

Antigas e Novas Questões de Filosofia – Volume 2

Newton Cunha

Sumário

Apresentação

I. As Leis São Necessárias?

II. Quando se Fala de Cultura, sobre o que se Fala?

III. O Mal, Desde Sempre aos Nossos Dias

IV. É Possível uma Sociedade Justa?

V. Wokismo: Quando as Boas Intenções Enlouquecem

VI. O Que É Real?

VII. Modernidade e Pós-Modernidade

Apresentação

Antigas e Novas Questões de Filosofia abrange um conjunto de três opúsculos contendo vinte ensaios sobre temas universais, que fizeram e continuam a pertencer à história das ideias, assim como alguns que dizem respeito aos nossos tempos difíceis.

Do primeiro volume constam os seguintes sete assuntos: Sobre a Ideia de Verdade – O Tempo, senhor de tudo (*Pantocrator*) – Entre a Tecnofilia e a Tecnoprudência – Matéria e Espírito: diferentes, opostos, complementares? – Algumas poucas Palavras sobre a Morte – Igualdades e Diferenças entre os Homens – Os Sentidos da Vida.

O segundo volume expõe ideias a respeito das seguintes sete questões: As Leis são Necessárias? – Quando se fala de cultura, de que se fala? – O Mal, desde sempre aos nossos dias – É possível uma Sociedade Justa? – Wokismo: quando as boas intenções enlouquecem – O que é Real? – Modernidade e Pós-Modernidade.

Quanto ao terceiro tomo, as argumentações versam sobre outros seis tópicos: É a liberdade aquilo que, vulgarmente, pensamos ser? – A Democracia é o melhor regime político? – A Morte da Arte e a Sobrevivência da Estética – A Falsa Querela das Culturas (A propósito de *Raça e História*, de Lévi-Strauss) – A Era das Massas e dos Excessos – As Muitas Faces e Dimensões do Amor.

I. As Leis São Necessárias?

A resposta a essa pergunta é claramente sim, caso estejamos convencidos de que existe o mal nas relações humanas, o que parece, mais do que provável, evidente, desde que a nossa espécie passou a ter consciência e a viver em grupos familiares e, mais tarde, em sociedades e Estados.

Dessa condição simultaneamente natural e cultural é que surgiu a famosa indagação de Epicuro, citado por Lactâncio em *A Ira de Deus*: “Deus, diz ele, ou quer retirar os males e é incapaz; ou é capaz e não quer; ou não quer nem pode, ou quer e pode. Se Ele quer e não pode, Ele é fraco, o que não está de acordo com o carácter de Deus; se Ele pode e não quer, Ele é invejoso, o que está igualmente em desacordo com Deus; se Ele não quer nem pode, Ele é invejoso e fraco, e, portanto, não é Deus; se Ele quer e pode, o que só é adequado a Deus, de que fonte são então os males? Ou porque Ele não os remove?”¹

Se vivêssemos num mundo edênico, como nos relata a *Bíblia*, se vivêssemos num mundo utópico como o das idealizações sociais da Idade Média e do Renascimento (*Hy Brazil, Cuccagna-Cocagne, A Cidade do Sol*[ED1])², não haveria o mal, ninguém o praticaria e, conseqüentemente, ninguém contra ele teria de reagir. A percepção de que o mal é uma realidade humana, ou uma realidade para o ser humano, mesmo quando aparentemente cometido pela natureza, nos levou a criar e a impor leis. Ou seja, regras de convivência em comum que estabeleçam direitos e deveres, que sirvam para evitar conflitos, reparar danos já causados, dirimir contendas, punir delitos ou proteger a vida e suas condições de possibilidade.³ Em primeiro lugar, é claro, para

¹ Epicuro apud Lactâncio, *A Ira de Deus*, Capítulo ou Livro 13, Da Vantagem e Uso do Mundo e das Estações, disponível em newadvent.org, sem indicação de página.

² Nome de países utópicos criados anonimamente na Idade Média, dotados de todas as perfeições. Já *A Cidade do Sol* é de autoria de Tommaso Campanella e data de 1602.

³ Norma, do latim *norma*, esquadro, instrumento para medição de ângulos e, figurativamente, como regra, estabelecida por autoridade, acordada em comum ou de origem consuetudinária, cujo objetivo é orientar o comportamento dos indivíduos ou da comunidade; - Regra, do latim *regula* (derivado de *regere* = guiar pela lei), que inicialmente significava tábua de madeira, régua, e por tradução, regra, norma. Maneira ordenada e constante que se encontra natureza ou se prescreve para a ação humana; - Lei, do latim *lex, legis*, relacionado a *legere*, como equivalente ao grego *lego, λέγω*, dizer em voz alta. Qualquer princípio pelo qual a ordem encontrada na realidade natural ou humana seja enunciada,

evitar as ameaças de nossos semelhantes, que também são os mesmos que nos prejudicam, quando não são claramente, e mais do que isso, adversários ou inimigos. Em segundo lugar, para evitar a vingança, que é uma reação natural ao mal recebido ou à punição aplicada. Em terceiro lugar, para punir ações ou acontecimentos prejudiciais ou nocivos às integridades física, material e psíquica dos indivíduos.

Uma sociedade, seja ela animal ou humana, natural ou artificial, é uma organização de seres vivos que agem por interdependência, complementaridade, coordenação, conflitos e por hierarquia, imponha-se a hierarquia pela idade, pela força, pelo conhecimento, pela experiência ou por convenções sociopolíticas e culturais. Conseqüentemente, daquelas necessidades do mundo humano surgem, de maneira simbiótica, obrigações ou regras morais e legais para o funcionamento do conjunto (desconsiderando-se aqui a qualidade desse funcionamento). Em meio à sua longa análise *Da Divisão do Trabalho Social*, Émile Durkheim observa que o "símbolo visível (da solidariedade social) é a lei. De fato, onde a solidariedade social existe, apesar de sua natureza imaterial, ela não permanece em um estado de puro poder, mas manifesta sua presença por meio de efeitos perceptíveis. Onde é forte, ela inclina os homens uns para os outros, coloca-os em contato frequente e multiplica as oportunidades que eles têm de se relacionar uns com os outros... A vida social, onde quer que exista em uma base duradoura, tende inevitavelmente a assumir uma forma definida e a se organizar, e a lei nada mais é do que essa mesma organização em sua forma mais estável e precisa.... Toda lei é privada, no sentido de que são sempre e em toda parte indivíduos que estão presentes e agindo; mas, acima de tudo, toda lei é pública, no sentido de que é uma função social".⁴ Portanto, é em decorrência dessa indispensável estrutura jurídica, mesmo que seja apenas consuetudinária, que se pode recompor, restituir ou pelo menos remediar a ferida ou o rompimento dos elos sociais que constituem os crimes e delitos. Por isso, Durkheim é levado a afirmar que a pena estabelecida pelos códigos é indispensável para conservar intacta a coesão

promulgada ou reconhecida e que, socialmente, sirva como um guia e valor para o comportamento humano.

⁴ *De la Division du travail social*, Presses Universitaires de France, Quadrige, França, 1930, págs. 28, 29 e 33.

social e a vitalidade do que denomina *consciência coletiva*, ou seja, uma consciência de similitudes sociais e morais. Portanto, se a lei não se estabelece ou se é continuamente descumprida, a sociedade passa a conviver com uma impunidade aterradora, tendendo a convulsionar.

E a inexistência de regras pode ser melhor percebida quando transgredidas em tempos de guerra, civil ou entre povos e nações. Nesse caso, a condição de beligerância demonstra que o estado de brutalidade é justamente aquele que despreza direitos e deveres (por exemplo, o direito à vida, à propriedade e à liberdade e os deveres perante as normas de convivência), prevalecendo apenas a força e a astúcia, naturais ou técnicas. E apesar dessa clara e inevitável exigência de leis e, portanto, de vida sociopolítica, lembra-nos Karl Jaspers que “a história da política nos amedronta, mostra os homens como demônios. Desde os seus primórdios, se manifesta o instinto de dominar, tyrannizar, matar, perseguir, enganar. Ocorre por vezes que esse instinto se recolha ou pareça adormecido. Mas é ilusão [...] E, contudo, vieram a criar ordens políticas, Estados de direito e comunidades de cidadãos. Para que isso tenha sido possível, hão de ter agido poderosas forças de outra origem⁵.

No mundo anterior à criação e à prática de leis socialmente estatuídas prevalecia, evidentemente, a vontade do mais forte ou a capacidade do mais apto. Poderíamos utilizar aqui a expressão “direito natural”, mas haveria uma diferença conceitual entre o “direito do mais forte ou do mais apto” e “direito natural”. Os gregos chamavam à totalidade das obrigações legais anteriores à vida pública de o “inerentemente certo ou justo” (*physei/physikon dikaion*), obrigações que contrastam com a lei positiva, politicamente estatuída: *nomō dikaion*. Não por outro motivo, Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, diz ser o direito natural uma tendência ou impulso universal à própria constituição de leis, ainda que orais ou consuetudinárias⁶. Que nos lembremos também de Antígona, aquela que oferece um enterro digno a seu irmão Polinices, apesar do édito do rei Creonte que a houvera proibido de fazê-lo. Face a face com o rei, retruca Antígona:

⁵ K. Jaspers, *Introdução ao Pensamento Filosófico*, capítulo A Posição do Homem na Política, pg. 66, Cultrix, São Paulo 1976.

⁶ Ver Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1973.

“Mas Zeus não foi o arauto delas (leis) para mim, / nem essas leis são as ditadas entre os homens / pela Justiça, companheira de morada / dos deuses infernais; e não me pareceu / que tuas determinações tivessem força / para impor aos mortais até a obrigação / de transgredir normais divinas, não escritas, / inevitáveis; não são de hoje nem de ontem, / são desde os tempos mais remotos que elas vigem”.⁷

Bem mais recentemente, Leo Strauss, na série de conferências *Direito Natural e História*, nos lembra, de início, que “Rejeitar o direito natural é o mesmo que dizer que todo direito é direito positivo, e isso significa principalmente que o que é correto é definido exclusivamente pelos legisladores e pelos tribunais dos mais variados países”⁸.

Mas é possível imaginar que, mesmo naquela situação inicial de uma horda selvagem, o mais forte ou mais apto não estivesse isento da vingança, e essa vingança, se cumprida, não atraísse outra em represália, e assim sucessivamente como nos meios criminosos de hoje em dia, ou ainda nos meios políticos de certas repúblicas latino-americanas ou africanas. Um ciclo vicioso de males, aliás inexistente no imediatismo do mundo animal.

Também é possível se conceber a existência de códigos apenas orais ou consuetudinários já em meados do terceiro milênio antes de nossa era. Mas a primeira confirmação que se tem de um código escrito e, assim, que se pudesse consultar e aplicar regularmente, é o do rei Nammu, de Ur, na Suméria, que data de um período entre 2100 e 2050 a.C., e no qual os delitos de morte e de roubo são punidos igualmente com a morte de quem tenha praticado a ação. Três séculos mais tarde se escreveu o famoso e bastante extenso Código de Hamurabi, na mesma Suméria.

Tomás de Aquino, na *Suma Teológica*, assevera, de forma simples, que a lei é feita para dar regras ou regulamentar as ações humanas. Ora, a mais confiável e segura maneira de se criar regras é a de apoiar-se na razão, por meio da qual se visualiza um fim, um objetivo a ser alcançado, e os meios a serem empreendidos. Em suas palavras: “A lei move os que se lhe submetem a agir corretamente. Ora, mover à ação

⁷ Sófocles, *Antígona*, Trilogia Tebana, tradução Mário da Gama Kury, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2001, pg. 219.

⁸ L. Strauss, *Direito Natural e História*, Seis Conferências pronunciadas na Fundação Charles Walgreen, Primeira Conferência, pg. 3, 1949, disponível em pressuchicago.edu.

pertence propriamente à vontade... Mas, em contrário, à lei pertence ordenar e proibir. Ora, ordenar é ato da razão. Logo, a lei é algo de racional... Sendo cada ser chamado a realizar-se a si próprio, de acordo com a sua própria natureza, isso implica, necessariamente, no caso do homem, o uso de sua própria razão. É por isso que a razão pode ser a regra e a medida das ações humanas, e é por isso então que as primeiras proposições de ordem prática não são apenas princípios, mas preceitos.”⁹

Logo, a lei deve ser guiada e formulada de modo a serem evitados os sentimentos pessoais e as paixões provisórias que não apenas nos incitam e envolvem, mas comumente nos conduzem de maneira sinuosa. Ao mesmo tempo, a lei deve observar o máximo bem comum possível na relação entre sua finalidade e os meios empregados. Não deve assentir com preferências, salvo em circunstâncias absolutamente necessárias (como em calamidades públicas ou circunstâncias de guerra, por exemplo), mas aplicar-se indiscriminadamente a todos os cidadãos, homens e mulheres, ricos, de classes médias e pobres, desconsiderando status social, ideologias políticas, religião, raça ou etnia. Ou seja, mesmo que uma lei não seja ampla o suficiente para abranger toda uma população, como a lei que permite a liberdade de expressão, e se caracterize por regular uma prática restrita a determinados cidadãos, como a lei do emprego doméstico, ela deve abranger todos os que se encontram na mesma situação, e não parte dos indivíduos concernidos.

No entanto, alguns eventos históricos e certas contradições que enfrentamos no cotidiano do universo legal nos demonstram que obedecer às leis nem sempre é algo moralmente justificável, mesmo quando nos é impossível evitar a submissão. Por exemplo, a esmagadora maioria que consentiu e aprovou entusiasticamente as leis nazistas, as leis da ditadura comunista nos países do leste europeu, o *apartheid* da África do Sul, as leis de exceção das ditaduras latino-americanas, assim como a verdadeira extorsão tributária a que somos submetidos diariamente no Brasil, sem que os recursos arrecadados retornem devidamente à sociedade, e determinadas regras dos nossos processos jurídicos que, contraditoriamente, conduzem à impunidade de vários tipos de crimes. Assim, se o respeito às leis pode ser o meio de impedir a violência humana sob seus variados aspectos, o que sucede na maioria das vezes,

⁹ T. de Aquino, *Suma Teológica*, Questões 90 e 91, Pars Prima Secundae, Da Essência da Lei.

ele pode também ser o pretexto de colaboração a uma forma de barbárie social ou de exploração econômica. Ou de recusa ao seu cumprimento. Se esse repúdio é feito individualmente, temos o caso da objeção de consciência, que consiste em fugir de uma obrigação imposta por lei. Por exemplo, a recusa do serviço militar obrigatório se a pessoa se opõe, pela convicção ao pacifismo, à guerra ou ao uso de armas; a recusa de um médico a proceder ao aborto, ou a de um pesquisador científico a usar animais em seus experimentos. Se a recusa se realiza coletivamente, temos o caso da desobediência civil, que ocorre quando várias pessoas decidem, conscientemente, violar a lei considerada manifestamente injusta, atuando por meio de manifestações públicas.

Essa ambiguidade constituiu, entre outros assuntos, o teor de uma carta que Martin Luther King enviou aos pastores de uma comunidade protestante, quando estava preso em Birmingham, em 16 de abril de 1963. Diz ela: “Vocês expressam uma grande ansiedade sobre nossa disposição de quebrar as leis. Isso é uma preocupação legítima. Desde que nós, diligentemente, induzimos as pessoas a obedecer à decisão de 1954 da corte suprema, proscrevendo a segregação em escolas públicas, à primeira vista isso nos pode parecer bastante paradoxal, ou seja, quebrar as leis conscientemente. Alguém pode perguntar: como se advoga a quebra de algumas leis e a obediência a outras? A resposta repousa sobre o fato de haver dois tipos de leis – as justas e as injustas. Eu seria o primeiro a advogar leis justas, pois temos não só a responsabilidade legal, mas também moral de lhes obedecer. De maneira oposta, temos a responsabilidade moral de desobedecer às leis injustas. Eu concordaria com santo Agostinho que uma lei injusta não é, em absoluto, uma lei. Agora, qual a diferença entre ambas? Como se determina se uma lei é justa ou injusta? Uma lei justa é um código humano que se ajusta à lei moral de Deus. Uma lei injusta é um código que está em desarmonia com a lei moral. Pondo-se em termos de são Tomás: toda lei que eleva a personalidade humana é justa. Toda lei que degrada a personalidade é injusta [...] De forma alguma recomendo infringir ou desafiar a lei [...] Isso conduziria à anarquia. Aquele que viola uma lei injusta deve agir abertamente, com amor [...] e aceitar, voluntariamente, o castigo em que incorre. Sustento que quem quer que infrinja uma lei porque sua consciência a tem por injusta, e depois aceita

uma pena de prisão, a fim de sublevar a consciência social contra essa injustiça, expõe na realidade um respeito superior pelo direito.¹⁰

Voltando a Epicuro, o filósofo já fizera notar em suas “Máximas Capitais” que “O justo, segundo a natureza, é um acordo do conveniente para que uns não façam danos a outros e nem os sofram”; “Das leis estabelecidas, tão somente a que se confirma como conveniente para os usos do trato comunitário possui o caráter de justo; caso se estabeleça uma lei que não funcione segundo o proveito da relação comunitária, esta já não possui a natureza do justo”¹¹.

Essas considerações nos auxiliam a perceber tanto a necessidade quanto a desconfiança das leis. A boa é indispensável à convivência sadia entre os homens; a má, prejudicial às mesmas relações. Por vezes, é fácil distinguir entre a boa e a má lei. Exemplo: todo trabalho é livre e pressupõe uma remuneração. Em outras circunstâncias, a escolha se torna mais difícil. Face a crimes hediondos, como os cruéis, os múltiplos e os de natureza genocida, é adequada a pena de morte? Perante a reiteração do crime ou do delito, fato que revela desprezo à pessoa prejudicada, ao conjunto da sociedade e às suas instituições, seria apropriado que o criminoso perdesse todos os direitos civis, inclusive o direito de recorrer judicialmente a uma punição imposta?

Por outro lado, a esmagadora maioria da população não se pergunta sobre o respeito às leis. É necessário confessar que nossa obediência cotidiana a regras e ordenamentos, quando paramos no farol vermelho, quando pagamos as nossas dívidas e respeitamos contratos e acordos firmados, não é o resultado de uma reflexão, mas o de um automatismo, de um comportamento introjetado, de um hábito que tem o medo e a utilidade de uma certa ordem como motivos. O que também se poderia chamar de espírito gregário e conveniência social, mas nem por isso a obediência é legítima, boa ou moralmente recomendável. Ou seja, a lei não exprime, necessariamente, um princípio ético ou uma ação moral.

¹⁰ Martin Luther King Jr., *Letter From Birmingham Jail*, *The Atlantic Monthly*, published as “The Negro Is Your Brother”, Massachusetts, v. 212, n. 2, Apr. 16, 1963, p. 78-88.

¹¹ Epicuro, *Máximas Capitais*, 31 a 40, pgs. 149 e 150, *Clásicos de Grecia y Roma*, Alianza Editorial, Madri, 2008 [1981]

Os primeiros Estados não surgiram por um impulso generoso de fraternidade. Muito provavelmente, alguns proprietários privados se organizaram gradativamente para combater e reduzir o medo permanente de roubo, de perda dos bens e da morte violenta. Mesmo os que nada possuíam em bens materiais talvez se sentissem amedrontados com a prática costumeira do roubo e das ameaças de agressões. A insegurança generalizada tornava a liberdade dos mais fortes e dos bandos insuportável. Daí a necessidade de se remeterem todos, ou pelo menos a maioria de uma comunidade, a uma autoridade superior pela qual se restringissem certas ações agressivas. Thomas Hobbes procurou mostrar por que os homens, em várias partes do mundo, estabeleceram esse suposto primeiro contrato social. O Leviatã, figura de um monstro marinho emprestado ao Livro de Jó, foi o escolhido para representar esse super-homem a quem todos os demais remetem sua liberdade e suas armas em troca de uma relativa segurança física (aliás, um anteparo muito frágil no Brasil, campeão mundial em mortes violentas anuais – cerca de sessenta mil nas duas primeiras décadas do século XXI – sem que se esteja em situação de guerra). É a substituição da liberdade natural, que depende de forças pessoais, subjetivas, pela proteção social do Estado ou mesmo de um feudo, como o medieval. Ganhando em segurança, a sociedade pode dedicar-se à técnica, à ciência, à arte e, como a elas se refere Hobbes, “às doçuras da vida”¹².

Evidentemente, em todos os lugares onde se constituiu um Estado, os homens não se reuniram, num certo dia ou no cair da noite, à volta de uma fogueira ou promoveram um churrasco para decidir abandonar o estado de natureza, adotar o estado civil e instituir a política. O que nos diz então essa ficção do contrato social? Que não temos a necessidade de ter assinado esse acordo para nos responsabilizarmos por ele. Que a partir do momento em que vivemos numa comunidade política pacificada, já estamos, de fato, com ela comprometidos, assim como já estamos comprometidos com a vida pelo simples fato de termos nascido. Como nos aproveitamos da segurança física que provém do poder de polícia e, modernamente, da seguridade social, garantida por leis previdenciárias, trabalhistas e de promoção da saúde pública, devemos, em contrapartida, respeitar as leis. Obviamente, é muito mais fácil respeitar

¹² Thomas Hobbes, *Leviatã*, Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, 1997.

esse pacto ou convenção em países civilizados, aqueles em que as responsabilidades se equilibram e são levadas a sério. Posso pagar os tributos exigidos por temer as sanções, ou pagá-los porque observo que são aplicados em benefício da sociedade, evitando desigualdades indesejáveis. Posso cumprir as leis sabendo que assim reduzo minha liberdade, mas ciente de que todos os cidadãos ganham em segurança, que é a primeira finalidade do Estado.

Voltamos, portanto a uma ideia já afirmada anteriormente: o respeito às leis não é, no fundo, de ordem ético-moral, mas decorre de *um interesse e de uma inteligência sociais*. Para Epicuro, como já vimos, justo é o que não prejudica e, ao mesmo tempo, é útil ao trato social no interior da *polis*. Mas se essa comunidade sociopolítica estivesse fundada não no amparo da lei, que contém aspectos históricos e culturais, mas na ética, ela deveria valer-se de um comportamento que fosse, simultaneamente, universal, atemporal e de decisão subjetiva, porque decorrente de boa vontade própria e do dever pessoal. Esses imperativos categóricos, como Kant os denomina na *Metafísica dos Costumes*, ou seja, obrigações que valem por si mesmas, independentemente de nossas inclinações ou desejos, são: em primeiro lugar, “age como se a máxima de tua ação devesse ser erigida, por tua vontade, em lei universal da natureza”; logo, se mentes, queres que a mentira seja corriqueira; se roubas, queres que o roubo seja generalizado; se matas, queres que o assassinato seja a forma comum de resolução dos conflitos; em segundo lugar, “age de tal forma que trates a humanidade sempre como um fim, não simplesmente como meio”¹³. No âmbito da ética, portanto, a boa vontade e o sentimento do agir universal se dão como leis. Agimos moralmente bem quando nós mesmos nos obrigamos a isso, não por força de um mandamento exterior nem por interesse ou vantagens pessoais, mas por um dever de obedecer a um princípio racionalmente concebido e situado acima ou além de nós mesmos e que resulta num bem. Um caso histórico em que o dilema da lei jurídica e o da lei moral se contrapuseram foi o de Sócrates. Condenado à morte

¹³ Immanuel Kant, *Metafísica dos Costumes*, pg. 30, Editora Vozes, Petrópolis e Editora Universitária São Francisco, Bragança Paulista, 2013: “O princípio que torna certas ações em dever é uma lei prática. A regra que o agente elege como princípio para si mesmo a partir de fundamentos subjetivos se chama sua *máxima*... O imperativo categórico, que em geral só enuncia o que é obrigação, é: aja conforme a uma máxima que possa valer ao mesmo tempo como uma lei universal”.

pelos juízes atenienses, por perturbação da ordem e corrupção da juventude, Sócrates poderia ter fugido na noite anterior à sua execução, com a ajuda de seus amigos e discípulos. No entanto, recusou o exílio, afirmando que sua condenação era injusta, mas que era preciso também respeitá-la. Estava convencido de que, se recusasse a lei da cidade, daria um mau exemplo aos seus concidadãos e razão aos juízes. Durante toda sua vida tinha sido protegido e se beneficiara das leis existentes, uma das quais, naquele momento, o conduzia à morte. Em síntese, uma lei pode ser imperfeita, ou sua aplicação injusta, mas nossa desobediência pode igualmente causar malefícios quando serve de exemplo para outros.

Finalizando, deve-se perceber que a lei é necessária, mas não é boa em si, podendo ser justa ou injusta, como já anteriormente mencionado. Convém obedecer às leis, mesmo imperfeitas, e cabe à própria sociedade que as criou aperfeiçoá-las, ainda que ao longo do tempo. *Respeitar as leis significa, antes de tudo, respeitar a ideia de que as melhores leis ainda são o instrumento social mais apropriado para a vida em comum.* Outrossim, deve-se perceber que, se as leis são imperfeitas e injustas e, portanto, podem ser melhoradas, ou mesmo desobedecidas, o contrário pode igualmente ocorrer, e sair-se de um estado de garantias individuais e coletivas para uma ditadura ou tirania; mas que, se nos déssemos subjetivamente a lei moral ou a lei da razão (*Vernunftrecht*, como expressa pelo Iluminismo alemão), muito mais fácil seria conviver e criar as leis objetivas de carácter jurídico, que atendem, sobretudo, a interesses imediatos ou historicamente delimitados.

II. Quando se fala de cultura, sobre o que se fala?

Na vida cotidiana, a palavra cultura (um substantivo) tem sido utilizada com tantos significados e em contextos tão diferentes que comumente se lhe incorpora um adjetivo ou atributo para que seu sentido se torne relativamente mais preciso. Assim, por exemplo, cultura popular, esportiva, empresarial, política, oriental, de cereais, de células e tantas outras. No entanto, há pelos menos dois entendimentos fundamentais, historicamente formulados e distintos, que, justamente por tais circunstâncias, não guardam o mesmo significado.

Começemos pelo mais recente, que é, simultaneamente, o mais velho¹⁴. Ele data do século XIX e corresponde a todas as formas coletivas e socialmente arbitrárias ou artificiais com que os homens reagem às suas necessidades naturais. Isso significa que, nesse sentido, a palavra cultura abrange as *relações sociais e os modos de vida material e simbólico de uma sociedade*, incluindo a língua, as características e os valores econômicos, as técnicas e os objetos criados, as estruturas políticas, os comportamentos ético-morais, as crenças, as formas educativas e as criações artísticas. Quando Burnett Tylor a definiu primordialmente em sua obra *Primitive Culture*, em 1871, enfatizou o caráter de “hábitos adquiridos”, em contraposição ao de “hábitos instintivos, naturais”¹⁵.

Vê-se, portanto, que nesse entendimento antropológico há duas peculiaridades dignas de nota: 1. a cultura é uma *resposta humana às necessidades impostas pela natureza*, que pode caracterizar-se por ser mais ou menos artificial, dependendo de concepções, de conhecimentos e de práticas que se desenvolvam na sociedade; 2. ao mesmo tempo, designa *um determinado mundo* ou sistema de elementos e de

¹⁴ Assim como percebemos temporalmente a velhice por sua progressiva distância de nosso nascimento, assim as gerações mais afastadas do aparecimento da humanidade são, igualmente, as mais velhas. Essa arguta percepção é devida a Francis Bacon.

¹⁵ “Culture or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom and other capabilities and habits acquired by man as a member of society.” Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture*, Capítulo I, John Murray, Londres, 1920, sexta edição, disponível em gutenberg.org/cache/epub.

relações multifacetadas no interior de uma estrutura social e no correr de um período histórico. Daí se poder falar de cultura ocidental, cultura judaica, cultura helenística, cultura tibetana e cultura dos nhambiquara.

Queira ou não, tenha-se ou não consciência disso, o homem se manifesta – desde sempre e do ponto de vista da etnologia – como ser cultural, diferenciando-se, assim, de todos os demais seres vivos. Deve-se perceber ainda que esse conceito se mantém neutro, ou seja, não estipula uma escala de valores positiva ou negativa perante o modo de vida de uma sociedade. Trata-se antes de características coletivas e também anônimas de um povo ou grupo social, criadas e transmitidas de geração a geração.

Se, no entanto, vincularmos essa concepção de cultura à de evolução ou desenvolvimento, podemos então sugerir, em linhas gerais, a existência de *três tipos de cultura*: um primeiro tipo que não se propôs ou não incorporou, por si mesmo, a ideia de desenvolvimento, como as culturas indígenas brasileiras. Nesse caso, estamos diante de uma cultura estática ou estacionária. Um segundo tipo seria aquele que, embora se tenha modificado sob alguns aspectos, como, por exemplo, quanto aos materiais, ainda hoje, ainda que parcialmente, conserva traços simbólicos e/ou comportamentais de épocas passadas, de tradições ancestrais, conforme se observa nas culturas islâmica, indiana, tribais africanas, entre outras. Aqui encontramos culturas que poderíamos chamar de semiestáticas. Por fim, aquela cultura que se converteu em uma espécie de *flecha do tempo*, dando ênfase a conquistas e transformações permanentes, e que marcou a Europa ocidental a partir, sobretudo, do Renascimento e das conquistas ultramarinas. De certa forma, o fenômeno da globalização corresponde a uma extensão mundial desses princípios, objetivos e valores, guiados desde então pelo modo de produção capitalista.

Um segundo entendimento – e o mais antigo da palavra cultura – tem a ver com suas origens semânticas, a grega e a latina, e o sentido que ele comporta é mais preciso e delimitado. Trata-se da ação de *cuidar e cultivar*, não mais a terra, o campo, mas o espírito, o intelecto, os conhecimentos, a sensibilidade artística ou a memória de um fato importante e cujo feito se impôs como épico ou extraordinário. Daí Francis

Bacon tê-la considerado a “geórgica do espírito”, lembrando que *georgia* é o termo grego para a terra cultivada¹⁶.

O mesmo significado aplica-se ao termo *cultus* (culto). De um lado, na qualidade de participio do verbo *colere*, indica o esmero, o cuidado, a preocupação com a linguagem e mesmo com o corpo e a saúde. Por exemplo: *quid tam dignum cultu?* – que coisas são tão dignas de nossos cuidados? De outro, como substantivo, aplica-se tanto a alguém que cultiva o conjunto dos conhecimentos (*cultura animi philosophia est, haec extrahit vitia radicitus: est profecto animi medicina medetur animis* – a filosofia é a cultura da alma, e extrai o vício pelas raízes: é, sem dúvida, a medicina pela qual as almas se curam)¹⁷, quanto àqueles rituais que conservam a memória dos antepassados, de um acontecimento histórico relevante ou de uma narrativa de natureza sobrenatural e religiosa (*erudire ad cultum deorum* – ensinar a honrar os deuses). Nesse caso, a cultura alude, isto é, relaciona-se com os universos simbólico e social, ou seja, com a *verdade* de um conhecimento, com o *bem* de uma ação moral e com a *beleza* de uma representação artística. Não por outro motivo, escreveu Ortega y Gasset: “A ideia é um xeque na verdade... O que digo é que não há cultura onde não haja normas a que nossos próximos possam recorrer. Não há cultura onde não haja princípios de legalidade civil aos quais apelar. Não há cultura onde não haja acatamento a certas posições intelectuais últimas a que se referir na disputa... Não há cultura onde as polêmicas estéticas não reconheçam a necessidade de justificar obras de arte... A escassez da cultura intelectual espanhola, isto é, do cultivo ou do exercício disciplinado do intelecto, manifesta-se não no que, mais ou menos, se sabe, mas na habitual falta de cautela e cuidados para se ajustar à verdade que os que falam e escrevem costumam demonstrar”.¹⁸

Ao contrário da noção da antropologia, essa ideia de cultura indica atributos ou qualidades que as pessoas, individualmente, ou a sociedade podem ter em graus mais ou menos elevados, mais ou menos aperfeiçoados, mais ou menos eficazes. Em grego, corresponderia ao esforço contínuo da *paideia*, termo que conjuga a formação

¹⁶ Francis Bacon, *De dignitatis et augmentis scientiarum*, livro VII.

¹⁷ Ver Marcus Tullius Cicero, *Tusculanae disputationes*, livro II, 13.5 apud John Leland, *The Advantage and Necessity of the Christian Revelation*, v. II, Philadelphia: Anthony Finley, 1818, p. 72.

¹⁸ O. y Gasset, *A Rebelião das Massas*, Capítulo VIII, pgs. 144-145, Vide Editorial, São Paulo, 2016.

integral de uma pessoa a um projeto comum de vida, e que podemos encontrar na oração fúnebre de Péricles, versão de Tucídides: “Em uma palavra, digo que toda a cidade é a escola (*paideusis*) da Grécia, e se nos considerarmos individualmente, parece-me que cada um de nós se mostra autossuficiente para todas as tarefas da vida social, com a máxima graça e versatilidade, nas circunstâncias mais variadas.”¹⁹ Se o grego anterior ao século VI entendia a condição humana como inferior à da divindade, já que o homem é efêmero (*brotos*), enquanto os deuses são imortais (*athanatoi*), a influência da filosofia e da sofística introduziu a oposição “grego, educado” *versus* “asiático, bárbaro” e, a partir daí, a ideia de uma superioridade humana proveniente da educação, das vidas política e contemplativa (intelectual), das artes e da filantropia. Isócrates, citado aqui por Bruno Snell, reafirma a diferença entre o homem e o animal pelo uso da palavra e pela possibilidade da persuasão, com as quais desenvolveram-se as leis, as artes e os ofícios, “pois vós, acima dos outros, vos distinguis naquela faculdade pela qual o homem se distingue do animal e o grego do bárbaro; na medida que, mais do que os outros, sois educados para o raciocínio e para a arte da palavra”²⁰. No universo latino, esse conceito nos leva à *excolere animum* (cultivo da alma) e à *humanitas* (formação humanista), ou seja, à educação do homem, na qual se incluem, simultaneamente, o domínio de si (autoconhecimento), a compreensão da natureza, o exercício moral e a participação na vida pública. Por esse motivo se entende o dito de Aristipo, recolhido por Diógenes Laércio: “É melhor ser mendigo do que ignorante; àquele falta dinheiro, a este, a humanidade (*antropopismós*).”²¹

Imaginando essa perfeita e bem mais complexa condição cultural, escreveu T.S. Eliot: “Podemos pensar em refinamento das maneiras, ou em urbanidade e civilidade [...] Podemos pensar em erudição e numa grande intimidade com a sabedoria acumulada do passado [...] Podemos estar pensando em filosofia, em seu mais amplo sentido, no interesse por ideias abstratas e em uma certa capacidade de manipulá-las [...] Ou podemos estar pensando nas artes [...] Se examinarmos as diversas atividades

¹⁹ Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, Livro II, pg. 111, Coleção Clássicos IPRI, Editora UnB/Funag/Imesp, Brasília, 2001.

