsoriedade da educação, no qual obriga o ensino destes “conhecimentos e habilidades” nas escolas. É estabelecido que as múltiplas formas de educação que ocorrem naturalmente pelo contato do sujeito como o mundo exterior ao longo da sua fase biológica/metabólica de subsistência, são negadas enquanto existência epistemológica de *ensino/aprendizagem*, ao passo que origina dois postulados: a escola sendo utilizada como “ascensão social” no século XX e XXI; a produção de uma escala evolutiva numa perspectiva darwiniana social.

Na fase de elaboração das leis (mutuamente como o currículo) até a construção material da instituição escolar surge um pensamento como interrogativa: “O que é uma escola?” Pode-se dizer que tal pergunta habitua no conceito de Forma. A partir da perspectiva de Muniz Sodré (2015) entendemos que Forma:

Ao contrário de estrutura, que é feita de relações internas, forma é uma exterioridade relacionada com aspectos internos e comporta a coexistência dos múltiplos em que implica a existência vivida. [...] . A forma supera a oposição entre exterior e interior, individual e coletivo, singular e universal, manifestando-se como uma unidade ancorada no espaço e no tempo, como uma determinada maneira de existir. Existência e realidade social revelam-se em conjunto num estilo de vida, numa “atmosfera”, suscetíveis de apreensão sensível. (SODRÉ, 2015, p. 69)

Em primeira instância, nos é apresentado que o conhecimento³ produz a Forma, pois todo pensamento – aonde compõem a noção de ideia – estará conectado a um tipo de representação simbólica. Muito pelo contrário, a Forma está além das preposições ideárias, no qual comportasse como dispositivo. Podemos dizer que a forma está direcionada ao *conhecimento/representações simbólicas*.

Portanto “podemos resumir a noção de forma com o enunciado de que é uma representação simbólica concretizada em instituições sociais (donde se deduz seu

³ Nós caracterizamos uma diferença entre conhecimento e saber. Conhecimento atua no campo da informação, expressando a exterioridade conteudista do ambiente em detrimento da interioridade do indivíduo. Saber é a informação interiorizada pela inreflexão e reflexão do sujeito aonde procura ter uma objetividade específica.

interesse para uma sociologia compreensiva da vida cotidiana). (SODRÉ, 2015, p. 69)”. Mas a Forma não atua só em instituições sociais, por exemplo, imaginemos uma caneta, aí está a representação simbólica de um objeto – tanto no formato quanto no seu objetivo – respectivamente com sua ideia – a capacidade de criar/construir a caneta pelo seu saber ou conhecimento.

Regressando a citação de Giddens e Sutton (2017) no qual fala sobre o ensino escolar, a escola pode ser identificada como um tipo de Forma. “Mas que tipo de Forma?” ingenuamente poderíamos dizer que advém da Forma neoliberal, mas a Forma está interligado a representações simbólicas que persistem no *espaço/tempo*, como é o modelo escolar europeu.

O modelo escolar instituído no Brasil foi o mesmo seguido em muitas escolas da Europa: um espaço estruturado para suportar o “aglomerado” de discentes no ambiente, a rigidez, hierarquização e punição sólida a serem exercidos, os conteúdos eurocêntricos como fonte absoluta da verdade, o livro didático como único mecanismo de *ensinoaprendizagem/aprendizagemensino*, a docência como detentores do conhecimento e discentes apresentados como vazios de saberes. Enfim, um modelo educacional que propunha esculpir uma identidade nacional brasileira, mas com intenções de transformar o Brasil numa nova Europa! (SANTOS JUNIOR, 2018, p. 7)

Esta citação nos revela dois apontamentos importantes: a noção de educação é interligado com a noção de racismo no que diz respeito ao saber produzido pelo negro advindo da oralidade (com marcas intrinsecamente ligadas à África); o modelo escolar escolhido foi o europeu, aonde cria uma compulsoriedade de Formas *espaço/temporais* distorcidas do *espaço/tempo* vivenciado pela população negra no Brasil.

Uma das persistências do século XX no que diz respeito a Forma escolar trata-se da negação do negro até a medida como produtor de saber e conhecimento. Toda e qualquer ação da população negra que não adentrasse no crivo da população branca, sofreria fortes retaliações físicas e ideárias. Podemos dizer que é a morte do sujeito⁴.

Os mais de 300 anos de escravidão europeia entorno das Américas (e que futuramente uma parte deste local iria se chamar Brasil) encalcado com justificativas ideárias (tanto religiosas quanto “científicas”) e tecnológicas mais alicerçado a Forma, produziria em representações simbólicas degradadas⁵. Pode-se dizer que tal Forma de

⁴ A morte do indivíduo tem como propriedade a negação, apropriação e cassação do sujeito afim de destituir uma das suas subjetividades: a transformação.

⁵ A partir do momento que qualquer ação surge em primazia do sujeito como um todo (“a mente, o corpo, o ambiente, dentre outros”), ela tornasse degradada, pois parte de um todo para um recorte de realidade (contexto). É necessário salientar que nenhum modelo pode ser copiado sem sofrer degradações e ressignificações/alterações. O *espaço/tempo* estará como viés de regulamentação do contexto.

racismo mutuamente com a escolha do modelo escolar europeu reconfigurou algumas práticas de morte ontológica e epistemológica a partir do século XX. Não demandaria utilizar com mais veracidade os ataques ontológicos e epistemológicos da população negra enquanto não abalasse a estrutura racista e branca. O modelo escolar europeu evidenciaria os conhecimentos obrigatórios a serem ensinados/aprendidos para a preparação da vida. Atualmente (2019) tal pensamento se degrada como “preparação para o mercado de trabalho”.

Ao longo dos séculos, a população africana e posteriormente a população negra no Brasil encontrava meios diversos de sobreviverem no que hoje é chamado de luta antirracista. Um dos meios era a ressignificação do conhecimento da população branca. A palavra “negro” é um exemplo⁶. A escola também caminhou na mesma direção.

Aderindo à Forma escolar como pressuposto de ascensão social (alguns diriam emancipação) o Movimento Negro (MN) o ressignificou ao ponto de trazer as questões étnico-raciais para o debate nas pautas sobre políticas públicas.

A partir do ressurgimento das organizações do Movimento Negro no Brasil, tendo como marco a década de 70, a educação tem sido apontada como uma das grandes preocupações desse setor, no sentido de que seria considerada uma das políticas públicas indispensáveis para a organização dos setores marginalizados. (LIMA, 2017, p. 46)

A uma informação bem interessante de se salientar: com a generalização do ensino escolar, o conhecimento não pode ser uniformizado em relação aos saberes marginalizados, ou ao saber negro. Tal compreensão revela que o MN indiretamente conduzia como panorama o desenvolvimento global do discente negro para os devidos fins mercadológicos que o mundo percorria a partir da segunda metade do século XX tendo como base a ascensão social. Dispomos de exemplos: a intervenção do Estado em 1997 neste debate com os dez volumes dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) disseminado pelo Ministério da Educação (LIMA, 2017), ação está fruto das ações sociais pelo MN. A de se complementar com dois projetos: Pedagogia Interétnica e Pedagogia Multirracial.

A Pedagogia Interétnica (PI) foi concebida pelo Núcleo Cultural Afro-Brasileiro em Salvador em 1978. Assim é definido:

⁶ Por um breve momento na história da escravidão europeia, a palavra “negro” no Brasil teve significado de “escravo fugitivo” ou “escravo rebelde”, mas concomitantemente trazia outros significados depreciativos. Mas no século XX, a partir do MN foi sendo ressignificada para carregar valores positivos. Isto não quer dizer que atualmente (2019) a palavra “negro” carregue valores positivos na sociedade. Ainda a um grande percurso a trilhar!

A pedagogia interétnica tem como objetivo fundamental o estudo e a pesquisa do etnocentrismo, do preconceito racial e do racismo transmitidos pelo processo de socialização ou educacional (família, comunicação, escola, sociedade global e meios de comunicação social), além de indicar medidas educativas para combater os referidos fenômenos. (CRUZ, 1989, p. 51 apud LIMA, 2017, p. 103)

Já a Pedagogia Multirracial, desenvolvida pela Maria Joé Lopes em 1986 e tendo como influencia a PI nos diz que:

[...] escola deve ser considerada não apenas o espaço para a apropriação do saber sistematizado – como entendem algumas concepções pedagógicas – mas também o espaço de reapropriação da cultura produzida pelos grupos sociais e étnicos excluídos [...] a escola deve deixar de ser o espaço e negação dos saberes para enfatizar a afirmação da diferença, num processo em que os indivíduos e grupos sejam aceitos e valorizados pelas suas singularidades, ao invés de buscar a igualdade pela tentativa de anulação e inferiorização das diferenças (LOPES, 1997^a, p. 25). (LIMA, 2017, p. 46-47)

Destaca-se pela apropriação da Forma escolar, mas de caráter étnico-racial no qual se propunha a produções epistemológicas negras a luta antirracista e a reafirmação dos saberes negros enquanto produtor de singularidades.

A Forma escolar implementada no Brasil foi-se sendo ressignificada pelo MN afim de combater o racismo. Isto não descaracteriza uma Forma do qual MN já pensava e queria disseminar. Mas a de se destacar que a Forma é fragmentada em subformas da Forma. Por exemplo, Uma Forma escolar pressupõem uma Forma sobre o discente no qual pressupõem uma Forma de *ensino/aprendizagem* e por aí vai.

É possível afirmar que a Forma engendra o sujeito? Só poderíamos validar está prerrogativa se levarmos em consideração uma hegemonia estrutural de um grupo social. Mas como a Forma é mutável (a partir do espaço/tempo) e independe de fatores sociais (indivíduo e grupo) pode-se dizer que ela não engessa, mas tem o poder de criar múltiplas Formas de existência. Isto corrobora para uma alegação: por mais que o racismo tente engendrar a população negra com o imagético depreciativo, as múltiplas Formas de existência anulariam este fator.

(Re)pensemo-nos na noção de identidade afim de produzirmos outras Formas de existência da população negra. É possível engendrar uma identidade? Existe só uma identidade? O que o racismo fez e faz com as identidades negras? Caminhemos para tais (in)reflexões.

2. (Re)pensando a noção de identidade

Refletir sobre o conceito de identidade é pensar nas produções epistemológicas que caracterizam o homo sapiens sapiens desde sua origem. Uma das objetividades que a

identidade carrega é a demarcação da diferença. Mas o que podemos extrair desta “demarcação da diferença?” bom... demarcação está estritamente ligado a localização (reconhecimento) de si e do outro, no qual produz a diferença. Talvez isto induz ao leitor compreender que a palavra “diferença” pode ter como sinônimo “demarcação”. Muito pelo contrário, percebe-se que diferença tem como característica não só o produto da demarcação, mas também um “produto” da cultura⁷.

“Neste caso identidade seria um produto da diferença?” Para respondermos esta pergunta será necessário levar em consideração duas expressões: alteridade e mesmidade. Alteridade pondera-se na diferença do outro enquanto produtor de singularidade. Mesmidade prescreve a equidade no outro enquanto produtor de igualdade pelas percepções da diferença. Isto quer dizer que identidade é uma construção da totalidade fluxional entre alteridade e mesmidade (a influência da diferença como produtor da própria diferença), mas que apreende uma singularidade do grupo.

[...] a identidade constrói-se pulsionalmente no quadro de um estranhamento subjetivo, interno, mas principalmente a partir de imagens externas que circulam na sociedade mediatizada em todas as formas industriais possíveis. A identidade viabiliza-se como um jogo de signos realizados por imagens, que circulam aceleradamente, de forma contagiante, à maneira de um processo viral. Não são imagens com uma sombra referencial na realidade capazes de suscitar a reflexão, mas simulacros que se incorporam aos sujeitos, criando um outro tipo de relação com o mundo físico. (SODRÉ, 1996, p.174)

Se outrora a identidade era comumente transmitida pela imagem visual, na contemporaneidade a uma influência significativa das mídias entorno da construção identitária. Diferente enquanto estranhamento subjetivo, igual enquanto desejo de pertencimento, assim caminha a incorporação do indivíduo a uma identidade.

Surge um questionamento: “Agora que temos uma certa compreensão entorno da identidade, somos capazes de afirmarmos que a identidade é fixa ou imutável?”

Na realidade, cada ente é único, singular, incomparável, mas relacional por semelhantes (traços físicos, linguísticos, simbólicos etc.). A identidade é, portanto, ilusória (ou imaginária) porque diz respeito apenas às representações e aos objetos sobre os quais se podem fazer projeções intelectuais. (SODRÉ, 2015, p. 39)

Tal alegação em que aponta Muniz Sodré (2015) significa afirmar que identidade é fantasiada a partir dos pressupostos de alteridade e mesmidade. Isto denota uma

⁷ Não tenho a intenção neste texto de aprofundar o conceito de Cultura, pois é um debate muito amplo. De antemão afirmo a princípio que cultura é uma retroalimentação das múltiplas existências ontológicas no qual produz uma singularidade (interligado com a mesmidade e alteridade) entorno das produções materiais e simbólicas de determinados grupos.

identidade idflica. Por exemplo, grupos sociais afirmarem objetiva e subjetivamente uma identidade inalterável e permanente. Vale ressaltar que identidade de um grupo é transmitido pelo diacronismo patrimonial. Através do sistema escravocrata europeu a população africana e posteriormente a população negra no Brasil sofre com múltiplas tentativas de uma identidade engendrada. Analisemos a seguinte citação:

O excessivo calor da zona tórrida, a mudança na alimentação e a fraqueza de temperamento dos homens brancos não lhes permitem resistir dentro deste clima aos trabalhos penosos, as terras da América, ocupadas pelos europeus, ainda seriam incultas sem o auxílio dos negros (...) Os homens negros, nascidos vigorosos e acostumados a um alimento grosseiro, encontram na América as doçuras que lhes fazem a vida rude muito melhor do que em seus países. (DIDEROT, 1778-1779, tomo 22, p. 843 apud SANTOS, 2002, p. 33)

Pelo intermédio biológico, constata-se uma concepção entorno de justificativas sobre o período escravocrata europeu. O homem africano livre no qual habitava na África – lugar este considerado pelos europeus como “inferno na terra” – teria uma melhor adaptação nas américas para o trabalho braçal, pois haveria uma certa semelhança entre o continente Africano e Americano. Há uma dupla subjetividade: a África como território penoso, criador e produtor de seres inferiores sendo tratados como objetos (a população) e uma nova criação de identidade produzida pelo estranhamento subjetivo do outro.

Objetivamente, esta citação habitua no campo biológico do indivíduo, porém o outro, o oposto do eu é implementado como símbolo de genocídio e epistemecídio do ser. Isto cria aberturas para legalizações institucionais de racismo travestidos para o plano biológico. No campo científico temos o exemplo do Darwinismo social, no Estado⁸ temos o racismo estrutural, na criação do campo econômico temos o capitalismo. A Forma Racismo tem como concepção a capacidade de se adaptar e criar redes de saber/poder.

Uma identidade sobre a população negra no campo biológico que era construída pela Europa no século XVIII poderia resistir até os tempos atuais?” Esta pergunta ainda reflete a ideia de uma identidade que busca engendramento, aonde muitos grupos sociais ainda perseguem, mas por outros vieses. Um questionamento mais assíduo poderia ser este: “Se agora sabemos que uma identidade não é possível engendrar, a sua Forma, poderia ser ressignificada de acordo com *espaço/tempo* afim de atender certas demandas grupais?” Alguns teóricos se propuseram a responder tais perguntas.

⁸ Estado aqui adentra no conceito de representações simbólicas, no qual o grupo social através das relações sociais cria uma representatividade identitária (hegemônica no sentido de concepções ideárias) do grupo. Isto significa dizer que dá África da antiguidade até contemporaneidade e os indígenas brasileiros existem um tipo de Estado.

O português não: por todas aquelas felizes predisposições de raça, de mesologia e de cultura a que nos referimos, não só conseguiu vencer as condições de clima e de solo desfavoráveis ao estabelecimento de europeus nos trópicos, como suprir a extrema penúria de gente branca para a tarefa colonizadora unindo-se com mulher de cor. Pelo intercuro com mulher indígena ou negra multiplicou-se o colonizador em vigorosa e dúctil população mestiça, ainda mais adaptável do que ele puro ao clima tropical. (FREYRE, 1963, p. 70 apud, SANTOS, 2002, p. 153)

Se por um lado no Século XVIII teóricos evocavam o campo biológico para justificarem a escravidão da população africana e construir sua identidade por conta disto, agora no século XX surgem novos teóricos que utilizam do biológico, mas como ascensão do colonizador pela miscigenação. Criasse uma dupla subjetividade: o colonizador que se multiplicou pelo estrupo da mulher negra e indígena virou o mestiço, a ápice da adaptação, parindo o termo “moreno”, mas este mesmo “moreno” tornou-se alvo de racismo, pois carregavam traços de miscigenação.

Produz-se uma identidade nacional caracterizada pelo cruzamento dócil das “raças”, criando um paraíso racial, no qual haveria uma “Democracia Racial”. A partir deste ponto o Brasil instituiu o Paradigma da democracia Racial (SANTOS JUNIOR, 2019).

O ponto de equilíbrio da sociedade brasileira passaria a ser o mestiço e o caráter miscigenado de nossa população é posto em foco como meio de um engrandecimento inigualável. O Brasil seria o solo propício para uma sociedade mais democrática em termos raciais, visto ser fundada sobre a mestiçagem. (SANTOS, 2002, p. 150)

Identidade nacional formulada, o Brasil seria o exemplo de evocação racial quando fosse solicitado um país harmonioso. Samba e capoeira como outrora fora perseguido se juntara a identidade nacional, a ideia de um povo sofrido, batalhador e persistente também fora “criado”.

Atualmente (2019) estas degradações de uma identidade nacional ainda perpetuam de acordo com o *espaço/tempo*. O racismo como aparato de se metamorfosear, tem características já vistas como de absorve musicalidade (o rap e funk mesmo encontrando forte resistência da população negra, move-se nesta direção), a criação de uma caricatura negra (as religiões de matriz africana nas universidades) e pelo campo econômico (o “blackmoney”). A Forma Racismo utilizou da máxima liberdade (neoliberalismo) para oferecer-se em um ponto antes intocável: o desejo individual travestido de “gostos”.

A população negra como Forma de resistência ressignificou/criou novos saberes, mas também resgatou outros saberes. Pensemo-nos a partir da afrocentricidade para

auxiliarmos nas produções epistemologias negras afim de caminharmos o combate ao racismo.

3. Elaboraões epistemológicas afrocêntricas: o Brasil

A princípio elucidaremos o conceito base de afrocentricidade: “[..] a Afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos [e afrodiáspora] como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos.” (ASANTE, 2009, p. 93).

Afrodiáspora pressupõem a dispersão da população africana no período da escravidão europeia que ocorreu entre séculos XV e XIX⁹. No Brasil os africanos e seus descendentes receberam a titulação de “negros” à medida que fossem identificados pelas relações sociais e culturais.

Um dos principais objetivos do Paradigma afrocêntrico é promoção de uma agência formulada com a epígrafe “por nós e para nós”. Neste caso agência “é a capacidade de dispor dos recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana.” (ASANTE, 2009, p. 94) enquanto um agente “em termos, é um ser humano capaz de agir de forma independente em função de seus interesses” (idem). Em definições comparativas agente é análogo ao Sujeito embutido de subjetividades (SANTOS JUNIOR, 2019).

Segundo o Asante (2019) a concepção da “consciência” tem o ponto central na afrocentricidade que se diferencia de africanidade. O autor argumenta que “Pode-se praticar os usos e costumes africanos sem por isso ser afrocêntrico” (ASANTE, 2009, p. 94). O contexto brasileiro em que se encontra na contemporaneidade manifesta pelo termo “consciência negra”. Santos Júnior e Correia (2018, p. 429 - 430) argumentam a elucidação da “consciência” e “consciência negra” que

Diversos autores já debateram sobre o significado da consciência, mas o que geralmente encontra-se em consenso é a compreensão do ser, cria-se um recorte do *espaçotempo*, carregado de experiências e vivências que possibilitam o indivíduo ter uma ideia sobre si e a realidade ao seu redor. Usufruindo destes pressupostos a “consciência negra” estaria no campo do recorte *espaçotempo*, nas experiências e vivências traumáticas que a África na diáspora teve, assim desejando o conhecimento sobre a história da população afro-brasileira – sua origem, em que realidade de opressão vive e como insurgir.

⁹ Em países semelhantes ao Brasil onde a composição da população brasileira é em suma de indivíduos miscigenados o termo “afrodiáspora” não tem rigor conceitual. Do mesmo jeito que o termo “negro” na contemporaneidade, devemos encarar a “afrodiáspora” como um posicionamento político intrinsecamente ligado as relações sociais e culturais com matrizes africanas.

SANTOS JUNIOR, Ensaios Filosóficos, Volume XXIII – Julho 2021

O recorte *Espaço/tempo* abre margem para o início da formação de uma “consciência”, entretanto dentro deste recorte já existem Paradigmas e *ethos* que contribuem para tal formação¹⁰. Uma experiência correlacionada ao racismo estimula mecanismos de defesa (estratégias e táticas) que auxiliam na elaboração de uma “consciência negra” para determinados propósitos.

O Paradigma afrocêntrico que gera um sujeito, uma agência e uma “consciência” reverbera nas ressignificações da população negra perante a construção de uma escola afrocentrada.

A afrocentricidade então conduz epistemológicas produzidas pela população negra para os discentes negros nas escolas. “Mas que epistemologias negras seriam estas?” Existe uma linha tênue entre as produções epistemológicas negras e seus objetivos. Bem tênue, pois uma parte da população negra não admite as produções negras que foram ressignificada a partir da epistemologia europeia ou branca. Por exemplo, uma autora negra que utiliza os livros do Frantz Fanon, mas ao mesmo tempo do Sigmund Freud (nasceu na Inglaterra) para tratar da psicanálise na sociedade brasileira. Pode-se dizer que é uma ressignificação fluida que produz epistemologias negras. Aí está um debate interessante entre descolonização (a volta de um estado anterior não colonizado) e anticolonização (a compreensão das interferências coloniais, mas que a partir de um ponto pretende interromper a colonização).

É possível afirmar que afrocentricidade adentra na perspectiva da pluriversalidade (SANTOS JUNIOR, 2019). Estabelece-se que afrocentricidade, numa concepção dos negros no Brasil abarca nas diferentes identidades produzidas pelos mesmos. Então reflete-se diretamente na pluralidade de identidades que a população negra tem em diferentes grupos sociais.

Possivelmente dispomos da representação simbólica que a escola afrocêntrica transmite: um local acolhedor de discentes negro à medida que o mesmo os reconhece pela alteridade e mesmidade; a exposição do conhecimento (o conteúdo) escolar que por um lado implica na Forma, mas por outro reconhece a produção negra como o diferente

¹⁰ Resumidamente Paradigma é um conjunto complexo de noções-chaves que fazem parte de uma ideia-central dada as receptivas dos dados empíricos e/ou lógicos que configuram as relações sociais (SANTOS JUNIOR, 2019). *Ethos* tem como pressuposto uma relação com costumes e normas da sociedade, sendo que o *ethos* não tem “não focaliza o indivíduo, mas a expressão de valores da sociedade no indivíduo e por meio dele.” (NASCIMENTO, 2009, p. 359).

não marginalizado. Também temos a questão dos próprios interesses: a pertinência de se ver refletindo sobre os tramites do próprio povo.

