



Volume 7, Nº 1

*inquiétude*

Revista dos Estudantes de Filosofia da UFG



QUALIS B3  
ISSN 2177-4638

## EXPEDIENTE

### ***Inquietude - Revista dos Estudantes de Filosofia da UFG (v. 07, n. 01)***

Publicação semestral do corpo discente da Faculdade de Filosofia da UFG  
e do Curso de Filosofia do Campus Cidade de Goiás - UFG  
Goiânia, jan/jun 2016 - ISSN: 2177-4838

**Classificação Qualis-Capes – B3**

**Universidade Federal de Goiás**

**Reitor:** Orlando Afonso Valle do Amaral

**Vice-Reitor:** Manoel Rodrigues Chaves

**Pró-Reitoria de Extensão e Cultura**

**Pró-Reitora:** Giselle Ferreira Ottoni Candido

**Faculdade de Filosofia (FAFIL)**

**Diretor:** Adriano Correia Silva

**Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

**Coordenadora:** Martina Korlec

**Curso de Filosofia do Campus da Cidade de Goiás**

**Coordenador:** Fábio Matos Amorim

**Imagem da Capa**

Polêmica - Arcos de Jânio.

### **Editor-chefe**

Renato Moscateli

### **Editores-executivos**

Heitor Pagliaro

Marcelo Rodrigues de Melo

### **Conselho Editorial**

Adriano Correia Silva, UFG

Araceli Rosich Soares Velloso, UFG

Carmelita Brito de Freitas Felício, UFG

Claudia Drucker, UFSC

Desidério Murchio, UFOP

Ernani Pinheiro Chaves, UFPA

Gerson Brea, UnB

Hans Christian Klotz, UFG

Helena Esser dos Reis, UFG

Hilan Bensusan, UnB

José Gonzalo Armijos Palacios, UFG

José Ternes, PUC-Goiás

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sah, UFU

Miroslav Milovic, UnB

Odílio Aguiar, UFC

Oswaldo Giacoia Júnior, Unicamp

### **Equipe Editorial**

Adriane Campos de Assis Remigio

Arthur Bartholo Gomes

Caius César de Castro Brandão

Eder David de Freitas Melo

Heitor Pagliaro

João Lourenço

João Aparecido Gonçalves Pereira

Marcelo Rodrigues de Melo

Mariane Farias de Oliveira

Pedro Henrique Ribeiro Cunha

Reinner Alves De Moraes

Renato Moscateli

Thaís Rodrigues de Souza

**Arte e diagramação**  
Marcelo Rodrigues de Melo

**Suporte técnico**  
Renato Mendes Rocha

**Colaboração/Revisão**  
Caius César de Castro Brandão  
Heitor Pagliaro  
Renato Moscateli

**Contatos**  
[www.inquietude.org](http://www.inquietude.org)  
[revista.inquietude@gmail.com](mailto:revista.inquietude@gmail.com)

*inquietude*  
*Revista dos Estudantes de Filosofia da UFG*

## ÍNDICE

---

### EDITORIAL - 6

Eder David de Freitas Melo

### A CARTOGRAFIA DO MAL NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT - 9

Flávia Stringari Machado

### A FILOSOFIA POLÍTICA PARA LEO STRAUSS - 27

ELVIS DE OLIVEIRA MENDES

### CONFLITOS POLÍTICOS E GRANDEZA REPUBLICANA SEGUNDO UM ENFOQUE DE MAQUIAVEL À REPÚBLICA DE ROMA - 45

JOÃO APARECIDO GONÇALVES PEREIRA

### CORAGEM DA VERDADE E CINISMO - A FILOSOFIA DO “CÃO” E O DESFIGURAR A MOEDA - 67

ANDRÉ LUIZ DOS SANTOS PAIVA

### MODERNIDADE E LITERATURA ENGAJADA: UMA APROXIMAÇÃO ENTRE HABERMAS E SARTRE - 88

LENNIMARX PORFÍRIO OLIVEIRA

### O CONCEITO DE FUNDAMENTAÇÃO ÚLTIMA NA FENOMENOLOGIA DE MAX SCHELER - 105

DANIEL BRANCO



## EDITORIAL

Por que escrever e publicar textos filosóficos? Tais atividades são suficientes para consolidar uma carreira em filosofia? Apenas elas, e tão somente elas, demonstram aptidão para a reflexão filosófica, um tipo de atitude que não assume o dado enquanto dado, mas que, ao contrário, se questiona sobre ele? Em um cenário no qual a própria pesquisa em filosofia e seu ensino se veem ameaçados, nos parece ser importante fazermos essas perguntas. É inclusive difícil ficarmos sentados do lado de cá, escrevendo, por exemplo, este editorial, enquanto tanto se passa lá fora, nas escolas, nas universidades, no Congresso, nas ruas. A escrita é um instrumento por meio do qual sistematizamos nossos estudos, revelamos aonde chegamos, mostrando-nos em letra. Mas nossas inquietudes, nossas pesquisas, nossas inúmeras leituras ficam todas apenas guardadas sob a égide da palavra escrita, repousada no papel? Elas não se transfiguram em vivências, quiçá em experiências fluidas no cotidiano burocrático da vida acadêmica? Certamente, para a consolidação de uma carreira em filosofia, no Brasil, é condição importantíssima apenas recheiar o Currículo Lattes com publicações. Contudo, a Revista Inquietude não surgiu para satisfazer esse tipo de ânsia. Antes, partindo do pressuposto de que para escrever textos filosóficos não é necessário possuir um currículo de erudito e que, a despeito das burocracias que se ramificam por toda a academia, engessando-a, é preciso haver espaço para o pensamento vivo, capaz de pensar a si mesmo, com afinho e comprometimento, a Revista Inquietude surgiu e se mantém número após

número publicando textos filosóficos selecionados criteriosamente por sua qualidade, e tão somente isso.

No presente número trazemos como capa a imagem de um dos grafites nos chamados “Arcos do Jânio” que causou polêmica na cidade de São Paulo. Talvez nada mais apropriado do que uma “voz” que vem das ruas para expressar o que vivemos cotidianamente. Pois, infelizmente, ainda é possível encontrar em nossas cidades vítimas de uma polêmica proibida, em uma democracia com aptidão para a intolerância, na qual ou se obedece ou coloca-se a mordacha.

Nosso primeiro texto, A Cartografia do Mal no Pensamento de Hannah Arendt, de Flávia Stringari Machado, não está distante desse tipo de espírito de uma época. Nele, observando que Hannah Arendt reconheceu nos campos de concentração da Segunda Grande Guerra uma ruptura com a tradição, propõe-se investigar o problema do mal por meio de uma cartografia deste conceito em sua obra, uma vez que se reconhece não existir uma teoria do mal no corpo de seu pensamento. Assim, os conceitos de mal radical e mal banal são analisados e relacionados, com intuito de delimitar se são conceitos que se excluem ou não. O segundo texto deste número, A Filosofia Política para Leo Strauss, de Elvis de Oliveira Mendes, é uma reflexão na qual, primeiramente, busca-se uma definição sobre o que é filosofia, para em seguida se deter em um sentido stricto do que é filosofia política, configurando, deste modo, em uma abordagem auto-referencial, ou seja, a filosofia [política] pensando a si mesma.

A partir da noção de que na base da vida política está o conflito entre os desejos que mobilizam os homens, em Maquiavel, na obra Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio, investiga-se no terceiro artigo aqui publicado, Conflitos Políticos e Grandeza Republicana Segundo um Enfoque de Maquiavel à República de Roma, de João Aparecido Gonçalves Pereira, a relação paradoxal entre dissensão dos humores, conflitos, liberdade e expansão territorial como

algo útil para uma República. No quarto artigo, Coragem da Verdade e Cinismo: a filosofia do “cão” e o desfigurar da moeda, de André Luiz dos Santos Paiva, o cinismo antigo é analisado por meio do referencial teórico de Michel Foucault como algo pertinente para a filosofia contemporânea, o que se mostra através da noção de coragem da verdade, da metáfora do cão e da desfiguração da moeda, enquanto construção de um modo de vida cínico.

Com o quinto artigo, Modernidade e Literatura Engajada: uma aproximação entre Habermas e Sartre, de Lennimarx Porfírio Oliveira, constrói-se uma aproximação entre a teoria da modernidade de Habermas e a noção de literatura engajada de Sartre. Por fim, nosso último artigo, O Conceito de Fundamentação Última na Fenomenologia de Max Scheler, de Daniel Branco, com escopo introdutório, a partir da obra *A posição do homem no cosmos*, passa pelos conceitos de alma, corpo e metafísica, para confluir em seu objetivo principal, a refutação do conceito clássico de fundamentação última e a implicação de seu novo conceito.

A Equipe Editorial agradece o apoio de seus colaboradores, do Conselho Editorial e de todas as pessoas que cooperaram e cooperam para a existência deste periódico. Desejamos boa leitura e profícuas inquietações!

Eder David de Freitas Melo



## A CARTOGRAFIA DO MAL NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT

Flávia Stringari Machado<sup>1</sup>

### RESUMO

A condição de judia-alemã que suportou pessoalmente as consequências políticas do nazismo, moldou a compreensão de Hannah Arendt sobre os eventos que marcaram o século XX. Com a libertação dos campos de concentração no final da Segunda Guerra Mundial e o horror das revelações daí advindas, o mal passou a ser uma questão central no pensamento arendtiano. Os campos de concentração, de que Auschwitz sagrou-se símbolo, representaram para Arendt uma ruptura da tradição, uma terrível novidade, que impôs repensar o significado do mal e da responsabilidade humana. Nesse contexto, o presente artigo pretende investigar o problema do mal no pensamento de Hannah Arendt. Ocupar-se dessa tarefa, contudo, significa reconhecer que, mesmo em seus últimos escritos Arendt negava a existência de uma teoria sobre o mal no corpo de seus escritos. O objetivo deste artigo se coloca, então, como cartografar a teorização arendtiana sobre o mal. Para tanto, busca-se inicialmente a delimitação da categoria mal radical, exposta pela autora em *Origens do Totalitarismo*, contrapondo-a, em seguida, à concepção de mal banal, inaugurada com a publicação de *Eichmann em Jerusalém*, e desenvolvida em escritos posteriores. Por fim, relaciona-se as duas concepções de mal para definir se elas se excluem ou podem, afinal, coexistir.

**Palavras-chave:** Mal; Mal Radical; Mal Banal; Hannah Arendt.

### THE CARTOGRAPHY OF EVIL IN THE THOUGHT OF HANNAH ARENDT

### ABSTRACT

The German-Jewish condition that made Hannah Arendt personally bear the political consequences of Nazism shaped her understanding of the political events that marked the twentieth century. With her release from the

<sup>1</sup> Mestre em Ciência Jurídica pela Universidade do Vale do Itajaí (UNIVALI)

concentration camps at the end of the Second World War and the horror she witnessed there, the issue of evil became central in Arendt's thought. The concentration camps, of which Auschwitz became a symbol, represented for Arendt a break from tradition, a terrible novelty that made her rethink the meaning of evil and human responsibility. In this context, this article studies the problem of evil in Hannah Arendt's thought. Pursuing this task, however, demands the recognition that, even in her late writings, Arendt denied the existence of a theory of evil in the body of her work. This article aims to map the Arendtian theorizing about evil. It first investigates the delimitation of the category of radical evil, presented by the author in *The Origins of Totalitarianism*. Next, it makes a counterpoint to the conception of banal evil inaugurated with the publication of *Eichmann in Jerusalem* and further developed in subsequent writings. Finally, it relates to the two conceptions of evil to determine whether they exclude each other or they may coexist.

**Keywords:** Evil; Radical Evil; Banal Evil; Hannah Arendt.

### Introdução

Em 1945, após a liberação dos campos de concentração nazistas, Hannah Arendt declarou que o problema do mal seria uma questão fundamental da vida intelectual europeia no pós-guerra (ARENDT, 2008, p. 135). Para Richard Bernstein, ela estava errada, ao menos no que diria respeito a outros intelectuais europeus que não fossem ela própria (BERNSTEIN, 1996, p. 137). O mal se tornou um problema central no pensamento arendtiano e a autora se viu às voltas com esse tema até sua morte, em 1975.

Contemporaneamente parece haver, contra o que previu Arendt, um constrangimento em tratar a categoria mal fora do discurso religioso. Como bem aponta Bernstein, filósofos e teóricos políticos parecem muito mais confortáveis falando sobre injustiça, violação de direitos humanos, imoralidade e falta de ética, do que sobre o mal; e mesmo quando teólogos falam sobre o mal, eles costumam se referir ao problema de forma bastante específica: o problema de como reconciliar a existência do mal com a existência de Deus (BERNSTEIN, 2002, p. 2).

Bernstein é, aliás, um dos principais comentadores da obra de Arendt, que seriamente se ocupou da questão do mal no pensamento da autora (HAYDEN, 2010, p. 451).

Assim, Bernstein aponta duas razões principais pelas quais a linguagem sobre o mal parece ter desaparecido do discurso ético e moral contemporâneo: a perda de protagonismo da tradição religiosa e do discurso teológico – ao menos no Ocidente; e uma corrente subterrânea, vastamente presente na cultura popular, daquilo que o referido autor designa por “maniqueísmo vulgar” (*vulgar Manichaeism*): uma facilidade em dividir o mundo e a realidade como um todo em forças boas ou más. Além das dificuldades apontadas por Bernstein, há de se mencionar a questão do relativismo, a nublar ainda mais a temática.

Arendt está entre os poucos pensadores do segundo pós-guerra que buscaram explorar as distinções do mal do século XX sem escorar-se em descrições religiosas ou teológicas de pecado e mal (BERNSTEIN, 2002, p. 3). O século XX deu um novo significado à palavra barbárie; como nos diz Levinas, foi o século que em trinta anos viveu duas Guerras Mundiais, conheceu regimes totalitários de esquerda e de direita (Nazismo e Stalinismo) e bombas atômicas, viu os genocídios de Auschwitz e Camboja (LEVINAS, 1988, p. 163).

Para Arendt, o pensamento é desencadeado pela atualidade dos fatos e da experiência. A condição de judia-alemã que suportou pessoalmente as consequências políticas do nazismo moldou sua compreensão sobre os eventos que marcaram o século XX e, bem assim, sobre o mal. Os campos de concentração, de que Auschwitz sagrou-se símbolo, representaram para Arendt uma ruptura da tradição, uma terrível novidade, que impôs repensar o significado do mal e da responsabilidade do homem.

Nesse contexto, o presente artigo pretende investigar o problema do mal no pensamento de Hannah Arendt. Ocupar-se dessa tarefa, contudo, significa

reconhecer que, mesmo em seus últimos escritos, já no final da vida, Arendt negava a existência de uma teoria sobre o mal no corpo de seus escritos. O objetivo deste artigo se coloca, então, como cartografar a teorização arendtiana sobre o mal. Para tanto, busca-se inicialmente a delimitação da categoria mal radical, exposta pela autora em *Origens do Totalitarismo*, contrapondo-a, em seguida, à concepção de mal banal, inaugurada com a publicação de *Eichmann em Jerusalém*, e desenvolvida em escritos posteriores. Por fim, relaciona-se as duas concepções de mal para definir se elas se excluem ou podem, afinal, coexistir.

### Mal Radical

O termo “mal radical” é atribuído a Kant, que tratou do tema em seu *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Arendt menciona o conceito kantiano de “mal radical”, em *Algumas questões de filosofia moral* (ARENDT, 2004, p. 126), nos seguintes termos:

Como as inclinações e as tentações estão arraigadas na natureza humana, embora não na razão humana, Kant chamava o fato de o homem ser tentado a fazer o mal por seguir as suas inclinações de o “mal radical”. Nem ele nem qualquer outro filósofo moral realmente acreditava que o homem pudesse querer o mal pelo mal; todas as transgressões são explicadas por Kant como exceções que o homem é tentado a fazer perante uma lei que, do contrário, ele reconhece como sendo válida – assim, o ladrão reconhece as leis da propriedade, até deseja ser protegido por elas, e só faz uma exceção temporária a essas leis para seu próprio benefício. (ARENDT, 2004, p. 126)

A despeito dessa concepção kantiana, Arendt afirma perplexidade por não encontrar no “catálogo dos vícios humanos” o sadismo, o prazer de causar e contemplar a dor e o sofrimento; esse vício, que ela designa por “vício dos vícios”, por incontáveis séculos só teria sido, segundo ela, mencionado na literatura pornográfica e na pintura do perverso, em geral restrito à vida entre

quatro paredes e raramente arrastado para tribunais, onde poderia ser levado a conhecimento público (ARENDT, 2004, p. 136).

Young-Bruehl afirma que para efetivamente compreender o que Arendt pretendeu dizer com “banalidade do mal”, é preciso alguma intimidade com Kant. Ela expõe em algumas linhas a concepção kantiana de mal radical:

Para Kant, o substantivo abstrato *mal* às vezes precisa de um adjetivo para qualificá-lo: radical. Mal radical é, na visão de Kant, aquela espécie de mal que tem suas raízes em uma motivação má, uma intenção de fazer o mal, no coração maligno de uma pessoa. Kant considerava o mal radical raro e bem diferente do mal feito por ignorância ou uma intenção de fazer o bem que deu errado. (YOUNG BRUEHL, 2006, p. 2)<sup>2</sup>

Bernstein discorda de Young Bruehl; para ele, tentar compreender o mal radical pensado por Hannah Arendt a partir daquele concebido por Kant, pode acabar por colocar o leitor/investigador na pista errada para efetivamente entendê-lo. Para Bernstein, o mal radical pensado por Arendt é completamente diferente daquele concebido por Kant: “A análise kantiana baseava-se na pressuposição de que há motivos compreensíveis que podem explicar o mal radical. Mas é precisamente isso que Arendt questiona” (BERNSTEIN, 1996, p. 143)<sup>3</sup>.

A razão parece realmente estar com Bernstein. Nas últimas páginas de *Origens do Totalitarismo*, Arendt se refere a uma noção de “mal absoluto” ou “mal radical” para tentar traduzir o horror e a perplexidade causados pela

<sup>2</sup> Tradução livre do texto original: “For Kant, the abstract noun *evil* does sometimes need an adjective: *radical*. Radical evil is that type of evil, in Kant’s view, which is rooted in (has its *radix* in) an evil motivation, an intention to do evil, a person’s evil heart. Kant thought radical evil to be rare and quite different from evil that is done out of ignorance or an intention to do good that has gone awry”. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth.

<sup>3</sup> Tradução livre do texto original: “Kant’s analysis is based on the presupposition that there are comprehensible motives that can explain radical evil. But this is precisely what Arendt is calling into question”.

confirmação da existência dos campos de concentração – sobre os quais havia ouvido rumores em 1942. Ela emprega a expressão no intento de expressar a natureza incompreensível e irreconciliável dos nazistas e de seus atos:

No mundo concentracionário mata-se um homem tão impessoalmente como se mata um mosquito. Uma pessoa pode morrer em decorrência de tortura ou de fome sistemática, ou porque o campo está superlotado e há necessidade de liquidar o material humano supérfluo.

[...]

O surgimento de um **mal radical** antes ignorado põe fim à noção de gradual desenvolvimento e transformação de valores. Não há modelos políticos, nem históricos, nem simplesmente a compreensão de que parece existir na política moderna algo que jamais deveria pertencer à política como costumávamos entendê-la, a alternativa de tudo ou nada – e esse algo é tudo, isto é, um número absolutamente infinito de formas pelas quais os homens podem viver em comum, ou nada, pois a vitória dos campos de concentração significaria a mesma inexorável ruína para todos os seres humanos que o uso militar da bomba de hidrogênio traria para toda a raça humana. (ARENDT, 2012, p. 588/89, sem grifo no original)<sup>4</sup>

Ainda sobre o mal radical, em *Origens do Totalitarismo*, Arendt assevera que os regimes totalitários descobriram, sem o saber, que existem crimes que os homens não podem punir, nem perdoar<sup>5</sup>. Esses crimes derivariam do mal dito absoluto e não poderiam ser compreendidos, nem explicados por motivos como

<sup>4</sup> A leitura do texto original, nesse ponto específico, se mostra essencial para que o leitor, por meio da comparação entre o texto original e tradução, possa ter uma dimensão mais adequada do que Arendt tentou comunicar; deve-se considerar, ademais, que a própria Arendt não era falante nativa do inglês. “Murder in the camps is as impersonal as the squashing of a gnat, a mere technique of management, as when a camp is overcrowded and is liquidated – or an accidental byproduct, as when a prisoner succumbs to torture. [...] The fear of **absolute evil** that permits no escape knows that is the end of dialectical evolutions and developments. It knows that modern politics revolves around a question which, strictly speaking, should never enter into politics, the question of all or nothing: of all, that is, a human society rich with infinite possibilities; or exactly nothing, that is, the end of mankind”.

<sup>5</sup> Sobre esse ponto específico, de existirem crimes impuníveis e imperdoáveis, Arendt mudaria de ideia futuramente.

o egoísmo, ganância, cobiça, ressentimento, desejo do poder ou cobiça (ARENDT, 2012, p. 609). Ela sugere uma relação entre o mal radical e a transformação dos homens em matéria supérflua:

Apenas uma coisa parece discernível: podemos dizer que esse **mal radical** surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos. (ARENDT, 2012, p. 609, sem grifo no original)

Essa superfluidade, afirma Arendt, torna-se realidade quando a imprevisibilidade – um dos infortúnios da ação –, que na humanidade seria equivalente à espontaneidade, é eliminada.

Arendt afirma que a concepção de mal radical nos termos por ela propostos era inconcebível na tradição filosófica ocidental até o advento do segundo pós-guerra; mesmo Kant, que segundo Arendt foi o único filósofo que, “pela denominação que lhe deu, ao menos deve ter suspeitado que esse mal existia, embora logo o racionalizasse no conceito de um ‘rancor pervertido’ que podia ser explicado por motivos compreensíveis” (ARENDT, 2012, p. 609). Essa ausência de linguagem para falar sobre essa nova espécie de mal, denota, para Arendt, uma ausência de ferramentas/categorias para a compreensão da realidade.

Arendt nunca teria pensado no mal radical como feitos perpetrados por homens monstruosos e demoníacos (BERNSTEIN, 1996, p. 142); na realidade, ela via a perversão dos membros da SA (os camisas marrons) e os horrores que perpetraram quando a eles cabia a administração dos campos de concentração como espontânea (“spontaneous bestiality”) e, bem por isso, humana; esses homens eram criminosos perversos e cruéis, mas essas características seriam humanamente compreensíveis. Para Arendt, a situação torna-se incompreensível e imperdoável, e radicalmente má, quando a SS (*Schutzstaffel*) toma a organização dos campos de concentração para si (ARENDT, 2012, p. 601/602); é então que entram em ação os “desk murderers” ou os assassinos burocratas, que



deram início a um sistema frio de destruição de corpos humanos – e não somente dos corpos, mas também da dignidade humana.

Nesse contexto pode-se concluir, com Bernstein, que o mal radical pensado por Arendt empresta do mal radical kantiano o nome e que, embora a compreensão do mal radical kantiano não se coloque como pressuposto à compreensão do mal radical arendtiano, pode ser útil para compreendê-lo.

### *Mal Banal*

No início da década de 1960, a revista *The New Yorker* enviou Hannah Arendt a Jerusalém para cobrir o julgamento do oficial nazista Otto Adolf Eichmann, a quem o então recém constituído Estado de Israel atribuiu o papel de ‘arquiteto do holocausto’ (ASSY, 2015, p.1; NINO, 1994, p. 14)<sup>6</sup>. A cobertura do julgamento resultou em cinco artigos, os quais foram posteriormente transformados num livro - *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*<sup>7</sup> – publicado em 1963.

Eichmann foi sequestrado pelo Mossad, serviço secreto Israelense, na Argentina, em 11 de maio de 1960 (BENHABIB, 2000, p. 66)<sup>8</sup>. De lá, foi levado para Israel com o objetivo de submetê-lo a julgamento. Foi Hannah Arendt quem

<sup>6</sup> “Eichmann era um oficial da Gestapo sob o comando de Himmler. Apesar de não ter sido um oficial de alta patente, foi responsável por aspectos cruciais da Questão Judaica, entre eles a Solução Final. Especificamente, foi encarregado da organização e evacuação em massa dos judeus, inclusive do seu envio a campos de exterminação” ASSY, 2015, p. 1. Conferir também NINO, 1996, p. 14: “The evidence convincingly proved that Eichmann was a primary *architect* of the ‘Final Solution’ (...)” (sem grifo no original).

<sup>7</sup> Originalmente publicado em inglês, a obra está traduzida para o português e encontra-se publicada pela Companhia das Letras: ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. Um relato sobre a banalidade do mal. Tradução: José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

<sup>8</sup> “On May 11, 1960, members of the Israeli Secret Service kidnapped the Nazi fugitive Adolf Eichmann in Argentina, spiriting him out of the country so he could stand trial in Israel for crimes he had committed in the course of the Final Solution”. BENHABIB, 2000, p. 66.

propôs ao então editor do *The New Yorker* escrever uma reportagem sobre o processo de Eichmann. Ela justificou seu interesse pelo julgamento da seguinte maneira:

(...) saber quem, de fato, era Eichmann, ‘em carne e osso’ (...). Segundo, avaliar a possibilidade de um novo tipo de crime e criminoso do ponto de vista jurídico e a capacidade das instituições legais de lidar com eles. (ASSY, 2015, p. 2)

Ela inclui, por fim, dentre as razões que a faziam querer de ir a Jerusalém acompanhar o julgamento, o desejo de se expor ao perpetrador do mal sobre o qual ela vinha refletindo nas últimas décadas.

Young-Bruehl afirma que para Arendt, a oportunidade de ir a Jerusalém ver Eichmann ‘em carne e osso’ (*in the flesh*), foi mais que o cumprimento de uma obrigação; foi, como ela disse posteriormente, uma cura posterior (YOUNG-BRUEHL, 2004, P. 329)<sup>9</sup>. Como destacou Pierre Bourretz na introdução à edição francesa de *Eichmann em Jerusalém*:

Certamente um trabalho sobre si mesma e uma história vivida de longe, uma maneira de fazer convergir um esforço pessoal e a experiência coletiva, um esforço para compreender no âmbito mais baixo dos comportamentos humanos o que tinha sido abordado de cima por uma teoria do totalitarismo. (BOURRETZ *apud* ADLER, 2014, p. 437)

Segundo Adler, poucos livros no século XX deram margem a tantas polêmicas e fizeram “correr tanta tinta” (ADLER, 2014, p. 437). A publicação da série de artigos sobre o julgamento – e posteriormente do livro - inaugurou uma controvérsia de largas proporções (a que Young-Bruehl chama “*the Eichmann controversy*” e Benhabib “*the Eichmann affair*”) e múltiplas facetas, mas que se concentrou em três pontos: a descrição de Eichmann como banal; os apontamentos que Arendt fez sobre o papel dos Conselhos Judeus Europeus na

<sup>9</sup> “For Arendt, the opportunity to go to Jerusalem and see Eichmann ‘in the flesh’ turned out to be more than the fulfillment of an obligation; it was, she said in retrospect, a cure posterior”. YOUNG-BRUEHL, 2004, p. 329.

Solução Final Nazista; e a discussão sobre a condução do julgamento, as questões legais que foram levantadas por ele e os propósitos políticos a que serviu<sup>10</sup>.