²⁰ B. Snell, *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*, São Paulo: Perspectiva, 2001.

²¹ D. Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Livro II, [70], pg. 65, Editora UnB, Brasília, 2008.

culturais arroladas no parágrafo anterior, *devemos concluir que a perfeição em qualquer uma delas, excluindo-se as outras, não pode conferir cultura a ninguém*. Sabemos que boas maneiras sem educação, inteligência ou sensibilidade para as artes tendem a ser mero automatismo; que erudição sem boas maneiras ou sensibilidade é pedantismo; que a capacidade intelectual sem os atributos mais humanos é tão admirável quanto o brilho de uma criança-prodígio no xadrez; e que as artes, sem o contexto intelectual, é vaidade.²²

Eliot desenvolve aqui o que Kant já sugerira em *Ideias Sobre uma História Universal, de um Ponto de Vista Cosmopolita*: que “somos cultivados até um alto nível pelas artes e as ciências; somos civilizados para exercer todos os tipos de decoro e conveniências sociais”²³. Nessa asserção encontra-se presente o uso que autores alemães fizeram dos termos cultura e civilização. O desenvolvimento ou o aperfeiçoamento espiritual que fundamenta o ideal humanista é ainda aquilo que melhor traduz o termo alemão *Kultur*, adotado no final do século XVIII pela elite intelectual burguesa do país para contrastar o predomínio da *civilisation française* entre a nobreza alemã. Na análise de Norbert Elias, esse conceito, na língua alemã, “alude, basicamente, a fatos intelectuais, artísticos e religiosos, e apresenta a tendência a traçar uma nítida linha divisória entre fatos desse tipo, por um lado, e fatos políticos, econômicos e sociais, por outro [...] O sentido especificamente alemão do conceito de *Kultur* encontra sua mais clara expressão em seu derivado, o adjetivo *kulturell*, que descreve o caráter e o valor de determinados produtos humanos, e não o valor intrínseco da pessoa [...] E tal como a palavra ‘civilizado’, *kultiviert* refere-se,

²² T.S. Eliot, *Notes Towards the Definition of Culture*, London: Faber and Faber, 1988. We may be thinking of refinement of manners - or urbanity or civility... We may be thinking of learning and a close acquaintance with the accumulated wisdom of the past... We may be thinking of philosophy in the widest sense — an interest in, and some ability to manipulate, abstract ideas... Or we may be thinking of the arts... If we look at the several activities of culture listed in the preceding paragraph, we must conclude that no perfection in any one of them, to the exclusion of the others, can confer culture on anybody. We know that good manners, without education, intellect or sensibility to the arts, tends towards mere automatism; that learning without good manners or sensibility is pedantry; that intellectual ability without the more human attributes is admirable only in the same way as- the brilliance of a child chess prodigy; and that the arts without intellectual context are vanity.

²³ I. Kant: “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”, pg. 10 [a 404]: Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft kultiviert; wir sind zivilisiert, um zu allen Arten von Anstand und sozialen Zweckmäßigkeiten anwenden”, disponível em philosophie.uni-wuppertal.de.

primariamente, à forma de conduta ou comportamento [...] Descreve a qualidade social das pessoas, suas habitações, suas maneiras, sua fala, suas roupas, ao contrário de *kulturell*²⁴.

Comparando-se, portanto, ambas as definições, faz-se evidente que todo e qualquer homem *é um ser cultural*, quando o observamos pela lente antropológica. Trata-se de um cenário “natural” nascer e viver em estado de cultura, qualquer que seja ela. É, portanto, uma condição passiva. Mas *ter cultura ou ser cultivado* pressupõe o entendimento humanista, ou seja, uma situação que depende de vontade e de esforços individuais e, portanto, de méritos pessoais, assim como de oportunidades sociais objetivas criadas pela sociedade.

Existem ainda autores que dão ao entendimento de cultura um sentido de evolução e aperfeiçoamento, contraposto a uma situação original de barbárie (Hobbes, Leibniz, os Iluministas, Herder, Ortega y Gasset, por exemplo); e outros que lhe veem como sublimação, perda da naturalidade ou de um estado idílico original: Jean de Léry (*Histoire d'un Voyage fait en la Terre du Brésil*), Montaigne (*Sur les Cannibales*), Rousseau (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*), Nietzsche (*Die Geburt der Tragödie*) ou Freud (*Das Unbehagen in der Kultur*).

Johann Herder, por exemplo, escreve: “O ser humano encontra-se, no mais nobre sentido que se lhe possa atribuir, predisposto para a cultura e a linguagem. Perto do solo, todos os sentidos do homem tinham apenas um pequeno alcance e os inferiores sobressaíam-se frente aos mais refinados, como nos mostra o exemplo do homem selvagem. O olfato e o paladar eram, como no animal, seus condutores. Ereto, no entanto, sobre a terra e a vegetação, não mais predomina o olfato, e sim a visão; com ela, descortina-se um reino mais amplo à sua volta; e ela mesma se aprimora já na infância com uma geometria de linhas e de cores mais finas [...] Com a formação de seu andar ereto, o homem adquiriu mãos livres e artísticas, ferramentas de uma manipulação elaborada e um tato permanente para desenvolver ideias novas e claras.

²⁴ N. Elias, *O Processo Civilizador*, Introdução, pg. 24, Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1990.

Nesse sentido, Helvétius tem razão: a mão do homem lhe foi oferecida como um grande auxílio para a Razão”.²⁵

Ao contrário, opina Nietzsche: “O consolo metafísico de que a vida, no fundo das coisas, apesar de todas as mudanças das aparências fenomenais, é indestrutivelmente poderosa e cheia de alegria; e esse consolo aparece com nitidez no coro satírico, como coro de seres naturais que vivem indestrutíveis por trás de toda a civilização [...] com que garra destemida ia o grego pegar o seu homem natural [...] A natureza, na qual ainda não laborava nenhum conhecimento, na qual os ferrolhos da cultura ainda continuavam inviolados – eis o que o grego via no sátiro [...] Era a proto-imagem do homem, a expressão de suas mais altas emoções [...] sua vista passeava com sublime satisfação sobre os traços grandiosos da natureza, ainda não velados nem atrofiados; aqui a ilusão da cultura fora apagada da proto-imagem do homem [...] Diante dele, o homem civilizado se reduzia a mentirosa caricatura.”²⁶

Sob outro ponto de vista, seria impossível nos referirmos à ideia de cultura sem o fundamento da língua, com suas variantes dialetais ou prosódicas, pelos comportamentos sociais ou hábitos cotidianos mais evidentes de seus falantes e por aquelas criações artísticas ou artesanais populares que se tornaram marcantes de um grupo, de uma comunidade, de um povo ou mesmo de populações que convivem em estados políticos diferentes.

Essas características linguísticas, étnicas e comportamentais se converteram mais recentemente, ou seja, após a supremacia do neoliberalismo econômico e político e o fim da dicotomia capitalismo e comunismo, no tema até certo ponto controvertido dos direitos culturais ou do multiculturalismo. Assim é que os chamados *direitos culturais* dizem respeito não a uma reivindicação política, que é de cunho universal, como os direitos de voto e de ir e vir, por exemplo, mas ao *direito de ser diferente pela origem étnica, pela língua materna, pelo gênero ou pelas preferências subjetivas sexuais*.

²⁵ J. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Livro IV, versão digital textlog.de. Essa argumentação de Herder, que data do final do século XVIII, poderia ser subscrita por todo e qualquer paleoantropólogo dos séculos seguintes.

²⁶ Friedrich Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia*, pgs. 55 a 57 (trad. Jacó Guinsburg), Companhia das Letras, São Paulo, 2001.

Mas esse é um outro debate, ainda arrastado pelo desequilibrado fervor das paixões.
E elas costumam afastar de si os melhores cuidados da razão.

III. O Mal, Desde Sempre aos Nossos Dias

A filosofia triunfa facilmente sobre os males passados e futuros; os males presentes, no entanto, sempre a vencem.

La Rochefoucauld, *Máximas*²⁷.

Seria possível sustentar, como Sócrates e Platão o afirmaram, que o mal não se faz voluntariamente? Ou que ele provém de algo exterior àquele que o pratica, como força sobrenatural, demoníaca? Tendo-o visto, sentido ou provocado, o que é verdadeiramente o mal? Simples ausência do bem, como pensava santo Agostinho? Por que se revelou nos céus, com a revolta dos anjos caídos, no paraíso, com a desobediência adâmica, e pouco mais tarde, no crime invejoso de Caim? Como explicá-lo, se nos sentimos comumente desamparados como Jó, e se mesmo Cristo sofreu a extrema dor física e a derrelição espiritual na cruz? Seria algo radical, como o analisa Kant? Ou simplesmente banal, na crítica de Hanna Arendt? É absoluto para quem o padece, e relativo para quem o comete?

Sabemos que aquilo que se entende por mal pode estar revestido das mais diversas formas e de todos os vícios: do sofrimento íntimo de uma desilusão amorosa ao genocídio étnico; da miséria material à monstruosidade da tortura; da enfermidade pessoal à catástrofe coletiva; do latrocínio à guerra entre povos; da corrupção endêmica às políticas extorsivas. E é possível dizer-se ainda que ali onde não se encontra o bem, ou seja, em sua ausência, floresce o seu oposto, justamente o mal. O mal, portanto, é tanto físico ou sensível ao provocar a dor, como espiritual ou moral, quando se manifesta contra o bem, contra a justiça e todas as demais virtudes, originando medo, consternação, angústia.

²⁷ François de La Rochefoucauld, *Reflexions ou Sentences et Maximes Morales*, número 22: *La philosophie triomphe aisément des maux passés et des maux à venir. Mais les maux présents triomphent d'elle.*

Para aquele que o sofre, no entanto, a compaixão não parece bastar. Como nos lembra Paul Ricoeur, “O mal, ainda uma vez mais, é aquilo contra o qual nós lutamos; nesse sentido, não temos outra relação com o mal a não ser esta relação de ‘contra’. O mal é o que não deveria ser, mas do qual não podemos dizer por que é que é”.²⁸ Em sua análise sobre a simbologia do mal, Ricoeur nos sugere haver nele três características: sua *positividade*, isto é, o fato de ele ser algo e não apenas ausência ou carência; sua exterioridade, a nos indicar que ele vem de fora, de algo objetivo; e sua capacidade de infecção, qual seja, a de seduzir e atrair a natureza humana.²⁹ Pois perdida uma hipotética idade de ouro, sentimos que “o mal não é espetacular, mas sempre humano. Ele compartilha nossa cama e come em nossa própria mesa”³⁰. Desde a mais tenra idade percebemos que aquilo que designamos por mal o encontramos *na* existência; seria despropositado dizer-se que ele é inerente à *própria* existência?³¹ Não se poderia interpretar o “pecado original” como inclinação infusa para o mal?

Justamente por isso, começemos por uma opinião abalizada a respeito do tema, e que é a de Kant em *A Religião nos Limites da Simples Razão*: “Que o mundo está no mal é uma queixa tão antiga como a história, e até como a arte poética, ainda mais antiga, sim, igualmente vetusta como a mais antiga de todas as poesias, a religião sacerdotal. No entanto, todos fazem começar o mundo pelo bem: pela Idade de Ouro, pela vida no paraíso, ou por uma vida ainda mais afortunada, em comunidade com seres celestes. Mas depressa deixam essa ventura esvanecer-se como um sonho; e apressam então, com declive acelerado, a queda no mal (no mal moral, com o qual sempre andou a par o mal físico) para a desgraça... poderia o homem, na sua espécie, não ser nem bom nem mal, ou tanto uma coisa como a outra, em parte bom, em parte mal?”³²

²⁸ P. Ricoeur, *Le scandale du mal*, Revue Esprit, julho/agosto 1988, pg. 62.

²⁹ Ver *Finitude et Culpabilité II, La symbolique du mal*, Aubier/Montaigne, Paris, 1960.

³⁰ Evil is unspectacular and always human, and shares our bed and eats at our own table – W.H. Auden, no poema Herman Melville.

³¹ Como o afirma o príncipe Segismundo de *A Vida é Sonho*, de Calderón de la Barca: *el delito mayor del hombre es haber nacido*.

³² I. Kant, *A Religião nos Limites da Simples Razão*, pgs. 22 e 23, LusoSofia, Coleção Clássicos de Filosofia, Covilhã, Portugal, 2008.

E não deixa de citar um verso das *Odes*, de Horácio: “A época dos nossos pais, pior do que a dos avós, levou-nos a nós, mais perversos, e em breve suscitaremos uma progênie ainda mais viciosa”.³³

Se retroagirmos aos primeiros textos da cultura ocidental que se referem à existência do mal no mundo, já vamos encontrar essa preocupação e assombro em duas obras antiquíssimas: na *Torá* ou *Pentateuco* (cuja redação começa por volta do século IX a.C.) e n’*Os Trabalhos e os Dias*, de Hesíodo (de fins do século VIII).

Diz o livro do *Gênesis*: “É de saber que a serpente era o mais astuto de todos os animais terrenos que Deus tinha feito. E ela disse à mulher: “Por que vos mandou Deus que não comêsseis do fruto de todas as árvores do paraíso?” Respondeu-lhe a mulher: “Comemos dos frutos das árvores que estão no paraíso, mas do fruto da árvore que está no meio do paraíso, Deus nos mandou que não comêssemos nem tocássemos, sob pena de morrermos.” Disse a serpente à mulher: “Certamente não morrerão! Deus sabe que, no dia em que dele comerem, vossos olhos se abrirão, e vós, como Deus, serão conhecedores do bem e do mal.”³⁴

Ainda no *Livro de Jó*, pode-se ler: “Tendo, pois, saído Satanás da presença do Senhor, feriu a Jó duma chaga maligna, desde a planta do pé até o alto da cabeça. E sua mulher lhe disse: Ainda tu perseveras na tua simplicidade? Maldiz a Deus e morre! Jó lhe respondeu: Falaste como mulher tola. Se nós temos recebido os bens das mãos de Deus, por que não receberemos também os males?”³⁵

Das possíveis interpretações que o texto sugere podemos inferir que: 1. por ser “um homem íntegro e reto, temente a Deus, e que se guardava do mal”³⁶, pôde prosperar; 2. que mesmo no sofrimento do mal recebido, não reagiu praticando o mal, conservando-se bom.

Já o mito hesiódico relata que, depois de Prometeu ter roubado o fogo sagrado dos deuses para oferecê-lo aos homens, cuidou Zeus de punir a todos: a Prometeu, que permaneceu acorrentado a um rochedo, enquanto os abutres lhe comiam o fígado

³³ Horácio, *Odes*, III, 6.

³⁴ *Gênesis*, capítulo 3.

³⁵ *Livro de Jó*, capítulo 2.

³⁶ *Ibidem*.

sempre refeito, e aos homens. Para esses aqui, solicitou a Hefestos que confeccionasse uma belíssima virgem e pediu a cada deus que depositasse num vaso um tipo de mal. E enviou Pandora (que significa “todos os presentes”) a Epimeteu, irmão de Prometeu. Diz então o poeta: “Antes, as tribos dos homens viviam sobre a terra isentas dos tristes sofrimentos do trabalho penoso e das enfermidades cruéis que conduzem à velhice, pois os homens que tudo isso sofrem envelhecem rapidamente. Pandora, tendo em suas mãos um grande vaso, levantou-lhe a tampa e os terríveis males se espalharam ao longe. Restou apenas a esperança. Detida nas bordas do vaso, não partiu, e Pandora repôs então a tampa do vaso, por ordem Zeus, que porta a égide e congrega as nuvens. Após esse dia, mil calamidades circundam os homens, de todas as partes; a terra e o mar estão delas repletos, as doenças atormentam dia e noite os mortais e lhes trazem em silêncio todas as dores, pois o prudente Zeus as privou de voz”.³⁷

Também a religião persa de Zoroastro, ou Zaratustra, cuja existência remonta aos séculos VII e VI antes de Cristo, afirma categoricamente que o bem consiste na imitação da bondade de Aura-Masda, e o mal, na imitação do espírito de Angra Mainyu, um dos filhos ou criatura de Aura-Masda. Numa das *gathas*, ou poemas escritos diretamente pelo profeta, diz Spenta Mainyu, ou Espírito Benfazejo, irmão de Angra: “Nem nossos pensamentos, nem nossas doutrinas, nem nossas forças mentais; nem nossas escolhas, atos ou palavras, nem nossas consciências e almas estão de acordo”.³⁸

Em todos esses textos nos deparamos com uma ideia semelhante a respeito do mal: ele é a consequência de um castigo ou de uma punição ao homem por ter cometido uma desobediência ou sacrilégio contra preceitos divinos ou é, por livre escolha, o próprio responsável pelos males que o afligem. Ainda cabem aqui, entre as mais antigas referências, os versos de Homero, na *Odisseia*, dito por Zeus: “Ah, os mortais nos imputam / Os males seus, que ao fado e à própria incúria / devem somente”. Ou na versão francesa: “Como agora os mortais acusam os deuses! / Pois

³⁷ Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias*, versos 60 a 105 de qualquer edição.

³⁸ Mircea Eliade, *História das Crenças e das Ideias Religiosas*, tomo I, vol. II, pg. 148, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1976.

os mortais dizem que os males vêm de nós; porém, eles mesmos, / por suas presunções insensatas, se dão males para além do destino.”³⁹

Pelo mito grego, além disso, se fica sabendo que o mal chega ou se introduz de maneira silenciosa, inesperada e mesmo travestido em figura de seu contrário, o bem. O que muitas vezes nos parece alegria e bem-estar pode trazer consigo um sofrimento mais intenso do que o prazer anterior. E devemos reparar que o único presente que permaneceu junto ao vaso de Pandora foi a esperança. Quer isso dizer que, apesar das promessas, não deixa de ser ela também um mal? Não seria o desespero, isto é, o nada esperar de intervenções do acaso, um bem para o homem, já que o estimularia a não se enganar e a agir por conta própria?

Em vários diálogos, Platão, por meio de Sócrates, sustenta que ninguém faz o mal voluntariamente, pois ele provém de nossa ignorância, de opiniões completamente erradas a respeito de algo que desejamos. No *Mênon*, pode-se ler:

Sócrates – Não te parece, caríssimo, que todos desejam as coisas boas?

Mênon – Não, a mim não parece.

Sócrates – Mas então que alguns desejam o mal?

Mênon – Sim.

Sócrates – Acreditam eles que as coisas más são boas, ou, mesmo sabendo que são más, ainda assim as desejam?

Mênon – Perfeitamente.

Sócrates – Que queres dizer com “deseja coisas más”? Que deseja que elas lhe aconteçam?

Mênon – Sim, que aconteçam.

Sócrates – Credo eles que as coisas más trazem proveito àquele a quem acontece, ou sabendo que as coisas más trazem dano junto a quem elas estejam?

Mênon – Há os que acreditam que as coisas más trazem proveito e há também os que sabem que elas trazem dano.

Sócrates – E te parece que eles saibam que as coisas más são más quando as consideram como benéficas?

³⁹ Homero, *Odisseia*, Livro I, 26-28, trad. Manuel Odorico Mendes, Edusp, São Paulo, 2000 [1992].

Mênon – Não é o que me parece.

Sócrates – Então é evidente que não desejam as coisas más os que as ignoram, e sim aqueles que acreditavam serem boas, mesmo sendo más. De modo que, se ignoram o mal e o tomam por um bem, é evidente que desejam as coisas boas.⁴⁰

Embora possa parecer um pouco ingênua a opinião platônica, não deixa de ser verdade que a ignorância, já em si um mal, pode provocar outros bem mais graves. Um bom exemplo disso é a ignorância absoluta dos medievais sobre as causas e as condições sanitárias das pestes, o que aumentou consideravelmente, por exemplo, a letalidade da peste negra, surgida na China e trazida até a Europa pelos mongóis. Ao mesmo tempo, a opinião platônica é a de que a escolha por determinado objeto ou ação se projeta sobre um bem menor e imediato, enquanto o perfeito conhecimento de toda uma situação modificaria inteiramente a primeira escolha. Uma pessoa livre de paixões e de preconceitos (pré-juízos) e cuja conduta seja regulada pela razão e por valores morais tende a agir de modo mais benéfico; do contrário, as chances de agir mal, por ignorância ou menosprezo daqueles mesmos valores e virtudes, é enorme. Creio que essa ignorância seja o melhor sentido dado à afirmação socrático-platônica.

No início do sétimo livro das *Noites Áticas*, o autor romano Aulo Gélío comenta o pensamento de Crisipo, filósofo estoico grego do século III a.C., conforme este houvera escrito em seu livro *Sobre a Providência*: “Nada é completamente mais tolo do que esses que opinam que teria podido haver bens se não houvesse, ao mesmo tempo, os males. Pois embora os bens sejam contrários aos males, são necessários uns e outros existirem, opostos entre si e, por assim dizer, sustentados por mútuo e adverso esforço; nenhum contrário existe sem o outro. Pois de que maneira poderia existir o sentido de justiça se não houvesse as injúrias? Como, igualmente, a coragem poderia ser entendida a não ser comparada com a covardia? Como a continência, a não ser relativamente à incontinência? [...] E de fato, igualmente, existem bens e males, felicidade e infortúnio, dor e prazer”.⁴¹

⁴⁰ Platão, *Mênon*, 77.a e seguintes.

⁴¹ A. Gélío, *Noites Áticas*, pg. 273, Eduel, Londrina, 2010.

Uma concepção semelhante a essa, a da convivência inevitável de bens e de males, foi expressa por Lactâncio, um apologista cristão do século IV, adepto do providencialismo de Deus. Isso quer dizer que, apesar dos males, Deus concedeu aos homens um remédio poderoso, a razão e, com ela, a sabedoria. Diz o apologista em *A Ira de Deus*: “Vede, pois, que temos necessidade da sabedoria, sobretudo por causa dos males. Se eles não nos fossem propostos, não seríamos um animal racional [...] E, no entanto, [Deus] colocou diante dele [homem] tanto as coisas boas quanto as más, pois lhe deu a sabedoria, cuja natureza é empregada no discernimento das coisas más e boas: pois ninguém pode escolher coisas melhores e conhecer o que é bom, a menos que saiba ao mesmo tempo rejeitar e evitar as coisas más. Ambos estão mutuamente ligados um ao outro, de modo que, se um for retirado, o outro também deve ser retirado. Portanto, sendo-lhe apresentadas as coisas boas e más, a sabedoria acaba por cumprir o seu ofício e deseja as boas por utilidade, mas rejeita as más por segurança. Portanto, assim como foram dados inúmeros bens, dos quais ela pode usufruir, assim também foram dados males, contra os quais ela pode se precaver. Pois, se não houver mal, nem perigo - nada, em suma, que possa ferir o homem - todo o material da sabedoria é retirado, e será desnecessário para o homem”.⁴²

A ideia de autorresponsabilidade humana pelo mal, que o pensamento mítico-religioso havia formulado anteriormente, foi modificada em parte por São Paulo e, inteiramente, pelo místico Mani, da Babilônia, no século III de nossa era, cuja influência se estendeu por grande parte do Oriente Médio, tendo sido em Antioquia, na Síria, que Agostinho se tornou maniqueu, antes de se converter ao cristianismo.

Paulo, em sua *Epístola aos Romanos*, diz: “Na minha carne não habita bem algum; e com efeito, o querer está em mim, mas não consigo realizar o bem. Porque não faço o bem que quero, mas o mal que não quero, faço. Ora, se faço o que não quero, já não o faço eu, mas o pecado que habita em mim [...] quando quero fazer o bem, o mal está comigo [...] Vejo nos meus membros outra lei que batalha contra a lei do meu entendimento e me prende debaixo do pecado que está em meus membros”.⁴³

⁴² Lactâncio, *A Ira de Deus*, Capítulo 13, sem indicação de página, disponível em newadvent.org.

⁴³ Paulo, *Epístola aos Romanos*, 7:15-20.

Segundo o profeta babilônico Mani, autoproclamado “enviado do Deus da Verdade”, “antes do advento do Céu e da Terra e de tudo o que neles se encontra, há duas naturezas (*kyanin*): uma, boa, outra, má. A natureza boa habita a terra da luz. Mani a chama Pai da Grandeza. Ao seu redor habitam cinco casas: consciência, reflexão, pensamento, inteligência e ciência. Mani chama a natureza má de Rei das Trevas (*mlek heshuka*). Ele habita a terra tenebrosa em cinco mundos: da fumaça, do fogo, do vento, da água e o das trevas”.⁴⁴ O homem nasceu deste conflito eterno, sendo o seu espírito resultado da natureza luminosa e o corpo, resultado do reino das trevas.

Contradizendo essa versão, dirá Agostinho: “Esforçava-me por entender (a questão), que ouvia declarar, acerca do livre arbítrio da vontade ser a causa de praticarmos o mal, e o vosso reto juízo o motivo de o sofrermos... quando queria ou não queria uma coisa, tinha a certeza absoluta de que não era outro senão eu quem queria ou não queria, experimentando que aí estava a causa do meu pecado... a corrupção é nociva e, se não diminuísse o bem, não seria nociva. Portanto, ou a corrupção nada prejudica, o que não é aceitável, ou todas as coisas que se corrompem são privadas de algum bem. Se, porém, fossem privadas de todo o bem, deixariam inteiramente de existir... Portanto, todas as coisas que existem são boas, e aquele mal que eu procurei não é uma substância, pois se fosse, seria um bem”.⁴⁵

Para o bispo de Hipona, o mal é fruto do orgulho, entendido como o amor de si acima de todas as coisas. O mal, portanto, não é uma força extrínseca, agindo do exterior sobre os homens, mas uma falha da vontade humana, um não-ser ou ausência do bem. O bispo retoma aqui a opinião de seu mestre Plotino, ao afirmar que o mal se define por ser *steresi*, ou seja, uma privação. Em seu livro *O Livre Arbítrio*, reafirma Agostinho: “É pela vontade que merecemos e levamos uma vida louvável e feliz; e pela mesma vontade que levamos uma vida vergonhosa e infeliz [...] o

⁴⁴ Theodoro Bar Konai, *Livre des Scolies*, Mimrã XI-59, pg. 234, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, E. Peeters, 1982. Lovanii.

⁴⁵ Agostinho de Hipona (santo Agostinho), *Confissões*, Coleção Os Pensadores, Livro VII, Capítulos 3 e 12, Abril Cultural, São Paulo, 1973.

merecimento está na vontade. Assim, a recompensa ou o castigo serão a beatitude ou a desventura”.⁴⁶

Gottfried Leibniz entende que “Pode-se tomar o mal metafísica, física e moralmente. O mal metafísico consiste na simples imperfeição, o mal físico, no sofrimento e o mal moral, no pecado.”⁴⁷ Assim, ao falar de um mal metafísico, Leibniz refere-se a uma deficiência, a uma falha ou imperfeição que possa existir anterior ou posteriormente a toda experiência natural, sem se considerar um fato ou experiência em particular. Continua o filósofo: “Não se pode negar que exista no mundo um mal físico, quer dizer, sofrimentos, e um mal moral, quer dizer, crimes; e além disso, que o mal físico não parece estar distribuído na Terra segundo a proporção do mal moral, como o exige a justiça. Permanece, assim, essa questão da teologia natural: como um princípio único, inteiramente bom, inteiramente sábio e absolutamente poderoso (Deus) permitiu o pecado e como pôde, frequentemente, tornar os maus felizes e os bons, infelizes”?⁴⁸

Temos aqui, portanto, três espécies de mal: o mal físico, que indica a dor, a doença, a morte e que se sofre ou se padece; o mal moral, que é a mentira, o logro, a violência física ou psicológica que se comete ou se pratica; e o mal metafísico que indica as imperfeições das coisas naturais e da constituição humana.

Mas como responder ao encadeamento de ideias que o próprio Leibniz pressupõe, ou seja: Deus é todo-poderoso; ele é absolutamente bom e sábio; o mal, no entanto, existe. A resposta pode ter início com uma pergunta: existe outro mundo, outro Universo conhecido? Não. Logo, este é o melhor dos mundos possíveis a Deus, dentre os infinitamente imaginados. Dentro dessa máxima possibilidade (desse *optimum*), o mal teve sua parte e quinhão. Caso se queira imaginar um mundo melhor ainda, utópico porque sem males, deve-se contentar com a pura fantasia e sua impossibilidade prática. Para o filósofo, e também teólogo, desde que se raciocine sobre o mal, há que se considerar todos os males e o conjunto de todo o Universo, e jamais um mal isolado e particular. Nessa totalidade, na qual interferem miríades de fatores, o bem é muito maior.

⁴⁶ Idem, *O Livre Arbítrio*, capítulos 13 e 14, pgs. 60 a 62, Paulus Editora, São Paulo, 1995.

⁴⁷ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Ensaio de Teodiceia*, Primeira Parte, parágrafo 43, Editora Perspectiva, São Paulo, no prelo.

⁴⁸ Ibidem.

De certa maneira, também Spinoza, seu contemporâneo, separa claramente os reinos da natureza e o da sociedade. Diz ele no apêndice da primeira parte da *Ética*: “Todos os [preconceitos] que me propus aqui assinalar dependem, aliás, de um só, e consiste em que os homens supõem comumente que todas as coisas da natureza agem, como eles mesmos, tendo em vista um fim, e chegam a ter por certo que o próprio Deus dirige tudo em consideração de um fim. Eles dizem, com efeito, que Deus tudo fez em vista do homem e que fez o homem para que ele lhe rendesse um culto. É somente esse preconceito que considerarei *em primeiro lugar*, procurando a causa pela qual a maior parte o mantém e por que todos se inclinam a abraçá-lo. *Em segundo lugar*, mostrarei sua falsidade e, *para terminar*, farei ver como dele saíram os preconceitos relativos ao *bem e ao mal, ao mérito e ao pecado, ao louvor e vitupério, à ordem e à confusão, à beleza e à feiura*, e a outros objetos do mesmo gênero”.⁴⁹

E em seu *Tratado Político* reafirma: “Tudo aquilo, portanto, que na natureza nos parece ridículo, absurdo ou mau, não tem essa aparência senão porque nós conhecemos as coisas em parte somente, e ignoramos, na maior parte, a ordem da natureza inteira e as ligações que existem entre as coisas, de modo que desejamos que tudo seja dirigido de uma maneira conforme a nossa razão e, no entanto, aquilo que a razão afirma ser mau não o é de modo algum, se consideramos a ordem e as leis do Universo, mas somente se tivermos em vista as exclusivas leis de nossa natureza”.⁵⁰

Para Spinoza, não cabe falar de mal naquilo que ocorre naturalmente, sem a interferência humana. Justamente porque não há razões prévias nem intenções futuras no agir da natureza, por ele também denominada Deus. Na sociedade, diferentemente, os homens criam ou elegem modelos de comportamento e de perspectivas de vida em comum, como, por exemplo, o santo, o herói ou o sábio. O bem está em agir aproximando-se desses valores que, sem dúvida, contribuem para

⁴⁹ Baruch Spinoza, *Obra Completa, Ética*, Parte Primeira, pg. 124, Coleção Textos, Editora Perspectiva, São Paulo, 2014.

⁵⁰ Idem, *Obra Completa I, Tratado Político*, Capítulo II, parágrafo 8, pgs. 377-378, Perspectiva, São Paulo, 2014.

a convivência e o aperfeiçoamento da sociedade, enquanto o mal se encontra nas ações contrárias, que afastam os próprios homens de seus ideais formulados.

Em sua correspondência com o pastor Blyenbergh, afirma Spinoza: “Quanto a mim, não posso concordar que o mal e o pecado sejam alguma coisa de positivo, e menos ainda que o que quer que seja possa ser ou acontecer contra a vontade de Deus [ou da natureza, lembremo-nos sempre]. Não só digo que o pecado não é nada de positivo; afirmo que se fala impropriamente e de modo inteiramente humano quando se diz que pecamos contra Deus ou que os homens possam ofender a Deus [...] é sem dúvida verdade que os maus exprimem, à sua maneira, a vontade de Deus; mas eles não são, por isso, comparáveis com os bons: quanto mais uma coisa tem perfeição, mais ela participa, efetivamente, da divindade e mais exprime a perfeição de Deus. Depois, porque os bons têm incomparavelmente mais perfeição do que os maus, sua virtude não pode se comparar com a dos maus, pois os maus não possuem o amor de Deus que decorre de seu conhecimento, e somente pelo qual, conforme nosso entendimento humano, somos ditos servidores de Deus. Mais ainda: como eles não conhecem Deus, são apenas um instrumento nas mãos de um operário divino, e um instrumento que serve inscientemente e se destrói ao servir, enquanto que os bons servem sabendo e se tornam mais perfeitos ao servir [...] ao não introduzir em minha ideia de Deus a de juiz, estimo as obras segundo sua qualidade, não conforme a potência do agente que as produz e, para mim, a recompensa que segue à obra é uma consequência que dela decorre tão necessariamente como decorre da natureza de um triângulo que seus três ângulos sejam iguais a dois retos”.⁵¹

Já em Kant, em sua obra *A Religião nos Limites da Simples Razão*, podemos ler o seguinte: “para chamar mau a um homem, haveria que poder inferir-se de algumas ações conscientemente más, e inclusive de uma só, *a priori* uma máxima má subjacente, e desta um fundamento universalmente presente no sujeito, de todas as máximas particulares moralmente más, fundamento esse que, por sua vez, é também u’a máxima [...] esse fundamento subjetivo deve, por sua vez, sempre ser um *actus* da liberdade (pois de outro modo o uso ou abuso do arbítrio do homem, no tocante à lei moral, não se lhe poderia imputar, e o bem ou o mal chamar-se nele moral).