Mas trazer o Paradigma afrocêntrico na escola implica num modo de ressignificação do ser, na criação de uma *realidade/ilusão/imaginação*. Uma escola, além de ser uma representação simbólica do grupo num local também é um aparato tecnológico. Mas não ainda uma tecnológica (escola) se não acompanha o *espaço/tempo* do ambiente, pois “A inteligência prática baseada no uso de instrumentos é tão vital quanto as refinadas abstrações do espírito ou a comunhão com o meio ambiente natural” (SODRÉ, 2012, p. 159). Há um entrelaçamento do natural (o local e as pessoas) com o artificial (a escola) para inventar as resoluções de problemas dos indivíduos (SODRÉ, 2012).

Mas a *realidade/ilusão/imaginação* também produzir uma cultura/identidade que no acabamento final será chamado de cultura escolar. Atingimos um ponto chave: a degradação do conhecimento conduzido pela Forma Comunicacional, que no ato de pronunciamento até a deslocação ao outro “locutor”, os ruídos produzidos pelo *espaço/tempo* geram diferentes percepções que podem contrapor-se ao conhecimento inicial. Então o conhecimento e/ou saber remete a um *continuum* emergente renovacional.

O saber negro implica em ancestralidade.

Ancestralidade – entendida como vigência de um princípio fundador na sucessão das fases históricas, isto que pensadores Árabes designam como “autenticidade e contemporaneidade” – pode ser conceito mais adequado que o de tradição. De fato, o que a tradição dá e transmite é a “traição” da igualdade das repetições. Só conteúdos, formas, dados, resultados e *know-how* é que se podem repetir e, pela e na repetição, acionar os poderes de diferenciação da ancestralidade. Esta, para instaurar história, instiga os poderes do “não” das diferenças no “sim” da compulsão de repetir (SODRÉ, 2015, p. 77)

Segundo Muniz Sodré (2015) ancestralidade está ligado na compulsão de repetir, em outras palavras seria a pulsão pelo exercício repetitivo do outro, mas que vê como o mesmo perante o outro. O sujeito negro reconhece o outro como sujeito e/ou indivíduo negro no antepassado (pode-se dizer um anacronismo terminológico?) para internalizar e externalizar ações (ações degradadas e ressignificadas) afim de se tornar sujeito

Ingenuamente (ou não) implica na questão escolar como transmissora de ancestralidade, entretanto, a escola nada mais é do que um local que ocorre o processo *social/educacional*. Enfim, produções epistêmicas da população negra podem ser propulsoras da ancestralidade.

Mas é necessário (in)refletir em políticas públicas no Brasil que abarque as epistemologias negras. Adentremo-nos no próximo tópico.

4. Políticas públicas no Brasil: alguns pensamentos filosóficos

Noutro tópico (in)pletimos acerca do paradigma afrocêntrico e suas implicações no processo *social/educacional*. A partir do campo epistemológico preponderamos algumas políticas públicas afim de dirimir um pouco das desigualdades raciais¹¹. No século XX, por exemplo, ocorreu a criação de Leis que atendessem demandas nas instituições de ensino, de acordo com Ivan Costa Lima (2017, p. 112)

[...] o parecer n° 357/87, que recomenda a inserção no currículo escolar de disciplinas fundamentadas nos valores e na cultura do negro e do índio. Têm-se, ainda, leis estaduais e municipais, como: a Lei Municipal n° 2.387, de 21 de novembro de 1991, em Santa Cruz do Sul/RS, que “institui o estudo da Cultura Negra nos currículos das escolas municipais de Santa Cruz do Sul e dá outras providências”; a Lei n° 4.446/94, em Florianópolis/SC, que “institui a inclusão de conteúdo ‘história Afro-brasileira’ nos currículos das escolas municipais de Florianópolis e dá outras providências”, entre outras, como a Lei Municipal n° 7.685, de 17 de janeiro de 1994, de Belém, a Lei Municipal n° 2251, de 30 de novembro de 1994, de Aracaju, e a Lei Municipal n° 11.973, de 4 de Janeiro de 1996, de São Paulo.

Estas leis, nasceram no percurso das pressões sociais feito pelos grupos compostos por sujeitos negros que encontravam obstáculos nas instituições de ensino. No início do século XXI dispomos de Leis, por exemplo, n° 10.639/03 e 11.645/08 que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e indígena” respectivamente, o parecer CNE/CP n° 003/2004 e a Resolução CNE/CP n° 001/2004, a Lei n° 12.711 que institui as cotas raciais nas instituições federais de todo o país, e o “Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana” de 2013.

Além das Leis que pretendem instituir todo um aparato epistemológico negro para a população brasileira afim de promover uma diversidade étnico-racial, desfrutamos de outros aparatos tecnológicos, como é o caso a Internet. Um exemplo de fomento da história e cultura “Afro-brasileira” e Africana é o Museu Afrodigital.

¹¹ O campo epistemológico desloca-se conjuntamente com as causalidades das relações sociais. Isto quer dizer que o conhecimento se deriva do processo *social/educacional* no qual este mesmo processo produz um novo conhecimento e/ou saber. Saliento que o uso do “campo epistemológico” se refere desta causalidade propriamente com o conhecimento e/ou saber, para não ser confundido com a ideia cartesiana da separação corpo e mente.

O museu Afrodigital Rio é um projeto de extensão da Universidade do Estado do Rio de Janeiro que se conecta à rede de museus digitais das seguintes universidades públicas: Universidade Federal da Bahia, Universidade Federal de Pernambuco, Universidade Federal do Maranhão e Universidade federal do Mato Grosso. A proposta nasceu da preocupação em dar visibilidade à história e à cultura dos afro-brasileiros, e também criar mecanismos para a difusão de produção do negro e sobre o negro brasileiro. (GONÇALVES, 2016, p. 220)

Leis que proporcionam a disseminação da história e cultura “afro-brasileira” e Africana nas instituições de ensino e a tecnologia que intensifica a acessibilidade e difusão do conhecimento e/ou saber negro revelam dois apontamentos subjetivos: na medida que manifesta-se um possível acesso de um grupo marginalizado (no contexto a população negra) produz uma representação emergente da instituição simbólica social abalando de alguma forma as estruturas; o rompimento da *bios física* e *virtual*.

É possível identificar a população negra em termos qualitativos como “minoria”. Tal termo significa que os negros sofrem uma carência de voz afirmativa em relação ao estado econômica, mas também exprime em outras diretrizes como relações imagéticas. Portanto adentra-se na prerrogativa que a população negra é minoria no sentido de se sentir representado enquanto categoria simbólica e epistemológica, em outros termos, um “sujeito criador de agências”.

A população negra é maioria na relação quantitativa (de acordo com IBGE, são cerca de 55,7%)¹², entretanto em questões qualitativas (a representatividade simbólica, mas condutor de fatores epistemológicos e ontológicos) ainda é ínfima. Aliás, desde o começo da era colonial europeia nas américas já existia estes traços. Vale ressaltar que em outros estudos como a composição do sistema carcerário, a relação de morte por pessoa, ou a falta de assistência as necessidades básicas, a população negra é maioria¹³.

O rompimento da *bios física* e *virtual* se apresenta pela noção básica que temos a respeito da *ação/pensamento/pesamentoação* do indivíduo. A *bios física* seria o preenchimento da materialidade pelas percepções (ou sensações) do indivíduo que se insere no *espaço/tempo*. Tal implicação manifesta uma *bios física* potencializada pelos comportamentos dos indivíduos para produzir o concreto. Já A “*bios virtual* é, no limite, uma espécie de comunidade afetiva de caráter técnico e mercadológico, onde impulsos

¹²Dados disponíveis em: <<https://g1.globo.com/economia/noticia/2019/05/22/em-sete-anos-aumenta-em-32percent-a-populacao-que-se-declara-preta-no-brasil.ghtml>>. Acesso em: 29/09/2019.

¹³ Recomendamos um vídeo muito curto (2 minutos e 35 segundos) da super interessante, mas revela uma pequena fração da desigualdade étnico-racial: < <https://www.youtube.com/watch?v=ufbZkexu7E0>>. Acesso em:29/0/2019.

digitais e imagens se converte em prática social.” (SODRÉ, 2012, p. 189). Isto reflete diretamente na criação do museu Afrodigital: pulsões exteriores (*bios física*) propuseram uma agência na *bios virtual*, como meio de relacionamento social no qual reflete no outro indivíduo que está inserido na *bios virtual* assim provocando mudanças. Também adentra no exemplo de *bios virtual*, as redes sociais (instagram e facebook) da internet, aonde sujeitos propõem uma criação de eventos com alguma finalidade (protesto, uma festa, divulgação de trabalhos e produtos, dentre outros) ou para se expor.

A *bios virtual* é composto por um ambiente totalmente novo no que diz respeito as representações simbólicas grupais: não existe um acordo formal/informal de regras de conduta. Na *bios física*, as representações simbólicas grupais produzidas pelas relações sociais desenvolvem regras de conduta para a sobrevivência de uma comunidade ou sociedade, mas tendo como característica que passa despercebido: a credibilidade do indivíduo. Na *bios virtual* isto não acontece: o anonimato respalda o indivíduo de qualquer ação. Abre-se margens para atuação da Forma Racismo (compreendendo que ela se adaptará a *bios virtual*) em maiores procedências.

A *bios virtual* (sem abrir a mão da *bios física*) também abrange outros horizontes, como a promoção e divulgação das produções epistemológicas negras, a criação das relações sociais para o combate ao racismo, enfim um leque de possibilidades sem precedentes. Trata-se de um respaldo das ações dos sujeitos negros a diversidade. Muniz Sodré (2015, p. 304) descreve quando é remetido o respeito da diversidade no outro:

A percepção da diversidade vai além do simples registro da variedade das aparências, porque o olhar, ao mesmo tempo em que percebe, atribui um valor e, claro, determinada orientação de conduta. É isso que às vezes leva um policial a pedir documentos a uma pessoa na rua, apenas pelo grau de valor social que se dá àquele tipo de aparência. Ver alguém com um turbante na cabeça é pensar que já sabe tudo sobre ele, que é, por exemplo, árabe, logo, islamita, logo investido de determinada disposição frente ao mundo. O racismo apresenta-se geralmente como esse “saber automático” sobre o Outro. Os preconceitos funcionam assim na prática: valem para qualquer outra forma diversa. (SODRÉ, 2015, p. 304)

A atribuição dos valores pela percepção no outro é inevitável, entretanto, uma percepção que enxergue o outro, o diferente, o diverso e que já atribua valores positivos e/ou negativos é possível altera. Deve-se visionar na diversidade o posicionamento que o diferente é comportado pela alteridade e mesmidade de atributos, aonde tange no respeito ou no limiar do sensível, provocando um choque numa sociedade que fracassa ao tentar ser hegemônica.

SANTOS JUNIOR, Ensaio Filosóficos, Volume XXIII – Julho 2021

A pesquisa de Ivan dos Santos Messias no livro “hip-hop: educação e poder, o rap como instrumento de educação” de 2015 nos dá um parâmetro interessante das propostas acerca da diversidade negra que sedimentam uma parte da Bahia. Avistamos o MN, grupos formados por negros e os quilombolas se empenharem a promover Projetos Políticos Pedagógicos (PPP) que trazer a história e cultura “afro-brasileira” e africana, seja na escola ou em pré-vestibulares.

Para finalizarmos, exponho as palavras de Ivan Messias (2015, p. 54) para resumir as políticas públicas como aparato de auxílio nas relações étnico-raciais.

A evasão escolar, a apatia ao conteúdo e ao ambiente estudantil estão relacionadas ao “deslocamento”, à falta de adaptação entre corpo discente e conteúdo programático (currículo) que mantêm a invisibilidade do povo negro (pretos e pardos) como agente na história. Tamanha é a deformação das narrativas pedagógicas que atribuem para a baixa autoestima dos estudantes negros. A lei 10.639/03 introduziu nas escolas públicas o ensino de história da África e da população Afrodescendente para tentar dirimir essa situação, de forma que o advento da lei só ratifica o certo nas práticas reparatórias empreendidas pelos quilombos educacionais, cujas ações antecederam pedagogicamente a referida lei. Ao tratar de cidadania, consciência e pertencimento étnico- durante a fase preparatória para o vestibular, os quilombos educacionais consagraram reflexões que politizam e fomentam a cidadania do público estudantil majoritariamente negro.

Considerações finais

(In)refletir sobre identidade é um debate que podemos desenvolver por horas para trazermos diversos posicionamentos, ainda mais se tratando das questões étnico-raciais. Desde a Forma, percorremos pela afrocentricidade até atingirmos a *bios virtual*, isto com o intuito de auxiliarmos na construção de uma escola afrocentrada. Contudo, ainda há muitas possibilidades existenciais acerca da identidade: o fluxo correlacional com a cultura, a assimilação cultural e suas produções, a construção identitária do discente negro na educação infantil, dentre outros.

A Forma Racismo, diferentemente dos debates rasos sobre o racismo que preponderam a experiência como pilar, está profundamente introduzida numa homogeneidade social, que a partir do imaginário fracassa ao tentar engessar a população negra com intervenção de uma identidade no âmago biológica.

Em contrapartida a Afrocentricidade perpassa pela filosofia afroperspectiva. De acordo com Renato Nogueira (2014, p. 45):

O que quer dizer filosofia afroperspectiva (também denominada de afroperspectividade)? Em linhas muito gerais, afroperspectividade significa uma linha ou abordagem filosófica pluralista que reconhece a existência de várias perspectivas. Sua base é demarcada por repertórios africanos, afrodiáspóricos, indígenas e ameríndios.

Isto reflete em que a afrocentricidade só é um paradigma entre outros múltiplos paradigmas que habitam na afroperspectividade. Em seu seio a afroperspectividade reconhece e exercita a pluralidade heterogênea das existentes Formas de ser no qual está inserido a população negra no Brasil. Mas também é necessário ressaltar que definição conceitual de um termo não diz respeito a uma conclusão. Nas palavras de Molefi Kete Asante (2009, p. 93):

Apresentar uma definição não significa exaurir o poder de um conceito. Na verdade, pode criar novas dificuldades, a menos que essa definição seja explicada de maneira a elucidar a ideia. A Afrocentricidade é uma questão de localização precisamente porque os africanos vêm atuando na margem da experiência eurocêntrica.

Do mesmo jeito que a escola é apropriada e ressignificada pelo sujeito negro (de acordo com *espaço/tempo*) a afrocentricidade perpassa pelo nível de apropriação e ressignificação. A escola deve ser tratada como mais um local que ocorre o processo *social/educacional* para a construção de uma identidade pluralista e diversa. Tratar do diverso pondo em choque a lente que marginaliza os saberes da população negra.

Encerrando neste pequeno artigo a discussão, deixo explícito minha perspectiva marginalizada pelas instituições de ensino que nega os conhecimentos e saberes negros e suas identidades.

Pensar que a única visão dos ensaístas “à moda” e dos estudiosos acadêmicos, os chamados especialistas do negro, é superior e tampar os ouvidos aos clamores das próprias vítimas do racismo por meio de seus movimentos sociais, ou temer erros e conflitos prováveis, porém, parece-me ser uma estratégia incorreta para uma sociedade que deseja mudar. (MUNANGA, 2017, p. 43)

Referências bibliográficas

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 93 – 110.

BRASIL. Presidência da República. *Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm> . Acesso em: 02/08/2018.

_____. *Parecer CNE/CP nº 003/2004*. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/cnecp_003.pdf> . Acesso em: 02/08/2018

_____. *Resolução CNE/CP nº 001/2004*. Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/res012004.pdf>> . Acesso em: 02/08/2018

_____. *Lei nº 11.645 de 10 de março de 2008*. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm>. Acesso em: 02/08/2018.

_____. *Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012*. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112711.htm> . Acesso em: 02/08/2018

GIDDENS, Anthony; SUTTON, Philip W. *Conceitos essenciais da sociologia*. Traduzido por Claudia Freire. 2. Ed. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

SANTOS JUNIOR, Ensaio Filosóficos, Volume XXIII – Julho 2021

GONÇALVES, Maria Alice Rezende. O potencial educativo dos Museus Afrodigitais: instrumentalizando a construção de identidades e etnicidades. CASTRO, Maurício Barros de; SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. *Relações raciais e políticas de patrimônio*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2016. p. 203 – 225.

LIMA, Ivan Costa. *História da educação do negro(a) no Brasil: pedagogia interétnica de Salvador*. Curitiba: Appris, 2017.

MESSIAS, Ivan dos Santos. *Hip-hop: educação e poder, o rap como instrumento de educação*. Salvador: EDUFBA, 2015.

Ministério da Educação; Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão. *Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana*. Brasília: MEC, SECADI, 2013.

MUNANGA, Kabengele. As ambiguidades do racismo à brasileira. KON, Noemi Moritz; ABUD, Cristiane Curi; SILVA, Maria Lúcia (Orgs). *O racismo e o negro no Brasil: questões para psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 33 – 44.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. Nota da organizadora referente ao artigo “A função e o futuro dos estudos Africanos: reflexões críticas sobre sua missão, seu significado e sua metodologia” de Maulana Karenga. NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 333 – 359.

NOGUERA, Renato. *O ensino de filosofia e a lei 10.639*. Rio de Janeiro: Pallas; Biblioteca Nacional, 2014

SANTOS, Gislene Aparecida dos. *A invenção do ser negro: Um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros*. São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SANTOS JUNIOR, Marcos Borges dos. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE UMA ESCOLA AFROCENTRADA: entre a periferia e a educação. *KWANISSA: Revista de Estudos Africanos e Afro-Brasileiros*, São Luís, v. 2, n. 3, 2019. p. 132-150. Disponível em: <

SANTOS JUNIOR, Ensaio Filosóficos, Volume XXIII – Julho 2021

<http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/kwanissa/article/view/10008/6337>

>. Acesso em: 17/09/2019.

_____. IMAGEM ESCOLAR: a população negra e o modelo educacional. In: V Congresso Nacional de Educação, 2018, Olinda-PE. V *CONGRESSO NACIONAL DE EDUCAÇÃO*. Campina Grande: Realize, 2018. v. 1. p. 1-12. Disponível em: <https://www.editorarealize.com.br/revistas/conedu/trabalhos/TRABALHO_EV117_M D1_SA6_ID4386_17082018200325.pdf>. Acesso em: 14/09/2019.

SANTOS JUNIOR, Marcos Borges dos; CORREA, Marco Aurélio da Conceição. Resignificando o espaço para uma educação contra hegemônica. *Revista InterEspaço*, v. 4, n. 15, 2018. p. 420-436.

SODRÉ, Muniz. *Claros e escuros: identidade, povo, mídia e cotas no Brasil*. 3. Ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

_____. *Reinventando a Educação: diversidade, descolonização e redes*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

_____. *Reinventando a cultura: a comunicação e seus produtos*. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

Estamos no pan-óptico digital? Um ensaio sobre a vigilância digital*Rayane Helena Costa Pinto¹***Resumo**

Michel Foucault, importante pensador do século 20 em seus trabalhos *Vigiar e Punir* e *Microfísica do poder* revoluciona ao falar sobre vigilância e micro relações de poder. Em tempos de internet, redes digitais e compartilhamento de dados, é importante revisitar alguns termos em Foucault para discutir tais assuntos. Entre eles, principalmente o tema da vigilância, que adquiriu caráter digital, e por isso, cada vez mais difícil de ser percebida. O conceito de pan-óptico de Jeremy Bentham expressa muito bem como pode se dar essa vigilância. Sendo assim, o indivíduo é constantemente vigiado, seja por empresas anunciantes que compram espaços nas plataformas digitais as quais são “gratuitas”, ou seja por outros indivíduos que dividem o mesmo espaço, podendo estar sob os olhares de pessoas do mundo inteiro. Ao serem vigiados, também podem ser punidos, punição essa aplicada aos corpos digitais, muito frequentemente banidos ou excluídos. Punição essa, que além de “corpórea”, pode ser também da mente. A base teórica deu-se por meio dos estudos de Foucault (1987), Bauman (2013), News (2018), Luisa (2020). No campo metodológico este estudo é de natureza bibliográfica.

Palavras-chave: Foucault; Vigilância; Pan-óptico; Poder; Punição.

Abstract

Michel Foucault, an important thinker of the 20th century, in his works *Discipline and Punish* and *Microphysics of Power*, revolutionizes when talking about surveillance and micro power relations. In times of the Internet, digital networks, and data sharing, it is important to revisit some of Foucault's terms to discuss these issues. Among them, mainly the topic of surveillance, which has acquired a digital character, and therefore, increasingly difficult to be perceived. Jeremy Bentham's concept of the panopticon expresses very well how this surveillance can take place. Thus, the individual is constantly watched, either by advertisers who buy space on digital platforms, which are

¹ Graduanda no curso de Filosofia pela Universidade Federal do Amazonas. Fui aluna como parte integrante do Programa de Iniciação Científica - PIBIC (VOLUNTÁRIA) na pesquisa que versava sobre Diversidade de gênero e Sexualidade. Atualmente faço parte do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência. Estudantes bolsista pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior CAPES. Universidade Federal do Amazonas – UFAM. Rayanehelena88@gmail.com

"free", or by other individuals who share the same space, and may be under the eyes of people all over the world. By being watched, they can also be punished, a punishment that is applied to digital bodies, very often banned or excluded. This punishment, that besides being "corporeal", can also be of the mind. The theoretical basis was given by the studies of Foucault (1987), Bauman (2013), News (2018), Luisa (2020). In the methodological field this study is of bibliographical in nature.

Keywords: Foucault; Surveillance; Panopticon; Power; Punishment.

Introdução

Em tempos de rede sociais e mídias digitais gratuitas, é importante repensar o nosso lugar perante elas sob a óptica da vigilância digital. Se todos estão conectados significa que ao mesmo tempo que uma pessoa pode acompanhar terceiros, terceiros também podem acompanhar essa pessoa – sendo conhecidos ou não. Além da relação usuário-usuário, há também a relação usuário-empresa, na qual as empresas digitais conseguem seu lucro vendendo seus espaços para anunciantes.

Ao revisitar obras de Michel Foucault como *Vigiar e Punir* e *Microfísica do Poder*, este trabalho tem como objetivo analisar a vigilância digital a que bilhares de pessoas estão submetidas sob a óptica do pan-óptico de Jeremy Bentham. Inicialmente, serão apresentados conceitos-chaves em Foucault, bem como a descrição do modelo de Bentham.

A seguir é abordado o conceito de vigilância digital para aprofundar e explicar de que forma a vigilância digital se dá pelas formas citadas anteriormente emprestando o termo *Big Brother* de George Orwell. A vigilância de corpos digitais alcançam o seu máximo ao docilizar dos corpos e promover a vigília mútua criando, assim, o pan-óptico digital.

Também são demonstradas as consequências de tal fenômeno utilizando o Escândalo Cambridge Analytica como exemplo. E por fim, busca-se em Zygmunt Bauman outras considerações sob o conceito de pan-óptico aplicado ao cenário digital.

1 Vigilância e poder em Foucault

Michel Foucault foi um importante filósofo, historiador, sociólogo e professor do século XX que revolucionou, nas ciências humanas, os conceitos sobre poder e vigilância. Em vida escreveu importantíssimas obras como *Vigiar e Punir* (1975), *Microfísica do*

Poder (1979) e História da Sexualidade (1976 – 2017), sendo as duas primeiras essenciais para o desenvolvimento deste ensaio.

