

**Arlindo Nascimento Rocha**

# ENTRETEXTOS

Coletânea de Textos Acadêmicos

## TEMAS

Filosofia Política

Religião, Mediunidade e Cristianismo

Ciência Política

Filosofia da Cultura

Filosofia Antiga

Filosofia da Linguagem





= ENTRETEXTOS =



Arlindo Nascimento Rocha

# = ENTRETEXTOS =

Coletânea de Artigos Acadêmicos

## TEMAS

Filosofia Política

Religião, Mediunidade e Cristianismo

Ciência Política

Filosofia da Cultura

Filosofia Antiga

Filosofia da Linguagem



Rio de Janeiro

2017



O AUTOR responsabiliza-se inteiramente pela originalidade e integridade do conteúdo de sua OBRA, bem como isenta a EDITORA de qualquer obrigação judicial decorrente da violação de direitos autorais ou direitos de imagem nela contido, que declara, sob as penas da Lei, ser de sua única e exclusiva autoria.

## Entretextos

Copyright © 2017, *Arlindo Nascimento Rocha*  
Todos os direitos são reservados no Brasil.

### PoD Editora

Rua Imperatriz Leopoldina, 8 sala 1110  
Centro – Rio de Janeiro - 20060-030  
Tel. 21 2236-0844 • [www.podeditora.com.br](http://www.podeditora.com.br)  
[atendimento@podeditora.com.br](mailto:atendimento@podeditora.com.br)

Capa:

**Ricardo Tristão**

Diagramação:

**PoD Editora**

Impressão e Acabamento:

**PoD Editora**

Revisão:

**Lenora Briones**

Nenhuma parte desta publicação pode ser utilizada ou reproduzida em qualquer meio ou forma, seja mecânico, fotocópia, gravação, nem apropriada ou estocada em banco de dados sem a expressa autorização do autor.

**CIP-Brasil. Catalogação-na-Fonte**  
**Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ**

R576e

Rocha, Arlindo Nascimento, 1969-

Entretextos: coletânea de textos acadêmicos / Arlindo Nascimento Rocha - 1. ed. Rio de Janeiro : PoD, 2017.

242p. 21cm

inclui bibliografia e índice

ISBN 978-85-8225-134-8

1. Sociologia - Filosofia. 2. Ciências sociais - Filosofia. I. Título.

17-42137

CDD: 301.01

CDU: 316

26.05.2017

30.05.2017

## Dedicatória

*Dedico essa Coletânea (meu primeiro livro publicado), aos meus pais, (in memoriam), Domingos e Georgina Rocha; aos meus irmãos António, Isabel e Maria (Cabo Verde), às minhas filhas Linda Inês (Cabo Verde) e Cecília Milagros (Rio de Janeiro); à minha esposa Priscilla Rocha (Rio de Janeiro) companheira de toda hora, com quem divido meus anseios, minhas frustrações, minha vontade de crescer e vencer; aos meus amigos Sérgio Azman e Camila Lucchesi (São Paulo); Silva Camdembo (Angola); Ivette Nogueira (Rio de Janeiro); e, Júlia dos Santos (África do Sul).*

## Agradecimentos

Agradeço especialmente a todos os meus familiares e amigos, principalmente os que nos últimos anos tiveram que (com) viver com a minha ausência. Não tem sido fácil e nem será, pois, os caminhos da vida são múltiplos e diversos, e, nem sempre é possível caminhar juntos!

Agradeço calorosamente à minha esposa pelo amor, pela entrega, pela coragem e pelos incentivos que sempre me mantiveram com uma fé (in) abalável, e, que me ajudou a entender o significado do ditado que diz que “TUDO O QUE ACONTECE DE RUIM É PARA MELHORAR!”

Agradeço também ao professor Andrei Venturini, que fez o prefácio da coletânea, à Lenora Briones que fez a revisão ortográfica dos artigos. As correções e acertos se devem à sua competência. Já os erros, como não poderia deixar de ser, são meus, mas o tempo nos ajuda a melhorar.

A todos (as) meu muitíssimo obrigado!



## Sumário

<b>Agradecimentos .....</b>	<b>6</b>
<b>Apresentação.....</b>	<b>9</b>
<b>Carta ao leitor .....</b>	<b>13</b>
<b>Prefácio .....</b>	<b>15</b>
<b>Artigo 1. Uma leitura atual sobre a construção política e social na filosofia de Blaise Pascal .....</b>	<b>19</b>
.....	Filosofia Política
<b>Artigo 2. Pedro Siqueira: O escolhido para falar com santos, anjos e Nossa Senhora .....</b>	<b>47</b>
.....	Mediunidade, reencarnação e cristianismo
<b>Artigo 3. Criando Espectadores Emancipados.....</b>	<b>81</b>
.....	Filosofia da Cultura
<b>Artigo 4. Ciência Política: Estudo dos sistemas das organizações e dos processos políticos .....</b>	<b>121</b>
.....	Ciência Política
<b>Artigo 5. Origem e natureza dos nomes o Crátilo de Platão .....</b>	<b>153</b>
.....	Filosofia da Linguagem
<b>Artigo 6. Análise dos prazeres na obra Filebo de Platão.....</b>	<b>181</b>
.....	Filosofia Antiga
<b>Artigo 7. Responsabilidade de grupos: Responsabilidade geral e individual .....</b>	<b>209</b>
.....	Tópicos de Ética



# Apresentação

“O conhecimento não está vinculado a país algum. É transnacional, é portátil. Pode ser criado em qualquer lugar, de forma rápida e barata. Ele é por definição, mutável.”

[*Peter Drucker*]

Uma das características da sociedade contemporânea é o papel central do conhecimento a ponto de, reiteradas vezes, ser empregado o qualificativo de *sociedade do conhecimento*. Estamos assistindo a emergência de novos paradigmas que fazem com que o acesso à informação e aos bens de consumo estejam democraticamente disponíveis e acessíveis a qualquer pessoa, e em qualquer lugar. A tecnologia tem esse papel, e, graças a ela, os muros deixaram de existir para que houvesse uma estrada comum, onde todos podem trilhar na busca essencial pelo conhecimento que, muita falta faz principalmente para os que ainda resistem às inovações científicas e tecnológicas.

Essas inovações nos trouxeram o grande desafio lançado pelo sonho transdisciplinar, uma vez que, atualmente o conhecimento gira em torno das contradições entre os saberes globais/interdependentes e os saberes fragmentados/compartimentados, herança da crescente especialização na época moderna. E, nesse aspecto, segundo Hilton Japiassu:

O modo de pensamento ou de conhecimento fragmentado, monodisciplinar e simplesmente quantificador, tomando como critério de construção o ponto de vista de um ramo do saber autodeterminado ou disciplinar, com todos os seus interesses subjacentes, é responsável pela prevalência de uma inteligência míope ou cega na medida em que é sacrificada a aptidão humana normal de religar os conhecimentos em proveito da capacidade de separar ou desconectar.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> JAPIASSU, Hilton. *O sonho transdisciplinar: e as razões da filosofia*. – Rio de Janeiro: Imago, 2006, p. 15.

Ainda segundo o mesmo autor, existe “a necessidade e a urgência, nos dias de hoje, para uma reforma do pensamento e da educação, não somente de procurarmos integrar as diversas disciplinas do nosso saber em quadros de pensamento susceptíveis de corresponder aos grandes problemas que nos colocamos e nos desafiam, mas de valorizarmos os conhecimentos multi-e-interdisciplinares e promovermos o desenvolvimento, no ensino e na pesquisa, de um espírito ou mentalidade propriamente transdisciplinar”. (JAPIASSU, 2006, p. 17). Nessa coletânea de artigos acadêmicos, procuramos fazer exatamente isso. Ou seja, estabelecer um diálogo com diversos autores, na busca de uma evolução transdisciplinar do que existe *entre, através e além*, das disciplinas e dos temas abordados, pois, o espaço entre, através e além das disciplinas nada tem de vazio.

Dos sete artigos com temas específicos que compõe essa coletânea, dois já foram publicados em revistas acadêmicas especializadas, e outros em *sites e blogs* na Internet<sup>2</sup>, é a materialização de um sonho de estudante universitário (Pós-Graduação), de ver seus textos produzidos no contexto acadêmico, em diversas disciplinas e instituições do Ensino Superior no Brasil, nomeadamente PUC-Rio e PUC-SP, desde 2012 até a presente data (2016), serem publicados, e, dessa forma conseguir atingir um público mais amplo e mais diverso. O que me animou a reunir, reeditar e publicar em uma única obra esse conjunto de artigos foi à possibilidade de que esse ato de escrever, essa experiência em palavras escritas permitiu-me ao longo desses anos, libertar-me de certas verdades, de modo que deixei de ser o que eu era para me tornar uma pessoa melhor, diferente do que eu vinha sendo.