Aliás, em 2013, em comemoração da publicação dos cinquenta anos da publicação do livro, a Universidade de Wesleyan, em Connecticut (EUA), local onde Arendt lecionava e pesquisava quando concluiu o manuscrito, organizou uma conferência - ‘*Exercising Judgment in Ethics, Politics and the Law: Hannah Arendt Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil, fifty years later*’ – com o objetivo de revisitar as reflexões de Arendt e os acalorados debates que se seguiram à publicação do livro – e que ainda se mantêm acesos – na temática específica do exercício do julgamento ético.

Interessa a este artigo a questão da descrição de Adolf Eichmann como um sujeito banal, já que foi o confronto com o sujeito que revelou o fenômeno, a constatação fática, que colocou Arendt de posse do conceito de “banalidade do mal” (ARENDT, 2004, p. 228).

“Banalidade do mal”, expressão que integra o subtítulo do livro sobre o julgamento de Eichmann – que aparece no livro-relato apenas nas últimas linhas do último capítulo<sup>11</sup> - é fundamentalmente a expressão (*sound bite*) pela qual Arendt se tornou popularmente conhecida. Considerável parte da comoção causada pela publicação de *Eichmann em Jerusalém* advém da noção de “banalidade do mal” – expressão que, embora citado no texto pouquíssimas

<sup>10</sup> “Deep differences of opinion about the nature of good judgment cut the many facets of the ‘Eichmann Controversy’. But they focused in three main topics: Arendt’s portrait of a banal Adolf Eichmann; her remarks, woven through *Eichmann in Jerusalem* but concentrated in only ten of its nearly three hundred pages, on the European Jewish councils and their role in the Nazis’ Final Solution; and her discussions, particular in the first and last chapters of the book, of the conduct of the trial, the legal questions raised by it, and the political purposes it served”. YOUNG-BRUEHL, 2004, p. 337. Correia, aponta apenas dois pontos como centrais à controvérsia: o papel das lideranças judaicas no holocausto e a descrição da banalidade do mal em Eichmann. CORREIA, 2007, p. 3 do capítulo 8.

<sup>11</sup> “Foi como se naqueles últimos minutos estivesse resumindo a lição que este longo curso de maldade humana nos ensinou – a lição da temível banalidade do mal, que desafia as palavras e os pensamentos”. ARENDT, 1999, p. 274.

vezes a partir da primeira aparição no último capítulo, permeia toda a reflexão da autora sobre o julgamento: a normalpatia<sup>12</sup> inquietante que irradiava do homem sentado no banco dos réus, incongruente com a atrocidade dos atos dele. Muito embora tenha utilizado a expressão no relato julgamento de Eichmann apenas de maneira factual, ou seja, para descrever o que via, o mal banal que a confrontou na ocasião do julgamento acabaria por desencadear uma série de questionamentos, com os quais, como já mencionou-se, Arendt se viu às voltas até o seu falecimento.

Young-Bruehl julga que a controvérsia acabou por ter o efeito infeliz de encobrir a dimensão imediatamente mais relevante de *Eichmann em Jerusalém*: a reflexão sobre o desafio que o julgamento de Eichmann – e dos outros criminosos nazistas antes dele, em Nuremberg – representa em termos legais e o impacto que teve especialmente para o direito internacional. Na análise da biógrafa, a reflexão de Arendt sobre o julgamento de Eichmann contribuiu sobremaneira para movimentos de direitos humanos e para o desenvolvimento de tribunais internacionais encarregados de julgar crimes contra a humanidade.

Arendt enxergava seu livro como um simples relato do julgamento; ela inclusive registrou isso no pós-escrito, incluído na segunda edição da obra, em que busca tratar de alguns pontos da acalorada controvérsia que seguiu à publicação e, também, de certo modo, se defender da campanha organizada contra si – e não apenas contra seu escrito:

Este livro contém o relato de um julgamento [...]. [...] Este livro, portanto, não trata da história do maior desastre que se abateu

<sup>12</sup> O conceito de normalpatia nos é trazido por L. F. Barros no livro *Os Normalpatas, Não Matei Jesus e outros Textos*, 1999, p. 42: “- Normalpatas? Quem são os normalpatas? [pergunta Matilde, a estudante de psicologia que dialoga com o Professor Ludovico, ao que ele responde:] – Normalpatas são os loucos de normais. Os normais além da conta. Os patologicamente normais. São os que pensam deter o monopólio da normalidade. Neles o traço de normalidade são tão distintamente manifestos que podem ser claramente estudados. São os que veneram a racionalidade, identificado-a apenas em si mesmos... São os que prejudicam a todos por pretenderem ser tão normais”.

sobre o povo judeu, nem é um relato sobre o totalitarismo, nem uma história do povo alemão à época do Terceiro Reich, **nem é, por fim e sobretudo, um tratado teórico sobre a natureza do mal.** (ARENDT, 1999, p. 309, sem grifo no original)

Foi, todavia, a discussão sobre o mal que Eichmann encarnava – adjetivado por Arendt de banal – o aspecto mais marcante de todo o escrito. Ainda no epílogo Arendt tenta esclarecer o que quis dizer com a expressão *banalidade do mal*:

[...] quando falo da banalidade do mal, falo num nível estritamente factual, apontando um fenômeno que nos encarou de frente no julgamento. Eichmann não era nenhum lago, nenhum Macbeth [...]. A não ser por sua extraordinária aplicação em obter progressos pessoais, ele não tinha nenhuma motivação. E essa aplicação em si não era de forma alguma criminosa; ele certamente nunca teria matado seu superior para ficar com seu posto. Para falarmos em termos coloquiais, *ele simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo.* [...] Ele não era burro. Foi pura **irreflexão** – algo de maneira nenhuma idêntico à burrice – que o predispôs a se tornar um dos grandes criminosos de nossa época. (ARENDT, 1999, 310/311)

Dana Villa aduz que, ao afirmar que Eichmann “nunca entendeu o que estava fazendo”, Arendt não pretendeu colocar dúvidas no fato de que ele sabia o que estava fazendo, ao menos em termos factuais: ele efetivamente sabia estar transportando homens, mulheres e crianças para a morte. Ainda, assim, ele falhou em enxergar essas ações como criminosas e erradas (VILLA, 1999, p. 52).

No esforço de compreender o fenômeno – e o conceito –, anos depois do julgamento e da publicação dos artigos e do livro, por ocasião de uma conferência intitulada *Pensamento e considerações morais*<sup>13</sup>, Arendt volta a afirmar que por “banalidade do mal” não se referia a nenhuma doutrina ou teoria, mas a algo completamente factual,

<sup>13</sup> A conferência mencionada foi publicada posteriormente a morte de Arendt juntamente com outros artigos e conferências de autoria dela em *Responsabilidade e Julgamento*.

ao fenômeno dos atos malignos cometidos numa escala gigantesca, que não podiam ser atribuídos a nenhuma particularidade de maldade, patologia ou convicção ideológica do agente, cuja única distinção pessoal era uma superficialidade (*shallowness*) talvez extraordinária (ARENDT, 2004, p. 226).

Na contramão do pensamento ocidental – que colocava o mal em termos metafísicos como corrupção, depravação, pecaminosidade –, Arendt tratou da qualidade moral dos atos de Eichmann não como monstruosidade ou maleficência; a qualidade mais marcante de Eichmann, clamou Arendt, não era a estupidez ou a burrice, nem a perversidade, nem a depravação, mas a superfluidade e aquilo que ela descreveu como “*thoughtlessness*” (BENHABIB, 2000, p.74): a irreflexão, incapacidade de pensar e de ver as coisas desde o ponto de vista do outro.

Arendt cunhou uma definição para irreflexão em *A Condição Humana* – “*thoughtlessness*”, que na tradução mais recente para o português (décima quarta edição, também consultada para a elaboração deste trabalho) foi vertido para “ausência de pensamento”: “[...] a ausência de pensamento [*thoughtlessness*] – a despreocupação negligente, a confusão desesperada ou a repetição complacente de ‘verdades’ que se tornaram triviais e vazias (...)” (ARENDT, 2014, p. 6).

Arendt chama atenção para o fato de Eichmann usar-se recorrentemente de clichês para se comunicar; segundo ela, clichês, lugares-comuns, a adesão a códigos convencionais padronizados de expressão e conduta nos protegem contra a realidade, “(...) contra a solicitação de atenção o nosso pensamento, que todos os acontecimentos e fatos despertam em virtude de sua existência” (ARENDT, 2004, p. 226). Segundo a autora, todos se utilizam desses subterfúgios, já que atender aos chamados do pensamento em todas as oportunidades nos

levaria à exaustão; Eichmann, contudo, aos olhos de Arendt, sequer sabia desse chamado (ARENDT, 2004, p. 226).

O mal banal teria, portanto, uma relação com a ausência de pensamento (*thoughtlessness*). Arendt, importa dizer, concebia o pensamento em termos socráticos: apesar de sermos, enquanto indivíduos, únicos, existiria também uma pluralidade individual, um dois-em-um, em que o sujeito, quando pensa, dialoga consigo mesmo. Para Arendt, a conduta do sujeito com os outros, depende antes da conduta que adota para consigo mesmo. Aqueles que, como Eichmann, são incapazes desse diálogo interior, tendem a se pautar por categorias pré-concebidas, que nem sempre dão conta da realidade fática em que o sujeito se vê inserido. A solução a esse impasse seria o restabelecimento desse diálogo interior – o pensamento – e a assunção da responsabilidade sobre si mesmo.

Muito embora o polêmico relato de Arendt tenha tratado de Eichmann enquanto indivíduo, tratou também, implicitamente, de problemas morais de nosso tempo nas entrelinhas de todo o livro; houve, ademais, uma espécie de generalização do argumento que Arendt aplicou a Eichmann e ele se tornou um paradigma a partir do qual, inevitavelmente, se pensa o mal e a crise moral que acometeu a Europa – e o mundo – no século XX.

Muitos dos críticos de Arendt, por ocasião da publicação de *Eichmann em Jerusalém*, entenderam que o argumento da banalidade do mal era em si ofensivo, pois parecia trivializar não apenas o que Eichmann havia feito, mas todo o terror do Holocausto (BERNSTEIN, 1996, p. 138). Mas o que Arendt tentou capturar com a sua frase “banalidade do mal”, como se buscou demonstrar, foi um tipo de mal que resulta de uma peculiar capacidade de parar de pensar, (in)capacidade de que Eichmann se tornou paradigma.

*Há, afinal, possibilidade de coexistência das concepções arendtiana de mal?*

Especula-se que Arendt teria eventualmente mudado de ideia, rejeitando a noção de “mal absoluto” utilizada em *Origens do Totalitarismo* (YOUNG-BRUEHL, 2004, p. 139). Ela teria se convencido de que o mal não poderia ser radical, nem profundo, mas apenas superficial. Essa suposta mudança de compreensão é extraída pelos comentadores de Arendt de uma carta que a autora enviou a Gershon Scholem acerca da controvérsia em que se viu envolvida quando a publicação de *Eichmann em Jerusalém*:

Você está certo. Eu mudei de ideia e não falo mais de mal radical [...]. A minha opinião é que o mal, na verdade, nunca é radical, mas somente extremo, e ele não possui nem profundidade, nem dimensão demoníaca. Ele pode crescer e se espalhar e destruir o mundo precisamente porque se espalha como um fungo na superfície. O mal desafia o pensamento, como eu disse, porque o pensamento tenta se aprofundar, ir às raízes, e no momento que se ocupa do mal, frustra-se, porque não há nada. Isso é “banalidade”. Somente o bem pode ter profundidade. (ARENDT-SCHOLEM apud BERNSTEIN, 1996, p. 138)<sup>14</sup>

Arendt teria supostamente chegado à conclusão de que o maior mal seria banal por ser superficial (não ter profundidade; não ter raízes). Isso significa dizer que o mal não estaria fundado na faculdade do pensamento, uma das atividades integrantes da *vita contemplativa* – a que Arendt dedicaria seus estudos nos últimos anos de vida.

<sup>14</sup> Não se teve acesso direto à correspondência publicada entre Arendt e Scholem. O trecho citado foi extraído de BERNSTEIN, 1996, p. 138. Trata-se, ademais, de tradução livre do texto original: “You are quite right. I changed my mind and no longer speak of “radical evil” [...]. It is indeed my opinion now that evil is never “radical”, that is only extreme, and that it possesses neither depth nor any demonic dimension. It can overgrow and lay waste the whole world precisely because it spreads like a fungus on the surface. It is “thought-defying”, as I said, because thought tries to reach some depth, to go to the roots, and the moment it concerns itself with evil, it is frustrated because there is nothing. That is “banality”. Only the good has depth and can be radical”.

Bernstein sugere que as formulações de “mal radical” e “mal banal” representam esforços de Arendt para encontrar uma linguagem apropriada para compreender o que é incompreensível, sem que esses esforços acabem por se transformar num “sublime negativo”. Ele compara as dificuldades de Arendt para falar sobre o mal com as dificuldades de Kant para falar sobre o sublime, e arremata: “Não há nada sublime sobre o mal absoluto. O mal radical é a tentativa sistemática de erradicar o conceito e a realidade de ser humano” (BERNSTEIN, 1996, p. 149)<sup>15</sup>.

Bernstein, ainda, argumenta que as noções arendtianas de “mal radical” e “banalidade do mal” não são incompatíveis; como já constou acima, por “mal radical” ou “mal absoluto”, Arendt se referia à tentativa totalitária de tornar todos os seres humanos igualmente supérfluos, erradicando as condições que permitem a humanidade da vida humana (espontaneidade, imprevisibilidade, etc.) – a categoria central que se liga a essa noção é a superfluidade. Isso seria, para o referido autor, inteiramente compatível com o que ela tentou expressar por “banalidade do mal”: Eichmann – e pessoas como ele – eram desprovidos da capacidade de pensar e refletir e, por isso, não podiam compreender que o “mal radical” é a consequência de seus atos - a categoria central do mal banal é a irreflexão/ausência de pensamento/incapacidade de pensar/“*thoughtlessness*” (BERNSTEIN, 1996, p. 152).

Bernstein parece novamente estar correto ao afirmar que as concepções de mal radical e mal banal não são incompatíveis, já que como demonstrou o autor, tem como base categorias distintas (superfluidade e ausência de

<sup>15</sup> Tradução livre do texto original: “But there is nothing sublime about radical evil. Radical evil is the systematic attempt to make human beings (in their plurality); it is the organized attempt to eradicate the concept and the reality of being a human being”.

pensamento, respectivamente). Além disso, em *A vida do espírito*, ao retornar à banalidade do mal, Arendt assim se pronunciou:

Fui surpreendida pela manifesta superficialidade do perpetrador [Eichmann] que tornou impossível relacionar a incontestável maldade dos atos dele com qualquer motivo mais profundo. Os atos eram monstruosos, mas o perpetrador – ao menos aquele submetido ao julgamento que eu acompanhava – era bastante normal, nem demoníaco-nem monstruoso. Não havia nele sinais de uma firme convicção ideológica ou maus motivos específicos e a única característica notável (...) era algo inteiramente negativo: não a estupidez mas a ausência de pensamento. (ARENDT, 1978, p. 4)

Denota-se, assim, que o mal absoluto e o mal banal, para além de não excluírem-se mutuamente, podem estar intrinsecamente relacionados, como na situação narrada por Arendt na passagem acima: o mal banal – a ausência de pensamento, portanto –, pode, em algumas situações, ser a causa do mal absoluto, do esforço absoluto de erradicar a espontaneidade humana.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADLER, Laure. *Nos Passos de Hannah Arendt*. Tradução: Tatiana Salem Levy e Marcelo Jacques. Rio de Janeiro: Record, 2014.
- ARENDT. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém*. Um relato sobre a banalidade do mal. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Life of the Mind*. Harcourt: New York, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Origens do Totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Responsabilidade e Julgamento*. Tradução: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BENHABIB, Seyla. *Arendt's Eichmann in Jerusalem*. In.: *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Edited by Dana Villa. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

BERNSTEIN, Richard. *Are Arendt's Reflection on Evil still relevant?* In.: The Review of Politics. Vol. 70, n. 1, Special Issue on Comparative Political Theory (Winter, 2008), pp. 64-76.

\_\_\_\_\_. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *Radical Evil: a philosophical interrogation*. Maldon, Massachusetts: Polity Press, 2002.

ASSY, Bethania. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva / Instituto Norberto Bobbio, 2015.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

HAYDEN, Patrick. *The Relevance of Hannah Arendt's Reflections on Evil: globalization and rightlessness*. In.: Human Rights Review, Vol. 11, n. 44, 2010, p. 451-467.

LEVINAS, Emmanuel. *Useless Suffering*. In.: The Provocation of Levinas: Rethinking the Other. London: Routledge, 1988.

NEIMAN, Susan. *Evil in Modern Thought*. Pincenton, New Jersey: Princenton University Press, 2004.

NINO, Carlos Santiago. *Radical Evil on Trial*. London & New Haven: Yale University Press, 1996.

VILLA, Dana R. *Politics, Philosophy, Terror: essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton New Jersey: Princeton University Press, 1999.

YOUNG-BRUHEL, Elizabeth. *Hannah Arendt: for the love of the world*. 2. ed. New Haven: Yale University Press, 2004.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Why Arendt Matters*. New Heaven: Yale University Press, 2006.



## A FILOSOFIA POLÍTICA PARA LEO STRAUSS<sup>1</sup>

Elvis de Oliveira Mendes<sup>2</sup>

### RESUMO

O presente artigo pretende desenvolver uma análise voltada para a efetivação de uma maior compreensão do que é de fato, a “filosofia política” na visão do filósofo político teuto-americano Leo Strauss. Evidentemente, a realização de tal tarefa pressupõe a elaboração de um esclarecimento preliminar acerca do que é a filosofia, em um sentido geral, para esse autor. Em um segundo momento, esclarecer o que é a filosofia política em seu sentido *stricto*. Desta forma, o objetivo precípua desta abordagem se constitui como uma análise de conceitos e problemas fundamentais da filosofia política na ótica de Strauss.

**Palavras-chave:** Filosofia Política; Leo Strauss; Crítica da Modernidade; Direito Natural.

### THE POLITICAL PHILOSOPHY FOR LEO STRAUSS

### ABSTRACT

This paper aims to develop a study for a deeper understanding of what is in fact the political philosophy in the view of the American Teutonic political philosopher Leo Strauss. Evidently, the accomplishment of such task requires the development of a preliminary explanation of what political philosophy is in a general sense for this author. In a second moment, to clarify what political philosophy is in a strict sense. Thus, the main goal of this approach is to analyze the fundamental concepts and problems of political philosophy in Strauss' view.

**Keywords:** Political Philosophy; Leo Strauss; Critique of Modernity; Natural Right.

<sup>1</sup> Este artigo é parte integrante da dissertação de mestrado intitulada “Política e Religião no Pensamento Filosófico de Leo Strauss” defendida em 10 de dezembro de 2015 pelo programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, sob a orientação do Prof. Dr. Richard Romeiro Oliveira (UFSJ)

<sup>2</sup> Mestre em Filosofia Política pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

### O que é a “Filosofia Política” para Leo Strauss?

Entender o que é a filosofia política no âmbito do pensamento filosófico de Strauss se mostra como uma tarefa indubitavelmente necessária para uma tentativa de melhor compreensão da reflexão desenvolvida por este filósofo. De fato, Strauss dedicou grande parte de sua obra à defesa da necessidade de recuperação da filosofia política, disciplina entendida por ele mesmo como “um ramo da filosofia” (STRAUSS, 1988, p. 10). Neste sentido, o que preocupa Leo Strauss é a possibilidade de que a filosofia política seja destruída por aquelas que são, segundo ele, as duas maiores correntes de pensamento da Modernidade, quais sejam: o Positivismo e o Historicismo, o primeiro representando o paradigma da ciência moderna e sua compreensão acerca das relações entre fatos e valores e o segundo, a visão historicista que, levada até as últimas consequências, nos desvela a face relativa e perecível de todas as culturas e consequentemente de todos os códigos morais. Ao fazer isso, o argumento historicista inviabiliza completamente não só a filosofia política, mas a própria filosofia.<sup>3</sup> Sendo assim, na ótica de Strauss, esses dois paradigmas modernos, se aceitos como verdades, inviabilizariam a reflexão filosófica sobre as coisas políticas, isto é, tornariam inviável a possibilidade da busca do melhor regime, da melhor lei, do melhor governo, o que neste mesmo sentido, na visão de Strauss, levou a sociedade contemporânea ao relativismo e a um resultante niilismo.

Por ser assim, tais preocupações estão presentes de forma explícita e central no pensamento Straussiano, como Catherine e Michel Zuckert explicam

<sup>3</sup> Consultar: Strauss, Leo, *Direito Natural e História*. Tradução Bruno Costa Simões; revisão da tradução Aníbal Mari, Marcelo Cipolla. – São Paulo; Editora WMF Martins Fontes 2014. – (Biblioteca do Pensamento Moderno) p. 43-97.

nesta passagem, que pode nos servir de abertura para os esclarecimentos que desenvolveremos a seguir acerca do que é, de fato, a filosofia política para Strauss e acerca de quais problemas estão em jogo, para ele, na compreensão dessa disciplina:

Seu principal esforço intelectual foi dedicado à tentativa de reviver a filosofia política; temia que ela tivesse caído como presa das principais autoridades intelectuais da modernidade - a saber, a ciência, sob a forma de positivismo, e a história, sob a forma de historicismo. Estas duas forças intelectuais, tão diferentes entre si, concordaram com a rejeição da possibilidade da filosofia política como praticada desde Sócrates até o final do século XIX. (ZUCKERT, 2014, p. 15)<sup>4</sup>

Dito isto, e apresentado tal risco, é importante que inicialmente tentemos entender mais adequadamente no que implica a própria filosofia para Leo Strauss e logo em seguida, compreender qual o problema central da filosofia política. Com efeito, este pensador se mostra comprometido, primeiramente, em efetuar algumas distinções filosóficas que se mostrarão fundamentais para o entendimento da sua reflexão, as quais serão imprescindíveis ao longo do desenvolvimento deste artigo. Primeiro, deve-se observar o que Strauss pensa acerca da filosofia em geral. Para ele, a filosofia é a reflexão sobre todas as coisas, sobre um todo ou uma totalidade. Em outras palavras, é a busca da substituição das opiniões acerca do Todo – entenda-se: das opiniões acerca de Deus, do mundo e do homem – pelo conhecimento acerca do todo. No entanto, Strauss reconhece a problematidade dessa empresa e, admitindo que o conhecimento do todo não é inteiramente acessível ao homem, considera que a filosofia não

<sup>4</sup>“Son principal effort intellectuel fut consacré à la tentative de reviver la philosophie politique, don’t il craignait qu’elle ne fût tombée en proie aux autorités intellectuelles majeures de la modernité – a savoir, la science, sous la forme du positivisme, et l’histoire, sous la forme de l’historicisme. Ces deux forces intellectuelles, si différentes l’une de l’autre, s’accordaient sur rejet de la possibilité de la philosophie politique telle qu’elle fut pratiquée depuis Socrate jusqu’à la fin du XIX siècle”.

pode, pois, se converter em posse perfeita da verdade, o que torna a atividade filosófica uma atividade essencialmente investigativa (Zetética). É o que se constata nesta reflexão elaborada por Strauss acerca do que é a filosofia:

A filosofia é, essencialmente, não a posse da verdade, mas a busca da verdade. O traço distintivo do filósofo é que “ele sabe que não sabe nada”, e que a sua visão sobre a nossa ignorância concernente à maioria das coisas o induz a lutar com todo o seu poder em busca do conhecimento. Ele deixaria de ser um filósofo ao fugir das questões concernentes a essas coisas ou, então, ao negligenciá-las porque elas não podem ser respondidas (STRAUSS, 1998, p. 11).<sup>5</sup>

Diante disto, nos deparamos com o caráter estritamente investigativo da filosofia. De fato, diante de toda problematicidade da existência humana, é característico do filósofo que mesmo assim ele busque o conhecimento do todo ou da totalidade das coisas.<sup>6</sup> Porém, por outro lado, para Strauss, “a filosofia nunca vai além do estágio da discussão ou da disputa e nunca irá alcançar o estágio de decisão. Isto não faz da filosofia inútil” (Ibidem, p. 11). Com efeito, se a verdade fosse de fato alcançada não haveria mais para que se pensar a filosofia ou o filosofar, em última análise não haveria mais questões fundamentais a serem pensadas ou respondidas. Portanto, é necessário que o caráter de dúvida permanente da filosofia seja mantido para a sua própria sobrevivência.

Em um segundo momento, será necessário explicar outra questão primeva que é o fato de que, segundo afirma Strauss, “toda ação política destina-se ao ato de preservação ou de mudança; quando desejamos preservar, nós queremos

<sup>5</sup> “*Philosophy is essentially not possession of the truth, but quest for the truth. The distinctive trait of the philosopher is that “he knows that he knows nothing”, and that his insight into our ignorance concerning the most important things induces him to strive with all his power for knowledge. He would cease to be a philosopher by evading the questions concerning these things or disregarding them because they cannot be answered*”.

<sup>6</sup> Para Strauss, o conhecimento do todo ao qual a filosofia busca possui um caráter problemático, isso nos mostra a visão zetética (investigativa) concernente à atividade filosófica proposta por Strauss.

prevenir uma mudança para o pior; quando se deseja mudar, nós queremos algo de melhor” (Ibidem, p. 10). Desta forma, as ações políticas estão sempre em busca do que poderia ser melhor ou pior. Neste sentido, para Strauss isto ganha um caráter de *dóxa* (opinião), este é, por sua vez, totalmente questionável e pueril. Entretanto, o que está em jogo, neste sentido, é o esforço da filosofia política para deixar claro que toda ação política se propõe a conhecer o bem, ou o melhor, portanto, ela lida com uma determinada realidade dada.

Deste modo, “a filosofia política é um ramo” (Ibidem, p. 11) da filosofia que tenta distinguir opinião de conhecimento, ou, mais precisamente, estabelecer uma separação entre *dóxa* e *episteme*. Esta expressão, por sua vez, representa o ramo que trata das questões políticas e não de questões puramente filosóficas. Ainda por esta mesma via, a filosofia política como um ramo da filosofia possui suas próprias questões que, como já foi explicitado anteriormente, estão ligadas à política. É neste ponto que se observa uma factual distinção entre filosofia política e filosofia. A primeira tem como um de seus principais objetivos, pensar e analisar as opiniões sobre a natureza das coisas políticas e se necessário mudá-las. Assim, a filosofia política está compromissada com as coisas políticas e com as coisas que evidentemente passam pelo crivo da opinião, como é explicitado de forma clara nesta passagem:

Da filosofia assim entendida, a filosofia política é um ramo. A filosofia política será, então, a tentativa de substituir a opinião sobre a natureza das coisas políticas pelo conhecimento da natureza das coisas políticas. Coisas políticas são, por natureza, sujeitas à aprovação e à desaprovação, à escolha e à rejeição, ao louvor e à censura. É de sua essência não serem neutras, mas suscitar uma exigência de obediência, fidelidade, decisão ou julgamento dos homens. Não se entende, então, as coisas políticas como elas são, se não se leva a sério sua reivindicação explícita ou implícita para serem julgadas em termos de bondade ou maldade, de justiça ou injustiça, ou seja, se não se as mensura por algum padrão de bondade e justiça (Idem, p.11).