Em Vigiar e Punir, Foucault rompe com a visão tradicionalista de pensar o poder e as instituições. Nela, munido de abundante arcabouço histórico, o autor fala o nascimento das prisões, a história da punição e das instituições disciplinares. Também faz uma crítica explícita ao humanismo dos reformadores penais do séc XVIII (OLIVEIRA, 2016). Até o século XVII e XVIII as punições eram aplicadas ao corpo do indivíduo – os suplícios. Aquele que cometia um crime estava atentado diretamente ao poder do rei. A partir do século XVIII a punição passou a focar na alma, na mente.

Daí o nascimento das instituições disciplinadoras. A disciplina dociliza os corpos, faz perder a vontade de atentar contra a lei e contra ourém, visto que aqui um ato criminoso configura um ato contra a propriedade. A disciplina produz/auxilia/é produzida sobre um saber sobre os corpos. Saber sobre alguém, registrar, demarcar etc produz conhecimento sobre o indivíduo tornando mais fácil o controle.

Foucault também revoluciona o conceito de poder. Para o pensador, poder não é algo que se detém mas sim fruto de todas as relações entre as pessoas. Em sua obra Microfísica do Poder podemos ver a crítica do autor ao pensamento reducionista de ver poder apenas como uma ferramenta do Estado. O poder “vive” no âmbito familiar, no trabalho, na relação entre colegas, irmãos e namorados. Está imbricado na sociedade em um sistema de rede. Conhecimento também é poder. O indivíduo é *produtor* de poder e é uma prática social construída historicamente. Moreira e Barrichello (2015, p. 65) comentam: “A vigilância permite a produção de conhecimento sobre aqueles que são vigiados – aspecto fundamental para o exercício do poder”. O filósofo também elucida sobre a estrutura dos hospitais, escolas e como todo estão num mesmo esquema que remete às prisões.

1.2 O pan-óptico

O pan-óptico foi um modelo criado em 1785 Jeremy Bentham – e retomado por Michel Foucault – para revolucionar o modo de vigilância das prisões. Sobre sua estrutura:

O princípio é conhecido: na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central [...]. O dispositivo panóptico organiza unidades espaciais que

permitem ver sem parar e reconhecer imediatamente (FOUCAULT, 1975, p. 223-224).

Em resumo, o pan-óptico é uma forma de vigilância sem de fato precisar de alguém vigiando. Aos vigiados resta a dúvida pois nada podem ver gerando o que Foucault chama de *docilização dos corpos*. Para enfatizar este pensamento, mestres da Universidade Federal do Rio de Janeiro retomam Foucault ao dizer que “os mecanismos de vigilância articulam-se continuamente a processos de punição, ‘sanções normalizadoras que se apresentam como ‘micropenalidades’ que visam a produzir ‘corpos úteis e dóceis’” (FOUCAULT, 2002 apud CHEVITARESE e ROSA, 2017). O objetivo máximo da vigilância é fazer com que um camarada vigie ao outro. No contexto das redes sociais essa vigilância pode se dar por curiosidade, solidariedade, saudade ou por más intenções.

2 Vigilância digital

Fernanda Bruno (2007) dá o conceito de vigilância digital como “[...]monitoramento sistemático, automatizado e à distância de ações e informações de indivíduos no ciberespaço, com o fim de conhecer e intervir nas suas condutas ou escolhas possíveis.” Sabendo disso é válido informar que de acordo com dados *Global Digital Statshot 2019* aproximadamente 3,5 bilhões de pessoas possuem cadastro em alguma rede social. Destes 3,5 bilhões pelo menos 2 bilhões de pessoas são usuárias da rede social Facebook, que se configura assim, como a rede social com mais usuários do mundo. (LUIZA, 2019). E também uma das empresas mais caras com o valor de mercado de 630 bilhões de dólares (SCHWINGEL, 2020). O Facebook também é dono de outras mídias como o Instagram e Whatsapp, sendo este último mais utilizado por brasileiros.

Além dessas temos outras redes sociais como Twitter e Snapchat. O Google também entra no jogo pois, além de um mecanismo de pesquisa, também oferece serviços de endereço de e-mail que lhes permite cadastro em diversos outros sites, programas e softwares como o sistema operacional Android, principal em diversos celulares como Samsung, Xiaomi, Sony e entre outros, além de possuir navegador próprio, entre outros serviços “gratuitos”. Mas se são gratuitos como essas empresas, em especial Facebook e Google, se configuram como umas das mais caras da atualidade? Com anúncios.

Anúncios esses que aparecem conforme as últimas buscas, páginas curtidas e qualquer interação dos usuários. Tudo que é feito na internet é guardado. O objetivo é criar “perfis” digitais com base em segmentações como idade, status de relacionamento, localização e até mesmo renda mensal. A prova disso é que ao fazer uma pesquisa em

algum dos sites de busca, como por exemplo, o Google, o resultado varia de usuário para usuário.

O documentário da Netflix “O Dilema das Redes” ilustra muito bem esse quadro. Ele é composto de entrevistas com ex-funcionários de diversas empresas como Google, Facebook, Twitter, etc, e aborda o conceito *capitalismo de vigilância* e mostra como tudo que é feito é monitorado por um sistema, e não por humanos. E é esse sistema que categoriza usuários conforme foi programado para isso. Ele consegue identificar até mesmo quanto tempo um usuário passa olhando para determinada foto, anúncio, vídeo, perfil ou página.

As companhias “vendem” seus usuários para os anunciantes com o objetivo máximo de alcançar engajamento, crescimento e lucrar. Há também o que é chamado de *psicologia da persuasão* que é aplicada ao extremo no designs dos *feeds* e *timelines* das redes sociais criando um hábito inconsciente e fazendo com que o usuário continue navegando, navegando e navegando. É o mesmo sistema utilizado em caça-níqueis: a pessoa toda hora aperta um botão – no caso atualiza o feed de notícias – pois sabe que em algum momento vai receber uma compensação.

Além disso esses 3,5 bilhões de pessoas não estão conectadas para navegar pela internet a esmo, elas estão conectadas para estabelecer relações. Entre família, amigos, colegas de trabalho e até mesmo desconhecidos. Dependendo do tipo de perfil que a pessoa cria seu alcance mundial pode ser maior e menor. Por isso vemos pessoas com milhares e até milhões de seguidores online nas mais diversas redes sociais possíveis. Pessoas inclusive, que por possuírem um alcance considerável, vendem seus espaços online para fazer propaganda de patrocinadores. Os usuários estão conectados e ao mesmo tempo vendo tudo o que os outros têm para decidir postar. Pode-se dizer que tem-se assim dois tipos de vigilância: a feita pelas empresas e a das pessoas entre pessoas.

2.1 Quando o Big Brother é o Mark Zuckerberg

O termo “Big Brother” ou Grande Irmão é originário do romance distópico “1984” de George Orwell. Nele, as pessoas vivem sob vigilância constante sob o poder do Big Brother de modo que, além de vigiadas por agentes do estado, também vigiam umas as outras. O livro tornou-se *best seller* e inspirou outras icônicas obras na cultura pop como o filme “O Show de Truman”. Sendo assim, é impossível falar sobre vigilância nos dias modernos sem citar Orwell, por isso, o termo está aqui bem colocado. O Mark Zuckerberg, criador do Facebook, aparece como metáfora para as mais diversas companhias.

Cada vez mais o que se vê é pré-selecionado para agradar o usuário. Isso cria uma falsa sensação de controle, de que o *feed* ou *timeline* pode ser manipulado de acordo com as preferências do usuário. Porém, como demonstrado anteriormente, cada passo que o usuário dá online auxilia na criação do seu perfil digital e é a partir desse perfil que os anunciantes são direcionados.

Sklarz, Garattoni e Leonardi (2018) em sua matéria “Como não ser espionado” afirmam:

Todo mundo tem segredos. Exceto para o Google [...]. Ele grava as suas buscas, e por isso sabe quais são seus interesses – e medos – mais íntimos. Sabe todos os sites que você acessou. Lê os seus emails do Gmail. Registra todos os lugares onde você vai com o celular, e a partir daí deduz onde você trabalha, onde se diverte, onde e com qual frequência faz compras (informação que ele usa para inferir a sua faixa salarial), onde você dorme e – como todo mundo tem celular – consegue saber até *com quem* você dorme.

A matéria é focada em especial no Google e Facebook e também apontam que “O Facebook vende os anúncios que aparecem na timeline, e o Google gerencia os banners exibidos pela maioria dos sites”. Escondidos dos usuários, estão mais de 2 mil empresas de marketing digital. Só de acessar uma loja online, por exemplo, o usuário está sob os olhares vigilantes de um certo número de companhias.

2.2 Quando somos nossos próprios Big Brothers

Esta vigilância é mais visível, mas ainda discreta. Pois se partir da premissa que A pode ver tudo B, C ou D posta, então B, C e D podem ver tudo que A também decide publicar. Aqui a vigilância alcança a sua máxima e por mais que de início pareça dócil não é a toa que todas as redes sociais possuem opções de denúncias. O que está em questão não é se isso é certo ou errado, mas demonstra que Foucault estava certo em dizer que o sentimento de vigilância é latente. A pessoa não precisa necessariamente saber ou ver quem a vigia mas sabe que está sendo vigiada, e por isso, age, conforme o ciclo a qual está inserida, considerando sua rede de amigos, ou até mesmo o público-alvo, uma vez que tem-se atualmente uma gama enorme do que pode ser chamados de “criadores de conteúdo”.

2.3 Usuários dóceis e o pan-óptico digital

Foucault (1975) afirma: “É dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado”. Contextualizando, os corpos dóceis aqui seriam os usuários, vigiados constantemente por companhias, pois, de acordo com Battaglia (2019), 74% dos usuários do Facebook não sabem como seus dados são

utilizados. Porém além disso, os usuários se vigiam e aos se vigiarem, se policiam. Postam, compartilham e interagem conforme as “bolhas sociais” na qual se inserem.

Dado o exposto, ao saber que está sendo constantemente vigiado o indivíduo pode escolher sua maneira de agir. Isso porque é uma vigilância que, a princípio, se resume ao seu perfil, ou seja, àquilo que ele decidir expor. Sendo assim, expõe-se o que é considerado aceito, normativo – em seus padrões – e legal, no sentido jurídico da palavra.

Tem-se então o que pode ser entendido como o pan-óptico digital, no qual a torre de vigilância adquire mobilidade se materializando como a tela dos smartphones, notebooks, computadores e o que mais possa ser usado para se conectar na rede e ser monitorado, por outras pessoas e por milhares de empresas.

[...]as estruturas midiáticas da sociedade transfiguraram-se no panóptico apresentado por Foucault. Nesse sentido, os sistemas de “vigilância” da mídia permitem que a sociedade esteja sendo controlada e acompanhada em seu cotidiano, não necessariamente por instituições formais e governamentais, mas por usuários dentro da própria rede de contatos do indivíduo. Seus “amigos” virtuais. (GOMES, 2003 apud CHEVITARESE e ROSA, 2017)

2.4 O poder do veto e da punição

Em *Microfísica do Poder*, Foucault demonstra que poder é uma prática social age nas relações sociais. Um indivíduo apenas não detém poder, mas o produz. E se um indivíduo não o detém, muito menos uma instituição, como por exemplo, o estado. Poder é algo que está imbricado nas microrrelações cotidianas. E poder algo que um usuário pode exercer ao denunciar outro.

Tanto no Facebook, quanto Instagram ou Twitter há opções de denúncias no qual o usuário que estiver agindo inadequadamente – discurso de ódio, ataques a uma pessoa específico ou uma minoria, nudez, violência, etc se enquadram como comportamentos inadequados – pode ser banido da plataforma. Essa denúncia pode ser feita por outros usuários que estejam incomodados, e passam por análise.

Vê-se aqui então uma punição sobre os corpos virtuais e que pode ser elevada para punição de corpos reais caso o usuário esteja agindo ilegalmente. E se crimes podem ser realizados virtualmente, foi necessária a criação de leis virtuais e até mesmo delegacias especializadas nesse tipo de crime. Não sendo esse o caso, o indivíduo é apenas banido e pode-se dizer que também a punição da “alma”, retomando novamente a obra de Foucault. O usuário que “não dança conforme a música”, é descartado.

3. O preço a se pagar

Em 2018 chegou a conhecimento público que os dados de 50 milhões de usuários do Facebook foram utilizados sem autorização. Este acontecimento ficou conhecido como *Caso Cambridge Analytica*. Em uma reportagem de 2018, a BBC News, pelo G1, explica o caso em detalhes. Em 2014 um pesquisador da Universidade de Cambridge desenvolveu o aplicativo *thisisyourdigitallife* que foi lançado pelo Facebook no qual os usuários poderiam fazer um simples teste psicológico. As informações dos usuários foram coletadas e os termos de uso alegavam que os dados seriam usados apenas para propósitos acadêmicos. A Cambridge Analytica comprou esses dados e não apenas obteve informação dos usuários que fizeram o teste, mas também de todos os amigos de quem fez.

Apesar da proibição da venda de dados, o Facebook não tinha controle sobre o uso. A CCA tinha como clientes a equipe de campanha de Donald Trump, grupos de apoio ao Brexit (saída do Reino Unido da União Europeia) e o seu presidente era assessor de Trump. Os dados coletados serviram para direcionar, personalizadamente, materiais pró-Trump ao *feed* de milhares de eleitores norte-americanos na época antes de sua eleição, tudo baseado nos dados coletados. O que era um simples teste acabou se tornando peça-chave em um momento político do país.

Esse é apenas um emblemático exemplo da vigilância digital como matéria-prima para gerar conhecimento e exercer poder. O pan-óptico digital não apenas vigia, ele também *antecipa*. As redes sociais atraem com a premissa de conectar pessoas e as preferências de conteúdo dão a falsa sensação de controle. E é como diz o ditado: “Se o produto é de graça, então o produto é você”.

4. Contrapontos

Para Bauman, já ultrapassamos o conceito do pan-óptico, estamos agora no pós pan-óptico da vigilância líquida. Diz o filósofo na sua obra *Vigilância Líquida* (2014): “A vigilância se espalha de formas até então inimagináveis, reagindo à liquidez e reproduzindo-a. Sem um contêiner fixo [...] a segurança se esparrama por toda parte”. O autor retoma Thomas Mathiesen para abordar o conceito de *sinóptico* onde muitos vigiam poucos, porém para ele, este modelo substitui o pan-óptico, pois não há necessidades de torres de vigilância, ou estruturas arquitetônicas de vigilância por assim dizer. Bello (2011) também aponta que do ponto de vista da arquitetura, o modelo disciplinar do pan-óptico não cabe, nas palavras da autora, à nuvem difusa de informações do ciberespaço.

Ou seja, ainda que concordem que o mundo está sob a influência da vigilância digital, não creem que o pan-óptico seja o modelo ideal para demonstrar isso.

Além disso, mesmo que com escândalos como o da Cambridge Analytica, empresas como o Facebook negam permitir e corroborar com o uso indevido de dados dos seus usuários. Porém, apesar dos pesares a vigilância digital pode ser bem utilizada. Em tempos de coronavírus, a OMS recomenda a vigilância para rastreamento da doença, auxiliando assim na detecção da propagação. (VIANA e SALGADO, 2020). Dizem as autoras:

Um mapeamento sobre as soluções adotadas em Estados para o exercício da vigilância mostra que elas são diversas e o grau de controle também é variado. O rastreamento pode se dar por GPS, Bluetooth ou até reconhecimento facial. A localização geográfica – a mais frequente – recupera movimentos populacionais, identifica áreas de alta densidade e risco, ou ainda estabelece medidas de contenção global ou individuais.

Então, assim como praticamente tudo que foi inventado por mãos humanas, o problema está em como utilizar e para quais propósitos. Se as redes sociais foram criadas para fortalecer relações, conectar pessoas e compartilhar momentos, que assim continuem. Os inventos tecnológicos devem ser ferramentas, e não a mão-de-obra.

Considerações finais

45 anos do lançamento de *Vigiar e Punir*. Ainda que o mundo fosse outro, as considerações de Foucault continuam atuais. Então sim, estamos no pan-óptico digital, metaforicamente e até mesmo categoricamente falando. As torres de vigília não são apenas os aparelhos, como também as redes sociais que prometem gratuidade e segurança. Os vigias, para além dos usuários, são invisíveis, mascarados de vitrines digitais sob a falsa sensação de controle que os usuários têm. Por trás da personalização de conteúdo há um mercado lucrativo, que ganha com o engajamento, que pode se tornar vício.

O pan-óptico digital ainda por cima, tem sucesso em alcançar o objetivo máximo da vigilância: a docilização dos corpos. Vai além da pessoa física, trata-se do usuário, de quem se é a partir do momento que é feito o *login*. Ainda em Foucault, a vigilância constante produz conhecimento e conhecimento é poder. Conhece-se a fundo os anseios, desejos, gostos, preferências e repulsas de cada usuário a partir do monitoramento constante e acumulativo. E é conhecendo que é possível, além de categorizar, antecipar o que será visto e assim direcionar comportamentos que estejam de acordo com o outro objetivo maior: o lucro

Ainda que de um lado isso represente certas facilidades e a vigilância pode ser útil em momentos extraordinários, como uma pandemia global, o uso de sistemas de vigilância de dados, sem supervisão humana pode caminhar para algo que faz parecer o Big Brother de Orwell brincadeira de criança, não pela violência e exagero, mas sim pela sutileza. Escândalos como o da Cambridge Analytica podem se tornar cada vez mais comuns, comprometendo eleições e formas de governo no mundo inteiro. Enquanto não for de entendimento público o que significa ter os dados acessados e guardados de maneira tão banal, o pior lado do pan-óptico digital continuará firme e forte. Para além do mundo sombrio do uso de dados, o pan-óptico digital usuário-usuário demonstra relações entre pessoas em dimensões, até pouco tempo, inimagináveis, pois uma simples pessoa, com uma única postagem, pode influenciar milhares ao redor do mundo inteiro.

Referências bibliográficas

BATTAGLIA, Rafael. **74% dos usuários do Facebook não sabem como seus dados são usados.** Superinteressante, São Paulo, jan. 2019. Disponível em: <https://super.abril.com.br/tecnologia/74-dos-usuarios-do-facebook-nao-sabem-como-seus-dados-sao-usados/>. Acesso em: 28 out. 2020.

BAUMAN, Zygmunt; LYON, David. **Vigilância Líquida.** Rio de Janeiro: Zahar, 2013. 134 p. Disponível em: <file:///D:/revis%C3%B5es%20de%20textos/RAYANE%20VIGILANCIA%20LIQUIDA%20Bauman.pdf>. Acesso em: 22 out. 2020.

BRUNO, Fernanda. **Monitoramento, classificação e controle nos dispositivos de vigilância digital.** Famecos, Porto Alegre, 36, n. 36, p. 10-16, ago. 2008. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/4410/3309>. Acesso em: 18 out. 2020.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998, p. 174.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão.** 27. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1987. 288 p.

LUISA, Ingrid. **Metade do planeta está nas redes sociais: que já somam 3,5 bilhões de usuários.** Superinteressante, São Paulo, jul. 2019. Disponível em: <https://super.abril.com.br/tecnologia/metade-do-planeta-esta-nas-redes-sociais-que-ja-somam-35-bilhoes-de-usuarios/>. Acesso em: 27 out. 2020.

MOREIRA, Elizabeth Huber; BARICHELLO, Eugenia Maria Mariano da Rocha. **A análise da vigilância de Foucault e sua aplicação na sociedade contemporânea: estudo de aspectos da vigilância e sua relação com as novas tecnologias de comunicação.** Intexto, [S.L.], n. 33, p. 64-75, 29 jun. 2015. Faculdade de Biblioteconomia Comunicacao. <http://dx.doi.org/10.19132/1807-8583201533.64-75>. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/intexto/article/view/50075>. Acesso em: 15 out. 2020.

NEWS, Bbc. **Entenda o escândalo de uso político de dados que derrubou valor do Facebook e o colocou na mira de autoridades.** 2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/tecnologia/noticia/entenda-o-escandalo-de-uso-politico-de-dados-que-derrubou-valor-do-facebook-e-o-colocou-na-mira-de-autoridades.ghtml>. Acesso em: 28 out. 2020.

O DILEMA das Redes. Direção de Jeff Orlowski. Roteiro: Davis Coombe, Vickie Curtis, Jeff Orlowski. S.I.: Netflix, 2020. (94 min.), son., color. Legendado.

OLIVEIRA, Luciano. **Relendo Vigiar e Punir.** Olhares Plurais, Maceió, v. 1, n. 14, p. 6-30, jan. 2016. Disponível em: <https://revista.seune.edu.br/index.php/op/article/view/204>. Acesso em: 23 out. 2020.

ROSA, Fábio Medeiros da; CHEVITARESE, Leandro. **Vigilância e relações de poder nas redes sociais: questões éticas na sociedade contemporânea.** Organicom, [S.L.], v. 14, n. 27, p. 59-69, 19 mar. 2018. Universidade de Sao Paulo, Agencia USP de Gestao da Informacao Academica (AGUIA). <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2238-2593.organicom.2017.144108>. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/organicom/article/view/144108>. Acesso em: 15 out. 2020.

SCHWINGEL, Samara. **Maiores empresas de tecnologia alcançam US\$ 5 trilhões em valor de mercado: google, apple, amazon, microsoft e fb valorizadas apesar de sofrer ataques respondem por 17% do s&p 500. Google, Apple, Amazon, Microsoft e FB Valorizadas apesar de sofrer ataques Respondem por 17% do S&P 500.** 2020. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/tecnologia/maiores-empresas-de-tecnologia-alcancam-us-5-trilhoes-em-valor-de-mercado/>. Acesso em: 27 out. 2020.

SKLARZ, Eduardo; GARATTONI, Bruno; LEONARDI, Ana Carolina. **Como não ser espionado.** Superinteressante, São Paulo, maio 2018. Disponível em: <https://super.abril.com.br/especiais/como-nao-ser-espionado/>. Acesso em: 28 out. 2020.

VIANA, Ana Cristina Aguilar; SALGADO, Eneida Desiree. **Vigilância digital em tempos de pandemia: crise do coronavírus tem mostrado situações sensíveis sobre a limitação de direitos de liberdades individuais. Crise do coronavírus tem mostrado situações sensíveis sobre a limitação de direitos de liberdades individuais.** 2020. Disponível em: <https://www.jota.info/opiniao-e-analise/artigos/vigilancia-digital-em-tempos-de-pandemia-04062020>. Acesso em: 30 out. 2020.

O Modelo Político Inglês para um Mundo em Crise: sobre o *A Política da Fé e a Política do Ceticismo* de Michael Oakeshott.

Ronaldo Tadeu de Souza¹

Resumo:

O artigo procura ensaiar uma interpretação do livro recentemente publicado do teórico político inglês Michael Oakeshott. Argumenta-se que *A Política da Fé e a Política do Ceticismo* propõe como correção da fé na perfeição humana (a busca pelo bem-estar para todos) o modelo das instituições políticas inglesas.

Palavras-Chaves: Michael Oakeshott; Fé; Ceticismo; Inglaterra; Filosofia Política.

Abstract:

The article seeks to rehearse an interpretation of the recently published book by English political theorist Michael Oakeshott. It is argued that *The Politics of Faith and the Politics of Skepticism* proposes the model of English political institutions as a correction of faith in human perfection (the pursuit of well-being for all).

Keywords: Michael Oakeshott; Faith; Skepticism; England; Political Philosophy.