---

<sup>2</sup> O primeiro artigo dessa coletânea foi publicado na Revista *Parlamento e Sociedade* da Câmara Municipal de São Paulo em 2014; o segundo na Revista *Diversidade Religiosa* que é uma publicação eletrônica, interdisciplinar e semestral dos alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) em 2016; os outros artigos foram publicados em vários *sites* como *WebArtigos*, *Academia.edu* e *Portal da Educação*. Para essa coletânea, esses artigos foram atualizados, ampliados e corrigidos, por forma a estarem de acordo com as normas de publicação definidas pela ABNT e adotadas pelas revistas acadêmicas no Brasil.

Os artigos representam diferentes momentos da minha formação universitária, e diferentes assuntos pelos quais me interessei profundamente e que, de certa forma, marcam o itinerário do meu crescimento intelectual e o meu mais profundo engajamento na pesquisa acadêmica. Cada um representa um esforço de síntese dos conteúdos e dos saberes adquiridos em aulas presenciais e à distância, e posteriormente complementados através de novas investigações com o objetivo de tornar mais inteligíveis, assuntos que por vezes, carecem de uma análise pessoal e da apresentação de novos pontos de vista, o que contribui para a (re) construção e a divulgação do saber acadêmico.

No primeiro artigo intitulado, *Uma leitura atual sobre a construção política e social na filosofia de Blaise Pascal*, (publicado na Revista *Parlamento e Sociedade - 2014*), jogo luz sobre a relevância do pensamento político de Blaise Pascal, Filósofo de século XVII, que teve até recentemente seus escritos ignorados; no segundo, *Pedro Siqueira: o escolhido para falar com santos, anjos e Nossa Senhora*, (publicado na Revista *Diversidade Religiosa - 2016*), tem como objetivo apresentar, uma figura carismática que nos últimos anos tem arrastado multidões para sessões de terço, com um número crescente de fiéis à procura de sua espiritualidade, curas e bênçãos para os males que os afigem; no terceiro artigo, *Criando espectadores emancipados* (2013), reflito a respeito de ideias ultrapassadas a respeito do teatro, do espectador e da educação, visando mostrar o quão é importante a emancipação intelectual dos espectadores; no quarto artigo, *Ciência Política: estudo dos sistemas, das organizações e dos processos políticos* (2014), o principal objetivo é transcrever e sistematizar as aulas lecionadas durante o curso, (EAD) na plataforma VEDUCA<sup>3</sup> pelo Professor Clóvis de Barros Filho (USP), tornando assim, mais inteligível os conteúdos abordados; no quinto, *Origem e natureza dos nomes o Crátilo de Platão* (2013), analiso a discussão sobre a

---

<sup>3</sup> Veducu é uma plataforma de *e-learning*. Todo o conteúdo, baseado em videoaulas, é aberto e gratuito. Conta com mais de 500 mil usuários e 5.700 aulas em mais de 20 instituições de ensino, como Harvard, Stanford, Yale, MIT, Berkeley, ONU-DI, BM&FBOVESPA, USP, Unicamp, Unesp e UnB.

origem e a natureza dos nomes apresentados no diálogo platônico *Crátilo*, considerado um texto básico da filosofia helênica que aborda questões filosóficas sobre a linguagem; no sexto, *Análise dos prazeres na obra Filebo de Platão* (2012), enfatizo especialmente a análise dos prazeres como elementos fundamentais para a constituição da vida feliz do homem; abordo os diferentes graus e valor do prazer; e, a classificação dos prazeres: os falsos, os mistos e os puros; no sétimo e último artigo, *Responsabilidade de grupos: responsabilidade geral e individual* (2012), procurei fazer a ponte entre a responsabilidade geral e individual, como elementos estruturais, que sustentam a boa convivência entre os membros de uma sociedade.

Na certeza da relevância dessas pesquisas para a melhor compreensão e divulgação do pensamento e da realidade filosófica, política, religiosa e social desse conjunto de artigos elaborados, espero estar a dar a minha contribuição para a maior democratização do conhecimento, principalmente para universitários em formação, mas também, para o público que se interessa por essas questões.

Rio de Janeiro, Brasil – Abril de 2017.

*Arlindo Nascimento Rocha*

# Carta ao leitor

*Priscilla Lundstedt Rocha<sup>4</sup>*

Ao escrever esta carta, veio-me a pergunta primordial: por que ler *ENTRETEXTOS*? No mesmo átimo, respondo: para mesclar, confundir, juntar, prender, romper, entrelaçar-se a conhecimentos de contextos variados e de profunda reflexão filosófica.

Os artigos desde livro são textos leves na escrita, exatos em seus objetivos, consistentes na argumentação, múltiplos em suas bibliografias, rápidos e concisos em seus liames, e intensos em sua compreensão. Ambos nos convidam a viajar através de uma leitura fácil, porém agradável e enriquecedora através de temas ligadas a filosofia, religião, política e ética que se entrelaçam em vários momentos, formando assim o *ENTRETEXTOS*.

A perfectibilidade é um neologismo criado pelo filósofo, teórico da política e escritor Suíço Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), para exprimir a capacidade que o homem possui de aperfeiçoar-se, e assim é Arlindo Rocha, um promissor intelectual nascido em um remoto vilarejo, encravado entre altas montanhas, chamado Ribeira Alta na Ilha de Santo Antão, num país arquipelágico chamado Cabo Verde, situada na costa ocidental africana que dia-a-dia aperfeiçoa-se educacional, cultural, social, e espiritualmente, reconhecendo a sua posição no mundo e aprimorando cada vez mais sua relação com os outros através da produção cultural e literária.

*ENTRETEXTOS* deve ser lido, Arlindo Rocha, conhecido, pois este autor reconhece suas misérias existenciais, e ao olhar e perguntar: O que é o homem? Com certeza ele respon-

---

<sup>4</sup> Atualmente é Coordenadora do Plano de Gestão Social-AB Nascentes das Gerais. Foi Chefe do Departamento de Educação para o Trânsito - NITTRANS - Prefeitura Municipal de Niterói. Especialista em Gestão, Educação e Segurança no Trânsito. Possui graduação em Direito pela UNIVEM-Centro Universitário Eurípedes de Marília, graduação em Filosofia pela UNESP, mestrado em Filosofia do Direito pela Freie Universität Berlin, FU-Berlin. E-mail de contato: priscillarochacontatos@gmail.com

derá que é a construção, é o aperfeiçoar-se, é o mesclar-se, é o transcender-se, é a benção, a maldição, o nada, o meio é a compreensão, é a ambivalência, o buscar de suas raízes, da perfectibilidade e da melhoria de suas virtudes, grandezas, até a morte.

É ter Fé! É Amor fati!

*Boa Leitura.*



# Prefácio

Andrei Venturini Martins<sup>5</sup>

Uma das marcas da ciência moderna é hiperespecialização, um aprofundamento constante em um único aspecto da realidade, em detrimento da visão total, universal. Essa ideologia da especialização não deixa de ter consequências para a vida prática: o docente capacita-se para trabalhar um único objeto com seus alunos, o médico, cuja visão global poderia favorecer o paciente, restringe seu diagnóstico aos aspectos circunscritos da sua formação. Em cada bolsão cognitivo, com seu paradigma bem delineado, a linguagem técnica torna-se uma “língua estranha” para quem olha de fora, para aquele que não tem a mesma formação. É desta forma que a ciência, longe de se tornar um empreendimento claro e distinto, mostra-se hermética, com seus sacerdotes e com suas autoridades.

Essa visão centrípeta da realidade, a qual restringe o olhar para um único ponto, poderia ser desmontada pela força centrífuga que marca o olhar do filósofo, cuja visão em perspectiva é capaz de perceber a diversidade de pontos de vista sem cair no relativismo ingênuo, como bem pensou Nietzsche: “A história do castigo até então, a história de sua utilização para os mais diversos fins, cristaliza-se afinal em uma espécie de unidade que dificilmente se pode dissociar, que é dificilmente analisável e, deve ser enfatizado, inteiramente *indefinível*”. (*Genealogia da Moral*, II, 13). A unidade linguística do termo “castigo” empobrece o sentido da palavra, dando a impressão de um único significa-

---

<sup>5</sup> Andrei Venturini Martins é doutor em Filosofia e professor do Instituto federal do Sul de Minas Gerais. É autor das obras: *A verdade é Insuportável: ensaios sobre a hipocrisia* (Ed. Garimpo, 2015); Comentário e Tradução da obra *Discurso da Reforma do Homem Interior*, de Cornelius Jansenius. (Ed. Filocalia, 2016), *O que é o Homem?* (Ed. Filocalia, 2017 – Prelo) e *Do reino nefasto do amor-próprio* (Ed. Filocalia, 2017 – Prelo). E-mail de contato: dreivm@hotmail.com

do, não obstante, o filósofo prolifera os sentidos vivificando o termo, historicizando-o, abrindo caminho para um universo de significados: castigo como neutralização, pagamento, isolamento, inspiração de temor, compensação, segregação, criação de memória, vingança, guerra. São tantos os possíveis sentidos que a história pode conferir a um termo que se torna uma afronta ao intelecto reduzi-lo a um único significado, limitando-o ao seu suposto sentido *per se*, desconectado da história. Essa força de análise, essa capacidade de “triangulação” de pontos de vista frente a um dado objeto, como pensava o abolicionista brasileiro André Ribeiro (Cf. Joaquim Nabuco. *Minha formação*, p. 204, Ed. 34), ilustra o perspectivismo nietzschiano que indiretamente permeia a empreitada de Arlindo Nascimento Rocha.