⁵¹ Idem, *Obra Completa II, Correspondência*, Carta 19, de 5/01/1665, Perspectiva, São Paulo, 2014.

Portanto, o fundamento do mal não pode residir em nenhum objeto que determine o arbítrio mediante uma inclinação, em nenhum impulso natural, mas unicamente numa regra que o próprio arbítrio para si institui para o uso da sua liberdade [...] A disposição para a *animalidade* no homem pode pôr-se sob o título geral de *amor a si mesmo físico e simplesmente mecânico*, i.e., de um amor a si mesmo para o qual *não se requer a razão*. A proposição “o homem é mau”, segundo o que precede, nada mais pode querer dizer do que: ele é consciente da lei moral e, no entanto, acolheu na sua máxima a deflexão ocasional a seu respeito. “O homem é mau por natureza” significa tanto como: isso se aplica a ele considerado na sua espécie [...] podemos então chamar a essa propensão uma *inclinação natural para o mal*, e, visto que ela deve ser, no entanto, sempre autoculpada, podemos denominá-la um *mal radical inato* (mas nem por isso menos contraído por nós próprios) na natureza humana. Ora a *prova formal* de que semelhante propensão corrupta tem de estar radicada no homem podemos nós poupá-la em vista da multidão de exemplos gritantes que, nos atos humanos, a experiência nos põe diante dos olhos... Podem distinguir-se três diferentes graus de tal propensão. Primeiro, a debilidade do coração humano (para acolher a lei moral) ou sua fragilidade; em segundo lugar, a inclinação para misturar móveis imorais com os morais; em terceiro lugar, a inclinação para o perfilhamento de máximas, isto é, a malignidade da natureza ou do coração humano... (*vitiositas, pravitas*), ou, se se preferir, o estado de corrupção do coração humano”⁵².

Vê-se que, para Kant, assim como para santo Agostinho, o *mal radical inato* do homem é uma escolha moral e, portanto, algo que provém da liberdade ou do livre arbítrio. E reafirma o filósofo no mesmo texto: “A liberdade do arbítrio tem a qualidade inteiramente peculiar de ele não poder ser determinado a uma ação por móbil algum a não ser apenas enquanto o homem o admitiu na sua máxima (o transformou para si em regra universal de acordo com a qual se quer comportar); só assim é que um móbil, seja ele qual for, pode subsistir juntamente com a absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade)”⁵³.

⁵² I. Kant, *A Religião nos Limites Simples da Razão*, pgs. 29 a 33, LusoSofia Press, Coleção Textos Clássicos de Filosofia, Covilhã, 2008.

⁵³ Ibidem.

E talvez por isso La Rochefoucauld tenha escrito em suas *Máximas e Reflexões*: “O amor-próprio é o maior de todos os bajuladores.”⁵⁴

Schopenhauer, admirador de Kant e, sob certos aspectos, seu discípulo, retorna à questão de Agostinho, *unde malum?*, de onde vem o mal, e, sendo ateu, não imagina abordá-la a partir de textos de natureza teológica e não vê no mal nem uma ausência do bem dominante nem uma origem pecaminosa. O mal deve vincular-se ao próprio mundo e, portanto, à Vontade (*der Wille*), ou seja, a essa força cega e constituinte essencial de tudo o que existe e que, incorruptível, pretende se conservar existindo. O mal consiste, no mundo humano, num ato metafísico (quer dizer, acima de qualquer experiência particular ou temporal) da Vontade, a qual, encarnando-se na vida e na consciência, inflige aos indivíduos os conflitos da existência, pois a forma de um querer subjetivo pode perfeitamente opor-se a qualquer outro da espécie.

Baseando-se na expressão *mal radical* de Kant, Hannah Arendt cunhou os termos *mal absoluto e banalidade do mal*, após ter acompanhado o processo de julgamento de Eichmann, em 1961, assim como ter refletido sobre o século mais genocida da história da humanidade. Já em 1945, escrevera a filósofa no ensaio “Organized Guilt and Universal Responsibility” que o problema do mal seria a questão básica da vida intelectual do pós-guerra.

Mais tarde, em *Origens do Totalitarismo*, a escritora pronuncia o seguinte pensamento: “Até agora, a crença totalitária de que tudo é possível parece ter provado apenas que tudo pode ser destruído. Em seu afã de provar que tudo é possível, os regimes totalitários descobriram, sem o saber, que existem crimes que os homens não podem punir nem perdoar. Ao tornar-se possível, o impossível passa a ser o mal absoluto, impunível e imperdoável, que já não podia ser compreendido nem explicado pelos motivos malignos do egoísmo, da ganância, da cobiça, do ressentimento, do desejo de poder e da covardia; e que, portanto, a ira não podia vingar, o amor não podia suportar, a amizade não podia perdoar”.⁵⁵

⁵⁴ F. de La Rochefoucauld, opus cit.

⁵⁵ H. Arendt, *Origens do Totalitarismo*, pgs. 608-609, Parte III, Companhia de Bolso, São Paulo, 2023.

Numa carta a Gershom Scholem, datada de 1963, escreveu: “De fato, minha opinião atual é a de que o mal nunca é radical, que ele é apenas extremo, que não possui profundidade nem dimensão demoníaca. Ele pode espalhar-se pelo mundo inteiro e devastá-lo precisamente porque prolifera como cogumelo na superfície”.⁵⁶

O que Hannah Arendt descobriu por intermédio da personagem de Eichmann? Aquele homem, responsável pela deportação dos judeus por toda a Europa, assim como inúmeros funcionários de todos os regimes totalitários, nada tinha de demoníaco ou de odioso, tendo em vista a monstruosidade de suas ações. Era um funcionário dedicado a cumprir as ordens recebidas dos extratos superiores e que, segundo suas declarações à corte, experimentaria má consciência se não houvesse executado as ordens. Eichmann se apresentava como um homem idealista, crente nos benefícios do regime, havendo superado inclinações que pudessem fazê-lo compadecer-se das vítimas. Em resumo, Eichmann era uma pessoa mediana, normal, nem fraca de espírito nem cínica. Aderindo à lógica e às propostas do regime, como se faz em todos os governos ditatoriais, tornou-se incapaz de se colocar no lugar dos outros. Eichmann, aqui representando todos os funcionários de todas as organizações discricionárias, quer dizer, de natureza política ou do crime organizado: “Quanto mais tempo o ouvíamos, mais evidente se via que sua incapacidade de falar estava intimamente ligada a uma incapacidade de pensar, nomeadamente pensar do ponto de vista de outra pessoa. Não havia comunicação possível com ele, não porque mentisse, mas porque estava rodeado da mais fiável de todas as proteções contra as palavras e a presença dos outros e, portanto, contra a realidade enquanto tal... Era como se, naqueles últimos minutos, ele estivesse a resumir a lição que este longo curso de maldade humana nos tinha ensinado - a lição da banalidade do mal, que desafia a palavra e o pensamento... Ele não era estúpido. Foi a pura irreflexão - algo que não é de modo algum idêntico à estupidez - o que o predispôs a se tornar um dos maiores criminosos da época. E se isto é ‘banal’ e até engraçado, se com a melhor

⁵⁶ H. Arendt, *The Jewish Writings*, pg 461, Schocken Books, New York, 2007, The Eichmann Controversy, Letter to Gershom Scholem. *It is indeed my opinion now that evil is never ‘radical’, that it 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.*

vontade do mundo não se pode extrair de Eichmann nenhuma profundidade diabólica ou demoníaca, isso está longe de ser chamado um lugar comum”.⁵⁷.

Do ponto de vista ético, essa normalidade é mais terrível do que todas as atrocidades reunidas; ela comete crimes em tais circunstâncias que se torna impossível saber ou sentir que o mal foi praticado. Eis o que a faz terrível, inefável, impensável, a *banalidade do mal*. “Eu disse que o mal não é radical, pois não alcança as raízes, ou seja, não tem profundidade e que, por essa razão, é tão difícil de ser pensado, pois o pensamento, por definição, quer alcançar as raízes. O mal é um fenômeno superficial e, em lugar de ser radical, é simplesmente extremo. Nós resistimos ao mal ao não sermos arrastados pela superfície das coisas, nos detendo e pensando, quer dizer, alcançando uma outra dimensão para além do horizonte cotidiano. Em outras palavras, quanto mais uma pessoa é superficial, com maior probabilidade render-se-á ao mal. Uma indicação dessa superficialidade é o uso de clichês”.⁵⁸

Admitindo-se que o mal não se encontra na natureza e não provém de uma intenção sobrenatural, divina ou demoníaca, resolve-se um dos problemas suscitados pelo fenômeno: o de sua origem eminentemente humana. Como observou Paul Ricoeur a respeito do entendimento de Agostinho sobre o assunto, “Se a pergunta *unde malum* (de onde vem o mal?) perde todo o seu sentido ontológico, a questão que a substitui, *unde faciamus malum* (de onde vem que façamos o mal?) faz oscilar todo o problema para a esfera do ato, da vontade, do livre arbítrio... E uma visão puramente moral do mal arrasta consigo, por sua vez, uma visão penal da história: não existe alma que não seja injustamente precipitada na infelicidade”.⁵⁹

⁵⁷ *Eichmann in Jerusalem, a Report on the Banality of Evil*, pgs. 27, 118 e 133, The Viking Press, New York, 1964.

⁵⁸ *Hannah Arendt / Karls Jaspers Correspondence*, pg 409, Harcourt Brace Jovanovitch, New York, 1992. *I meant that evil is not radical, going to the roots {radix}, that it has no depth, and for this very reason it is so terribly difficult to think about, since thinking, by definition, wants to reach the roots. Evil is a surface phenomenon, and instead of being radical, it is merely extreme. We resist evil by not being swept away by the surface of things, by stopping ourselves and beginning to think — that is, by reaching another dimension than the horizon of everyday life. In other words, the more superficial someone is, the more likely he will be to yield to evil. An indication of such superficiality is the use of cliches.*

⁵⁹ P. Ricoeur, *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, pg. 35 e 36, Labor et Fides, Genebra, 2004.

Mas nem por isso as questões se acabam. Por que posso ser agente ou paciente do mal, ou ambas as coisas, sequencialmente? Seu aparecimento responde a um encadeamento lógico, ou é arbitrário? Decorre ele de um sistema social, coletivo, ou é resultado de ações subjetivas esparsas? Pode-se confiar em que o desenvolvimento histórico ou a marcha da civilização vá reduzindo os males do mundo? Ou é ele independente da história, mudando apenas de figura?

Pensadores do chamado Iluminismo setecentista, crentes na vitória da razão e do progresso, apostaram que, sendo o homem um ser perfectível, conseguiria, no correr do tempo, suplantar os males socioeconômicos e culturais. O mais entusiástico dentre eles, Condorcet, asseverou: “O quanto este quadro da espécie humana, livre de todas as cadeias, subtraído ao império do acaso, como também ao dos inimigos de seus progressos, e caminhando com passo firme e seguro na rota da verdade, da virtude e da felicidade, apresenta ao filósofo um espetáculo que o consola dos erros, dos crimes, das injustiças com os quais a Terra ainda está suja, e dos quais ele é, com frequência, a vítima”.⁶⁰

Se Condorcet pudesse ter sobrevivido aos séculos XIX e XX, certamente renunciaria às suas aspirações: as guerras monstruosas, os genocídios, os campos de trabalho e de extermínio, os expurgos, as fomes organizadas, os bombardeios de populações civis, as torturas de ordem criminosa ou política, as explorações do trabalho, as imigrações forçadas, a disseminação mundial das drogas e seus efeitos psicóticos, o terrorismo e a corrupção político-econômica confirmaram o fato de que, ao contrário do que se esperava, a civilização pode criar a barbárie em escala mundial e com altíssimo nível tecnológico.

Antes de continuar, porém, vamos fazer aqui uma breve interrupção na maneira ocidental de encarar o problema, para trazer dois pequenos textos orientais antigos que também a ele se referiram.

O fundador do taoísmo, Lao Zi (ou ainda Lao Tse, que viveu entre os séculos VI e IV a.C.), no livro *Dao De Jing* (ou *Tao Te Ching*), *Livro do Caminho e da Virtude*, sem se referir diretamente a um conceito de mal, afirma: “Para quem deseja possuir o

⁶⁰ Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, pg. 219, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1970.

mundo e age para isso / Vejo [que] não o conseguirá. / O mundo é um recipiente espiritual / Que não se pode manipular. / Quem o manipula, destrói. / Quem o retém, perde. / Pois as coisas / São rígidas ou flexíveis / Ligam-se ou rompem-se / Por isso, o Homem Sagrado Elimina o excesso / Elimina a opulência / Elimina a complacência”.⁶¹

Para o taoísmo, o mal consiste em “agir”. O sábio, que pretende manter esse mal longe de si, não é aquele que permanece na inação (senão, as pedras, que não agem, seriam santas). O não agir, ou a inação taoísta, significa agir sem pretender apossar-se; o mal se enraíza no ato que toma por fundamento a vontade particular e quer impor ao mundo essa particularidade. O movimento natural do caminho (Tao) é que cada coisa tome lugar e siga em estreita conexão com o todo. Aquele que procura agir por vontade própria busca, na verdade, substituir o Tao, cometendo assim um delito contra a ordem natural do mundo, esquecendo-se de que ele não é nem princípio nem fim das coisas, apenas um humilde participante do cosmos. “O Homem Sagrado realiza a obra pela não-ação. / E pratica o ensinamento através da não-palavra. / Os dez mil seres fazem, mas não para se realizar. / Iniciam a realização, mas não a possuem. / Concluem a obra sem se apegar. / E justamente por realizarem sem apego / Não passam”.⁶²

Outro texto de cerca de duzentos anos antes de Cristo, o *Livro ou Cerimonial dos Ritos* (Li Ji ou Li Ki), que faz parte do cânone confuciano, assevera: “Os ritos devem estar em harmonia com as estações do ano e relacionados com os produtos da terra, a fim de satisfazer o prazer dos espíritos e dos deuses, para estar de acordo com os sentimentos dos homens e para tratar todas as coisas de acordo com a sua natureza particular; pois cada estação tem as suas produções, cada localidade tem coisas que lhe convêm (em detrimento de outras), tal como cada magistrado tem as suas atribuições, e cada objeto o seu uso... Todos os seres espalhados entre o céu de cima e a terra de baixo têm uma maneira diferente de existir: daí a instituição de ritos (que estabelecem distinções entre os homens). Na sua revolução, o céu e a terra não param, e a sua ação conjunta dá origem a todas as coisas: daí a criação da música.

⁶¹ Lao Tse, *Tao Te Ching*, trad. Wu Jyn Cherng, São Paulo: Sociedade Taoísta do Brasil, [s.d.], p. 32.

⁶² *Ibidem*, p. 5.

Na primavera tudo brota, no verão tudo cresce, (sem distinção de plantas boas ou más); é a imagem da humanidade (que nos faz amar todos indiscriminadamente). No outono colhemos, no inverno guardamos (todos os produtos da terra, bons e maus); esta é a imagem da justiça (que castiga ou recompensa com igual imparcialidade). A humanidade tem relação com a música; a justiça tem a ver com os rituais”.⁶³

Quando os ritos, ou os atos cerimoniais, quando a polidez e o respeito faltam ou falham, isto é, quando são negligenciados ou abandonados, dá-se vazão ao que pode ser o mal. Na época de Confúcio, o “rito” não se limitava ao comportamento cerimonioso, mas à determinação de formas, de limites. A perda do sentido e da necessidade de formas é assimilada à perda de humanidade, que Confúcio define como a disposição para fazer comunicar todos os planos da existência, dando justamente forma ou medida às coisas. Quando essa mediação humana (o ato regrado) se rompe, nada mais se pode comunicar, só restando a dor que apenas se relaciona consigo mesma.

Retornando aos entendimentos ocidentais, vejamos agora as “nove possibilidades do mal”, segundo uma recente classificação de Julian Baggini, professor inglês de filosofia, autor de livros de popularização filosófica e editor de *The Philosopher’s Magazine*. Deve-se considerar que nessa classificação as possibilidades, na verdade, se mesclam, ou seja, elas apenas separam didaticamente o que pode ser múltiplo ou concomitante:

O Mal Natural – Se aquilo que prejudica ou causa danos não tem vínculos com uma intencionalidade nem com uma consciência da intenção, pode-se dizer que se trata de um mal natural: as catástrofes naturais, as doenças inesperadas, os acidentes isentos de direta e ciente responsabilidade humana;

O Mal Sistêmico – Aqui se trata de uma prática contínua, generalizada, cultural. A escravidão, a mutilação ou a infibulação vaginal, o enfaixe dos pés femininos, o mau trato de animais por meio de rinhas ou de touradas, a exploração de mão de obra, as proibições sexistas ordenadas por doutrinas religiosas ou o uso regular de recursos ilegais ou imorais são ou já foram consideradas práticas culturais normais e mesmo

⁶³ *Li Ki, Le Mémorial des Rites*, pgs. 98 e 143, trad. Joseph-Marie Callery, Imprimerie Royale, Turim, 1853, disponível em chineancienne.fr/king/li-ki.

recomendáveis em várias sociedades. Pode-se ainda citar os rituais de sacrifícios humanos, como os praticados regularmente pelos astecas;

O Mal Cúmplice – Ali onde o mal sistêmico é uma conduta tida como socialmente corriqueira, num longo período de tempo, o mal cúmplice é o mal de indivíduos em situações breves ou prolongadas de conflito. Os piores exemplos dessa acomodação podem ser observados em protestos políticos e sociais violentos, em prisões, quando se adotam procedimentos de torturas, e em circunstâncias de guerras;

O Mal Indiferente – Certas pessoas se comportam de modo indiferente ou com absoluto descaso com o mal que possam praticar a outrem. Não sentem qualquer compaixão ou arrependimento do ato praticado. Não poucas vezes negligenciam os danos físicos ou morais que podem causar, desconsiderando suas consequências, sendo levados apenas por desejos narcísicos ou tendências pessoais, que se sobrepõem a qualquer outro critério racional. Um caso extremo e recente dessa possibilidade foi a do voo 9525 da Germanwings, em março de 2015, quando, consciente e intencionalmente, o copiloto lançou o avião contra uma montanha nos Alpes, matando outras 149 pessoas que se encontravam a bordo;

O Mal Herdado – Além daquelas pessoas que por problemas neurológicos estão predispostas às psicopatias e às sociopatias, distúrbios de egocentrismo extremado e atitudes antissociais, existem ainda aquelas que conviveram desde cedo com situações de miséria e de violência cotidiana e que respondem ou reproduzem essa herança sociocultural da mesma forma e na mesma intensidade, normalmente a partir da adolescência, sem conseguir adotar uma bússola moral que os guie numa direção oposta;

O Mal da Autopreservação – Trata-se do caso de aceitar e de participar conscientemente de situações contraditórias, como a de servir a governos ditatoriais ou corruptos, comprar produtos falsificados ou fabricados por mão de obra explorada de países subdesenvolvidos, em nome de sua própria sobrevivência socioeconômica, da comodidade pessoal ou de justificativas como a do mal menor, ou seja, o de que é melhor os empregados receberem um salário miserável do que nada receber;

O Mal Utilitarista – A lógica do mal menor está bastante unida à do maior bem futuro. Se o que é moral ou ideologicamente bom é o que torna possível a maior felicidade do maior número possível, então sacrificar milhões de pessoas em nome da felicidade

vindoura não seria apenas moralmente aceitável, mas moralmente obrigatório. Todos os regimes ditatoriais, de esquerda ou de direita, tiveram como norma presente e perspectiva futura o mal utilitarista em vistas da felicidade geral, provocando êxodos, prisões e assassinatos em massa. Mas também as pessoas responsáveis por grupos primários, como a família, ou grupos secundários, como os de trabalho, podem sacrificar o bem presente de um familiar ou de um empregado em nome de um ganho futuro, gerando situações ou sensações de mal-estar, de ansiedade, de conflito ou de revolta;

O Mal Virtuoso – Enquanto o utilitarismo justifica seus danos pela realização de um bem maior no futuro, outros fazem o mal na crença delirante de que a ação empreendida é realmente virtuosa. São os casos de violência em nome de um deus, do Estado, de uma ideologia ou de reações pessoais imediatas e passionais, como um ato de vingança. Esse tipo de mal é o que Paul Ricoeur já houvera chamado de Mal Político. Diz o filósofo francês: “Há um problema específico do poder. Não que o poder seja o mal. Mas o poder é uma grandeza humana eminentemente sujeita ao mal; talvez seja, na história, a maior ocasião e a maior demonstração do mal;”⁶⁴

O Mal Sádico – Existiria, por fim, o chamado mal sádico, aquele em que seu autor não só teria perfeita consciência do ato, como se sentiria satisfeito em praticá-lo, como certos violadores, pedófilos e assassinos em série⁶⁵.

Tendo-se mencionado Paul Ricoeur, convém lembrar que coube a ele uma tentativa, em meados do século XX, de investigar as origens do mal, na obra *Finitude e Culpa*[ED2], dividida em dois volumes: *O Homem Falível e A Simbólica do Mal*[ED3].⁶⁶ Para ele, o homem age ou reage no mundo constituído por três faculdades que se entrecruzam e se influenciam permanentemente: entendimento ou razão (der *Verstand*), vontade (der *Wille*) e temperamento, índole ou disposição emocional (das *Gemüt*)⁶⁷.

⁶⁴ P. Ricoeur, *Encyclopédie de la Philosophie*, La Pochothèque, Librairie Générale Française, Paris, 2002, pg. 269.

⁶⁵ Ver *Philosophie Magazine*, nº 37, Hors-Série, Paris, Primavera de 2018.

⁶⁶ *Finitude et Culpabilité* (L’homme faillible et La symbolique du Mal), Aubier, Paris, 1960).

⁶⁷ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté, tome II: Finitude et culpabilité*, Aubier, Paris, 1960.

Ao mesmo tempo, o homem é uma criatura falível, isto é, sujeito a erros e enganos. Daqueles três componentes constituintes de seu arcabouço psíquico, o que está mais propenso ao erro, à falha, ao engano é o emocional, o sensitivo ou sensível. Isso porque nele se interiorizam as inquietações, os receios de que está sempre sendo tomado. Essa “fragilidade afetiva” é também signo de uma discordância do eu consigo mesmo, de uma “desproporção”, pois ao mesmo tempo em que os componentes da vontade e da razão almejam o infinito ou a eternidade, e com isso a felicidade, o emocional alcança apenas o prazer em atos isolados, em experiências particulares, com isso demonstrando a finitude ou efemeridade do ser.

O mal fará então sua entrada no mundo humano justamente pela porta do emocional, das paixões e da busca incessante do prazer. O componente emocional, o dos sentimentos e das paixões, contém uma intencionalidade e uma intimidade que atribui ou transfere qualidade às coisas sentidas, ou seja, os sentimentos sempre expressam amor, repulsa ou indiferença, descaso. Haverá uma paixão ou dependência da posse individual, que se estende ao nível econômico (*die Habsucht*); uma paixão pelo domínio no grupo ou na esfera política do poder (*Herrschaft*) e, finalmente, uma paixão ou cupidez pela ostentação ou pela honra pessoal (*Ehrensucht*). Daí não existir um mal que seja uma coisa, um ser ou substância, mas um modo pelo qual se expressa, livremente, uma intenção emotiva decorrente da falibilidade humana. As coisas e os demais seres do Universo, desprovidos de liberdade, estão também desprovidos de falhas. Mas o mal só pode ser compreendido a partir da liberdade humana, a qual, em todas as hipóteses, será a autora e a cúmplice do dano causado a outros homens e a outros seres.

Passando-se agora à análise freudiana do mal, tomemos como exemplo seu penúltimo escrito, *O Mal-Estar na Civilização*. À pergunta fundamental – o que pedem os homens à vida e o que desejam nela realizar – cabe uma única resposta: a felicidade. “Essa empresa apresenta dois aspectos: uma meta positiva e uma meta negativa. Por um lado, visa a uma ausência de sofrimento e de desprazer: por outro, à experiência de intensos sentimentos de prazer.”⁶⁸ Essa procura dupla não é outra

⁶⁸ Sigmund Freud, *Obras Psicológicas Completas, ESB, volume XXI: O Futuro de Uma Ilusão, O Mal-Estar na Civilização e Outros Trabalhos (1927-1931)*, pg. 94, Imago, Rio de Janeiro, 1996.

coisa senão o princípio de prazer. E, no entanto, para que o homem se relacione com os demais, esse princípio se vê cerceado pela realidade da civilização, cuja característica se revela na ordem, na repressão e na transferência de energia psíquica, principalmente para a arregimentação do trabalho e das instituições sociais. De maneira um tanto pessimista, Freud conclui: "Ficamos inclinados a dizer que a intenção de que o homem seja 'feliz' não se acha incluída nos planos da Criação".⁶⁹

O sofrimento deriva de três fatores: do próprio corpo, condenado à destruição; do mundo externo (natureza), que constantemente se volta contra o homem e, finalmente, de nossos relacionamentos em sociedade. Esse último sofrimento é uma espécie de acréscimo gratuito, mas não menos fatídico. Embora a sublimação no trabalho possa compensá-lo, "a grande maioria das pessoas só trabalha sob a pressão de necessidades e essa natural aversão humana ao trabalho suscita problemas sociais extremamente difíceis."⁷⁰

O curioso a ser destacado dessa análise do sofrimento é que Freud aceita os dois primeiros como processos inevitáveis – os que provêm do corpo e da natureza. Mas não o gerado pela civilização: "Não a admitimos de modo algum; não podemos perceber por que os regulamentos estabelecidos por nós mesmos não representam, ao contrário, proteção e benefício para cada um de nós."⁷¹ Ao longo dessas páginas, Freud investiga as causas culturais e econômicas da civilização, mas a pergunta continua a reaparecer: "Não é fácil entender como pode ser possível privar de satisfação um instinto. Não se faz isso impunemente [...] É difícil compreender como essa civilização pode agir sobre os seus participantes de outro modo senão o de torná-los felizes".⁷²

A resposta, veremos infelizmente, não é satisfatória. Leva-nos a um beco sem saída. Pois conjuntamente com a libido (Eros), Freud descobre a força destrutiva e igualmente instintiva da agressividade e da morte (Tânatos). A unidade do homem é soldada por uma polarização entre o amor e a violência.

⁶⁹ Ibidem, pg. 95.

⁷⁰ Ibidem, p. 99.

⁷¹ Ibidem, p. 105.

⁷² Ibidem, p. 118, 121.

Ainda nesse texto, Freud se debruça sobre o mandamento cristão “amarás teu próximo como a ti mesmo”. E o faz para afirmar que tal preceito contradiz a natureza profunda do ser humano, dotada de instintos agressivos e habitada pela pulsão de morte. Diz ali o psicanalista: “A porção de realidade, frequentemente negada, que se encontra por detrás de tudo isso é que o ser humano não é um ser cordial, necessitado de amor e sendo capaz, no máximo, de se defender se for atacado; mas pode vangloriar-se de ter entre os seus dons instintivos uma grande parte de agressividade. Por conseguinte, o seu próximo não é para ele apenas um auxílio eventual ou um objeto sexual, mas também uma tentação para que nele satisfaça sua agressividade, explore sua força de trabalho sem compensações, use-o sexualmente sem seu consentimento, tome posse de seus bens, o humilhe, cause-lhe sofrimentos, o martirize e o mate. *Homo homini lupus*; quem, após tudo o que a vida e a história nos ensinam, terá coragem de contestar essa frase? Essa agressividade cruel responde geralmente a uma provocação, ou se põe a serviço de um propósito cujo objetivo poderia ser conseguido por meios mais suaves. Em circunstâncias favoráveis, quando falham as energias psíquicas contrárias que habitualmente a refreiam, ela se manifesta espontaneamente, revelando o ser humano como besta selvagem, ignorando a preocupação de poupar sua própria espécie... Apesar das punições, o esforço da civilização não logrou grande sucesso. Cada um de nós acaba por abandonar como ilusões as esperanças que, na juventude, se depunham em seus semelhantes, e cada um de nós pode constatar o quanto a vida se tornou difícil e dolorosa por sua malignidade”.⁷³

Ao contrário de toda a tradição ética na filosofia, Nietzsche recusou a noção de mal, tal como entendida por seus predecessores, inclusive por aquele que muito o influenciou, Schopenhauer. Em sua *Genealogia da Moral*, assevera o filósofo: “Por um escrúpulo que me é próprio e que confesso de mau grado, minha curiosidade, assim como minha suspeita, tiveram que fazer ‘alto lá!’ diante da pergunta: que origem tem propriamente nosso bom e mau? [...] Felizmente, aprendi a tempo a separar o preconceito teológico do moral e não procurei mais a origem do mal por detrás do mundo. Um pouco de escolaridade histórica e filológica, inclusive um inato sentido

⁷³ Ibidem, pgs.133 e 134.

seletivo [...] transmudou em breve meu problema neste outro: sob que condições inventou-se o homem aqueles juízos de valor, bom e mau? E que valor eles têm? Obstruíram ou favoreceram até agora o prosperar da humanidade? [...] o juízo “bom” não provém daqueles a quem foi demonstrada a “bondade”! Foram antes os “bons”, eles próprios, isto é, os nobres, os poderosos, os mais altamente situados e de altos sentimentos que sentiram e puseram a si mesmos e ao seu próprio fazer como bons, ou seja, de primeira ordem, por oposição a tudo o que é inferior, de sentimentos inferiores, comum e plebeu.⁷⁴

Nietzsche baseia-se aqui na etimologia grega de *aristos* (o que é muito bom, excelente, superlativo de *ágathos*, bom) e que levou à formação política da aristocracia, do partido dos nobres, descendentes dos heróis e guerreiros míticos da Grécia.

Adiante, continua o filósofo: “O *páthos* da nobreza e da distância, como foi dito, o duradouro e dominante sentimento global e fundamental de uma espécie superior de senhores, posta em proporção com uma espécie inferior, com um “abaixo” – essa é a origem da oposição bom e mau [...] (podendo-se concluir ainda a oposição bem e mal). Deve-se a essa origem que a palavra *bom*, de antemão, não se prende a ações não-egoístas, como é a superstição daqueles genealogistas da moral [...] Os senhores foram abolidos e a moral do homem comum venceu. Pode-se, ao mesmo tempo, tomar essa vitória como um envenenamento do sangue; indubitavelmente, essa intoxicação teve êxito”.⁷⁵

Muito provavelmente influenciados por Nietzsche, há certos autores de língua inglesa (britânicos ou americanos) que também puseram em dúvida a pertinência da concepção de mal. São céticos a respeito do conceito e acreditam que deveríamos abandonar essa noção. Com isso, dizem, pode-se “mais acurada e menos perniciosamente” compreender e descrever moralmente ações desprezíveis, suas características e eventos usando-se conceitos corriqueiros como maldade (*badness*) e más ações ou maus comportamentos (*wrongdoing*).

⁷⁴ F.W. Nietzsche, *Genealogia da Moral*, Prefácio, pgs. 297 e 298, Nietzsche (Os Pensadores), Abril Cultural, São Paulo, 1983.

⁷⁵ *Ibidem*, pgs. 299 e 300.

Esses céticos acreditam que o conceito de mal é particularmente problemático e deveria ser abandonado, enquanto outros conceitos morais, como certo, errado, bom e mau, merecem ser mantidos. Oferecem três razões para abandonar o conceito de mal. O conceito envolve comprometimentos metafísicos injustificados com espíritos maléficos, com o sobrenatural ou com o demônio. O conceito de mal é inútil porque lhe falta poder explicativo. Por fim, o conceito pode ser prejudicial ou perigoso quando usado em contextos morais, políticos ou legais, revelando preconceitos.

O conceito de mal teria poder explicativo ou seria útil à compreensão se fosse capaz de esclarecer por que certas ações são praticadas ou por que essas mesmas ações são realizadas por certos agentes e não por outros. Segundo Inga Clendinnen, o conceito de mal não pode explicar o desempenho de ações porque é uma classificação essencialmente desdenhosa (*dismissive*), que rebaixa ou despreza de imediato⁷⁶.

Ao se dizer que uma pessoa ou ação “revela o mal” apenas se diz que a pessoa ou a ação desafia uma explicação ou é mesmo incompreensível. De modo similar, Phillip Cole acredita que o conceito de mal é frequentemente empregado quando nos falta uma explanação completa do motivo de uma ação ter sido cometida⁷⁷. Por exemplo, poderíamos pensar por que dois garotos de dez anos, Robert Thompson e John Venerables, torturaram e mataram um garoto de dois anos, James Bulger, enquanto outras crianças de dez anos, com as mesmas características genéticas e educação, causam menos ofensas ou danos.

Outros autores, como Clara Card, lembram que um malefício pode provir de diferentes motivos, inclusive de bons motivos. Daí afirmar que “As instituições são más quando é razoavelmente previsível, por quem tem poder para as mudar ou abolir, que o seu funcionamento normal ou correto conduzirá ou facilitará injustiças intoleravelmente prejudiciais. Os abolicionistas opõem-se à pena capital por este motivo. O objetivo é executar apenas os culpados de crimes capitais. No entanto, argumenta-se, a observância ordinária, normal ou correta da prática resulta previsivelmente na execução de inocentes que não possuem meios para se defender

⁷⁶ Ver I. Clendinnen, *Reading the Holocaust*, Cambridge University Press, 1999.