Quando foi anunciada a morte do inglês Michael Oakeshott em 1990, o mundo do pensamento político perdia um dos seus maiores intérpretes. Não estava se despedindo de mais um dos tantos nomes e pesquisadores que passaram pelas prestigiadas, *Cambridge*, *Oxford* e *London School of Economics*. Com o passamento do lord Oakeshott perdíamos um dos maiores teóricos políticos do século XX. O que distinguia o autor de *Rationalism in politics and other essays* é que ele havia sido ao longo de sua vida intelectual um dos principais herdeiros das ideias céticas inglesas; juntamente com David Hume e Edmund Burke ele formava o que podemos dizer de tríade do ceticismo político britânico. Oakeshott foi um filósofo político frequentado em alguns países da Europa, nos Estados Unidos e inferimos que também em alguns países da América Espanhola – uma vez que sua principal obra ganhou tradução da casa editorial mexicana *Fondo de Cultura Económica*. No Brasil possuíamos, até bem pouco tempo, a tradução pela *Topbooks* do conjunto de textos de Michael Oakeshott refletindo sobre a história; *Sobre a história* (2003), portanto, era o único livro traduzido para o português disponível para o público brasileiro interessando em conhecer e estudar seu pensamento e teorização da política.

¹ Mestre em Política (PPGCS-PUC-SP) e Doutor em Ciência Política (Departamento de Ciência Política da USP). pesquisador de Pós-Doutorado no Departamento de Ciência Política da USP e no Grupo de Pesquisa Soberania Popular em Perspectiva Histórica (CNPq-USP)

Nos últimos anos alguns dos seus títulos começaram a circular no mercado editorial nacional, esforço cultural de *publishers* em divulgar o pensamento político conservador em nosso país. Algo, diga-se, eminentemente salutar para o debate de ideias e pesquisas acadêmicas voltadas para a própria filosofia e/ou teoria política. Dentre os trabalhos de Oakeshott lançados recentemente há o *A política da fé e a política do ceticismo*, vertido para o nosso idioma pela *É Realizações* em 2018. A obra é uma peça insofismável do sentido da filosofia política de Michael Oakeshott – no que segue ensaio uma breve interpretação de referido texto, argumentando que a política do ceticismo no pensamento oakeshottiano resulta, implica, na alegação valorativa da cultura e instituições políticas inglesas. Por outras palavras; na conversação política fina do Oakeshott de *A política da fé e a política do ceticismo*, existe um sutil nacionalismo.

Em uma das considerações críticas mais peculiares do seu *As afinidades seletivas* o ensaísta e historiador inglês Perry Anderson diz:

Oakeshott estava tão determinado a excluir da ideia de governo qualquer traço de empreendimento comum que foi até forçado a negar a existência da nação-estado. [Mas] politicamente, sua própria perspectiva era absolutamente nacionalista. Quem poderia negar a superioridade das instituições inglesas em relação [à de outras sociedades] (ANDERSON, 2002, pp. 339 e 340).

Para Oakeshott as instituições inglesas eram mais bem adequadas à política como tal do que à de outras sociedades ocidentais. Ora, por que um autor que ao longo de sua obra repudiou toda concepção teórica fundada em princípios universais de construção racional da política expressaria na articulação mesma do seu pensamento certas tendências e arranjos “nacionalistas”? Vale dizer, o que fez um escritor cético sugerir com estilo derradeiro a universalização dos padrões de conduta política das organizações públicas inglesas? Ao lermos e estudarmos com atenção o recém-lançado pela editora *É Realizações*, *A política da fé e a política do ceticismo* (2018) podemos vislumbrar uma resposta provável. O que este ensaio em teoria política nos diz acerca das ambiguidades e até contradições de Oakeshott?

Como boa parte dos teóricos políticos no século XX, Michael Oakeshott estava preocupado com o destino da política moderna – na introdução de *A política da fé e política do ceticismo* ele dirá que “em primeiro lugar, vou me concentrar somente [aquela]” (OAKESHOTT, 2018, p. 29). Semelhante a outros filósofos da era das crises, guerras e revoluções que dedicaram suas carreiras à compreensão da política, Oakeshott,

com estilo elegante e proseado – distinto do aspecto textual agressivo de Carl Schmitt e, eruditamente, intenso de Leo Strauss e Eric Voegelin (CRESPIGNY e MINOGUE, 1982, pp. 7-147) – considerava as repercussões sociais e culturais da modernidade as responsáveis pelos problemas enfrentados nas sociedades ocidentais. Assim, indagações sobre “quem deve governar e sob qual autoridade? e O que o governo (constituído e outorgado por qualquer forma que julgarmos adequada) deve fazer?” (OAKESHOTT, 2018, p. 31) tinham de ser meditadas a partir de uma estrutura epocal. Ele dirá; “[é] a política moderna [que] envolve hábitos e maneiras de conduta política e reflexão que começaram a surgir no século XV, e aos quais nossos [...] costumes atuais se vinculam em [...] linhagem ininterrupta” (Ibidem, p. 30) que tinha de ser abordada pelos teóricos políticos, profundamente, insatisfeitos. Dessa forma, numa perspectiva epistemológico-cognitiva as atenções de Oakeshott voltavam-se para o caráter prático do Estado em ambientes institucionais distintos nas atividades do governo. Por outras palavras – *A política da fé e a política do ceticismo* teoriza a respeito da “própri[a] [...] função do governo” (Ibidem, p. 34). Contudo, a compreensão oakeshottiana concernente às ações do governo na modernidade era destituída de qualquer rigidez analítica e ordenação metodológica – que havia sido comum à ciência política exercida nos Estados Unidos e mesmo pelos historiadores das ideais políticas de Cambridge anos depois –, sua estilística textual demonstrava aos leitores toda a virtuosidade caprichosa no esforço de averiguação dos problemas que se enfrentavam naquele momento (pós-segunda Guerra Mundial), daí que Oakeshott propará estudar as ações governamentais de então, mobilizando para isto os tipos de vocabulário e linguagem que serviam de referências para conduta humana na política. Com isso, mais do que procurar analisar os aspectos estritamente teórico-conceituais e os aspectos concretos de cada Estado moderno ao longo da história Oakeshott está a se preocupar com as “práticas, o discurso e os escritos” (Ibidem, p. 36) da atividade humana na política – por isso ele insiste na interpretação do vocabulário em jogo (na disputa das várias maneiras de abordar a política) e na linguagem da experiência: a dicção convencional e ordinária dos que agem politicamente.

Identificado o problema geral e os modos mais adequados de entendimento, o teórico inglês dispõe agora destas percepções interpretativas para afirmar que a atividade humana na política está enredada por uma teia de “ambiguidade” (OAKESHOTT, 2018, p. 43). Sobre isto, cito aqui um longo parágrafo de *A política da fé e a política do ceticismo*:

a ambiguidade, propriamente dita, é uma confusão de significados e uma característica da linguagem; sua correspondência na conduta é a ambivalência, uma oscilação entre duas maneiras ou direção opostas de atividade. Frequentemente, acredito, o discurso ambíguo é o resultado da conduta ambivalente: quando nossa atividade é perturbada com objetivos conflituosos, torna-se apropriado falar em linguagem ambígua. Todavia, acredito que seja um exagero considerar a ambivalência como necessário precursor da ambiguidade; certamente não é sua causa. O uso de um vocabulário ambíguo pode, às vezes, influenciar a conduta, abrindo a porta para uma ambivalência invasiva, nutrir uma ambivalência latente ou mesmo suscitar a própria conduta ambivalente ao sugerir iniciativas contraditórias. Mas não acredito que tenhamos de resolver a questão da precedência; de um jeito ou de outro, ambivalência e ambiguidade agem juntas. Nenhuma pode se dar bem sem a outra e, ao examinar uma, estamos considerando a outra ao mesmo tempo. No entanto, agora nos interessa compreender a atividade de governar que revelamos em nossa maneira de falar a respeito: interessa-nos, em primeiro lugar, a ambiguidade (Ibidem).

No entanto, as ambiguidades de que fala Oakeshott são as que de há muito habitam o espaço do vocabulário político (convencional). Não se trata para ele de analisar o exercício do governo a partir de tópicos consagrados pela filosofia política; ainda que tenha que explicitar a ambiguidade acerca da atitude política nas sociedades ocidentais, a linguagem que faz circular as concepções de “direita e esquerda”, “guerra e paz”, “liberdade e escravidão”, “progressista e reacionário” – estão propensas a pegar “infecções comuns” (Ibidem, p. 45). São caminhos seguros, mesmo que ambivalentes, para o comentador e analista político distinto, porém pouco sugestivo no artifício do teórico político. É perceptivo ao leitor a dicção retórica de Oakeshott concernente a atribuir ambiguidade ao nosso vocabulário político padrão, pois o que ele está empreendendo neste ponto é a preparação de nossa disposição em aceitar seu estilo e léxico particular ao tratar de matéria tão complexa. Com efeito, no contexto em que escreveu seus textos e intervenções teóricas Oakeshott advertia que deveríamos estar atentos à ambiguidade de “dois estilos opostos de política, que [ele chamou] [...] de política da fé e política do ceticismo” (Ibidem, p. 50). Estes são para ele “o caráter [ambíguo] da política moderna” (OAKESHOTT, 2018, p. 51) que é necessário estar vigilante se quisermos resolver a crise de nosso tempo. Distinto de alguns grandes teóricos da política no século XIX e XX que abriram a querela entre os antigos e modernos baseados, por um lado, no confronto de padrões societários e formas culturais das respectivas sociedades (o exemplo peculiar aqui é Benjamin Constant²), e por outro nos modos de estruturação conceitual e normativo dos antigos e modernos (destaca-se aqui a

² Cf. CONSTANT, Da Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos, *Revista de Filosofia Política*, nº 2, 1985, p. 9-25.

elegância textual de Leo Strauss e o ensaísmo fino de Isaiah Berlin³), Oakeshott circundou suas elaborações em dois estilos de exercício do governo explicitado no vocabulário prático do tempo. Ele sabia dos problemas mais prementes enfrentados pela política moderna no ocidente; ainda assim não era preciso para dar andamento à interpretação e eventuais resoluções objetivas o procedimento de busca por um ser esquecido no passado – a antiguidade. Dessa maneira, na própria experiência europeia da época cristã (Anno Domini) há recursos existenciais concernente a reorientar as ações humanas no contexto em que Oakeshott escreveu sua obra, essa era uma convicção do teórico inglês. Com efeito, *A política da fé e a política do ceticismo* pode ser lida como a prosa (textual) de dois momentos da “atividade de governar” (OAKESHOTT, 2018, p. 57) no âmbito de nossa história política na *Era Comum*. Na obra que estamos ensaiando especialmente⁴, portanto, Oakeshott investiga “as contingências históricas [de] dois estilos de política” (Ibidem), duas modalidades específicas de performance governamental – a atividade da fé e a atividade cética.

“Primeiro, a política da fé” (Ibidem). Claramente a que tem maior pertinência de recusa na abordagem Oakeshott. A linguagem oakeshottiana aqui é tangível: a política da fé assenta o exercício do governo na busca incansável pela “perfeição da humanidade” (Ibidem). É, deste modo, um sistema de pensamento articulado em torno do “otimismo cósmico”. Contudo, não era este o problema que mais chamava a atenção de *A política da fé e a política do ceticismo*. Não há nenhuma suspeita que Oakeshott, um escritor político de lealdades conservadoras, furtava-se de qualquer consideração teórica e de circunstâncias efetivas que propunha a perfeição humana como horizonte a ser alcançado – mas sua angústia tinha por origem a noção fundamentalmente moderna de que “pelo esforço humano [...] pelo poder do homem e não [pela] providência divina” (OAKESHOTT, 2018, p. 58) se poderia lograr a plenitude da vida. Qual seria a função do governo, a partir da concordância que a humanidade tem fé na realização em algum momento da sua história de produzir a perfeição? Ao governo caberá “o controle e organização da atividade humana, com o propósito de alcançar a perfeição” (Ibidem, p.

³ Por modos distintos, a saber, com preocupações mais da perspectiva conceitual, interpretativa e analítica Leo Strauss em *Liberalism Ancient and Modern* e Isaiah Berlin em *Dois Conceitos de Liberdade*, abordaram os problemas políticos dos tempos modernos tendo como referência outros momentos da filosofia política, bem como estilo peculiar de interpretação, como é o caso de Isaiah Berlin e as noções de liberdade positiva e negativa.

⁴ Cf. também, OAKESHOTT, *On Being Conservative*, p. 168-197, in: *Rationalism in Politics: and other essays e Educação Política*, p. 71-85, in: KING, *O Estudo da Política*.

59) e estabelecer as condições concretas e materiais para isso. Essa construção estilizada de Oakeshott não se restringia a argumentar no plano da teoria política, de modo que o ensaísta inglês para se afastar de qualquer vestígio abstrato, avançou, na elaboração interpretativa da política da fé (como otimismo cósmico) e a função do governo (controle e organização) que correspondia às suas pressuposições, a compreensão dos instrumentos objetivos de execução destes. O governo da esperança humana na felicidade terrena (e o homem que se esforça para a boa vida) deveria organizar suas funções em vista da “prosperidade, abundância e bem-estar” (Ibidem, p. 60). Por outras palavras; a política da fé, a procura por uma ordem existencial livre do sofrimento, exigia do governo uma administração das relações no âmbito da sociedade de sorte a efetuar a boa vida material, as condições econômicas justas, a distribuição dos recursos (renda) o mais igualitário possível e a racionalidade (geométrica) na disposição do sistema em si. A prosa de Oakeshott não teve hesitação ao afirmar que esta fé na perfeição e sua política de aprimoramento constante eram “utópica[s]” (Ibidem, p. 61). Quais os motivos para que isso ocorra? São as próprias complexidades das sociedades humanas e dos próprios homens com seus desejos, maneiras de convívio e estilos de cultura que transformam o governo da fé em utopia – uma utopia perigosa.

O conhecimento da história foi decisivo nas asserções de *A política da fé e a política do ceticismo*. Oakeshott, então, buscou para além do vocabulário prático as contingências sociohistóricas da atividade baseada na crença da perfeição humana. Sem a mesma dicção erudita compacta que seus pares de época – Leo Strauss, Eric Voegelin, Isaiah Berlin, Hannah Arendt –, mas compensando isso com elegância expositiva e fineza literária, Oakeshott proseou as experiências europeias da política da fé: precisamente, ele criou a descrição das entranhas da própria história supostamente (real) do ocidente. Não havia dúvida para ele que a política da fé é um fenômeno específico das “condições da Europa moderna” (Ibidem, p. 90). Pois, se na Idade Média não eram necessários ao funcionamento dos governos arranjos que proporcionassem o controle, a organização geométrica e a intervenção racional com vistas a algum fim, na modernidade, “no fim dos séculos XV e XVI, [os] governos de toda a Europa estavam adquirindo em vários níveis o poder de controlar as atividades e os destinos de seus súditos de uma forma como seus antecessores nunca haviam feito” (OAKESHOTT, 2018, p. 91). O impulso para que tal evento histórico ocorresse foi dado pelo sentido mesmo da era moderna. Buscando a perfeição o sujeito (e a subjetividade) dos nossos dias exigiam cada vez mais, argumenta

Oakeshott, “o aprimoramento da ordem pública [...] [e/ou] o governo minucioso” (Ibidem, p. 92). Concernente à história das ideias o teórico inglês mobiliza o vocabulário prático de dois momentos da cultura europeia da fé no quadro referencial da modernidade: primeiro Francis Bacon e segundo as seitas milenaristas do século XVIII. Já nos escritos do autor de *Novum organum*, o profeta do aprimoramento dirá Oakeshott, encontramos o problema do esforço humano na busca pela perfeição de maneira inconfundível. Bacon tinha “uma certeza quase mágica [...] na redenção da humanidade na história e pelo esforço [da ação racional e planejada]” (Ibidem, p. 100). Para isto ocorrer, efetivamente, certas iniciativas eram imprescindíveis. No idioma de Bacon, o espírito de aprimoramento deveria “conferir intenção [especial ao] bem-estar” (Ibidem, p. 101) – é que esta era condição inarredável de uma vida perfeita. Controle e “domínio dos recursos do mundo”, vale dizer, iniciativas e condutas políticas que proporcionassem as possibilidades de efetivação da utopia baconiana tinham de ser lançadas geometricamente nos meandros da vida social e da convivência cotidiana dos indivíduos. Na filosofia política de baconiana, não havia tergiversação argumentativa em dizer que na cidade do bem-estar humano e com vistas à perfeição “o ato de governar consiste no controle minucioso de todas as atividades dos governados” (Ibidem). Com efeito, em todos os compartimentos de sua mentalidade advertida e ponderada Oakeshott desconfiava do impulso da política da fé em: “supervisionar a indústria e o comércio, aprimorara a agricultura, erradicar a ociosidade e desperdício, regular os preços e o consumo, distribuir riqueza [e] prover aprendizagem” (Ibidem). E para além do fato existencial, de que nenhum discurso político poderia mesmo assentando-se na confiança rigorosa de uma humanidade aprimorada por quadros externos de planejamento racional e conduta organizativa asseverar a certeza em extirpar a natureza do homem enquanto tal, outra preocupação de *A política da fé e a política do ceticismo* estava em que as linguagens da perfeição e o pensamento do autor do *Novum Organum* – que disse nessa obra: com “[...] o concurso [do intelecto humano], d[os] instrumentos [e/]ou máquinas a se[rem] empreendidas pela mão do homem o aumento do seu poder fortale[ceria] [...] cada um dos indivíduos ou [a] reunião de muitos deles” (BACON, 1999, p. 29)⁵ na busca pela humanidade perfeita – se tornassem religiões

⁵ Nesse trecho fiz uma adequação formal da passagem de Bacon sem mudar o sentido substantivo da mesma; no texto sua consideração é uma advertência. Ele diz: É manifestamente impraticável, sem o concurso de instrumentos ou máquinas, conseguir-se em qualquer grande obra a ser empreendida pela mão do homem o aumento do seu poder, simplesmente, pelo fortalecimento de cada um dos indivíduos ou pela reunião de muitos deles.”

apaixonadas e incontidas. (As religiões políticas que tanto assombraram, também, Eric Voegelin e Hannah Arendt⁶, angustiava a serenidade delicada de Oakeshott.)

Daí porque ele escavou na história europeia as “seitas milenaristas”; a “versão religiosa da política da fé em uma forma extrema” (OAKESHOTT, 2018, p. 106). Transfigurada de espaço teológico-divino em condição secularizada, o milenarismo europeu insistia na necessidade inadiável da atividade da fé “se impo[r] à natureza” (Ibidem), de modo que a humanidade (inteira) conseguisse a graça terrena da redenção. Essa, com efeito, seria a possibilidade mesma de realização mundana do aprimoramento do homem. Era como se na interpretação de Oakeshott a salvação fosse o ponto de proteção – o lugar da felicidade real – de uma vida imperfeita, um abrigo seguro e caloroso que afastasse a mácula material quase que intransponível das sociedades humanas desiguais. Ora, na leitura oakeshottiano o que as seitas milenaristas pretendiam, na verdade, era forjar uma circunstância da vida pela qual o vício, inerente ou adquirido, não fosse a medida autoevidente de toda a história da humanidade. Oakeshott jamais se rendeu a essa concepção geometrizada da vida e da conduta humana: as certezas generalistas, afinal, eram obstáculos para o exercício da política livre de perigos autoritários. A Europa das seitas religiosas milenaristas e a busca pela perfeição “não era[m] uma utopia remota” (Ibidem, p. 107). Uma convicta concepção “de poder” (Ibidem) sustentava, também neste aspecto, a política da fé. Oakeshott estava tão atento ao vocabulário prático (e concreto) do governo da fé, que ele foi capaz de transitar das teologias da crença na salvação (mundana) para a maneira de organização institucional da política moderna de aprimoramento dos homens. Contudo, *A política da fé e a política do ceticismo* não se tratava de um ensaio estruturado na dicção da filosofia erudita e enciclopédica alemã. É preciso insistir; o teórico da conduta humana não foi buscar na experiência da Ática, mediado por alguma hermenêutica do desvelamento do pensamento grego antigo, como o fizeram seus símiles germânicos⁷ (Leo Strauss, Eric Voegelin e Hannah Arendt), o andamento compreensivo dos problemas e soluções do seu tempo. É que a explicitação corroborativa da política da fé – a religião milenar explicitada nas seitas – estava, para temor de Oakeshott, no “exército parlamentar [...] para instaurar o reino da retidão” (OAKESHOTT, 2018, p. 107); nas “vers[ões] econômica[s] da política da fé”

⁶ Cf. VOEGELIN, *The Political Religions*, p. 21-73; ARENDT, *Religião e Política*, p. 55-73.

⁷ Cf. BERTI, *Aristóteles no Século XX*, em especial, o capítulo *O Renascimento da Filosofia Prática*, p. 229-299.

(Ibidem, p. 108); na ânsia do Estado “na direção e integração de todas as atividades dos indivíduos” (Ibidem); na estratégia governamental para o “bem-estar, [a garantia] do trabalho [como] um direito” (Ibidem, p. 110) e na “administração da vida de [todo] o povo” (Ibidem, p. 113). Assim, malgrado as várias nuances estilísticas da prosa de Oakeshott, essas não o fizeram se furtar do argumento categórico de que “a política da fé, tal como a descrevo, é uma criação dos tempos modernos” (Ibidem, p. 117). (Uma modernidade que sempre esteve no vislumbre da plenitude e da inteireza dos indivíduos, daí a busca incessante e interminável de uma organização política com as disposições culturais e institucionais que encaminhasse e tornassem efetivamente factível aqueles princípios, vale dizer – uma modernidade que por um lado está em *poursuite de bonheur* (Baudelaire⁸) e por outro se constitui como que a partir da presença indelével persistência da subjetividade (Robert Pippin⁹.) Para Oakeshott, em todo esse cenário residia a aflição de processos políticos e sociais que se tornassem incontroláveis. A fé poderia, e já tinha dado mostras na interpretação do teórico inglês, descarrilhar em uma força que se voltaria contra a própria natureza das coisas humanas: imutáveis e frágeis.

Entretanto, *A política da fé e a política do ceticismo* não pretendeu, intencionalmente, substituir um estilo de governo por outro. Cioso de uma escrita da história e da política que resguardasse múltiplas linhas de interpretação da realidade das sociedades humanas – pois a “direção [do] [...] mundo está [sempre] se movendo” (Ibidem, p. 115) – Oakeshott não contrapôs, binariamente, outro tipo de atividade de governo, de tal maneira a corrigir ou mesmo eliminar em definitivo os excessos nefastos da política entendida como a busca incessante da perfeição dos homens. Convencido das narrativas das coisas humanas como torre de babel, sem direção única, ele percebeu que no “mesmo” quadro de referência histórico-cultural da política da fé era possível averiguar uma modalidade de exercício do governo mais adequado à conduta plural e complexa das sociedades ocidentais. A “política do ceticismo tem as condições” (OAKESHOTT, 2018, p. 117) similares, historicamente falando, de também subsistir no mundo moderno, tal como a política da fé. Por outras palavras, o contexto relativo do estilo ceticista de governar é a modernidade europeia e, eventualmente, Ocidental.

Assim, ao contrário de propor um vocabulário prático, uma linguagem abrangente com aspecto ativista, na interpretação da política do ceticismo – tal como havia feito no

⁸ Cf. BAUDELAIRE, Sobre a Modernidade, p. 7-70.

⁹ Cf. PIPPIN, The Persistence of Subjectivity: on the Kantian Aftermath, p. 1-57.