Na obra *Entretextos* o autor busca realizar esta visão ampla e plural da realidade, e para tanto investiga, com a precisão do atributo de filósofo que lhe cabe, os mais variados temas: Filosofia, Política, Religião, Ciência, Cultura e Linguagem. O título não poderia ser mais apropriado naquilo que tange seu intuito: provocar o leitor a refletir os mais variados temas, convidando-o a apreciar a variedade de perspectivas sem deixá-lo deter-se em nenhuma, e, por fim, impelindo-o a pensar nas entrelinhas, no “entre-textos”. Tal postura hermenêutica oriunda de um pensador africano não me causa espanto, pois, em um continente menos acostumado com as “regras” da mecânica da ciência, Arlindo desbrava com sucesso inúmeros temas, fazendo-nos perceber que as pontes interpretativas poderão conferir maior amplitude de sentido do que os muros limitadores das áreas, e é neste espírito que o autor rejeita as “receitas epistemológicas” (Cf. Paul Feyerabend. *Contra o Método*, p. 22) que muitas vezes circulam mundo afora.

Tive a oportunidade de acompanhar Arlindo Nascimento Rocha na confecção de seu trabalho de mestrado em Blaise Pascal, participando da banca de avaliação daquele que tem a responsabilidade de levar o pensamento do filósofo francês para

o continente africano: a consistência de seu trabalho não me deixa dúvidas de que esta tarefa está em boas mãos. Além de Pascal, os africanos (e brasileiros) terão o prazer de desfrutar da belíssima ponte que aproxima o Brasil de Cabo Verde, a qual foi construída com a sabedoria presente na obra *Entretextos*.

*Boa leitura!*



# Artigo 1. Uma leitura atual sobre a construção política e social na filosofia de Blaise Pascal<sup>6</sup>

Filosofia Política

TITLE

A Current reading on political and social construction in Blaise Pascal's philosophy

*Arlindo Nascimento Rocha*

arlindonascimentorochoa@gmail.com

*Rei e tirano – também sobre isto eu terei cá minhas ideias. Tomarei cuidado em cada viagem. Grandezas de estabelecimento, respeito de estabelecimento. O prazer dos grandes consiste em poder fazer as pessoas felizes. É próprio da riqueza ser dada liberalmente. O particular a cada coisa precisa ser procurado. A proteção é própria do poder. Quando a força ataca a aparência, quando um simples soldado pega o barrete de um primeiro presidente e o joga pela janela [...]*

PASCAL, *Os Pensadores*; frag. 310, p. 115.

---

<sup>6</sup> Este artigo foi publicado na *Revista Parlamento e Sociedade* da Câmara Municipal de São Paulo através do Site <http://www.camara.sp.gov.br/>. A Revista é a continuação da Revista do Parlamento Paulistano e uma publicação da Escola do Parlamento da Câmara Municipal de São Paulo, de periodicidade semestral. ROCHA, A. N.. *Uma leitura atual sobre a construção política e social na filosofia de Blaise Pascal*. Revista Parlamento e Sociedade, v. 2, p. 53-69, 2014.

## Resumo

Este artigo tem como objetivo central abordar a construção política de Blaise Pascal, que nas últimas décadas despertou interesse pelo seu pensamento que emerge, em primeiro plano, das concupiscências, a partir das quais se constituem a força, a imaginação, os costumes e as leis; e, com elas, a distinção entre as grandezas naturais e de estabelecimento. Seu pensamento deságua, numa contundente antropologia política, social e existencial. Assim, busca-se apresentar sua construção político-social, que é talvez o mais necessário e lúcido relativamente à condição humana que vive uma espécie de vazio, aniquilado pelo consumo, e marcado pela impossibilidade de obter um adequado grau de satisfação existencial. Sua visão política tem fundamento nos múltiplos pertencimentos do sujeito numa sociedade que favorece a transformação das condições existenciais nas quais o homem “pós-moderno” vivencia experiências desprovidas do sentimento de auto realização pessoal e de fuga da sua verdadeira condição insuficiente.

**Palavras-chaves:** pensador político, antropologia política; grandezas de estabelecimento; grandezas naturais; condições existenciais.

## Abstract

The main objective of this article is to consider the political construction of Blaise Pascal, who in the last decades has aroused interest, through his ideas that highlight firstly, the aspirations, from which are constituted the impetus, the imagination, customs and laws; and with them, the distinction between natural grandeur and the establishment. His thinking flows into a forceful political, social and existential anthropology. Thus, we are seeking to present his political-social structure, which is perhaps the most essential and lucid in relation to human life that is a kind of emptiness, annihilated by consumerism, and marked by the impossibility of obtaining adequate existential satisfaction. His political vision is based on “postmodern” man’s accumulation of possessions, in a society that mutates existential conditions into materialism over personal self-realization, and ignoring his true condition of insufficiency.

**Keywords:** political thinker; political anthropology; Establishment grandeur; Natural grandeur; existential conditions.

## Introdução

Blaise Pascal, filho de Étienne Pascal e de Antoinette Bégon, nasceu em *Clermont-Ferrand*, França, do dia 19 de junho de 1623 e morreu a 19 de agosto de 1662, aos 39 anos de idade<sup>7</sup>. Homem privilegiado, um gênio particularmente francês em todas as suas dimensões que nunca frequentou a escola; sua instrução foi assumida integralmente pelo pai<sup>8</sup>. “A principal máxima nessa educação era manter a criança acima da sua obra; foi por esse motivo que não quis ensinar-lhe o latim antes dos doze anos, para que pudesse aprendê-lo com mais facilidade. Até lá, não o deixou ocioso; falava-lhe daquilo que ele pudesse entender”. (PASCAL, 2003, p.146). Mais do que escritor, teólogo e filósofo, Blaise Pascal,

Foi um cientista, um gênio precoce em física e matemática. Espírito observador e perspicaz atento às pequenas e às grandes coisas da natureza, do espaço e do tempo, estudioso das grandes descobertas científicas que o haviam antecedido em todos os tempos, guiado por uma mente pesquisadora, passou grande parte de sua vida fazendo experiência para provar princípios da física e da matemática. (PASCAL, 2006, p. 9).

Pascal também foi destacado teólogo e moralista francês, e um extraordinário pensador político, que nas últimas décadas despertou interesse pelo seu pensamento. A importância dessa retomada tem sido pela crescente dissolução da imagem de um Pascal desinteressado pelos problemas éticos, políticos e sociais:

---

<sup>7</sup> Sua morte foi exemplar e comovente [...] Com 39 anos terminou os seus dias uma dos maiores gênios de que a França se orgulha, modelo de vida cristã integral e heroica a que só terá faltado, porque a vida lhe foi breve, uma visão apologética mais ampla onde a metafísica e a especulação teológica tivesse lugar que lhes pertence. (PASCAL, 2003, p. 159).

<sup>8</sup> De acordo com Jacques Attali, de todos os pontos de vista, Pascal é um gênio. Com doze anos descobre a matemática a seu modo; com dezesseis inventa a geometria projetiva, ainda hoje necessária à mecânica e à engenharia; com dezenove, monta a primeira máquina de calcular; com vinte e três, inventa a física experimental, calcula o peso do ar, concebe a prensa hidráulica e derruba uma teoria milenar, segundo a qual a natureza teria “horror ao vácuo”. Com vinte e oito inventa o cálculo das probabilidades, pilar de todas as ciências sociais e físicas de hoje [...] (ATTALI, 2003, p. 13).



em seu lugar tem aparecido um pensador consciente e enraizado nos problemas políticos de seu tempo, tendo em vista a atualidade do seu pensamento.

E, em belíssima língua, numa prosa francesa nunca manejada tão em antes dele, escreve, páginas imortais sobre a condição humana, sobre as relações entre ciência e fé, liberdade e imaginação, felicidade e compaixão, poder e força, misturando sempre acaso e lei, natureza e costume, mente e coração, ciência e experiência, plano terreno e mística [...] (ATTALI, 2003, p. 13).