⁷⁷ Ver P.A. Cole, *The Myth of Evil: Demonizing the Enemy*, Edinburgh University Press, 2006.

da incompetência e da corrupção da polícia e do Ministério Público, que são toleradas por rotina”.⁷⁸

Uma resposta simples ao suposto caráter inexplicável do conceito de mal é argumentar que o mal não é menos útil, de um ponto de vista explicativo, do que outros conceitos, como os de bem, bom, maléfico, justo, injusto, benéfico ou prejudicial. Logo, se tivéssemos que abandonar o conceito de mal, teríamos de fazê-lo também com todas as noções de ética e de práticas morais. Parafraseando Wittgenstein, deveríamos então calar-nos a respeito desse tema e de muitos outros⁷⁹.

Para terminar, recordemos duas frases que um dia ficaram famosas, mas que de há muito já foram esquecidas pelas novas gerações. A primeira foi recolhida por Erasmo de Roterdã em seu magnífico livro sobre os *Adágios*: “O mal une os homens (*conciliant homines mala*) – Expressão proverbial que mostra o quanto sucede comumente, ou algumas vezes até mesmo a pessoas inimigas que se tornam amigas por causa de um mal que a ambas golpeia. Aristóteles, no primeiro livro da *Retórica* (1362b) afirma: ‘nada impede que por vezes a mesma coisa seja útil a duas pessoas adversárias. Daqui se diz que o mal une os homens quando ambos sofrem danos da mesma maneira’. Em outro local falamos do *sincretismo* (adágio 11). Mas o provérbio pode também dirigir-se a essa função para dizer que o ignorante sustenta o ignorante, a criança ajuda a criança. De fato, não apenas a comunhão de experiências positivas cimenta a relação de amizade, mas também dos males comuns nasce com frequência o afeto. Bem se querem aqueles que, juntos, passaram por um naufrágio, aqueles que lutaram juntos, aqueles que, juntos, foram capturados pelo inimigo, e ainda aqueles que sofrem dos mesmos males do corpo e da alma”.⁸⁰

A segunda e última também consta do mesmo adagiário de Erasmo: “Uma Ilíada de males (*Ilias malorum*) – Se diz de uma desgraça grandíssima e ao mesmo tempo numerosa pelo fato de não haver nenhuma espécie de mal que não tenha sido registrado na Ilíada homérica.”⁸¹ E, portanto, no mundo dos homens.

⁷⁸ Claudia Card, *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*, pg. 140, Oxford University Press, 2002.

⁷⁹ Ver Ludwig Joseph Johann Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Edusp, São Paulo, 2017.

⁸⁰ E. de Roterdã, *Adagiorum*, n.º 1.071, Bompiani, Milano, e Nederlands Letterenfonds Dutch Foundation for Literature, 2014.

⁸¹ *Ibidem*, n.º 226.

IV. É Possível uma Sociedade Justa?

Em sentido lato, pode-se definir uma *sociedade* como um conjunto ou agrupamento de seres que mantém uma série de relações mútuas e constantes, entre as quais as de cooperação, de dependência, de troca, de divisão de funções e de concorrência, tendo em vista a sobrevivência e a reprodução de si mesma e a satisfação de necessidades sempre renováveis de seus membros. Daí se falar de sociedade animal, de abelhas ou de formigas. Mas o que aqui nos interessa é a sociedade humana e os quadros coletivos aos quais o indivíduo pertence ou se acha implicado, sobretudo o Estado e a organização política, e que decorrem de um suposto ou fictício “contrato social” de origem, de um engajamento recíproco anterior.

Toda sociedade, por mais primitiva que seja, possui uma certa racionalidade, tendo em vista que seus membros agem em decorrência de necessidades e de interesses individuais e, conseqüentemente, essas relações mútuas exigem um cálculo sobre ganhos e perdas, sobre vantagens e sacrifícios, recompensas e sanções. Não podendo satisfazer pessoalmente todas as suas necessidades e paixões, os indivíduos naturalmente se associam, desde a formação de um grupo primário, como a família, até organismos mais complexos e hierarquizados, inclusive supranacionais. Apenas para lembrar a simultaneidade e a complementaridade da vida em comum, já Sócrates e Platão afirmavam na *República*: “um homem traz consigo outro homem para determinado emprego, e outro ainda para outro emprego ou função, e a multiplicidade das necessidades reúne numa mesma residência grande número de associados e auxiliares; e a esse estabelecimento comum demos o nome de cidade (*pólis*)... Muito bem, então. Estabeleçamos pelo pensamento os fundamentos de uma cidade; esses fundamentos serão, com toda aparência, nossas necessidades”.⁸²

⁸² Platão, Oeuvre Complète, *La République*, livro II, 369 c, Librairie Garnier, Paris, 1936.

Com o intuito, portanto, de assegurar um mínimo de ordem e de organização nessas trocas e relações de interdependência e de funções diferenciadas, impôs-se historicamente a figura do Estado, ao menos na maior parte do mundo e de suas coletividades. No estado de natureza, e acredito que Hobbes tenha aqui mais razão do que Rousseau, “desta guerra de todos os homens contra todos, há também uma consequência: a de que nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e de injustiça não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum, não há lei e, onde não há lei, não há injustiça [...] A justiça e a injustiça não são faculdades nem do corpo nem do espírito [...] são qualidade que dizem respeito aos homens em sociedade, não na solidão”⁸³.

A esse Leviatã, como o chamou Hobbes, compete, por um princípio de subsidiaridade (interdições, proteção, auxílio, mando), exercer determinadas funções das quais os cidadãos, por si mesmos, não devem nem podem se apropriar – soberania, justiça, segurança pública, emissão e controle de moeda, entre outras –, tendo em vista o interesse geral ou, nas palavras de Aristóteles, o bem comum, que é a finalidade da política.

É também por causa da cooperação e da competição sociais que se gera o problema ou a preocupação com a justiça social, pois se não houvesse uma vida em comum, ou seja, uma troca permanente de ações, de serviços, de produtos e de valores em sociedade, cada indivíduo seria absolutamente autônomo e, na ausência de comparações e de contatos mais duradouros, não caberia a ideia de justiça social. Podemos até dizer tratar-se de um pleonasma a expressão *justiça social*, pois ela só pode ser reivindicada em sociedade.

Para se investigar então a possibilidade de uma sociedade justa, é preciso começar pela compreensão desse atributo, ou seja, daquilo que é justo. Permitam-me

⁸³ T. Hobbes, *Leviathan*, Of the Natural Condition of Mankind as Concerning their Felicity and Misery, pg. 79, Andrew Cook, Londres, 1651. “To this war of every man against every man, this also is consequent; that nothing can be unjust. The notions of right and wrong, justice and injustice, have there no place. Where there is no common power, there is no law; where no law, no injustice. Force and fraud are in war the two cardinal virtues. Justice and injustice are none of the faculties neither of the body nor mind. If they were, they might be in a man that were alone in the world, as well as his senses and passions. They are qualities that relate to men in society, not in solitude”.

dar início a esse percurso com Epicuro, embora ele seja pouco posterior a Aristóteles, cuja obra sobre o tema, sem dúvida, é bem mais alentada e importante.

Escreve Epicuro em suas *Máximas Capitais*, a de número 5: “Não é possível viver com prazer sem viver de maneira sensata, honesta e de maneira justa (*dikaios*), nem viver de maneira sensata, honesta e justa sem viver prazerosamente”.⁸⁴ Na de número 33: “A justiça (*diké, dikaiosiné*) não é algo em si; ela é apenas, na associação dos homens, qualquer que seja a sua dimensão e lugar, *um pacto* (ou contrato) *que tem por fim não prejudicar e não ser prejudicado*.”⁸⁵ E na 38: “Quando, não surgindo coisas novas, se verifica que o que foi estabelecido como justo não convém à noção anterior, então essas coisas não são justas. Mas, quando há coisas novas e as coisas já estabelecidas ainda são úteis, então são justas para a vida em comum dos cidadãos”.⁸⁶

A princípio, portanto, é justa toda ação útil e combinada para a vida em comum e que não cause danos às partes. Assim, a justiça é algo conveniente porque institui uma condição de vida mais agradável e pacífica. Convém assinalar em primeiro lugar que, para o filósofo, *conveniente* (não prejudicar e não ser prejudicado) não significa apenas algo pragmático na composição de interesses pessoais, mas tem como inspiração um convite ao saber sobre as coisas naturais e humanas, pois sem que se saiba o que são as coisas e como é volúvel e muitas vezes insensato o comportamento humano é impossível definir-se o que seja conveniente antes do pacto.

Em segundo lugar, percebe-se que a justiça, antes de ser um sistema legal ou uma estrutura burocrática, é um princípio de vida, um bem, uma *virtude* de natureza moral, fundamentada no conhecimento, ou seja, na experiência e na razão.

Já Aristóteles nos esclarece dessa forma sobre o justo e a justiça (grifos meus): “O homem sem lei, assim como o ganancioso e o ímprobo, são considerados injustos, de forma que tanto o respeitador da lei como o homem honesto serão evidentemente justos. *O justo, portanto, é o respeitador da lei e probo, e o injusto, o homem sem lei e ímprobo* [...] Como vimos que o homem sem lei é injusto, e o respeitador da lei é

⁸⁴ Epicuro, *Máximas Capitais*, Clásicos de Grecia y Roma, Alianza Editorial, Madri, 2008.

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ Ibidem.

justo, evidentemente todos os atos legítimos são, em certo sentido, atos justos, porque os atos prescritos pelo legislador são legítimos [...] de modo que *chamamos justos aqueles atos que tendem a produzir e a preservar, para a sociedade política, a felicidade e os elementos que a compõem* [...] a lei bem elaborada faz essas coisas retamente, enquanto as leis feitas às pressas as fazem menos bem [...] Por essa mesma razão se diz que *somente a justiça, entre todas as virtudes, é o “bem de um outro”*, visto que se relaciona com o nosso próximo, fazendo o que é vantajoso a um outro, seja um governante, seja um associado [...] *A justiça, nesse sentido, não é uma parte da virtude, mas a virtude inteira*; nem a injustiça, o seu contrário, é uma parte do vício, mas o vício inteiro [...] Mostramos que tanto o homem como o ato injustos são ímprobos ou iníquos. Agora se torna claro que existe também *um ponto intermediário entre as duas iniquidades compreendidas em cada caso. E esse ponto é a equidade, pois em todas as espécies de ação em que há o mais e o menos também há o igual*. Se, pois, o injusto é iníquo, o justo é equitativo [...] E essa igualdade se observará entre as pessoas e as coisas envolvidas [...] *Se não são iguais, não receberão coisas iguais; mas isso é origem de queixas e disputas, ou quando iguais, têm e recebem coisas desiguais. Isso, aliás, é evidente pelo fato de que as distribuições devem ser feitas de acordo com o mérito, pois todos admitem que a distribuição justa deve concordar com o mérito num sentido qualquer* [...] os democratas o identificam com a condição do homem livre, os partidários da oligarquia com a riqueza ou com a nobreza de nascimento, e os partidários da aristocracia com a excelência. O justo, pois, é uma espécie de termo proporcional [...] Com efeito, a proporção é uma igualdade de razões [...] Eis aí, pois, o que é justo: *o proporcional; e o injusto é o que viola a proporção*”.⁸⁷

Vemos que o filósofo define o justo e a justiça tanto pelo *legal* (dentro da lei), quanto pelo *igual* (ser membro de uma mesma comunidade política) e pelo *proporcional* (méritos e bens pessoais ou particulares). E assim como a verdade é o valor supremo do conhecimento, a justiça é o valor supremo da esfera social ou política (da vida em comum na *polis*).

O direito romano, em seu período republicano, tinha por *ius* o direito individual do cidadão, ou o direito dos homens, diferentemente, portanto, do *fas*, âmbito do direito

⁸⁷ Aristóteles, *Ética...*, livro V, 1, 2, 3.

dos deuses ou a norma por eles estabelecida. Daí que o *iustus, iusta* é o que está em conformidade com a lei; quanto à pessoa justa, é aquela que se comporta de modo a observar a lei e o direito individual que ela protege. E a *iustitia*, por fim, seria o estado geral das relações humanas, no qual se respeita o *ius* e se evita o arbitrário. Daí ter Cícero escrito em *De Officiis* que a *iniustitia* é a ruptura do *ius*, aquele que garante a *libertas*.

Desde Aristóteles então, distinguem-se três tipos de justiça: a distributiva, a comutativa e a corretiva.

A distributiva é a da partilha ou da distribuição, como o próprio nome o indica. Ela se justifica pelas ideias básicas de igualdade e de proporcionalidade. Quanto à igualdade, trata-se de oferecer a mesma coisa a todos, em um determinado nível de condição de vida ou de exercício de direito. Por exemplo, direito de voto a todo cidadão, salário a todos os que trabalham, punição a todo culpado de crime. Quanto à proporcionalidade, ela deriva da ideia de mérito ou de seu contrário, o demérito ou a desonra, assim como da importância na contribuição para a sociedade, e seria justo que mais conhecimento, maior responsabilidade ou maior eficácia no trabalho ou na produção dos bens sejam recompensados com maiores rendas particulares; quanto mais odioso ou hediondo um crime, maiores as penas a lhe serem atribuídas.

A justiça comutativa requer a troca (*commutatio*) igualitária de obrigações e de deveres ou a substituição de algo por outro de mesmo valor aritmético ou monetário, e se aplica sobretudo ao mundo econômico (à troca de mercadorias, ao escambo ou ao preço considerado justo). Mas não deixa ainda de ser de natureza ética. Se os pais cuidam bem de seus filhos (por instinto ou obrigação moral), em troca devem os filhos obedecer aos pais pelas mesmas causas e razões (proteção e obrigação moral). Se o empregado cumpre suas obrigações, é justo que, comutativamente, o patrão o remunere de modo ao mesmo tempo digno e legal.

Quanto à justiça corretiva, é aquela que repara um dano ou prejuízo, ainda que de maneira sucedânea, quer dizer, substitutiva. Refere-se aos casos mais comuns dos direitos civil e criminal da atualidade, como roubos, fraudes, assassinato, corrupção, apropriação indébita, quebra de contratos sociais e econômicos etc.

Quando se consideram esses tipos de justiça e o símbolo ocidental da balança, é preciso considerar que a igualdade política requer, já há alguns séculos, uma

igualdade de chances (educação, saúde, por exemplo), dadas por um sistema de incentivos e de proteção social; mas as exigências do mérito devem se sobrepor a uma uniformização dogmática. Quanto maior a responsabilidade, o conhecimento, a habilidade ou a eficiência requeridos para uma função, mais a competência, a capacidade, o esforço e o mérito deverão justificar a escolha ou a decisão. Desse modo, é necessário considerar que igualar o que é (ou se demonstra) desigual constitui também uma forma de injustiça.

É importante notar aqui que Aristóteles e Epicuro falam da justiça como virtude particular, ou entre particulares. Para ambos os autores antigos, *a noção e a busca do bem precede ou se antepõe à noção e à prática da justiça*. Também nas *Institutas* (Instituições), obra destinada ao ensino do direito a partir do imperador Justiniano, define-se o justo (no sentido positivo de direito) como “o que é sempre equitativo e bom” (*quod semper aequum ac bonum est*).

Essa concepção se diferencia da oferecida por Hobbes, quando assevera: “Para que as palavras *justo e injusto* possam ter lugar, é necessária alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento de seus pactos, mediante o terror de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar com o rompimento do pacto, e capaz de fortalecer aquela propriedade que os homens adquirem por contrato mútuo, como recompensa do direito universal ao qual renunciaram. E não pode haver tal poder antes de erigir-se um Estado [...] De modo que a natureza da justiça consiste no cumprimento dos pactos válidos, mas a validade dos pactos só começa com a instituição de um poder civil suficiente para obrigar os homens a cumpri-los, e é também só aí que começa a haver propriedade”.⁸⁸

Seria possível transportar a concepção da antiguidade (o bem antecede e fundamenta o justo) para um ordenamento social e constitucional moderno, quer dizer, a partir dos Estados criados após o Renascimento, em que o justo é a condição jurídica do bem? Sim, desde que se entenda a ordem social e constitucional como um sistema de regras que estimule e, ao mesmo tempo, constranja os súditos ou cidadãos a praticar as virtudes, quer dizer, as boas condutas sociais, evitando ou sancionando os vícios e os males. Como ninguém nasce inteiramente virtuoso ou vicioso, mas

⁸⁸ T. Hobbes, *opus cit.* Of the First and Second Laws and of Contracts, pgs. 88 e 89.

apenas com certo pendor para este ou aquele gênero de ação, a virtude deve ser aprendida com a experiência dos mais velhos (caso, evidentemente, a tenham aprendido), pelo exercício da razão e com o espírito (intenção) das leis.

Ocorre, no entanto, que a diversidade dos tempos e das culturas é uma realidade inegável, o que torna a compreensão do que é justo e da justiça bem mais complicada, ou mesmo incerta, caso consideremos apenas os valores culturais, que não são, obviamente, universais, mas particulares. Ou seja, é impossível formularmos ideias e analisarmos como justas apenas as ações e os costumes ditos “culturais”. Como nos lembra Descartes, em *Discurso do Método*: “Tendo aprendido, desde o Colégio, que nada se poderia imaginar tão estranho e tão pouco crível que algum dos filósofos já não houvesse dito; e depois, ao viajar, tendo reconhecido que todos os que possuem sentimentos muito contrários aos nossos, nem por isso são bárbaros ou selvagens, mas que muitos usam, tanto ou mais do que nós, da razão; e, tendo considerado o quanto um mesmo homem, com o seu mesmo espírito, sendo criado desde a infância entre franceses ou alemães, torna-se diferente do que seria se vivesse sempre entre chineses ou canibais; e como, até nas modas de nossos trajes, a mesma coisa que nos agradou há dez anos, e que talvez nos agrade ainda antes de decorridos outros dez, nos parece agora extravagante e ridícula, de sorte que são bem mais o costume e o exemplo que nos persuadem do que qualquer conhecimento certo, e que, não obstante, a pluralidade das vozes não é prova que valha algo para as verdades um pouco difíceis de descobrir, por ser bem mais verossímil que um só homem as tenha encontrado do que todo um povo”.⁸⁹

Após a descoberta do Novo Mundo, o pensamento do século XVII já reconhecia e se punha em guarda com o seguinte fato: o de que “a humanidade era, de alguma maneira, descentralizada; já não lhe era possível organizar o conjunto dos assuntos humanos sob um ponto de vista único (o do catolicismo romano, por exemplo), de fazer depender os destinos do homem de um ‘conselho eterno’ que os houvesse encadeado numa só ordem universal”.⁹⁰

⁸⁹ René Descartes, *Discurso do Método*, Segunda Parte, pg. 79, Editora Perspectiva, São Paulo, 2010.

⁹⁰ Bernard Groethuysen, *Philosophie de la révolution française: Précédé de Montesquieu*, pg. 19, Paris: Gallimard, 1992.

Essa percepção da variabilidade e da instabilidade das instituições humanas no âmbito do direito já estava presente nas obras de compiladores romanos, como Ulpiano e Gaio, que incluem no *ius civile* (o direito civil) o que é próprio ou característico de cada cidade, povo ou nação, e aquelas leis que se encontram em todos os povos por força da razão natural (*ius gentium, quo gentes humanae utuntur*). Também esse é o entendimento que se encontra na obra magna de Montesquieu, *O Espírito das Leis*. Diz ali o filósofo: “É preciso que o mundo inteligível seja tão bem governando quanto o mundo físico. Pois embora aquele primeiro também possua leis, ele não as segue com constância, tal como o mundo físico o faz com as suas. A razão está em que os seres particulares inteligentes são limitados por sua própria natureza e, por consequência, estão sujeitos ao erro; e, de outro lado, é de sua natureza que ajam por si mesmos [...] e mesmo aquelas [leis] que eles mesmos se dão nem sempre são seguidas”.⁹¹

Apesar disso, há uma força comum às comunidades humanas, para além da força bruta e natural, pela qual prevalece o mais forte, o mais ágil ou o mais astuto (*ius naturale*), que procura coordenar os esforços e regular a vida comum em sociedade. Essa força é a da “lei em geral, pois que ela governa todos os povos da Terra”⁹². Esse princípio de ordem e de estabilidade interna nada tem de absoluto e as regras que estabelece não estão fixadas para sempre. “Quando se lançam os olhos sobre os monumentos de nossa história e de nossas leis, parece que tudo é mar e que mesmo os litorais faltam a esse mar”.⁹³ Apesar de tudo, os homens acabam por estabelecer leis, já que as necessidades os constroem a criá-las. Portanto, não são conduzidos apenas por fantasias e a ordem que estipulam não é assim puramente factícia. É preciso, assevera Montesquieu, “que as leis se vinculem à natureza e ao princípio do governo estabelecido ou que se queira estabelecer, seja quando o formem, como o fazem as leis políticas, seja quando o mantenham, como o fazem as leis civis. Elas devem ser relativas à fisionomia física do país, ao clima, à qualidade das terras, à sua situação, à sua dimensão, ao gênero de vida do povo [...] devem relacionar-se com o grau de liberdade que a constituição permita, à religião de seus habitantes, às suas

⁹¹ Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, Primeira Parte, Capítulo I, pg. 22, Gallimard, 1995.

⁹² *Ibidem*, Capítulo III, pg. 24

⁹³ *Ibidem*, Livro XXX, Capítulo XI, pg. 395.

inclinações, às suas riquezas, ao seu número, ao seu comércio, aos seus costumes e maneiras”.⁹⁴

Toda lei, portanto, faz parte de um organismo social e a lógica de uma forma de governo (republicano, monárquico, despótico ou ditatorial, ou ainda democrático, aristocrático) arrasta consigo um conjunto de leis e suas características. E além de sua conservação, cada Estado se propõe um objeto particular: “A grandeza foi o objeto de Roma, a guerra, o da Lacedemônia, a religião, o das leis judaicas, o comércio, o de Marselha, a tranquilidade pública, o das leis chinesas, o da navegação, as de Rodes.”⁹⁵ E se poderia acrescentar: as liberdades política e econômica, os da Inglaterra.

Sabedor dessas diferenças e tendo como princípio a impossibilidade de, baseando-se em costumes particulares, estabelecer-se uma ideia universal de justo e de justiça para todo e qualquer homem, escreveu Voltaire à imperatriz Catarina II, da Rússia: “As leis são feitas depois dos fatos, assim como calafetamos os navios depois das infiltrações de água; elas são inúmeras, porque feitas para necessidades sempre renascentes; são contraditórias, dado que as necessidades sempre mudam; quase sempre são mal redigidas porque quase sempre foram redigidas por pedantes para governos bárbaros. Elas se parecem com nossas cidades, construídas irregularmente, ao acaso, misturando palácios e pardieiros em ruas estreitas e tortuosas”.⁹⁶

Mas apesar das diferenças amplamente constatadas nos costumes, nos interesses em jogo e nas leis, há um fundo comum, uma espécie de norma que podemos reconhecer em nós mesmos, segundo Voltaire, é que é a lei moral (ou princípio ético, se o quisermos) por sabermos, intimamente, quando agimos bem e quando agimos mal. Daí escrever o filósofo e novelista francês ao príncipe Frederico da Prússia: “Sempre submeto, tanto quanto posso, minha metafísica à moral”.⁹⁷

⁹⁴ Ibidem, pg. 24.

⁹⁵ Ibidem, Livro XI, Capítulo V, pg. 112.

⁹⁶ Voltaire – *Catherine II, Correspondance 1763-1778*, Carta de 20 de junho de 1770, Editeur Non-Lieu, Paris, 2006.

⁹⁷ *Oeuvre Complète, Correspondance*, Carta 781, de outubro de 1737, Imprimerie Quantin et Cie., Paris, 1880.

A esse respeito, argumenta Kant: “Eles [os ensinamentos da moralidade] ordenam a cada um sem levar em consideração suas inclinações; apenas porque, e na medida em que, ele é livre e tem razão prática. O aprendizado de suas leis não é extraído da observação de si mesmo e da animalidade nele presente, nem da percepção do curso do mundo, do que ocorre ou de como se age (ainda que a palavra alemã *costumes* signifique, como a latina *mores*, apenas maneiras e formas de vida), mas a razão ordena como se deve agir, mesmo que não fosse encontrado nenhum exemplo disso, e também não leva em conta a vantagem que disso poderia resultar para nós e que somente a experiência poderia ensinar”.⁹⁸

Por razões como essas, aplicadas aos nossos juízos e ações, Kant divide a ética em dois ramos: a *doutrina do direito*, que inclui as leis morais e as leis jurídicas, e a *doutrina da virtude*, que diz respeito às leis éticas. Enquanto a legislação jurídica se aplica a *relações exteriores* entre os homens (trabalho, comércio, regime de propriedade, trocas etc.), a legislação ética comanda a *interioridade do sujeito moral*. Ela orienta não apenas a forma da ação, mas sua finalidade.

Assim, considerando que todos os homens são iguais, independentemente de suas condições, tempo e lugares de vida, os princípios morais devem ser aplicados a todos os seres racionais, por oposição ou diferentemente das particularidades das culturas e das personalidades individuais (inclinações, tendências, capacidades). E as ações serão morais apenas se forem tomadas racionalmente por respeito à própria moral, sem segundas intenções, quer dizer, em resposta a um desejo pessoal ou de grupo. Portanto, *devemos agir de tal maneira que o princípio de nossa motivação tenha valor universal* e, assim, se torne necessário, quer dizer, sempre requerido em todas as circunstâncias da vida.

Embora seja difícil encontrarmos ações puramente morais, já que sempre podemos relacioná-las a um interesse pessoal ou de grupo, devemos nos lembrar que a intenção e o bem da lei moral é fazer com que a vida cotidiana e a experiência comum sejam transformadas; seu propósito fundamental é *aperfeiçoar o real e a*

⁹⁸ I. Kant, *A Metafísica dos Costumes*, Primeira Parte, II, Da Necessidade e das Ideias de uma Metafísica dos Costumes, Editora Vozes, Petrópolis e Editora Universitária São Francisco, 2013, edição digital, sem indicação de página.

condição humana, e não se submeter aos impulsos que nos dominam e às paixões e vícios que, natural e poderosamente, nos seduzem.

Desse “imperativo categórico” (pensar e agir sem outras condições particulares) segue-se: tratar os demais como fins em si mesmos (*Zweck an sich*) e jamais como meios, evitando-se primariamente o utilitarismo e o imediatismo. Mesmo uma proposição aparentemente universal como “não faça a outrem o que não queres que te façam” pode esconder uma falácia decorrente da utilidade pessoal, pois um réu pode invocá-la perante um juiz, a fim de que o juiz se ponha em lugar do réu; ou uma criança que tenha cometido uma má ação a invoque para não ser punida pelos pais. Trata-se, preferencialmente, de agir segundo princípios que poderiam constituir o “reino dos fins”, ou seja, uma comunidade jurídica em que fôssemos, simultaneamente, decisores e súditos da lei.

Daqui se pode concluir um outro princípio pouco considerado e quase nunca percebido em sociedade: a lei moral é o verdadeiro reino da liberdade, pois nós mesmos, individualmente, podemos nos impor um comportamento justo e universal, sem necessidade da lei jurídica, sobretudo quando se vive sob leis ilegítimas ou não cumpridas. Dito de outra forma: se por um milagre fôssemos todos éticos, não haveria necessidade da lei jurídica e de suas grandiosas estruturas burocráticas, pois evitaríamos mutuamente o mal e os vícios, mesmo na ausência de coações legais. Por isso respondeu Xenócrates quando perguntado sobre o que ensinava a seus alunos: “Fazer espontaneamente aquilo que as leis lhes obrigariam a fazer”.⁹⁹

Nos séculos XVIII e XIX, com a crescente industrialização e após as revoluções políticas na Europa e nas Américas, se passa gradativamente da “liberdade dos antigos” (refreada pelas tradições e pelos valores das sociedades agrárias que dificultavam as mudanças de condições de vida e a ascensão social) à “liberdade dos modernos”, o que significa que cada indivíduo aumenta sua capacidade de livre escolha, entre elas sua própria concepção de bem e de justiça; ou seja, com a progressiva autonomia do indivíduo, característica da modernidade, segundo Hegel, nenhuma noção se impõe com muita força. As sociedades se tornaram mais complexas, os interesses socioeconômicos se diversificaram, as classes sociais mais

⁹⁹ M.T. Cicero, *La République*, Livro Primeiro, II, pgs. 3 e 4, Didier et Cie. Editeurs, Paris, 1858.

novas ganharam flexibilidade, densidade e importância (como o proletariado e a pequena burguesia) o que fez brotar um discurso moral polifônico, ou seja, contendo valores contrapostos e mesmo antagônicos entre si.

As Declarações de Direitos, tanto na fundação dos Estados Unidos (*Virginia Declaration of Rights*, 1776) quanto na implantação da república francesa, forjaram um conceito de cidadania que permanece teoricamente consistente e que se propagou a grande parte do mundo, salvo sob governos ditatoriais. Convém notar, no entanto, que o documento americano se preocupou em restringir seus propósitos ao povo da Virgínia, ao afirmar: “uma declaração de direitos feita pelo bom povo da Virgínia, reunido em plena e livre convenção, cujos direitos lhe pertencem e à sua posteridade, como base e fundamento do governo”¹⁰⁰. Já o documento francês se manifesta em nome do *homem* e, portanto, universalmente, e não em nome do cidadão francês, de modo particular.

Duas são as noções básicas para uma sociedade justa, segundo ambas as *Declarações*: a igualdade perante a lei e as liberdades de pensamento e de ação. Assim, pode-se ler na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, aprovada pela Assembleia Nacional francesa, em 1789: “os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos; a finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem; esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão; a liberdade consiste em se poder fazer tudo que não prejudique outrem; assim, o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem limites, senão aqueles que asseguram aos demais membros da sociedade o gozo dos mesmos direitos; esses limites só podem ser assegurados pela lei; nenhum homem pode ser acusado, preso ou detido a não ser nos casos determinados pela lei; os que solicitam, expedem ou executam ordens arbitrárias devem ser punidos; ninguém deve ser molestado por suas opiniões, mesmo religiosas, desde que sua manifestação não perturbe a ordem pública prescrita em lei; a livre comunicação das ideias e das opiniões é um dos mais preciosos direitos do homem; todo cidadão pode, assim, falar, escrever e imprimir livremente, respondendo,

¹⁰⁰ The Virginia Declaration of Rights, Washington: The U.S. National Archives and Records Administration, 1776, disponível em: <<https://www.archives.gov/founding-docs/virginia-declaration-of-rights>>, acesso em nov. 2023.

todavia, pelos abusos dessa liberdade nos termos determinados pela lei; sendo a propriedade um direito sagrado e inviolável, ninguém pode ser dela privado, salvo quando a necessidade pública, legalmente constituída, o exija, e sob a condição de justa e prévia indenização”.¹⁰¹

Bem diferente desses princípios são os propugnados pelo *Manifesto do Partido Comunista*, de Marx e de Engels, publicado em 1848, libelo e programa político que serviu de guia para o pensamento de parte da esquerda nos séculos XIX e XX, assim como para os regimes ditos *comunistas reais*, posteriores à Revolução Russa. “Os comunistas podem condensar a sua teoria numa única expressão: a supressão [*Aufhebung*] da propriedade privada [...] O primeiro passo na revolução operária é a elevação do proletariado a classe dominante, a conquista da democracia pela luta. O proletariado usará a sua dominação política para arrancar a pouco e pouco todo o capital à burguesia, para centralizar todos os instrumentos de produção na mão do Estado, isto é, do proletariado organizado como classe dominante, e para multiplicar o mais rapidamente possível a massa das forças de produção. Naturalmente, isso só pode primeiro acontecer por meio de intervenções despóticas no direito de propriedade e nas relações de produção burguesas, através de medidas, portanto, que economicamente parecem insuficientes e insustentáveis, mas que no decurso do movimento levam para além de si mesmas e são inevitáveis como meios de revolucionamento de todo o modo de produção. Essas medidas serão naturalmente diversas, consoante os diversos países. Para os países mais avançados, contudo, poderão ser aplicadas de um modo bastante geral as seguintes: 1. expropriação da propriedade fundiária e emprego das rendas fundiárias para despesas do Estado; 2. pesado imposto, progressivo e gradual; 3. abolição do direito de herança; 4. confisco da propriedade de todos os emigrantes e rebeldes; 5. centralização do crédito nas mãos do Estado, através de um banco nacional com capital de Estado e monopólio exclusivo; 6. centralização do sistema de transportes nas mãos do Estado; 7. multiplicação das fábricas nacionais, dos instrumentos de produção, arroteamento (desmatamento) e melhoramento dos terrenos de acordo com plano comunitário; 8.

¹⁰¹ *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, 1789.

obrigatoriedade do trabalho para todos, instituição de exércitos industriais, em especial para a agricultura; 9. combinação da exploração agrícola e das manufaturas industriais; eliminação gradual da diferença entre cidade e campo por meio de uma distribuição mais equitativa da população pelo país; 10. educação pública e gratuita de todas as crianças. Eliminação do trabalho das crianças nas fábricas na sua forma hodierna. Unificação da educação com a produção industrial etc”.¹⁰²

Por essa óptica, uma sociedade justa se caracteriza, antes de tudo, pela extinção da propriedade privada dos meios de produção; e tendo em vista a necessidade da ditadura do proletariado, somente é permitida uma representação política, a do partido comunista. A ideia de justiça decorre, portanto, de uma visão fundamentalmente político-econômica e coletiva da sociedade, desde que as liberdades individuais, civis e políticas foram consideradas burguesas e, conseqüentemente, de caráter injusto, porque explorador.