âmbito da política da fé; Oakeshott ponderou sua prosa histórica avançando na exposição da experiência do “governo da Inglaterra medieval [...] [enquanto] correlação que, no mundo moderno, aparece como a política do ceticismo” (Ibidem, p. 118). Oscilando na consideração sobre a disposição cética no governo ele estabelece por um lado o caráter de atualidade da política do ceticismo, e por outro o elo intrínseco nesta prática com as percepções, condutas e reflexões medievais. Mas as refinadas tergiversações do ensaísmo de Oakeshott vão se tornando ao longo do *A política da fé e a política do ceticismo* cada vez mais a reconstrução da história política (e da cultura institucional) da sociedade inglesa. E apelando cada vez mais para as contingências das instituições e experiências inglesas na reflexão sobre a atividade cética de governo, o teórico inglês chegava a considerações que seu espírito bem-educado tanto buscava evitar; as circunstâncias do “ceticismo” tal como ele se conformou em seu país “aparecer[á] [...] como oponente da fé” (Ibidem, p. 120). No entanto, as coisas da prática política na sociedade inglesa nem sempre foram exercícios comportamentais de ceticismo. Após, ou no momento mesmo da Guerra Civil do século XVII “o exército vitorioso do Parlamento como meio providencial [buscava] estabelecer a retidão e a regra dos santos” (Ibidem), de sorte a seguir inexoravelmente o percurso da fé. O próprio Cromwell, um cético de alma, estava mais próximo como político do governo da fé. Porém, experiente nas circunstâncias da realidade institucional, Cromwell nos *Debates de Putney* passava a expor a política do ceticismo – governar por abstração ou na procura de uma situação de plenitude da existência humana pode levar a sociedade a “pensamentos extravagantes [para si] de [como] obter grandes coisas do parlamento”(Ibidem). Impunha-se, portanto, a “doutrina cética do formalismo” (Ibidem, p. 121) inglês. Seguindo a tradição de um corpo denso e “distinto de escritores [...] nomes [como] Hume, Burke, Bentham, Macaulay [e] Adam Smith”, homens que possuíam “compreensão profunda dos princípios do ceticismo político” (Ibidem, p. 124), as atividades e instituições na Inglaterra sedimentaram o vocabulário prático pelo que – “o governo não aparecia como alguém que resolve a condição do mundo [...] mas como atividade limitada pela lei fundamental [e na proteção] dos direitos estabelecidos” (OAKESHOTT, 2018, p. 122).

Diferente da interpretação e teorização acerca dos modos de conduta, vocabulário prático e estilo de atividade que formam a política da fé, aqui, na política do ceticismo Oakeshott argumenta que, uma vez ele estando preocupado com os perigos de um comportamento direcionado pelo horizonte da perfeição humana – ou seja, a intenção

única daqueles que se renderam à atual notoriedade da política da crença no aprimoramento do homem –, as disposições, bem como os traços de comedimento no temperamento cético foram transfigurados em arranjos procedimentais de conduta política e social (institucionais pode-se dizer); o ocidente conheceu a experiência do ceticismo no governo. Assim, na história inglesa a linguagem cética “possuía [...] recursos” (Ibidem, p. 128) fundamentais para reorientar a política moderna no ocidente. Ali *A política da fé e a política do ceticismo* pode verificar a beleza e o aspecto fino de uma maneira de governar assentada na “atividade judicial” (Ibidem). Ora, os traços sofisticados, os meandros linguísticos das várias competências e a ponderação cuidadosa nas decisões sobre assuntos complexos da existência dos indivíduos e grupos sociais estavam, vivamente, presentes nas “cortes de justiça” da sociedade inglesa. Oakeshott dirá; “isso é ilustrado de forma mais reveladora na história e no caráter do Parlamento inglês” (Ibidem). A virtude do parlamento inglês dos séculos XIII e XIV não estava somente em ser uma “corte de justiça” (Ibidem); ele servia de paradigma institucional e de conduta para outros “tribunais existentes” (Ibidem, p. 129). Com efeito, o “Parlamento de Westminster” (Ibidem) era entendido e observado pelas outras casas judiciais como o espaço político para a “resolução de casos difíceis ou duvidosos” (Ibidem). E na medida em que o parlamento – nos séculos seguintes, a Câmara dos Comuns, “a maior e mais sábia corte na Inglaterra” (Ibidem, p. 130) – funcionava como tribunal (cético) da justiça estava compreendido na prática o cuidado e a “manutenção de direitos [...], a reparação de ilícitos [...] [e a] tarefa primordial de manter a paz e a ordem” (Ibidem, pp. 131 e 136) que regravava a sociedade política e a ordem civil compreensível naquele país. As grandezas ponderadas do ceticismo político são bem compreensíveis, portanto, se tomarmos a vivência inglesa (medieval e de início da era moderna) como modelo. Vê-se que para Oakeshott, a política cética é comedida enquanto arranjo institucional. Suas instituições são equilibradas – porque módicas perante as complexidades da sociedade. Em poucas palavras, o ceticismo político visto como atividade e estilo de governo, se não é a antítese da política da fé e sua busca “da perfeição da humanidade” (OAKESHOTT, 2018, p. 137), o que implica na era moderna tardia uma maior atração pelos espíritos e discursos ocidentais vistos os vislumbres utópicos de um futuro glorioso de bem-estar (material) – põe-se ao menos no contexto do século XX no plano de restauração possível e até imprescindível da experiência inglesa de governar.

A prosa e o ensaísmo eduardiano de Oakeshott, “a beleza lírica [...] [e o] encantamento” sedutor do seu texto político (ANDERSON, 2002, p. 343) não o permitiam uma oposição direta e decisionista contra o governo da fé; se o teórico da conduta humana foi um escritor que em sua alma, de fato, acalentava a certeza indelével e superior do modelo inglês para corrigir os perigos da suposta imensidão do governo da fé é algo de difícil interpretação. Entretanto, em *A política da fé e a política do ceticismo* podemos ler a seguinte consideração:

[que] na realidade, [...] há recursos abundantes não corrompidos pela ascensão da fé [que se] pode recorrer em situação corrente. Infelizmente, a versão do governo parlamentar inglês que se espalhou por todo o mundo é a descendência bastarda da fé (o governo popular a serviço da perfeição), mas [nele, no arranjo parlamentar inglês] permanecem a serviço do governo os recursos de um ceticismo ainda intato (OAKESHOTT, 2018, p. 193).

De todo modo é o leitor de Oakeshott quem decidirá se ele, para usar uma metáfora do jogo que ele tanto gostava de mobilizar, é como aqueles técnicos de futebol que após uma partida com problemas de arbitragem vão à entrevista e dizem sem serem indagados – eu não vou fazer nenhum comentário sobre o juiz hoje. Não era o ceticismo inglês, vale dizer a conduta típica da cultura, dos costumes e das instituições políticas inglesas, a *fé nacional* de Oakeshott?

Referências bibliográficas

- ANDERSON, Perry. A Direita Intransigente no Fim do Século. In: *As Afinidades Seletivas*. São Paulo. Boitempo, 2002, p. 380.
- ARENDT, Hannah. Religião e Política. In: *A Dignidade da Política: Ensaios e Conferências*. Rio de Janeiro. Relume & Dumará, 2002, p. 195.
- BACON, Francis. Novum Organum. In: *Os Pensadores*. São Paulo. 1999, p. 255.
- BAUDELAIRE, Charles. *Sobre a Modernidade*. São Paulo. Paz e Terra, 1996, p. 67.
- BERLIN, Isaiah. Dois Conceitos de Liberdade. In: *Estudos sobre a Humanidade*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002, p. 720.
- BERTI, Enrico. *Aristóteles no Século XX*. São Paulo. Loyola, 1997, p. 334.
- CONSTANT, Benjamin. Da Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos, *Revista de Filosofia Política*, nº 2, 1985, pp. 9-25.
- CRESPIGNY, Anthony & MINOGUE, Kenneth. *Filosofia Política Contemporânea*. Brasília. Universidade de Brasília, 1982, p. 284.
- OAKESHOTT, Michael. *A Política da Fé e a Política do Ceticismo*. São Paulo. É Realizações, 2018, p. 231.
- _____ On Being Conservative. In: *Rationalism in Politics: and other essays*, London, Methuen & Co LTD, 1962, p. 582.
- _____ Educação Política. In: KING, Preston. *O Estudo da Política*. Brasília. UNB, 1980, p. 271.
- PIPPIN, Robert. *The Persistence of Subjectivity: on the Kantian Aftermath*. New York. Cambridge University Press, 2005, p. 380.
- STRAUSS, Leo. *Liberalism Ancient and Modern*. New York. University of Chicago Press, 1995, p. 283.
- VOEGELIN, Eric. The Political Religions. In: *The Collected Works Eric Voegelin*, v. 5. Missouri, University of Missouri Press, 1999, p. 352.

Tradução para o português do *Íon* de Platão, feita a partir do texto editado por John Burnet em 1903 e acompanhada de breves notas de esclarecimento quanto a algumas escolhas de tradução

*Robson Soares Cabral de Oliveira*¹

Resumo:

Tradução para o português do *Íon* de Platão, feita a partir do texto editado por John Burnet em 1903 e acompanhada de breves notas de esclarecimento quanto a algumas escolhas de tradução.

Palavras-chave: Íon, Platão, Sobre a Ilíada, Poesia, Tradução.

Abstract:

Translation of Plato's *Ion* into portuguese, based on the greek text edited by John Burnet at 1903, accompanied by small elucidation notes about some translation choices.

Keywords: Ion, Plato, On the Iliad, Poetry, Translation.

¹ Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UERJ, sob a orientação da Profa. Dra Izabela Aquino Bocayuva, professora associada da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. Graduado em Filosofia (2019) pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, com o trabalho de conclusão de curso intitulado “Entre conhecimento e performance: dos modos do discurso no *Íon* de Platão”, sob a orientação da Profa Dra. Maria Inês Senra Anachoreta. Email: oliveira.robson@posgraduacao.uerj.br

Introdução

Sobre o diálogo

O *Íon* é um pequeno diálogo de Platão que trata do ofício dos rapsodos, os *performers* profissionais de poesia épica, em geral homérica, que faziam apresentações ornamentados com vestes coloridas, disputando prêmios em festivais religiosos. Embora usualmente classificado como um diálogo de juventude, o *Íon* destoa de seus supostos contemporâneos, pois, ao menos à primeira vista, ele não trata de temas éticos e nem é um diálogo onde se busca a definição de alguma virtude moral. No diálogo, Íon, um laureado rapsodo homérico, encontra Sócrates tão logo chega à Atenas e em pouco tempo se vê dando explicações ao filósofo sobre o seu ofício. Logo menos, o problema em questão será a natureza da performance rapsódica – ou melhor, a natureza da performance rapsódica *de Íon*: há que se ver se a *sua* performance é fundada em uma arte (τέχνη) e em um conhecimento ou não. Isso porque, em geral, na perspectiva de Sócrates, o rapsodo por arte é um intérprete do pensamento do poeta aos ouvintes, e a bela execução dessa tarefa tem como condição um certo conhecimento que permita tal interpretação. Curiosamente, a exposição socrática irá demonstrar que Íon não executa a rapsódia em virtude de conhecimento e de arte – chegando mesmo a expô-lo ao ridículo de sua ignorância –, e, no entanto, os louros da vitória confirmam a beleza de suas execuções. A única explicação para isso, dirá Sócrates, é a posse de um dom divino (θεία μοῖρα), Íon é um inspirado: ao escutar Homero, ele é possuído por uma força divina, perde o controle de suas faculdades e é transportado para os acontecimentos narrados, tremendo, chorando, descabelando-se com a vivacidade daquilo que escuta. Por sua vez, tudo isso que vivencia, Íon retransmite aos seus ouvintes em sua performance: ao performar Homero, ele os retira do controle de si, transportando-os à flor da pele para a realidade dos acontecimentos narrados. Assim, Íon é visto de fato como um exímio *performer* de Homero, embora sem conhecimento nem arte.

Nesse ponto, podemos contemplar o diálogo de diferentes perspectivas. Há quem julgue o *Íon* uma torrente de ironia, sendo ele uma depreciação do ofício do rapsodo e do poeta, ao distinguir um talento fundado em um dom externo e não em uma aptidão intelectual própria – no ápice de seu sarcasmo, Sócrates estaria retirando com uma mão os elogios que concede com a outra, defende Suzanne Stern-Gillet². Porém, na ausência

² STERN-GILLET, Suzanne. *On (Mis)Interpreting Plato's 'Ion'*. *Phronesis*, vol. 49, no. 2, 2004, pg. 14.

de uma caracterização da poesia enquanto mimética e seu plano de fundo ontológico, é possível que vejamos no texto uma descrição da potência poética da linguagem que torna presente e verdadeiro um mundo performado diante dos espectadores. Ao meu ver, inclusive, será o contraste entre o uso filosófico-argumentativo da linguagem por parte de Sócrates e a descrição dos efeitos de uma performance poética da linguagem que irá revelar o que há de mais interessante no texto: a possibilidade de distinguirmos duas potências da linguagem, uma que é por excelência poética e outra que é por excelência lógica. Quero dizer: uma distinção entre uma potência da linguagem que produz algo, que presentifica um drama diante de nós, fazendo-nos sofrer com tal presença; e uma potência da linguagem que nos demonstra algo a partir da aceitação de determinadas premissas, e que, por isso, pode nos levar a um conhecimento, tal como o encadeamento argumentativo de Sócrates pode levar Íon a entender que se ele possuísse uma arte, deveria também saber falar sobre os demais poetas e não só sobre Homero. Porém, penso eu, é possível que esse contraste revele algo de interessante não só no *Íon*, mas no *diálogo platônico em geral*, que funde essas duas potências da linguagem em um drama lógico. Diante dele, se o lemos com uma certa postura, acompanhamos com rigor e sobriedade seu fio argumentativo, porém, se relaxamos e somos levados pela leitura, eis que nos vemos imersos na trama, embalados pelo drama platônico.

Sobre a tradução

Adotei para a tradução o texto grego estabelecido por John Burnet em 1903, da Oxford Classical Texts. Essa tradução, originalmente, foi feita como uma tradução de estudo, visando meu trabalho de conclusão de curso na faculdade de filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Por isso, inicialmente, busquei trabalhar o texto ao pé da letra, já que intentava mais uma aproximação do texto grego do que de fato lê-lo com sutileza e fluidez. A presente versão é fruto de uma revisão daquela tradução, onde me dei mais liberdade no estilo para torna-la mais fluida e inteligível, porém ainda tento preservar as construções sintáticas do texto. A sua tônica está muito vinculada à maneira como leio o diálogo, daí, às vezes, certas opções de tradução, as quais justifico em nota.

Por fim, gostaria de deixar meus agradecimentos à minha professora orientadora Izabela Aquino Bocayuva que, além de me apoiar nesse empreendimento, releu comigo a tradução, ajudando-me a lapidá-la, ao professor Fernando Gazoni, que fez observações indispensáveis ao texto final e é um manancial de paciência e solicitude com minhas

dúvidas, e ao meu professor de grego, Dionatan Tissot, pela bolsa concedida em seu curso regular de grego online. Agradeço também à CAPES pelo financiamento de minha pesquisa.

ÍON

Platão

SÓCRATES – ÍON

SÓCRATES: Salve Íon! Chegas agora em nossa terra vindo de onde? [530a] De casa, de Éfeso?

ÍON: De jeito nenhum, Sócrates! Venho de Epidauro, das Asclepíades.

SÓCRATES: E por acaso os epidaurios também promovem disputas de rapsodos em honra do deus?

ÍON: Certamente, e também das outras artes das Musas³.

SÓCRATES: E aí? Disputaste algo para nós? E como te saíste na disputa?

ÍON: Levamos o primeiro dos prêmios, Sócrates! [530b]

SÓCRATES: É assim que se fala! Vamos! E cuidemos de vencer também as Panatenéias!

ÍON: Assim será, se o deus consentir!

SÓCRATES: E é bem verdade, Íon, que eu amiúde invejei a vós rapsodos pela vossa arte⁴, pois ao mesmo tempo que vos convém estar sempre adornados quanto ao corpo e aparecer os mais belos possíveis em virtude de vossa arte, também vos é necessário ocupar o vosso tempo com os outros muitos e bons poetas, e sobretudo com Homero, o [530c] melhor e mais divino dos poetas, além de aprender completamente o pensamento dele, não só os versos – e tudo isso é invejável. De fato, alguém jamais viria a ser um bom rapsodo se não entendesse os ditos do poeta, pois é preciso que o rapsodo venha a ser intérprete do pensamento do poeta aos ouvintes, e fazer isso de modo belo sem conhecer o que fala o poeta é impossível. Todas essas coisas, realmente, são dignas de se invejar.

ÍON: Falas a verdade, Sócrates. Para mim, ao menos, isso foi o [530d] que mais deu trabalho nessa arte, e, dentre os homens, eu penso que falo as coisas mais belas sobre Homero, de modo que nem Metrodoro de Lampsacos, nem Stesímbroto de Tasos, nem Gláucon, nem mais ninguém dos que já vieram à luz falaram tantos e belos pensamentos sobre Homero quanto eu.

³ “Das outras artes das Musas” traduz “τῆς ἄλλης μουσικῆς”. Refere-se aos diferentes tipos de performance poética, dentre os quais está incluso a rapsódia. Cf. *Banquete*, 205c4-9, onde Platão distingue ποίησις (poesia) em sentido lato enquanto tudo aquilo que se refere à μουσική e aos μέτρα, à música e aos versos.

⁴ “Arte” traduz “τέχνη” ao longo de todo o diálogo, entendendo por “arte” um conhecimento sobre algo como um todo que permite a alguém executar ou produzir alguma determinada coisa; um “saber como” fazer algo.

SÓCRATES: Falas bem, Íon, e é claro que não deixarás de performar⁵ para mim.

ÍON: É realmente valoroso ouvir como bem arranjo Homero, Sócrates, de modo que penso ser digno de ser coroado pelos Homéridas com uma coroa de ouro!

SÓCRATES: E eu ainda arrumarei tempo para te ouvir, [531a] mas agora me responde isto aqui: tu és hábil apenas sobre Homero ou também sobre Hesíodo e Arquíloco?

ÍON: De jeito nenhum! Apenas sobre Homero, pois me parece ser suficiente.

SÓCRATES: E há alguma coisa sobre o que Homero e Hesíodo falam o mesmo?

ÍON: Eu penso que há, e muitas.

SÓCRATES: Então, sobre essas coisas, tu explicarias mais belamente o que Homero fala ou o que Hesíodo fala?

ÍON: Eu explicaria do mesmo modo sobre essas, Sócrates, [531b] sobre as que eles falam as mesmas coisas.

SÓCRATES: E sobre aquelas que eles não falam as mesmas coisas? Por exemplo, Homero e Hesíodo falam algo sobre a arte mântica.

ÍON: Decerto.

SÓCRATES: E então? Quanto às coisas que esses poetas falam do mesmo modo e quanto às que falam de maneira diferente sobre a arte mântica, tu explicarias de modo mais belo, ou algum dos bons adivinhos?

ÍON: Algum dos bons adivinhos.

SÓCRATES: E se tu fosses um adivinho, se realmente tu fosses capaz de explicar sobre as coisas que são ditas de modo igual, não saberias também explicar sobre aquelas que são ditas de modo diferente?

ÍON: É claro que sim.

SÓCRATES: Mas então, porque tu és hábil sobre Homero e [531c] não sobre Hesíodo e nem sobre os outros poetas? Será que⁶ Homero fala sobre outras coisas ou fala precisamente sobre o que todos os outros poetas falam? Ele não narrava amiúde sobre a guerra e sobre as relações dos homens uns com os outros, dos homens bons e dos maus, dos homens comuns e dos artesãos? Sobre como os deuses se comportam, relacionando-se uns com os outros e com os homens? Sobre os acontecimentos do céu e sobre os do

⁵ “Performar” traduz “ἐπιδείξει”, infinitivo aoristo ativo de ἐπιδείκνυμι. A tradução mais usual é *exibir*, por isso, em outras passagens, adoto essa tradução; aqui, porém, acredito que há uma sutileza de Platão quanto à natureza das apresentações poéticas. Penso que a descrição que Sócrates fará da atividade do rapsodo mostra que elas são “performáticas”.

⁶ Lendo ἦ, de acordo com S(ut vid.)F. Cf. RIJKSBARON, Albert. *Ion Or: On the Iliad*. Amsterdam Studies in Classical Philology, 14. Leiden and Boston: Brill, 2007, pg. 139.

Hades e ainda sobre as [531d] gerações dos deuses e dos heróis? Não são essas mesmas coisas sobre as quais Homero fez poesia?

ÍON: Falas a verdade, Sócrates.

SÓCRATES: E quanto aos outros poetas? Não fizeram poesia sobre essas mesmas coisas?

ÍON: Sim, Sócrates, mas eles não fizeram do mesmo jeito que Homero.

SÓCRATES: Como assim? Fizeram pior?

ÍON: E muito!

SÓCRATES: E Homero melhor?

ÍON: É óbvio que melhor, por Zeus!

SÓCRATES: Ora, caro amigo Íon, sempre que houver uma pessoa que fala melhor sobre os números, dentre tantos que falam sobre eles, é certo que alguém reconhecerá esse que fala bem, não é?

ÍON: Sim [531e].

SÓCRATES: E é precisamente essa mesma pessoa que também irá reconhecer os que falam mal, ou será outra?

ÍON: É certo que será a mesma.

SÓCRATES: E essa é aquela que possui a arte aritmética, não é?

ÍON: Sim.

SÓCRATES: E então?! Sempre que houver alguém que fala melhor, dentre diversas pessoas que falam sobre quais são os alimentos saudáveis, será uma pessoa que reconhecerá que fala melhor aquele que fala melhor, e outra pessoa que reconhecerá que fala pior aquele que fala pior, ou será a mesma?

ÍON: Sem dúvidas, é claro que será a mesma.

SÓCRATES: Quem é essa? Qual o seu nome?

ÍON: Médico.

SÓCRATES: Falamos, portanto, resumindo, que, no que diz respeito às diversas pessoas que falam as mesmas coisas, sempre será a mesma pessoa a reconhecer [532a] tanto aquele que fala bem quanto aquele que fala mal. E se não reconhecer o que fala mal, é claro que também não reconhecerá o que fala bem, ao menos quando falam sobre a mesma coisa, não é?

ÍON: É isso mesmo.

SÓCRATES: Portanto, a mesma pessoa vem a ser hábil sobre ambas as coisas, não é?

ÍON: Sim.

SÓCRATES: E tu dizes que Homero e também os outros poetas, dentre os quais se inclui Hesíodo e Arquíloco, falam precisamente sobre as mesmas coisas, mas não do mesmo modo, pois um fala bem, e os outros falam pior, não é?

ÍON: E falo a verdade!

SÓCRATES: Então, se realmente reconheces o que fala bem, [532b] tu reconhecerias também que falam de modo pior aqueles que falam de modo pior, não é?

ÍON: Parece que sim.

SÓCRATES: Portanto, meu nobre, não incorreremos em erro dizendo que Íon é igualmente hábil sobre Homero e sobre os demais poetas, uma vez que o próprio concorda que a mesma pessoa será juiz competente de tudo o quanto falassem sobre as mesmas coisas, e que todos os poetas compõem mais ou menos as mesmas coisas.

ÍON: Mas, então, qual é a causa disso, Sócrates? Por que, sempre que alguém fala sobre outro poeta, [532c] eu não consigo prestar atenção e nem contribuir com qualquer coisa que seja digna de nota, e simplesmente caio no sono, mas, sempre que alguém menciona Homero, eu prontamente desperto, presto atenção e passo a falar com abundância?