Diante disto, percebe-se que a filosofia política pretende inexoravelmente pensar de forma efetiva o bem, o melhor regime ou a melhor forma de viver e de agir, no âmbito da natureza das coisas políticas. Este universo que não deve ser assemelhado ou confundido com questões políticas em geral, mostra Strauss quando afirma que “toda filosofia política é pensamento político, mas nem todo pensamento político é filosofia política” (Ibidem, p. 12). Ora, nesse sentido, de fato o que se entende é que Strauss leva em consideração o aspecto de que o pensamento político não está comprometido com a distinção entre opinião e conhecimento (Idem, p. 12). A filosofia, porém, para ele, se esforça para repensar e recolocar opiniões sobre fundamentos políticos com base em considerações de conhecimento. Ainda neste contexto, Strauss afirma de forma contundente que “um pensador político que não é filósofo é basicamente interessado ou anexado a uma ordem ou política específica. O filósofo político é basicamente interessado na, ou ligado à, verdade” (Idem, p. 12). Sendo assim, conclui-se parcialmente que pensamento político não é filosofia política. Nesse sentido, pensar politicamente é intrínseco à experiência humana e isso é o fundamento da vida social. Ainda nesta perspectiva o que Strauss deseja mostrar é que filosofia política está para além desta conjuntura formada por leis e outras convenções essenciais para a vida em sociedade.

Com efeito, para Strauss a descoberta da categoria de natureza realizada através da racionalidade filosófica alterou diretamente a relação do pensamento humano com a sociedade, o que inequivocamente tornou a pesquisa da filosofia política algo possível e, em considerável sentido, necessário. Neste contexto Strauss afirma que “uma vida política que desconhece a ideia de direito natural ignora necessariamente a possibilidade da ciência política e, de fato, ignora a possibilidade da ciência como tal” (STRAUSS, 2014, p. 97). Porém, ainda neste mesmo sentido, Strauss observa que “por outro lado, uma vida política

consciente da possibilidade da ciência sabe necessariamente que o direito natural constitui um problema” (Ibidem, p. 97). Aqui nos deparamos com o caráter ambíguo da descoberta do direito natural pela filosofia: se, por um lado, tal descoberta é necessária, por outro, a ideia de natureza, ao envolver a contestação das tradições e consequentemente das leis, coloca em xeque os padrões e as convenções, e, ao colocar em xeque os padrões e as convenções, atinge diretamente o âmago mesmo da sociedade ao retirar seu esteio e tudo aquilo que lhe serve de fundamento.

Sendo assim, a descoberta da ideia de natureza nos leva à contestação radical da autoridade. Podemos já ver, aqui, o caráter problemático da relação da filosofia com as crenças que sustentam a sociedade. De fato, “a filosofia é a busca dos ‘princípios’ de todas as coisas, o que significa, primordialmente, a busca das ‘origens’ de todas as coisas ou das ‘coisas primeiras’” (Ibidem, p. 98). Ora, a natureza existe antes dos homens e por ser assim, é anterior à filosofia, portanto, “o primeiro filósofo foi o primeiro homem que descobriu a natureza” (Idem, p. 98), ou melhor, o primeiro homem que se deu conta da existência da natureza. Diante disto, estamos diante do caráter pré-filosófico da ideia de natureza. Nesse sentido, na ótica de Strauss, o equívoco está no fato de se encarar a ideia de natureza como “a totalidade dos fenômenos”, isto é, entender todos os fenômenos como naturais. Para Strauss, é necessário se estabelecer uma nítida e crucial distinção para o entendimento deste problema: para ele, a descoberta da natureza é caracterizada por uma divisão entre os fenômenos naturais e os fenômenos não naturais, sendo assim “natureza” é um termo de diferenciação (Ibidem, p. 99). Como se pode observar nesta passagem de *Direito Natural e História*:

Embora todas as coisas ou todas as classes de coisas tenham o seu costume ou o seu modo de ser, há um costume ou modo de ser

particular que é de suprema importância: o “nosso” modo de ser, o modo como “nós” vivemos “aqui”, o modo de vida de um grupo independente ao qual um homem pertence. Podemos chamar esse caso de costume ou modo de ser “supremo”. Nem todos os membros do grupo observam sempre esse modo de ser, mas a maioria o retoma quando ele é trazido propriamente à sua memória: o modo de ser supremo é o caminho correto. A sua retidão é garantida pela sua ancestralidade (Idem, p. 99).

Dito isto, temos acesso ao ponto chave de nosso problema, que é por assim dizer, o caráter ancestral da autoridade e que legitima todas as tradições, padrões e convenções sociais. Em outras palavras, as verdades e valores de bem e mal, certo e errado que garantem a sustentabilidade ou a manutenção de um *establishment* social ou da ordem civil estão, de fato, relacionados ao caráter convencional da vida em sociedade. Portanto, “a vida pré-filosófica caracteriza-se pela identificação primeva do bom com o ancestral” (Ibidem, p. 100). Porém, ao se identificar o bom com o ancestral é necessário de antemão considerarmos o fato de que “os ancestrais eram absolutamente superiores a nós” (Idem, p. 100.), e sendo tal afirmação verdadeira é necessário acreditar também que “os ancestrais, ou aqueles que estabeleceram o modo ancestral, eram deuses, ou pelo menos que eles ‘habitavam perto dos deuses’” (Idem, p. 100.), e diante disto, ao conceber o modo de vida bom ou correto como algo atribuído a um ensinamento ancestral estaria mesmo que tacitamente estabelecido que tal modo correto é uma lei divina.

Ora, “o surgimento da ideia de direito natural pressupõe, portanto, a dúvida em relação à autoridade” (Ibidem, p. 101). De fato, diante da constatação de uma imensa variedade de códigos morais surge um grave questionamento: afinal qual é o código correto? Tal questionamento é, sobretudo, um questionamento da filosofia, porque é a filosofia que estará preocupada com aquilo que é bom por natureza, como aquilo que antecede qualquer lei, padrão ou convenção social. E por ser assim, a filosofia se configura como uma

contestação da própria autoridade (ancestral/divina). Desta forma, a ancestralidade passa a não ser mais uma garantia da legitimação de um modo correto de ser, e diante disto Strauss chama atenção para uma diferenciação fundamental, a de que deve haver uma “busca do que é bom por natureza, que se distinguirá do que é simplesmente bom por convenção” (Ibidem, p. 103). Por isso a filosofia coloca toda autoridade e todos os códigos morais em risco, por explicitar sua fragilidade diante da ideia de natureza.

Portanto, ainda neste mesmo sentido, sendo constatado tal perigo, “a lei ou convenção tem a tendência, ou a função, de esconder a natureza; tendência alcançada na medida em que a natureza é, de início, vivida ou ‘dada’ exclusivamente como ‘costume’” (Ibidem, p. 109). De fato, ao atingir a autoridade que até então era garantida pela ancestralidade, ou melhor, a filosofia em sua busca pelo bem, tentou de toda sorte, buscar o que é bom por natureza, e ao fazer isso, “afetou radicalmente a atitude do homem diante das coisas políticas em geral e das leis em particular, uma vez que atingiu profundamente sua compreensão dessas coisas” (Idem, p. 109).

A partir daqui, é importante chamar a atenção para uma outra distinção estabelecida por Strauss, a saber, aquela entre filosofia política e política teológica. Para Strauss, “teologia política são ensinamentos políticos baseados na revelação divina, enquanto a filosofia política está limitada ao que é acessível à mente humana” (STRAUSS, 1988, p. 13). Por último, será esclarecida aqui a relação entre a filosofia política e a ciência política, termo sobre o qual Strauss faz algumas observações. Para ele, ciência política é um termo ambíguo pelo fato de que as investigações acerca das coisas políticas são efetuadas pelo viés do modelo da ciência natural. Por sua vez, Strauss efetua profundas críticas a esta forma de análise das coisas políticas. Tais críticas partem do pressuposto de que

especular acerca das coisas políticas com base em um empirismo radical é algo que precisa ser repensado.

De fato, “filosofia política é a tentativa de entender a natureza das coisas políticas” (Ibidem, p. 14). Entretanto, é inegável que o cotidiano é marcado por experiências políticas, o que não implica dizer que todos sejam cientistas políticos ou filósofos. Mas, sobretudo, “o conhecimento político está rodeado pela opinião política” (Ibidem, p. 15). É a partir deste aspecto que Strauss estabelece uma clara distinção: “opinião é algo completamente diferente de conhecimento das coisas políticas. Sobretudo, opinião é algo que está fortemente caracterizado por achismos, crenças e preconceitos” (Idem, p. 15). Por ser assim, para Strauss, “isto é essência da vida política, ser guiada por uma mistura de conhecimento político e opinião política” (Idem, p.15). Neste sentido, o que está em jogo aqui para Strauss é o caráter dialético da filosofia política, que, embora esteja fundada na distinção entre opinião e conhecimento, como já foi dito anteriormente, assume como seu ponto de partida necessário o domínio da opinião.

Ainda por esta via, a fim de tentar entender melhor a reflexão straussiana acerca da filosofia política, deve-se observar sua crítica às pretensões da ciência política moderna, que por sua vez tenta adquirir uma compreensão a partir do estudo da situação política dada. Ora, afirma Strauss; “todo conhecimento das coisas políticas implica aceitação concernente à natureza das coisas políticas; i. e. aceitação que concerne não meramente a dada situação política, mas à vida política ou à vida humana como tal” (Ibidem, p. 16). Portanto, na visão de Strauss não é possível ter acesso a uma determinada realidade política e social sem um mínimo convívio ou sem nenhum grau de afetação pela mesma, porque as coisas políticas a princípio possuem o caráter de opinião.

Diante disto, dar-se-á um passo para uma reflexão acerca do problema da filosofia política na Modernidade, apontado por Strauss. O filósofo chama

atenção para o fato de que nas sociedades antigas ou originárias de pouca complexidade o conhecimento político ou o conhecimento das coisas políticas era de posse dos homens mais velhos e consequentemente mais sábios ou dos bons historiadores. De fato, esses eram totalmente compromissados com os assuntos públicos e de grande importância, por outro lado, nas “sociedades dinâmicas de massa” isto não é suficiente. Por serem sociedades caracterizadas por grande complexidade e mudanças frenéticas. Portanto, na Modernidade o crescimento desse tipo de sociedade fez com que os assuntos públicos de grande importância ou as coisas políticas se tornassem coisas de competência e interesse quase que exclusivo do cientista político (Ibidem, p. 15).

Porém, Strauss alerta que não se pode esquecer que tanto o estudioso como o não estudioso das coisas políticas possui o mesmo referencial central, que é de fato a “situação política dada”. Esta problemática é apontada pelo filósofo como um sintoma oriundo das últimas décadas do século XIX, o qual também foi vivido por Husserl e Heidegger. Esse sintoma é demonstrado pelo que Strauss chama de decadência da filosofia política, do qual algumas causas são citadas nesta passagem:

A rejeição da filosofia política como não científica é característica do atual positivismo. Positivismo não é mais o que desejava ser quando Auguste Comte o originou. Ele ainda concorda com Comte ao sustentar que a ciência moderna é a mais alta forma de conhecimento, precisamente porque ela não mais visa, como a teologia e a metafísica o fizeram, ao conhecimento absoluto do porquê, mas apenas ao relativo conhecimento do como. Mas depois de ter sido modificado pelo utilitarismo, pelo evolucionismo e pelo neokantismo, ele abandonou completamente a esperança de Comte de que uma ciência social modelada pela ciência natural moderna seria capaz de superar a anarquia intelectual da sociedade moderna (Ibidem, p. 18)<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> “The rejection of political philosophy as unscientific is characteristic of present-day positivism. Positivism is no longer what it desired to be when Auguste Comte originated it. It still agrees with Comte by maintaining that modern science is the highest form of knowledge, precisely because it

É neste contexto que Strauss propõe uma crítica ao modelo político estabelecido nas sociedades ocidentais modernas, ou, mais precisamente, uma crítica ao plano moderno de sociedade. Nesta ótica, para ele, a decadência da filosofia política, ou melhor, a indiferença diante deste assunto ou disciplina, levou a sociedade a um profundo relativismo, que, na visão de Strauss, é o caminho mais curto através do qual se desembocaria no fenômeno do niilismo, como se pode observar nesta passagem:

Quando ele [Weber] diz que a democracia é um valor que evidentemente não é superior ao valor oposto, ele não quer dizer que está impressionado com a alternativa que ele rejeita, ou que seu coração ou sua mente estão dilacerados entre alternativas que, em si mesmas, são igualmente atraentes. Sua "neutralidade ética" está tão longe de ser niilismo ou a via para o niilismo, que ela nada mais é do que um alibi para a ausência de pensamento e para a vulgaridade: dizendo que a verdade e a democracia são valores, ele diz, com efeito, que não se tem que pensar sobre as razões pelas quais essas coisas são boas, e que ele pode se curvar, como qualquer outra pessoa, aos valores que são adotados e respeitados por sua sociedade. O positivismo da ciência social promove não tanto o niilismo quanto conformismo e filistinismo (Ibidem, p. 20).<sup>8</sup>

*aims no longer, as theology and metaphysics did, at absolute knowledge of the why, but only at relative knowledge of the how. But after having been modified by utilitarianism, evolutionism, and neo-kantianism, it has abandoned completely Comte's hope that a social science modeled on modern natural science would be able to overcome the intellectual anarchy of modern society".*

<sup>8</sup>"When he [Max Weber] says that democracy is a value which is not evidently superior to the opposite value, he does not mean that he is impressed by the alternative which he rejects or that his heart or his mind is torn between alternatives which in themselves are equally attractive. His "ethical neutrality" is so far from being nihilism or the road to nihilism that it is not more than an alibi for thoughtlessness and vulgarity: by saying the democracy and truth are values, he says in effect that one does not have to think about the reasons why these things are good, and that he may bow as well as anyone else to the values that are adopted and respected by his society. Social science positivism fosters not so much nihilism as conformism and philistinism".

De fato, o que é colocado em jogo aqui por Strauss é a consolidação do niilismo, fenômeno que para este pensador é visto como resultado da renúncia à tentativa de compreender racionalmente a natureza dos valores e das coisas políticas, gerando um relativismo desenfreado e desnorteador sem precedentes. Para Strauss, tal fenômeno levaria o homem ocidental a um estado de indiferença moral e de anarquia extremos, no qual as bases de uma vida social mais ordenada se encontrariam comprometidas, tamanho é o vácuo deixado pela destruição e aniquilação de valores fundamentais que tornam a humanidade possível. Há, assim, para Strauss, uma relação entre niilismo e positivismo, porque este, ao negar a possibilidade de um conhecimento racional da moral, transforma os valores em algo arbitrário e destituído de inteligibilidade.

Diante disto, para retomar mais uma vez a reflexão sobre o que é a filosofia política é importante entender os motivos de sua decadência. Ora, para Strauss uma das principais causas desse fenômeno intelectual contemporâneo seria a ascensão do historicismo e do relativismo moral que varreu e impossibilitou qualquer forma de se estabelecer um conhecimento axiológico sólido assim como valores universais. Com isso, a filosofia política passou indevidamente a ser olhada como um conservadorismo gratuito na contramão do progresso e da evolução. Parece evidente que se partirmos deste pressuposto, logo constataremos que um julgamento de valor seria algo obsoleto, inócuo e arbitrário. Por ser assim, Strauss não acha que essa seria a melhor saída e também a vê como um golpe desferido contra a filosofia política, já que a ciência política, na sua visão, não teria fundamento algum, se compreendida a partir da ideia de um conhecimento "livre de valores"<sup>9</sup> (*Valuefree*). É neste contexto,

<sup>9</sup>Neste contexto, para Strauss, uma ciência política ou filosofia política que partir do pressuposto da liberdade em relação aos valores, evidentemente estaria caindo em um relativismo profundo, em outras palavras, sendo indiferente ao que seria realmente a busca do melhor, permaneceríamos na *Dóxa* (opinião), portanto não haveria mais espaço para o

marcado pela exacerbada valorização do conhecimento científico e total desvalorização do não científico ou pré-moderno (pré-científico), isto é, da religião, das tradições e do senso comum, que a filosofia política vai perdendo paulatinamente sua importância. De fato, não era de se esperar o contrário, já que a filosofia política pretende pensar acerca do bem e do mal, do que é belo e do não é belo, do justo e do que é injusto e assim por diante.

Perante esta condição relativizante e totalmente perspectivista dos valores, a filosofia política, enquanto busca do conhecimento da natureza das coisas políticas, é desqualificada e considera-se que é a ciência política que *a priori* deve tratar das coisas políticas; no entanto, para tal tarefa a ciência política precisa responder a uma questão inicial: “o que é política?” Segundo Strauss, “essa questão não pode ser respondida cientificamente, mas apenas dialeticamente” (Ibidem, p. 25).<sup>10</sup> Por sua vez, um argumento dialético sempre parte do “senso comum”, isto é, de um conhecimento pré-científico e o que se observa é que o “positivismo transforma isso em historicismo” (Idem, p. 25). Estas explicações culturais passaram a ser a principal característica do discurso intelectual do século XIX até a atualidade. Assim, para Strauss, o retorno da filosofia política seria uma alternativa para repensarmos os posicionamentos políticos e os juízos de valor nas sociedades contemporâneas ocidentais.

Neste contexto, Strauss afirma que, “hoje, a filosofia política está em um estado de decadência e talvez de putrefação” (Ibidem, p. 17). Esta radical afirmação se deve ao fato de que seus métodos, sua função e seu objeto precípuo de estudo foram desacreditados diante de vários questionamentos. Ainda neste mesmo sentido, segundo Strauss não há exagero em afirmar que “a filosofia política não existe mais, exceto como assunto para enterro, i.e. para

conhecimento, já que tudo é temporal. Diante disto, o mundo ocidental cederia uma grande lacuna ao nihilismo, o que Strauss vê com grande preocupação.

arquivo histórico, ou também como um tema de manifestações fracas e não convincentes”(Idem, p. 17). Entretanto, duas correntes de pensamento seriam as grandes responsáveis por tal decadência, o positivismo e o historicismo, tema que foi enunciado bem no início deste ensaio. O positivismo, sob o argumento de que os valores não podem ser analisados à luz da ciência e de que só os fatos podem ser estudados e compreendidos cientificamente,<sup>11</sup> classifica a “filosofia política como não científica ou não histórica, ou ambos”(Idem, p. 18). Já o historicismo nega a filosofia política ao recusar à razão humana a capacidade de ultrapassar os contextos históricos nos quais se encontram inseridas, na busca do conhecimento de princípios morais que seriam eternos e universais. E sendo a “Ciência e a História, as duas maiores forças do mundo moderno” (STRAUSS, 1988, p. 18), elas destruíram completamente a possibilidade da filosofia política. No caso da ciência social moderna, os ideais positivistas de “liberdade em relação a valores” (*valuefree*) e de constituição de um saber “eticamente neutro” (*ethically neutral*) no que se refere às ideias de bem e mal, foram incorporados de forma decisiva à sua metodologia, principalmente a partir de Weber, o que acabou por tornar a ciência social inevitavelmente uma inimiga da filosofia política.

Na ótica straussiana, a filosofia política teria duas soluções para este grave problema: a primeira é o que ele mesmo chama de a solução clássica, a outra é a solução moderna. Neste sentido, é bastante perceptível que Strauss intencionalmente cria uma linha limítrofe entre a filosofia política clássica e a

<sup>11</sup>Ler o segundo capítulo de *Direito Natural e História*(Leo Strauss), intitulado “O Direito Natural e a Distinção entre Fatos e Valores”. Tradução Bruno Costa Simões; revisão da tradução Aníbal Mari, Marcelo Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. – (Biblioteca do Pensamento Moderno) p. 43-97.

filosofia política moderna<sup>12</sup>, o que ainda por esta mesma via, demonstra que esta relação entre estes dois polos contrários está no centro de sua produção intelectual. Com efeito, o que Strauss deixa transparecer é uma forte simpatia pela proposta clássica, suas fortes críticas ao plano político moderno revelando claramente seu rechaço aos valores surgidos na Modernidade. De fato, Strauss, em sua obra, mostra-se um autor inquieto diante dos problemas fundamentais da filosofia e diante de tal sentimento de inquietude pensa soluções, jamais como verdades absolutas, mas como possibilidades. Portanto, o que Strauss pretende em detrimento da decadência da filosofia política moderna é, sobretudo, reivindicar, a princípio, a necessidade de se repensar alternativa constituída por essa filosofia, em face da crise intelectual contemporânea resultante do fracasso do pensamento moderno.<sup>13</sup>

Entretanto, neste mesmo contexto, Strauss se mostra consciente do perigo deste retorno, e por isso o estabelece como algo experimental e deste modo, encara as incertezas na execução de tão difícil tarefa. Neste sentido, reconhece, segundo uma perspectiva um tanto historicista, que os problemas de uma época

<sup>12</sup>“A oposição fundamental entre as filosofias políticas clássica e moderna é o tema central dos estudos históricos de Strauss”, como é mostrado em MILLER, E. “Leo Strauss e a Recuperação da Filosofia Política”. In: CRESPIGNY, A; MINOGUE, K. *Filosofia Política Contemporânea*. 2. ed. Brasília: Editoria UnB, 1982. p. 82.

<sup>13</sup> Strauss aborda o tema da crise da Modernidade em vários livros e artigos, porém, em dois de seus escritos o filósofo é mais preciso e demonstra um grande esforço na análise deste tema. São eles “*The Three Waves of Modernity*” pp. 81-98 e “*Progress or Return? The contemporary crisis in western civilization*” pp. 249-310. In: STRAUSS, L. *An Introduction to Political Philosophy: ten essays by Leo Strauss*. Com efeito, em outras obras, vale dizer, Strauss dedica um importante espaço em livros como *The City and Man* pp. 1-12 e *What is Political Philosophy?* pp.9 - 55. De fato, o que se observa é que em todos esses escritos Strauss tenta de forma obstinada, porém sistemática, mostrar as causas do fracasso do plano político moderno e os riscos desta constatação. Neste sentido, a visão de Strauss acerca da Modernidade é de profundo pessimismo. No entanto, tal desconfiança é justificada pelos acontecimentos resultantes deste período, ou melhor, pelos acontecimentos catastróficos herdados deste período (guerras mundiais devastadoras e vulgarização da cultura, entre outras coisas) e que marcam diretamente o mundo contemporâneo. Neste sentido, um diagnóstico análogo ao de Strauss acerca da Modernidade, está presente no pensamento filosófico de Nietzsche e Heidegger.

só podem ser resolvidos pelas pessoas que vivem nesta época e, portanto, que esses problemas possuem uma temporalidade. Porém, mesmo assim, não descarta a ideia de que existam problemas filosóficos fundamentais que atravessam a história da filosofia, assim como da humanidade. Por fim, no tocante ao que foi dito, Strauss vê a filosofia política como um ramo da filosofia, um encaixe de dois tipos de sabedorias, a primeira, que aceita o risco da opinião e a segunda que se pretende um conhecimento racional. Estas duas juntas formam uma tentativa de transformar mera opinião ordinária em conhecimento sólido e, portanto, verdade última acerca da natureza das coisas políticas.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

DRURY, S. *The Political Ideas of Leo Strauss*. Updated Edition. Lexington: Palgrave Macmillan, 2005 (1987).

LEFORT, Claude, Três notas sobre Leo Strauss. In: LEFORT, Claude. *Desafios da Escrita Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, pp. 259-266.

MILLER, E. F. Leo Strauss: a recuperação da filosofia política. In CRESPIGNY, A. de; MINOGUE, K. R. *Filosofia Política Contemporânea*. Trad. Yvonne Jean. Brasília: Editora UnB, 1982.

OLIVEIRA, R. R. Leo Strauss, a Filosofia e o Problema Teológico-político. In CARDOSO, D. (org.). *Pensadores do Século XX*. São Paulo: Edições Loyola; Paulus, 2012.

PANGLE, Thomas. *Leo Strauss: an introduction to his thought and intellectual legacy*. Baltimore, Maryland: The John Hopkins, 2006.

SAMPAIO, E. Nihilismo e Política em Leo Strauss. *Trans/Form/Ação*, v. 35, no. 1 (2012) pp. 115-136.

STRAUSS, L. *An Introduction to Political Philosophy: ten essays by Leo Strauss*. Edited with an introduction by Hilail Gildin. Detroit: Wayne State University, 1989.

\_\_\_\_\_. *Liberalism Ancient and Modern*. Foreword by Allan Bloom. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

\_\_\_\_\_. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971 (1953). Tradução portuguesa de Miguel Morgado: *Direito natural e história*. Lisboa: Edições 70, 2009. Tradução para o português Brasileiro de Bruno Costa Simões: *Direito Natural e História*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_. On the Interpretation of Genesis. In: *L'homme*, tomo 21, n. 1 (1981), pp. 5-20.

\_\_\_\_\_. *Persecution and The Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988 (1952).

\_\_\_\_\_. *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*. Trad. Eve Adler. Albany: University of New York Press, 1995.

\_\_\_\_\_. *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

\_\_\_\_\_. *The City and Man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992 (1964).

\_\_\_\_\_. *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988 (1959).

ZUCKERT, Michel & Catherine. Leo Strauss et le Problème de la Philosophie Politique. In: COPPENS, François; JANSSENS, David; YOMTOV, Yuri. *Leo Strauss – À quoi sert la Philosophie Politique?* Paris: Presses Universitaires de France, 2014, p 15. (Débates Philosophiques – Collection dirigée par Yves Charles Zarka).



## CONFLITOS POLÍTICOS E GRANDEZA REPUBLICANA SEGUNDO UM ENFOQUE DE MAQUIAVEL À REPÚBLICA DE ROMA

João Aparecido Gonçalves Pereira<sup>1</sup>

### RESUMO

A compreensão da ideia de liberdade republicana elaborada por Maquiavel pressupõe uma análise das dissensões dos humores, isto é, da oposição dos desejos que mobilizam os homens na obtenção de objetivos diversos. Para o secretário florentino, tais dissensões estão na base estruturante da vida política, a qual não se restringe a um exercício dialógico da razão feito em meio a uma praça pública, mas nasce e se desenvolve no embate de polos contrários que precisam ser bem gerenciados. Em sua obra *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Maquiavel faz entrever que a divisão social é consubstancial à boa república e é sobre a tramitação adequada dessa divisão que se assenta a liberdade política e a expansão territorial. Este artigo examina a maneira perspicaz e original com que Maquiavel abordou essa relação paradoxal entre conflitos, liberdade e expansão territorial, mostrando em que medida, para este autor, tais conflitos podem ser úteis a uma república e se todos eles podem ser considerados positivos.