Se vários estudos têm demonstrado a originalidade da posição de Pascal sobre a questão política, nenhum tem feito até agora como o trabalho sistemático de Christian Lazzeri, (*Force et justice dans la politique de Pascal*, PUF, 1984). Em comparação, o estudo Gérard Ferreyrolles (*Pascal e razão para a política*, Paris, PUF, 1984) permanece uma abordagem parcial. A reflexão política de Pascal incide sobre aquilo que os homens não deixam de apresentar no espaço social, ou seja, signos, visando legitimar sua autoridade face aos demais. Ele é considerado um extraordinário teórico da política, mas ainda desconhecido, uma vez que, seu pensamento político encontra-se dissolvido em diversos fragmentos na sua obra maior, *Pensées*, (*Pensamentos*), e por isso, durante muito tempo sua erudição política permaneceu desconhecida do grande público.

Pascal se vê na pele de um sociólogo e político, um cidadão integrado na sociedade de sua época preocupado com a política e com os governantes, que no final da sua vida pronuncia palavras que mais tarde seriam transformados na obra que hoje conhecemos como “*Os três Discursos sobre a condição dos Grandes*”. Segundo Antônio G. da Silva, esses “três discursos breves, simples, mas de uma riqueza extraordinária. Este texto revela um Pascal na veste de um sociólogo e político, um cidadão integrado na sociedade de sua época preocupado com o bom andamento e funcionamento da coisa pública a cargo dos governantes”. (SILVA, 2012, p. 125).

Pascal analisa o mistério que marca a condição humana, revelando “uma sensibilidade aguda para o fato de que o ho-

mem parece ser, um ser que, quando exposto a demasiada luz, se dissolve”. O conhecimento das coisas é um conhecimento do meio (*milieu*), isto é, um conhecimento das aparências. Ele submete todo tipo de atitude e conhecimento a uma contingência irremediável. O que nos leva a verificar que a “insuficiência humana” é algo passível de ser constatada de forma empírica em todas as dimensões da vida humana. “A hipótese explicativa do mito da queda é uma forma de iluminar um fato que por si só se impõe”, ou seja, o ser humano é empiricamente corrompido e,

[...] A ausência de uma referência para o conhecimento resulta da própria situação do homem como um ser do meio. Não somente como um meio entre o nada e o todo, meio entre meios, mas também como um meio que, na expressão de Catherine Chevalley, pode ser chamado de interação generalizada. (CHEVALLEY, 1995, p. 40).

No pensamento de Pascal, ainda no séc. XVII é evidente a grande preocupação com os limites da racionalidade, o que o leva a fundar uma antropologia baseada na insuficiência racional do ser humano. Essa mesma preocupação torna-se mais visível no início do séc. XX, contrariando a teses dos racionalistas de que a natureza e a razão aparecem em relação constante. Segundo Hazard (1974) “a natureza era racional, a razão era natural, acordo perfeito”. Dessa forma, para os racionalistas, o conhecimento racional tinha uma potência quase ilimitada, inclusive como facilitador da autonomia para o homem.

Contrariamente, Pascal, no frag. 199 dos *Pensamentos* mostra que o conhecimento humano só pode ser um conhecimento mediano: [...] “Que fará o homem senão perceber alguma aparência do meio das coisas, num desespero eterno de conhecer quer seu princípio, quer seu fim”? A interpretação pascaliana da situação do homem e dos espaços infinitos que o assombram, mostra que o homem é:

[...] Um nada em relação ao infinito, tudo em relação ao nada: um meio entre nada e tudo. Infinitamente afastado de compreender os extremos, o fim das coisas e o seu

princípio estão para ele invencivelmente ocultos num se-  
greto impenetrável; igualmente incapaz de ver o nada  
de onde foi tirado e o infinito que o absorve. (PASCAL,  
1995, p. 143).

Essa conclusão apresentada pelo autor parece contradi-  
tória, mas, segundo Parraz, (2008, p. 186), torna-se compreensível, já que partindo do universo [...] “como referencial para ver o homem, este se torna um nada e, utilizando-se do homem como referencial para ver o infinito em pequenez, ele se torna um todo”. Para Pascal, o homem parece, assim, condenado a uma errância sem fim entre todas as posições possíveis, sem poder jamais atingir a perfeição ou a totalidade dos seus conhecimentos. É verdade que jamais o conhecimento atingirá a essência das coisas, mas a errância e a oscilação permitem, na realidade, uma acumulação de pontos de vista que é a condição mesma do progresso do conhecimento, cuja perfeição não se dará se não no infinito, por aproximações sucessivas (ADORNO, 2000, p. 116).

Nas próximas páginas, teremos como foco principal o pensamento político pascaliano que concebe a ordem civil como a ordem da concupiscência, isto é, uma ordem que é produzida e regulada pela concupiscência. Trata-se de mostrar a novidade dessa ideia para em seguida apontar o modo como Pascal concebeu sua visão política, que emerge da concupiscência da carne, à qual se reporta a ordem civil. Terei como suporte principal, a obra *Pensamentos Sobre Política*, de André Comte-Sponville, organizado a partir da obra de Brunschvicg, sem nenhuma ambição sistemática, mas de fácil e agradável leitura, como afirma o autor.

## Uma leitura atual sobre construção política e social de Blaise Pascal

Analisando as grandes transformações atuais, principalmente aquelas que tornaram o marco da civilização ocidental, como seria possível não duvidar de certos discursos que almejam colocar a razão, como verdade última e julgadora absoluta de toda e qualquer ordem de conhecimento como queriam os modernos? Segundo Blaise Pascal<sup>9</sup> na sua obra póstuma *Pensées* (Pensamentos) “o último passo da razão é reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam”. A obra apologética de Blaise Pascal, escrita com o intuito de defender o cristianismo, foi publicada postumamente em 1670. De acordo com Francesco Paolo Adorno:

Atualmente se dispõe de cinco tipos de edição, que seguem, na verdade, quatro princípios diferentes. A edição de Prosper Faugère, que tentou adivinhar a Apologia de Pascal, a partir dos fragmentos que dispunha; a de Louis Lafuma, e Philippe Sellier, que conservaram a ordem original dos maços, baseando-se o primeiro na primeira cópia e o segundo na segunda cópia; a de Brunschvicg, que classificou os fragmentos segundo uma ordem subjetiva; enfim, a de Emmanuel Martineau, que tentou reconstruir os discursos a partir dos quais Pascal recorreu seus fragmentos [...] (ADORNO, 2000, p. 17).

Blaise Pascal, considerado um dos maiores pensadores da França do sec. XVII, dedicou alguns fragmentos ao poder, à justiça ou à força dispersas na obra póstuma *Pensées*, sem ordem e por vezes esquecidos, perdendo assim, a força e a coerência. Para amenizar esse problema, André Comte-Sponville<sup>10</sup>, resol-

---

<sup>9</sup> Blaise Pascal (1623-1662) é considerado um dos grandes nomes da filosofia e da matemática moderna, tendo criado dois novos ramos: a teoria das probabilidades e a geometria projetiva. Foi um dos maiores representantes da corrente teológica denominada “jansenismo”, quando em 1659 decidiu deixar a pesquisa matemática para se dedicar ao pensamento teológico e se tornar um dos maiores críticos do pensamento iluminista.

<sup>10</sup> Ex-aluno da *École normale supérieure da rue d’Ulm*, foi amigo de Louis Althusser. Por muito tempo foi *maître de conférences* da Universidade de Paris I: *Panthéon Sorbonne*, da qual se demitiu em 1998 para dedicar-se completamente a escrever e pro-

veu reunir, a partir da edição de Brunchvicg, os pensamentos políticos de Pascal, na obra intitulada *Pascal - Pensamentos Sobre Política*. No final da obra, ele acrescenta ainda, os extraordinários *Três discursos Sobre a Condição dos Grandes*<sup>11</sup>, redigido por Pierre Nicole que os anotou e os publicou, cerca de dez anos mais tarde (1670), em seu *Traité de l'éducation d'un prince*, sob o título *Discours de feu M. Paschal sur la condition des Grands*. Suas palavras, pronunciadas em diferentes ocasiões, teriam como destinatário um filho da nobreza, certamente, o filho mais velho do duque de Luynes, futuro duque de Chevreuse (1646-1712), como parte da educação política e diplomática do jovem.

Esses três discursos que realmente Pascal proferiu, não são de sua lavra, mas foram reproduzidas por um ouvinte que anotou e transcreveu esses três dos muitos discursos e palestras de Pascal. Foram publicados quase uma década depois de sua morte. Embora não representem as próprias palavras dele, refletem pelo menos seu pensamento e suas opiniões. Os três tratam da grandeza, da dignidade, do cargo exercido [...] (PASCAL, 2006, p. 59).