SÓCRATES: Meu camarada, isso não é difícil de imaginar, e é absolutamente evidente que és incapaz de falar sobre Homero em função de uma arte e de um conhecimento⁷; pois, se tu fosses capaz de falar por arte, tu também serias capaz de falar sobre todos os outros poetas, pois, eu suponho, há uma arte poética como um todo. Não há?

ÍON: Sim.

SÓCRATES: Dessa forma, sempre que alguma pessoa considerar qualquer outra arte que seja em sua totalidade [532d], será a mesma maneira de investigação em relação a todas as artes, não é? E tu queres ouvir o que quero dizer com isso, Íon?

ÍON: Por Zeus, Sócrates! Sim eu quero, pois eu me regozijo ouvindo a vós sábios!

SÓCRATES: Quisera eu que tu falasses a verdade, Íon, mas penso que sábios sois vós, os rapsodos, atores e aqueles de quem vós cantais os [532e] poemas, ao passo que eu não falo nada além da verdade, tal como cabe a um homem simples. De fato, sobre isso que eu te perguntava agora, veja como é fácil e simples para todo homem compreender o que

⁷ “Conhecimento” traduz “ἐπιστήμη”, entendendo por “conhecimento” uma espécie de saber estruturado como um todo acerca de um assunto e passível de ser transmitido via ensino. Opto por não traduzir por “ciência” para distinguir da forma de saber experimental forjada na modernidade.

eu dizia, que sempre que alguém considera uma arte em sua totalidade, há a mesma investigação. Assim, consideremos o argumento: há uma arte da pintura como um todo?

ÍON: Sim.

SÓCRATES: Então, existem, bem como já existiram, diversos pintores, tanto bons quanto ruins, não é?

ÍON: Certamente.

SÓCRATES: Mas tu já viste alguém que sobre Polignoto, [533a] filho de Aglaofonte, é hábil em apresentar as coisas que ele pinta bem e as coisas que não, mas é incapaz sobre os outros pintores? E já viste alguma pessoa que, sempre que alguém exhibe as obras dos outros pintores da natureza, cai no sono, entra em um impasse e não tem o que contribuir, porém, sempre que fosse preciso apresentar um pensamento sobre Polignoto, ou sobre qualquer outro pintor que quiseses (mas apenas um), despertasse, prestasse atenção e passasse a falar com abundância?

ÍON: Não, por Zeus! Não mesmo!

SÓCRATES: E então?! E sobre a arte da estatuária, já viste [533b] alguém que sobre Dédalo, filho de Metíono, sobre Epeio, filho de Panopeu, sobre Teodoro, filho de Samio, ou sobre qualquer outro escultor, é hábil em explicar sobre o que apenas um escultor fez bem, mas a respeito das obras dos outros escultores entra em um impasse e cai no sono, sem ter o que falar?

ÍON: Não, por Zeus! Nunca vi isso!

SÓCRATES: Pois é! E, como eu penso, nem na flauta, nem na cítara, nem na [533c] citaródia e nem na rapsódia, jamais viste homem algum que é hábil em explicar sobre Olimpo, ou sobre Orfeu, ou sobre Tâmiro, ou mesmo sobre Fêmio, o rapsodo de Ítaca, mas que quanto a Íon, o rapsodo de Éfeso, entra em um impasse e não tem o que considerar a respeito do que ele faz bem na rapsódia e do que não faz.

ÍON: Eu não tenho o que te contradizer a respeito disso, Sócrates, porém eu tenho pra mim aquilo, que eu falo de modo mais belo que qualquer homem sobre Homero, falo com abundância e todo mundo me diz que eu falo bem, mas sobre os outros poetas, não. Pois bem, vê então o que é isso.

SÓCRATES: Vejo, Íon, e vou te esclarecer [533d] o que me parece ser isso. Na verdade, como ainda agora eu dizia, isso, o bem falar sobre Homero, não é uma arte que está em ti, mas uma força divina que te move, tal como na pedra que Eurípides denominou Magnética e que a maioria das pessoas chama de Heracléia. De fato, essa pedra não só

atrai os anéis de ferro, mas também imputa força aos anéis, de modo que esses sejam capazes de [533e] fazer precisamente aquilo mesmo que a pedra faz, atrair outros anéis, a ponto de haver, certas vezes, uma cadeia bem grande de anéis de ferro conectados uns a partir dos outros; porém, é a força daquela pedra que conecta todos esses. E, dessa maneira, também a Musa ela mesma faz inspirados, e é através desses inspirados que se conecta uma cadeia de outros entusiasmados. Assim, não é em função de uma arte, mas estando inspirados e possuídos que todos os bons poetas épicos recitam todos aqueles belos poemas, e da mesma forma os bons poetas líricos. Da mesma forma que os Coribantes não dançam estando em posse de si, do mesmo modo os poetas líricos [534a] não compõem aquelas belas melodias estando em posse de si, mas, sempre que eles embarcam na harmonia e no ritmo, deliram em um frenesi báquico e ficam possuídos. E, da mesma forma, as bacantes, quando estão possuídas, colhem mel e leite dos rios, porém não quando estão em posse de si, e a alma dos poetas líricos também realiza isso, tal como eles mesmos dizem. De fato, eles realmente nos falam que, colhendo de mananciais que jorram mel, em certos jardins e vales das Musas [534b], eles nos trazem as melodias assim como as abelhas, também eles mesmos revoando. E falam a verdade! Pois o poeta é coisa leve, alada e sagrada, e não é capaz de compor antes que se torne inspirado, fora de si e que o intelecto não esteja mais em seu poder; e, enquanto tem a sua posse, todo homem é incapaz de compor poemas e prever oráculos. Portanto, como não é em função de uma arte que eles compõem e falam tantas e belas coisas no que diz respeito a tais assuntos, tal como tu sobre Homero, mas por um dom divino⁸ [534c], cada um somente é capaz de compor belamente no que diz respeito ao que a Musa o incitou: uns nos ditirambos, outros nos encômios, ainda outros nos hiporquemas, outros no épico, ou ainda outros no jambo, porém, quanto aos demais gêneros, cada um desses é pífiio. Com efeito, não é em função de uma arte que dizem tais coisas, mas por uma força divina, dado que se soubessem falar belamente sobre uma delas em função de uma arte, saberiam também falar sobre todas as demais. O deus, por isso, retirando deles o intelecto, serve-se deles como subordinados, [534d] bem como dos que preveem oráculos e dos adivinhos dos deuses, afim de que nós

⁸ “Dom divino” traduz “θεία μοίρα”, porém muito da expressão se perde. Outras opções são: privilégio divino, dispensação divina, parte divina, destino divino, concessão divina, etc. Estamos falando de algo que foi dispensado divinamente a alguém e que determina a parte que cabe a tal pessoa em vida, a sua parcela do destino. Essa dispensação, em nosso caso, torna tal pessoa privilegiada, ela se torna veículo do deus, capaz de performar uma realidade para os homens através do discurso. Para uma abordagem mais extensa do conceito de μοίρα, ver DODDS, E. R. *The Greeks And The Irrational*. Los Angeles: University of California Press, 1951, pp. 6-7; e CORNFORD, F. M. The origin of *MOIRA*. In CORNFORD, F. M. *From religion to philosophy*. New York: Harper & Brothers Publishers, 1957.

ouvintes sabemos que não são eles que falam essas coisas de muito valor, já que o intelecto não está presente neles, mas é o deus mesmo que está falando, e através deles se faz ouvir para nós. A maior prova desse argumento é Tínicos de Cálcis, que não compôs jamais nenhum outro poema digno de ser recordado, senão o péan, que todos cantam, talvez o mais belo de todos os poemas líricos, e tal como ele mesmo diz, simplesmente⁹ um “achado das Musas”. [534e] Assim, parece-me que é justamente por meio disso que o deus nos deixa manifesto, para que não nos reste dúvida, que esses belos poemas não são humanos e nem dos homens, mas divinos e dos deuses, e que os poetas não são mais do que intérpretes dos deuses, possuídos a partir do que cada um é possuído. [535a] O deus, deixando isso manifesto, cantou de propósito o mais belo poema lírico através do mais pífio poeta; ou não te pareço falar a verdade, Íon?

ÍON: Sim, por Zeus! Parece-me! Pois, de alguma maneira, tu tocas minha alma com as palavras, Sócrates, e os bons poetas me parecem que interpretam para nós essas coisas que vem dos deuses em função de um dom divino!

SÓCRATES: E, por sua vez, vós rapsodos interpretaís as coisas dos poetas, não é?

ÍON: Também isso que falas é verdade.

SÓCRATES: Portanto, vindes a ser intérpretes dos intérpretes, não?

ÍON: Absolutamente.

SÓCRATES: Mas calma, me diz isto aqui, [535b] Íon, e não ocultes o que vou te perguntar. Sempre que tu recitas bem um verso e aturdes ao máximo os espectadores, seja quando cantas o Odisseu se precipitando sobre a soleira, revelando-se aos pretendentes e arremessando flechas aos pés deles, ou Aquiles se lançando sobre Heitor, ou ainda alguma das passagens comoventes sobre [535c] Andrômaca, Hécuba ou Príamo, nesse momento estás em posse de ti ou acontece de saíres de ti mesmo, e a tua alma entusiasmada acredita estar diante dos acontecimentos que estás recitando, seja em Ítaca ou em Tróia ou onde quer que tenham lugar os versos?

ÍON: Quão visível para mim é a prova que apresentaste, Sócrates. Irei te falar sem ocultar nada! De fato, sempre que eu falo algo comovente, meus olhos enchem-se de lágrimas, e

⁹ O péan de Tínicos é “ἀτεχνῶς” um achado das Musas. Platão se vale aqui de um jogo de palavras intraduzível em português: ἀτεχνῶς é um advérbio que, em geral, significa “de modo simples”, porém, em sentido estrito, significa “de modo a não observar os princípios de uma arte (τέχνη)”. Desse modo, Platão está dizendo que o péan de Tínicos é um achado das Musas “sem arte”, ou “simplesmente” um achado das Musas.

sempre que falo algo assustador ou terrível, meus cabelos levantam-se eriçados de medo e meu coração palpita.

SÓCRATES: Pois então?! Nós iremos dizer, Íon, que nesse momento [535d] esse homem está em posse de si, esse que, estando adornado com veste colorida e com coroas de ouro, chora nos sacrifícios e nos festivais, embora nada disso tenha sido arruinado, ou que se enche de temor estando de pé em meio a vinte mil homens amigáveis, mesmo sem ninguém o saquear e nem fazer mal a ele?

ÍON: Não, por Zeus! Para falar a verdade, não mesmo, Sócrates!

SÓCRATES: E tu sabes que vós também efetuais essas mesmas coisas na maioria dos espectadores?

ÍON: Sei muito bem! Pois a todo momento, lá de cima do tablado, [535e] eu os observo chorando, lançando olhares terríveis e ficando atônitos com o que é dito. E eu preciso prestar atenção veementemente neles, porque se os ponho sentados chorando, eu mesmo rirei por receber o dinheiro, enquanto que se eu os ponho rindo, eu é que vou chorar por perder o dinheiro.

SÓCRATES: Então tu sabes que o próprio espectador é o último dos [536a] anéis dos quais eu falava, que, pela pedra de Heracléia, recebem a força uns dos outros? O do meio é tu, rapsodo e ator, e o primeiro, o próprio poeta. Já o deus, atravessando todos esses, arrasta a alma dos homens para onde quer que ele queira, fazendo a força ficar pendente de uns aos outros mutuamente. E, tal como a partir daquela pedra, fica conectada uma cadeia repleta de coreutas, corifeus e sub-corifeus, conectados indiretamente pelos anéis que dependem da Musa. Assim, um dos poetas fica conectado a uma Musa, outro fica conectado a outra – e é a isso que chamamos ser possuído, o que é bem parecido, já que ele é tido¹⁰. [536b] E, a partir desses primeiros anéis, dos poetas, outras pessoas ficam conectadas a partir de outras pessoas e ficam entusiasmadas, uns a partir de Orfeu, outros a partir de Museu. No entanto, a maioria das pessoas são possuídas e tidas por Homero. Tu és também um desses possuídos por Homero, Íon, e sempre que alguém canta algum outro poeta, tu caís no sono e entras em um impasse quanto ao que falar; porém, sempre que alguém faz soar algum canto desse poeta, tu imediatamente despertas, tua alma dança e passas a falar com abundância. [536c] Portanto, não é por arte e nem por conhecimento

¹⁰ Platão joga aqui com os verbos “ἐξαρτάομαι”, “κατέχομαι” e “ἔχομαι”, respectivamente “estar conectado”, “ser possuído” e “ser tido”, ainda no contexto da atração da pedra magnética/da musa. Uma pedra conectada à outra pela atração do ímã é possuída ou “tida” pela outra, já que a outra a retém junto dela.

que tu falas o que falas sobre Homero, mas por um dom divino e por possessão, tal como os que deliram um frenesi coribântico, que só percebem com nitidez aquele canto que é do deus a partir do qual estão possuídos, e com relação a esse canto ficam cheios de gestos e palavras, ao passo que não se preocupam com os demais. Da mesma forma, Íon, sempre que alguém menciona Homero, tu passas a ter o que dizer, enquanto que tu entras em um impasse a respeito dos outros poetas. E a causa disso que me perguntaste, [536d] do porquê tu falas sobre Homero com abundância, mas não sobre os demais poetas, é que não és um hábil panegirista de Homero em função de uma arte, mas por um dom divino.

ÍON: E tu falas bem, Sócrates! Mas eu me espantaria mesmo é se tu falasses assim tão bem a ponto de me convencer que eu faço o elogio de Homero possuído e maníaco! Porém, eu penso que se tu me ouvisses falando de Homero, não te pareceria ser dessa forma.

SÓCRATES: E, no entanto, eu realmente estou disposto a te ouvir! Mas não antes de tu me responderes isto aqui: dentre as coisas que Homero fala, sobre qual delas tu falas bem? Pois é certo que não é sobre todas!

ÍON: Fica sabendo, Sócrates, que não há uma coisa sobre a qual eu não fale bem!

SÓCRATES: É certo que não sobre aquelas que tu calhas de não saber, mas que Homero fala.

ÍON: E quais são essas coisas que Homero fala e que eu não sei?!

[537a] **SÓCRATES:** Não é verdade que Homero fala sobre as artes diversas vezes e em vários lugares? Por exemplo, sobre a arte dos aurigas, se eu me recordasse dos versos eu te recitaria...

ÍON: Mas eu falo, pois eu me recordo!

SÓCRATES: Então me diz o que Nestor fala a seu filho Antíloco, quando o adverte a ser cauteloso com a curva na corrida de cavalos dos jogos em honra de Pátroclo.

ÍON: Ele diz:

“Rente a esse tronco os cavalos e o carro habilmente dirige,
inclinação [537b] para a esquerda imprimindo no corpo, por cima
do parapeito trançado. O corcel da direita procura
estimulá-lo com gritos, soltando-lhe a rédea vistosa;
mas que o da esquerda perpasse tão perto da meta, que tenhas,

quase, a impressão que o cubo bem-feito da roda, na pedra, vai esbarrar.”¹¹

SÓCRATES: Basta! Então, Íon, [537c] quem saberia melhor se Homero fala esses versos com acerto, um médico ou um auriga?

ÍON: Um auriga, sem dúvidas.

SÓCRATES: Por que detêm essa mesma arte ou por alguma outra coisa?

ÍON: Não, porque detêm a arte.

SÓCRATES: Por que para cada uma das artes foi concedida pelo deus a capacidade de se conhecer uma certa obra¹², não é? Pois me parece que o que conhecemos pela arte do capitão, não conheceremos também pela arte médica.

ÍON: De fato não.

SÓCRATES: Nem as coisas que conhecemos pela arte médica são aquelas que conheceremos pela carpintaria.

ÍON: De fato não são [537d].

SÓCRATES: Então será assim com todas as artes, as coisas que conhecemos por meio de uma arte, não conheceremos por meio de outra, correto?! Mas me responda antes isto: tu afirmas que essa é uma arte, e aquela outra?!

ÍON: Sim.

SÓCRATES: Então, conforme estou assinalando¹³, sempre que, por um lado, houver o conhecimento de alguns assuntos, e, por outro, o conhecimento de outros, eu chamo uma arte de uma maneira, e a outra arte de outra maneira; e tu, também fazes assim?

ÍON: Sim.

SÓCRATES: Uma vez que se houvesse, de alguma forma, um conhecimento dos mesmos assuntos, porque iríamos chamar um conhecimento de uma maneira, e outro de maneira diferente, quando as mesmas coisas seriam conhecidas através de ambos?! Da mesma forma que eu sei que esses dedos são cinco, tu, assim como eu, sabes o mesmo sobre isso. E se eu te perguntasse se é pela mesma arte – pela aritmética – ou por uma arte diferente que eu e tu conhecemos essas mesmas coisas, com toda certeza tu irias dizer que é pela mesma arte.

ÍON: Sim.

¹¹ *Iliada*. XXIII, 335-340 (tradução de Carlos Alberto Nunes).

¹² “Obra” traduz “ἔργον”. ἔργον pode designar tanto a atividade pela qual se realiza um produto, quanto o produto que é resultado dessa atividade. Escolhi “obra” pois acredito que preserva esses dois sentidos.

¹³ “Assinalando” traduz “τεκμαίρομενος”, participio presente de τεκμαίρομαι. Mais especificamente, diz respeito a um juízo, conclusão, ou determinação, relacionado a um τέκμαρ, uma delimitação, marca ou sinal manifesto.

SÓCRATES: Então, [538a] diz nesse momento aquilo que eu estava para te perguntar ainda há pouco, se te parece que é assim com todas as artes, que pela mesma arte é necessário que conheçamos as mesmas coisas, enquanto que por uma arte diferente, se ela realmente for diferente, é necessário que não conheçamos as mesmas coisas, mas outras.

ÍON: Me parece que é assim, Sócrates.

SÓCRATES: Portanto, aquele que não detiver uma determinada arte, não será ele capaz de conhecer belamente o que dessa arte é dito ou feito, não é?

ÍON: Falas a verdade [538b].

SÓCRATES: Então, sobre os versos que disseste, quem irá conhecer de modo mais belo se Homero fala belamente ou não, tu ou um auriga?!

ÍON: Um auriga.

SÓCRATES: Porque, eu penso, tu és um rapsodo, não um auriga.

ÍON: Sim.

SÓCRATES: E a arte rapsódica é diferente da arte do auriga?

ÍON: Sim.

SÓCRATES: Portanto, se é diferente, é um conhecimento sobre assuntos diferentes.

ÍON: Sim.

SÓCRATES: Mas então, e quando Homero fala que Hecamede, [538c] a concubina de Nestor, deu uma mistura para Macáone beber, estando ele ferido, e fala mais ou menos assim:

“vinho de Prâmnio, no qual raspou queijo de leite de cabra num ralo aêneo, pondo ao lado cebolas, que ao vinho convidam”¹⁴.

Se Homero fala corretamente tais coisas ou não, é próprio da arte médica ou da arte rapsódica distinguir belamente?

ÍON: Da arte médica.

SÓCRATES: E quando Homero fala

“Cala no mar sonoro da mesma maneira que o chumbo [538d] preso na ponta de um chifre de touro selvagem, que baixa para levar aos peixinhos incautos a Morte enganosa.”¹⁵

¹⁴ *Ilíada*. XI, 630, 639-40 (tradução Carlos Alberto Nunes).

¹⁵ *Ilíada*. XXIV, 80-82 (tradução Carlos Alberto Nunes).

No que diz respeito a esse assunto, dizemos que é mais próprio da arte da pescaria ou da arte rapsódica avaliar se Homero fala belamente tais coisas ou não?

ÍON: É claro que é da arte da pescaria, Sócrates.

SÓCRATES: Mas agora observa, se fosse o caso de fazeres uma pergunta e tu me perguntasses: “então, Sócrates, uma vez que tu encontras essas coisas que compete a cada uma dessas artes avaliar, vai e encontra também para mim aquelas que dizem respeito a um adivinho e à arte mântica, quais são aquelas que compete a ele ser capaz de distinguir se são mal feitas ou bem feitas?” Observa como eu vou te responder de modo fácil e verdadeiro, já que ele fala em diversos lugares na *Odisséia*, como, por exemplo, quando o adivinho Teoclímeno, da linhagem de Melampo, fala aos pretendentes:

“De que doença, [539a] infelizes, agora sofreis? Envolvidos por noite escura vos vejo as cabeças, os rostos e os joelhos; altos gemidos ressoam, dos rostos as lágrimas correm; sangue destila dos nichos bem feitos, das altas paredes, e de fantasmas o pátio está cheio, até o próprio vestíbulo, que para as trevas já baixam, para o Érebo. O sol apagou-se já no alto do céu, [539b] difundindo-se em tudo tristonho negrume.”¹⁶

E também em vários lugares na *Ilíada*, como, por exemplo, na batalha da muralha, já que nessa passagem ele diz:

“É que, quando iam transpô-lo, por eles uma ave perpassa; águia de altíssimo voo, que à esquerda fechou todo o exército, a qual nas garras, o imano dragão cor de sangue estringia, vivo, a mexer-se, que não se esquecerá dos cruentos combates, pois, para trás encurvando-se, junto do colo, no peito, a ave feriu. Trespasada de dor excruciante, esta, logo violentamente o jogou para longe, no meio do povo.

Grito [539d] estridente solta a águia, partindo com o sopro do vento.”¹⁷

Eu direi que também essas e outras coisas do mesmo tipo compete ao adivinho examinar e avaliar.

ÍON: Realmente, tu estás falando a verdade, Sócrates.

¹⁶ *Odisséia*. XX, 351-357 (tradução Carlos Alberto Nunes).

¹⁷ *Ilíada*. XII, 200-207 (tradução Carlos Alberto Nunes).

SÓCRATES: E tu também, Íon, falas tais coisas com verdade. Mas agora é tua vez! Assim como eu selecionei para ti da Odisséia e da Ilíada quais são as coisas próprias do adivinho, quais as do médico e quais as do pescador, [539e] da mesma forma, Íon, seleciona também tu para mim – já que és mais versado do que eu nas obras de Homero – quais são as coisas próprias do rapsodo e da arte rapsódica, aquelas que, frente aos demais homens, compete ao rapsodo examinar e avaliar.

ÍON: E eu digo, Sócrates. Todas!

SÓCRATES: Não, tu não podes estar dizendo que são todas! Ou tu és assim tão esquecido?! Por certo não cabe a um homem rapsodo ser tão esquecido!

ÍON: Mas então, o que é que estou esquecendo [540a]?!

SÓCRATES: Não te recordas que disseste que a arte rapsódica era diferente da arte do auriga?

ÍON: Me recordo.

SÓCRATES: Então tu também concordavas que, sendo diferentes, elas conhecerão coisas diferentes, não?!

ÍON: Sim.

SÓCRATES: Portanto, segundo tuas próprias palavras, a arte rapsódica não conhecerá todas as coisas, e nem o rapsodo!

ÍON: Exceto, talvez, as coisas desse tipo, Sócrates.

SÓCRATES: Com “coisas desse tipo”, [540b] eu imagino que estás falando “exceto as que dizem respeito às outras artes”. Mas quais são, então, as que o rapsodo conhecerá, já que não são todas?!

ÍON: Aquelas, penso eu, que cabem a um homem dizer e o tipo de coisas que cabe a uma mulher, aquelas que cabem a um escravo e as que cabem um homem livre, e também as que cabem a um comandado e as que cabem a um comandante.

SÓCRATES: Tu falas, então, que quanto ao tipo de coisas que cabe a um comandante dizer de um navio sacudido pela tempestade no mar, o rapsodo conhecerá melhor que um capitão?