A partir da ideia primordial de cidadania, isto é, da posse de direitos e necessidade de deveres básicos, sua extensão foi se ampliando ao longo dos séculos XIX e XX. Ou seja, “ao lado de reivindicações propriamente civis (liberdades pessoais e de ação econômica) e políticas (direitos a voto, representação e associação), isto é, aquelas conhecidas como direitos de *cidadania formal*, formularam-se outras adicionais, entre as quais as de caráter simbólico ou cultural, o que ensejou o modelo posterior de uma cidadania *social ou substancial*. Aqui já não é o conceito de *liberdade* que predomina, mas o de *igualdade ou equilíbrio social*, o que significa redistribuição da riqueza gerada e ampliação de conhecimentos, de benefícios ou de comodidades práticas geradas por uma sociedade progressivamente avançada – do ponto de vista científico-tecnológico –, altamente produtiva e socialmente complexa. A cidadania substancial baseia-se então não na ideia de um *estado natural anterior* (típica da cidadania formal), mas em uma *disposição social a ser construída e conservada*, conduzida ou estimulada pela ação do Estado. Como bem observa Hannah Arendt, nada estabelece igualdades, a não ser a cidadania política (para além da morte, fato natural e

¹⁰² Karl Marx; Friedrich Engels, *Manifesto do Partido Comunista*, II – Proletários e Comunistas, versão digital, sem indicação de página, Edições Avante, Lisboa, 1997.

irrecorrível). Dito de outra forma, não se parte da igualdade para a instituição da cidadania, e sim desta aqui para aquela”.¹⁰³

Um exemplo dessa ampliação do conceito de cidadania pode ser encontrado no *Relatório Sobre a Educação*, entregue à Assembleia Legislativa Francesa em 1792, elaborado pelo marquês de Condorcet, no qual se advertia e se recomendava: “a instrução deve ser universal, isto é, estender-se a todos os cidadãos. Deve-se reparti-la com toda a igualdade que permitam os limites necessários dos gastos, da distribuição dos homens sobre o território e o tempo que lhe podem dedicar as crianças. Deve abarcar, em seus diversos graus, o sistema completo dos conhecimentos humanos e garantir aos homens, em todas as idades da vida, a facilidade de conservar seus conhecimentos ou de adquirir outros novos [...] Oferecer a todos os indivíduos da espécie humana os meios de prover as suas necessidades, de assegurar o seu bem-estar, de conhecer os seus direitos, de entender e cumprir a possibilidade de aperfeiçoar suas habilidades, de se tornar capaz de exercer funções sociais para as quais tem o direito de ser chamado, de desenvolver os talentos recebidos da natureza e, por tais meios, estabelecer uma igualdade de fato, de tornar real a igualdade política reconhecida pela lei[CdM4]”.¹⁰⁴

A ideia que o liberalismo vai utilizar para definir as relações sociais será o reconhecimento formal ou ideal dos diferentes membros da sociedade como iguais, sem levar em conta suas diferenças reais, concretas. Pensando-se a sociedade como uma associação na qual cada um ali participa em busca da realização dos seus interesses pessoais, então todos têm o mesmo peso e devem ser vistos e julgados como iguais. Se o endosso dado por cada um a algum estilo de vida diferente tem o mesmo peso que os outros, então não faz sentido julgar os conflitos priorizando alguém como desigual. Daí que, nas sociedades liberais, a justiça se caracteriza, sobretudo, pela implementação de uma homogeneidade formal dos indivíduos, por meio de um sistema jurídico-legal. Para o liberalismo, portanto, a autodeterminação possível dos cidadãos (salvo os portadores de graves moléstias físicas ou mentais) capacita-os a encontrarem por si mesmos o fundamento de seus modos de vida. Mais

¹⁰³ Newton Cunha, *Cultura e Ação Cultural*, Edições SESC, São Paulo, 2010, pg. 33.

¹⁰⁴ Condorcet, *Vers les temps nouveaux par l'éducation integrale*, apud N. Cunha, *Cultura e Ação Cultural*, pg. 38, Edições Sesc, 2010.

do que isso, a liberdade fornece aos indivíduos o poder de julgar o que consideram proveitoso em suas vidas, pois “ninguém pode estar em melhor posição do que eu para conhecer meu próprio bem”¹⁰⁵. A concepção do bem é demasiado diversa para realizar-se em um só estilo de vida, de modo que nenhum deles pode conter por completo todos os valores juridicamente possíveis. Os seres humanos podem viver sob uma grande variedade de concepções da “vida boa” (*eubios*, na concepção grega antiga), de modo que o pluralismo de valores é a mais justa das reivindicações sociopolíticas.

Em 1971, John Rawls, filósofo liberal norte-americano, publicou *A Theory of Justice*, um livro que serviu para repor o tema da justiça social em debate, provocando reações tanto favoráveis quanto contrárias às suas ideias. Em resumo, argumenta o autor (grifos meus): “A justiça é a primeira virtude das instituições sociais, assim como a verdade é a dos sistemas de pensamento [...] Por essa razão, numa sociedade justa, as liberdades e a igualdade da cidadania já estão estabelecidas; e os direitos, assegurados pela justiça, não estão sujeitos a barganhas políticas nem a cálculos de interesses sociais. Tais proposições parecem expressar nossas convicções intuitivas sobre a primazia da justiça (sobre a ideia de Bem). Para isso, é preciso estabelecer uma teoria da justiça à luz da qual aquelas asserções possam ser avaliadas [...] Deixemos dizer então que uma sociedade se encontra bem ordenada quando não apenas é concebida para favorecer os bens de seus membros, mas quando está efetivamente regulada por uma concepção pública de justiça [...] Mas, os homens divergem sobre que princípios deveriam definir os termos básicos de sua associação. A despeito desse desacordo, podemos dizer que cada um deles tem uma concepção de justiça, quer dizer, eles compreendem a necessidade de um conjunto de princípios, e tais princípios permitem atribuir direitos e deveres básicos e o que consideram como distribuição apropriada de benefícios e de encargos da cooperação social.

Muitas coisas diferentes são chamadas de justas ou de injustas; não apenas leis, instituições ou sistemas sociais, mas também ações particulares, incluindo decisões, juízos e asserções. Mas vamos tratar da justiça social. Para nós, o primeiro objeto da justiça é *a estrutura de base da sociedade, ou, mais exatamente, a maneira pela qual*

¹⁰⁵ Will Kymlicka, *Filosofia Política Contemporânea*, Martins Fontes, São Paulo, 2006.

as mais importantes instituições sociais distribuem direitos e deveres sociais e determinam a repartição das vantagens extraídas da cooperação social. Por instituições mais importantes entendo a constituição política e as principais estruturas socioeconômicas. Assim, a proteção das liberdades de pensamento, a existência de mercados concorrenciais, a propriedade privada de meios de produção e a família monogâmica são exemplos. Meu propósito é o de apresentar uma concepção de justiça que generalize e eleve ao mais alto grau de abstração a teoria bem conhecida do contrato social, como a encontrada em Locke, Rousseau e Kant. A ideia guia é que os princípios válidos para a estrutura de base da sociedade são o objeto do acordo original. São os próprios princípios que pessoas livres e racionais, desejosas de favorecer seus próprios interesses e postos numa posição inicial de igualdade aceitariam ao definir os termos essenciais de sua associação. A esse modo de considerar os princípios de justiça eu o chamarei de 'justiça como equidade' (*justice as fairness*) [...] Nessa teoria, a posição original de igualdade corresponde ao estado natural da teoria mais antiga do contrato social [...] A escolha que homens racionais fariam nessa hipotética situação de igual liberdade determina os princípios da justiça, assumindo-se nesse momento que o problema posto pela própria escolha seja uma solução. Entre os aspectos essenciais dessa situação, existe o fato de que *ninguém conhece seu lugar na sociedade, sua posição de classe ou status social, assim como ninguém conhece a sorte que lhe é reservada na repartição de dons naturais e habilidades, sua inteligência, força etc.* Os princípios da justiça são escolhidos detrás de um véu de ignorância (*The principles of justice are chosen behind a veil of ignorance*). Isso garante que ninguém está em vantagem ou desvantagem nas escolhas dos princípios em decorrência do acaso natural ou por contingências sociais [...] Dadas as circunstâncias da posição original, quer dizer, da *simetria das relações entre os parceiros*, essa situação inicial é equitativa relativamente aos sujeitos morais [...] Podemos supor que, tendo sido escolhida uma concepção de justiça, será preciso em seguida escolher uma constituição e um corpo legislativo que edite leis, de acordo com os princípios de justiça originalmente decididos [...] *Um dos traços da teoria da justiça como equidade é conceber os parceiros postos na situação inicial como seres racionais mutuamente desinteressados* [...] Aprimorando a teoria da justiça como equidade, é claro que uma missão essencial é a de determinar quais são os princípios

que seriam escolhidos para a posição inicial [...] Eis por que parece que o princípio de utilidade é incompatível com uma concepção de cooperação social entre pessoas iguais, tendo em vista uma vantagem mútua. Tal princípio entra em contradição com a ideia de reciprocidade, implícita no conceito de sociedade bem ordenada [...] Sustentarei, portanto, que as pessoas postas na situação inicial escolheriam dois princípios bastante diferentes. O primeiro exige a igualdade na atribuição de direitos e de deveres; o segundo estabelece que as desigualdades socioeconômicas, e tomemos por exemplo as desigualdades de riqueza e de autoridade, são justas apenas se elas produzirem, em compensação, vantagens para cada um e, em particular, para os membros menos favorecidos da sociedade [...] Pode ser oportuno, em certos casos, que alguns possuam menos a fim de que outros prosperem, mas isso não é justo. Mas não há injustiça nos benefícios maiores ganhos por poucos, com a condição de que isso seja para a melhoria dos menos favorecidos.¹⁰⁶

Quais as críticas contemporâneas ao pensamento de Rawls?

Uma das mais evidentes é que seu fundamento e as consequências daí decorrentes rejeitam, de princípio, a existência de diferenças naturais e de circunstâncias socioeconômicas reais, evitando assim a ideia de *proporção* que constitui igualmente o entendimento da equidade.

Robert Nozick, outro filósofo americano, colega de Rawls na Universidade de Harvard, responde em *Anarquia, Estado e Utopia*, recorrendo, de início, a Friedrich Hayek: “nossa objeção é contra todas as tentativas de impor à sociedade um padrão de distribuição deliberadamente escolhido, seja ele uma ordem de igualdade ou de desigualdade [...] Formulando mais precisamente esse elemento padronizado de uma sociedade capitalista livre, temos: “a cada um de acordo com o quanto ele beneficia os demais que possuem recursos para beneficiar aqueles que os beneficiam” [...] Suponhamos que Wilt Chamberlain, grande atração de bilheteria, seja objeto da demanda das equipes de basquetebol. Ele assina com uma delas o seguinte contrato: por cada jogo ganho, lhe caberá 25 centavos do preço de cada ingresso [...] Vamos supor que, durante o campeonato, um milhão de pessoas tenha comparecido aos

¹⁰⁶ J. Rawls [1971], *A Theory of Justice*, pgs. 3 e 4, 10 e 11, Belknap Press/Harvard University Press, Massachusetts, 1999.

jogos em que ele tomou parte e Wilt termine a competição com 250 mil dólares, uma soma muito maior do que a renda média e maior mesmo do que qualquer pessoa aufera. Tem ele direito a essa renda? Essa nova distribuição é injusta? [...] Cada uma daquelas pessoas resolveu dar 25 centavos de seu dinheiro a Chamberlain. Poderia tê-los gasto indo ao cinema, com barra de chocolate ou um número da revista *Dissent* ou *Monthly Review*. Mas todas elas convergiram na resolução de dá-los a Wilt Chamberlain em troca de vê-lo jogar basquetebol [...] Poderia alguém queixar-se [dessa transferência de renda] por razões de justiça? [...] De que maneira poderia essa transferência entre pessoas dar origem a uma reivindicação legítima de justiça distributiva por uma terceira parte que não possuía direito a qualquer propriedade dos demais *antes* da transferência”?¹⁰⁷

Adiante, argumenta Nozick, no capítulo intitulado “Redistribuição e Direitos de Propriedade”: “O homem que resolve trabalhar mais horas, para ganhar uma renda mais do que suficiente para suas necessidades básicas, prefere alguns bens ou serviços extras ao ócio e às atividades que poderia realizar durante as horas de folga, ao passo que o homem que resolve não fazer serviços extraordinários prefere as atividades de lazer aos bens e serviços extras que poderia adquirir trabalhando mais. Dada essa situação, se fosse ilegítimo que o sistema tributário confiscasse parte do lazer de um homem (trabalho forçado) com o intuito de servir aos necessitados, de que maneira poderia ser legítimo ao sistema tributário expropriar os bens de um homem com o mesmo objetivo”?¹⁰⁸

Amartya Sen, em *The Idea of Justice*, defende a ideia de que “duas lógicas fundamentais e divergentes foram produzidas na época do Iluminismo, e ainda hoje perduram”¹⁰⁹. A primeira dessas duas lógicas “propõe-se a definir dispositivos institucionais justos para toda a sociedade”¹¹⁰. Sen a qualifica de “institucionalismo transcendental”, aproveitando-se da noção dada por Kant. O objeto da teoria que se elabora então é o de definir o que é uma ordem social justa, que princípios devem

¹⁰⁷ R. Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia*, pgs. 178 a 181, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1991.

¹⁰⁸ *Ibidem*, pg. 189.

¹⁰⁹ A. Sen, *The Idea of Justice*, Cambridge: Harvard University Press, 2009, pg. 5.

¹¹⁰ *Idem*, *Ibidem*.

guiar a estrutura social de base, sem tratar de saber se os membros da sociedade se ajustam racionalmente às normas assim propostas.

A segunda consiste na “comparação de situações reais”, tendo como preocupação “eliminar certas injustiças manifestas” do mundo real e que resultam tanto dos comportamentos individuais quanto das instituições socioeconômicas. “Seu objetivo é esclarecer como podemos proceder para abordar questões de aumento da justiça e remoção da injustiça, em vez de oferecer resoluções de questões sobre a natureza da justiça perfeita. Nisto há diferenças claras com as teorias preeminentes da justiça na filosofia moral e política contemporânea”.¹¹¹

Essa segunda vertente, à qual Sen se filia, e à qual chama de "comparação centrada em realizações" (*realization-focused comparison*), parte do princípio de que é impossível se construírem instituições políticas perfeitas e se concentra no estabelecimento de critérios capazes de orientar as escolhas para que haja menos injustiças entre as alternativas possíveis. Para o autor, não há, na realidade, uma fundamentação racional absoluta, capaz de definir um critério único de justiça, mas apenas o trabalho de se elaborar parâmetros que permitam escolher ou orientar-se entre múltiplos e sempre emergentes valores da sociedade. Mas o regime democrático é indispensável ao desenvolvimento das ideias de justiça.

Logo no prefácio, portanto, afirma o autor: “Neste trabalho, a democracia é avaliada em termos de exercício público da razão (*public reasoning*), o que leva a uma compreensão da democracia como “governo por discussão” (*government by discussion*), uma ideia que John Stuart Mill muito fez por avançar. Mas a democracia também deve ser vista de maneira mais geral em termos de capacidade de enriquecer um engajamento racional por meio do aumento da disponibilidade informacional e da viabilidade de discussões interativas. A democracia deve ser julgada não apenas pelas instituições que formalmente existem, mas na medida em que diferentes vozes, de diversos extratos da população, podem realmente ser ouvidas [...] Se a democracia não é vista simplesmente em termos da criação de algumas instituições específicas (como um governo democrático ou eleições gerais), mas em termos da possibilidade e alcance do exercício público da razão, a tarefa de avançar – mais do que aperfeiçoar

¹¹¹ Ibidem, Prefácio, IX.

– os dois níveis globais, o da democracia e o da justiça, pode ser vista como ideia eminentemente compreensível, capaz de inspirar e influenciar, de modo plausível, ações práticas além-fronteiras”.¹¹²

E, diferentemente de Kant ou de Rawls, para os quais a justiça e o bem contido na ética derivam de uma racionalidade impessoal, de uma dedução que principia no universal e a ele retorna, Sen defende uma espécie de indução, tendo por base o que seria racional para o indivíduo. Diz ele: “A racionalidade é, principalmente, uma questão baseada, explicitamente ou por implicação, em nossas escolhas e no raciocínio de que podemos *sustentá-las* de forma reflexiva, e exige que nossas escolhas, assim como nossas ações e objetivos, valores e prioridades, possam sobreviver ao nosso próprio exame sério e crítico. Também se discutiu por que não há fundamento específico para imaginar que qualquer outra motivação que não seja a busca do interesse próprio deva, de alguma forma, ser guilhotinada por tal escrutínio crítico [...] Embora não haja nada de estranho ou irracional em alguém ser movido pela preocupação com os outros, seria mais difícil argumentar haver alguma necessidade ou obrigação de se ter essa preocupação por razões de pura racionalidade”.¹¹³

Adiante, argumenta o economista: “De fato, a *natureza da vida* que as pessoas podem levar tem sido objeto de atenção de analistas sociais ao longo dos tempos. Embora se utilizem muitos critérios econômicos de avanço, refletidos em uma grande quantidade de estatísticas prontamente produzidas, eles tendem a se concentrar especificamente no aprimoramento de objetos inanimados de conveniência (por exemplo, no produto nacional bruto, PNB, e no produto interno produto, PIB, que tem sido o foco de uma infinidade de estudos econômicos do progresso). Essa concentração só poderia ser justificada, em última análise, por aquilo que tais objetos produzem na vida humana, no que podem influenciá-la direta ou indiretamente. O argumento de usar indicadores diretos da qualidade de vida, do bem-estar e das liberdades que a vida humana pode trazer tem sido cada vez mais reconhecido. Até os criadores da estimativa da renda nacional, que recebem tanta atenção ou adesão,

¹¹² Ibidem, Prefácio, XII-XIII.

¹¹³ Ibidem, capítulo Plurality of Impartial Reasons, pgs. 194-195.

tentaram explicar que seu interesse final estava na riqueza da vida humana, mesmo que suas medidas, e não suas justificativas motivacionais, tenham recebido ampla atenção [...] Por exemplo, nos Estados Unidos, os afro-americanos dos centros urbanos frequentemente não têm uma chance maior (na verdade, muitas vezes substancialmente menor) de atingir uma idade avançada do que as pessoas nascidas em muitas regiões mais pobres, como a Costa Rica, Jamaica, Sri Lanka ou grandes partes da China e da Índia. A ausência de mortalidade prematura é, obviamente, auxiliada por se ter uma renda mais alta, mas também depende de muitos outros recursos, particularmente da organização social, incluindo a saúde pública, da garantia de assistência médica, da natureza da escolaridade e da educação, da coesão ou harmonia social, e assim por diante. Isso faz a diferença se olharmos apenas para os meios de vida, em vez de diretamente para a vida que as pessoas conseguem ter [...] [William Petty, economista do século XVII] continuou a explicar os vários determinantes da condição das pessoas, incluindo ‘a segurança comum’ e a ‘felicidade particular de cada homem’. Essa conexão motivadora tem sido frequentemente ignorada em análise econômica, que se concentra nos meios de vida como ponto final da investigação. Existem excelentes razões para não confundir meios com fins e não ver a renda e a opulência importantes em si mesmas, em vez de valorizá-las condicionalmente pelo que ajudam as pessoas a alcançar, incluindo vidas boas e dignas.¹¹⁴

Daí Amartya Sen não levar em consideração apenas aspectos imediatamente mensuráveis, tais como renda, riqueza e recursos (*income, wealth and resources*), mas sobretudo a liberdade de escolha e a capacidade de realização pessoal, dado que com tais critérios se percebe a qualidade de vida ou a maior extensão da *vida boa*. “Como a ideia de capacidade está ligada à liberdade substantiva, tal fato atribui um papel central à capacidade real de uma pessoa de realizar diferentes coisas que ela valoriza. A abordagem da capacidade se concentra na vida humana, e não apenas nos recursos que as pessoas tenham [...] Renda e riqueza são frequentemente consideradas os principais critérios de sucesso humano. Ao propor uma mudança fundamental no foco dado à atenção dos meios de vida para as oportunidades reais

¹¹⁴ Ibidem, Capítulo Lives, Freedoms and Capabilities. pg. 226.

que uma pessoa tem, a abordagem de capacidade visa uma mudança radical no padrão avaliativo amplamente usado em estudos econômicos e sociais”.¹¹⁵

Resumindo, Sen acredita que os critérios de justiça social são variados e mutáveis, e que só o debate público pode estabelecê-los. Mas, de modo geral, devem criar liberdades pessoais, permitir o desenvolvimento de capacidades e garantir igualdades civis a fim de que as pessoas possam decidir de maneira autônoma suas próprias vidas, na ausência de um cálculo ou critério único.

Já para Alasdair MacIntyre, em *Depois da Virtude*,¹¹⁶ a modernidade precisaria reativar a ética das virtudes, tal como apresentada desde os seus primórdios por Aristóteles, a fim de construir uma sociedade mais justa. Para ele, a tentativa iluminista de justificar racionalmente a moralidade fracassou, porque estilhaçada em fragmentos socioculturais herdados de diferentes tradições: judaísmo, catolicismo, protestantismo, iluminismo francês, liberalismo político-econômico, socialismo etc. Tais fragmentos de visões religiosas, políticas e econômicas produziram dilemas insolúveis em sua mescla. É justamente em meio a esse estado de desordem, no qual inúmeras teorias morais competem por nossa adesão na esfera pública, que MacIntyre esboça as características principais da moralidade contemporânea. A primeira delas é a “incomensurabilidade conceitual dos argumentos adversários”, ou seja, não existe uma maneira única ou prevalente de se decidir entre afirmações contrárias, já que “as premissas adversárias são tais que não temos meios racionais de sopesar as afirmações uma contra a outra, pois cada premissa emprega um conceito normativo ou avaliativo bem diferente das demais”.¹¹⁷

A racionalidade prática na esfera pública existe apenas incorporada ou devedora de uma daquelas tradições, não havendo padrões racionais neutros e livres de tais contextos. A sociedade moderna é caracterizada não apenas pela divisão, pelo conflito, mas pela incapacidade ou mesmo pelo desinteresse em se chegar a um consenso: “A característica mais marcante da linguagem moral contemporânea é ser muito utilizada para expressar discordâncias; e a característica mais evidente dos debates que expressam tais discordâncias é sua natureza interminável [...] Parece

¹¹⁵ Ibidem, Capítulo Capabilities and Resources, pg. 253.

¹¹⁶ A. MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Indiana, 2007 [1981].

¹¹⁷ Ibidem, Capítulo 2, pg. 8.

não existir um meio racional de garantir acordo moral em nossa cultura [...] atualmente, a política parece ser uma guerra civil conduzida por outros meios”.¹¹⁸

Os argumentos sobre a justiça ou a legitimidade das ações são apenas habilidades profissionais de determinadas áreas, como advocacia ou economia, que, por seu intermédio, dominam aqueles que não têm fluência ou articulação dialética. Ou seja, pelo fato de o liberalismo admitir todos os pontos de vista, isso faz com que se neutralize uma real contestação de sua hegemonia ideológica.

Tendo-se esquecido da ética das virtudes, as sociedades atuais desenvolveram a ideia de que o indivíduo depende unicamente de si mesmo para afirmar, determinar e desenvolver sua própria existência. Logo, cabe ao *sentimento particular, à emoção subjetiva*, indicar o critério da realização pessoal, o que MacIntyre chama de *emotivismo*. Ele se tornou o critério determinante do julgamento moral. No entanto, tal sentimento não é nem verdadeiro nem falso, e o acordo em tal domínio não pode ser obtido por um método racional, já que não existe nenhum. Mas o que permite ao emotivismo orientar ou determinar uma escolha de vida nesta ou naquela direção? Sobretudo o acaso, a sorte, em meio a inúmeros fatores sociopolíticos. O emotivismo estimula o indivíduo a experimentar o máximo de prazer e a reduzir ao mínimo as dores e as contrariedades pessoais. Uma visão como essa, dominante na sociedade atual, seria extremamente pobre. Não é a perspectiva de construir ou realizar algo de melhor, de excelência, socialmente falando, mas apenas sentir um determinado estado emotivo. A ética, ou melhor dizendo, o *ethos* predominante é esse desejo permanente de encontrar algum prazer, e a sociedade industrial e mercantil, na qual tudo é regido pelo consumo renovável, encarrega-se de satisfazer essa aspiração.

Para o autor, isso quer dizer que perdemos algo de importante como seres racionais e sociais. Nós nos esquecemos que é pela *prática, a práxis* ou a ação, que nos realizamos e nos convertemos em seres humanos. Ninguém nasce pronto, realizado. Temos, sim, virtualidades que podem se efetivar ao longo da vida, mas essa progressiva conquista apenas se dá com os demais, em meio aos demais, socialmente. Os bens que perseguimos e desejamos são as ações e as coisas por meio das quais o ser humano pode ter o sentimento de se tornar alguém. Entre essas

¹¹⁸ Ibidem, Capítulo 2, pg. 6.

coisas, reconhecimento material ou espiritual, ascensão social, dinheiro, poder. São os *bens externos*, ou seja, o que conta não é o que se faz, mas o *resultado* do que se faz.

Mas a ética consistiria na descoberta de outros bens, a dos *bens internos*, ou seja, dos bens inerentes e aderentes à atuação do indivíduo em um meio social, como a honestidade, a alegria e a autorrealização naquilo que faz.

A construção do bem comum e de uma sociedade justa dependem, fundamentalmente, da *prática das virtudes*. Essa prática é assim definida por MacIntyre: “Por prática entendo toda forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa, socialmente estabelecida, pela qual os bens internos a essa prática são realizados tentando se obedecer às normas de excelência apropriadas, o que provoca uma extensão sistemática da capacidade humana para a excelência e para a concepção dos fins e dos bens aí implicados”.¹¹⁹ O que une as várias práticas humanas (familiares, políticas, de trabalho, de lazer) é a possibilidade daquele que age de ser motivado pelo amor à própria prática, e não por considerações extrínsecas, permitindo o aperfeiçoamento de si e de sua ação.

Ao dizermos que nossos juízos morais são *teleológicos* (visam uma finalidade além do próprio ato), afirmamos igualmente que eles não apenas devem ser justos, mas ainda que procuram criar um certo *estado* do ser humano, mais desenvolvido e completo. Em resumo, o juízo ético e a prática moral dizem respeito às finalidades humanas em seu mais alto e desejável nível, quando então podemos demonstrar uma natureza aperfeiçoada, tanto do ponto de vista particular quanto universal.

Para tanto, é preciso ir além da individualidade imediata, desse conceito tão valorizado em nossa cultura personalista e mundializada. Por que motivo? Porque o indivíduo não existe fora de comunidades (familiar, de vizinhança, política, de trabalho etc.). Porque é preciso ter sempre presente que ele aparece num mundo já existente e desaparecerá, deixando um mundo existente. O indivíduo não é um império dentro de um império, e por isso argumenta MacIntyre: “A história da minha vida está sempre encastrada na história dessas comunidades, das quais retiro minha identidade. Nasci com um passado e querer romper com ele, de modo individualista, é deformar minhas

¹¹⁹ Ibidem, Capítulo 14, The Nature of Virtues, pg. 187.

relações presentes. A posse de uma identidade histórica e a posse de uma identidade social coincidem. O “ser próprio” deve encontrar sua identidade moral na e por intermédio das comunidades [...] mas isso não implica aceitar as limitações e distorções morais da particularidade dessas comunidades. Afastar-se dessa particularidade é pôr-se em busca do bem, do universal”.¹²⁰

Para MacIntyre, não existe uma moral individual desconectada ou estanque do mundo público e da vida social. Não há ética, propriamente falando, se ela não se constrói dentro de uma comunidade, a partir de uma tradição anterior, como narrativa de virtude para si mesmo, tendo em vista o bem comum. Daí que a boa vida para o homem (a *eubios* de seu guia Aristóteles) é uma vida passada em busca do bem. Se uma sociedade justa, ou a mais justa possível, requer leis que estipulem direitos, obrigações e compensações, cabe um exame sobre as características do sistema judiciário de uma nação e suas relações com os mais importantes princípios éticos e as ações morais mais recomendáveis porque mais benéficas para o conjunto da sociedade.

Se elegermos como exemplo o nosso país, parece evidente não ser ele um modelo de justiça social, apesar de estar constituído sobre os fundamentos de uma república formalmente liberal e democrática. Algumas características ajudam a explicar os entraves corriqueiros que nós mesmos criamos. No livro *Corrupção, Justiça e Moralidade Pública*, José Eduardo Faria nos mostra como o ativismo generalizado das várias instâncias judiciais no controle da constitucionalidade é incongruente e mesmo irracional em nosso país. Segundo o autor, “esse fenômeno tem sido exponenciado por vários fatores. Um é a inflação normativa. O número de leis no país pulou de 66,2 mil em 1978 para 141,7 mil em 2006, chegando hoje a cerca de 180 mil”.¹²¹

É perfeitamente esperado que nesse cipoal de leis muitas delas sejam contraditórias e que seja extremamente difícil se estabelecer uma doutrina ou uma jurisprudência clara, distinta, indubitável. Continua o autor: “A esse fator se incorporam dois outros: de um lado, o alto número de normas constitucionais com conceitos

¹²⁰ Ibidem, Capítulo Unity of Life and Concept of a Tradition, pg. 221.

¹²¹ J.E. Faria, *Corrupção, Justiça e Moralidade Pública*, São Paulo: Perspectiva, 2019, pg. 60.

indeterminados; de outro, o fato de a justiça brasileira não dar valor aos precedentes. Isso sobrecarrega o sistema de controle difuso da constitucionalidade (o autor se refere às prerrogativas existentes em mãos dos juízes das várias instâncias), tornando-o potencialmente gerador de insegurança jurídica. Entre outros motivos, porque as diferentes instâncias da justiça têm mais de dezessete mil juízes com graus distintos de especialização e de formação teórica. Todos podem deixar de aplicar a lei *sub judice*, com base em sua percepção de justiça, convicções doutrinárias e visão de mundo, o que multiplica o risco de decisões discrepantes sobre um mesmo tema”.¹²²

De um ponto de vista macroeconômico, tomemos como critério o *coeficiente de Gini*, um dado estatístico que intenta medir, entre outras coisas, o grau de igualdade ou desigualdade na distribuição de renda de um país ou região. É um número situado entre 0 (completa igualdade, com todos percebendo a mesma renda) e 1 (máxima desigualdade, como se um só indivíduo possuísse toda a renda). Logo, quanto mais próximo de 0, maior a igualdade e melhor a distribuição de renda; quanto mais próximo de 1, maior a desigualdade e pior a distribuição da renda (*convém lembrar que os dados fornecidos pelos países nem sempre são confiáveis ou mesmo equivalentes*). No Brasil, atualmente (primeiras duas décadas do século XXI), embora esse coeficiente pareça estar em declínio, isto é, reduzindo disparidades históricas, seus valores ainda são muito altos, o que revela uma grande e renitente desigualdade, seja entre estratos ou classes sociais, seja entre regiões geográficas. A esse respeito, a região sul é a menos desigual e a região nordeste, a mais desigual.

Os dados mundiais publicados em 2011 são, respectivamente, do Banco Mundial e do *Worldfact Book*, e se referem a anos entre 2000 e 2009. Brasil, 54,7 e 51,9. Alguns outros países: Argentina, 44,5 e 45,8; África do Sul, 63 e 65; Canadá, 32,6 e 32,1; Estados Unidos, 40,8 e 45; França, 32,7 e 32,7; Alemanha, 28 e 27; Nigéria, 48,8 e 48,8; República Tcheca, 25,8 e 31; Portugal, 38,5 e 38,5; China, 42,5 e 48; Suécia, 27,2 e 24,9. Com tais coeficientes, só estamos melhor do que a África do Sul, o que apenas revela uma péssima situação social.[ED5]

A submissão aos deuses dos mercados e às novas tecnologias da informação, com seus efeitos de contração dos espaços (globalização produtiva e mercantil) e

¹²² Ibidem, pg. 60.

aceleração do tempo (comunicação instantânea e seus efeitos imediatos), desempenha um papel decisivo na incerteza sobre o futuro da ação política, sobre a desconfiança nos valores democráticos e a capacidade de governança de um país, tomado isoladamente, em virtude dos fluxos econômicos interdependentes. A supremacia do capital financeiro, capaz de estar em todos os lugares simultaneamente, assim como se volatilizar instantaneamente, não desenvolve raízes na sociedade local, diferentemente dos capitais industriais ou agrícolas, mais dependentes de estruturas físicas imóveis, de recursos e de mão-de-obra locais. Crescem, portanto, o apoliticismo (descrença na política partidária e nas ações dos poderes, consideradas impotentes para gerir estruturas e aprimorar aspectos sociais) e o niilismo a respeito da possibilidade de uma sociedade moldada em princípios e ações justas. Pelo contrário, chega-se a pensar que a política somente consolida injustiças socioeconômicas. Daí que uma reação a esse fenômeno de sensações de debilidade, descrença e medo ocasionou o surgimento da agora denominada *indignação política*, demonstrada por movimentos sociais espontâneos, anárquicos e formados pelas novas redes sociais informatizadas. Caso, por exemplo, dos *black blocs*, dos *gilets jaunes* e do *extinction rebellion*.

Mas se esse sentimento tem crescido em nossos dias, as incertezas sobre o estabelecimento da justiça social vêm desde os princípios da filosofia. Pois seríamos nós capazes de exigir e de retribuir a cada um segundo seus méritos ou habilidades, ou seja, em conformidade com suas contribuições à sociedade? Deveríamos distribuir a cada um o mesmo quinhão, ou segundo suas necessidades e preferências pessoais?