**Palavras-chave:** Grandeza Política; Liberdade Civil; Expansionismo; Tumultos.

### POLITICAL CONFLICTS AND REPUBLICAN GREATNESS ACCORDING TO A MACHIAVELLI'S APPROACH TO THE ROMAN REPUBLIC

### ABSTRACT

The comprehension of the idea of republican liberty drafted by Machiavelli presupposes an analysis of the theory of humors, that is, the opposition of desires that mobilize men in acquiring several goals. According to the Florentine secretary, such dissensions are in the basis of political life, that is not restricted to a dialogic exercise of reason made a public square, but is born and develops in the clash of opposing poles that need to be well managed. In his work *Discourses about the first decade of Livy*, Machiavelli perceives that social division is

<sup>1</sup> Mestrando em filosofia pela Universidade Federal de Goiás

consubstantial with the good republic and it is on the proper conduction of this division that lays the political freedom and the territorial expansion. This article examines the insightful and original way Machiavelli approached this paradoxical relationship among conflicts, freedom and territorial expansion, showing to what extent, for this author, such conflicts can be useful to a republic and all of them can be considered positive.

**Keywords:** Political Greatness; Civil Liberty; Expansionism; Riots.

A noção de grandeza política, que é bastante utilizada no pensamento de Maquiavel, foi a principal característica que ensejou o autor florentino a eleger Roma<sup>2</sup> como um modelo de república. De acordo com este autor, no caso exemplar de Roma, assim como em outros, a grandeza republicana se assentava nos ordenamentos que regulavam as dissensões dos humores políticos, o que gerava desdobramentos no tocante a questões como a liberdade civil, a manutenção do poder local e a capacidade de expansão dos limites do território quando conveniente. Diante disso, este artigo visa analisar alguns pontos do pensamento de Maquiavel no que diz respeito à influência dos conflitos políticos<sup>3</sup> dentro de uma república, com o propósito de entender a relação que existe entre eles e as questões mencionadas. Para examinar tal problemática, este artigo está organizado em duas partes interligadas.

A primeira parte é desenvolvida com o objetivo de examinar se os tumultos podem ou não viabilizar a liberdade republicana e, em caso afirmativo, em que medida isso é possível. Para isso, são analisados alguns excertos dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* nos quais Maquiavel assevera que, a partir das situações de tumultos que surgem no âmbito coletivo, e que muitos condenam, podem nascer a grandeza e a liberdade de uma república. Também

<sup>2</sup>Todas as vezes que este termo é utilizado neste artigo é referente a Roma antiga.

<sup>3</sup>As expressões “conflitos políticos”, “dissensões de humores” e “tumultos” são utilizadas como sinônimas neste artigo, significando o embate entre os desejos opostos dos homens que marcam um corpo político.

são analisados outros excertos dessa mesma obra e da *História de Florença* referente às alusões negativas que o autor faz sobre os conflitos políticos. Ou seja, em que medida os conflitos podem resultar na ruína de uma república?

A segunda parte é desenvolvida com o escopo de investigar a possibilidade de os tumultos contribuírem com a expansão territorial de uma república, de modo a constituir a sua grandeza. Para examinar essa questão, é feita uma análise da abordagem de Maquiavel acerca dos dois objetivos para quem quiser fundar uma nova república, sendo que um é ilustrado como o modelo de Roma e outro com o de Esparta e Veneza.

*Conflitos políticos e liberdade civil: convergência ou divergência?*

A compreensão da liberdade republicana promovida por Maquiavel pressupõe uma análise de sua teoria dos humores, isto é, da oposição dos desejos que mobilizam os homens para a obtenção de objetivos diversos. N’O *Príncipe*, o autor afirma que:

Em todas as cidades, existem esses dois humores diversos que nascem da seguinte razão: o povo não quer ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo; desses dois apetites diferentes, nascem um destes três efeitos: principado, liberdade ou licença (MAQUIAVEL 2001, p. 43).

Nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Maquiavel revela que é sobre a tramitação adequada dessa divisão social que se pode atingir a liberdade republicana. Ele exemplifica essa ideia abordando o caso de Roma, em que a



desunião entre os grandes e o povo, na perspectiva do autor, produziu mais consequências boas para a liberdade do que prejuízos<sup>4</sup>:

Direi que quem condena os tumultos entre os nobres e a plebe parece censurar as coisas que foram a causa primeira da liberdade de Roma e considerar mais as assuadas e a grita que de tais tumultos nasciam do que os bons efeitos que eles geravam; e não consideram que em toda república há dois humores diferentes, o do povo, e o dos grandes; e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles, como facilmente se pode ver que ocorreu em Roma; porque dos Tarquínios aos Gracos, durante mais de trezentos anos, os tumultos de Roma raras vezes redundaram em exílio e raríssimas vezes em sangue. Portanto, não se pode dizer que tais tumultos sejam nocivos, nem que tal república fosse dividida, se em tanto tempo, em razão de suas diferenças, não mandou para o exílio mais de oito ou dez cidadãos, matou pouquíssimos e não condenou muitos ao pagamento de multas. E não se pode ter razão para chamar de não ordenada uma república dessas, onde há tantos exemplos de *virtù*; porque os bons costumes nascem da boa educação, a boa educação das boas leis, e as boas leis dos tumultos que muitos condenam sem ponderar (MAQUIAVEL, 2007a, p. 21-22)<sup>5</sup>.

Para o autor, era lamentável o fato de muitos perceberem nos conflitos políticos apenas os aspectos desagradáveis que apareciam de imediato, tais como as arruaças, as gritarias, a bagunça, etc. Pois ele, Maquiavel, analisava as dissensões dos humores para além das aparências, percebendo que na substância de tais eventos estavam os dois humores distintos e opostos que se confrontam no âmbito políticopodem causar a liberdade republicana<sup>6</sup>. McCormick, ao

<sup>4</sup> Claude Lefort, comentando esse assunto, nos chama a atenção para que: “Não percamos de vista a intenção de Maquiavel (...). Teima ele, ao mesmo tempo, em destruir uma representação de Roma, elaborada um século antes pelos humanistas florentinos e põe em evidência, contra a tradição estabelecida, a virtude da *desunione*, isto é, o papel do conflito civil como motor de um Estado livre e poderoso” (1990, p. 151).

<sup>5</sup> *Discursos*, Primeira Parte, capítulo IV

<sup>6</sup> De um lado, o desejo dos grandes de governar e oprimir, e, do outro lado, o desejo do povo de não ser governado nem oprimido. Tais desejos, sobretudo em uma república, não podem ser ignorados ou suprimidos, mas devem ser bem acolhidos e administrados, ganhando espaço e meios adequados para se manifestar.

comentar as vantagens da discórdia social conforme o pensamento maquiaveliano, afirma que:

A combinação de ampla participação do povo na vida política romana, por um lado, e a necessidade dos nobres de dominá-lo, por outro, resultou necessariamente em discórdia de classes e tumulto social. Segundo Maquiavel, essa tensão foi a causa principal da grandeza de Roma: a rivalidade entre as classes resultou na ativa preservação da liberdade internamente e na expansão territorial para o exterior. Na verdade, ele concede que a perícia militar e a boa sorte contribuíram para o sucesso sem precedentes, e ainda não superado, de Roma. Mas atribui esses fatores a própria ordem de Roma, que era “quase selvagem” (2013, p. 264).

Ora, se para Maquiavel os conflitos políticos constituem a base estruturante da vida política, é pertinente entendermos em que medida tais conflitos podem convergir para a construção e para a manutenção da liberdade republicana.

#### *Condições de convergência dos conflitos políticos à liberdade civil*

As alusões positivas que Maquiavel fez acerca das dissensões dos humores entre os romanos revelam três condições que, segundo o autor florentino, são elementares para que os humores opostos contribuam com a construção da liberdade civil e a grandeza de uma república: a limitação recíproca dos excessos dos humores, a existência de bons ordenamentos para que esses humores se expressem de forma adequada, e a *virtù* do cidadão.

#### *A limitação do humor contrário*

De acordo com o pensamento maquiaveliano, não existe bondade ou maldade natural em nenhum dos dois humores que direcionam a vida política. Ambos podem ser tanto benéficos quanto nocivos a um corpo político, dependendo de como são administrados. Como afirma Newton Bignotto:

A divisão do corpo político estrutura a vida a vida política, mas não é determinada pela natureza dos homens. Por isso, não há lugar em Maquiavel para falar de um povo bom e de governantes maus. Essas categorias não se aplicam para a compreensão da arena política. Se muitas vezes o elemento popular se mostra mais confiável, como ele afirma várias vezes nos *Discursos*, isso se deve menos à sua bondade natural e mais à forma como seu desejo de conservação se manifesta na cidade (2008, p. 94).

Sendo assim, se o humor dos grandes – desejo de governar – for satisfeito plenamente, tem-se por efeito a opressão, a tirania. Por outro lado, o povo, apesar de ser considerado por Maquiavel o melhor guardião da liberdade, caso consiga satisfazer plenamente o seu humor, tem-se por efeito a licença, ausência absoluta de governo. Para o professor José Luiz Ames, a licenciosidade propicia o surgimento de aventureiros dispostos a instaurar uma tirania.

Por isso, a existência e a manifestação pública dos conflitos dos humores contribuem efetivamente com a construção da liberdade civil na medida em que cada um dos humores em questão freia o seu oposto e, assim, contém os seus excessos. Tanto o desejo do povo quanto o dos grandes só são compatíveis com a liberdade republicana se forem impedidos de sua realização plena pelo humor contrário.

Maquiavel nos mostra que, no caso exemplar de Roma, os grandes, cujo desejo coincidia com o exercício exclusivo do poder, ao defenderem seus interesses, procuravam por todos os meios impedir o povo de estabelecer a liberdade de forma absoluta, como ausência de qualquer governo. Também em Roma, o povo, cujo desejo era não ser dominado, se esforçava como podia para

evitar que os grandes exercessem uma dominação absoluta e despótica. Nas ocasiões em que os grandes buscavam dar vazão a seu anseio de oprimir o povo, este sempre respondia com atos que forçavam o governo a lhe conceder algo para satisfazê-lo, assim como ocorreu na rebelião que levou à criação dos tribunos da plebe. Tribunos que, para o autor florentino, foram de grande auxílio para a república romana, ao darem ao povo a sua parte na administração pública, bem como por terem constituído bons guardiões para a liberdade frente ao anseio insaciável dos grandes por dominação. Neste contexto, mencionamos o professor Ames: “A liberdade republicana, da qual o povo é melhor guardião, somente é possível enquanto nem o povo nem os grandes imperam de forma absoluta” (2010, p. 55). Isto é, os conflitos políticos asseguram a liberdade na medida em que forem capazes de impedir que os grandes e/ou o povo realizem plenamente os seus humores.

Embora seja possível verificar, no pensamento de Maquiavel, que o primado da liberdade republicana se assenta mais no desejo do povo de não ser dominado, do que no desejo de dominação dos grandes, também se pode observar nos *Discursos* que o autor é contrário à manifestação exclusiva do humor de uma das partes que compõem a estrutura social da república. Nas situações em que prevalecem interesses parciais sobre o bem comum<sup>7</sup> do corpo

<sup>7</sup> No capítulo II do livro II dos *Discursos*, Maquiavel usa a expressão “bem comum” como algo que só pode ser alcançado numa república, e que beneficia a todos de um modo geral, ainda que cause algum dano “a um ou outro homem privado”. No entanto, o nosso autor não apresenta uma definição do que seja o bem comum; parece que ele presumia que isso era algo já compreendido por todos. Para o professor Helton Adverse, o bem comum, na perspectiva maquiaveliana, não um meio que é desejado em vista dos fins privados, mas ele possui uma substância em si mesmo. E o conteúdo que o constitui “são as instituições, são as leis, é o próprio espaço político em que os homens agem” (ADVERSE, 2007, p. 48). Sendo assim, a ideia de bem comum que perpassa este trabalho está relacionada com o espaço institucional que garante a convivência agonística dos homens, ou seja, são as condições que garantem a ação política dos homens a partir das dissensões dos humores.

político, logo pode surgir a ruína dele. Na dinâmica conflituosa dos interesses, não é positivo que um dos lados, ainda que seja o do povo, destrua o outro. Porém, a existência e a convivência política das partes conflitantes são essenciais para a manutenção da liberdade e a conservação do corpo político. Para que isso aconteça, é preciso buscar equilíbrios, ainda que transitórios, entre as demandas dos grupos participantes nos confrontos dos humores.

#### *A manifestação dos conflitos por vias ordinárias e institucionais*

Quando Maquiavel enuncia que é dos tumultos que pode nascer a liberdade civil, ele não faz um elogio aos conflitos enquanto tais, e sim ao modo como eles são regulados. Segundo o autor, o fato de em Roma os tumultos terem sido mais positivos do que nocivos à liberdade se justifica na *virtù* dos cidadãos e também nos bons ordenamentos e instituições que esta república possuía para gerenciá-los. Na república romana, por muito tempo as dissensões dos humores eram extravasadas por vias ordinárias, ou seja, de forma pública e institucional. Além de serem extravasadas adequadamente, as dissensões dos humores também produziam novos ordenamentos e novas leis, como foi o caso dos tribunos da plebe<sup>8</sup>. Neste contexto, ao comparar Roma com Florença, Maquiavel afirmava que naquela os conflitos se resolviam debatendo e nesta, combatendo. Uma ordenação muito usual em Roma para o desafogo dos conflitos era a acusação, a qual consistia no espaço para denunciar publicamente, perante o povo, magistrado ou conselho, e com comprovações verdadeiras, todo cidadão que pecasse de algum modo contra o estado livre. De acordo com o florentino, essa ordenação tinha dois efeitos utilíssimos para uma república. O primeiro era o exemplar, ou seja, os cidadãos, por medo de serem acusados, dificilmente

<sup>8</sup> Exemplo mencionado anteriormente.

intentavam contra o Estado e, quando o faziam, logo eram reprimidos. O outro era o de permitir o desafogo dos humores que de algum modo cresciam na cidade contra algum cidadão.

Quando os conflitos entre os cidadãos não são resolvidos de forma ordinária, recorre-se às formas extraordinárias, o que acarreta a ruína de toda república. Por isso, afirma o florentino:

nada há que torne mais estável e firme uma república do que ordená-la de tal modo que a alteração dos humores que a agitam encontre via de desafogo ordenada pelas leis. (...) se um cidadão é punido ordinariamente, ainda que de modo injusto, segue-se pouca ou nenhuma desordem na república; pois a execução não é feita com forças privadas e forças estrangeiras, que são as que arruinam a vida livre, mas sim com forças e ordens públicas (...) não se ultrapassando o limite além do qual se arruína a república (MAQUIAVEL 2007a, p. 33-34).

Neste sentido, Maquiavel mostra que Roma foi tão bem ordenada que, apesar de tantas dissensões entre o senado e a plebe, nunca o senado, a plebe ou qualquer cidadão particular tentou valer-se de forças externas. Porque tendo o remédio em casa, não precisavam buscá-lo fora. Por isso, naquela república, pelo fato de terem sido bem administrados, durante um longo período de tempo os conflitos foram convergentes com a liberdade. Em contrapartida, estes mesmos conflitos, na medida em que não foram mais bem administrados, tornaram-se divergentes com a vida livre.

#### *Condições em que os conflitos políticos são divergentes da liberdade*

Maquiavel reconhece nos *Discursos* que todas as coisas deste mundo têm um final e que as coisas humanas estão sempre em movimento, subindo ou descendo. De modo que nem as leis, nem os bons ordenamentos podem colocar

um freio definitivo à corrupção universal do corpo político. No máximo, podem retardar o prazo ou restaurar a ordem e a *virtù* quando a corrupção ainda não tiver atingido um grau irreversível.

Para o florentino, a destruição de uma república, assim como o surgimento da liberdade civil, está ligada à administração dos conflitos políticos, os quais nem sempre têm o mesmo efeito em todos os lugares. Por isso, não é viável apontar no pensamento maquiaveliano uma apologia ao caos social, como se todo tipo de conflito e dissensões concorresse para a mesma finalidade. Em *O Príncipe*, Maquiavel alerta que das situações de tumultos não nascem apenas repúblicas, mas também principados e até mesmo a licença, que são prejudiciais à liberdade republicana. Isto é, existem situações em que as dissensões dos humores se dão como fonte de corrupção política e de ruína à liberdade, como, por exemplo:

as inimizades havidas no princípio em Roma entre o povo e os nobres se determinavam disputando, enquanto as de Florença combatendo; as de Roma terminavam com leis, enquanto as de Florença com o exílio e a morte de muitos cidadãos; as de Roma sempre aumentaram a *virtù* militar, enquanto as de Florença a extinguiram totalmente (MAQUIAVEL, 1998, p. 143).

Partindo dessa afirmação, abordamos então duas situações em que, para Maquiavel, os conflitos políticos se dão de forma nociva ao corpo político: a renúncia do humor próprio e a manifestação facciosa dos humores. Ambas as situações não foram incisivas na república de Roma durante os seus três séculos de grandeza, mas em Florença, como reconhece o nosso autor, tais situações se deram de formas cruciais.

*A confusão dos humores: a renúncia ao humor próprio e a identificação com o humor oposto*

Os escritos de Maquiavel revelam que a confusão dos humores ou a identificação com o humor oposto acontecem na medida em que uma das partes – os grandes ou o povo - renuncia à singularidade política e aos objetivos do seu próprio grupo. Isso pode acontecer tanto em meio aos grandes quanto em meio ao povo. O trecho seguinte da *História de Florença* faz alusão a uma situação em que isso aconteceu com os grandes:

Em Florença, quando saía vencedor o povo, ficavam os nobres despojados de magistrados; e querendo readmiti-los, era necessário que eles com os governos, com o ânimo e com o modo de viver, não só fossem semelhantes ao povo, mas também parecessem [...]. Com isso, aquela virtude em armas e generosidade de ânimo que existia na nobreza se extinguiu, e no povo, onde não existia, não podia se reacender; assim, Florença sempre mais humilde e mais abjeta se tornou. (MAQUIAVEL, 2007b, p. 186).

Apesar da confusão dos humores poder ocorrer entre os dois lados, não é natural que os grandes se identifiquem com a forma desmedida do desejo de liberdade do povo, como mostra a citação sobre o que ocorreu em Florença. No máximo, os grandes podem ser forçados a imitar o desejo do povo. Já o povo pode naturalmente assumir o humor dos grandes, pois, para isso, basta-lhe obedecer ao desejo universal da condição humana: busca por honrarias, riquezas e poder. Ou seja, é mais fácil o povo ser como os grandes do que o contrário. Quando faltam boas leis, bons ordenamentos, *virtù* e bons costumes entre os cidadãos, o que resulta disso é confusão dos humores. É bem mais provável que o povo, ao invés de oferecer resistência à universalização do humor dos grandes, acabe abrindo mão do seu humor próprio e se identifique com o humor contrário, cuja expressão extrema consiste na dominação e opressão. Foi isso que ocorreu em Florença e que também marcou a decadência da república romana, como mostra Maquiavel:

Inspira este comentário o comportamento do povo romano ao criar a instituição dos tribunos para se opor às pretensões da nobreza. Mal esta medida (que respondia a uma necessidade efetiva) foi concedida, o povo recomeçou o combate à nobreza, almejando partilhar suas riquezas e honrarias – os dois bens mais cobiçados. Daí as dissensões que, como uma epidemia, invadiram a cidade por ocasião da lei agrária e que, finalmente, levaram a república à ruína (1994, p. 121).

Quando surge a confusão dos humores em uma cidade ou a renúncia ao humor próprio, não se tem com isso o fim dos conflitos. Porém, o que acontece é a substituição dos conflitos positivos por conflitos nocivos, onde um grupo não se torna rival do outro porque busca consumir o interesse que lhe é próprio e distinto do interesse do grupo oposto. Nesses casos, eles são rivais porque buscam consumir os mesmos interesses, desejam os mesmos fins que, em princípio, deveriam ser alheios a um dos grupos envolvidos na demanda. Quando este tipo de situação se instala em um corpo político, surgem as facções, ou seja, as divisões em que cada grupo que surge visa apenas seus interesses particulares em detrimento do bem comum.

#### *A manifestação facciosa dos humores*

Maquiavel indica, nos *Discursos*, que nem todas as disputas e dissensões podem ser consideradas positivas a uma república. Existem aquelas que não são manifestas publicamente por meios ordinários e que, por isso, geram conflitos facciosos, os quais, ao contrário de levar a república à grandeza, **produzem a sua ruína**, como ilustra a citação seguinte:

se for governada por uma república, não há melhor modo de tornar maus os teus cidadãos e de dividir a tua cidade do que ter a posse de (...) uma cidade dividida; porque cada parte procurará obter favores, e cada uma

delas angariará amigos com vários tipos de corrupção, de modo que disso provirão dois grandes inconvenientes; um é que eles nunca serão teus amigos, visto que não os podes bem governar, porque o governo variará com frequência, ora com um humor, ora com outro; o segundo inconveniente é que o favorecimento de partidos mantém necessariamente a tua república dividida (MAQUIAVEL, 2007a, p. 404-405).

Diante desta afirmação do autor, pode-se entender que o interesse faccioso é aquele que, individual ou não, é sempre particular, ligado a uma pessoa ou grupo minoritário, extravasado de forma extraordinária e que provoca na comunidade política uma separação ou cisão referente ao bem comum.

Numa república desordenada e facciosa, as instâncias governamentais não são utilizadas para o bem da coletividade política, mas para atender aos interesses particulares daqueles que ocupam seus cargos ou de grupos favorecidos. Esse tipo de situação torna-se uma fonte geradora de corrupção, propiciando a dominação e o suborno de uns em relação aos outros no interior do corpo político, corroendo as bases da liberdade republicana e ensejando a sua destruição. Assim,, o secretário florentino realça a importância de observar em uma república as vias a partir das quais os homens buscam se destacar e construir a sua reputação:

E quem quiser regular tais coisas precisa ordenar tudo de tal modo que os cidadãos sejam bem reputados, que sua reputação seja útil, e não nociva, à cidade e à liberdade desta. Por isso, é preciso examinar os modos como eles ganham reputação; e esses modos são dois: públicos ou privados. No modo público, o cidadão, aconselhando bem e agindo melhor em prol do bem comum, granjeia reputação (...) as vidas privadas consistem em fazer benefícios a este e àquele emprestar-lhe dinheiro, casar suas filhas, defendê-lo dos magistrados, prestando favores privados semelhantes, que fazem partidários e estimulam os que são favorecidos a corromper o público e enfraquecer as leis. A república bem ordenada deve, portanto, abrir caminhos, como dissemos, a quem busca favores por vias públicas e fechá-los a quem os busca por vias privadas, como fez Roma (MAQUIAVEL, 2007a, p. 406-407).

Nas repúblicas facciosas, além de ser muito comum os cidadãos buscarem se destacar e realizar seus desejos pelo modo privado, igualmente é comum a tais cidadãos tentar resolver os conflitos que surgem no corpo político, a partir de expedientes privados, os quais são nocivos à liberdade republicana. Dentre estes expedientes, Maquiavel dá destaque, nos *Discursos*, para as calúnias, que o autor opõe às acusações públicas:

a calúnia deve ser detestada, nas cidades que vivem sob o império da liberdade – e como é importante criar instituições capazes de reprimi-la. Para isto, o melhor meio é abrir caminhos às denúncias. Quanto mais estas denúncias são propícias à república, mais a calúnias se tornam injuriosas. É preciso atentar para o fato de que a calúnia dispensa testemunhos e provas: qualquer um pode ser caluniado por qualquer um (...). A calúnia é mais empregada sobretudo nos Estados onde a acusação é menos habitual, e cujas instituições não se harmonizam com este sistema (...). A calúnia, de fato, irrita os homens e não os corrige; os que se irritam só pensam em seguir seu caminho, porque detestam as calúnias mais do que a temem (...). A calúnia foi sempre um dos meios utilizados pelos ambiciosos para chegar à grandeza, e não dos menos eficazes (1994, p. 45-46).

Tanto o caráter particularista dos interesses facciosos quanto o caráter privado das calúnias podem gerar no indivíduo que se orienta politicamente por eles, além de uma falta de compromisso com o bem comum, também uma perda de identificação com o humor próprio do seu grupo. Tal situação tem sempre uma reverberação negativa no corpo político, pois pode torná-lo dividido internamente e externamente vulnerável a possíveis ataques, deixando-o incapaz de expandir seus limites territoriais. Sendo assim, como os conflitos políticos são inevitáveis, de acordo com a perspectiva maquiaveliana, não é recomendável aos governantes de uma república ignorá-los ou tentar erradicá-los, mas devem engendrar bons ordenamentos para acolher e administrar tais conflitos no sentido de fazê-los convergir à grandeza da república, contribuindo com a

manutenção interna da liberdade e propiciando a expansão territorial quando conveniente. Além do aspecto institucional, também se faz relevante que os cidadãos sejam dotados de *virtù* política, bem como dos bons costumes.

#### *A virtù e os bons costumes do cidadão*

Ao comparar a grandeza da república de Roma e as ruínas da república de Florença, Michael Senellart afirma que a diferença entre ambas não depende somente de suas respectivas instituições – as de Roma sendo mais perfeitas que as de Florença –, mas também está ligada à *virtù* dos seus cidadãos, ou seja, ao modo como eles se comportavam no poder.

Enquanto em Roma o povo queria estar no governo juntamente com os grandes – não para usurpar o poder e oprimir, mas para impedir a dominação dos grandes e defender a liberdade –, em Florença o povo queria governar sozinho. Assim, afirma Senellart: “o mal florentino vinha de que o desejo negativo do povo de não ser dominado transformou-se em desejo positivo de dominar” (1996, p. 117-133). Em Roma, durante os seus tempos de grandeza republicana, o povo não usurpou o poder como aconteceu em Florença, porque tinha o bem comum acima dos seus interesses particulares. Isso enseja o entendimento de que a positividade dos conflitos dentro de um corpo político está ligada não somente aos mecanismos institucionais, mas depende muito da *virtù* e dos bons costumes<sup>9</sup> dos seus cidadãos. Não bastam boas leis e ordenamentos, também se faz necessária a estabilidade política sustentada pelos bons costumes, como

<sup>9</sup> A expressão “bons costumes” empregada neste texto não possui um sentido moral, ainda que este não possa ser totalmente descartado. O sentido primordial deve ser compreendido numa perspectiva política, significando, portanto, espírito de civismo, de amor e dedicação à pátria e ao bem comum acima dos interesses privados. Todos esses sentimentos devem ser traduzidos em ações para se tornarem, de fato, bons costumes.

Maquiavel afirma: “Assim como os bons costumes precisam de leis para manter-se, também as leis, para serem observadas, precisam de bons costumes” (2007a, p. 72). A falta de *virtù* e de bons costumes faz com que os conflitos políticos que surgem, ao invés de resultarem em coisas boas, concorram para a ruína da república. Todavia, como já argumentamos, a *virtù* e os bons costumes dos cidadãos fazem com que os conflitos, além de convergirem com a estabilidade interna de uma república, também contribuam com a sua expansão territorial quando for necessária e/ou conveniente. Mas de que maneira os conflitos podem levar a esse resultado?

#### *Conflitos políticos e o expansionismo*

Dentre as abordagens positivas feitas por Maquiavel sobre os tumultos surgidos em Roma e a maneira pela qual eles foram tratados, serão analisadas agora aquelas que indicam haver uma relação entre os conflitos de humores e a expansão territorial enquanto constitutivos da grandeza de uma república. O filósofo florentino menciona, nos *Discursos*, dois objetivos para quem quiser fundar uma nova república, sendo que um é ilustrado como o modelo de Roma e outro, com o de Esparta e Veneza: “Assim, se alguém quiser fundar uma nova república, deverá decidir se o seu objetivo é como o de Roma, aumentar o império e o seu poder, ou, ao contrário, mantê-los dentro dos justos limites” (MAQUIAVEL, 1994, p. 39).