Segundo Henrique Barrilaro Ruas, “há nesses admiráveis discursos dois aspetos a considerar: o primeiro é de ordem prática, e por ele havemos de louvar sem reserva o grande pensador cristão que soube opor uma barreira intransponível à verdade dos grandes numa época em que a sociedade tentava substituir-se à natureza e às conveniências humanas esqueciam as coisas de Deus; o segundo é de ordem teórica e nele temos de suscitar

---

ferir conferências fora do circuito universitário. Desde 2008 é membro do *Comité Consultatif National d'Éthique* (Comité Consultivo Nacional de Ética) do seu país.

<sup>11</sup> Discursos pronunciados por Blaise Pascal, em seu leito, possivelmente no final de 1660, a seu amigo Pierre Nicole, que os anotou e os publicou, cerca de dez anos mais tarde (1670), em seu *Traité de l'éducation d'un prince*, sob o título *Discours de feu M. Paschal sur la condition des Grands*. Um dos últimos esforços reflexivos de Pascal, que iria morrer em 1662, esses discursos retomam, de modo sistemático, os fragmentos classificados sob o título “Razões dos efeitos” nos *Pensamentos*. Trata-se, portanto, de uma reflexão em torno do político. A ocasião em que ela se desenvolveu foi seu envio, em forma de carta, para Charles Honoré de Chevreuse, herdeiro do duque de Luynes.

uma dúvida: não estará Pascal a seguir demasiado a atitude fundamental de seu mestre Descartes? Não haverá aqui uma demasiada dicotomia”? (PASCAL, 2003, p. 173). Ainda de acordo com ele, “no primeiro discurso, que é a estimulante fábula do rei perdido e de seu sócia, somos inteiramente dominados pelo problema do *pseudo*: o que parece não é; a imagem de Deus não é Deus.” (Ibidem).

Bem Rogers afirma que, nesses *Três discursos sobre a condição dos grandes*.<sup>12</sup> “Pascal, abre com uma analogia de que modo preciso captura justamente essa confusão. Um naufrago encontra-se lançado em uma ilha cujos habitantes perderam seu rei. Por acaso, ele se parece com o monarca perdido e, decidido tirar vantagem de sua boa sorte, deixa-se ser ungido rei. Pascal sustenta que uma fantasia análoga existente no subterrâneo da ordem temporal, em que os homens assumem que alguns entre eles, os quais não têm qualquer título natural para nobreza, são de fato nobres” (ROGERS, 2001, p. 34).

Não imagine o senhor que seja por acaso menor que tem as riquezas das quais é mestre, menor do que aquele pelo qual aquele homem se tornou rei [...] Tem, o senhor diz, suas riquezas de seus ancestrais; mas não é por mil acasos que seus ancestrais as adquiriram e que as conservaram para o senhor? Essa ordem não é fundada senão sobre a única vontade de legisladores que puderam mesmo ter boas razões, mas nenhuma delas é sustentada em algum direito natural que teria sobre essas coisas. (Ibidem).

---

<sup>12</sup> Segundo Silva (2012, p. 124, 125), o primeiro discurso previne contra o defeito de se esconder de si próprio e de imaginar que todos os bens de que usufrui um homem que reveste de altas dignidades lhe sejam devido por causa da sua posição e façam parte dele como se fossem direitos de nascença. [...] O segundo Averte contra o defeito de considerar senhor de tudo acima de todos, pouco importando as qualidades e virtudes que devem honrar a pessoa de todo o governante. [...] O terceiro admoesta o dignitário a não se deixar levar pela licenciosidade e pelas oportunidades que tem de satisfazer a todos com suas inclinações por causa de sua posição e de seus bens, esquecendo que sua grandeza deve estar a serviço dos outros e não a serviço de seus próprios caprichos e desregramentos, levando ao desprezo e ao abandono daqueles que lhe são submissos.

Na realidade, a única diferença na explicação de Pascal entre a situação do naufrago e o mundo real é que o naufrago sabe que ele não é genuíno rei, ao passo que a maioria dos senhores do mundo são vaidosos o bastante para acreditar que eles possuem qualidades superiores que especificamente os qualificam para mandar.

No segundo discurso, dá-se a separação implacável entre o que vem de Deus e o que é obra dos homens: o que Deus nos dá, e merece, portanto, o respeito dos outros; o que a sociedade nos atribui, e apenas implica um respeito convencional. De novo, a perfeita dicotomia. Como se nenhum significado tivesse que a sociedade fosse, afinal, obra de Deus. (PASCAL, 2003, p. 174).

Se o primeiro discurso destaca o caráter acidental da grandeza dos poderosos, o segundo destaca a consequência natural disso, a saber, trata-se de uma grandeza instituída arbitrariamente, cuja causa como no primeiro discurso, passa longe de qualquer fundamentação divina ou natural.

No segundo discurso, dá-se a superação implacável entre o que vem de Deus e o que é obra dos homens: o que Deus nos dá, e merece, portanto, o respeito dos outros; o que a sociedade nos atribui, e apenas implica um respeito convencional. De novo, a perfeita dicotomia. Como se nenhum significado tivesse que a sociedade fosse, afinal obra de Deus. (PASCAL, 2003, p. 174).

Segundo Luís Cesar Oliva, (2015) “agora vemos que mesmo a consolidação costumeira desta legislação arbitrária, que o povo crê natural, não muda o caráter arbitrário da grandeza por ela estabelecida. É justo respeitá-la, pois questioná-la é perigoso para o Estado, mas a justiça que lhe é devida não supera o caráter estabelecido da grandeza de instituição”. Segundo Blaise Pascal:

Às grandezas de estabelecimento, nós lhes devemos as formas de respeito de estabelecimento, isto é, certas ce-

rimônias exteriores que devem ser, entretanto, acompanhadas, segundo a razão, de um reconhecimento interior da justiça dessa ordem, mas que não nos fazem conceber uma qualidade real naqueles que honramos desse modo. Com os reis, é preciso falar de joelhos; é preciso manter-se de pé na câmara dos príncipes. É uma tolice e uma baixeza de espírito recusar-lhes esses deveres. Contudo, quanto às formas de respeito naturais que consistem na estima, nós as devemos apenas às grandezas naturais e devemos, inversamente, o desprezo e a aversão às qualidades contrárias a essas grandezas naturais. Não é necessário, porque sóis duque, que eu vos estime, mas é necessário que vos saúde. Se sóis duque e homem de bem, prestarei o que devo a cada uma dessas qualidades. Não vos recusarei as cerimônias que vossa qualidade de duque merece, nem a estima que merece a de homem de bem. Contudo, se fôsseis duque sem ser homem honrado, ainda vos faria justiça, pois, prestando-vos os deveres exteriores que a ordem dos homens associou a vosso nascimento, não deixaria de ter por vós o desprezo interior que a baixeza de vosso espírito mereceria. (OLIVA, 2015, p. 90).

Já fora dito que um dos fatores do acaso era justamente a legislação que determinava a transmissão hereditária de bens e títulos, o que nada tem de necessário e universal. Agora vemos que mesmo a consolidação costumeira desta legislação arbitrária, que o povo crê natural, não muda o caráter arbitrário da grandeza por ela estabelecida. É justo respeitá-la, pois questioná-la é perigoso para o Estado, mas a justiça que lhe é devida não supera o caráter estabelecido da grandeza de instituição:

No terceiro discurso o mais importante e mais decisivo dos três, a esfera da política fica inteiramente absorvida pelo reino da concupiscência, enquanto, num mundo perfeito, para o Reino da Caridade. Nenhum vínculo relacionada a política com a Religião. Por mais que o regente ou gerente desse mundo inferior cumpra os seus deveres,



obedecendo aos critérios de justiça e necessidade, de benfeitoria e de progresso, nada mais alcançará senão uma certa dignidade exterior, uma formalidade, talvez em prestígio merecido [...] Mas o que tem isso a ver com caridade? Tudo se passa como se o mundo dos homens houvesse sido criado por outro Deus. E o desventurado príncipe deste mundo só pode aguardar pela hora de uma condenação racionalmente devida, ainda que, se seguir as normas pascalianas, possa sentir que morre (morte espiritual, morte eterna) de pé [...] (PASCAL, 2003, p. 174).

Para Adorno (2000, p. 117) “a reflexão política de Pascal incide sobre aquilo que os homens não deixam de apresentar no espaço social, signos, mas geralmente sobre os signos cujo jogo, troca, composição, circulação, constituem a própria vida desse singular domínio; ela é imediatamente *hermenêutica*, interrogação sobre a maneira de interpretar esses signos que, todos, podem sê-lo. Assim, esses signos exteriores de respeitabilidade, que, em grande quantidade os magistrados ostentam: suas roupas vermelhas, seus arminhos, com que se envolvem os palácios onde julgam as flores de lis, todo esse aparato augusto era muito necessário”.