ÍON: Não, nesse caso é o capitão.

SÓCRATES: E [540c] quanto ao tipo de coisas que cabe àquele que comanda um doente dizer, o rapsodo conhecerá melhor do que o médico?

ÍON: Nesse caso também não.

SÓCRATES: Estás falando, então, do tipo de coisas que cabe a um escravo?!

ÍON: Sim!

SÓCRATES: Falas, por exemplo, que, quanto àquilo que cabe a um escravo boieiro dizer aos bois bravios, acalmando-os, é o que rapsodo conhecerá, não o escravo boieiro?!

ÍON: É certo que não.

SÓCRATES: E quanto às coisas que cabem a uma mulher que é fiandeira dizer sobre o trabalho da lã?

ÍON: Não [540d].

SÓCRATES: Conhecerá, então, o tipo de coisa que cabe a um homem general dizer, encorajando os soldados?

ÍON: Sim, esse tipo de coisa o rapsodo conhecerá!

SÓCRATES: O quê?! A arte do rapsodo é a arte do general?!

ÍON: Eu, pelo menos, conheceria aquilo que cabe ao general dizer.

SÓCRATES: Então, provavelmente tu és também um general, Íon! De fato, se por um acaso tu fosses ao mesmo tempo cavaleiro e citarista, poderias conhecer quais são os cavalos bons e ruins de serem montados. Agora, se eu te perguntasse: “Íon, por meio de qual [540e] arte precisamente tu reconheces os cavalos que são bons de serem montados, por meio da que te faz cavaleiro ou da que te faz citarista?” Que que tu me responderias?!

ÍON: Eu responderia que é por meio da que me faz cavaleiro.

SÓCRATES: Portanto, se também distinguisses quais são os bons citaristas, concordarias que é por meio da arte que te faz citarista, não da que te faz cavaleiro, não?!

ÍON: Sim.

SÓCRATES: E já que conheces as coisas do general, tu conheces pela arte que te faz general ou pela que te faz um bom rapsodo?

ÍON: Pelo menos para mim parece que elas não se diferenciam em nada..

SÓCRATES: Como?! [541a] Estás falando que elas não se diferenciam em nada?! Tu falas que a arte do rapsodo e a arte do general são uma só arte ou duas?!

ÍON: Para mim, ao menos, parece que são uma.

SÓCRATES: Então, qualquer um que seja um bom rapsodo será também um bom general?

ÍON: Perfeitamente, Sócrates!

SÓCRATES: Portanto, qualquer um que seja um bom general é também um bom rapsodo!

ÍON: Isso aí já não me parece!

SÓCRATES: E, no entanto, aquilo te parece, que qualquer bom rapsodo [541b] é também um bom general?!

ÍON: Sem dúvidas!

SÓCRATES: E tu és o melhor rapsodo dos helenos, não é?!

ÍON: De longe, Sócrates!

SÓCRATES: Então é certo que tu és o melhor general dos helenos, Íon?!

ÍON: É isso aí, Sócrates! E aprendi isso justamente com os poemas de Homero!

SÓCRATES: Mas por que diabos, Íon, sendo o melhor general e o melhor rapsodo dos helenos, tu vagas para cima e para baixo a declamar rapsódias aos helenos, mas não praticas o ofício de general?! Por acaso te parece [541c] que um rapsodo coroado com uma coroa de ouro tem muita serventia aos helenos, enquanto que um general não tem nenhuma?!

ÍON: É que a nossa cidade é governada política e militarmente pelos vossos¹⁸, Sócrates, e não carece em nada de um general, ao passo que a vossa¹⁹ e a dos lacedemônios²⁰ não me escolheriam como general, pois vós acreditais que sois autossuficientes.

SÓCRATES: Meu nobre Íon! Tu não conheces Apolodoro de Cízico?!

ÍON: Quem é esse aí?

SÓCRATES: É aquele que os atenienses elegeram diversas vezes como seu general, embora fosse estrangeiro. [541d] Esta cidade aqui também levou Fanóstenes de Andros e Heráclides de Clazomenas, que eram estrangeiros, ao comando militar e aos demais cargos de governo, porque eles mostraram serem dignos. Agora, não será Íon de Éfeso eleito e honrado como general, se parecer ser digno?! E então?! Vós efésios não sois a princípio atenienses? E desde quando Éfeso é inferior a alguma cidade? [541e] Mas que seja, Íon, se estás falando a verdade e és capaz de louvar Homero em função de uma arte e um conhecimento, tu, assumindo para mim ser alguém que conhece tantas e belas coisas sobre Homero e prometendo que faria uma performance, tu me enganas e estás longe de fazer uma performance. Aliás, tu nem mesmo estás disposto a dizer quais são as coisas sobre as quais tu és hábil, mesmo comigo importunando há tempo; mas, como Proteu, tornas-te, simplesmente²¹, multiforme, revirando-se para cima e para baixo até que,

¹⁸ “É governada política e militarmente” traduz “ἄρχεται καὶ στρατηγεῖται”, ou seja, Éfeso, a cidade de Íon, possuía nessa época governantes e generais atenienses.

¹⁹ Atenas.

²⁰ Esparta.

²¹ Novamente “ἀτεχνῶς”, jogo de palavras intraduzível. Ver supra, nota 8.

finalmente escapando-me, ressurges como general, [542a] a fim de que não performes o quão hábil és na sabedoria de Homero! Assim, se tu me enganas, como eu dizia ainda agora, prometendo que farias uma performance sobre Homero por ser conhecedor de uma arte, tu estás sendo injusto; porém, se tu falas tantas e belas coisas sobre o poeta sem nada saber, e sim estando possuído por Homero em função de um dom divino, tal como eu disse sobre ti, aí não estás sendo injusto em nada. Fica a teu cargo, então, se queres ser considerado por nós um homem injusto ou divino.

ÍON: São coisas bem diferentes, [542b] Sócrates, pois é bem mais belo ser considerado divino.

SÓCRATES: Pois bem, Íon, isso que é mais belo está à tua disposição, ser considerado entre nós um panegirista divino de Homero, não um conhecedor de uma arte.

FIM.

Referências Bibliográficas

- BURKERT, Walter. *Religión Griega arcaica y clásica*. Madrid: Abada Editores, 2007,
- BURNET, John (ed.) *Platonis opera*, vol. 3. Ed. John Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1967.
- HOMERO. *Iliada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1969.
- HOMERO. *Odisseia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.
- RIJKSBARON, Albert. *Ion Or: On the Iliad*. Amsterdam Studies in Classical Philology, 14. Leiden and Boston: Brill, 2007.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de História da Cultura Clássica, vol. 1. Cultura Grega*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017

. Artigo Internacional: Ética e deontologia profissional no contexto escolar angolano - uma visão filosófica*Arligton Abraão Dias Adelino¹***Resumo**

O presente artigo, visa demonstrar a preponderância da ética e da deontologia profissional docente no contexto escolar angolano; e esta importância acarreta uma carga filosófica, permitindo neste caso, a presença de uma reflexão profunda sobre a aplicabilidade e execução do processo relativo à ética e deontologia profissional do professor nas escolas angolanas. Numa visão mais isolada, a ética preocupa-se com o estudo dos problemas fundamentais da moral, a natureza do bem e do mal, as questões relacionadas com a consciência moral, ela, a ética é a primeira fiscalizadora por excelência do agir moral. Já, o termo deontologia, designa o código moral ligados as regras e procedimentos próprios de determinada categoria profissional, ela representa a ciência do dever em geral. Por isso, o tema aqui abordado, espelha com objetividade que a ética e a deontologia profissional no contexto escolar angolano, deve ser reforçada, isto é, os órgãos competentes, na construção de políticas educativas, assim como o Ministério da Educação em combinação as instituições versadas na formação e preparação de indivíduos para o exercício da função docente (professores), devem criar um caderno de princípios éticos e deontológicos, que vão orientar profissionalmente a conduta comportamental do professor no pleno exercício de sua profissão; ajudando assim na edificação de uma sociedade saudável.

Palavras chaves: Filosofia, Ética, Deontologia, Escola, Educação, Docente.**Abstract**

This article aims to demonstrate the preponderance of ethics and professional teaching deontology in the Angolan school context; and this importance entails a philosophical burden, allowing, in this case, the presence of a deep reflection on the applicability and execution of the process related to ethics and professional deontology of the teacher in Angolan schools. In a more isolated view, ethics is concerned with the study of the

¹ Mestrado em Filosofia, pela Faculdade de Humanidades - Universidade Agostinho Neto, Luanda/Angola; Doutorando em Ciências Sociais, na especialidade de Ciências Políticas, na Faculdade de Ciências Sociais - Universidade Agostinho Neto, Luanda-Angola. Professor de Filosofia; Lecionou Filosofia Geral e Filosofia da Educação, no Instituto Superior de Serviço Social ISSS, (Luanda-Angola); nos cursos de Licenciatura em Serviço Social e Educação de Infância.

fundamental problems of morality, the nature of good and evil, issues related to moral conscience, it, ethics is the first supervisor par excellence of moral action. The term deontology, on the other hand, designates the moral code linked to the rules and procedures of a given professional category, it represents the science of duty in general. Therefore, the theme discussed here objectively reflects that ethics and professional deontology in the Angolan school context must be strengthened, that is, the competent bodies, in the construction of educational policies, as well as the Ministry of Education in combination with the institutions versed in the formation and preparation of individuals for the exercise of the teaching function (teachers), they must create a notebook of ethical and deontological principles, which will professionally guide the behavioral conduct of the teacher in the full exercise of their profession; thus helping to build a healthy society.

Key words: Philosophy, Ethics, Deontology, School, Education, Teacher.

Introdução

O tema em questão, leva-nos a fazer, profundas reflexões sobre a realidade da aplicabilidade da ética e deontologia profissional no contexto escolar angolano; temos o pleno conhecimento, que não existe dentro do sistema educacional angolano, um caderno específico de ética e deontologia profissional, que coadjuve as escolas e os professores a manter uma conduta saudável e um relacionamento íntegro entre os gestores escolares, professores, pessoal administrativo e os alunos.

A ausência de uma pauta ética e deontológica nos meandros do nosso sistema educativo, deve-se à inexistência de uma medida estratégica por parte dos órgãos competentes e reitores de todas as políticas inerentes ao sistema de educação, em inserir a nível das instituições de formação de professores, quer seja do ensino superior, assim como nas escolas de nível médio, a cadeira de ética e deontologia profissional do professor ou para o professor; sendo assim, o docente é aquele que nele recai a grande responsabilidade de fazer com que o processo de ensino e aprendizagem ganhe o seu verdadeiro sentido, já que o mesmo é o grande facilitador (no processo de transmissão de conhecimentos) e um agente direito na relação com os alunos, aqueles que são considerados como sendo o centro de qualquer atividade docente - educativa.

Neste artigo, trazemos apenas três importantes partes, e cada uma delas corresponde a um capítulo. Cada parte detalha objetivamente, alguns aspectos necessários que visam fazer compreender com bastante precisão a questão da reflexão filosófica sobre

os princípios da ética e da deontologia profissional no contexto escolar e a sua aplicabilidade. Cada grupo profissional possui seus princípios éticos, que proporcionam um grande equilíbrio comportamental, o bom funcionamento institucional, a boa relação laboral, evitando assim, que ninguém saia prejudicado no decorrer de qualquer atividade. Esses grupos também têm um conjunto de preceitos que orientam os seus deveres e suas obrigações enquanto profissionais. Não basta que o professor em sua preparação acadêmica tenha apenas a disciplina de Ética, é necessário que haja uma combinação perfeita entre a ética e a deontologia no contexto da profissão docente. Por isso, notando um déficit de conteúdos ligados ao tema em referência, por parte de vários profissionais de Educação e de várias instituições de ensino, principalmente nas escolas de formação de professores, surgiu a ideia de pôr a prova a nossa capacidade reflexiva e de investigação, com o intuito de contribuir de certo modo, com esta singela obra.

Os países considerados do primeiro mundo (desenvolvidos), somente conheceram a porta da prosperidade, em todos aspectos, devido a alta valorização e qualificação de seus sistemas de educação. Para que tenhamos recursos humanos capazes de fazer frente aos grandes desafios da vida e do país, é de tamanha necessidade que apostemos com rigor na formação integral do professor, munindo-o de virtudes e valores para o exercício justo e correto da sua atividade.

Filosofia e seus fundamentos

Filosofia significa etimologicamente «amor à sabedoria»; teria sido Pitágoras, matemático e filósofo grego do VI século a.C., o criador do vocábulo. Anteriormente, os filósofos chamavam-se simplesmente, sábios (sofos). Mas Pitágoras, sob a alegação de que a sabedoria é um atributo de Deus, teria escolhido para si um qualificativo mais modesto: “filósofo” ou amigo (filos) do saber (sofia).

Os primeiros filósofos gregos (VI e V séculos a.C.) especularam sobre a origem e natureza do mundo material. Desejavam saber qual é o elemento primordial que, por combinações e transformações sucessivas, teriam derivado todas as coisas. Questionavam-se: seria a água? Seria o ar? Seria o fogo? O indeterminado? Os átomos? Estas e outras soluções foram alternadamente apresentadas por filósofos como Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito, Demócrito etc. A Filosofia começou nestes termos, por ser uma cosmologia (Ciência das leis que regem o universo), e os primeiros filósofos foram designados de «físicos», isto é, filósofos da natureza.

Anterior a qualquer conhecimento consolidado na Grécia Antiga, sabe-se que a África foi o ponto de partida e de influência para a concepção do conhecimento filosófico; Visto que, aqueles que foram considerados pioneiros e impulsionadores da Filosofia grega (Tales de Mileto, Pitágoras de Samos e outros), obtiveram acesso aos conhecimentos egípcios (Kemet), e de outras civilizações africanas; a África neste caso, é considerada como o baú do tesouro filosófico, que sustentou e deu uma certa hegemonia à Filosofia Ocidental, especificamente a Grega. Segundo KAMABAYA (2014:19) “toda a humanidade nasceu e desenvolveu-se em África e, foi ali, onde se criou a primeira civilização do mundo – a civilização Egípcia; foi esta civilização que criou e desenvolveu a Medicina, a Arte e a Ciência que mais tarde legou, sobretudo, aos Gregos”.

O objeto de estudo da Filosofia é a «totalidade do real», isto é, a Filosofia estuda todas as coisas do universo, estudo tudo aquilo que existe no cosmos.

O método adoptado pela Filosofia é o «reflexivo ou raciocinativo» e este método integra dois procedimentos: o dedutivo e o indutivo. A Filosofia não se serve de instrumentos concretos para determinar o seu objeto de estudo, mas sim, usa a «razão», ou serve-se da faculdade mental para atingir as suas finalidades. Ela, deseja oferecer explicações conclusivas dos fenómenos da vida e da natureza, e para consegui-la, serve-se somente da razão.

O objetivo é a finalidade de cada estudo; de certa forma, qualquer pesquisa de um determinado problema ou fenómeno, prende-se a certo objetivo ou finalidade. LAU (2005:12), assume que o objetivo da Filosofia, descreve-se nos seguintes termos:

- A aquisição ou apreensão do conhecimento só pelo conhecimento, facilitando assim a elaboração de uma visão geral do mundo (cosmovisão);
- Estimular a pesquisa, quer seja científica, quer seja especulativa (a sua excelência pedagógica);
- Promover a cultura da humanidade.

MONDIN (2008:8), afirma que o objetivo da Filosofia não busca fins práticos e não tem interesses externos como a Ciência, a arte, a religião e a técnica; a Filosofia tem como único objetivo, o conhecimento; ela procura a verdade pela verdade.

Filosofia da vida

O homem é um ser dotado de razão. Ele tem a capacidade de pensar, abstrair, refletir e analisar a realidade que o circunda. O mesmo elabora raciocínios e forma juízos; reside nele a possibilidade e a capacidade ímpar de criar mecanismos para a cogitação

dos problemas que afetam a vida e a natureza. Segundo Boécio, filósofo cristão “*o homem é uma substância individual de carácter racional, porque somos por natureza filósofos, seres dotados de razão*”. Enquanto, que Gramsci(1978:44), alegava que, “*não se pode pensar em nenhum homem que não seja também Filósofo, que não pense como tal, pois pensar é próprio do homem*”; quer isto dizer que, as questões de âmbito filosófico, são partes do nosso quotidiano. Se os filósofos do Direito investigam os fundamentos filosóficos do Direito, se os filósofos da Educação investigam as leis da pedagogia, se os filósofos da Linguagem abordam questões prementes da linguagem tais como: a origem, a natureza e o verdadeiro valor da linguagem etc., qualquer pessoa com a sua plena razão pode também especular sobre estas questões, ainda que o faça de forma pouco rigorosa e sem observância dos critérios científicos.

Quando assim acontece estamos perante diversas formas de Filosofia. Estamos perante a Filosofia da vida ou do quotidiano, do senso comum ou dito de outra forma, estamos diante de uma *filosofia vulgar*. A Filosofia da vida ou do quotidiano, pode expressar-se de várias formas, em função do estilo de vida ou opiniões que cada um de nós adoptar; a Filosofia de vida é o modo ou a postura que cada um de nós adopta, abraça em função às várias situações que surgem e ocorrem em nossa vida. É a forma que cada um de nós tem de ver a vida e de vivê-la conforme os seus desígnios.

Quando criamos um estilo de vida só nosso, nos abstendo do anterior modo de viver, como por exemplo: quando abandonamos algumas dietas alimentares, como deixar de comer alimentos conservados e aderir a uma dieta na base de alimentos naturais; quando abandonamos decisivamente de se alimentar da carne animal e nos apegamos ao uso de vegetais nas nossas dietas alimentares (*vegetarianismo*); quando deixamos de usar regularmente roupas muito extravagantes e adoptamos o uso de vestuários mais decentes (formais); quando preferimos deixar o luxo e o conforto das grandes cidades para passarmos a viver em pequenas e humildes vilas, estamos perante uma Filosofia de vida; quando preferimos abandonar um emprego bem remunerado e adoptamos um outro onde a remuneração não é tão aliciante, tudo porque valores morais e éticos devem ser preservados para o nosso bem estar emocional e para manter a nossa dignidade firme, estamos perante uma Filosofia de vida; também quando achamos melhor deixar de uma determinada crença religiosa e aderimos a outra, por questões de preferência; quando criamos o gosto apreciativo por músicas nacionais e nos abtemos de músicas de outras

paragens, estamos perante uma Filosofia de vida ou do quotidiano. Somos todos por natureza filósofos, pois temos todos uma perspectiva, uma visão sobre a vida e o mundo.

Filosofia da Educação

O Filósofo é aquele que promove o desejo incessante de saber (amigo da sabedoria). É próprio do homem ser filósofo, interrogar-se sobre si mesmo, sobre o universo que o rodeia e sobre Deus. Por isso, a Filosofia é tão antiga quanto o homem.

Por ser a Filosofia o único saber absoluto, só ela é atitude pura, radicalmente teórica. É o conhecimento maior, é o heroísmo intelectual. O filósofo nada deixa debaixo dos seus pés que lhe sirva de incómodo. Renuncia a toda segurança prévia, coloca-se em perigo absoluto, pratica o sacrifício de todo o seu ser ingénuo, suicida-se como homem vital para renascer transfigurado em pura inteligência.

O objetivo da Filosofia, também se descreve dentro do esclarecimento lógico das ideias. A Filosofia não é uma doutrina, mas uma atividade. O resultado da Filosofia não são os axiomas filosóficos, mas a clarificação dos princípios. A Filosofia é a interrogação constante e o questionamento radical das coisas e das suas causas, dos fenómenos da vida e da natureza.

O homem é apenas o que é pela educação. Daí, que o homem, pode ser definido como um ser educado e educável.

A palavra “Educação” provém etimologicamente do verbo latino *Ducere*, que significa: conduzir, guiar; e ainda *Educere*, conduzir para fora, tirar, dar à luz.

Em algumas tradições, a educação é definida como a arte ou o processo de inserir, integrar o indivíduo dentro de uma determinada cultura, quer seja social, política, económica, religiosa, etc.

A Filosofia e a Educação, aglutinadas resultam na Filosofia da Educação, funcionando assim como edifício pedagógico que vai respondendo às questões como:

- O que é a Educação?
- Quem tem o direito de educar?
- Educar a quem?
- Qual é a sua finalidade?

A Filosofia da Educação é um saber racional e crítico das condições de possibilidade da realidade experimental educativa no seu conjunto, ou saber crítico que esclarece os conceitos os enunciados e as argumentações que os educadores e os

pedagogos utilizam. A Filosofia de Educação é um dizer peculiar sobre os factos e fenómenos educativos; dizer que tem a ver com a ação de observar e contemplar o processo educativo para depois dar-lhe subsídios. O filósofo da educação deve preocupar-se com o que se quer em educação, mas também com o que se diz sobre a Educação, OLIVEIRA (1997: 10-22).

Ética - sua referência normativa

A origem etimológica do termo *Ética* provém do grego “*Ethos*” que significa **modo de ser, estar** ou **carácter**.

Ética é um princípio que deve nortear qualquer indivíduo dentro do seu contexto de convivência, para garantir a socialização amena nas relações inter-pessoais. Por isso, atualmente, no âmbito profissional, a Ética se associa à *Deontologia*, que é a base fundamental no exercício dos deveres e obrigações de uma determinada profissão; uma vez que ele, o profissional, deve ser dentro do seu sector laboral, alguém que promova um comportamento salutar no seio de sua classe e cumpra com zelo e abnegação as tarefas que lhe são consignadas. É neste prisma, que nos propusemos refletir em torno da Ética e Deontologia profissional dos professores.

Mazula (2005:36), afirma que não é possível esgotar a reflexão sobre a Ética e nunca se esgotará, pois, o percurso histórico mostra que a Ética foi e é uma preocupação da humanidade em todos os tempos. A Ética, numa perspectiva filosófica, é concebida como parte da Filosofia que se ocupa do estudo dos costumes, da moral e dos deveres do homem; ciência que trata da ambivalência entre o bem e o mal e estabelece o código moral de conduta.

Parafraseando Olivares (2009) “*a Ética é uma ciência que estuda os valores e virtudes do homem estabelecendo um conjunto de regras de conduta e de postura a serem observadas para que o convívio em sociedade possa se dar de forma ordenada e justa*”. Por isso, vários estudiosos da matéria afirmam que a Ética não é uma opção, mas uma necessidade, visto que ninguém pode viver sem uma normativa ética. A Ética é a arte do bem-estar, do bem viver, não é mais do que a aplicação correta de comportamentos e atitudes que proporcionam uma saudável convivência.

A Ocupação da Ética

A Ética desempenha uma preponderante tarefa no exercício das atividades de qualquer profissional, por ser ela a fiscalizadora integral da moral, como tal.

A Ética ocupa-se em dizer que os profissionais devem ser *competentes* e *responsáveis* no exercício das suas atividades. Neste contexto, observa-se que o professor para desempenhar com maturidade e perspicácia a sua atividade, deve pautar-se por uma conduta ética.

Durante muitos anos, a Ética foi marginalizada nos currículos de formação de professores, atualmente, a questão da Ética associada à Deontologia, tem sido muito discutida como tema de transversal importância a nível das instituições de formação de professores.

Consciência Moral

Por consciência moral entende-se a função que nos permite distinguir o bem do mal, orientar os nossos actos e julgar estes segundo o seu valor. Há assim, na consciência moral, três aspectos fundamentais: **discriminativo** (distinção do bem e mal), **prescritivo** (orientação do comportamento) e **apreciativo** (juízos de valor sobre os atos realizados). Compreende-se que **a consciência moral seja a primeira condição de toda a moralidade**. É por ela que a vida moral começa. É a sua presença que distingue o homem do animal, a criança do adulto, etc.