#### *República ao modelo de Roma*

Os que querem fundar uma república a exemplo dos romanos devem considerar a ideia de que uma república que pretende ser grande e manter a sua

liberdade, precisa também almejar a expansão do seu poderio por meio de conquistas, o que implica, internamente, ter um corpo político permeado por conflitos e discórdias. Essa ideia é sugerida no trecho seguinte: “no primeiro caso, seria preciso organizá-la como Roma, deixando as desordens e dissensões gerais seguirem seu curso da maneira que pareça menos perigosa; sem uma população importante, bem armada, nenhuma república poderá jamais crescer” (MAQUIAVEL, 1994, p. 39)

Essa passagem indica que a grandeza de uma república também está associada à sua capacidade para expandir o seu território quando conveniente, e para que isso ocorra, é necessário um exército numeroso com a participação popular. A expansão romana, como sugere Maquiavel, só foi possível porque naquela república um grande número de pessoas integrou o exército. Ao comentar esse assunto, Maurizio Ricciardi afirma que “a peculiaridade de Roma consiste no fato de ter tido como fundamento um cidadão armado, disposto a combater, não só para defender, mas também para lhe aumentar a potência” (2005, p. 44).

Por um lado, de acordo com o pensamento de Maquiavel, a participação popular no exército possibilita que os cidadãos desenvolvam virtudes essenciais à vida política, como a coragem, o amor à pátria e o interesse pelo bem comum. Tais virtudes impelem as comunidades políticas a se tornarem mais coesas e capazes de sobreviver às dissensões internas, bem como a se expandirem territorialmente quando necessário. Como afirma Ames: “a educação para a vida militar forma no fim das contas o bom cidadão: renúncia ao interesse próprio em favor do público, espírito de sacrifício, inclusive de morrer se necessário, cultivo de uma vida simples e sem luxo, sem ócio e costumes corrompidos” (2008, p. 149).

Por outro lado, essa mesma abordagem do florentino acerca da participação popular no exército suscita a necessidade de pensar a questão dos conflitos políticos que surgem no interior da república. Nesse contexto, Abreu afirma, “*Para ter esse exército numeroso, com o povo integrado à política, torna-se necessário enfrentar os conflitos que envolvem os interesses do povo e os demais existentes no interior da república*” (2013, p. 78). Seguindo ideias como estas, pode-se entender que o êxito da integração popular ao exército, da manutenção interna e da expansão territorial de uma república, é devedor da maneira com que tal república encara e regula os seus conflitos de humores políticos. Porque sendo os tumultos fatos inevitáveis em uma república, quando eles são bem assimilados e ordenados, tornam-se elementos viáveis à formação de um povo guerreiro, participativo e combativo, oferecendo combustível à engrenagem da guerra e à tendência da república à grandeza. Como afirma Maquiavel:

se a república romana tivesse sido mais pacífica, o resultado teria sido inconveniente: sua debilidade teria aumentado, e ela talvez ficasse impossibilitada de trilhar os caminhos da grandeza que mais tarde seguiu. De modo que, se os romanos tivessem querido preservar-se dos tumultos, deixariam de ter todos os meios para desenvolver-se (1994, p. 38).

Ainda nesse contexto, o autor florentino defende que as repúblicas criem treinamentos permanentes para a guerra, em função dos efeitos positivos tanto para o exército quanto para a vida civil. Pois quem não está acostumado a embates se torna vulnerável diante da necessidade de enfrentar o inimigo:

Embora já tenha dito, em outra parte, que a boa organização militar é fundamento de todos os Estados, e que sem elas não pode haver boas leis, ou instituições adequadas, creio necessário repeti-lo. De fato, tal necessidade surge a cada passo no desenvolvimento da história. Vemos, por exemplo, que a arte militar não se pode desenvolver se não é praticada continuamente; e que não é possível praticá-la a não ser com os próprios súditos, porque nem sempre se está em guerra. É preciso, portanto,

exercitar o exército nos tempos de paz; e se este exército não foi composto por nacionais do país, isto será difícil por causa do custo (MAQUIAVEL, 1994, p. 395).

De fato, a virtude militar e a capacidade de expansão são elementos constitutivos da grandeza de uma república, e Maquiavel os identificou em Roma. Contudo, a efetivação desses dois elementos em uma república requer a consideração e a administração das dissensões políticas que surgem no âmbito coletivo, como já foi argumentado. Do contrário, a república pode ter um ou dois elementos comprometidos, como foi o caso de Esparta.

#### *República ao modelo de Esparta e Veneza*

Na contrapartida do modelo romano, Maquiavel apresenta Esparta e Veneza como outros modelos para quem quiser fundar uma república. Ele assinala que essas duas repúblicas não tinham como objetivo crescer e expandir-se. Portanto, preservavam seu caráter aristocrático e desenvolviam sua vida política sem se preocupar com a inclusão de muitos cidadãos e com sua incorporação a um exército numeroso. Tais ideias podem ser atestadas no trecho seguinte:

No segundo caso pode-se imitar a constituição de Esparta ou de Veneza. Contudo, como para as repúblicas deste tipo a sede de crescimento é um veneno, o fundador do novo Estado deverá proibir as conquistas com todos os meios ao seu alcance. Toda conquista de um Estado fraco termina por arruiná-lo: Esparta e Veneza são exemplos muito claros. Esparta, após ter conquistado quase toda a Grécia, demonstrou, no primeiro revés, a fraqueza dos fundamentos do seu poder; depois da revolta de Tebas provocada por Pelópidas, as outras cidades se levantaram, derrubando aquela república. Veneza também se tinha apossado de uma grande parte da Itália, antes pela sua riqueza e política do que pelas armas. Quando quis prová-las, perdeu, num só combate, todos os Estados que possuía



---

(MAQUIAVEL, 1994, p. 39).

Conforme esse argumento do autor florentino, para aqueles que pretendem fundar uma república conforme o modelo de Esparta e Veneza, a expansão territorial não lhes parece uma coisa viável, por isso são propensos apenas a manter a unidade e a concórdia dentro dos seus estreitos limites. Para Maquiavel, isso pode até ser conseguido por certo tempo, como Esparta e Veneza fizeram. Porém, não há nada de permanente entre os mortais, mas, ao contrário, as coisas sempre podem melhorar ou piorar. De modo que a república que não está acostumada a conflitos e embates torna-se mais vulnerável em suas conquistas e também diante dos seus possíveis agressores, bem como mais exposta às variações da fortuna<sup>10</sup>.

Devido a não haver equilíbrio político permanente entre os homens, Maquiavel deixa transparecer nos *Discursos* que Roma foi o melhor modelo de república a ser imitado. Afinal, como é mais provável que as coisas estejam sempre em movimento, em termos de territorialidade torna-se mais prudente a uma república permanecer em constante preparação para se expandir quando for necessário, como foi o caso de Roma, em vez de se manter presa a seus limites, como foram os casos de Esparta e Veneza. Isso justifica a necessidade de não ignorar ou suprimir os tumultos, e sim de compreendê-los e administrá-los adequadamente.

### *Considerações finais*

A partir do que foi argumentado acerca do desafio de entender a relação que existe entre as dissensões de humores e a grandeza de uma república, sendo

---

<sup>10</sup> Conjunto de forças, circunstâncias e acontecimentos que afetam positiva ou negativamente a vida humana.

que tal grandeza se assenta na liberdade civil e na expansão territorial, pode-se concluir que os conflitos políticos não são irrelevantes dentro de uma república e nem são, por si mesmos, a causa da grandeza política de tal república. Porém, são situações típicas da convivência política que, quando tratadas adequadamente por uma república, podem contribuir com a manutenção da sua liberdade civil e com o seu projeto de expansão territorial, culminando na sua grandeza, como foi o caso de Roma. Por outro lado, uma república que ignora ou tenta suprimir os seus conflitos políticos, mesmo conservando a sua liberdade e seu corpo político unido por algum tempo, torna-se vulnerável internamente e suscetível à ruína diante dos possíveis ataques externos. Tais foram os casos de Veneza e Esparta exemplificados por Maquiavel.

Uma compreensão conclusiva que se pode extrair da perspectiva maquiaveliana é a de que o secretário florentino não concebia a política como um campo que deveria ser sempre ordeiro e que não comportasse a desordem. Ele teve a perspicácia de ressaltar o lugar que o conflito ocupa na experiência política, compreendendo que a vida política não se restringe a um exercício dialógico da razão feito em meio a uma praça pública, mas que nasce do embate de polos contrários, do conflito de desejos opostos que precisam ser bem gerenciados.

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ABREU, M. A. A. *A densidade conflitiva da república nos Discorsi de Maquiavel*. Revista Brasileira de Ciência Política, Brasília, n. 12, set./dez. 2013.

ADVERSE, Helton. *Maquiavel, a república e o desejo de liberdade*. Trans/Form/Ação, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 33-52, 2007.

AMES, J. L. *Maquiavel e a educação: A formação do bom cidadão*.

*Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 31, n. 2, p. 137-152, 2008..

\_\_\_\_\_. A lógica do heterogêneo e a liberdade republicana em Maquiavel. In: MARTINS, J. A. (org.). *Republicanism e democracia*. Maringá: Eduem, 2010. p. 35-57.

BIGNOTTO, N. A antropologia negativa de Maquiavel. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 77-100, 2008.

LEFORT, Claude. *As formas da história: Ensaios de antropologia política*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes e Marilena de Sousa Chauí. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MAQUIAVEL, N. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. Sérgio Bath. 3. ed.. Brasília: Editora da UnB, 1994.

\_\_\_\_\_. *História de Florença*. Trad. Nelson Canabarro. 2. ed. São Paulo: Musa, 1998.

\_\_\_\_\_. *O Príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007(a).

\_\_\_\_\_. *História de Florença*. Trad. MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007(b).

MCCORMICK, John P. Democracia maquiaveliana: controlando as elites com um populismo feroz. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 12, p. 252-298, set./dez. 2013.

RICCIARDI, M. A República antes do Estado: Nicolau Maquiavel no limiar do discurso político moderno. In: DUSO, G. (org.). *O Poder: História da Filosofia Política Moderna*. Petrópolis; Rio de Janeiro: Vozes, 2005. p. 37-51.

SENEILLART, M. La crise de l'idée de concorde chez Machiavel. *Cahiers Philosophiques*. Strasbourg, v. 4, p. 117-133, 1996,.



## **CORAGEM DA VERDADE E CINISMO A FILOSOFIA DO “CÃO” E O DESFIGURAR A MOEDA**

André Luiz dos Santos Paiva<sup>1</sup>

### **RESUMO**

No presente artigo discutem-se as relações entre o cinismo antigo e a coragem da verdade. Expõe-se as discussões realizadas por Michel Foucault acerca da coragem da verdade e suas especificidades na filosofia cínica. Posteriormente, discute-se acerca da metáfora do cão na constituição de um modo de vida cínico e a questão da desfiguração da moeda em suas relações com a construção de uma vida outra a partir do cinismo, o que pode apontar para a pertinência dessa corrente de pensamento filosófico na contemporaneidade.

Palavras-chave: Coragem da Verdade; Cinismo; Filosofia do Cão; Modo de Vida; Desfiguração da Moeda

### **COURAGE OF TRUTH AND CYNICISM THE DOG PHILOSOPHY AND THE DEFAACEMENT OF CURRENCY**

### **ABSTRACT**

The paper discusses the relationship between cynicism and courage of the truth. It presents Michel Foucault's lectures on The Courage of Truth and its specificities in the Cynical philosophy. Next, it addresses the canine metaphor in the establishment of a Cynic way of life and the issue regarding the defacement of currency in its relations with the creation of a different life based on cynicism, which may point to the relevance of this philosophical school of thought in the contemporaneity.

**Keywords:** Courage of Truth; Cynicism; Dog Philosophy; Way of Life; Defacement of Currency.

<sup>1</sup>Mestrando em Estudos da Mídia UFRN

Michel Foucault, em seus dois últimos cursos ministrados no *Collège de France*, *O governo de si e dos outros – 1982-1983* (2010) e *A coragem da verdade – 1983-1984* (2011), discute as manifestações da *parresía* ou coragem da verdade na filosofia e na vida dos filósofos antigos, notadamente entre os gregos do século V. Ele expõe que “um dos significados da palavra grega *parresía* é o ‘dizer tudo’, mas na verdade ela é traduzida, com muito mais frequência, por fala franca, liberdade de palavra, etc.” (FOUCAULT, 2010, p.42), sendo a instituição dessa forma corajosa de enunciado um dos elementos mais importantes do pensamento filosófico antigo por ele discutido, apesar de em raras vezes ser um conceito tomado como central nas discussões que ocorriam no período.

Segundo Foucault, “há *parresía* quando o dizer-a-verdade se diz em condições tais que o fato de dizer a verdade, e o fato de tê-la dito, vai ou pode ou deve acarretar consequências custosas para os que disseram a verdade” (2010, p. 55), sendo este o principal elemento diferenciador das outras formas de enunciação (como o enunciado performativo e a retórica) que podem vir a ocorrer, nas quais a questão da verdade se impõe. Assim, antes da questão do falar livremente, a ênfase se dá na instituição da necessidade da coragem no ato enunciativo, que, apenas através dela, pode ser considerado parresiástico a partir da perspectiva foucaultiana. Além do elemento da coragem, outro aspecto importante na *parresía* é que nela “não apenas se fala livremente e se diz tudo o que se quer, mas [...] há também essa ideia de que se diz o que efetivamente se pensa, aquilo em que efetivamente se acredita” (FOUCAULT, 2010, p. 171).

Esse retorno de Foucault à filosofia grega antiga de forma geral, e à ideia de *parresía* mais especificamente, se insere de modo direto em seu percurso intelectual de questionamento acerca das produções das verdades em diferentes contextos, de maneira que se pode afirmar que a grande questão perseguida

pelo autor se relacionou à produção dos enunciados tidos por verdadeiros, num movimento de produção de uma história da verdade. Para Wellausen:

Nessa história da produção da verdade, Foucault não se preocupa em analisar as condições – formais ou transcendentais – da existência dos enunciados verdadeiros; ao contrário, enfatiza as eclosões concretas dos jogos de verdade, das formas diferentes do falar franco, das veridicções– nestas, articulam-se não só os discursos verdadeiros ou falsos, mas também as maneiras pelas quais os homens se ligam a elas e através delas. A análise das diferentes formas de veridicção, nas quais os homens se encontram envolvidos, mostra as condições do aparecimento da obrigação da verdade e, sobretudo, a obrigação de cada um dizer a verdade sobre si mesmo (1996, p. 114).

Será exatamente enquanto forma de veridicção que a coragem da verdade será tratada por Foucault (2010, 2011), inserindo-a assim no contexto mais amplo de seus estudos acerca da constituição dos sujeitos, uma vez que “a atitude parresiástica trata da constituição do sujeito moral no interior das relações do saber e do poder – discurso da irredutibilidade da verdade, poder e ética” (WELLAUSEN, 1996, p. 115), sendo esses exatamente os aspectos priorizados por Foucault em suas análises.

A *parresía* insere-se assim nos jogos de verdade, nos quais a verdade é retirada de seu lugar transcendental para ser compreendida como um processo que é histórico e social, ou seja, passa a ser vista enquanto uma construção discursiva que se apoia numa série de elementos para ser produzida, enunciada e reproduzida. No entanto, diferentemente do que ocorre na maioria dos discursos, nos quais o que mais importa é o lugar de enunciação que o sujeito ocupa, na *parresía* ocorre um deslocamento, no qual passam ao centro os sujeitos dos enunciados que, ao enunciar sua verdade, colocam-se em risco e “abrem uma multiplicidade de impactos possíveis e imprevisíveis” (WELLAUSEN, 1996, p. 116).

Essa mudança de foco impõe uma ética específica na manifestação da coragem da verdade, uma ética que se atrela de forma decisiva à produção de um

modo de vida. O sujeito em suas relações com os outros lança-se num ato de liberdade que é o definidor do seu estatuto enquanto sujeito de enunciado nas manifestações da *parresía*, de forma que, nessa enunciação, a coragem enquanto virtude ética que o sujeito exerce é mais importante do que o próprio ato de falar e dizer a verdade (WELLAUSEN, 1996). Será essa ética que vinculará a *parresía* e a produção de modos de vida, dado que, como afirma Gros, “é a vida, e não o pensamento, que é passada ao fio da navalha da verdade” (2004, p. 163) no enunciado parresiástico.

No curso proferido em 1983, *O governo de si e dos outros*, Foucault (2010) distinguirá dois grandes tipos de manifestação da coragem da verdade: a *parresía* política e a *parresía* filosófica. No primeiro caso, a *parresía* se institui enquanto uma estrutura política, de maneira que a coragem da verdade é exercitada por um cidadão em relação ao governante. Assim, esse falar a verdade se refere à direção da cidade, no qual um sujeito de enunciado se coloca em risco perante o soberano para exercer a fala franca diante dele. No entanto, não é apenas no âmbito de uma política instituída que a *parresía* poderá ser exercida. Sobre isso, Foucault afirma:

A *parresía* é um ato diretamente político que é exercido, seja perante a assembleia, seja perante o chefe, o governante, o soberano, o tirano, etc. É um ato político. Mas, por outro lado, a *parresía* [...] também é um ato, uma maneira de falar que se dirige a um indivíduo, à alma de um indivíduo, e que diz respeito à maneira como essa alma vai ser formada (2010, p. 177).

Essa passagem da *parresía*, das coisas referentes à gestão da cidade para a alma do indivíduo, constitui uma abertura para ampliar as possibilidades do exercício da coragem da verdade, pois, através dela não será apenas possível pensar o exercício corajoso dos enunciados com a finalidade de fazer melhor caminhar as coisas públicas, mas, também, como um investimento na construção

de uma estética da existência específica. Foucault (2010, 2011) denomina essa coragem da verdade exercida sobre as almas do homem como *parresía* filosófica.

Evidentemente que não há contradição ou separação radical entre a *parresía* política e a *parresía* filosófica, dado que, muitas vezes, essas duas formas de exercício da coragem da verdade caminham juntas. Acerca das distinções e aproximações entre a coragem da verdade política e a filosófica, Foucault aponta:

O dizer-a-verdade filosófico não é a racionalidade política, mas é essencial para uma racionalidade política manter certa relação, a ser determinada, com o dizer-a-verdade filosófico, assim como é importante para um dizer-a-verdade filosófico fazer prova da sua realidade em relação a uma prática política (2010, p. 262).

A *parresía* filosófica dá centralidade a uma ética-estética da existência, de forma que “o objetivo do dizer-a-verdade é portanto menos a salvação da cidade do que o *éthos* do indivíduo” (FOUCAULT, 2011, p. 58). Será sobre os sujeitos e suas relações consigo e com os outros, portanto relações éticas, que o parresiasta tentará intervir. Assim, a vida se mostra como objeto possível de beleza, atrelando-se a uma ética-estética do cuidado de si e dos outros, e, nesse âmbito, a questão da “verdadeira vida” (FOUCAULT, 2011) e do cuidado de si necessário para a instituição de um outro modo de vida é exercitada.

“O tema da beleza da existência, da forma mais bela possível a dar à sua existência, e o do exercício da *parresía*, da fala franca, estão diretamente ligados” (FOUCAULT, 2011, p.145). Essas questões são colocadas, principalmente, segundo Foucault (2011), na *parresía* socrática, que teria o imperativo do conhece-te a ti mesmo como norteador para o exercício da coragem da verdade, e que encontra na ironia sua forma mais marcante de manifestação. No entanto, não será apenas em Sócrates que a questão da estética da existência em sua relação com o exercício da fala franca – a *parresía*, se coloca. O autor destaca ainda, dentre as

formas de coragem da verdade encontradas na Idade Antiga, a *parresía* dos filósofos cínicos.

O filósofo cínico é aquele que tem seu próprio modo de vida como manifestação da verdade. Essa manifestação da verdade se dá através do escândalo desse modo de vida, de forma que, para o exercício desta *parresía*, o modo de vida é condição constituinte. Nessa expressão da coragem da verdade são afastados os recursos retóricos tradicionais na filosofia antiga, e no lugar deles há a fala clara e direta, inclusive com usos de recursos considerados inferiores, como os xingamentos e as expressões “baixas”, tanto nos discursos quanto nos comportamentos. O cinismo coloca a questão da vida outra, de uma recolocação dos valores sociais e normativos com o intuito de construção de uma estética da existência que estabeleça uma relação do sujeito consigo e com os outros, a qual tem como objetivo um outro mundo possível (FOUCAULT, 2011). A relação do cinismo com o escândalo é marcante. A respeito dessa relação, Foucault afirma:

Com o cinismo, temos uma terceira forma de coragem da verdade, distinta da bravura política, distinta também da ironia socrática. A coragem cínica da verdade consiste em conseguir fazer condenar, rejeitar, desprezar, insultar, pelas pessoas a própria manifestação do que elas admitem ou pretendem admitir no nível dos princípios. Trata-se de enfrentar a cólera delas dando a imagem do que, ao mesmo tempo, admitem e valorizam em pensamento e rejeitam e desprezam em sua própria vida. É isso o escândalo cínico. Depois da bravura política, depois da ironia socrática, teríamos, se vocês quisessem, o escândalo cínico (2011, p. 205).

A aproximação que Foucault realiza em relação ao cinismo antigo insere-se, assim, dentro de seu trabalho mais amplo de pensar as relações entre sujeito e verdade, encontrando na filosofia cínica o momento de maior inflexão entre a produção discursiva da verdade e a produção de modos de vida através da demanda cínica de desfiguração da “moeda” vigente no que se refere aos valores

sociais contra os quais se colocavam nos campos filosóficos e políticos. Sobre essa aproximação, Freitas afirma:

Foucault explica (e este será, ao nosso entender, o ponto central e até agora menos atendido e entendido da tese do filósofo no que se refere ao cinismo) que a *parakháxis* cínica consiste em tomar uma “moeda” determinada que tem uma “efígie” concreta e apagar esta última para substituí-la por outra que representará seu verdadeiro valor. Alterar ou mudar o valor da moeda não será outra coisa que fazer com que ela não engane acerca de seu verdadeiro valor, devolver-lhe o valor que lhe é próprio mediante a imposição de outra efígie mais adequada (2013, p. 06)<sup>2</sup>.

Para pensar a produção da coragem da verdade, Foucault debruçou-se sobre a filosofia cínica de forma geral, e, ainda mais especificamente, sobre Diógenes, talvez o filósofo cínico de maior prestígio tanto em seu tempo, quanto atualmente. De acordo com Navia (2009) é fácil identificar que, para Foucault, Diógenes tornou-se o exemplo máximo de um filósofo que deu centralidade à produção da *parresía*, através da qual ele estabeleceu um comprometimento com o falar franco em qualquer circunstância admitindo para si os riscos que essa prática trazia. Ainda para Navia, essa aproximação não estava atrelada apenas a uma questão estritamente teórica, uma vez que o próprio Foucault, em seu percurso intelectual, foi cada vez mais reivindicando para si um lugar de intelectual que, muitas vezes, aproximou-se de uma prática cínica. Dessa forma,

o retorno de Foucault a Diógenes manifesta a necessidade dos que por si atingiram certo grau de lucidez intelectual, que têm fome de honestidade existencial a ponto de ressuscitarem o homem que insistia em chamar as coisas por seu nome correto e que praticou de modo tão inacabado a arte

<sup>2</sup> “Foucault explica, (y este será a nuestro entender el punto central y hasta ahora el menos atendido y entendido de la tesis del filósofo en lo que atañe al cinismo) que la *parakháxis* cínica consiste en tomar una ‘moneda’ determinada que tiene una ‘efígie’ concreta y borrar esta última para reemplazarla por otra que representará su verdadero valor. Alterar o cambiar el valor de la moneda no será otra cosa que hacer que ésta no engañe acerca de su verdadero valor, devolverle el valor que le es propio mediante la imposición de otra ‘efígie’ más adecuada” (Tradução de responsabilidade do autor).

de dizer tudo, a qual recebeu o nome de [...] *parrhesía*, um conceito fundamental para o cinismo (NAVIA, 2009, p. 154).

Apesar das características mais gerais já apontadas, o pensamento cínico dificilmente pode se enquadrar e ser pensado enquanto uma escola filosófica em sentido estrito (NAVIA, 2009), isso porque essa perspectiva filosófica tinha como foco muito mais os modos de vida das pessoas que pretendiam apreender algo do cinismo para suas existências, do que construções teóricas a serem ensinadas através de conteúdos formais (DIAS, 2011). Assim, o cinismo inaugura o que pode ser considerado uma filosofia prática que se manifesta através dos modos de vida, os quais se relacionam com as formas de vestir, portar-se e discursar em público dos filósofos que se filiavam a uma perspectiva cínica, o que dialoga de maneira direta com o tema da coragem da verdade ou *parresía* exercitada pelos cínicos.

O filósofo cínico é aquele para o qual é determinante no ato de filosofar, antes do discurso, seu modo de vida (DIAS, 2011), de sorte que “[...] não devemos esperar encontrar um sistema filosófico, nem mesmo uma coleção convincente e bem arranjada de asserções filosóficas [no cinismo]” (NAVIA, 2009, p. 158), mas, ao invés disso, uma certa forma de viver que será característica desse movimento filosófico e através da qual o pensamento cínico verdadeiramente se manifestará. Esse modo de vida articula-se diretamente com a demanda cínica de repudiar e questionar os valores sociais vigentes em sua sociedade, a fim de, através de vestimentas rudimentares, pouca atenção em relação aos costumes e etiqueta e a reiteração propositada de atos de despudor, eles pudessem expressar, não apenas no campo das ideias, mas também das práticas, o pensamento e postura política cínica.

Essa relação intrínseca entre um modo “desavergonhado” (SOUSA, 2012) de viver e um tipo específico de pensamento filosófico é de extrema importância

na compreensão do cinismo, dado que, além de elemento constituinte dessa experiência, esse é, na realidade, seu ponto central. Por meio dele é possível fazer convergir toda a lógica e propósito do pensamento cínico antigo, bem como possibilita o vislumbre de alguma forma de unidade numa corrente filosófica que se mostrou mais plural do que a maioria das correntes filosóficas do período antigo. Isto decorre da inexistência de dogmas fixados principalmente através da escrita, característica que reforça o vínculo entre cinismo e prática, pois, se o campo das ideias e teorias era o espaço privilegiado do fazer filosófico para as demais correntes de pensamento,

[...] para os cínicos, pelo contrário, é necessário que a filosofia seja, antes de tudo, uma expressão materialista-existencial, ou seja, que os argumentos se sustentem e se expressem em uma determinada forma de viver com fins *eudemonistas*, e não num acúmulo de ideias sistematizadas que em nada contribuem para a única busca importante do sábio: da felicidade (SOUSA, 2012, p. 303)<sup>3</sup>.

No entanto, esse distanciamento, e até mesmo aversão do cinismo à teoria pela teoria, em favor dos conhecimentos que realmente poderiam ser úteis na vida prática e no alcance da felicidade, não torna essa corrente filosófica vazia, tampouco possibilita o questionamento de seu caráter filosófico, mas, ao contrário disso, era exatamente “o estilo de vida abnegado, o despudor aos convencionalismos sociais, aliados a uma singular moralidade, [que] davam ao cinismo um matiz excêntrico, um estilo único, com intensa profundidade filosófica” (DIAS, 2014, p. 216).