Todos conhecem os fragmentos famosos e sublimes sobre os dois infinitos, a aposta, a morte, a miséria e a grandeza, a razão e o coração, o divertimento, a angústia, mas o que se sabe sobre a tirania? A propriedade? As leis? A escolha dos governantes? Sobre as pompas necessárias e mentirosas do poder? Léon Brunschvicg, em sua edição dos *Pensamentos*, chegou a agrupar esses fragmentos políticos em sua seção V, sob o título pascaliano de *Razão dos efeitos*. Mas, os editores mais recentes, renunciando com Louis Lafuma a ordenar os fragmentos não classificados pelo próprio Pascal, quase todos abandonaram esse agrupamento. O único editor recente, a empreender um novo reagrupamento temático dos pensamentos, foi o Sr. Francis Kaplan, que não privilegiou o bastante o pensamento propriamente político.

Mesmo assim, Blaise Pascal, é considerado por muitos como sendo um extraordinário teórico da política, mas desconhecido, e que se arriscava, apesar dos avanços da erudição pascaliana, a permanecer assim por muito tempo. Seu pensamento é talvez mais atual e necessário em nossa época, por ser mais lúcido, mais desiludido, mais desesperado quando chamado a interpretar os signos sociais exteriores pelos quais a virtude da força, da justiça e do poder se mostram ou são vazios de significados, e, mesmo assim, tende a preencher a ausência das qualidades reais.

Numa entrevista à *Revista Cult*, o filósofo, Luís Felipe Pondé, assegura que: “a obra de Pascal ainda está em processo de reconhecimento. É uma obra difícil e pouco trabalhada no Brasil. Na França, evidentemente, é muito trabalhada. Fora de lá, na Inglaterra um tanto. No Japão, há um *scholar* pascaliano. Não há nenhum trabalho que eu conheça importante publicado sobre Pascal fora da França. Seu pessimismo antropológico é que afasta muita gente dele, e não sua matemática. Sua teologia dura e ‘anti-humanista’, pouco simpática ao humanismo hedonista de nossa época, tende a assustar as pessoas. Todavia, qualquer pessoa que gosta de pensar a condição humana a sério em Pascal tende a trabalhá-lo. A descrença no ser humano, com o ceticismo político, críticas da democracia [...] Crítica ao hedonismo materialista e a cultura da autoestima”<sup>13</sup> A condição humana é de um ser de desejo que perdeu sua natureza e deve refugiar-se no divertimento para combater sua falta de ser. Seu desejo o leva a procurar os bens materiais, assim também como o respeito e a estima de seus semelhantes [...]

O extraordinário em Pascal é talvez o seu ceticismo, quando se refere ao estado atual da condição humana. Ele faz uma descrição do homem antes e depois da queda. Antes, o homem possuía dois amores, um infinito, direcionado ao objeto

---

<sup>13</sup> CURI Fabiano. *Meditações: Na trajetória e obra do francês Blaise Pascal é impossível pensar sem a presença de Deus*. (Entrevista com Luís Felipe Pondé. In: *Revista Cult*). Disponível em <<https://revistacult.uol.com.br/home/meditacoes/>>. Acesso em abril de 2014.

infinito, Deus, e outro, finito, que é direcionado ao objeto finito, ou seja, a si mesmo. Com a queda, Deus abandona o homem e este passa a ter uma capacidade de amor infinito sem objeto, direcionando todo o amor infinito a si mesmo e às criaturas, ou seja, aos objetos finitos.

Após a queda, Pascal elabora uma antropologia da insuficiência e, como não poderia deixar de ser nesse domínio e em outros, ele não crê em nada: nem na justiça, nem nas leis, nem na tradição, nem no progresso. Ele só acreditava em Deus. O resto lhe parecia sob a luz impiedosa e desprovido de qualquer justificação e legitimação absoluta no que se refere ao homem, o que lhe valeu o título de mestre da descrença. Segundo ele, só há fatos, e os fatos nada fundamentam. Ao contrário de Galileu, Pascal afirma que o mundo não é um livro, do qual as matemáticas seriam a língua. Assim, para Pascal, o mundo não nos diz nada, ou seja, nada tem a dizer, e tal é o sentido do fragmento dos *Pensamentos*: “O silêncio eterno desses espaços me apavora, daí a física ser incapaz de encontrar Deus, ou mesmo buscá-lo, razão pelo qual, Descarte é ‘inútil’ e incerto”.

Porém, é preciso frisar que, jamais Pascal recusou totalmente o conhecimento racional, mas insiste rigorosamente nos seus limites. Para ele, ambos os filósofos Platão e Aristóteles se enganaram, uma vez que, não há nem mundo inteligível nem natureza finalizada. Há somente um mundo, há somente um universo infinito e seu silêncio eterno.

Para Pascal, é preciso renunciar a viver conforme a natureza, como diziam os antigos, especialmente em se tratando da política, ou seja, renunciar a toda ideia de um direito natural. Na sua opinião, a única coisa que se pode fazer para preservar a paz é enganar o povo para o seu bem, já que, “o povo presta facilmente ouvidos a esses discursos”, “o mais sábio de todos os legisladores dizia que, para o bem dos homens, é muitas vezes preciso enganá-los”. (PASCAL, 2005, p. 23. Laf. 60; Br. 294). No frag. 304 (Coleção os Pensadores) o nosso autor descreve a formação do Estado como um processo natural de dominação no qual a força desempenha o papel principal.

[...] Imaginemos, portanto, que os vemos começando a se formar. É fora de dúvida que lutarão até que a parte mais forte oprima a mais fraca e que haja, enfim, um partido dominante. Determinando isso, os senhores, que não desejam a continuação da guerra, ordenam que a sucessão da força que tem nas mãos se processe como lhe convém [...] (PASCAL, 1979, p. 114).

A única lei que vigora nessa disputa é a do mais forte. Ao contrário dos contratualistas, Hobbes, Locke e Rousseau,<sup>14</sup> que celebram um contrato para pôr fim à guerra, dispendo, a partir daí, da garantia e segurança da propriedade por meio das leis instituídas e tendo como reguladora dos eventuais conflitos a figura do soberano. Segundo Pascal [...] “não é estranho que [os Estados] se conservam ao se curvar, e isso não é propriamente se conservar, pois, com o tempo eles acabam por perecer inteiramente: não há estado que tenha durado, mais de mil anos” [...] (PASCAL, 1994, p. 73).

Pascal, ao contrário de um utópico, conhece bem os homens para depositar neles qualquer esperança. Seu anti-humanismo leva-o a afirmar, que, crer no homem seria pecar contra Deus, daí essa “violência desesperada”, como diz Maritain, que Pascal emprega para “desnudar” a realidade para tudo julgar como fato, não conforme o direito. Portanto, quando se trata de política, para Pascal, não há nem justiça natural, nem verdadeiro bem, nem poder realmente legítimo. O homem, segundo Pascal, é animal desnaturado; “certamente existem leis naturais, mas essa bela razão corrompida tudo corrompeu” (fr. 76), restando o fato da força e das relações de força, ou seja, na política, a disputa é entre o poder

---

<sup>14</sup> Esses três grandes pensadores modernos marcaram a reflexão sobre a questão política. É possível encontrar um ponto comum que perpassa o pensamento deles a respeito da política: a ideia de que a origem do Estado está no contrato social. Parte-se do princípio de que o Estado foi constituído a partir de um contrato firmado entre as pessoas. Aqui se entende o contrato como um acordo, um consenso, não como um documento registrado em cartório. Além disso, a preocupação não é estabelecer um momento histórico (data) sobre a origem do Estado. A ideia é defender que o Estado se originou de um consenso das pessoas em torno de alguns elementos essenciais para garantir a existência social.

e a luta pelo poder. Um rei nada vale, um duque nada vale, mas é um fato, e esse fato é a força. A mesma coisa acontece à riqueza: ela não é jamais devida nem merecida, certamente a igualdade dos bens é justa, mas a força decidiu de outro modo, e a riqueza é uma força que atenta sobre os direitos do homem.

O mundo da força, portanto, está longe de se reduzir às forças físicas: o poder é o jogo de forças, sobretudo imaginárias ou simbólicas. A imaginação começa a desempenhar seu papel depois que a força estabeleceu seu império. [...] Segundo Pascal, “é aí que a imaginação começa a desempenhar seu papel. Até então a pura força o fazia, agora é a força que se liga a imaginação a um certo partido[...] ora, esses laços que ligam o respeito, a este ou àquele em particular são laços de imaginação”. (PASCAL, 1994, p. 35).

Portanto, a força é que é primordial e continua sendo, mas, às vezes nos esquecemos disso, ludibriados que somos pelos símbolos ou pelo hábito, e nada seria sem ela. Existe apenas força, da qual a opinião faz parte e se origina. É a própria política: não se trata de ter razão, mas de ser mais forte, isto é, mais numeroso. Não é difícil notar que ao longo da história o direito esteve, constantemente, a serviço do mais forte. Blaise Pascal, em seus Pensamentos, já notara que a força pode contradizer a justiça e, quando isso ocorre, quando não se pode fazer que o justo seja forte, faz-se com que o forte seja o justo.