Embora se saiba que sem o recurso à política não há possibilidade de uma sociedade justa, ou seja, que garanta igualdade, liberdade e recursos de proteção social, é preciso considerar a verdade de um fato histórico e, ao mesmo tempo, cultural e antropológico, já bem observado por Xenofonte no início de sua *Ciropeia*: “Nós nos pusemos um dia a considerar quantas democracias foram derrubadas pelos partidários de um outro regime político que não a democracia, e quantas monarquias e oligarquias, por sua vez, já foram destruídas pelo povo, quantos indivíduos procuraram exercer a tirania [...] No curso de nossas reflexões a esse respeito,

percebemos não haver qualquer criatura vivente que seja tão difícil de governar quanto o homem”.¹²³

V. Wokismo: Quando as Boas Intenções Enlouquecem

O movimento sociopolítico do wokismo surgiu em meados dos anos de 1.900, nos Estados Unidos, e rapidamente ganhou popularidade em algumas partes do mundo ocidental. Sua denominação provém do inglês *woke*, no sentido de "desperto ou acordado", e designa o fato de se estar consciente dos problemas de injustiça social, de desigualdades e de racismo em nossas sociedades. As pessoas que se identificam com o wokismo (*wokeism*) consideram-se, portanto, *woke*, despertas ou vigilantes. E segundo o dicionário Merriam-Webster, “Ser politicamente ‘woke’ na comunidade negra significa que alguém se encontra informado, educado e consciente da injustiça social e da desigualdade racial.”¹²⁴

O movimento foi influenciado pelas reivindicações dos direitos civis da década de 1960, e sustenta que as formas de discriminação, como o racismo, o sexismo e a homofobia, formam uma *interseccionalidade*, ou seja, estão ligadas entre si e devem, portanto, ser combatidas em conjunto. Kimberlé Crenshaw, professora negra da Universidade da Califórnia, em Los Angeles (UCLA), escolheu e utiliza o termo para indicar que a discriminação tende a ser cumulativa, como também a construir uma certa pirâmide de marginalizações. Ou seja, uma mulher negra e pobre pode sofrer três discriminações simultâneas: pelo fato de ser mulher, de ser negra e de ser pobre. Ao passo que um homem negro rico será discriminado, quando muito, por ser negro, mas privilegiado por ser homem e rico.

A origem da expressão, entretanto, é mais antiga. Na década de 1930, a canção "Scottsboro Boys", de Lead Belly, cantor de *blues* americano, pedia que as pessoas

¹²³ Xenofonte, *Ciropedia*, livro I, 1, 3, Les Belles Lettres, Paris, 2019.

¹²⁴ Merriam-Webster, Verbetes “woke”, disponível em: <<https://www.merriam-webster.com/>>, acesso em: nov. 2023.

permanecessem “acordadas” (*stay awake*) quanto ao racismo e a brutalidade policial, referindo-se a adolescentes negros acusados de estupro de duas mulheres. Em 1965, foi a vez de Martin Luther King conchamar os jovens americanos a permanecerem “acordados” e a serem cidadãos engajados. Na época, o termo *wokeism* foi usado apenas para denunciar injustiças sociais contra os negros norte-americanos. Posteriormente, tanto o *reggae* quanto o *rap* usaram a expressão como um brado simultâneo de alerta e de desafio, seguindo os propósitos e ideais da corrente rastafári.

Atualmente, o wokismo¹²⁵ se declara um movimento e um pensamento mais abrangente por denunciar outras condutas consideradas socialmente injustas, como as que afetam as mulheres, o mundo LGBTQIA+, as comunidades mais pobres, iletradas, e os imigrantes. No correr das duas últimas décadas do século XXI sua popularidade cresceu, impulsionada pelas mídias sociais e pela atuação de acadêmicos e de universitários, sobretudo nas áreas das humanidades (como Letras, Psicologia e Sociologia), incentivando os adeptos, sobretudo os adolescentes, a promover manifestações de naturezas diversas. E essa influência penetrou em governos e em administrações públicas nos dois lados do Atlântico. Em janeiro de 2024, por exemplo, nas dependências da Mother Emanuel Church, em Charleston, o presidente norte-americano Joe Biden, já em campanha eleitoral para sua reeleição, afirmou ser a “supremacia branca” um veneno histórico nos Estados Unidos (“It is a poison, throughout our history, that’s ripped this nation apart. This has no place in America. Not today, tomorrow or ever”).

Sua particularidade foi, inicialmente, a de condenar as chamadas *injustiças discretas* que existem em nossa sociedade, aquelas que se manifestam por intolerâncias ou rejeições em pequena escala e podem envolver atos como o de alguns recrutadores de empresas que, diante de perfis iguais de concorrentes, dão preferência ao homem e não à mulher, ao autóctone e não ao imigrante, ao hetero e não ao homossexual. Tal comportamento, embora nem sempre intencional, pressupõe

¹²⁵ Por vezes encontra-se o termo Social Justice Warriors (Guerreiros da Justiça Social) vinculado ao wokismo, embora a denominação, segundo Katherine Martin, diretora de dicionários dos EUA na Oxford University Press, tenha ganhado uma conotação extremamente pejorativa nas mídias sociais americanas, já em 2011, pelo radicalismo de seus membros.

uma forma de discriminação mais sutil ou menos explícita do que as de um declarado ativista racista ou sexista. Para o adepto do wokismo, portanto, os preconceitos dos brancos (ou mesmo de outras raças ou etnias asiáticas) estão profundamente introjetados, fazendo-os agir “espontânea e inconscientemente”, já que sofrem menos preconceitos do que qualquer outro grupo ou comunidade.

A expressão wokismo, entretanto, também tem sido utilizada habitual e igualmente como termo depreciativo, tendo em vista o irracionalismo não só escandaloso, mas ainda sem limites a que chegou no correr dos anos.

A primeira crítica a essa recente ideologia, no sentido de reduzir a complexidade do mundo a uma visão simplista, baseada em uma crença voluntarista, e assim plasmar uma realidade e uma verdade autoaprisionadas (e mesmo uma “religião”, já que se apresenta como uma “epifania” que requer a separação entre os puros e os impuros, no entendimento de Jean-François Braunstein¹²⁶) é a de que o movimento reafirma vigorosamente identidades culturais, opondo as diferenças como expressão de orgulho, seja ele racial, de classe ou de gênero. Ao insistir em fatos históricos passados, e os analisando de maneira incompleta e, assim, parcialmente verdadeira, em reivindicações compensatórias, em direitos específicos ou na espetacularização por vezes históricas de preferências sexuais de há muito já liberadas cria-se uma situação política que reforça as hostilidades grupais, o que bem se adapta ao conceito de “político” formulada por Carl Schmitt. Ao invés de se reafirmar o universalismo da condição humana e das leis gerais republicanas, propaga-se o culto à particularidade e à divisão da sociedade em *polemioson* (πολέμιον), adversários ou inimigos políticos. Ou seja, radicaliza-se hoje a vida sociocultural, como, desde sempre, o fazem as ideologias extremistas de direita e de esquerda.

Um exemplo evidente dessa visão mutilada está na escravidão de negros africanos. Se, de um lado, há traços de escravidão no Neolítico¹²⁷ e ela já servira, no continente europeu, como modo de produção econômica da antiguidade, existia igualmente na América¹²⁸ e na África pré-coloniais, sendo esse hábito cultural o que

¹²⁶ Ver J.-F. Braunstein, *La Religion Woke*, Paris: Grasset, 2022.

¹²⁷ Alain Testar et alii, “Les esclaves des tombes néolithiques”, *Pour la Science*, nº 76, 2012, pgs. 17-18.

¹²⁸ Os povos Tingits e Haidas, do Canadá, apresavam iroqueses para trabalho forçado.

contribuiu para a expansão do escravismo no mundo muçulmano a partir do século VII de nossa era (o chamado tráfico oriental). A mão de obra escrava foi obtida durante mais de um milênio pelos árabes tanto no continente africano (comprando-a de chefes tribais que apresavam inimigos ou por meio de incursões armadas ao longo dos rios),¹²⁹ quanto no Cáucaso, no subcontinente indiano e na Europa do leste (daí as denominações latina medieval de *sclavus*, *slavus* e a grega bizantina de *sklabos*, *sklabenos*, referentes aos prisioneiros eslavos). O historiador, geógrafo e homem político árabe Ibne Caldune, ou Ibn Khaldun (1332-1406), chegou a escrever que “As nações negras são, em regra, dóceis à escravidão porque possuem atributos próximos dos animais... Estima-se que entre 1 e 2,5 milhões de pessoas foram sequestradas da Europa Ocidental entre os séculos XVI e XVIII (por piratas), durante os reinados de Francisco I, Luís XIV e Luís XV. Esses escravos, em sua maioria homens, foram explorados da pior maneira possível em plantações, pedreiras, galés e em canteiros de obras no norte da África. Organizações cristãs trabalharam arduamente para redimir essas pessoas desafortunadas e, dentre elas, figuras como Miguel de Cervantes e São Vicente de Paulo. Na Europa Oriental e nos Bálcãs, durante o mesmo período, os otomanos levaram cerca de três milhões de escravos”.¹³⁰

No Brasil, convém lembrar que os dois maiores e mais ricos traficantes de escravos negros foram o mulato Francisco Félix de Souza (?-1849), nascido na Bahia e estabelecido no Benim, e seu genro José Francisco dos Santos, o Zé Alfaiate, ex-escravo africano do Daomé, alforriado no Brasil. Nas Américas, o movimento abolicionista ocidental cresceu a partir do século XIX, diferentemente do mundo árabe, tendo alcançado sucesso após as independências nacionais. Mas, segundo a Walk Free Foundation, ainda havia no mundo, em 2014, cerca de 46 milhões de pessoas em condições de escravidão, por trabalho ou casamento forçados, sendo quase a

¹²⁹ O historiador americano Ralph Austen calcula em cerca de 17 milhões de pessoas transportadas entre 650 e o final do século XIX. *African Economic History*, James Currey edition, 1987, pg. 275. Eram regiões de exportação de escravos para o mundo árabe: África Ocidental, Tchad, Etiópia, Somália, Núbia, Tanzânia e Moçambique.

¹³⁰ Alban Dignat, *622 au XXème siècle – L’esclavage em terre d’islam*, Revista Herodote.net, 02/07/2024, edição eletrônica.

metade na China, na Índia, no Paquistão e no Uzbequistão, e quase a outra metade em países africanos, de norte a sul da zona subsaariana (*Global Slavery Index*).

A segunda crítica, claramente derivada da primeira, é a de que o wokismo “descobriu” a origem de todos os males históricos e atuais (o nosso pecado original bíblico) não no homem ou no indivíduo, mas na *civilização ocidental*, desde sempre (ou até este momento) liderada por homens brancos, majoritariamente (acredita-se) heterossexuais, mais educados, do ponto de vista formal, e pertencentes a uma classe econômica superior ou mais abastada, criadores, assim, de um sistema próprio de poderes e de privilégios que seriam inaceitáveis, pois delituosos. Isso significa que a civilização branca e europeia, que, desde a Antiguidade, se impôs historicamente no mundo ocidental (e a partir do Renascimento em praticamente todo o globo), é fruto de uma lógica de dominação tanto social e econômica quanto cultural. Mas ao contrário do pecado original, que provocou o advento do Cristo e sua promessa de redenção, o pecado da cultura branca não merece indulto e, justamente por isso, deve ser abolido ou cancelado da face da Terra (*cancel culture*), pois que suas criações e seu imutável comportamento são opressivos e opressores natos. A “cultura do cancelamento” ocorre sobretudo por meio das redes sociais, pelo fato de perseguir pessoas, grupos e empresas consideradas “politicamente incorretas” ou críticas do wokismo, o que, na prática, convenhamos, evidencia racismo, censura explícita, intolerância e heterofobia às avessas. Mas pode constituir, igualmente, uma política empresarial deliberada, caso das organizações Disney.

Ocorre que as concepções *woke*, assim como as dos chamados *estudos subalternos*, acreditam que as culturas ditas autóctones ou não ocidentais constituiriam sociedades edênicas, isentas de vícios ou de comportamentos censuráveis, caracterizando-se como modelos de bonomia, de moralidade e irenismo. E se crimes foram praticados no passado pelo Ocidente, devem as gerações atuais responsabilizar-se por eles, como se os descendentes fossem solidários e coniventes das ações delituosas e infames de seus antepassados, em uma espécie de elo jurídico adâmico, indissolúvel. Evitam, assim, um aprofundamento histórico e investigativo sobre as culturas que afirmam ter sido subjugadas, como, por exemplo, as sociedades teocráticas da Mesoamérica: os astecas sacrificavam a cada ano milhares de indivíduos de outras etnias na pirâmide *Tenochtitlan*, arrancando-lhes o coração e

distribuindo suas carnes entre a nobreza local para a preparação do *Tlacatlaolli*, iguaria cozida com milho e alho.¹³¹ Eis aqui um forte indício das motivações que levaram oito povos da região (sob a liderança dos *tlaxcaltecas*), a firmarem um pacto com o pequeno agrupamento de Hernán Cortez (300 homens) e, tendo constituído um exército de 200 mil guerreiros, tomaram de assalto a capital *Tenochtitlan*, dando fim ao poderio dos mexicas. Os incas sacrificavam crianças de povos vizinhos submetidos nas celebrações de novos templos ou pela morte do imperador, atirando-as dentro de vulcões ou as enterrando vivas. Sabe-se que, quando terminaram as obras de remodelação do Templo do Sol, o imperador Pachacútec, de Cusco, ordenou que se sepultassem vivas dezenas de crianças como oferenda ao deus Sol, e, quando de seu falecimento, foram com ele sepultadas outras mil.¹³² Entre os rituais de infanticídio, estava o de conduzir crianças até o vulcão Lullailaco, a 6.700 metros. Ali as amarravam e as deixavam morrer de frio. Em 1999, três corpos perfeitamente conservados dessas vítimas foram trasladados para o *Museo de Arqueología de Alta Montaña* da cidade de Salta.¹³³ Atualmente, sabe-se com certeza que as conquistas em terras astecas e incaicas foram realizadas sobretudo por exércitos indígenas, adversários daqueles povos conquistadores. Sabe-se ainda, conforme o historiador mexicano Juan Miguel Zunzunegui,¹³⁴ que, na data de independência do México, em 1821, a população indígena era constituída por cerca de 60% da sociedade, enquanto hoje não ultrapassa 8%. A que e a quem se deve tamanho decréscimo?

Em dezembro de 1829, Lord William Bentinck, o primeiro governador-geral da Índia sob o império britânico, proibiu por decreto a prática do *sati*, horrorizado com costume milenar hindu que obrigava uma viúva a imolar-se na pira funerária do marido. Sua lei condenava ainda à pena máxima os que houvessem ajudado ou instigado a execução do ritual. Embora os preconceitos e as desigualdades derivadas da existência de castas ou *varnas* – Brahmins, Kshatriyas, Vaishyas, Shudras e os Intocáveis, autodenominados *Dalits* (encarregados dos mais simples

¹³¹ Carlos Javier González, Xipe Tótec. *Guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2011.

¹³² Marcelo Gullo, *Madre patria*. Desmontando la leyenda negra desde Bartolomé de las Casas hasta el separatismo catalán, Espasa, Barcelona, 2021.

¹³³ María Constanza Ceruti, *Cumbres sagradas del noroeste argentino*, Eudeba, Buenos Aires, 1999.

¹³⁴ Entrevista à Deutsche Welle em español, 05/10/2024.

serviços, como os de remover carcaças de animais mortos ou limpar esgotos, por exemplo) – tenham se reduzido no século XX pela implementação de leis semelhantes às ocidentais, ao menos nas zonas urbanas, as enormes diferenças de renda e de oportunidades econômicas continuam marcantes na Índia, não tendo sido um tema sociopolítico de grande importância no governo de Gandhi, para quem a abolição do sistema dependeria da boa vontade dos Brâmanes.

Se os Bálcãs foram exemplos de carnificina na Europa, com o desmembramento da ex-Iugoslávia, não podemos fechar os olhos e impedir a reflexão sobre o fato de que, logo após sua descolonização (anos 1960-1970), os conflitos entre Estados ou as guerras civis africanas, de caráter étnico, político, econômico ou religioso (entre outras, Angola, Moçambique, República Democrática do Congo, Libéria, Serra Leoa), incluindo genocídios (por exemplo, Ruanda e Sudão do Sul) se espalharam pela África, fazendo com que a violência alcançasse as esferas mais simples e cotidianas da vida doméstica (índices de criminalidade na África do Sul) e se aliasse à corrupção (das ajudas financeiras internacionais) e à incúria sistemáticas, assim como aos episódios recorrentes de epidemias, de seca e de fome. Em palavras de Achille Mbembe, cientista político de Camarões, “o regime pós-colonial é caracterizado pela arbitrariedade do poder e do Estado, que monopoliza a violência ilegítima” e “as ditaduras pós-coloniais encenam um ritual ditirâmico de poder, semelhante ao dos antigos regimes comunistas”. Além disso, “a mecânica do poder é repetida com a ordenação sistemática de um culto à personalidade. O potentado pós-colonial recupera a violência colonial para se arrogar o direito de comandar”.¹³⁵

Consequentemente, caberia perguntar se ao denunciar e combater, numa sociedade multirracial, a preponderância, o autoritarismo ou a dominação da prevalência branca, tanto quanto muitas das realizações, das estruturas e dos valores por ela criados, como, por exemplo, nos campos da ética, das ciências e das técnicas, da universidade, das artes, da cidadania, do amor ao próximo (*Christiana caritas*), das liberdades civis e políticas, ou ainda das culinárias mediterrânea ou francesa, não estaria o wokismo rejeitando o princípio democrático da maioria numérica e das

¹³⁵ Achille Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l’imagination politique dans l’Afrique contemporaine*, Paris, La Découverte, 2020, páginas 118, 124, 158, 214; primeira edição Karthala, 2005.

melhores proposições racionais, e pondo em seu lugar o das minorias, pelo simples fato de serem minorias? Não estaria substituindo a ideia do bem comum, genérico e abrangente (o de cidadão, contemplado pela revolução dos direitos do Homem desde o final do século XVIII), por uma concepção comunitarista, bem mais restrita e pejada de ressentimentos? Tal concepção evidencia um maniqueísmo juvenil (que a indústria cinematográfica hollywoodiana sempre fomentou e hoje amplifica popularmente por influência do wokismo) fundamentado na crença de que somente os desvalidos, os perseguidos e oprimidos do mundo são possuidores das virtudes (do Bem, da Justiça, da Verdade) e das belezas humanas, físicas e morais.

Uma terceira censura diz respeito à negação absoluta das polaridades ou das diferenças naturais, sendo a principal a que existe entre os sexos masculino e feminino (nova teoria dos gêneros), entre macho e fêmea (a existência, o papel e a influência dos cromossomos X e Y nada significam na constituição dos corpos e dos sexos, tanto quanto a existência de ovário ou de testículo, de progesterona ou de testosterona, já que talvez a natureza seja, ela mesma, retrógrada e homofóbica), pois o que deve prevalecer é a “fluidez dos gêneros”. Um livro para colorir destinado ao ensino primário nos Estados Unidos afirma para as crianças que todo mundo tem direito de escolher seu próprio gênero, seguindo seu coração, de escolher ser rapaz ou menina, ou ambas as coisas, ou nenhuma delas. Daí também a recusa à utilização de pronomes masculinos e femininos nas referências a pessoas, optando-se por categorias gramaticais neutras, o que, em várias línguas, são inexistentes. Em português, por ilustração, inventou-se, de maneira aberrante e hedionda, a palavra “todes”, em lugar de todos e todas, como a dizer que a própria língua, ao discriminar coisas reais, torna-se discriminatória. Enfim, os homens não podem e não devem ser exclusivamente homens; e as mulheres não podem e não devem ser exclusivamente mulheres, mas flutuar cotidianamente entre condições antípodas para seu maior prazer.

Uma censura adicional (*last, but not least*) pode ser formulada justamente aos ambientes universitários radicalizados. Ali se propôs e foi plenamente aceita uma “epistemologia do ponto de vista”, ou seja, um estudo do conhecimento “científico” (de seus métodos e alcances) que sustenta que todo conhecimento é “situado particularmente” e que, portanto, não existe ciência objetiva nem conhecimento universal, tudo dependendo de uma determinada posição ou desejo de quem observa

qualquer objeto ou fenômeno que seja. Assim, a intenção dos wokes é a de "desconstruir" todo o patrimônio cultural e científico de um Ocidente acusado de ser "sistematicamente" sexista, racista e colonialista.

É inacreditável que nos ambientes universitários impregnados de wokismo se tenha de fazer com que a objetividade científica e a definição igualmente ética da verdade se fundamentem em motivos sentimentais, argumentações ideológicas ou em genealogias raciais, econômicas ou culturais, isentos da necessária *episteme sem sujeito*, de investigações históricas e da possível falseabilidade de argumentos e conjecturas.

Pois bem, se as universidades, constituídas como centros de criação, conservação e transmissão de saberes que remontam às escolas catedralícias e monásticas do período medieval¹³⁶ e às faculdades laicas da Itália entre os séculos XII e XIII são produtos exclusivos da civilização branca, por que razão os wokes nelas trabalham e as querem submeter a seus princípios? Por que aceitam e pretendem se conservar como corpos docentes e discentes numa estrutura contaminada em seu nascimento e em sua história milenar pelo racismo, pelo autoritarismo, pela homofobia, pelo machismo, pelas coações, discriminações, erros e mentiras que as fizeram expandir-se pelo mundo? É imperioso rejeitar, e assim se tem pretendido e reivindicado na prática, as ciências biológicas, médicas, físicas, químicas e matemáticas, além das humanidades e estudos clássicos, pois seus princípios, seus métodos, seus objetivos e seus expoentes ao longo da história são majoritariamente brancos e masculinos (daí a existência de uma *masculinidade branca e tóxica*). Não se cogitou até mesmo substituir integralmente a medicina pelas práticas de cura dos povos indígenas ou originários em um território colonizado? Eis uma pretensão cabalmente paradoxal. Mais lógico ou coerente, portanto (caso seja aceitável o termo lógico entre os wokes), seria o movimento criar seus próprios centros de convivência completamente distintos das escolas e universidades tradicionais, e nos quais não houvesse qualquer princípio, método, hierarquia ou objetivo pré-definido de atuação, a fim de se evitarem os processos clássicos e indesejáveis de dominação e de autoritarismo. Restaria

¹³⁶ Pela primeira vez na história das culturas, após o Concílio de Vaison de 529, houve a preocupação de ensinar nobres e camponeses nos mesmos estabelecimentos.

apenas o incômodo de dar sequência a um “escolanovismo”¹³⁷ de plena liberdade educacional, algo já formulado e testado na prática por pedagogos igualmente brancos e europeus, sem resultados convincentes, desde os princípios do século XX.

¹³⁷ Também conhecido em língua inglesa como “educação progressiva”. Movimento que se popularizou em países ocidentais nos anos de 1960, quando Alexander S. Neill publicou o influente *Summerhill: A Radical Approach to Child Rearing* (Summerhill: Uma Abordagem Radical à Educação de Crianças), um trabalho clássico de pedagogia alternativa no qual o escritor e educador escocês expôs as ideias radicais desenvolvidas na Summerhill School, fundada na Inglaterra, em 1921.

VI. O Que É Real?

O homem é o único ser capaz de gestar ou de criar irrealidades, como sonhos, explicações e relatos imaginários, que tanto lhe servem de fantasia ou conforto, como de evasão e subterfúgio. E essa capacidade já é, por si, um fato incontestavelmente real.

Inicialmente, e de maneira quase ingênua, pode-se dizer que o real é aquilo que, factual ou naturalmente, existe, de maneira exterior ou independentemente de nós; ou aquilo que constitui um ser tal como é “em si” (caso isso seja possível)¹³⁸ ou se manifesta por si – objetos e fenômenos físicos, como os estados da matéria e as energias. Ou ainda, cuja existência se encontra estabelecida, sendo, portanto, evidente; o que é passível de ser observado e cientificamente investigado, distinguindo-se de algo apenas ilusório, de uma aparência falsa, de uma ficção ou de um simulacro. Por exemplo, o movimento *real* da Terra em relação ao Sol, contraposto ao movimento *aparente* da estrela em torno da Terra, ou o tamanho reduzido de algo quando observado de longe, a olho nu. Daí também o que opõe resistência à apreensão ou contato sensível, aquilo que é percebido pelos sentidos, pela experiência reiterada ou captado por instrumentos humanos adequados (microscópios, telescópios ou sensores de ondas eletromagnéticas, por exemplo) e, por conseguinte, se manifesta indubitavelmente à razão ou à consciência (um corpo, uma emissão luminosa, uma transformação química, ainda que seu funcionamento não seja compreendido).

A afirmação sobre a existência de coisas singulares e reais já havia sido assumida, por exemplo, por Duns Scot na Alta Idade Média, por meio do conceito de *haecceitas* (“haec res” = essa coisa individualmente constituída). A individuação não dependeria

¹³⁸ O que poderia ser uma “vaca em si”, para além ou diferentemente daquilo que o pastoreio e a pecuária milenares, assim como as ciências – biologia, zoologia, veterinária e zootecnia – descreveram e definem?

nem da matéria, que é em si mesma indistinta e, portanto, incapaz de produzir distinção e diversidade, nem da forma, que, como substância, é anterior a qualquer individualidade, mas haveria um processo condutor à estruturação da "realidade última do ser" operada pela matéria, que, agindo sobre a natureza comum, chega a determiná-la como individualidade realizada, ou seja, como um *conjunto de matéria e forma*, do qual a individualidade representa o ponto final, a *realidade plena e realizada da substância*. Em suas palavras, "Essa entidade não é, portanto, matéria ou forma ou o composto, pois cada um deles é 'natureza', mas é a realidade última da entidade, que é matéria, ou que é forma, ou que é o composto".¹³⁹

Mas embora se possa afirmar que o real é o que existe independentemente de nós (de uma consciência), a *ideia* ou a *representação* e o *conhecimento* desse mesmo ente real ou de um conjunto de entes constituintes da realidade dependem da *interação* entre o ser (e sua manifestação) e um ato de percepção, de pensamento ou de reflexão. Logo, a realidade é também constituída pela experiência *pragmática*¹⁴⁰ do espírito, ou seja, por uma experiência mental e subjetiva do mundo, conforme ela aconteça para um indivíduo com base em suas possibilidades cognitivas.

Assim, o fato de que algo tenha necessidade de ser percebido (*esse est percipi*, como afirmou Berkeley)¹⁴¹, e só possa sê-lo por meio da mente ou de um espírito que perceba, afirme ou negue a existência, como exige o filósofo irlandês¹⁴², isso não exclui o "estar aí" independente dos entes ou fenômenos naturais¹⁴³. Mesmo se

¹³⁹ Do italiano: "Questa entità non è perciò materia oppure forma oppure il composto, in quanto ognuno di questo è 'natura', ma è l'ultima realtà dell'ente, che è materia, oppure che è forma, oppure che è il composto." Martín Carbajo Núñez (a cura di), *Giovanni Duns Scoto: studi e ricerche nel VII centenario della sua morte*, Rome: Antonianum, 2008.

¹⁴⁰ Πραγμα, pragma, em grego antigo, encerra a ideia daquilo que se faz, do que existe ou é real, que em latim foi traduzido por *actus*, *actualis* – que se encontra em ação, ativo, prático. *Actualis*, por sua vez, foi traduzido por Mestre Eckhart para o alemão como *Wirklichkeit*, realidade.

¹⁴¹ "Digo que existe a mesa onde escrevo – quer dizer, vejo-a, sinto-a; e se estiver fora do meu gabinete, digo que ela existe [...] É tudo o que posso entender por essa e outras expressões. O que se tem dito da existência absoluta de coisas impensáveis, sem alguma relação com o seu ser-percebido, parece perfeitamente ininteligível. O seu *esse est percipi*." George Berkeley; David Hume, *Tratado Sobre os Princípios do Conhecimento Humano*, Berkeley, Hume (*Os Pensadores*), pg. 13, Nova Cultural, São Paulo, 1989.

¹⁴² Idem, *Três Diálogos entre Hilas e Filonous*, primeiro diálogo, pgs. 50 a 53, opus cit.

¹⁴³ O próprio Berkeley admite que percebemos indiretamente (mediatamente) coisas materiais, externas, mas antes disso percebemos diretamente (imediatamente) ideias, que são itens dependentes

admitindo, como Berkeley, que as qualidades sensoriais pertençam apenas às ideias (uma ideia assemelha-se apenas a outra ideia – seu *likeness principle* – e não é causa do processo cognitivo interno), e que o adepto do materialismo não possa afirmar que os objetos e as ocorrências sejam como as ideias, a consequência seria a impossibilidade de conhecermos “em si” os entes objetivos, ou seja, seu númeno (*noumenon, noumena* – a coisa em si, na terminologia de Kant), mas não sua supressão ou inexistência, como Berkeley alega. Ele não admite, por exemplo, que o espaço seja algo real, objetivo, perceptível pelo movimento, pela vista, mas sim que haja dois espaços subjetivos, um fornecido pelo tato, outro pela visão. Da mesma maneira, nem o som nem a cor nem a extensão ou a força e a resistência são reais por si, mas dependentes do espírito, de um estado de consciência. O espetáculo da natureza e as criações humanas não brotam diretamente de uma matéria que seria, no fundo, inacessível, mas de uma comunicação de Deus. Nas palavras de Filonous (o amigo do espírito), personagem dos *Três Diálogos*: “Vejo esta cereja; sinto-a pelo tato, saboreio o seu gosto, e estou certo de que o nada não pode nunca ser visto nem palpado nem saboreado; a cereja, portanto, é *real*. Suprimi agora as sensações de moleza, de umidade, de vermelhidão e de acidez; suprimireis a cereja. Como não é um ser distinto das sensações, uma cereja é apenas um acervo de impressões sensíveis, ou de ideias percebidas pelos sentidos vários, ideias que são unidas em uma coisa única por nossa mente”.¹⁴⁴

Posteriormente: “Quando eu recuso às coisas sensíveis a existência fora da inteligência, não considero a minha inteligência em particular, mas todas as inteligências. Ora, é claro que elas têm uma existência exterior à minha em particular [...] há, pois, uma outra inteligência onde elas existem durante os intervalos que separam os momentos em que não percebo [...] e como isso é válido para todos os outros espíritos finitos criados, resulta, necessariamente, que há uma outra Inteligência externa presente em tudo, que conhece e compreende todas as coisas e

da mente. As ideias representam os objetos materiais externos e, portanto, só por meio delas é que os percebemos e podemos conhecê-los.

¹⁴⁴ Berkeley, *Three Dialogues Between Hylas and Filonous*, Terceiro Diálogo, pg. 54, disponível em [earlymoderntexts/assets/pdfs,berkeley](#).

que se nos apresenta de modo e segundo as regras que Ele estabeleceu e que nós chamamos leis da natureza”.¹⁴⁵

Desse entendimento, como ainda do crescente individualismo típico da modernidade (segundo Hegel), emerge a ideia de que não há realidade absoluta, no sentido de uma realidade própria, destacada e genérica, mas apenas concepções ou imagens subjetivas e, portanto, contraditórias da “realidade” (o que quer que seja ela). Assim, o que seria chamado de realidade constituiria *uma interpretação pessoal, uma maneira particular de observar e explicar o mundo, construída por meio da comunicação e da experiência*. Portanto, a realidade não seria o que se descobre, se conhece e se vivencia em comum, social e historicamente (entre gerações), mas, de maneira invariável, uma *construção pessoal*. Visão defendida, por exemplo, pela psicologia construtivista. Assim, na obra coletiva *A Realidade Inventada*, dirigida por Paul Watzlawick, escreve Ernst von Glasersfeld: “Hoje, quando os behavioristas tentam atribuir toda a responsabilidade ao meio ambiente, e os sociobiólogos se comprazem em imputar boa parte dela aos genes, provoca pouca simpatia *uma teoria que sustenta que o mundo em que parecemos viver só nos incumbe a nós mesmos*. Em última instância, é o que o construtivismo quer afirmar [...] Realista metafísico, portanto, é quem defende que só é válido chamar de verdade aquilo que corresponde a uma realidade independente e objetiva [...] A diferença radical reside na relação entre conhecimento e realidade. Enquanto a concepção tradicional da teoria do conhecimento, bem como da psicologia cognitiva, considera essa relação sempre como um acordo ou correspondência gráfico-icônica, o construtivismo radical entende *essa mesma relação como uma adaptação ou ajuste, no sentido funcional [...] O construtivismo é radical, portanto, porque rompe com as convenções e desenvolve uma teoria do conhecimento na qual este já não se refere a uma realidade ontológica, objetiva*, e sim, exclusivamente, ao ordenamento e à organização de um mundo constituído por nossas experiências [...] todos os animais, todas as coisas que alguma vez vi ou me representei assemelham-se entre si pelo fato de que, mediante operações perceptivas bem determinadas, isolei tudo isso como objetos limitados,

¹⁴⁵ Idem, *ibidem*.

encerrados em si mesmos, no campo total da minha experiência. Nesses casos, como em qualquer outro, é evidente que os critérios com que se determina a sua semelhança ou diferença são criados e selecionados pelo sujeito que julga, e jamais podem ser atribuídos a um mundo independente do experimentador”. [ED6]¹⁴⁶

Dado esse reducionismo construtivista, que se mostra, de um lado, ingenuamente infantil e, de outro, tolamente soberbo, cabe perguntar se determinados pensadores não se deram conta do velho gesto copernicano que se afastou do conhecimento baseado exclusivamente nos sentidos, no senso comum da física aristotélica, para se projetar numa intuição a partir dos próprios objetos investigados, ou seja, o sol e seus acompanhantes. Isso é o que se denomina a subordinação do conhecimento ao objeto de estudo ou investigação. Será que na concepção construtivista cada ser humano veria “um sol particular”, e não a estrela de nosso sistema, se cada cidadão conviveria “particularmente e a seu modo” com uma lei geral do país em que vive, ou se alguém poderia evitar, por vontade e pensamento próprios, não crescer, amadurecer, envelhecer e morrer? Seria possível concordar com a ideia de que o cristianismo, católico ou protestante, corresponderia tão somente a uma crença pessoalmente construída, sem se levar em conta sua história, seus dogmas, sua teologia, suas igrejas e templos, seus sacerdotes e pastores, seus cultos, seus fiéis, suas organizações burocráticas, suas dissensões e aquilo que tenha inspirado, como a pintura, a escultura e a música sacras?