O rigor filosófico cínico residia em sua radicalidade em pensar a filosofia enquanto forma de vida (DIAS, 2011), perspectiva que caracterizou os cínicos na

<sup>3</sup> “[...] para los cínicos, por el contrario, es necesario que la filosofía sea ante todo una expresión materialista-existencial, es decir, que los argumentos se sustentan y expresen en una determinada forma de vivir con fines *eudemonistas*, y no en un cúmulo de ideas sistematizadas que no contribuyan en lo más mínimo a la única búsqueda importante para el sabio: la de la felicidad” (Tradução de responsabilidade do autor).

Antiguidade e que, ainda hoje, possibilita a identificação dos núcleos que constituem essa forma de pensamento filosófico, questão sobre a qual Gros afirma:

A filosofia cínica, além da diversidade de seus exemplos, comporta dois núcleos duros: um certo uso da fala (uma franqueza rude, áspera, provocadora) e um modo de vida particular, imediatamente reconhecível (uma vida de errância rústica e de pobreza, um manto imundo, um alforje e uma barba hirsuta) (2004, p. 162).

O personagem mais facilmente associado a essas duas grandes características do cinismo na história da filosofia antiga foi Diógenes, sobre o qual se encontra a quase totalidade de descrições acerca da filosofia cínica, dado que os próprios filósofos cínicos não deixaram nada ou quase nada escrito que descrevesse e explicasse as concepções por eles defendidas (NAVIA, 2009). Na vida de Diógenes é possível encontrar as características aqui discutidas como constituintes do cinismo em sua oposição às escolas filosóficas tradicionais:

A “vida filosófica” de Diógenes tem pouco da seriedade e gravidade que geralmente associamos a tão nobre disciplina: defrontamo-nos com uma pessoa cuja impudência deixa perplexo a qualquer um, um sujeito cuja capacidade de importunar os seus desprevenidos concidadãos era, no mínimo, singular; enfim, um filósofo que facilmente poderíamos chamar de “cômico” e, inclusive, de “palhaço” (SOTO, 2010, p. 52)<sup>4</sup>.

A comicidade de Diógenes e dos demais filósofos cínicos relaciona-se com a forma como estes se colocavam nos lugares públicos, sempre desafiando as normas sociais vigentes em sua época, produzindo riso e fúria de seus contemporâneos (NAVIA, 2009). A grosseria, exposta num modo de vestir e discursar específicos, marcava a filosofia cínica, sendo através de tais elementos

<sup>4</sup> “La ‘vida filosófica’ de Diógenes tiene poco de la seriedad y gravedad que solemos asociar a tan noble disciplina: nos enfrentamos con un tipo cuyo desparpajo es para dejar perplejo a cualquiera, un sujeto cuya capacidad de embromar a sus desprevenidos conciudadanos era, por lo menos, singular; enfin, un filósofo que bien podríamos llamar ‘cómico’ e, inclusive, ‘payaso’” (Tradução de responsabilidade do autor).

que esses filósofos reivindicavam a alteração dos valores vigentes, apropriando-se para isso do insulto pelo qual passaram a ser conhecidos: cão.

A própria palavra “cínico”, de acordo com Goulet-Cazé e Branham, pode ser traduzida literalmente por “à maneira de um cão” (2007, p. 14). Esse adjetivo se referia à ausência de pudor dos filósofos cínicos; à naturalidade com a qual esses pensadores vivenciavam seus corpos; mais importante, à maneira como se colocavam frente aos outros, num processo que valorizava sua maneira de pensar em detrimento das normativas sociais que eles consideravam como inúteis e, sobretudo, como obstáculos ao alcance de uma vida feliz, objetivo maior da filosofia na concepção cínica.

A postura despudorada dos cínicos fazia parte de sua prática filosófica constituindo-se enquanto elemento integrante da coragem da verdade por eles exercitada. O despudor cínico institui-se desde a tomada para si do insulto de cão, transformando a impopularidade ou má fama em uma máxima ética (SOUSA, 2012), até a levada ao extremo dessa máxima através da qual os filósofos cínicos colocavam-se em oposição às formas de viver de sua época. Esse movimento de despudor, enquanto uma ética específica, pode ser claramente evidenciado na vida de Diógenes, o cínico (NAVIA, 2009; LAÉRCIO, 2009). No entanto,

[o] despudor como máxima ética não é [...] exclusivamente diogético, mas corresponde ao espírito da filosofia cínica, além de ser a semente de desenvolvimento da *parresía*, ou franqueza, essa genial liberdade de palavra que caracteriza os cínicos, essa eloquência sem reservas que ataca como a mordida de um cão ou adverte com seu latido (SOUSA, 2012, p. 310)<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> “La desvergüenza como máxima ética no es [...] exclusivamente diogénica, sino que corresponde al espíritu de la filosofía cínica, además de ser las emila del desarrollo de la *pharresía*, o franqueza, esa genial libertad de palabra que caracteriza a los cínicos, esa elocuencia sin miramientos que ataca como el mordisco de un perro o advierte como su ladrido” (Tradução de responsabilidade do autor).

Tomar a maneira de cão como semente da *parresía* exercitada pelos filósofos cínicos nos leva ao vislumbre de uma prática filosófica que, num extremo, rompe com a ideia de humanidade predominante. Assim, o auto proclamar-se cão reflete a oposição do cinismo ao instituído social, colocando-o no lugar de uma inadaptação constitutiva de suas experiências, de forma que o cinismo pode ser visto como uma “[...] filosofia dos incorrigíveis, dos inadaptados, dos despossuídos, dos anormais, dos pequenos [...]” (SOUSA, 2012, p. 310)<sup>6</sup>.

Para o exercício dessa filosofia dos desadaptados e desavergonhados o corpo tem centralidade, uma vez que, é através dele que os filósofos cínicos poderão exercitar suas práticas de desfigurar os valores vigentes na sociedade. De acordo com Soto (2010), no cinismo encontra-se uma prática filosófica que é essencialmente dramática e estética que tem como orientação a ação. Assim “[...] a corporeidade e a teatralidade são partes essenciais do discurso e da prática filosófica do cínico [...]” (SOTO, 2010, p. 54)<sup>7</sup>, constituindo-se enquanto expressões indispensáveis para a análise da produção da *parresía* no cinismo.

O filósofo cínico passa a ser aquele que pode “[...] tornar diretamente legível no corpo a presença explosiva e selvagem de uma verdade nua, de fazer da própria existência o teatro provocador do escândalo da verdade” (GROS, 2014, p. 163), o que dialoga diretamente com a construção de uma filosofia eminentemente prática em detrimento do investimento numa construção teórica inequívoca e bem delimitada através de escritos. Ao invés disso, no cinismo, encontramos uma prevalência do gesto e do corpo como espaço privilegiado de enunciação (SOTO, 2010), característica que pode ser vista como uma

<sup>6</sup> “[...] filosofía de los incorregibles, de los inadaptados, de los desposeídos, de los anormales, de los pequeños [...]” (Tradução de responsabilidade do autor).

<sup>7</sup> “[...] la corporalidad y la teatralidad son parte esencial del discurso y la práctica filosófica del cínico [...]” (Tradução de responsabilidade do autor).

aproximação dos cínicos à animalidade, o que novamente irá aproximá-los da experiência e metáfora do cão.

O corpo cínico é aquele que traz consigo as marcas de seu modo de pensar, de forma que roupa e gesto unem-se às palavras para a construção de, além de uma filosofia, um modo de vida. Dias afirma que Diógenes, o mais conhecido filósofo cínico, era conhecido como cão “[...] devido ao seu estilo exótico de vida. Avesse às formalidades e convenções sociais, rejeitava toda classe de pudor coletivo” (2011, p. 14), nem que para isso tivesse que romper com as normativas sociais mais básicas da sociedade de sua época, colocando-se sempre num espaço de tensão e risco na enunciação de suas verdades, o que possibilitava a emergência da *parresía* em seus discursos, fossem estes atrelados à fala ou apenas relacionados ao próprio modo de vida vivenciados por ele e os demais filósofos cínicos. Como todo parresiasta, Diógenes se colocou, assim, numa contínua guerra no campo das ideias e das práticas, tornando-se um

[...] homem que se autoproclamava um cão em guerra com o mundo, que pôs em cheque e condenou as normas e convenções com base nas quais a maior parte das pessoas organiza suas vidas, que se ergueu soberbamente como a refutação de seu mundo, desafiando no discurso e na ação até mesmo os valores mais sacrossantos [...] (NAVIA, 2009, p. 22-3).

Era através de seus modos de vida, desde suas vestimentas até suas afirmações, passando pelo gestual por eles exercitado, que os cínicos demarcavam seu lugar de oposição aos valores vigentes em sua sociedade, valores que eram desdenhados ou, ao menos, vistos com desconfiança pelos cínicos, que, inclusive, questionavam as orientações sociais já incorporadas em leis e estatutos, não apenas se fixando no que se podia encontrar nos costumes (NAVIA, 2009). Com essa postura, os cínicos abriam mão do prestígio social para



dedicarem-se à finalidade última da filosofia em sua concepção, que seria a felicidade, nem que para isso tivessem que acolher insultos. Pode-se sintetizar que

[...] o cinismo não foi simplesmente a forma insolente, grosseira e rudimentar da questão da vida filosófica, já que colocou uma questão importantíssima em relação à vida filosófica: a vida, para ser verdadeiramente a vida de verdade não deve ser uma vida outra? [...] Poder-se-ia então dizer que, se com Platão e o platonismo se colocou a questão do mundo outro, com o cinismo se destacou o problema da vida outra (FREITAS, 2013, p. 12)<sup>8</sup>.

Para a questão da vida outra no cinismo, uma metáfora é essencial: a do desfigurar a moeda. Essa metáfora, antes de tudo, constitui-se enquanto ato fundante da filosofia cínica, dado que é colocado enquanto mito fundador dessa corrente de pensamento. Muitas versões do mito podem ser encontradas. No entanto, em todas elas encontra-se um problema que Diógenes, o cínico, teve por envolver-se ou ser considerado participante numa falsificação de moedas de sua localidade natal após receber a ordem do oráculo para que desfigurasse a moeda (NAVIA, 2009; LAÉRCIO, 2009).

Diz-se que Diógenes era filho de banqueiro e, assim, passou a falsificar a moeda local ou, a depender da versão, sofreu as sanções por seu pai fazê-lo, o que culminou com o exílio de Diógenes e a morte de seu pai (NAVIA, 2009; LAÉRCIO, 2009). Desse acontecimento surgiu uma espécie de mito fundador da filosofia cínica que foi aceito por Diógenes e, posteriormente, serviu de base para a prática filosófica dos demais cínicos. Certamente que, para isso, foi necessária uma interpretação muito específica do oráculo, dado que, conforme os relatos, a

<sup>8</sup> “[...] el cinismo no fue simplemente la forma insolente, grosera y rudimentaria de la cuestión de la vida filosófica, ya que planteó una cuestión importantísima en el tema de la vida filosófica: la vida, para ser verdaderamente la vida de verdad ¿no debe ser una vida otra? [...]. Se podría decir entonces que, si con Platón y el platonismo se planteó la cuestión del otro mundo, con el cinismo se ensalzó el problema de la vida otra” (Tradução de responsabilidade do autor).

ordem exata do oráculo foi a de desfigurar a moeda vigente, o que pode possuir diversos significados (NAVIA, 2009). No entanto, a interpretação que passou a ser corrente no que se refere ao cinismo foi a de o oráculo teria ordenado que Diógenes, o cínico, desfigurasse os valores sociais vigentes em sua época, de forma que

[o] oráculo de Delfos que lhe ordenou proceder a uma desfiguração da moeda social e moral, quer tenha sido um oráculo genuíno ou apenas uma ficção a seu respeito, põe-no em uma posição peculiar, isto é, na qualidade de homem marcado para solapar as fundações da cidade que fornece um lugar de refúgio (NAVIA, 2009, p. 140).

Assim, será a partir da ordem de desfigurar a moeda vigente, lida sob essa interpretação, que Diógenes e os demais cínicos construíram sua filosofia, dando sustentação à ideia de uma vida outra, de uma verdadeira vida. Sobre a relação estabelecida entre a construção de uma vida outra, que seria entendida como a vida verdadeira, e a ordem do oráculo para que Diógenes desfigurasse ou falsificasse a moeda, Wellausen esclarece:

O tema da vida-verdadeira – *alethésbíos* – está ligado a um episódio da vida de Diógenes – o cínico, narrado por Diógenes Laércio: aquele teria recebido a missão divina para “falsificar o valor da moeda”. Se, por um lado, existe uma aproximação entre moeda e costume, por outro, significa que é possível trocar a efígie da moeda por outra, permitindo que ela circule com seu verdadeiro valor – a moeda-verdadeira. O princípio cínico “mudar o valor da moeda” é a prática da *alethésbíos* – trocar o metal da moeda significa modificar a imagem, para que a verdadeira-vida apareça, sem mistura, sem dissimulação, reta, soberana, incorruptível e feliz. Foucault vê nessa metáfora, por um lado, uma espécie de passagem ao limite, extrapolação, modo caricatural da vida-verdadeira; por outro, uma continuidade carnavalesca do tema da vida-verdadeira. “Alterar o valor da moeda” está ligada à qualificação de cão, que Diógenes dava a si mesmo, e que passou a identificar o cinismo, como vida sem pudor, sem respeito humano, que faz em público e aos olhos dos outros o que somente os cães e outros animais ousam fazer, e que mesmo os homens mais ordinários procuram esconder. O *bíos* do cão é indiferente a tudo, exigindo satisfação imediata. A vida dos cínicos é vida de prova – *áskesis* – cão de guarda para salvar os homens, pura animalidade; é experiência do limite, retorno

escandaloso da vida não-dissimulada, despudorada, vida independente, sem mistura, direta, franca, sincera, justa, verdadeira. A metáfora da moeda indica que é preciso encontrar uma nova vida filosófica (1996, p. 122).

É para a conquista do difícil desafio de construção da desfiguração da moeda na perspectiva da filosofia cínica que a coragem da verdade se mostra como instrumento. Assim, no cinismo, encontra-se o radical questionamento das normas e costumes vigentes em busca de uma vida outra caracterizada pela preocupação com o que realmente importa, sem maiores vínculos com as normativas sociais, o que seria o alcance da felicidade, mesmo que para isso os cínicos fossem identificados por muitos como sujeitos bem mais próximos da animalidade do que da humanidade.

A felicidade como objetivo maior da filosofia não é exclusividade do cinismo, de forma que é possível encontrar, em diversas outras correntes filosóficas, a centralidade dessa preocupação (DIAS, 2011; 2014). No entanto, será na maneira de se alcançar esse objetivo que residirá o maior diferencial da filosofia cínica. A arma cínica para a construção de uma vida outra será o confronto explícito e, muitas vezes, exagerado em relação às formas de vida escolhidas pela maioria. Assim, o choque e o escândalo passam a ser constituintes da experiência cínica de desfigurar a moeda e da produção de seus modos de vida. Diógenes, o cínico, continua sendo o maior exemplo desse modo de filosofar, pois, através de uma linguagem cáustica e da subversão generalizada dos valores correntes ele desafiou e questionou as barreiras sociais instituídas em seu tempo (GOULET-CAZÉ, 2005).

Para Diógenes, a maioria das normativas sociais era digna de piada, uma vez que em nada auxiliavam os sujeitos no alcance da felicidade e, muitas vezes, eram obstáculos para o alcance dela por impor uma série de necessidades, rituais e normativas. Dessa forma, através de chistes, parábolas e paródias Diógenes exercitava a coragem da verdade enunciando sua verdade cínica. Esse

comportamento foi visto por muitos como sem propósito e, inclusive, como prova da fragilidade intelectual do cinismo. Porém, ao contrário disso, o que Diógenes demonstrava em suas performances públicas de desfiguração da moeda era a construção, através de vias não tradicionais, de uma filosofia que trazia consigo grande rigor intelectual e prático:

A piada de Diógenes [...] faz parte de um plano cuidadosamente concebido e muito bem executado que só pode ser compreendido como um ingrediente de seu compromisso de adulterar ou invalidar os valores pelos quais as pessoas vivem. Assim, por detrás de toda a sua jocosidade e da aparente parvoíce e vulgaridade de seu comportamento, havia nele uma tremenda seriedade intelectual e uma responsabilidade moral sem paralelos, que *bem poderiam* desestabilizar os alicerces políticos e sociais de seu mundo (NAVIA, 2009, p. 101).

Foi através desse recurso que Diógenes estabeleceu sua guerra contra o mundo num movimento sem trégua de desfiguração dos valores e moral vigentes, numa luta na qual “exagero, distorção, hipérbole, ações chocantes, até mesmo vulgaridade e todo o resto do aparato da retórica cínica foram suas armas” (NAVIA, 2009, p. 218). O que Diógenes e os demais filósofos cínicos desejavam com suas estratégias de desfiguração era mostrar de forma explícita a fragilidade e falsidade dos valores admirados e perseguidos pela maioria, num processo no qual os sujeitos esforçavam-se para salvaguardar uma moral social que, na realidade, não os ajudava no alcance de uma vida outra, devendo, por isso, ser ignorados através do embate direto da *parresía* cínica ou, no mínimo, ignorados (GOULET-CAZÉ, 2005). Isto colocava os filósofos cínicos no perigoso lugar de quem enuncia verdades não desejadas pela maioria, de modo provocante e direto, o que não poderia ser diferente:

Os comportamentos cínicos não poderiam ser outra coisa além de provocantes, e essa provocação voluntariamente buscada chocava por sua forma espetacular e paradoxal, mas nossos filósofos não chocavam por chocar; eles queriam acordar brutalmente seus contemporâneos a fim de

fazê-los tomar consciência de que a civilização é um obstáculo para o caminho da felicidade. A provocação como instrumento pedagógico! (GOULET-CAZÉ, 2005, p. 8)<sup>9</sup>.

A utilização da *parresía* para a desfiguração da moeda vigente no cinismo enquanto uma pedagogia, pode ser vista como o maior de seus objetivos, pois “os atos excêntricos de Diógenes, no fundo, visavam a [...] mudança de paradigma social, a uma inversão dos valores morais vigentes” (DIAS, 2014, p. 224), o que só poderia ocorrer se, a partir de seus discursos, os filósofos cínicos pudessem alcançar alguns sujeitos, mesmo que estes fossem poucos. No entanto, a construção dessa pedagogia se dava muito mais de forma negativa, ou seja, os cínicos exercitavam muito mais a denúncia dos valores vigentes como equivocados do que propunham uma determinada maneira de viver. Sobre essa característica do cinismo e tratando especificamente de Diógenes, o cínico, Navia afirma:

Diógenes se voltou mais para a desfiguração e a destruição daquilo que encontrava em torno de si do que para a construção e o desenvolvimento daquilo que deveria suceder ao que já existia. Assim, [...] tanto seu comportamento em face das instituições políticas de seu tempo quanto seus comentários a propósito das leis e das estruturas governantes do Estado com as quais ele teve contato levam-nos à conclusão de que ele encarava todos esses arranjos como dignos de desfiguração (2009, p. 186).

No entanto, esse processo não pode ser, por isso, visto como menos árduo, nem questionado enquanto expressão da coragem da verdade, pois, no processo de desfiguração da moeda, o que ocorre é um total e ininterrupto fazer político através da construção de um modo de vida. Novamente encontramos aqui a

<sup>9</sup> “Les comportements cyniques ne pouvaient qu’être provocants et cette provocation volontairement cherchée choquait par son côté spectaculaire et paradoxal, mais nos philosophes ne choquaient pas pour choquer; ils voulaient plutôt réveiller brutalement le contemporain sa fin de leur faire prendre conscience que la civilisation est un obstacle sur la voie du bonheur. De la provocation comme instrument pédagogique!” (Tradução de responsabilidade do autor).

relação íntima entre teoria e prática que ocorre no cinismo, pois, a partir do momento em que o questionamento dos valores vigentes é estabelecido ocorre também um posicionamento frente à vida que coloca os filósofos cínicos num espaço de ruptura com as principais instituições sociais existentes. Dias (2011) afirma que esta é a principal característica da filosofia cínica que passa, assim, a ser a própria medida da veracidade do discurso cínico. De nada valeria a pretensa defesa dos ideais cínicos se atrelado a isso não estivesse uma determinada forma de viver, de modo que os argumentos no cinismo são amparados por condutas éticas específicas instituídas a partir da necessidade de desfiguração da moeda através de discursos, gestos e práticas que se pode definir como *parresiásticos*.

É nisso que reside o potencial político e subversivo da filosofia cínica que, ao romper inclusive com as concepções mais tradicionais de filosofia pautadas na escrita e na teoria, cria uma escola que tem na prática e na construção de modos de vida outros seu grande pilar. Assim, o rigor do pensamento cínico se dá muito mais na construção dessa postura ética específica do que na consolidação teórica estrita de princípios gerais. No início há a desfiguração da moeda, e a partir desse processo institui-se um modo de vida que fará da própria existência, razão e testemunho de uma vida em oposição à maioria dos valores sociais vigentes, o que, para muitos, deslegitima o cinismo enquanto uma corrente filosófica digna (NAVIA, 2009), mas que, para outros, aponta uma forma distinta de filosofar que possibilitaria a construção de uma vida outra. Sobre essa tensão e questionamento da legitimidade dos saberes no cinismo, Dias esclarece:

Quando falamos em “desfigurar a moeda” estamos dando início ao árduo compromisso cínico de questionar os valores sociais vigentes. Diógenes utilizou a vida prática como meio mais eficiente para causar um choque, um estranhamento na sociedade. As bases conceituais de uma suposta “escola cínica de filosofia” começam com seu estilo despreocupado e indiferente frente às críticas de toda a Grécia de exercerem tão somente um modo de vida despojado, mas sem princípios filosóficos sólidos (2011, p. 39).

A essa altura podemos retornar a Foucault, que claramente faz a opção de ver no cinismo uma categoria filosófica não apenas digna de estudo, mas também como uma possível inspiração para a construção do pensamento filosófico na contemporaneidade se pensada enquanto categoria trans-histórica (FOUCAULT, 2011). Gros, ao pensar a leitura que Foucault realizou da desfiguração da moeda no cinismo, afirma:

Foucault compreende esta fórmula (cujo sentido permanece ambíguo: ‘falsifica a moeda’, ‘altera os valores recebidos’, ‘faz circular valores verdadeiros’) como uma exigência de mudança em seu contrário. Trata-se de uma transgressão dos valores estabelecidos, mas a partir de um movimento interno de exageração e de caricatura dos sentidos da verdade (2004, p. 164).

Foucault (2010; 2011), ao estudar a construção da *parresía* no cinismo, aponta como a ideia do desfigurar a moeda pode ter grande valia nos dias atuais, utilizando como exemplos os movimentos libertários de sua época e a arte moderna, tomando assim a interpretação mais politicamente relevante dessa expressão para continuar pensando a questão do estatuto do sujeito em suas relações consigo, com os outros e com a verdade, numa espécie de provocação ou convite ao pensamento cínico que o presente artigo tentou também exercitar.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DIAS, R. P. F. *Diógenes e a Filosofia Cínica*. Rio de Janeiro. 93 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Gama Filho. 2011.

\_\_\_\_\_. A importância da felicidade na filosofia cínica. *Griot: Revista de Filosofia*, Amargosa, v.10, n.2, p. 216-25, dez 2014.

FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *A coragem da verdade: curso no Collège de France (1983-1984)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

FREITAS, J. H. de. Foucault y el problema de la *laethés bios* en la Filosofía Cínica; O de cómo se invalida la moneda según el “Coraje de la verdad”. *Revista Observaciones Filosóficas* [online]. N. 15, pp. 01-13, 2013. Disponível em: <<http://www.observacionesfilosoficas.net/foucaultyelproblema delaethesbios.htm>>, acesso em: 18/03/2015.

GOULET-CAZÉ, M-O. Le cynisme ancien et la sexualité. *Clio. Femmes, Genre, Histoire* [online], n. 22, p. 01-12, 2005. Disponível em: <[clio.revues.org/pdf/1725](http://clio.revues.org/pdf/1725)>, acesso em 17/03/2015.

GOULET-CAZÉ, M-O; BRANHAM, R. B. Introdução. In: \_\_\_\_\_. (org). *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado*. São Paulo: Edições Loyola, 2007. p. 11-38.

GROSS, F. A *parrhesia* em Foucault. In: \_\_\_\_\_. (org). *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editora, 2004. p. 155-66.

LAÉRCIO, D. A vida de Diógenes de Sinope. In: NAVIA, Luiz E. *Diógenes, o cínico*. São Paulo: Odysseus Editora, 2009. p. 233-69.

NAVIA, L. E. *Diógenes, o cínico*. São Paulo: Odysseus Editora, 2009.

SOTO, P. J. Diógenes de Sinope. Una reflexión sobre la problemática del lenguaje filosófico. *Byzantion Nea Hellás*, Santiago, n. 29, p. 45-54, 2010.

SOUSA, J. H. de F. de. El cinismo: Un elogio al *desvergüenza*. *Bajo Palabra: Revista de Filosofía*, Madrid, n. 7, p. 301-11, 2012.

WELLAUSEN, S. S. Michel Foucault - parrhesia e cinismo. *Tempo Social*, São Paulo, v. 8, n.1, p. 113-125, 1996.



## MODERNIDADE E LITERATURA ENGAJADA: UMA APROXIMAÇÃO ENTRE HABERMAS E SARTRE.

Lennimarx Porfírio Oliveira <sup>1</sup>

### RESUMO

Este trabalho consiste em uma aproximação entre a teoria da modernidade desenvolvida por Jürgen Habermas e a ideia de literatura engajada sob a perspectiva de Jean-Paul Sartre. O artigo mostra como a teoria habermasiana se constrói em diálogo com a tradição de pensamento para que se possa ressaltar a novidade representada pela distinção conferida por Habermas ao agir comunicativo, o qual passa a vigorar como o modo fundamental do agir social. A modernidade é vista, então, como a emancipação das diferentes esferas de valor do mundo da vida, articuladas enquanto materializações dos quadros de referência, de acordo com os quais se realiza o agir comunicativo. É mostrado como Sartre reconhece na literatura uma ponte entre o efêmero e o duradouro. A autonomia da arte enquanto esfera de valor encontra eco no papel reservado por Sartre à literatura em seu *Que é a Literatura?* através da figura do engajamento, significando participação do escritor nos assuntos de seu tempo.

**Palavras-chave:** Habermas; Modernidade; Agir Comunicativo; Sartre; Literatura.

### MODERNITY AND ENGAGED LITERATURE: A RAPPROCHEMENT BETWEEN HABERMAS AND SARTRE

### ABSTRACT

This paper makes a rapprochement between the Jürgen Habermas' theory of modernity and the concept of engaged literature under Jean-Paul Sartre's perspective. It demonstrates how the Habermasian theory is built in dialogue with the tradition of thought, in order to highlight the novelty brought about by his concept of "communicative action", understood as the fundamental mode of social action. Thus, modernity is seen as the emancipation from the distinct value

spheres of the world life, which are articulated as realizations of the framework, according to which the communicative act is performed. The paper discusses how Sartre recognized in literature a bridge between the ephemeral and the enduring. The autonomy of art as value sphere resonates in the role reserved for literature by Sartre in his book *What is Literature?* that means participation of writers in the affairs of their time.