Não há melhor regime possível, não há sociedade ideal, mas nem todos os males se equivalem. Aliás, sabe-se que Pascal, por mais obediente às leis que fosse, não se privou de seu direito à crítica. Para ele, a política não é tudo, a moral também tem suas exigências, escarnecendo do poder assim como o poder escarnece da moral. Ante uma lei iníqua, alguém pode ser condenável, moralmente, por resignar-se a ela ou por obedecer a ela. A moral não pode se reduzir à política como tão pouco a política à moral. O que pode a virtude contra a força? O que vale a força contra a virtude? Pascal considera apenas a força e o efeito que dela deriva, e, não podendo assim fazer que o justo fosse forte, se faz com que o forte fosse justo.

Pascal é o filósofo que separa as ordens, e por isso, sua filosofia é trágica. Esse trágico é do homem, esse trágico é o

próprio homem. Em política, ele se interessa por aquilo que é, não pelo que deve ser. Por isso, descreve a metáfora das três ordens que representam três movimentos que se dirigem cada qual a um objeto diferente ou a um modo diferente de considerar o mesmo objeto da parte da vontade: a ordem da carne, do espírito e da vontade. Os carnais [*charnels*] são os ricos, os reis. Eles têm por objeto o corpo; os curiosos e eruditos [*savants*], eles têm por objeto o espírito; e os sábios que têm por objeto a justiça.

Segundo Pondé (2001, p. 30), “percebe-se, entre outras coisas, após a leitura de ambas as citações, a relação estreita entre a divisão das ordens e o tema das três concupiscências básicas”: a concupiscência da carne, concupiscência dos olhos e orgulho. Porém, segundo Pascal, a ordem da política é a ordem da carne: “os carnais são os ricos, os reis: eles têm por objeto o corpo”. As três ordens são distintas e opostas com frequência.<sup>15</sup> Que sejam hierarquizadas é uma evidência. Mas, essa hierarquia é sem eficácia, uma vez que, por mais que sejam hierarquizadas permanecem distintas e independentes umas das outras. Cada ordem considerada em si é ao mesmo tempo completa e fechada em si mesma, o que Jean Mesnard chama “princípio da independência, da comunicabilidade das ordens”.

A política não basta, e nem pode bastar, e, muito menos o conhecimento. O apolitismo não é mais do que uma tirania invertida, que faz o jogo de todos; quem quer fazer o anjo faz a besta. Contudo, a ordem política e jurídica constitui certamente “uma regra admirável” punindo o crime, a violência e a violação de qualquer ordem.

Como foi referido, a reflexão política de Pascal incide sobre aquilo com que os homens não deixam de apresentar no espaço social. Assim, no frag. 298, dos *Pensamentos*, “Justiça e força”, Blaise Pascal, sintetiza com genialidade os limites da justiça e poder. Desse modo, transcrevemos conceitos tão necessários no nosso mundo político, onde a possibilidade do renascimento

---

<sup>15</sup> Concupiscência da carne, concupiscência dos olhos, orgulho [...] nas coisas da carne, reina propriamente a concupiscência; nas espirituais a curiosidade, na sabedoria, o orgulho propriamente [...] (PASCAL 1994, p 64).

dos totalitarismos é sempre uma ameaça. Num momento em que as pesquisas valem mais do que a ética, sendo parâmetro único para conquista do poder vale a pena reler o que escreveu o pensador francês. No fragmento supracitado, Pascal expõe o modo pelo qual a força passou a ser justificada.

É justo que o que é justo seja seguido, É necessário que o que é mais forte seja seguido. A justiça sem a força é impotente, a força sem a justiça é tirânica. A justiça sem a força será contestada, pois sempre há malvados; a força sem a justiça é acusada. É preciso, pois reunir a justiça e a força e, para tanto, fazer com o que é justo seja forte ou o que é forte seja justo. A justiça está sujeita a disputas: a força é fácil de reconhecer e incontestável. Assim, não se pôde dar a força à justiça, porque a força contradisse a justiça, dizendo que esta era injusta; e assim, não podendo fazer com que o que é justo fosse forte, fez-se com que o que é forte fosse injusto. (PASCAL, 1988, p. 113).

Sendo assim, é preciso concretizar a fórmula da Blaise Pascal, para quem se faz necessário “juntar a justiça e a força para fazer com que o justo seja forte e o forte seja justo” uma vez que, em Pascal, a força e a justiça se entrelaçam, se requisitam, pois, o justo precisa da força para não ser impotente, e a força precisa da justiça para não ser tirânica.

A interpretação dos signos sociais deve estabelecer se remetem às qualidades reais, ou então, a signos vazios. O fato de as pessoas imaginarem que são fortes por estabelecimento ou por natureza não muda nada como se deve respeitar; o que muda, em contrapartida, é o modo de estabelecimento. Como Hobbes (1588-1679), Pascal descreve um estado de natureza caracterizado por uma guerra permanente e total de todos contra todos. Segundo Pascal (1994, p. 150): “todos os homens se odeiam naturalmente entre si. Utilizamos como podemos a concupiscência para fazê-la servir ao bem público. Mas é só fingimento, e a falsa imagem da caridade; pois, no fundo é só ódio”.

Os homens só saem desse estado graças à instituição de signos que substituem a força como qualidade real. A interpre-

tação dos signos sociais permite distinguir radicalmente aqueles naturais, pertencentes à ordem da carne, que remetem às qualidades reais, daqueles, arbitrários e pertencentes à ordem do espírito, que são vazios. Estes últimos têm absoluta necessidade de apoio da força.

A definição em ordens permite definir noções políticas tradicionais de maneira específica. Mas seu interesse consiste no fato de que ela fundamenta a visão da política e da sociedade. Como já vimos, Pascal divide as coisas em três ordens: corpo, espírito e caridade. As duas primeiras pertencem à categoria geral da concupiscência, pois estão sob a ação da vontade ferida pelo pecado original, mas a caridade constitui uma ordem intimamente diferente: é apenas quando a vontade está curada de seu pecado que ela pode orientar-se para as coisas segundo a caridade. Entretanto, de uma a outra, há uma relação de figuração, sendo o reino da concupiscência uma figura do reino da caridade. E a grandeza do homem reside na sua capacidade de extrair da concupiscência a figura da caridade.

Pode-se, a partir dessa figuração e tirar a conclusão de uma justiça parcial da ordem da sociedade? Para responder a essa pergunta, deve-se ler os *Três Discursos Sobre a Condição dos Grandes*, especialmente o terceiro dos discursos. Três discursos breves, simples, mas de uma riqueza extraordinária que revelaram Pascal na veste de um sociólogo e político, de um cidadão integrado na sociedade de sua época e preocupado pelo bom andamento e funcionamento da coisa pública a cargo dos governantes.

Esses discursos, segundo Aquino (2005), foram pronunciados por Blaise Pascal, em seu leito, possivelmente no final de 1660, ao seu amigo Pierre Nicole, que os anotou e os publicou, cerca de dez anos mais tarde, em seu *Traité de l'éducation d'un prince*, sob o título *Discours de feu M. Pascal sur la condition des Grands*<sup>16</sup>. Um dos últimos esforços reflexivos de Pascal, que viria a morrer em 1662. Esses discursos retomam, de modo siste-

---

<sup>16</sup> No francês do século 17, o termo “*grand*” indica, entre outras coisas, importância social, na maior parte das vezes com base em título nobiliário. A análise pascaliana da condição dos “grandes” trata, então, da humana condição os nobres governantes.



mático, embora menos ousados conceitualmente, os fragmentos classificados sob o título “Razões dos efeitos” nos *Pensamentos*. Trata-se, portanto, de uma reflexão em torno do político.

Nesse discurso, Pascal retoma, de forma concisa e, às vezes, elíptica, as três dimensões de seu pensamento, que seguem da divisão do texto em três discursos. Os três tratam da grandeza, da dignidade do cargo exercido. Em primeiro lugar, está a reflexão sobre a condição humana que ocupa a maior parte dos maços que iriam compor sua apologia da religião cristã. Adverte e previne contra o defeito de se desconhecer a si próprio e de imaginar que todos os bens que usufrui um homem que se reveste de altas dignidades lhe sejam devidos por sua posição e façam parte dele como se fossem direitos de nascença.

Em segundo lugar, encontra-se a concepção pascaliana da segunda natureza, cuja origem são os conceitos teológicos de pecado original e queda, em que o homem se encontra em seu estado de decaimento após o pecado original. A existência humana se constitui como “hábito”, “costume”, e não como “*nature vraie*”. Pascal adverte contra o defeito de se considerar senhor de tudo e acima de todos, pouco importando as qualidades e virtudes que devem honrar a pessoa de todo o governante. Ao exigir o respeito e a submissão dos outros, o dignitário deve cultivar o respeito que deve a seus semelhantes e subalternos. Nesse ponto, a concepção pascaliana de segunda natureza embasa a crítica das noções de lei natural e direito natural; constitui sua distinção entre grandezas de estabelecimento e grandezas naturais.