No entanto, Paul Watzlawick termina por aceitar o que denomina de “realidade I”. Diz o psicólogo austríaco: “Que validade têm os enunciados científicos? No que tange aos interesses da vida cotidiana, pode-se aceitar *integralmente* que tais enunciados são universalmente válidos. A observação da queda livre de um corpo no vazio e ao nível do mar [...] dá como resultado os mesmos valores [...] Em outro lugar, já procurei distinguir dois aspectos fundamentalmente diversos de nossa concepção de realidade e designei como elementos da realidade de ordem I aqueles que podiam ser obtidos pela observação e pelo experimento. Por consequência, essa realidade seria o universo de todos os fatos que se encaixam em um marco determinado (precisamente

¹⁴⁶ Paul Watzlawick (Org.) *A Realidade Inventada*, Ernst von Glasersfeld, Artigo Introdução ao Construtivismo Radical, pgs. 25 a 41. Editorial Psy, Campinas, 1994.

o marco da observação e do experimento que, por seu turno, são construções das teorias que estão por trás deles)".¹⁴⁷

Mas, em seguida, recorre a outro argumento que não se encontrava no “mesmo marco da discussão”, para nos utilizarmos de seus próprios termos: “O que essa portentosa simplificação negligencia é que os fatos da realidade de primeira ordem não fornecem nenhuma base para atribuir sentido à existência humana [...] O sentido da morte e da vida não emerge disso”.¹⁴⁸ As perguntas pelos sentidos da vida, do homem e mesmo do Universo se desvia astutamente de nosso propósito específico, face à impossibilidade de negar realidades físicas e culturais previamente dadas¹⁴⁹.

Vem a propósito, aqui, o questionamento que Joël Gaubert fez em sua alocução nas *Jornadas Filosóficas do Mans*: “Essa pretensão da razão de constituir o sujeito absoluto do real efetivo ou do mundo (natural e cultural) não se revela como ilusão, no mínimo inoperante, na medida em que as categorias e regras que a razão projeta na e para a realidade (tomando suas razões como sendo a realidade) seriam incomensuráveis com ela e, portanto, não lhe permitiriam nenhum controle sobre essa mesma realidade (como afirma o ceticismo), uma ilusão que é muito perigosa, pois submeteria o mundo e os próprios homens ao império violento de uma razão que faz o que quer, de acordo com a lógica insana de sua Ideia (ou *ideo-logia*), como revela o ‘construtivismo’ moderno, alimentando assim o niilismo que a razão, entretanto, pretende combater? Além disso, não é o real que precede e regula uma razão que é meramente sua emanção ou expressão accidental, particular e contingente, real que

¹⁴⁷ Ibidem, pg. 227.

¹⁴⁸ Ibidem, pg. 228.

¹⁴⁹ Podemos admitir, como Schopenhauer o faz, por exemplo, que o Universo apenas é, e não contém qualquer sentido ulterior à sua existência (nem que existirá eternamente, se teve um começo). Podemos acreditar, religiosamente, que tudo seja obra divina, de um poder incomensuravelmente consciente, e que o ser humano seja a sua mais bela e complexa criação. Ou podemos reconhecer que o sentido para a vida humana, embora num Universo sem sentido, seja um objetivo a ser particular e/ou comunitariamente forjado e, nesse caso, a existência precederia várias essências possíveis. Creio que o próprio Watzlawick estava ciente desse subterfúgio ao citar Wittgenstein: “Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas possíveis obtivessem uma resposta, nossos problemas existenciais ainda assim permaneceriam insolúveis. Certamente, já não resta nenhuma outra pergunta a fazer, e essa é precisamente a resposta.” L.J.J. Wittgenstein apud E. von Glasersfeld; P. Watzlawick; H. von Foerster, opus cit, pg. 228.

excederia a razão, e que deveria fazer com que ela retornasse a uma maior lucidez e humildade a propósito de suas próprias capacidades e limites”?¹⁵⁰

Diferentemente de tal concepção idealista, o *realismo* afirma que o ser (o que se manifesta) é independente do conhecimento atual, presente, que os sujeitos conscientes possam dele ter ou desenvolver. O argumento do realismo-metafísico¹⁵¹ “baseia-se na premissa amplamente aceita (ela própria fruto de observações empíricas) segundo a qual as nossas melhores teorias encontram um impressionante sucesso preditivo e explicativo. Em particular, são capazes de prever novos fenômenos. De acordo com os realistas, a melhor explicação para esse sucesso é que nossas melhores teorias são objetivamente verdadeiras (ou aproximadamente verdadeiras), isto é, elas descrevem corretamente um mundo independente da mente e as entidades, os processos e mecanismos causais que eles postulam por trás dos fenômenos realmente existem... Se nossas teorias fossem simplesmente ‘caixas pretas’, boas apenas para classificar os fenômenos observáveis, então não haveria razão para esperar que elas tivessem um poder preditivo. Afirmar que estas teorias são ‘empiricamente adequadas’, ou seja, ‘salvam’ todos os fenômenos, não aduz uma grande melhoria. Porque o que exige uma explicação é precisamente o fato de as teorias científicas ‘salvarem os fenômenos’. Dizer que o fazem é simplesmente afirmar o que deve ser explicado... O que torna o realismo metafísico robusto especial, e o que permite que ele seja descrito como tal, é a afirmação de que não apenas o mundo externo existe independentemente de nossas mentes, mas, uma vez mais, que esse mundo é composto de entidades físicas espaço-temporais com uma natureza própria e estruturado de uma forma que não depende de nossa boa vontade. O mundo tem ‘articulações naturais’, para usar a conhecida metáfora de Platão, que temos que

¹⁵⁰ J. Gaubert, Contribution à la table ronde des journées philosophiques du Mans, *La Raison et le réel*, 8, 9 dezembro, 2003, disponível em cairn.info/revue.

¹⁵¹ Metafísico, ou seja, relativo à natureza, constituição e estrutura da realidade, e não a uma doutrina epistemológica (relativa à natureza, condições e limites do conhecimento) ou a uma doutrina semântica (a relação entre a linguagem e o mundo, e a natureza da verdade de nossas afirmações).

descobrir, não construir ou inventar. Em outras palavras, o realismo metafísico robusto inclui o realismo *ontológico*".¹⁵²

Kant, na tentativa de conciliar ambas as posições, aceita a existência de um dualismo a esse respeito. Ele emprega a palavra *Realität* para a realidade ou ainda para a "coisalidade" (*Sachheit*) das coisas, admitindo assim que "a simples consciência (*Bewusstsein*) de minha própria presença (*existentia, Dasein*) comprova a presença de objetos exteriores a mim" (Refutação do Idealismo). Segundo o *Vocabulário Filosófico* de André Lalande, "o realismo transcendental é a designação dada por Kant [...] segundo o qual o tempo, o espaço e os fenômenos percebidos são coisas em si mesmas [...] De outra parte, essa mesma expressão de realismo transcendental é empregada por (Nicolai) Hartmann para significar que a representação é inseparável da ideia de uma causa, independentemente da vontade do sujeito"¹⁵³. Tendo sido citado, convém lembrar que, para Hartmann, segundo sua exposição em "Princípios de uma Metafísica do Conhecimento" (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*), o conhecimento humano está orientado para o real, o ser não está fundamentado no *conhecer*, e sim este naquele; o conhecimento é um encontro progressivo com algo distinto e autônomo e só ao fim de um longo processo discursivo se pode esperar dizer o que o ser é, pois ele se revela apenas paulatinamente.

Se o real se relaciona com a verdade, como o admite a antiga definição medieval (*adequatio rei et intellectus* – adequação ou correspondência entre coisa e intelecto) e Kant igualmente (com acréscimos analíticos), há de haver um juízo de conformidade entre o objeto ou o evento ao qual nos referimos e o ato intelectual. Daí afirmar o filósofo alemão: "A razão deve ir à natureza tendo, numa das mãos, os princípios unicamente segundo os quais fenômenos concordantes entre si podem valer como leis e, na outra, o *experimento* que ela imaginou segundo seus princípios, claro que para ser instruída pela natureza, não porém na qualidade de aluno que se deixa ditar tudo o que o professor quer, e sim na de um juiz nomeado que obriga as testemunhas

¹⁵² Boisvert, Anne-Marie, *Réalisme métaphysique* (f. *Réalisme métaphysique robuste versus réalisme métaphysique faible*) em Maxime Kristanek (dir.) *Encyclopédie philosophique – encyclo-philosophie.fr*.

¹⁵³ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris: PUF, 2010.

a responder às perguntas que lhes propõe.”¹⁵⁴ Em outro lugar e situação, declara o filósofo: “Quando o fenómeno nos é dado, somos ainda inteiramente livres para, a partir dele, julgar a coisa como quisermos. O fenómeno funda-se nos sentidos, mas o juízo depende do entendimento e a única questão é saber se, na determinação do objecto, existe ou não verdade. Mas, a diferença entre a verdade e o sonho não resulta da natureza das representações, que se referem aos objectos, pois elas são idênticas em ambos, mas da sua *conexão segundo as regras que determinam a ligação das representações* no conceito de um objecto, e enquanto elas podem ou não coexistir numa experiência”.¹⁵⁵

E em outras passagens da *Crítica da Razão Pura*, podemos ler: “Em vez de procurar no entendimento e na sensibilidade duas fontes diversas de representações, que, porém, só *em conexão* poderiam julgar objetivamente sobre coisas, ateu-se cada um desses grandes homens [Kant refere-se aqui a Locke e Leibniz] apenas a uma de ambas as fontes, que, segundo sua opinião, referia-se a coisas em si, enquanto a outra não fazia senão confundir ou ordenar as representações da primeira”.¹⁵⁶

Como também: “Com efeito, verdade ou ilusão não estão no objeto enquanto é intuído, mas no juízo sobre ele, enquanto é pensado. Portanto, pode-se dizer, corretamente, que os sentidos não erram, não porque julguem corretamente, mas porque não julgam de modo algum. Consequentemente, tanto a verdade quanto o erro e, portanto, também a ilusão, enquanto induz a este último, podem encontrar-se apenas no juízo, isto é, na relação do objeto com o nosso entendimento.”¹⁵⁷

E, por fim, “A concordância de nosso conceito com o objeto” (*Die Übereinstimmung unserer Begriffe mit dem Objekte*), “A concordância do conhecimento com seu objeto” (*Die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand*) ou ainda “É na conformidade com as leis do espírito que o elemento formal de toda verdade existe”

¹⁵⁴ I. Kant, *Crítica da Razão Pura*, Prefácio à Segunda Edição, pg. 11, Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1980.

¹⁵⁵ Idem, *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura*, parágrafo 13, Observação 3, Edições 70, Lisboa, 2008, pg. 60.

¹⁵⁶ *Crítica da Razão Pura*. Apêndice – Da Anfibologia dos Conceitos da Reflexão, pg. 167, opus cit.

¹⁵⁷ Idem, *ibidem*.

(*In Übereinstimmung mit den Gesetzen des Geistes besteht das formale Element jeder Wahrheit*).

Hilary Putnam, filósofo norte-americano, com o intuito de discutir como é possível se fazer referência e dar sentido a coisas e ações, começa em sua obra *Razão, Verdade e História* a propor situações puramente imaginárias (como se um cérebro houvesse sido removido do corpo e posto em uma cuba com nutrientes e ligado a um supercomputador, ou uma formiga tivesse em seu percurso desenhado na areia, por puro acaso, um retrato de Winston Churchill)¹⁵⁸. A partir daí, defende a opinião de que, para aqueles aos quais chama de *realistas metafísicos* ou *exterioristas*, “o mundo consiste numa totalidade permanente de objetos independentes da mente [...] e a verdade envolve uma espécie de relação de correspondência entre as palavras ou signos-pensamentos e coisas e conjuntos de coisas externas”¹⁵⁹. Putnam não aceita integralmente essa concepção, e se diz um *interiorista*. Em suas palavras, “O interiorismo não nega que haja *inputs* de experiência no conhecimento, mas nega que haja quaisquer *inputs* que não sejam, eles próprios, até certo ponto, moldados pelos nossos conceitos, pelo vocabulário que usamos para os relatar e descrever”¹⁶⁰. Dito de outro modo, pela linguagem, pelo uso da razão e de seus conceitos. Ou seja, com uma argumentação diversa e modernizada, Putnam repete o que Kant já nos havia exposto sobre as relações entre a sensibilidade (experiência sensível), a intuição e as categorias do conhecimento: que todo o nosso conhecimento começa *com a experiência* (de algo, com algo), mas nem tudo surge *da experiência* por força dos conhecimentos *a priori*, puros ou não.

Ao se debruçar sobre o problema da realidade, da “presença” (tradução usada para *Dasein*, modo de ser do homem) e da mundanidade, assevera Heidegger, em *Ser e Tempo*: “A prova da presença das “coisas fora de mim” sustenta-se em que a transformação e permanência pertencem, de modo igualmente originário, à essência do tempo. O meu ser simplesmente dado, ou seja, o ser simplesmente dado no sentido

¹⁵⁸ É um tanto surpreendente que os filósofos recorram muitas vezes a “situações imaginárias e irrealis”, se a vida cotidiana nos dá exemplos inumeráveis de situações que poderiam servir como exemplo e motivo de argumentação. Ver H. Putnam, *Razão, Verdade e História*, Lisboa: Dom Quixote, 1992.

¹⁵⁹ *Ibidem*, Capítulo 3, Duas Perspectivas Filosóficas, pg. 77.

¹⁶⁰ *Ibidem*, Capítulo 3, seção “Interiorismo e Relativismo”, pg. 83.

interno de uma multiplicidade de representações é transformação simplesmente dada. Todavia, a determinação temporal *pressupõe alguma coisa permanente, simplesmente dada. Essa, porém, não pode estar (ser) “em nós” porque minha presença (existência) no tempo só pode ser determinada mediante algo permanente [...] a presença (Dasein) chega sempre “muito tarde” porque, do momento em que realiza em seu ser essa pressuposição (de um ser simplesmente dado), e de outro modo essa pressuposição não seria possível, a presença (Dasein), como ente, sempre é e está em um mundo. ‘Antes’ de toda pressuposição e atitude caracterizada pela presença (Dasein), o a priori da constituição de ser se oferece no modo de ser da cura (Sorge)*.¹⁶¹

A interação entre o real material e concreto (coisas e fenômenos exteriores a nós) e o real ideal e intelectualmente elaborado (as ideias, a ação do espírito, do entendimento) nos faz perceber que, assim como o real material é impensável sem o real das ideias, sem mente ou pensamento, o real ideal e abstrato é irrepresentável na ausência daquele. *Ser* é mais do que percepção e entendimento, e se pensar é “saber que existo”, é certo igualmente, como assinala o próprio Descartes, que *para pensar é preciso, antes, ser* (numa forma humana ou ainda divina). Aquilo que nos é exterior, que se mostra como um “em-si”, não impede, mas, ao contrário, torna possível o dado fenomenal, a referência de que necessitamos para conhecer a realidade.

A possibilidade de se falar e de se deparar com o real abrange várias formas, além do imediatismo dos sentidos (que evidentemente podem nos enganar), sem que se projetem exigências racionais abusivas como se “a coisa em si” fosse muito diferente daquilo que se mostra na “coisa”, ou pensar que os modos de apreensão dos objetos e dos fenômenos são as únicas realidades dessa relação cognitiva: “Essas formas de acesso podem ser consideradas de muitas maneiras diferentes: estruturas de consciência, estruturas transcendentais, neurocognitivas ou linguísticas, conceitos, formas simbólicas, epistemes históricas, instituições e construções sociais. *O que elas têm em comum é o fato de definirem um real para nós*. Uma posição realista na

¹⁶¹ Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, pgs. 204 a 206, Editora Vozes, Petrópolis e Universitária São Francisco, Bragança Paulista, 2018.

metafísica, portanto se distingue minimamente pelo fato de postular que, de uma forma ou de outra, esse real para nós não esgota o significado do próprio real”.¹⁶²

Daí não se poder negar que real e realidade sejam fenômenos ou ocorrências naturais ou culturais que afetam ou interferem, de alguma forma, em nossas vidas (e na dos demais seres vivos), tais como a fauna e a flora dos campos, das matas, dos mares, tanto quanto a chuva, a seca, uma enfermidade, a poluição ou um ruído ameaçador ao qual reagimos. Se as chamadas “entidades hipotéticas”, como os números, os signos linguísticos ou os conceitos filosóficos e científicos não constituem, com toda a certeza, entes físicos, e sim imateriais ou inteligíveis, eles mantêm, entretanto, um estreito vínculo de utilidade (meios ou ferramentas) para o conhecimento do mundo material e para as ações humanas do dia a dia. Eis porque a linguagem e, mais especificamente a língua que se fala, as leis, os códigos e as instituições de uma comunidade são capazes de formar uma segunda realidade, vinculada às realidades naturais ou primárias, e a qual denominamos cultural.

Justamente por isso, por suas estruturas e influências inegáveis, constituem realidades os próprios pensamentos, reflexões ou descrições acerca da existência e dos acontecimentos do mundo, aqueles que se podem transmitir social ou coletivamente, por meio da convivência, da escrita, das lições, das imagens ou de um determinado código, tanto quanto os afetos, os sentimentos e as lembranças pessoais, cujas experiências vividas só muito imperfeitamente podem ser comunicadas inteiramente a outrem. Mesmo no caso de audições e de visões subjetivas de um esquizofrênico (descontrole de informações neuronais), tais experiências lhe são “reais” (do contrário não haveria a manifestação e a admissão do distúrbio), embora *irreais* de um ponto de vista exterior, ou seja, independentes do próprio enfermo e, assim, podem ser socialmente corroboradas. Em tais casos, conseqüentemente, as visões e audições produzidas mentalmente no paciente são aceitas como “reais”, ao passo que o mundo exterior é negado ou tido como “irreal”. Ou seja, todas as criações artificiais humanas, que genericamente se denominam culturais (seja no sentido exclusivamente antropológico, seja no sentido humanístico)

¹⁶²Emmanuel Aloa, Élie During, *Soyez realistes, demandez l'impossible*, pgs. 7 a 23, in *Choses en soi: Métaphysique du réalisme*, PUF, Paris, 2018.

constituem realidades porque participam e se imiscuem, de maneira direta ou indireta, com maior ou menor intensidade, na vida pessoal e nas relações sociais, além de produzirem consequências evidentes, relevantes, perceptíveis e, justamente por isso, reais. Daí ser incompreensível a conclusão de Watzlawick de que “As relações [humanas] não são aspectos da realidade de primeira ordem [naturais], *cuja natureza ‘verdadeira’ possa ser cientificamente investigada*. As relações humanas são puras construções dos membros da relação e, como tais, *escapam a qualquer verificação científica*. Com isso, míngua a fé ingênua depositada nos conhecimentos científicos, baseada na razão, como suma autoridade”.¹⁶³

Logo, a própria psicologia, de que ele foi investigador e professor, assim como a história e as demais humanidades seriam inúteis para a investigação, a compreensão, o conhecimento e a verdade dos fatos.

Mas como entender a diferença entre os objetos da física clássica (corpos) e aqueles da física quântica (partículas subatômicas e ondas)? Haveria duas realidades ou manifestações distintas da matéria, ou seja, propriedades e comportamentos determinísticos dos primeiros e outro probabilístico, indeterminado ou aleatório dos quânticos? O espanto perante o mundo subatômico levou o próprio Einstein, juntamente com os físicos Podolsky e Rosen, a formular o “paradoxo EPR” (abreviatura dos nomes dos autores), pondo em dúvida a capacidade da mecânica quântica de mostrar-se como uma teoria completa. Na exposição dos três propositores do paradoxo, todo elemento de realidade física deve corresponder a uma grandeza definida, quer ela seja medida ou não. O problema é que, como respondeu Niels Bohr, torna-se impossível obter-se uma separação entre o comportamento das partículas e sua observação e medição pelos aparatos que produzem e definem sua condição de existência. Toda observação quântica, que só pode ser realizada por instrumentos, interfere, distorce ou ela própria gera o que se mede. Ou seja, a medição impele a partícula a assumir este ou aquele vetor de estado, ou seja, uma posição específica ou definida (partícula ou onda). Assim, a posição ou a velocidade de um objeto (elétron, fóton) é uma propriedade compartilhada entre o aparelho e a partícula. Outro fenômeno desses objetos específicos, fora do senso comum e mesmo da física

¹⁶³ P. Watzlawick (org.), Artigo Componentes de Realidades Ideológicas, pg. 229, opus cit.

relativística, é o que se denomina emaranhamento, entrelaçamento ou intricação quântica, ou seja, fato que ocorre quando duas ou mais partículas se tornam interdependentes, de tal modo que a medida da propriedade de uma partícula afeta instantaneamente a propriedade de outra, pouco importando a distância que as separe. Esse fenômeno decorre da propriedade de *superposição*, ou seja, da existência em dois estados simultâneos, o que não acontece no mundo dos corpos físicos. Mas se o vínculo que se estabelece é “instantâneo”, como pode ser ele mais rápido do que a velocidade da luz, limite máximo previsto pela física relativística? Portanto, existem correlações entre as propriedades físicas que se observam nessas partículas distintas, mas elas permanecem como investigações não resolvidas em discussões epistemológicas da física quântica. Portanto, ou temos manifestações distintas do real, dependentes do nível de estrutura da matéria (nível supra-atômico, nível subatômico) ou a ciência ainda não foi capaz de unificá-las.

De qualquer forma que seja, é curioso não se levar em conta uma evidência cristalina, ao menos desde a *Protogaea* de Leibniz (que já nos sugeria a realidade hoje evidente das modificações geológicas na Terra) e a difusão posterior das ciências da vida. Pois antes de termos sobrevivido ao mundo, como criaturas capazes de percepção, de consciência e de entendimento, já existia um mundo prévio no qual e do qual surgiríamos, como um dos inumeráveis modos (para se usar o vocabulário de Spinoza) dessa substância única (Deus ou a natureza). As ciências da natureza nos revelaram “uma paisagem em ‘estado selvagem’: cenas da existência das coisas e de seu obscuro comércio, quadros de um mundo sem homens, de antes ou mesmo depois do homem, repleta de eventos até então insuspeitos”¹⁶⁴. Ou o que Bimbenet chama de “realismo externo”, explicitado da seguinte maneira: é porque o ser humano, pela linguagem e pela vida social, “sai de si mesmo”, percebe e se convence de que o mundo não é ontologicamente dependente de si. “Eu, morto, ou a espécie humana extinta, o real ainda e definitivamente será o que é.”¹⁶⁵

Pois, em caso contrário, teríamos de admitir, *ab absurdo*, que, antes dos humanos, nenhuma realidade subsistia e seríamos nós, filhos de uma longa evolução, os

¹⁶⁴ E. Aloa; É. During (éds.), opus cit.

¹⁶⁵ Étienne Bimbenet, *L’Invention du réalisme*, Cerf, Paris, 2015, pg. 76.

demiurgos de todos os corpos e fenômenos, incluindo aqueles dos quais proviemos, já que eles residiriam apenas em nosso órgão “percipiente” e cognitivo. Se um tratamento ou terapia fármaco-medicinal é eficiente no combate a uma doença, tal fato ocorre pela apreensão, sensível ou experimental, e pelo discernimento intelectual compatíveis entre si do fenômeno – suas causas e efeitos materiais e/ou biológicos, assim como o tratamento que se tenha consolidado. E essa mesma terapia serve não a um só indivíduo, mas a todos ou à grande maioria dos que sofrem da mesma síndrome ou enfermidade, podendo ser transposta e aplicada em outras espécies (de mamíferos, por exemplo), com as adaptações óbvias e necessárias de tempo e dosagem. Se o mundo não existisse *real e independentemente*, e se suas descrições e análises não pudessem ser compartilhadas pelos homens, por meio de acréscimos, retificações ou revoluções no conhecimento, nenhum saber tradicional ou científico seria possível e nenhuma aplicação prática em tecnologia teria sido criada em tamanha profusão ao longo da história humana.

Por fim, é possível fazer-se uma distinção entre real e realidade. Se o real é o que é e nos afeta em nossa vivência, com ou sem nossa percepção, a realidade pode ser entendida como a representação de um conjunto de objetos, de fatos, de eventos ou de fenômenos reais correlacionados (*a totalidade dos fatos*, segundo Wittgenstein), como a complexidade ambiental, as estruturas socioeconômicas, e cujo entendimento ou compreensão pode variar em extensão e plausibilidade.

VII. Modernidade e Pós-modernidade

O conceito de modernidade é bastante antigo, se considerarmos o lapso de tempo que separa a alta Idade Média dos dias atuais. Derivado do advérbio latino *modo*, que na antiguidade significava “agora”, “há pouco” ou “presentemente”, como em *modo hoc malum republicam invasit* (este mal invade agora a república – Cícero), a palavra veio a surgir, na acepção atual, apenas no século IV.

A esse respeito diz Ernst Curtius: “Só no século IV aparece o feliz neologismo *modernus*, e então Cassiodoro (historiador, teólogo e gramático latino) poderá celebrar em rimas contínuas um autor como *antiquorum diligentissimus imitator, modernorum nobilissimus institutor* (que imita com muito zelo os antigos e forma com muito cuidado ou empenho os modernos) (Variae, IV, 51). A palavra *moderno* [que nada tem a ver com moda] foi um dos últimos legados da fase final da língua latina ao mundo moderno. A época de transição de Carlos Magno pôde, então, ser chamada, no século XII, *seculum modernum*”.¹⁶⁶

O grande dicionário daquela época, o “Thesaurus Linguae Latinae”, registra o significado de *modernus* da seguinte forma: “*Qui nunc, nostro tempore est, novellus, praesentaneus*” (que é próprio agora de nosso tempo, novo, presente ou atual).¹⁶⁷ E desde o século X, passaram a ser utilizadas, com uma relativa frequência, as palavras derivadas *modernitas* (tempos modernos) e *moderni* (homens de hoje). Percebe-se que os sentidos de moderno e de modernidade vão sendo afirmados à medida que a

¹⁶⁶ Curtius, E., *European Literature and the Latin Middle Ages*, Harper and Row, 1963, pgs. 251 a 254.

¹⁶⁷ Teubner, Leipzig, 1966, volume VIII, pg. 1211.

idéia de um tempo contínuo, progressivo, diferente do eterno retorno da antiguidade, se instala no medievo, preparando a revolução cultural da Renascença.

Os primeiros embates de caráter filosófico ou estético entre as concepções opostas de modernidade e antiguidade ocorreram no século XII, entre poetas que, mesmo escrevendo em latim, ou preferiam a poética antiga ou propunham uma nova, baseada em oposições dialéticas, julgando-se por tal motivo superiores aos mais antigos. Nessa contenda insere-se a famosa declaração de Bernard de Chartres, exposta por John de Salisbury, e datada de 1159, na qual se equilibram ou se complementam os valores de ambos os tempos e de suas contribuições: “Frequentemente, sabemos mais não porque nos encontremos adiantados graças à nossa habilidade natural, e sim porque nos sustentamos na força mental alheia e possuímos riquezas que herdamos de nossos antepassados. Bernard de Chartres costumava comparar-nos a anões encarapitados sobre os ombros de gigantes. Dizia que vemos mais e mais adiante não porque tenhamos uma vista mais aguda ou maior altura, e sim porque nos elevamos e nascemos sobre sua gigantesca estatura”.¹⁶⁸

A disputa reacendeu-se no século XVII e vemos Francis Bacon, por exemplo, sonhando a reforma dos conhecimentos, e com ela o domínio humano sobre a natureza, escrever de modo curioso e perspicaz: “Quanto à antiguidade, as opiniões que os homens sustentam a seu respeito é bastante negligente e nada conforme à própria palavra. Isso porque a velha idade do mundo é a que se considera como a verdadeira antiguidade; mas este é um atributo de nossos próprios tempos, não daquela época nascente do mundo em que viveram os antigos. Embora com respeito a nós mesmos seja mais velha, relativamente ao mundo é a mais nova. E, certamente, assim como nós buscamos um maior conhecimento das coisas humanas e um juízo mais maduro no homem velho, e não no jovem, por sua experiência e quantidade e qualidade das coisa que viu, ouviu e pensou, da mesma maneira se poderia esperar de nossa época, que conhece a sua força e pode exercê-la, muito mais do que os antigos, tanto mais por ser a idade mais avançada do mundo, e armazena e está abastecida de uma infinidade de experimentos e observações”.¹⁶⁹

¹⁶⁸ John of Salisbury, *The Metalogicon*, Gloucester, Massachussets, Peter Smith, 1971, pg. 167.

¹⁶⁹ *Novum Organum*, Aforismos, livro I, parágrafo LXXXIV, The Online Library of Liberty, pg. 29.

Em síntese, a superioridade dos homens atuais (contraditoriamente modernos) repousava na sabedoria acumulada de sua própria velhice histórica, enquanto os antepassados (aparentemente antigos) encontravam a sua fragilidade na juventude do mundo. Assim, as ideias de progresso, de avanço e de superação incorporaram-se às de moderno e modernidade.

Raciocinando em termos semelhantes, escreveu Descartes que “Não há porque inclinar-se perante os Antigos em razão de sua antiguidade; somos nós, ao invés, que devemos ser chamados os Antigos. O mundo é agora mais velho do que no passado e nós possuímos uma experiência maior das coisas”.¹⁷⁰

O autor do *Discurso do Método*, que tanto influenciou sobre a ciência e a filosofia, e da aplicação da álgebra à geometria, atribuía mais valor ao que os modernos investigavam sobre a natureza e suas leis. E é inegável que no transcorrer do século XVII Galileu aperfeiçoou o telescópio e revolucionou os fundamentos da astronomia; Newton formulou as leis da gravitação, Leibniz criou o cálculo infinitesimal e a matemática binária; Pascal inventou a máquina de calcular, Denis Papin desenhou o primeiro projeto de um motor a vapor, cujo funcionamento se dava pelo movimento recíproco de um pistão em um cilindro; Huygens desenvolveu a óptica, a teoria das probabilidades e inventou o relógio de pêndulo, e Antoni Van Leeuwenhoek, o microscópio. Na medicina, Harvey descobriu a circulação sanguínea e formulou-se o primeiro medicamento fitoterápico realmente eficaz para combater febres, a *cinchona officinalis*. Jean-Baptiste de La Quintinie fez maravilhas nos jardins e hortas francesas, conseguindo produzir frutas e legumes fora de estação; a máquina Marly, concebida por Arnold de Ville e R. Sualem para extrair água do Sena e regar os jardins de Versalhes, foi outro feito técnico que os contemporâneos compararam às demais façanhas extraordinárias daquele mundo então moderno. Assim, todo o período do Renascimento europeu forjou argumentos críticos e racionais contra o passado medieval, alcunhado por Petrarca de “etã oscura”, desautorizando-o sob certos aspectos (teológicos, filosóficos e científicos), ou os conservando, porém de maneira

¹⁷⁰ Citado pelo biógrafo do século XVII Adrien Baillet em sua *La Vie de M. Descartes*, II, Ed. Des Malassis, Paris, 2012, pg. 531.

claramente mais aprimorada ou refinada (nas artes, sob a égide de uma nova poética racional, e em diversas tecnologias de uso prático).

Em parte baseada sobre os autores citados, travou-se naquele mesmo século, na França, a famosa Querela dos Antigos e dos Modernos, estendida à Inglaterra sob o nome de A Batalha dos Livros (título de uma obra de Swift). Autores como Desmarets de Saint-Sorlin (Clóvis, ou a França Cristã, de 1657) e Louis Le Laboureur (no prefácio à sua epopéia Carlos Magno, de 1664) já vinham propugnando a supremacia dos valores cristãos (e a de seus personagens heroicos) quando comparados ao politeísmo e ao sensualismo antigos. A partir deles constituiu-se o círculo dos modernos, liderado pelo escritor Charles Perrault, que julgava apropriado aplicar as evidências do avanço científico já conseguido às concepções de natureza estética, principalmente as plásticas e literárias.

Como resultado, os modernos argumentavam em favor da supremacia de suas artes contemporâneas sobre as da antiguidade, tendo em vista uma verossimilhança mais estrita entre arte e natureza, derivada das conquistas científicas. Perrault, em seus escritos denominados “Paralelos entre os Antigos e os Modernos no que diz respeito às artes e às ciências” (de 1688 a 1692) defendia essa superioridade artística baseando-se na quantidade e complexidade das regras poéticas já formuladas. Assim, por exemplo, asseverava o escritor, pela voz do personagem Abade: “Quando esclareci que Homero e Virgílio cometeram um sem-número de erros que os modernos já não cometem, creio ter provado que os antigos não possuíam todas as nossas regras e que o efeito natural das normas é prevenir o cometimento de erros. De modo que se o céu estivesse disposto a nos proporcionar um homem que tivera o gênio de Virgílio, é certo que escreveria um poema mais belo que a Eneida, pois teria, segundo minha opinião, tanto gênio quanto Virgílio e, ao mesmo tempo, um número maior de preceitos com os quais se conduziria”.¹⁷¹

Além desse aspecto racional ou de maior plausibilidade na descrição dos fatos, os defensores da modernidade sublinhavam o refinamento das expressões da época, mais decorosas ou sutis (presentes nos necessários “jeux d’esprit” das cortes), ao

¹⁷¹ *Parallèle des anciens et des modernes* (1692), tomo III, parágrafo 155, disponível em humanum.fr/integral, sem indicação de página.

contrário de vários textos greco-romanos, julgados rudes ou grosseiros (demasiadamente “agrários”) e licenciosos. E por fim, a beleza mais elegante da modernidade renascentista provinha igualmente da espiritualidade e da verdade reveladas pelo cristianismo, a cuja elevação não tiveram acesso os antigos.