**Keywords:** Habermas; Modernity; Communicative Action; Sartre, Literature.

### Introdução

O tema da modernidade é tratado nas inúmeras discussões que vem nutrindo, desde o momento de sua "elevação" a problema filosófico e nas diferentes abordagens e expectativas que tem gerado em referência ao seu enquadramento histórico, como sinônimo de resultado de processos de cisão que impactaram a influência duradoura e até então coletivamente assegurada da religiosidade, enquanto centro da vida comunitária. Sua raiz etimológica vem do latim *modernus*, cujo significado aponta para aquilo que pertence aos dias atuais; já em sua origem, o termo visa demarcar a ruptura de uma atualidade contra o pano de fundo de tempos pretéritos, ou seja, sublinha a diferença entre a Cristandade e a antiguidade pagã. Enquanto manifestação de um espírito do tempo criticamente posicionado com relação à tradição, a modernidade remonta à alta escolástica. Entretanto, sua fixação como fenômeno permanente no horizonte cultural decorre em especial dos seguintes fenômenos: a promoção do deleite profano à centralidade nas representações artísticas promovida pelo Renascimento; o papel solapador da autoridade religiosa assumido pela Reforma quando esta elege a Escritura como fonte de toda a verdade de Fé e promove a consciência individual a sacrário; a revolução no pensamento científico, que desacopla o ideal de verdade do de autoridade ao ponto de tornar a atitude questionadora um ideal normativo da investigação científica; a gênese do modo

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

de produção capitalista, com a consequente presença intensificada dos caracteres típicos do modo de vida burguês no plano das representações simbólicas.

A primeira vez em que a modernidade é tratada do ponto de vista filosófico, entendida não apenas como uma tomada de posição frente à tradição, mas sob o aspecto da análise do processo por meio do qual o presente revisa os pressupostos normativos veiculadores da tradição, ocorre em Hegel, embora se possa encontrar na tripartição da racionalidade proposta por Kant o discernimento da diferenciação de esferas valorativas da qual se vale o processo de modernização social. Hegel, no plano metateórico, radicaliza a forma de relacionamento entre pensamento e história ao reivindicar para a filosofia a missão de realizar o diagnóstico do seu tempo e, no plano filosófico, atribui a seu próprio esforço intelectual a tarefa de buscar uma síntese na qual se articule a diversidade conflituosa do tempo presente<sup>2</sup>. Ele identifica a subjetividade como marca elementar dos novos tempos, expressa na religiosidade autônoma impulsionada pela Reforma, na consagração da propriedade privada e da liberdade individual pelo direito civil burguês, no caráter desmistificador da ciência natural moderna e na experiência de autofruição propiciada pela arte romântica. Hegel, desse modo, após identificar o princípio regulador da modernidade dá um passo decisivo na direção de resolver o problema das cisões entre subjetividade e objetividade, sociedade civil e estado, família e *polis*, universal e particular, fazendo com que a totalidade fragmentada retorne à unidade exatamente por meio do princípio ocasionador da fragmentação, ou seja, as esferas de validade tornadas autônomas no contexto da modernidade são integradas em um processo emancipatório que subjaz à história universal, o qual assume sua forma acabada nas figuras espirituais dos novos tempos e se

<sup>2</sup> Cf. HABERMAS, 2002, p. 24s.

torna consciente de si por meio da filosofia do idealismo absoluto. Hegel, portanto, promove a reconciliação no tecido civilizatório fraturado quando traz ao conhecimento qual o princípio normativo de um tempo desligado da obrigação de fazer valer modelos tradicionais e toma como base a identificação da sociedade com um macrossujeito para então projetar na evolução histórica a trajetória da humanidade na direção da liberdade concreta.

Esse modelo, adotado por Hegel, no qual se realiza a subsunção da teoria de sociedade ao quadro conceitual da filosofia do sujeito, apresenta sérios obstáculos que comprometem a sua viabilidade teórica. Pois se, por um lado, é creditado a Hegel o mérito por ter estabelecido conceitualmente o quadro sob o qual se desenrola a modernidade, por outro lado, as conclusões a que ele chega findam por anular os impulsos desencadeadores da modernidade, na medida em que os comprime sob a lógica totalizante e unificadora do espírito absoluto. A leitura do mesmo tema proposta por Habermas lança mão de ferramentas teóricas mais diversificadas em uma abordagem de duas frentes: no plano empírico-fenomenológico, recorre-se aos desdobramentos históricos do processo de modernização social que tem lugar no ocidente (leia-se Europa e seus desdobramentos civilizatórios), partindo-se das análises abrangentes formuladas por Weber, Durkheim, Mead e Parsons; no plano estrutural, Habermas recorre a uma pragmática transcendental das formas de interação simbólica, ou seja, faz uma análise desta por meio da qual são revelados os pressupostos formais da comunicação humana, juntamente com as diferentes funções contextuais da linguagem e os níveis distintos dentro dos quais se fazem valer os processos comunicativos; por fim, comparando-se os resultados da pragmática transcendental com as conclusões a que se chega à análise histórica, torna-se claro o sentido no qual a modernização das sociedades corresponde um incremento de racionalidade sob o aspecto do acúmulo de saber especializado,

decorrente da diferenciação e autonomização das esferas de validade do mundo da vida<sup>3</sup>.

#### *A dinâmica da modernidade*

A célebre contribuição de Max Weber para explicar o triunfo do racionalismo ocidental, em um vínculo necessário com a modernidade, no clássico *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, oferece os elementos básicos para se compreender o processo de desencantamento do mundo sob o ponto de vista do aprofundamento da presença da ação instrumental no modo de vida ocidental. Por meio da ruptura característica da reforma protestante, passam a ter grande relevância o trabalho enquanto modo de dignificar o homem pela atenção ao chamado vocacional, os valores de uma relação reflexiva e ponderada na lide com os frutos do trabalho, o desprezo pela fruição imediata de prazeres e a ênfase na acumulação de riquezas. Essas características, próprias do protestantismo, adquirem autonomia com relação ao seu contexto generativo e ditam a tônica produtiva do capitalismo desenvolvido. Ao mesmo tempo em que ocorre a emancipação da esfera produtiva com relação ao poder efetivo da religião, de modo a constituir, tal como ocorre com o Estado, um dos sistemas de ação social, a cultura de um modo geral passa por um processo semelhante: a religião, outrora ocupando o papel de centro das visões de mundo, torna-se um tipo de articulação simbólica, denominada sistema de ação cultural ao lado das esferas de valor que se configuram em termos de estarem submetidos a critérios

<sup>3</sup> Habermas aponta também os aspectos ambivalentes da modernidade, tanto do ponto de vista da quebra da harmonia na relação entre as diferentes esferas de validade do mundo da vida, quanto em termos da supressão dos critérios suficientes de uma esfera em nome dos imperativos sistêmicos, fenômeno identificado pelo autor com o nome de colonização do mundo da vida. Para maiores esclarecimentos, cf. HABERMAS, 2002, Cap. XII; HABERMAS, 2012, v.1, 598ss.

de verdade, correção normativa e beleza ou autenticidade. A teoria da ação social de Weber mostra que cada um desses sistemas de ação social secularizados escolhe meios específicos, através dos quais eles desdobram seus potenciais de racionalização social: ciência e tecnologias sociais levarão adiante ideias cognitivas; direito e moral funcionam como instrumentos de aprofundamento da racionalização do conteúdo de ideias normativas; no âmbito dos ideais estéticos, a arte e a crítica artística entretêm e desenvolvem os potenciais de fruição hedonista e de redenção intramundana.

Habermas aponta que o modelo de modernização social proposto por Weber restringe-se a um padrão seletivo de racionalização pelo fato de a teoria weberiana pressupor que a tensão entre mundo e religião preside a diferenciação das esferas de valor. Nela se vê delegada à religião a função de preservar a expectativa de que, no que concerne ao interesse humano, seja presidido por alguma finalidade sensata<sup>4</sup>. A necessidade de fundamentação religiosa se deve ao caráter paradoxal da racionalização social: o motivo de que haja a sensação de que a racionalidade do mundo é destruída reside no fato de que as esferas culturais se autonomizam e se diferenciam radicalmente enquanto expressão de uma racionalidade potencializada. A razão pela qual esse problema em que a teoria da modernidade desenvolvida por Weber vê-se entrelaçada torna-se clara quando se leva em consideração a tipificação da teoria weberiana da ação. Embora Weber enumere quatro tipos de agir social (racional-teleológico, racional valorativo, passional e tradicional), todos eles são obliterados por aquele que lhes serve de modelo: o agir racional teleológico. Ainda que chegue a indicar coordenações de agir social, diferenciadas entre posicionamento de interesses e comum acordo normativo, Weber restringe-se conceitualmente ao plano da interação entre sujeitos do direito privado. Para Habermas, é preciso, portanto,

<sup>4</sup>Cf. HABERMAS, 2012, v.1, p. 598s.

assentar a teoria da ação social sobre novos fundamentos com vistas a pavimentar o caminho para uma explicação satisfatória da modernidade enquanto difusora da autonomia e da diferenciação das esferas de valor.

### *Modernidade e agir comunicativo*

Habermas lança mão de uma concepção de agir social dentro da qual, além do agir racional-finalista, também tenha espaço um tipo de agir voltado para o entendimento recíproco. Traça-se a fronteira entre o agir estratégico e o agir comunicativo. No primeiro caso, trata-se de um processo no qual os agentes, movidos por interesses distintos e mesmo conflitantes, manifestam a intenção de influenciar o ouvinte e orientá-lo a agir de determinado modo, ou seja, visa-se alterar o estado de coisas dentro de algum contexto interativo. No segundo caso, por seu turno, a intenção dos agentes consiste em atingir um acordo sobre o modo em que as coisas estão dadas. Para elucidar este ponto, Habermas lança mão da teoria dos atos de fala, desenvolvida por Austin, no que diz respeito à distinção entre o efeito perlocucionário de um ato de fala e o êxito ilocucionário:

Efeitos perlocucionários, assim como os êxitos de ações teleológicas em geral, podem ser descritos como estados no mundo ocasionados por meio de intervenções no mundo. Êxitos ilocucionários, por sua vez, são alcançados no plano das relações interpessoais, em que os participantes da comunicação entendem-se uns com os outros sobre alguma coisa que está no mundo (HABERMAS, 2012, v.1, p. 508).

A ênfase na teoria dos atos de fala pode trilhar um caminho pouco promissor caso queira fazer o agir direcionado ao entendimento refluir como mais uma forma de emprego da linguagem, quando se deve, na verdade, tratar de enfatizar o papel do ato de fala como um mecanismo articulador de outros tipos de ações. De qualquer modo, em que pese o fato de ser problematizável a distinção entre atos ilocucionários e perlocucionários, a teoria dos atos de fala

presta-se a um relevante papel no tocante a se fazer a distinção entre interações de orientação estratégica<sup>5</sup> e aquelas de orientação comunicativa.

Incluo no agir comunicativo as interações mediadas pela linguagem nas quais todos os participantes buscam atingir fins ilocucionários, e tão somente fins como esses. Ao contrário, considero agir estratégico mediado pela linguagem as interações em que ao menos um dos participantes pretende ocasionar com suas ações de fala efeitos perlocucionários em quem está diante deles (HABERMAS, 2012, v.1, p. 510).

Levando-se em consideração que o agir comunicativo constitui um *médium*, através do qual os participantes das interações buscam articular seus planos de ação individuais, tendo em vista uma perspectiva ampliada para atender às necessidades de entendimento de um grupo no qual se está inserido, cabe mencionar o papel que uma pragmática formal dos meios pelos quais a comunicação se encaminha no sentido de tornar explícitas as estruturas de um tipo fundamental de racionalidade presente ao processo gerador de consensos. Desse modo, além de se superar as aporias típicas de uma teoria da racionalidade do agir social que toma uma direção na qual a ação teleológica serve de modelo fundamental, é possível mostrar de maneira mais sistemática a conexão que as esferas de valor do mundo da vida possuem com os pressupostos formais do entendimento intersubjetivo, e de que forma a modernidade traz ganhos cognitivos para cada uma das esferas diferenciadas. Em seguida, será possível enfatizar os traços que a modernidade assume do ponto de vista estético, e de que modo suas características vão ao encontro do papel do escritor reservado por Sartre a seus coetâneos.

O agir orientado para o entendimento constitui uma das formas pelas quais a interação entre indivíduos é levada adiante. Em termos factuais, ele se direciona

<sup>5</sup> O agir estratégico, por sua vez, consiste em um gênero de ação orientada para fins, juntamente com o agir instrumental. Enquanto o primeiro tipo de teleologia decorre em um contexto de intersubjetividade, o segundo se passa dentro da relação clássica de disposição de objetos.



a um dos três quadros referenciais que permitem o processo comunicativo, qual seja, uma comunidade de falantes e ouvintes cujos papéis são interativamente delimitados<sup>6</sup>. Perfazem os demais quadros referências o mundo objetivo performativamente pressuposto e a subjetividade do agente dotado das capacidades comunicativamente adquiridas. A interação tornada efetiva pela via comunicativa obedece aos seguintes parâmetros formais pragmaticamente pressupostos: a existência de um mundo exterior suprassubjetivo a ser adotado como referencial acerca do qual os falantes têm de se entender em um procedimento de formação de consenso; o pertencimento dos participantes a um grupo de comunicação dotado de um conjunto de conhecimentos de normas e capazes de fazer uso dessas mesmas normas na *performance* característica ao jogo de linguagem, nas palavras de Wittgenstein; finalmente, que o agente do processo seja dotado de um elenco de características psicológicas que o façam capaz de atentar ao mundo fisicamente constituído, compartilhar as normas de interação da comunidade e expressar-se sinceramente. Quando algum desses pressupostos é colocado sob suspeita, os participantes ingressam em um procedimento de argumentação, de modo a dar “prosseguimento reflexivamente direcionado do agir que se orienta por outros meios ao entendimento” (HABERMAS, 2012, v.1, p. 61). O discurso constitui-se em um tipo de comunicação altamente especializada e dotada de regras específicas para que se possa chegar a um consenso válido oriundo desse processo, tais como: ele deve estar aberto a todos os que tenham condições de dele participar; qualquer asserção pode ser introduzida ou problematizada por qualquer um dos participantes; qualquer participante pode manifestar seus desejos, atitudes e vontades; nenhum falante pode sofrer coerção ou restrição do exercício de qualquer de suas atribuições; a

<sup>6</sup> Habermas desenvolve uma análise apurada de como o sistema de pronomes pessoais dá substância e forma a uma comunidade de falantes e a cada um dos falantes enquanto indivíduos. Cf. HABERMAS, 1983, p. 215s.

única coerção válida é a do melhor argumento, ou seja, aquele que é capaz de gozar do assentimento de qualquer um que seja afetado performativamente por ele<sup>7</sup>.

O processo argumentativo, do mesmo modo que possui normas procedimentais às quais se adequar, está em relação incontornável com um conjunto de saberes detido por uma comunidade, no que tange ao correlato de conteúdo da argumentação. De modo sumário, pode-se afirmar que o conjunto de saberes disponível para uma determinada comunidade, passível de articulação e compartilhamento pela via da linguagem, constitui aquilo que Habermas denomina mundo da vida<sup>8</sup>. Neste, os atores interagem entre si de modo relativamente espontâneo, no que diz respeito ao entendimento acerca das coisas como elas se encontram no mundo, na resolução de problemas, na formulação de juízos avaliativos ou expressivos e também quanto às normas de acordo com as quais se deve agir. A partir dessa práxis “ingênua” forma-se o conjunto de tradições disponíveis aos membros de uma comunidade enquanto pano de fundo cultural diante do qual novas interações serão possíveis. A base sobre a qual se constituem as ações do cotidiano é a familiaridade com um conjunto de significações não problematizadas e sempre acessíveis enquanto componentes de um estoque cognitivo de posse compartilhada.

Sujeitos que agem comunicativamente buscam sempre o entendimento no horizonte de um mundo da vida. O mundo da vida deles constitui-se de convicções subjacentes mais ou menos difusas e sempre isentas de problemas. Esse pano de fundo ligado ao mundo da vida serve como fonte de definições situacionais que podem ser pressupostas pelos partícipes como se fossem isentas de problemas. Em suas realizações interpretativas,

<sup>7</sup>Cf. HABERMAS, 1989, p. 112. Essas regras são constitutivas para aquilo que Habermas denomina situação ideal de fala. Ainda que se possa acusar essa caracterização como excessivamente distante das situações concretas de comunicação, ela serve como uma espécie de ideal regulativo de um processo argumentativo bem sucedido.

<sup>8</sup>À espontaneidade do mundo da vida corresponde a capacidade do sistema de dar prosseguimento aos imperativos funcionais. Cf. HABERMAS, 2012, Cap. VI.

os envolvidos em uma comunidade de comunicação estabelecem limites entre o mundo objetivo único e seu mundo social intersubjetivamente partilhado, de um lado, e os mundos subjetivos de indivíduos e de (outras) coletividades. As concepções de mundo e as pretensões de validade correspondentes constituem o arcabouço formal com que os que estão agindo comunicativamente ordenam os respectivos contextos situacionais problemáticos (isto é, carentes de acordo), dispondo-os em seu mundo da vida pressuposto de maneira não problemática. (HABERMAS, 2012, v.1, p. 139s.)

O processo argumentativo suspende essa relação imediata entre agente e o saber disponível sob a forma de uma tradição consolidada. Lança-se mão de uma correlação com os processos imanentes ao mundo da vida para intensificá-los, graças ao procedimento de tornar o agir comunicativo reflexivo sob a forma do discurso. A situação na qual os discursos funcionam como meios de racionalização das práticas comunicativas inerentes ao mundo da vida é análoga ao processo de separação e diferenciação das esferas culturais de valor já percebido por Weber, com o diferencial de que, em vez de enfatizar o desdobramento dos potenciais de racionalidade sob a égide do agir racional-teleológico, Habermas parte da estrutura racional do agir comunicativo e, por meio da correlação entre o quadro referencial do agir comunicativo com as esferas do mundo da vida, mostra como a modernidade está imbuída da liberação de potenciais comunicativos subjacentes às formas cristalizadas de cultura. A referência dos atos de fala a uma realidade física, objetiva e constante, quando colocada sob o prisma da problematização dos conteúdos aceitos de maneira pré-reflexiva, cria a necessidade de um discurso especializado que verse a respeito das condições sob as quais é possível validar as asserções feitas relativamente aos objetos e que seja passível de formular juízos epistêmicos validados sob os critérios de verdade. Esta função discursiva é desempenhada pela ciência. De igual modo, a comunicação cumpre um papel tendo em vista o tecido da intersubjetividade, não apenas visando as capacidades cognitivas esperadas de um conjunto de sujeitos, como também regulando as ações desse

conjunto, de modo que, em se tratando de por em jogo as normas que regem o comportamento de um grupo, aparece a necessidade de articular-se um discurso que tenha por critério de validade a correção normativa. A essa expectativa correspondem o Direito e a moral. Por fim, o ato de fala é desempenhado de modo adjunto à perspectiva internalista, na qual se supõe o falante estar expressando sinceramente um estado psicológico ou emotivo. Essa expressão autêntica de um estado interior deve obedecer a critérios de validade estética e se pode vê-lo encadeado com a representação artística enquanto linguagem especializada.

#### *Arte autônoma e literatura engajada*

A configuração da arte enquanto um ramo especializado na modernidade cultural pode ser aferida não apenas por meio de uma abordagem embasada pela teoria social, como também a partir da autoimagem formada pelo discurso artístico enquanto índice da modernidade estética. Habermas salienta também que é a crítica estética quem pela primeira vez atenta para o problema dos fundamentos de uma modernidade autossuficiente, como deixa entrever a *Querela dos Antigos e Modernos*.<sup>9</sup> Baudelaire, no papel de teórico da arte, inaugurou um tipo de distinção que alteraria a própria relação entre modernidade e temporalidade: se até então o moderno se definia em contraposição ao antigo, a partir de então, ele assume o sentido daquilo que mantém a sua realização no horizonte do transitório e articula-se com o eterno e duradouro; a arte moderna revela-se como uma ponte entre o efêmero atual e o permanente. O belo é visto como o eterno, imutável e definitivo, travestido de contingente, passageiro e

<sup>9</sup>Cf. Habermas, 2002, p. 12

efêmero. Essa leitura da modernidade estética, sugerida por Baudelaire, apresenta um parentesco com a configuração que a literatura francesa assume para Sartre no diagnóstico que ele fez de seu tempo. Sartre sublinha o caráter eminentemente situacional vivido pela literatura em sua época, sobretudo em função dos grandes acontecimentos que tomaram lugar a partir da crise de 29. Embora o relato tecido por Sartre tenha preocupações históricas bem específicas, e o autor busque explicar as condições de desenvolvimento das concepções literárias dominantes, dando proeminência aos eventos externos à própria arte (possivelmente um modo de sublinhar a historicidade da própria arte por meio da historicidade da crítica), é possível vislumbrar uma concepção de literatura segundo a qual o sentido próprio do fazer artístico é buscado na articulação entre o transitório do histórico referente à condição em que se encontra o artista e o metafísico. A partir de condições localizadas, lança-se uma ponte para a condição humana em geral. É nisso que consiste o papel de uma literatura engajada: para além de qualquer vínculo político ou partidário, mergulhar no contexto histórico, a partir do qual o próprio autor escreve para emergir, lançando-se em direção à universalidade<sup>10</sup>. Do mesmo modo que o belo transcendental transfigura-se nas formas contingentes, a literatura engajada é dotada de caráter metafísico por fazer justiça às condições transitórias de quem se encontra no fluxo da história.

Quando pensa ter janelas para o eterno, o escritor perde contato como seus iguais, sente-se beneficiado por luzes que não pode comunicar à turba ignara que ferve abaixo dele; [mas] se chega a compreender que o melhor meio de ser atropelado por sua época é voltar-lhe as costas ou pretender elevar-se acima dela, e que não se chega a transcendê-la fugindo dela, mas sim assumindo-a para transformá-la, isto é, ultrapassando-a na direção do porvir mais próximo, então ele escreve por todos e com todos, porque o problema que procura resolver com seus meios próprios é o problema de todos. (SARTRE, 2004, p. 169)

Do ponto de vista da análise da teoria social sobre o desenvolvimento autônomo da esfera de valor ligada à experiência estética, é possível encontrar

<sup>10</sup>Cf. SARTRE, 2004, p. 166.

pontos de concordância entre o diagnóstico habermasiano dos efeitos da modernização cultural para o campo especializado da arte e da crítica estética e o relato produzido por Sartre a respeito da sucessão de gerações na literatura francesa de seu tempo. A teoria do agir comunicativo desempenha, em sua abordagem do tema da modernidade, um papel duplo no qual cada uma das funções exerce complementaridade: se por um lado a investigação almeja descrever as condições formais das estruturas de agir, por outro ela se debruça também sobre a experiência histórica vinculada. Assim sendo, a experiência estética se escreve no quadro fundamental em que se articulam modelos de beleza e veracidade disponibilizados pelo fundo pleno de conteúdo em que consiste o mundo da vida. A radicalização desse tipo de experiência finda por liberar potenciais inexplorados de fruição estética e de experiência de si mesmo, os quais assumem uma forma amadurecida na concretização do ideal de arte autônoma. Em que pese sua ênfase na localização inescapável do escritor em sua conjuntura relativa, Sartre também vislumbra para a literatura um tipo de autonomia.

Uma obra só é bela quando, de certa forma, escapa ao seu autor. Se ele retrata a si mesmo sem para isso ter um projeto, se as suas personagens escapam ao seu controle e lhe impõem seus caprichos, se as palavras sob a sua pena mantêm uma espécie de independência, então o escritor produz a sua melhor obra. (SARTRE, 2004, p. 155).

O papel do leitor é destacado por uma concepção tal qual a expressa acima, embora Sartre não deixe de prevenir que reservar esse tipo de papel para a literatura pode ocasionar um mal-entendido: confundir autonomia da obra com uma espécie de “anarquia metodológica” da obra de arte. Para Sartre, ocorre também um tipo de dinâmica evolutiva no interior da literatura, ao passo que a análise habermasiana é centrada em mostrar a evolução da esfera de valor estética em direção à diferenciação, especialização e autonomização. Sartre

tipifica três gerações de escritores, tendo como esteio a consciência histórica do papel artístico desempenhado por cada uma dessas gerações. A primeira dessas gerações<sup>11</sup> consiste naqueles escritores cuja atividade literária tem início antes da Primeira Guerra Mundial. Eles assumem para si a tarefa de promover a conciliação entre literatura e público burguês. A segunda geração<sup>12</sup>, composta por escritores que atingiram a idade adulta após 1918, é a do Surrealismo. Eles são membros da classe burguesa que, no entanto, planejam levar adiante um programa de aniquilação do espírito burguês. Glorificam a intensidade, a violência e a dissolução dos padrões de consciência estabelecidos, sobretudo na arte. Ambicionam tornar efetivo um ideal de autonomia estética que prescindia das distinções postas em movimento por uma subjetividade que se julgue no controle do processo estético. O seu intento é dissolver a própria subjetividade. Nas conclusões a que chega a respeito das limitações que se impuseram aos surrealistas na realização de seus intentos, Sartre obtém resultados parecidos com aqueles que Habermas mostra na sua consideração dos movimentos de vanguarda da arte contemporânea, dentre os quais o surrealismo no panorama da modernidade estética. Habermas afirma que a rebelião promovida pela *avant-garde* se converte em uma forma abstrata de oposição a qualquer conteúdo normativo, motivada pela intenção de explodir o *continuum* da história e, assim, solapa a base do movimento que tentou impulsionar<sup>13</sup>. Sartre, por sua vez, critica a negação absoluta de que o surrealismo lançava mão, na medida em que essa proposta estética e moral era incapaz de propor um momento construtivo após a destruição apregoada. A terceira geração<sup>14</sup> é aquela que realiza a tarefa de conciliar a localização consciente em um determinado contexto histórico com a

abertura aos fenômenos pertencentes de um modo geral à condição humana. Do mesmo modo em que são capazes de se posicionarem firmemente contrários às diversas formas de exploração a que os homens se veem submetidos, essa geração também se vê em condições de dar corpo a propostas efetivas de fazer com que aqueles que até então se encontravam oprimidos, também ganhem voz.

Nós próprios [escritores], também burgueses, conhecemos a angústia burguesa, também tivemos a alma despedaçada, mas uma vez que é próprio de uma consciência infeliz querer livrar-se do estado de infelicidade, não podemos permanecer tranquilamente no seio da nossa classe e, como não nos é mais possível sair dela por um passe de mágica, assumindo as aparências de uma aristocracia parasitária, é preciso que sejamos os seus coveiros, mesmo correndo o risco de nos enterrar com ela. (...) Sendo [o operário] oprimido, a literatura como negatividade poderia refletir-lhe o objeto das suas cóleras; produtor e revolucionário, ele é o tema por excelência de uma literatura da *praxis* (SARTRE, 2004, p. 183).