A consciência moral também é definida como a dimensão ética que avalia racionalmente as ações ou atos humanos como sendo bons ou maus, adequando-os à virtude ou ao vício. Pode ainda ser definida como faculdade que permite ao homem avaliar o bem e o mal no seu comportamento. A natureza da consciência moral pode ser interna ou externa. Interna porque há comportamentos normativos da consciência pessoal do sujeito que são diferentes dos do coletivo e que o sujeito os leva para o grupo; externa porque há normas de valor coletivo que não dependem do interior do sujeito e os quais deverão ser aceites e interiorizados para harmonia da sociedade, entre o indivíduo e o coletivo.

Liberdade e Responsabilidade Moral

A **liberdade moral** é a faculdade ou capacidade natural do homem que o leva a agir *autonomamente* em relação aos demais seres que o rodeiam. Ora, agir implica ser com ou ser em relação a outra coisa; logo, exige-se o livre-arbítrio que consiste em agir, mas respeitando a liberdade dos outros. Significa, neste sentido, que pensar numa liberdade absoluta é uma utopia. É aqui, onde se encontra a liberdade condicional ou liberdade relativa. Por exemplo, num meio público, não se deve gritar como se quer, mas

pode-se falar educadamente, de forma a respeitar as regras da boa convivência. Podemos, neste caso, lembrar de uma frase muito antiga e muito usada inerente à questão da liberdade: «*a minha liberdade começa onde termina a liberdade do outro e termina onde começa a liberdade do outro*».

Existe os seguintes tipos de Liberdade:

Liberdade Política - o ato de eleição dos dirigentes da nação é livre; **Liberdade econômica** – quando o homem se sente livre de dispor dos seus bens como quiser;

Liberdade científica - o homem é livre de investigar, estudar qualquer matéria da vida humana e não humana; **Liberdade social, moral**, etc.

A **Responsabilidade Moral** é a capacidade moral do homem que consiste em assumir a culpa e responder pelos atos por si executados. A responsabilidade pelos seus atos pode manifestar-se em forma de um peso de consciência ou de remorso pelos atos praticados, pois qualquer que seja a nossa ação, deve ter-se em mente a hipótese de prestação de contas, pagar ou não pelo ato cometido. A responsabilidade pode ser individual e coletiva, por existirem também atos individuais e coletivos. Por exemplo: a higiene do bairro, da cidade e a pessoal, LAU (2008:50).

O Professor Ético

O Professor não é aquele que afirma ser o detentor do conhecimento. O verdadeiro professor é aquele cujo a sua maior convicção assenta-se principalmente na capacidade ímpar de aprender incessantemente e de partilhar de forma simples e clara o conhecimento por si apreendido, de modo a facilitar o processo de ensino - aprendizagem; e deve, obviamente, ser um modelo de maturidade, decência e integridade para com os seus alunos. Nos dias de hoje, raramente encontramos professores com um nível ético recomendável; muitos por ignorância própria e outros por não terem passado por uma instituição escolar que o proporcionasse uma grelha curricular, em sua formação, contendo disciplina de Ética ou similar.

Apontamos aqui, algumas características de um *professor ético*:

- Ser altruísta, promotor do amor para com o outro, dentro do exercício das suas atividades e não só;
- Saber manter uma convivência saudável com os seus colegas – outros docentes, pessoal administrativo e alunos;
- Ser aquele que encara com simpatia o erro do seu aluno e o corrija com sabedoria e amor, sem ferir sensibilidades;

- Deve evitar fazer comentários desnecessários sobre um facto desconhecido (deve falar das coisas com conhecimento de causa);
- Evita promover conflitos negativos entre os alunos, quando estiver no exercício de suas funções;
- Ser aquele que se procede integralmente sem prejudicar os outros;
- Deve evitar desenvolver relacionamentos amorosos (íntimos) com os discentes;
- Ser aquele que se orgulha com a sua profissão;
- Não deve temer as consequências das suas atitudes ou comportamento, porque tem de julgá-los sempre como corretos;
- O professor ético é bom, correto, justo e honesto.

O professor ético deve ser um modelo de virtudes, para que possa influenciar os seus alunos a serem pessoas de bem e capazes de construir uma sociedade harmoniosa em todos os aspectos.

Escola - espaço de ensino e aprendizagem

A Escola é uma instituição organizada com responsabilidades acrescidas no processo de ensino e aprendizagem. A Escola é um aparelho ideológico do Estado; isto quer dizer que as suas condições educativas e as suas políticas de desenvolvimento devem ser orientadas pelo Estado, ALTHUSSER (1970). Segundo Bourdieu e Passeron (1970), a Escola é uma instituição que serve para garantir a manutenção da ordem social; ela também é reprodutora da cultura dominante e cujo *modus operandi*, visa seleccionar os bons alunos e excluir os outros.

Já, Dubet (1996:170-175), afirma que a Escola é um aparelho de socialização encarregado de transmitir uma cultura e de distribuir qualificações; e essas qualificações, dependem das condições sociais e culturais de origem dos alunos. Sendo a Escola um espaço de ensino e aprendizagem, para que o ensino se faça na sua plenitude e se realize a aprendizagem, é necessário que os profissionais de Educação (gestores escolares, professores e os demais profissionais), devem agir com competência, promover a construção do diálogo e do companheirismo ético. Os gestores educacionais ou de Escolas, devem caracterizar-se como administradores democráticos da comunidade escolar, devem ter a primazia de orientar os seus colaboradores nas atividades atinentes à escola, devem compreender as diferenças e desenvolver o senso de responsabilidade e crítica, estando assim abertos ao diálogo, devem ser importantes mobilizadores da sua

equipa de trabalho, para que haja uma ação conjunta na execução das tarefas previamente concebidas.

O Professor, enquanto educador, deve apresentar um perfil aceitável para que o processo de ensino e aprendizagem na escola seja efetivado com sucesso; é necessário que o professor esteja atualizado permanentemente com as situações que se vivem na sociedade, em relação ao desenvolvimento científico, político, económico, cultural, da Saúde, do meio ambiente e da Filosofia, como saber global. Deve ser ético e reflexivo, aquele que mantém uma postura equilibrada no exercício das suas funções, não se considera o dono do conhecimento que apenas lhe basta transmitir, está sempre preocupado com a sua formação contínua; o professor reflexivo é aquele que encara o seu desempenho laboral como um constante desafio, refletindo com precisão nas suas atitudes como profissional de educação, de modos a melhorar e auto superar-se; por essas e outras razões, torna-se num importante modelo para seus alunos e para a sociedade. Portanto, a Escola, deve buscar melhorar e desenvolver determinadas metodologias que possa, com efeito, ajudar na promoção da maior qualidade da educação, tornando significativo o processo de ensino e aprendizagem.

O Papel social da Escola

A escola, como organização social, inscreve-se na Lógica permanente da construção de comportamentos e atitudes humanas socialmente úteis, capazes de promover com objetividade, os princípios da instrutividade, sociabilidade, produtividade, personabilidade e, por último, o da equidade social. O papel instrutivo da escola, processa-se na plena transmissão de conhecimentos e técnicas que permitam o indivíduo participar com tenacidade no crescimento social; a finalidade personalizadora da escola, visa estimular, com efeito, o desenvolvimento das capacidades, habilidades e potencialidades dos indivíduos e promover o processo da sua auto realização social; o objetivo socializador da escola, permite e facilita a aquisição de valores, atitudes, hábitos e padrões de comportamentos socialmente aceites e recomendáveis; o papel produtivo da escola, permite a aquisição do saber, do saber – fazer e das atitudes necessárias ao ingresso no mercado de trabalho; já, a finalidade da educação escolar igualitária, auxilia e contribui para uma real igualdade de oportunidades entre os indivíduos em sociedade, pois, algumas teorias sociais acreditam que a educação escolar provoca a igualdade de oportunidades para todos e a democratização da estrutura social.

O papel da Escola na sociedade não é apenas um simples fator de progresso social, mas sim, um fator essencial e transversal para o progresso social.

Deontologia Profissional -sua concepção

Alonso (2008:179), fala da Deontologia profissional como sendo “*os deveres e as obrigações do profissional; aquilo que é preciso exigir de todo profissional, no desempenho das suas funções*”. Por outra, Deontologia profissional é, pois, falar de um conjunto de deveres, princípios e normas adoptadas por grupos profissionais, ou seja, grupos que exercem uma determinada profissão. Os deveres e os direitos inerentes ao exercício de uma profissão fundados nos princípios da sua responsabilidade moral e social, constituem a tão abordada **Deontologia**.

Concatenando-me em Monteiro (2008), a Deontologia é cada vez mais crucial para a distinção profissional dos professores, por duas razões:

- Porque é um atributo maior do prestígio social de uma profissão;
- Porque a função docente não tem uma tradição deontológica.

A questão da Deontologia reveste-se de particular complexidade nos profissionais da educação, suscitando resistências e dificuldades, mas surge agora uma necessidade urgente da promoção imediata da Deontologia profissional dentro do contexto escolar, inserindo assim a cadeira de ética e deontologia profissional no currículo de formação de professores.

O Professor e o cumprimento da Pauta Deontológica

a) Deveres do professor para com a família e a sociedade:

- O professor deve ser portador de um comportamento exemplar, fundado em atitudes equilibradas e moderadas em todas as áreas da vida, afastando-se de hábitos maus que possam manchar a sua reputação; porque a destruição da boa imagem do professor faz com que a sociedade retire a confiança a que lhe tem sido depositada.
- O professor deve ser tutor da sua própria imagem, que construiu com muito sacrifício; porque pode assim, perdê-la em segundos, e seguidamente, ser socialmente desprestigiado.

b) Deveres do professor para com a Instituição (Escola):

- A ação do professor dentro do seu exercício normal, depende totalmente do ambiente institucional (Escola). Deve existir uma incessante cooperação entre a

direção da escola e os professores, de formas a manter uma possível harmonia e desenvolvimento progressivo da escola; O professor deve cumprir com as suas obrigações morais para com a escola, empenhando-se para o sucesso integral da instituição.

c) Deveres do professor para com os outros professores e funcionários administrativos:

- Para que haja uma saudável interação entre os professores dentro de uma instituição escolar, deve existir ações coletivas que promovam a unidade entre os demais, e a edificação de um espírito de trabalho em equipe – a interdisciplinaridade;
- O professor deve cultivar amizade com os outros e baixar a supremacia que só o coloca em posição de desvantagem; deve ser humilde o suficiente para reconhecer as suas fraquezas científicas, pedindo auxílio sempre que necessário aos seus colegas que dominam melhor um determinado assunto; «Só sei que nada sei», ser apreciador deste sagaz axioma socrático, que se resume em humildade;
- O professor não deve elevar a sua disciplina e desvalorizar as outras, porque a interdisciplinaridade, desde sempre foi o princípio do progresso científico e da boa relação que haverá entre os professores;
- Tal como enalteces a sua disciplina, faça o mesmo com as cadeiras de outros colegas para que os estudantes despertem interesses coletivos na apreensão de conhecimento universal.

Deveres do professor para com os alunos:

- Respeitar a capacidade e potencialidade de cada aluno, para que possamos conhecê-los e melhor realizarmos as nossas atividades (atingir os objetivos);
- Promover o bom relacionamento entre o professor e o aluno, de modo a que o aluno se sinta motivado, seguro e confiante;
- Saber distinguir a sua relação com o aluno dentro e fora da sala de aulas, para que haja uma convivência equilibrada;
- Evitar falar da sua vida pessoal aos alunos, porque é desaconselhável misturar a sua vida profissional com a sua vida pessoal;
- Não comentar o resultado de provas dos alunos em público;

- Tenha uma preparação e domínio de forma integral do conteúdo ou matéria programática, para que haja uma clara e fácil transmissão aos alunos;
- Ser íntegro em todas as suas atividades.

A ética, de forma ampla, implica no exercício positivo das ações humanas. Enfim, a ética, independentemente da sua dimensão normativa, tem como objetivo, servir a vida; sua razão é o ser humano, seu bem-estar, de forma que provenha a felicidade, neste caso, a felicidade profissional. Já, a deontologia profissional diz respeito a todas as profissões e refere-se ao carácter normativo e até jurídico que regulamenta as profissões. Por outra, alguns estudiosos definem a deontologia, como a ciência que estuda os deveres e obrigações de uma determinada profissão.

O professor angolano deve estar inserido nos meandros de uma deontologia típica que regule a sua atividade profissional, e assim agir de cabeça erguida quando a missão for educar com verdade e de verdade; a profissão docente – educativa, é comparada por muitos estudiosos, com o sacerdócio, por ser uma atividade que não se limita em instruir o indivíduo, mas, de certo modo, ensinar ao aluno valores e atitudes corretas, que colaboram para construção de uma sociedade melhor. Os cristãos têm uma Bíblia, os muçulmanos um Alcorão, os Judeus a Torá, os Estados uma Constituição, os automobilistas um código de estrada; todos esses livros ou códigos, visam regular, orientar, instruir e equilibrar a conduta comportamental de qualquer indivíduo, enquanto membro legítimo das referidas organizações. Em Angola, ainda não temos um manual específico do professor, um caderno normativo, que traz detalhadamente, princípios éticos e deontológicos, que vão regular a atividade do professor enquanto profissional de Educação. **Sugerimos e propomos**, neste artigo, que os órgãos de direito, assim como o Ministério da Educação e as instituições de formação de professores, unem ideias, conjuguem esforços e estratégias, para a criação e promoção integral, de um código ético e deontológico específico para a profissão docente, uma espécie de Bíblia do Professor, um manual que detalhe organizadamente um conjunto de normas, regras de cumprimento obrigatório, que vai regular o comportamento do profissional de educação (neste caso o professor), em pleno exercício de suas funções.

Conclusão

A maior riqueza de um determinado país é o seu povo; mas o absoluto desenvolvimento e a sua plena felicidade dependem da sua educação. O ato de preparar

professores éticos e competentes é uma tarefa irrefutável e indiscutível dentro dos padrões do sistema educacional vigente em Angola; visto que uma das maiores preocupações de quem aprende, neste caso, o aluno, prende-se também na apreensão de hábitos e costumes relacionados ao comportamento pessoal do professor, principalmente a sua forma regular de ser e estar dentro do seu meio laboral e em plena sociedade; a postura, em si, do professor dentro do exercício das suas funções é um elemento preponderante e determinante para coadjuvar no andamento a bom ritmo do processo de ensino e aprendizagem; ajuda na construção saudável de pessoas íntegras e extraordinárias.

A Ética, como parte que se ocupa no estudo sistemático dos hábitos, costumes e da moral, deixa de ser somente uma preocupação dos sistemas educacionais; ela, passa a ser preocupação efetiva da humanidade, por participar na edificação de indivíduos detentores de um carácter positivo e digno para a convivência em sociedade. Para se exercer qualquer profissão com zelo e brio é necessário que haja dentro de um grupo profissional, um conjunto de deveres, obrigações e preceitos que devem ser exigidos a todos os profissionais dentro do exercício de suas funções; quando cada professor desempenhar com eficiência e abnegação os seus deveres e obrigações, claro que teremos um desenvolvimento equilibrado em todos os aspectos da vida social, económica, política e muito mais. O Estado deve investir mais na Educação. Todas as medidas políticas de desenvolvimento devem ter a Educação dos cidadãos como prioridade, visto que, só há prosperidade social quando o investimento em massa na Educação for o ponto de partida e prioritário daqueles que governam. As famílias, como primeira célula educacional de qualquer ser humano, devem ser potenciadas com valores e virtudes para que haja uma parceria perfeita no exercício de construção de pessoas comprometidas com a valorização da vida humana e com o desenvolvimento racional e justo da nossa sociedade.

Portanto, é necessário munir de conhecimentos e valores relacionados à ética e deontologia, os profissionais de educação. O Ministério da Educação em conjunto com certas instituições de formação de professores, deve imprimir medidas que visem condimentar o currículo programático na formação dos docentes, e devem com efeito, criar um pacote de princípios normativos que visem regular e orientar o comportamento do professor no exercício de suas funções. É pertinente que se reformule e se reforce com a cadeira de ética e deontologia profissional no contexto escolar, dentro dos programas curriculares das instituições de formação de professores do ensino primário e secundário,

sendo que, esses níveis são pilares essenciais que determinam a sequência de uma formação precisa e progressiva do indivíduo.

Referências Bibliográficas

- ABBAGNANO, N. - *Dicionário de Filosofia*, 4ª Edição, Martins Fontes Editora, São Paulo, 2000;
- ALONSO, Augusto Hortal - *Ética das profissões*, Edições Loyola, São Paulo, 2008;
- ALTHUSSER, L. - *Ideologia e aparelho do Estado*, Editora Martins Fontes, Lisboa, 1970;
- BOURDIEU, Pierre e PASSERON, Jean C. - *A reprodução: Elementos para uma teoria do Sistema de Ensino*, Francisco Alves – Editora, Rio de Janeiro, 1970;
- DICIONÁRIO de Língua Portuguesa Contemporâneo da Academia de Ciência de Lisboa, 2001;
- DOS SANTOS, José Manuel Fernandes - *Valor e Deontologia Docente, Um Estudo Empírico*, Revista Ibero-americana de Educacion, Portugal, 2008;
- DUBET, François - *Sociologia da experiência*, Instituto Piaget, Lisboa-Portugal, 1996;
- GASPAR, P. DIOGO, F. - *Sociologia da Educação e Administração*, Plural Editora, Porto-Portugal, 2010;
- GRAMCIS - *Obras escolhidas*, Martins Fontes-Editora, Lisboa, 1978;
- LALANDE, A. - *Vocabulário Técnico e Crítico de Filosofia*, 1º Edição, Martins Fontes-Editora, São Paulo, 1999;
- LAU, R. L. - *O Rosto da Filosofia*, Texto Editores, Luanda - Angola, 2005;
- LOBO, A. - *Dicionário de Filosofia*, 5º Edição, Plátano Editora, Lisboa, 1999;
- PILETTI, Claudino - *Filosofia da Educação*. 9º Edição, Ática, São Paulo, 1997.
- KUTSCHERA, F. - *Fundamentos da Ética*, Madrid: Cátedra, 1988.
- KAMABAYA, Moisés - *O Renascimento da Personalidade Africana*, Mayamba Editora, Luanda-Angola, 2014
- MAZULA, Brazão - *Ética, Educação e Criação de Riqueza, uma Reflexão Epistemologia*, Imprensa Universitária, Maputo, 2005;
- MONDIN, B. - *Curso de Filosofia*, Vol. I, 8ª Edição, Editora Paulus, São Paulo-Brasil, 2008;

MONTEIRO, A. *Reis -Para uma Deontologia Pedagógica*, Faculdade de Ciências da universidade de Lisboa, Lisboa – Portugal, 2004;

OLIVARES, Jhanderson - *Ética Profissional*: Cabimas Editora, Bolívia, 2009;

OLIVEIRA, J.H. Barros - *Filosofia, Psicanálise e Educação*, Coimbra Editora, Coimbra-Portugal, 1997;

REAL, Giovanni e ANTISERI Dário - *História da Filosofia*, vol.3, 6ª Edição, Editora Paulus, São Paulo, 2003

Resenha: Arruaças. Rafael Haddock Lobo, Luiz Rufino, Luiz Antonio Simas. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020

Peito de aço, coração de sabiá¹

*Guilherme Cadaval*²

Faz tempo que não jogo bola. Aliás, das últimas vezes deve ter sido mais ou menos na época que comecei com essa história de fazer filosofia, de filosofar. Lembro até hoje, inclusive, de uma vez que a bola corria ligeira para a lateral, e eu atrás dela, ombro a ombro com o adversário. No cruzo da inexperiência e dos meus cinquenta e quatro quilos, bastou que o camarada me desse uma escorada de leve pra me colocar fora da disputa. Ainda tive o impulso de gritar a falta, mas no fundo sabia que não tinha mesmo jeito: o que me faltava era a perna, e o argumento.

Foi essa a primeira memória que me veio lendo o mais novo livro dos mestres Simas, Rufino e Haddock-Lobo, **Arruaças: uma filosofia popular brasileira**, lançado agora a pouco pela editora Bazar do Tempo. O livro é, como o próprio Simas reconheceu no lançamento (na virtualidade do mundo cibernético, e com a presença de mais um mestre, Moyses Marques), uma grande sacanagem, festa na biroscas, sem hora pra acabar, e onde tá todo mundo convidado. Peço licença, então, aos mestres, pra participar da festança, riscando minha sacanagem nessa roda: a filosofia popular brasileira é praticada como filosofiar.

Explico-me. Trata-se, por um lado, do fio, o texto urdido a seis mãos, tramando artimanhas não convencionais para fazer o Brasil – a quem pedimos a São Longuinho e Calunguinha que nos ajude a encontrar – ser rasurado pela brasilidade. Os fios dessa trama são também como o laço do boiadeiro, que vai catar cada “boi-palavra” pois sabe que “perder um boi ou uma palavra é perder uma preciosidade”. Mas esse fio também teceu seu Zé Pelintra, que na ginga da rua “dribla e rasura a cidade-simulacro, alegoria tomada pelo devaneio civilizatório e viciada em cartões-postais decadentes”.

Estes são só alguns dos personagens que vadeiam pelas páginas riscadas de Arruaças, cruzando, encruzando, driblando a carga imantada do Brasil oficial, deslocando o “corpo/bola para o espaço vazio, onde o oponente não está e não pode chegar” como o índio fulni-ô Mané Garrincha. Por isso que é preciso saber cruzar essas páginas com a

¹ Resenha publicada originalmente em: <https://brasiliarios.com/artigos/1674-peito-de-aco-coracao-de-sabia>.

² Doutor em Filosofia pela UFRJ/em Pós -doutoramento no PPGFIL/UERJ.

sabedoria de mestre Canjiquinha: “As ideias estão no chão. Eu tropeço, encontro soluções”. É na errância da vadiação que o livro se abre, e a sacanagem acontece.

Mas deixei pela metade a explicação dessa conversa de filosofiar. Não se trata apenas do fio, da trama, do texto. Se a filosofia popular brasileira é praticada como filosofiar, seus mestres não podem ser outros que os filosofiadores. Nessa birosca abarrotada em que sempre cabe mais um, onde os corpos se misturam e as sabedorias se embebedam e derramam de copo em copo, todo o mundo pode escapar gingando da dívida sem fim que o “paiol colonial” segue cobrando, e pendurar a sua fatura.

Talvez esse papo de fiado tenha brotado na mistura com uma lembrança que herdei de meu pai, da época que ele comandou um boteco na Usina com meu tio e meu padrinho, o Bar das Pombas, que nunca cheguei a frequentar, por culpa de não ter ainda nascido. Imagino os mestres Simas, Rufino e Haddock-Lobo servindo a gelada de mesa em mesa, botando a peça de pernil na vitrine e o pote de ovo colorido em cima do balcão, proseando com os frequentadores, nesse espaço terreirizado onde “transbordam os limites de nossas experiências enquanto sujeitos” e onde o “sou” dá lugar ao “somos”.

Vai ver a responsabilidade de passar adiante a ancestralidade é a grandeza do filosofiador, que, como Maria Mulambo ou Estamira Gomes de Souza, “rainha da noite, trabalhando nas ruas quando o galo canta”, tem a sua realeza assentada na realidade miúda do que o mundo “verdadeiro” insiste em descartar.