Em lado oposto, defendendo a grandeza das artes “pagãs”, estiveram, por exemplo na França, Boileau (*Arte Poética*) – ele mesmo um preceptista mais flexível que o grupo de Perrault –, Molière, Jean de la Fontaine e, mais tarde, a erudita Madame Dacier, cuja tradução dos dois poemas homéricos conservou um rigorismo filológico não levado em consideração por outro poeta e tradutor, simpatizante dos modernos, Houdar de La Motte. Na Inglaterra, Swift, partidário do espírito clacissizante de poetas como William Temple (de quem foi secretário) e William Wotton, amparou a causa dos antigos. Descrevendo a “guerra”, narra o autor: “Os dois Corpos principais recolheram-se de imediato sob suas respectivas Bandeiras nas partes mais afastadas da Biblioteca, e lá entraram em Cabalas e Consultas quanto à atual Emergência. Os Modernos se puseram em mui acalorados Debates sobre a Escolha de seus Líderes, e tão-somente o medo dos Inimigos os desanimou de Motins. A Diferença foi maior na Cavalaria, em que cada Soldado, de Tasso e Milton, a Dryden e Withers, aspirava ao Comando-geral... O Exército dos Antigos era numericamente bem menor: Homero conduzia a Cavalaria, e Píndaro, a Cavalaria ligeira; Euclides estava à frente da Engenharia; Platão e Aristóteles comandavam os Arqueiros; Heródoto e Lívio, a Infantaria”.¹⁷²

Além da crítica contida n’A Batalha dos Livros, Samuel Johnson (*Dicionário da Língua Inglesa*) utiliza uma carta de Swift a seu amigo Pope como abonação ao termo “moderno”: “Espero que você discipline a corrupção do Inglês feita por esses escritorezinhos que nos enviam seus lixos em Prosa e Verso, com abomináveis Abreviações e esquisitos Modernismos”.

Com o romantismo, no entanto, revelaram-se mais enfaticamente os aspectos da modernidade, sendo ela o resultado do princípio da *subjetividade* dominante ou permanentemente requerida, tal como a apresentou Hegel. Princípio que consiste, ao

¹⁷² Panfletos Satíricos, *A Batalha dos Livros*, Topbooks, tradução Leonardo Fróes, Rio de Janeiro, 1999, pgs. 291-292.

mesmo tempo, na liberdade e no caráter reflexivo da consciência, como necessidade de recriar, a partir de si própria, uma nova inserção no mundo, distinta do passado. Ou seja, a época romântica tornou-se, gradativamente, o ponto de inflexão no qual se combinaram três grandes projetos históricos: a Reforma (liberdade interpretativa do sagrado), o Iluminismo (reivindicação da soberania do sujeito) e a Revolução Francesa (livre-arbítrio político, expresso na Declaração dos Direitos do Homem). Assim, no âmbito artístico, diz Hegel, “o verdadeiro conteúdo da arte romântica é constituído por um caráter intrínseco absoluto, e a forma correspondente pela subjetividade espiritual consciente de sua autonomia e da sua liberdade... um simples acordo consigo mesmo que ignora toda a separação e todos os processos da natureza, a sucessão do nascimento, desaparecimento e reaparição, toda a limitação da vida espiritual... é o sujeito individual, real, animado de vida interior, que adquire um valor infinito, como único centro onde se elaboram e donde irradiam os eternos momentos daquela absoluta verdade que só se realiza como espírito”.¹⁷³

É verdade que o romantismo, na qualidade de mundo confessional e subjetivo, de busca de sensações inefáveis, teve, entre suas características, a revalorização do medieval, a recuperação dos heróis maternos, o espírito religioso dos antepassados, assim como um evasionismo crítico perante o avanço da civilização industrial e financeira, ou perante as atitudes de filistinismo das várias camadas burguesas. Ainda assim, o clássico, o ideal de uma beleza universalista e abstrata deixou de fazer sentido para muitos de seus intelectuais. As concepções românticas de gênio e de cristandade, mas também a da morte de Deus (a teotanatologia) – pensamento e sensibilidade que bloqueiam as pretensões de transcendência – romperam definitivamente com a metafísica clássica e o classicismo, tornando-se, em relação a eles, antinômicas. Em conformidade com Hans Jauss, a modernidade se define ainda por oposição a uma antiguidade, mas num sentido novo, referindo-se agora expressamente à experiência de um passado nacional e cristão, por ela redescoberto (*Tradição Literária e Consciência Atual da Modernidade*). Essa mentalidade encontramos num arauto daqueles novos tempos, como Chateaubriand, para quem – face à ingenuidade do politeísmo – o sentimento de superioridade moral do Novo

¹⁷³ G.W.F. Hegel, *Curso de Estética*, O Belo na Arte, Ed. Martins Fontes, São Paulo, pgs. 571 a 573.

Testamento e da vida de seus mártires, bem como a beleza da religião revelada bastariam para reafirmar o “Gênio do Cristianismo”.

Já a teotanatologia deveu sua primeira sentença não a Nietzsche, mas a Hegel, para quem o sentimento subjacente à religião na Era Moderna é o de que Deus está morto, tanto em decorrência do predomínio da subjetividade (que passa a ter um valor absoluto) quanto do crescimento do ateísmo e da progressiva separação entre a fé (voltada para o infinito) e o saber (que se dirige ao que é finito), fenômenos característicos dos “novos tempos”.¹⁷⁴ Posteriormente, Nietzsche insistirá na postura anti-historicista, na necessidade de homens atuais se desvencilharem dos valores passados. Sendo a vida uma manifestação orgânica, o ir adiante deve sobrepujar o já acontecido. Por isso, lê-se nas Considerações Extemporâneas: “Nas menores, como nas maiores felicidades, é sempre o mesmo aquilo que faz, da felicidade, felicidade: o poder esquecer ou, dito mais eruditamente, a faculdade de sentir *a-historicamente*. Quem não se instala no limiar do instante, esquecendo todos os passados, quem não é capaz de manter-se sobre um ponto como uma deusa de vitória, sem vertigem e medo, nunca saberá o que é felicidade, e pior ainda, nunca fará algo que torne outros felizes... Todo agir requer esquecimento: assim como a vida de tudo o que é orgânico requer não somente luz, mas também escuro. Um homem que quisesse sempre sentir apenas historicamente seria semelhante àquele que forçasse a abster-se de dormir... Portanto, é possível viver quase sem lembrança, e mesmo viver feliz, mas é inteiramente impossível, sem esquecimento, simplesmente *viver*... Nós, modernos, não temos nada; é somente por nos enchermos e abarrotarmos com tempos, costumes, artes, filosofia e religiões alheios que nos tornamos algo digno de atenção... O sentido histórico, quando reina *irrefreado* e traz todas as suas consequências, erradica o futuro, porque destrói as ilusões e retira às coisas sua atmosfera, somente na qual elas podem viver”.¹⁷⁵

Por motivos como esses, já presentes no espírito do tempo, Stendhal chegou à conclusão de que “O *romanticismo* é a arte de apresentar às pessoas obras literárias que, tendo em vista o atual estado de seus costumes e crenças, lhes proporcionam o

¹⁷⁴ A ideia da morte de Deus surge no artigo *Glauben und Wissen*, publicado em 1802.

¹⁷⁵ Nietzsche, Considerações Extemporâneas, II, Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida, Coleção Os Pensadores, Ed. Victor Civita, São Paulo, 1983, pg. 58.

maior prazer possível. O classicismo, ao contrário, apresenta-lhes a literatura que dava o maior prazer possível aos seus tataravós. Sófocles e Eurípedes eram eminentemente românticos; eles deram aos gregos reunidos no teatro de Atenas tragédias que, de acordo com os hábitos morais desse povo, sua religião e seus preconceitos sobre a dignidade do homem, deveriam lhes dar o maior prazer possível. Imitar hoje a Sófocles e Eurípedes, e pretender que estas imitações não façam bocejar o francês do século XIX, é ser classicista”.¹⁷⁶

Assim é que a atualidade e os aspectos do gosto, da moda e das relações sociais então vividas eram os aspectos marcantes que deveriam estar presentes na literatura.

E é a partir desta noção de “tempo singular” que Baudelaire vai desenvolver suas idéias de modernidade. Já nos comentários do *Salão de 1846*, admite ser o espírito romântico o mais atual: “Cada século, cada povo, teve sua própria expressão de beleza e moralidade - se por romantismo queremos dizer a expressão mais recente e mais moderna da beleza -; o grande artista será, portanto, para o crítico razoável e apaixonado, aquele que combina a condição acima mencionada, a ingenuidade, com o máximo de romantismo possível... Para mim, o romantismo é a expressão mais recente e mais contemporânea da beleza... Quem diz romantismo, diz arte moderna, quer dizer, intimidade, espiritualidade, cor, aspiração ao infinito, expressas por todos os meios que as artes possuam”.¹⁷⁷

E mais tarde (1863), num texto sobre Constantin Guys, assim a define: “A modernidade é o transitório, o fugidio, o contingente, a metade da arte, sendo a outra metade o eterno e o imutável... Quanto a este elemento transitório, fugidio, cujas metamorfoses são tão freqüentes, não tendes o direito de menosprezá-lo ou de ignorá-lo. Suprimindo-o, caís forçosamente no vazio de uma beleza abstrata e indefinível, semelhante àquela da única mulher face ao primeiro pecado... Em uma palavra, para que toda *modernidade* seja digna de se converter em antiguidade, é necessário que a beleza misteriosa que a vida humana aí deposita, involuntariamente, seja extraída... Infeliz daquele que estuda no antigo somente a arte pura, a lógica, o método geral! De tanto ali mergulhar, perde a memória do presente; abdica do valor e

¹⁷⁶ *Racine et Shakspeare*, Librairie Hatier, Paris, 1825, pg. 23.

¹⁷⁷ *Salon de 1846*, Collections Littertura.com, pgs 7 e 8.

dos privilégios fornecidos pela circunstância, pois quase toda a nossa originalidade advém do selo que o *tempo* imprime em nossas sensações”.¹⁷⁸

Por conseguinte, a percepção e o entendimento do tempo presente – daquilo que é efêmero e circunstancial – constitui o fator prevalecente da modernidade, algo que o artista não pode aprender com o passado. Este aqui é útil e necessário como método geral, mas o contemporâneo realiza-se, de fato, na “beleza presente”, desde que se tenha a beleza como critério e objetivo a ser alcançado. A beleza eterna (os princípios gerais e comuns da arte) complementa-se com a beleza moderna, com os valores da atualidade, com a capacidade imaginativa dos artistas vivos. E dessa carência surge o “drama da modernidade”, que são as dificuldades e o risco de expressar a beleza presente, rechaçando a história e a memória acumulada. Ou seja, o drama vivido pela modernidade do final do século XIX, influente sobre a do século XX, é o de não só contrapor a inovação à repetição, mas o de comparar e substituir os passados por um presente absolutamente novo, o que não é garantia, por si só, de qualidade da obra artística. Tais antíteses, encontram-se elas próprias na obra de Baudelaire e em suas idiossincrasias face ao mundo moderno – industrial, de massas, excessivamente materialista e utilitário – pelo qual se sentia atraído, não sem confessada aversão.

Em sentido oposto àquele dado por Swift, o poeta nicaraguense Rubén Darío, na qualidade de crítico, atribuiu ao termo modernismo a idéia de renovação e de autoafirmação literária (nacionalista), gestada por escritores latino-americanos, embora sob influência do simbolismo francês. Além do próprio Darío, a qualificação referia-se a autores como Ricardo Contreras, José Martí, Manuel Nájera, Leopoldo Lugones ou Guillermo Valencia. Essa denominação, ao lado da de simbolismo, extensiva a diversos autores de língua espanhola, passou a ser adotada até mesmo voluntariamente, como por Ramón de Valle-Inclán, que se disse modernista em razão de lutar por um estilo pessoal, não imitativo, pois “se existe em literatura algo que possa chamar-se modernismo, certamente é um forte desejo de personalidade” (citado por Max Ureña – *Breve História do Modernismo*).

Mas esse caráter hispânico do modernismo não impediu que fosse ele percebido de maneira mais ampla. Ainda que a Geração espanhola de 98 se propusesse

¹⁷⁸ *Le Peintre de la vie moderne*, Collections Litteratura.com, pg. 11.

modernista (com ressalvas por parte de Unamuno), a opinião de Isaac Goldberg (*Estudos sobre a Literatura Hispano-Americana*), já em 1920, era a de que não se tratava de um fenômeno restrito aos escritores castelhanos e ibero-americanos dos finais do XIX e princípios do XX, mas um aspecto do espírito que se disseminou pelo Ocidente.

Na mesma época em que na literatura hispânica difundia-se a noção de modernidade, as literaturas francesa, germânica e escandinava estavam sendo analisadas sob idêntica percepção. Assim, por exemplo, foram tratados os autores das vertentes naturalista e realista pelo eminente crítico dinamarquês Georg Brandes, referindo-se a Bjornson, Zola, Tolstoi, Ibsen, Strindberg, Büchner, Knut Hamsun, além de Kierkegaard e Nietzsche (conjunto de textos que compuseram, em seis volumes, *As Principais Correntes da Literatura Européia do Século XIX – 1872-1890*). No que foi seguido pelo austríaco Hermann Bahr nas séries *Para a Crítica do Moderno* (1890-1891). Simultaneamente, porém (como já mencionado), o simbolismo também ganhava essa denominação, ainda que, ao contrário, tivesse suas preferências pelas manifestações mais subjetivas do inconsciente, pelas vibrações ocultas da alma ou pelo hermetismo das imagens. E como modernistas foram vistos, além de Baudelaire, Verlaine, Mallarmé, Rilke, Stefan George ou o russo Sologub. Fato que levou Edmund Wilson a admitir a linhagem simbolista do modernismo literário (*O Castelo de Axel*). Este “alto modernismo” estendeu-se, para a maioria dos observadores, desde o final do século XIX até meados dos anos 1930, com rupturas mais intensas nas duas primeiras décadas do último século.

A constatação ou a busca afirmativa e incessante de verdades novas e de belezas radicalmente diferenciadas (ou ao menos de imagens e de objetos estéticos inusitados) encontram-se no cerne das idéias de modernidade e de modernismo (as palavras podem ser intercambiáveis, desde que “o modernismo é essencialmente, como perceberam aqueles que lhe deram nome, a busca da modernidade” – Federico de Onís, *Martí e o Modernismo*). E aí se incluem a denúncia sociopolítica e econômica, a revolução social, a decadência sobrevinda com a ascensão das massas (ambiente em que mesmo um cavalo de corrida pode ser alcunhado de “genial”, conforme Robert Musil descortinou em *O Homem sem Qualidades*), o experimentalismo e a invenção formais (ou mesmo a deformação estética), as narrativas de fatos ou de

acontecimentos que se sucedem sem vínculos aparentes entre si, o caráter anódino mas altamente ilusório das esperanças, representadas de maneira tragicômica, ou ainda a incerteza sobre a possibilidade de comunicação humana, ordinária ou artística.

Crítica contumaz e autonegação seriam ainda indispensáveis ao entendimento de modernidade ou modernismo, na opinião de Octavio Paz. Lembra o poeta e crítico que “o moderno não se caracteriza apenas por sua novidade, como também por sua heterogeneidade. A antiga tradição era sempre a mesma, a moderna (tradição) é sempre distinta... Nem o moderno é a continuidade do passado no presente, nem o hoje é o filho do ontem; são ruptura e negação. O moderno é autossuficiente; cada vez que aparece, funda sua própria tradição... A arte e a poesia de nosso tempo vivem de modernidade e nela morrem... A novidade do século XVII não era crítica nem trazia a negação do tradicional. Ao contrário, afirmava a sua continuidade... Para se encontrar essa estranha aliança entre a estética da surpresa e a da negação, tem-se de chegar ao final do século XVIII, ao princípio da Idade Moderna. Desde o seu nascimento, a modernidade é uma paixão crítica e é, assim, dupla negação, como crítica e como paixão, tanto das geometrias clássicas como dos labirintos barrocos. Paixão vertiginosa, pois culmina com a negação de si mesma: a modernidade é uma espécie de autodestruição criadora... estranhamento polêmico e oposição ativa... a negação de todos os princípios é seu princípio”.¹⁷⁹

Razões suficientes para que tenhamos, por exemplo em Pirandello, a fluidez da identidade pessoal, dos limites entre a realidade e a ficção, entre a verdade e o ilusório. Contradições que se mantêm enevoadas no jogo do “così è se vi pare” (assim é se lhe parece). Que Gide tenha assumido o hedonismo, o “ato gratuito”, o imoralismo ou a recusa da educação tradicional como fundamentos da liberdade contemporânea. Lembremos Joyce e sua exploração multilinguística, em permanente metamorfose, a acomodação dos fatos e dos objetos à interioridade da consciência, levando à decomposição da aventura épica (Ulisses), ou seja, a sua redução à experiência privada, despolitizada e desencantada do mundo. Ou ainda Proust a derramar-se por

¹⁷⁹ *Los Hijos del Limo*, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1990, pgs. 18 a 22.

intricados labirintos da memória e da sensibilidade física, de feições autobiográficas, em busca de um sentido para a vida pessoal.

The Waste Land, de T.S. Eliot, é considerado habitualmente como um dos marcos da escrita modernista, o que levou William Carlos Williams a julgar posteriormente a obra (de 1922) a "uma bomba atômica" lançada sobre o cenário da poesia em língua inglesa. O poema contém muitas das técnicas associadas ao movimento, como o uso de colagem e a disjunção, o verso livre, uma impessoalidade avessa a sentimentos efusivos, além de referências constantes, em seu caso pessoal, à alta cultura.

Esse permanente dilema do espírito, que se instalou no modo de vida, na mentalidade e nas relações sociais, permeou a obra artística, a criação estética, tornando-a um impulso mais individualmente realizado do que nunca. Desvaneceu-se o "estilo de época", o que também significa que a ausência de um ambiente e de uma concepção poética comuns converteu-se na característica do período. Por consequência, a modernidade estética manifestou-se, preferentemente, no pluralismo das individualidades, em meio a antagonismos imediatos, numa fluência ininterrupta de obras completas em si mesmas e sem referências a modelos ou regras, a uma memória a que quisesse referir-se, salvo nos casos da ironia e da paródia.

Pós – um prefixo de uso múltiplo

Os vocábulos pós-modernidade ou pós-modernismo principiaram a ser usados pelo historiador Arnold Toynbee (no oitavo volume de *A Study of History*, 1954) e por críticos e poetas norte-americanos do pós-guerra – como os comentários de Randall Jarell a respeito de Robert Lowell e de sua obra, então recente, *Lord Weary's Castle* (1946) – e pelo poeta norte-americano Charles Olson.

Para Toynbee, a pós-modernidade indicava uma cisão com os mais caros valores ou perspectivas inauguradas com o humanismo da Renascença e ampliadas pelo Iluminismo oitocentista: o predomínio da razão, a superação dos estados de beligerância, a liberdade política, os progressos científico e tecnológico, o desenvolvimento ou a igualdade sociais. O novo período instalava uma mentalidade e relações político-econômicas pelas quais a natureza e a vida social passaram a ser encaradas como manifestações do acaso, da irracionalidade, do relativismo ou da

indeterminação. E para isso, contribuíam uma sociedade e uma cultura de massa paradoxalmente individualistas, intoxicadas de comunicações e de apelos materialistas, que embutiam desordens funcionais permanentes. Tempo de problemas, carregado de sintomas de destruição ou de desintegração das esperanças que a civilização ocidental havia criado, à custa de conflitos e superações cíclicas. Toynbee, embora não seguisse os mesmos caminhos de Spengler, apontava, no fim, para as mesmas perspectivas sombrias de decadência.

De maneira oposta, ou seja, entusiasta, Olson, em carta a seu amigo Robert Creely (9/08/1951) afirma que “Sou levado a esta noção: o mundo pós-moderno foi projetado por dois fatos anteriores, as viagens de descobrimentos dos séculos XV e XVI, que tornaram toda a Terra uma quantidade conhecida, e o desenvolvimento da máquina no século XIX”. Mais adiante, em um ensaio intitulado *Additional Prose*, afirma que “Os atos de escrita que considero relevantes para o presente trabalho são (I) de Homero para trás, não para a frente; e (II) de Melville em diante, particularmente ele próprio, Dostoievsky, Rimbaud e Lawrence. Estes são os homens modernos que projetaram aquilo em que nos encontramos, que quebraram o feitiço... Eles fizeram avançar os homens para o pós-moderno, o pós-humanista, o pós-histórico, o presente vivo, a Coisa Bela”.¹⁸⁰

A argumentação de Olson é mais do que discutível, pois revela uma idiossincrasia estreita na seleção de autores e de pouca profundidade histórica. Serve apenas para indicar, cronologicamente, o emprego desta noção de que aqui se trata.

Também Wright Mills (*A Imaginação Sociológica*, 1959) utilizou o termo em sentido pejorativo, comparando as tendências sociopolíticas de sua época com a “Idade das Trevas”, sucessora da clareza antiga. Em sua opinião, tanto o socialismo quanto o liberalismo haviam solapado a necessária união entre liberdade e razão.

Mas a difusão do termo e a tentativa de lhe dar um arcabouço teórico mais consistente, que admitisse ou não um caráter original, partiu da seara arquetônica

¹⁸⁰ “The writing acts which I find bear upon the present job are (I) from Homer back, not forward; and (II) from Melville on, particularly himself, Dostoievsky, Rimbaud and Lawrence. These are the modern men who projected what we are in, who broke the spell... They put the men forward into the post-modern, the post-humanist, the post historic, the going live present, the Beautiful Thing”. Ed. George Butterick, 1974, pg. 40.

durante os anos de 1970.¹⁸¹ Figuras como Charles Jencks (A Linguagem da Arquitetura Pós-Moderna, Arquitetura Atual), Robert Venturi (Aprender com Las Vegas, Complexidade e Contradição em Arquitetura) ou Paolo Portoghesi (Após a Arquitetura Moderna) desencadearam suas críticas a determinados aspectos da estética construtiva da primeira metade do século, relacionando, entre elas, as seguintes: a denegação do passado da cidade, isto é, de sua memória arquitetônica e símbolos particulares; o excesso de planificação e de funcionalismo ou a preferência por concepções unicamente racionalistas, o que impôs barreiras adicionais à convivência espontânea e à complexidade do cotidiano social; a utopia não realizada de cidades sem hierarquias; a adoção de visões e de formas diferenciadas que levassem em conta novamente aspectos estéticos e culturais.

Na opinião daqueles autores, arquitetos como Sullivan, Wright, Gropius, Corbusier ou Niemeyer projetaram espaços nitidamente diferenciados da malha urbana até então existente, por considerá-la ultrapassada, degenerada ou degradada. Mas ao fazê-lo, impuseram a lógica pura de configurações demasiadamente artificiais e racionalistas. Na opinião de Portoghesi, por exemplo, a atitude mais sensata seria, talvez, a de encarar o fato de que a arquitetura moderna, como estilo de uma época, como expressão de uma civilização tecnológica em ascensão, se esgotara e que uma civilização que quisesse verdadeiramente reparar a ruptura dos equilíbrios ecológicos e pôr fim ao depauperamento dos recursos materiais, não poderia dar-se ao luxo de continuar a construir segundo aqueles métodos e ideias. Ainda conforme o arquiteto, um edifício moderno, depois de trinta ou quarenta anos, já está decrépito, ao contrário das edificações antigas, em pedra ou alvenaria. Tanto assim que Charles Jencks data o início do movimento pós-moderno na arquitetura em 15 de julho de 1972, dia em que o bairro residencial de Pruitt-Igoe, em St. Louis, Missouri, projetado por Minoru Yamasaki de acordo com os ditames do movimento modernista na década de 1950, foi demolido. O bairro fora então considerado "inabitável", devido justamente à rigidez de seus princípios orientadores, à incrível densidade de moradias e à condição despersonalizada ou alienante das características arquitetônicas utilizadas.

¹⁸¹ Um artigo publicado por Charles Jencks na revista *Architectural Association Quarterly*, datado de 1975, já tem por título *The Rise of Post-Modern Architecture*.

Embora os pós-modernos não tenham rechaçado as contribuições formais dos modernos, o passado começou a ser aproveitado com o objetivo de dar aos prédios antigos, armazéns e fábricas abandonadas uma revitalização ou reutilização funcionais. Além das questões financeiras aí envolvidas (atuar em áreas desvalorizadas e mais baratas), os pós-modernos imprimiram então uma duplicidade de códigos arquitetônicos, não se podendo mais falar de um estilo bem delineado ou constituído, mas de uma pluralidade de facetas ou de concepções: "a condição pós-moderna foi um momento mágico, no qual fenômenos aparentemente discordantes (estiveram) dotados de um núcleo comum"¹⁸² – ou seja, a recusa dos padrões modernos.

Como exemplo, para Robert Venturi, que teve Las Vegas como paradigma, a arquitetura não podia mais basear-se na pureza da forma geométrica, defendida pelo modernismo, mas na contaminação com a história e o mundo popular e de consumo. E a história poderia ser usada como citação livre, fora de contexto, exaltando-se o ecletismo, a decoração, o kitsch e a arte pop, as realidades atuais e imediatas do cotidiano urbano, tais como os centros comerciais (*shoppings centers*), os centros de negócios (*business centers*), as cadeias de fast food, as áreas de lazer, o uso do automóvel e os junkspaces (resíduos acumulados e assim denominados por outro arquiteto, de geração posterior, Rem Koolhaas).

Justamente o ecletismo, a liberdade ou as atitudes descompromissadas são, para Jencks, atributos não apenas inovadores, mas desejáveis: "É uma era em que nenhuma ortodoxia pode ser adotada sem constrangimento e ironia, pois todas as tradições têm, aparentemente, validade. Esse fato é, em parte, consequência do que se denomina de explosão das informações, o advento do conhecimento organizado, das comunicações mundiais e da cibernética... O pluralismo, o 'ismo' de nossa época, é o grande problema e a grande oportunidade: quando Todo Homem se torna cosmopolita e Toda Mulher um Indivíduo Liberado, a confusão e a ansiedade passam a ser estados dominantes de espírito, e o *Ersatz*,¹⁸³ uma forma comum de cultura de

¹⁸² Pisani, M., *Architettura e politica*, "Dialogo con Paolo Portoghesi per comprendere l'architettura", Officina Edizione, Roma, 1989, pg. 277.

¹⁸³ Aquilo que substitui ou compensa.

massa... o pós-modernista estaria, muitas vezes perdendo o rumo e se arrependendo, mas, ocasionalmente, cumprindo a grande promessa de uma cultura pluralista".¹⁸⁴

Em *The Postmodern Turn*,¹⁸⁵ Ihab Hassan se pergunta se é possível perceber um fenômeno cultural - partindo-se do mundo artístico e o estendendo às demais instâncias sociais e culturais - que precise ser diferenciado, na sociedade ocidental, daquilo que se convencionou chamar de modernismo (nesse caso, e grosso modo, o último terço do século XIX e a primeira metade do século XX), e como essa tendência se relaciona com modos anteriores e já consagrados. De início, percebe-se que a palavra pós-modernismo evoca aquilo que se deseja superar, o que não ocorria com as denominações anteriores dos estilos artísticos (gótico, clássico, barroco, neo-clássico, romântico, moderno) e conotaria uma certa decadência de ordem qualitativa. Comparando certas características na criação artística, no modo de vida e na visão de mundo de ambas as épocas, Hassan sugere as seguintes diferenças e mesmo oposições: no modernismo, a forma conjuntiva e fechada, obra acabada; no pós-modernismo, a antiforma ou forma disjuntiva, inacabada; totalização X performance, ou desempenho, e processo; finalismo e racionalidade X jogo e acaso; domínio X anarquia; profundidade X superficialidade; grandes narrativas X pequenas histórias e antinarrações; determinação X indeterminação; transcendência X imanência, construção X desconstrução. Embora essas dicotomias possam variar em grau e segundo o âmbito a que se refiram, a tendência à *indeterminação* seria a mais evidente. E a indeterminação abrangeria: ambiguidade, descontinuidade, heterodoxia, pluralismo, aleatoriedade, revolta, perversão, deformação, decomposição. E além disso, ironia e ruptura. Todos esses sinais penetraram e se impuseram nos discursos da sociedade contemporânea ocidental, em suas variadas áreas ou domínios.

A escolha pelo jogo dos códigos, pela dubiedade e simultaneidade das formas e das intenções, desencadeou uma estética, uma categoria espiritual ao mesmo tempo generalizada e esquiva, ou seja, capaz de conviver e entrelaçar as diferenças entre a alta cultura e a cultura de massa (o *kitsch*, o popularesco televisivo ou cinematográfico), a criação espiritual e a lucratividade financeira que advém do

¹⁸⁴ *What's Post-Modernism?*, Academy Editions, Londres, 1996, pgs. 7 e 8.

¹⁸⁵ *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*, Ohio State University Press, 1987.

populismo, reinterpretando o passado de várias maneiras: nas qualidades de atitude cética e ironicamente nostálgica, recordação oblíqua, fonte de recriação oportunista ou simplesmente paródia cômica. Como o passado e as tradições já foram inteiramente renegadas pelas vanguardas modernas, o pós-modernismo constitui o momento em que, segundo Umberto Eco, “não se pode ir além, pois já produziu uma metalinguagem que fala de seus textos impossíveis (arte conceitual). A resposta pós-moderna ao moderno consiste em reconhecer que, já que o passado não pode ser destruído – sua destruição conduz ao silêncio –, o que resta a fazer é voltar a visitá-lo; com ironia, sem ingenuidade”.¹⁸⁶

Esse comentário de Eco insere-se nas explicações que adicionou à elaboração do romance *O Nome da Rosa*, um texto ele mesmo calcado sobre variadas “citações”, como Aristóteles, o rigorismo cristão de Bernardo de Clairvaux, passagens copiadas do *Zadig* de Voltaire, da biblioteca de Borges ou incursões à semiótica moderna, tratadas sob uma perspectiva de trama detetivesca. Assim, os meios mais comumente empregados pela arte pós-moderna são as alusões transpostas ou distorcidas, a refundição de materiais e temas temporalmente diversos, a convivência lúdica de formas e estilos passados ou, em síntese, a transparência de um caráter híbrido, inclusive em seus níveis de significação.

Diferentemente de outras épocas, em que as respectivas poéticas (criações artísticas) postularam-se como ordenamentos ou como sensibilidades relativamente homogêneas, distintas e propositivas, o pós-modernismo move-se de maneira fluida. Onde também a “impureza”, vista como essência da estética pós-moderna, na opinião do ensaísta Guy Scarpetta, na qual se incluem o ceticismo ou o antiutopismo de personalidades como Samuel Beckett e Milan Kundera. Ao contrário dos primeiros modernos do século, cuja bandeira comum seria a da “morte da arte”, mas para que ela nascesse confiantemente *ex-novo*, os pós-modernos desincumbem-se de ilusões e, quando criam, o fazem a partir da “morte da arte”. Preferem a denúncia da crueldade moderna, o desalento ou o escárnio. Por um caminho paralelo, Clement Greenberg opõe o moderno ao pós-moderno da seguinte maneira: na pintura, o alto

¹⁸⁶ Umberto Eco, *Postille a “Il Nome de la Rosa”*, Il post-moderno, l’ironia, il piacevole, 1984, disponível em docenti.unimc.it/giovanni.giri, pg. 611.

modernismo teria se expressado como esforço contínuo para enfrentar o declínio dos padrões estéticos ameaçados pela democratização (popularização) da cultura e pela industrialização (A Noção de Pós-Moderno). Já o pós-modernismo representaria o mau gosto comercial, travestido de avanço e sofisticação, o que destrói, quase imperceptivelmente, a integridade espiritual da arte.

A “contracultura” *beatnik* e a geração existencialista do pós-guerra, a *pop art*, as manifestações de *happening*, o cultivo de uma sensibilidade “vital” ou hedonista (sexo, drogas e *rock’n’roll*) praticada pela juventude, a contestação a todas as formas institucionais hierarquizadas ou elitistas (Revolta Estudantil de 1968) proclamaram, em conjunto, uma rebelião permanente da subjetividade, o apagamento dos limites entre a arte e a vida, desprezando as atitudes de contemplação estética e de disciplina intelectual em proveito de uma cultura narcisista de massa. Em decorrência das tecnologias, acabaram por predominar o instantâneo, a velocidade, a produção e o consumo crescentes e imediatos, o excesso de lixo daí decorrente, a superabundância de informações e as experiências mais virtuais do que reais.

Também nos anos de 1970 a noção de pós-modernidade penetrou nos terrenos da filosofia e da hermenêutica cultural por meio de alguns autores, entre eles Jean-François Lyotard, na França, e Gianni Vattimo, na Itália.

Nos textos de *A Condição Pós-Moderna* (1979) e de *A Pós-Modernidade explicada às Crianças* (1986), Lyotard distingue dois tipos de saber, um formulado pelo discurso científico, necessariamente denotativo e submetido a critérios de experimentação e verificação, e os demais, elaborados e difundidos pelas narrações (*récits*) ou metanarrações (*métaréçits*) – ideologias, filosofias, mitos, textos literários, propagandísticos, saberes de costumes e tradições etc, cuja função é dar sustentação teórica às práticas morais, sociais e políticas. Tais relatos, entretanto, não se legitimam internamente com o intuito de afirmar e validar a verdade que propõem, ou seja, são aquele que não se submetem à verificação de provas. Mas ambos constituem, antes de tudo, *jogos de linguagem*. E o projeto cultural da modernidade e suas metanarrações foi todo ele baseado na pressuposição de uma finalidade redentora da humanidade em sua história: desde o catolicismo (renovação da vida em um estado espiritual), passando pelo Iluminismo (suplantação da minoridade intelectual e progresso contínuo), hegelianismo (emancipação da alienação do Espírito), marxismo