Embora a modernidade seja caracterizada por um processo no qual as esferas de valor do mundo da vida ganham autonomia e se diferenciam, Habermas considera que é possível a troca de conteúdos entre diferentes áreas específicas ou entre saberes especializados, desde que não haja, contudo, perturbação da harmonia entre as diferentes esferas da cultura por meio da pretensão de monopólio do discurso movida por alguma delas. Assim sendo, é perfeitamente possível conciliar uma teoria da modernidade dentro da qual se considera que as esferas do mundo da vida diferenciam-se umas das outras de modo radical com uma crítica literária que intencione reservar ao escritor a possibilidade de percorrer o caminho da cultura como um todo e participar ativamente enquanto membro de uma comunidade localizada em determinado tempo e portadora de necessidades determinadas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

<sup>11</sup>Cf. SARTRE, 2004, p. 130

<sup>12</sup>Cf. SARTRE, 2004, p. 135

<sup>13</sup>Cf. HABERMAS, 1997, p. 40s.

<sup>14</sup> Cf. SARTRE, 2004, p. 152ss.

\_\_\_\_\_. *Modernity: an Unfinished Project*; in: BENHABIB, Seyla; PASSERIN D'ENTRÈVES, Maurizio. *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*. Cambridge, MIT Press, 1997.

\_\_\_\_\_. *O Discurso Filosófico da Modernidade: Doze Lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

\_\_\_\_\_. *Teoria do Agir Comunicativo*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, 2v.

SARTRE, Jean-Paul. *Que é a Literatura?* 3. ed. São Paulo: Ática, 2004.



## O CONCEITO DE FUNDAMENTAÇÃO ÚLTIMA NA FENOMENOLOGIA DE MAX SCHELER

---

Daniel Branco<sup>1</sup>

### RESUMO

O presente artigo busca investigar, tendo como fonte primária a obra *A posição do homem no cosmos*, o conceito de fundamento último na fenomenologia de Max Scheler. Não querendo ser exaustivo, mas introdutório, este trabalho trará à lume a reflexão de Scheler sobre a metafísica e a implicação do seu conceito inovador, o qual rejeita o conceito clássico de fundamentação última, para a sua fenomenologia, antropologia e cosmologia. A primeira seção tratará do seu conceito de alma. A segunda seção estudará o seu conceito de corpo (*anthropos*). A terceira seção, por sua vez, investigará, de forma introdutória, o seu conceito de fundamentação última. A quarta e última seção buscará estudar a relação entre o seu conceito de metafísica e a sua fenomenologia.

**Palavras-Chave:** Fundamento; Mundo; Corpo; Alma; Fenomenologia.

### THE CONCEPT OF ULTIMATE FOUNDATION IN THE PHENOMENOLOGY OF MAX SCHELER

### ABSTRACT

This paper analyzes Max Scheler's concept of "ultimate foundation", using as the primary source his masterpiece *The Position of Man in the Cosmos*. Without the intent of being exhaustive, but rather introductory, this work presents Scheler's reflection on metaphysics and the implication of his innovative concept that rejects the classic concept of ultimate foundation for his anthropology, phenomenology, and cosmology. The first section addresses his concept of "soul". The second examines his concept of "body" (*anthropos*). The third, in turn, analyzes the concept of ultimate foundation. The last section examines the relationship between his concept of metaphysics and his phenomenology.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC).

**Keywords:** Foundation; World; Body; Soul; Phenomenology.

### Introdução

Este artigo tem como finalidade investigar, a partir da obra *A posição do homem no cosmos* (1928), a interpretação que o filósofo alemão Max Scheler (1874-1928) dá ao conceito de fundamento último ou metafísica da filosofia clássica e, assim, descobrir quais as implicações dessa peculiar interpretação do autor para a sua antropologia, fenomenologia e cosmologia, haja vista os estudiosos da ética material de Scheler necessitarem desse conhecimento para melhor compreenderem o porquê da crítica do mesmo à filosofia moral de Kant (1724-1804). Como o maior objetivo deste artigo não é o de tratar da filosofia moral de Scheler, se falará indiretamente do assunto, visto o intuito do trabalho ser o de, tratando da metafísica e temas a ela relacionados. Conforme Volkmer:

A ética é o interesse prático, de onde brota e onde culmina a filosofia de Scheler. A antropologia é o interesse mais essencial, que vem a fundamentar a ética. Tal como a metafísica está para a física, assim a antropologia está para a ética numa posição de fundamentação; em ordem de manifestação, porém vem primeiramente a questão ética (2006, p. 122).

Destarte, também se poderá compreender melhor a relação de Scheler com os fundamentos metafísicos do mundo pré-moderno e com a fenomenologia de Husserl (1859-1938). Tudo o que for dito, entretanto, o será na intenção de ser introdutório e não de ser exaustivo. A relevância das presentes linhas, no entanto, se fará valer por, a partir da investigação realizada, abrir o espaço para que as ideias de Scheler sejam posteriormente melhor aprofundadas.

Na primeira seção, será abordado o conceito de alma desenvolvido pelo autor, traçando um paralelo com noção empregada pela filosofia tradicional. A segunda seção buscará investigar a sua ideia de corpo ou, mais especificamente,

de homem (*antropos*). A terceira seção estudará, de forma introdutória, o significado da ideia de fundamento último para Scheler. A quarta e última seção, por fim, aprofundando o conceito de metafísica do autor, terá como intuito expor algumas consequências dessa ideia para o estudo da fenomenologia.

### Alma

Max Scheler afirma a existência da alma e do corpo. Porém como ele compreende a alma? E como compreende o corpo? Será como os metafísicos do passado? Tem ele o mesmo conceito de fundamentação última dos antigos? Se sim, o que há de novo em sua investigação? Se não, há alguma relevância em seus argumentos?

Scheler não entende alma como a tradição cristã. Para o filósofo alemão, a alma não está para além do corpo, mas unida a ele. Isto porque o homem não é entendido por Scheler apenas como um ser composto de corpo, senão um ser que está em constante desenvolvimento, um ser ativo e indefinido.

Como saber então o que é alma para Scheler? Talvez essa não seja a pergunta correta. É preciso, se se quer compreender qual o real entendimento do autor acerca desse assunto, saber que, por o homem ser indefinido, a alma existe na dinâmica entre aquilo que ele constrói visível e invisivelmente.

Sendo o ser humano diferente dos vegetais e dos animais, o mesmo não é contrário a eles, uma vez que Scheler afirma que mesmo o homem tem semelhanças com o vegetal. O mundo, pois, não é uma desigualdade, senão uma harmonia, uma unidade, sendo que todos os seres nele existentes se completam:

Um ser 'espiritual' não está mais vinculado a pulsões e ao meio ambiente. Ao contrário, ele está muito mais 'livre do meio ambiente', e, como gostaríamos de dominá-lo, 'aberto para o mundo'; tal ser espiritual tem 'mundo'. Além disto, ele consegue elevar à dignidade de objetos os centros de 'resistência e de reação de seu meio ambiente, centros que também lhe

são dados originariamente, enquanto o animal não possui nada além destes centros e neles se perde *ekstáticamente*. Por fim, um tal ser espiritual pode apreender em princípio *por ele mesmo o modo de ser* destes objetos, sem a restrição que este mundo objetivo ou seus dados experimentam através do sistema pulsional vital e das funções e órgãos sensoriais que se apresentam previamente neles o ‘portador’ de espírito é aquele ser cujo trato com a realidade exterior assim como consigo mesmo se inverteu em um sentimento dinamicamente oposto ao do animal com a inclusão de sua inteligência (SCHELER, 2003, pp. 36-37).

Não há, portanto, a natureza “pronta”, acabada, fora do homem, assim como não há um homem “pronto”, acabado, fora da natureza. O mundo é um processo de criação mútua. É na atividade e não na estaticidade que ele existe. Como não pode haver um “antes” ao homem, também não pode haver um depois ou, em outras palavras, assim como nada é por si só, também nada se completa posteriormente ao seu início (SCHELER, 2003, pp. 36-37).

Se tomarmos a ideia de que a essência da humanidade é a sua indefinição, então o conceito de alma em Scheler se torna não por demais problemático. A alma do homem pode ser entendida como o espaço no qual ele exerce a sua atividade na natureza, como co-criador e coparticipante da mesma. Visto que o homem é corpo, mas também é impulso, é atividade, então, uma há realidade que pode ser definida por “corpo”. Pois, se assim o fosse, faria do mesmo algo acabado, concluído.

### Antropos

O que é, pois, corpo para Scheler? Pode-se dizer que corpo é apenas a junção dos cinco sentidos? A resposta não é tão simples, porém não inconclusa. O corpo, para Scheler, não pode ser visto como uma realidade que está fora do desenvolvimento do mundo. Ele é co-participante do seu desenvolvimento e, por

isso, também é um processo. Não sendo estático, é movimento junto com o movimento de tudo o mais:

Seu entendimento e seus instrumentos e máquinas propiciam cada vez mais o ócio livre para a contemplação de Deus e para o amor a Deus. Esta é, portanto, a única coisa que consegue justificar a cada vez seu entendimento e sua obra, a civilização: o fato de eles tornarem seu ser cada vez mais permeável ao espírito e ao amor que possuem em todas as suas agitações e em todos os seus atos - como pedaços retirados de uma curva e então reunidos - a direção para algo que tem o nome ‘Deus’ (SCHELER, 2003, p. 109).

Se o homem não é totalmente diferenciado dos animais e dos vegetais, embora também não exatamente igual aos mesmos, então não há por que Scheler compreender Deus apenas como uma revelação dada ao homem. Para o filósofo, Deus é conjunto da vida ativa que se desenvolve na humanidade, na vida animal e na vida vegetal. Ele não é uma realidade estática, mas dinâmica.

Essas ideias de Scheler sobre Deus, religião e metafísica parecem fazer da religião conhecida um absurdo e clamam por sua racionalização. Ele também repudia a metafísica histórica, que considera irrelevante, e propõe uma metafísica que, negando a sua própria história – pelo menos, a história da metafísica no ocidente -, e ainda, podendo fazer de Deus um ser fraco, incapaz de livrar os homens dos seus problemas mais aterrorizantes, gera o problema: ela, a saber, essa metafísica, deve, por causa desse mal-estar que tais ideias podem causar, ser rejeitada? Scheler afirma que deve ser a razão e não a superstição, uma emoção despida de sentido, que deve ser a força motriz do homem, pois o espírito dá a capacidade de o homem ser pensamento e não força bruta:

No lugar daquela ligação do homem com a divindade que se encontra distanciada de maneira meio infantil, meio frágil, tal como ela é dada nas ligações objetivantes e, por isto, desviantes que são características da contemplação, do louvor, da oração que estabelece um pedido, nós colocamos o ato elementar da entrega pessoal do homem à divindade, a auto-identificação com a direção de seus atos espirituais. A realidade derradeira do ser que existe por si não é passível de objetivação - tampouco quanto o ser de uma pessoa estranha. Só se pode tomar parte em sua vida e em sua atualidade espiritual através da correalização, só através do ato da

entrega e da identificação ativa. O ser absoluto não está aí para o apoio do homem, para a mera complementação de suas fraquezas e carecimentos que sempre acabam por transformá-lo uma vez mais em 'objeto' [...] As muitas doutrinas a cerca de um 'estado de natureza do homem', que se baseiam no conhecimento da história, jamais foram algo além de uma imagem que não 'esclarece' nada, mas precisa ser muito mais esclarecida histórica e psicologicamente (SCHELER, 2003, pp. 90, 93).

O homem é mais do que o seu estado atual. Assim também é Deus. O mundo está por ser descoberto. Logicamente, há essências presentes, à vista do filósofo e do antropólogo, a saber, a essência dos vegetais, dos animais e dos homens. Essas essências, porém, consistem no vir-a-ser. É porque o homem está além de si, que Deus só é verdadeiramente Deus se for tão próximo da humanidade que esteja além (ou aquém) da eternidade e atuante no tempo, como um cidadão do tempo. Deus é um fenômeno a ser estudado, visto que sem Ele, para Scheler, não é possível, de forma relevante, se conceber em que consiste a humanidade.

Ele pode não se entregar à decisão pelo lugar ao qual se sente pertencente. Pois mesmo esta ausência de decisão é uma decisão positiva em relação ao fato de que ele é um animal - e se ele é um animal - um animal degenerado. O fogo, a paixão para além de si - quer a meta se chame 'super-homem' ou 'Deus' - é a única 'humanidade' verdadeira (SCHELER, 2003, p. 122).

Se Deus não é aquele dos metafísicos, então quem é Deus? Onde ele está? Scheler diz que Deus, por não ser Aquele Todo-poderoso, criador dos céus e da terra e imutável, se auto gera e coparticipa da construção do real junto com o homem. Deus está ao lado do homem, não acima dele. Assim como reflexo do homem, no espelho não é ele mesmo, mas também não é um outro, Deus não é o homem mesmo, mas também não é um outro, distante e desconhecido da humanidade (SCHELER, 2003, pp. 90, 93).

Se o espírito, para Scheler, é espaço onde se dá todo o mundo, Deus é agente que possibilita e coparticipa da vida em suas mais diversas formas. Ele não

está além da vida material, pois vive a própria vida material em seu sentido pleno.

Relaciona-se realmente com o mundo em mutação:

Espírito e impulso, os dois atributos do ser, também não estão em si prontos: prescindindo de sua compenetração mútua, como fim último: eles crescem em si mesmos justamente através destas suas manifestações na história do espírito humano e na evolução da vida universal. As pessoas me dirão e elas já me disseram de fato que não é possível para o homem suportar um Deus imperfeito, um Deus deveniente. Minha resposta a isto é que a metafísica não é nenhuma instituição de seguros para homem fracos, carentes de apoio. É por isto que é também perfeitamente compreensível o fato de o homem só chegar àquela consciência de sua cruzada conjunta, de sua co-obtenção da divindade, no curso de seu desenvolvimento e de seu autoconhecimento. A necessidade de encontrar abrigo e apoio em meio a uma onipotência extra-humana e extramundana que é equiparada com bens e com a sabedoria é grande demais para que não tivesse rompido todas as barreiras da prudência e da reflexão nos tempos de minoridade (SCHELER, 2003, p.89-90).

A quem quer descobrir como pode o homem e Deus não se excluírem, mas coexistirem no mesmo mundo, Scheler explica que as contradições entre Deus e o homem vieram de uma compreensão errada do real. Pois se o homem não está completo, como pode Deus ser criador de algo incompleto? Deus não é criador porque nada está completo. Deus está unido ao vir-a-ser constante da vida. Ele está no mundo inacabado e anda no meio dele.

### *Fundamentos Últimos*

E as religiões, o que fazer com elas? Scheler explica que se elas se apegam ao modelo teísta de Deus, dão lugar a inúmeras falhas. Mas se descobrem a realidade da vida e se desvencilham de verdades absolutas, não evidentes, obterão a chave para que evoluam, saindo do status de inferioridade aos olhos daqueles que se utilizam da razão para descobrirem os segredos que permeiam o mundo:

As pessoas empenharam-se durante alguns milênios em diferenciar o homem de Deus, assim como de todas as coisas intermediárias que se



tenham colocado entre ele e os deuses: por exemplo, anjos heróis, demônios, sobras, fantasmas. Elas também procuraram ‘salvar’ sua própria existência e cuidar para não cair voando em um céu qualquer. A única coisa que explicava a existência do homem e sua condição peculiar- a partir deste ângulo do olhar espiritual- era algum desacordo presente muito lá para trás no passado, mas ainda perceptível para o ouvido espiritual àquela distância: uma ‘queda’, um ‘pecado’ [...] Nesse sentido totalmente novo, o ‘homem’ é a intenção e o gesto da própria ‘transparência’, ele é o ser que reza e que busca Deus. E não é ‘o homem que reza’- ele é a prece da vida para além de si; e ‘ele não busca Deus’- ele é o X vivente que busca Deus! E ele está em condições de ser assim, na medida em que o movimento dionisíaco na Grécia já foi um tal movimento de fuga, assim como o foi também a dogmática helenística que viu a Grécia clássica com quase os mesmos com que o romantismo alemão viu a Idade Média [...] Klages parece-me não apreciar suficientemente o fato de tais imagens da história repousarem da maneira ampla possível sobre uma nostalgia de ‘juventude e primitividade’ nascida da própria hiperintelectualização, mas de nunca concordarem com à realidade histórica. Ele também desconhece que onde quer o dionisíaco e a forma dionisíaca da existência humana se mostrem como originários e ingênuos (*naïv*) - e isto nunca são completamente, uma vez que, nós o vimos, tanto a desinibição pulsional expressa quanto à ascese pulsional racional (o animal não conhece um tal estado desinibidor) são introduzidas a partir do espírito, o estado dionisíaco mesmo repousa sobre uma técnica da vontade complicada e consciente, ou seja, trabalha com o mesmo ‘espírito’ que deve ser posto fora de jogo (SCHELER, 2003, pp. 94, 109, 83-84).

Enquanto, pois, a metafísica fala do corpo e da alma como realidades criadas por Deus, Scheler entende que a alma atua juntamente com o corpo, não como uma força semelhante aos dos anjos, o que ela considera superstição, porém, como realidade igualmente indefinida, recebendo este o nome por causa da sua diferenciação, embora não contradição, da realidade corporal.

A alma, assim, em Scheler, não é a alma dos metafísicos. Não é aquela alma imortal que foi proclamada pelos filósofos gregos e cristãos. Não pode ser vista como realidade angelical ou mística. Antes, ela é a negação do determinismo sem ser metafísica. É parte da realidade material, dando limite e indefinição à mesma:

O fato de não advir ao espírito enquanto tal em geral nenhuma força e nenhum poder, nenhuma energia originária para a atividade através da qual ele pudesse antes de tudo levar a termo esta ‘destruição’, já nos impede de assumir uma tal oposição dinâmica e hostil entre a vida e o espírito. As manifestações realmente deploráveis de uma cultura historicamente

epigonal, que Klages cita em seus escritos ricos em observações sutis, não devem ser imputadas ao espírito, mas, em realidade, reduzida a um processo que denomino ‘hiper-sublimação’ a um estado de tão excessiva cerebralização do homem que razão dele e como reação a ele sempre tem lugar uma fuga conscientemente romântica para o interior de um estado (na maioria das vezes supostamente encontrado na história), no qual está hiper-sublimação, em particular o excesso da atividade intelectual discursiva, ainda não se deu (SCHELER, 2003, p. 83).

Como concluir que o corpo e alma existem para Scheler, mas não são realidades diferentes, isto é, radicalmente separadas? Essa conclusão se dá pelo fato de que Scheler não propõe, em sua filosofia, uma ontologia materialista e nem idealista. Para ele, tudo tende ao vir-a-ser, por isso, em tudo há uma essência. A essência da humanidade é que ela constantemente caminha para além-de-si

Deus, desde Aristóteles até meados da modernidade, na grande maioria das vezes, era visto como uma realidade supra-sensível, um ser metafísico, tendo a religião um caráter não mítico, porém racional, uma vez que a tradição ocidental normalmente não opunha razão e fé.

#### *Fenômeno e Metafísica*

A chamada revolução copernicana de Kant, compreendendo Deus não como uma realidade evidente, porém, apenas possível, a metafísica não como uma ciência, e a religião como o lugar da fé, diferenciada do pensamento racional, fez com que muitos pensadores posteriores a ele tratassem do tema “Deus” de maneira diferente da tradição metafísica.

É nesse contexto que deve ser entendido o pensamento de Scheler acerca de Deus, da metafísica e da religião. Para ele, ser qualitativamente metafísico, então, não é olhar por cima do muro do mundo material e contemplar o mundo dos espíritos. Ser religioso, por sua vez, deve ter como alvo a busca por uma

realidade superior, que se dá no desprezo ao material. Também Deus não deve ser buscado no alto, mas ao lado, ou seja, não deve ser concebido como um ser superior, acima da realidade humana, mas no agir e vir-a-ser do humano.

Scheler não compartilha dos postulados históricos do cristianismo, que foram definidos por filósofos metafísicos, como criação, queda, salvação, ressurreição, céu, inferno, etc. Ele não advoga a existência do teísmo. Ao contrário, ele mesmo rejeita a tradição teísta como prejudicial ao pensamento racional. Por que então falar de Deus e de religião? Porque Scheler quer reinvestigar o fenômeno Deus e religião:

No mesmo instante em que se torna consciente em geral do mundo e de si mesmo, o homem precisa descobrir, com uma necessidade explícita, o acaso peculiar, a contingência do fato de ‘que há mundo e não antes não há’ e de ‘que o mesmo é e não antes não é’. Por isso é um erro completo deixar o ‘eu penso’ (Descartes) ou ‘o mundo é’ (Tomás de Aquino) preceder a sentença universal ‘há um ser absoluto’ e querer alcançar a esfera do absoluto antes de tudo através da dedução a partir daqueles modos de ser. Consciência do mundo, do si próprio e de Deus formam uma unidade estrutural ilacerável exatamente como a transcendência do objeto da autoconsciência emergem justamente no mesmo ato, na ‘terceira reflexão’. No mesmo instante em que aquele ‘não’ à realidade concreta do meio ambiente entrou em cena, o instante no qual se constituíram o ser espiritual atual e seus objetivos ideais; exatamente no mesmo instante em que sugeriram o comportamento aberto para o mundo e a mania que nunca se apazigua de avançar ilimitadamente para o interior da esfera descoberta do mundo e de não se aquietar em meio a nenhum estado de fato; exatamente no mesmo instante em que o homem deveniente rompeu os métodos de todo viver animal que lhe era precedente para ser adaptado ao meio ambiente ou para se adaptar a ele, tomando a direção inversa: a adaptação do mundo descoberto a si e à sua vida que se tornou organicamente estável; exatamente no instante em que ‘o homem’ se arrancou da ‘natureza’ e a tornou objeto de sua dominação e do novo princípio da arte e dos signos: justamente no mesmo instante o homem também precisou ancorar seu centro de algum modo fora e para além do mundo. Ele não podia mais se tomar como um simples ‘parte’ ou como um simples ‘membro’ do mundo, sobre o qual ele tinha se colocado de maneira tão audaz (SCHELER, 2003, pp. 86-87).

Para o filósofo alemão, a religião e a metafísica tiveram início com o nascimento da falsa ideia de que o homem estava perdido, de que houve uma

queda, e de que ele precisa de salvação. Esse erro deve ser superado, para Scheler, pois se funda numa verdade não evidente, posto que o homem não pode ser concebido em sua completude e, muito menos, pode-se ter soluções últimas para os seus problemas.

Falar de Deus, segundo Scheler, não deve denotar - nem, de fato, evidenciar - superstição. O Deus que Scheler investiga é o Deus não-teísta, sendo, portanto, objeto de estudo filosófico, visto ele acreditar, assim como Kant, que houve um erro nos metafísicos gregos e medievais, o erro de quererem investigar um Deus suprassensível. Scheler, assim, busca com vigor investigar o Deus que se manifesta na matéria no próprio mundo sensível:

Não há, no homem, emoção e nenhuma ‘lei’ que não tivesse surgido ou bem na natureza que se encontra abaixo dele, ou bem sobre ele no reino de Deus, no ‘céu’: e ele só tem sua existência como uma ‘saída’ de um destes reinos para o outro, como uma ‘ponte’ e um movimento [...] [que está entre] eles (SCHELER, 2003, p. 122).

A manifestação de Deus na matéria pode estar relacionada à própria crítica de Scheler ao apriorismo kantiano e à fenomenologia de Husserl. Para ele, Kant falha ao não reconhecer que os valores, não obstante serem *a priori*, são materiais. Husserl erra, por seu turno, por transformar a fenomenologia em um método, quando, na verdade, é uma atitude. Segundo Scheler, a axiologia é tomada como uma espécie de sentimento *a priori*, que une a vontade à coisa objetiva no mundo. Se ele vê o espírito como atividade de objetivação motivada ao bem, autoconsciência e abertura para o mundo, defende uma teoria do valor material na qual os valores precedem a representação, mas não existem fora do mundo e fora dos portadores de valor, sendo hierárquicos, mas não formais, isto é, não podem ser conhecidos - se a palavra conhecimento for tomada no sentido dualista que separa o homem do mundo, mas apenas sentidos, vividos e desejados. Tudo isso fortalece a tese de que o seu pensamento se nega a pensar Deus, o fundamento da realidade, de forma dualista, tornando-o uma categoria

absolutamente transcendente e suprassensível. Ao contrário, em Scheler tanto a pesquisa da metafísica ou do fundamento da realidade quanto da ética devem rejeitar essa oposição sujeito-objeto, ser-cosmos, homem-mundo.

### Conclusão

Max Scheler se opôs pelo menos a duas grandes escolas filosóficas: a metafísica – entendida no sentido clássico e ocidental – e o kantismo – rejeitando o apriorismo moral de Kant. Apesar de concordar com Kant de que não é possível o conhecimento do *númeno*, e que o Deus teísta não pode ser um objeto de estudo científico, discorda do mesmo quanto ao formalismo da sua moral, isto é, para Scheler, Kant está errado por não considerar a moral como parte do mundo fenomênico, mas intuída do *númeno*. Daí a apreciação de Scheler da fenomenologia de Husserl, mesmo desta também divergindo. Segundo Machado,

Max Scheler, procurou descobrir a partir do estudo da fenomenologia de Edmund Husserl a essência das atitudes mesmas e a relação que estas mantêm com seus objetos. No entanto, Scheler é totalmente inovador na sua teoria [...] enquanto Husserl segue um subjetivismo lógico transcendental e dá novos desenvolvimentos a intencionalidade em si mesma na sua esfera lógico objetiva. Scheler por sua vez, na sua autenticidade, "melhora" a ideia de Husserl e defende uma ética sobre bases materiais. (MACHADO, 2013, pp. 1-2).

Inovador, rejeitando pontos de vistas ortodoxos, mas fazendo, ao seu estilo, uma revisão da metafísica, do kantismo e da fenomenologia husserliana, Scheler buscou dar à investigação da ética, mediante o seu conceito de ética material e da metafísica, mediante a sua crítica ao teísmo tradicional, uma dinâmica que o seu pensamento acreditara ser crucial para o mundo ocidental.

Neste trabalho foi dado ênfase ao conceito de metafísica, de alma e de corpo em Scheler, a partir do estudo da sua obra intitulada *A Posição do Homem no Cosmos* (1928). Conquanto tratar-se de um tema tradicional conhecido como

teorético, o estudo aqui realizado revela que a revisão que Scheler faz do estudo dos fundamentos últimos da realidade implica em um novo modo de se encarar o homem e o mundo. Afinal, a mudança que Scheler propõe para o conceito de Deus leva a uma mudança no conceito de homem (antropologia), uma mudança no conceito de cosmos (cosmologia), de fenômeno (fenomenologia) e uma mudança no conceito de moral. Faz-se, pois, necessária a investigação de que até que ponto as novas ideias de Scheler sobre os fundamentos últimos da realidade trazem benefícios ou mesmo malefícios ao mundo contemporâneo.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

MACHADO, Marisa. *Scheler: a ética material dos valores*. UFSM, Santa Maria – Rio Grande do Sul, pp. 1-2, 2013.

SCHELER, Max. *A posição do homem no cosmos*. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

VOLKMER, Sérgio. *O perceber do valor na ética material de Max Scheler*. PUC- RG, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Dissertação de Mestrado, Porto Alegre, 2006.