É importante assinalar que Pascal na sua apologética considera unicamente as grandezas naturais, ou seja, as qualidades que independem de qualquer instituição externa:

Há no mundo duas espécies de grandezas: grandezas de estabelecimento e grandezas naturais. As grandezas de estabelecimento dependem da vontade dos homens, que julgaram com razão dever honrar certas posições e associar a elas certos respeitos. [...] As grandezas naturais são aquelas que independem da fantasia dos homens, porque consistem em qualidades reais e efetivas da alma

ou do corpo, que tornam ambos mais estimáveis, como as ciências, a luz do espírito, a virtude, a saúde, a força (PASCAL, 1994, p. 83-84).

Observa-se claramente que Pascal mantém “em segredo” que todo o estabelecimento legal nasce da força e, pela ação da imaginação do povo como elemento de legitimação da lei que lhe é inerente.

Em terceiro lugar, admoesta o dignitário a não se deixar levar pela licenciosidade e pelas oportunidades que tem de satisfazer a todas as suas inclinações por causa de sua posição e de seus bens, esquecendo de que sua grandeza deve estar a serviço dos outros e não a serviço de seus próprios caprichos e desregramentos, levando ao desprezo e abandono daqueles que lhe são submissos. De modo sucinto, Pascal concebe o desenvolvimento positivo das concupiscências, das necessidades e dos desejos humanos como “qualidades naturais”. Esta concepção assentada no respeito ou estima pelas qualidades distintivas dos indivíduos.

Com o propósito de contextualizar os reflexos atuais do pensamento político de Pascal, coloca-se a seguinte questão: o que tal pensamento é capaz de oferecer aos democratas? Talvez um pouco de lucidez acerca deles próprios e da democracia. Os democratas devem defender a democracia contra os tiranos, ou seja, contra quem pretende impor o poder do verdadeiro (tirania dos especialistas: tecnocracia) ou do bem (tirania dos sacerdotes ou dos moralistas: ordem moral). Mas o ridículo ameaça também a democracia por dentro. Uma tirania democrática não é algo contraditório: no dia em que votarmos para saber o que é verdadeiro ou o que é o bem, será o fim da liberdade do espírito.

Com certeza, o pensamento político de Pascal é muito atual e nos auxilia na compreensão da sociedade em que vivemos. Ele é muito conhecido pelo seu pensamento um tanto quanto trágico e podemos dizer até um pouco pessimista em relação à antropologia e ao estado em que o ser humano se encontra. Para ele, a sociedade humana nada mais é que uma organização das forças da luxúria de uma forma tão pouco prejudicial, e tão benéfica quanto possível.

A inquietação política moderna traz à tona a atualidade do pensamento pascaliano e marca profundamente a visão de mundo. As questões levantadas por Pascal em seu “ceticismo”, dos últimos séculos que refluía a confiança nas ciências na busca de controlar a natureza, ao mesmo tempo em que “*rien est vrai, tout est permi*”, mostram sua faceta atualíssima, na medida em que corriqueiramente acreditamos numa sociedade mais justa e igualitária baseado em princípios democráticos.

Para Pascal, a sociedade mostra-se como o reino da força pura. Por isso, tentar tornar mais justa a sociedade é a última e a mais perigosa das ilusões. Sociedade essa, que, segundo Pondé (2014), “é disjuntiva (conflituosa, contraditória, sem nenhuma cura possível), gerando conflitos contínuos dentro da estrutura, causando problemas intermináveis a serem administradas por instâncias responsáveis pela vida social e política”. Pascal concebe a ordem civil como uma ordem da concupiscência, isto é, uma ordem que é produzida e regulada pela concupiscência. Ele considera dois tipos distintos de sociedade: a Igreja e o Estado. A primeira é uma sociedade hierarquizada na qual só há a vontade da cabeça, isto é, Jesus Cristo: todos os membros devem conformar-se à sua vontade. Já o Estado é o produto da imaginação, não tem nenhum fundamento transcendental.

Pascal observa que as leis civis devem ser respeitadas não porque têm uma justiça fundamental, mas porque são leis: sua vantagem é que, uma vez tendo sido estabelecidas pela força, limitam os distúrbios, a sedição e o derramamento de sangue, o que as tornam legítimas. Porém, ele não nega que, às vezes é necessário, como acontece atualmente, protestar contra certos excessos do poder político, quando existe conduta abusiva na utilização de recursos financeiros, públicos ou privados, ou de acesso a bens ou serviços em virtude do exercício de cargo público que tenha potencialidade para gerar desequilíbrio entre os candidatos, afetando a legitimidade e a normalidade das eleições.

## Considerações finais

Segundo Pascal, a interpretação dos signos na política deve estabelecer se remetem a qualidades reais ou a signos vazios. Para ele, a presença de signos exteriores demonstra que, seus portadores não possuem nenhuma “ciência”, possuindo, portanto, apenas ciências imaginárias. Ele é um forte crítico da lei e considera a justiça e a verdade como dois pontos sutis que os nossos instrumentos são demasiadamente reduzidos para tocar com exatidão. Pascal condena fortemente os ideais imperfeitos, porém, mostra que o homem deve usar as regras da sociedade em que vive para marcar sua jornada terrena. Para ele o homem está condenado à pobreza perpétua.

Pascal reconhece que o homem é incapaz de conhecer a verdade, uma vez que, sua natureza foi corrompida pelo pecado, e, entre as escolas que prejudicam seu julgamento, há aqueles que chamam de “poderes enganosos”. A “força” é um conceito-chave na concepção política de Pascal, pois embora elogie a autoridade, porque faz cumprir as leis, apresentando-os como justos, ao mesmo tempo é cético em relação a eficácia da mesma, uma vez que, nenhum homem está preparado para governar os demais, tendo em conta que ambos se odeiam mutuamente. Pascal é realmente muito pessimista relativamente ao destino e ao lugar que o homem ocupa na sociedade e o que ele pode fazer na política.

Sobre a matéria dos “grandes”, presente nos *Três discursos Sobre a Condição dos Grandes*, editados postumamente por Pierre Nicole, pode-se concluir que, ao contrário de alguns, temerosos de um Pascal revolucionário, seu discurso político é legitimado pelas bases clássicas, que são claras em autores anteriores. Para Pascal, prevenir qualquer revolta é a garantia da paz no Estado. Para tanto, não basta a arte do bem governar: é preciso usar a força. Ora, como a força não se deixa manipular por se tratar de uma qualidade palpável, ao passo que a justiça se presta a isso, por ser uma qualidade espiritual, manipula-se a justiça para justificar a força. Esvaziado o velho conceito de justiça: “dar a cada um o que lhe é devido”, esta passa a ser o disfarce da força. Os

homens passaram a conviver em paz, apesar da concupiscência. Mas, para que essa convivência seja pacífica, é preciso adequar a justiça ao reino da concupiscência.

A inquietação política moderna traz à tona a atualidade do pensamento pascaliano que marca profundamente a visão do mundo e dos princípios democráticos. É visível que o ser humano convive com vários sintomas negativos a respeito do funcionamento dos mesmos. Em primeiro lugar, a síndrome atitudinal da desconfiança e da insatisfação associada à indiferença em face das alternativas a respeito do regime político e, com menos intensidade, com a preferência pelo autoritarismo. Ou seja, a desconfiança e a insatisfação geram distanciamento, cinismo e alienação em relação à democracia. Em segundo lugar, os cidadãos desconfiados e, ao mesmo tempo, insatisfeitos com o funcionamento da democracia são aqueles que, colocados diante de alternativas anti-institucionais, preferem um regime democrático para o qual os partidos políticos e o parlamento têm pouca ou nenhuma importância.

## Referências

- ADORNO, Francesco Paolo *Pascal*. 1ª edição. São Paulo: Estação Liberdade, 2008. 152p. (Coleção Figuras do Saber).
- ATTALI, Jacques. *Blaise Pascal ou o gênio francês*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. – Bauru, SP: EDUSC, 2003.385p.
- CURI Fabiano. *Meditações: Na trajetória e obra do francês Blaise Pascal é impossível pensar sem a presença de Deus*. (Entrevista com Luiz Felipe Pondé. In: Revista Cult). Disponível em < <https://revistacult.uol.com.br/home/meditacoes/>>. Acesso em abril de 2014.
- CHEVALLEY, C. *Pascal Contingence et Probabilités*. Paris: PUF, 1995.
- DA CUNHA, Paulo Ferreira. *Pascal, justiça (s) e poder (es) convite ao estudo da filosofia jurídica e política em Blaise Pascal*. DIKÉ Revista do Mestrado em Direito da UFS, v. 3, n. 1, p. 155-161, 2014.
- HAZARD, Paul. *O pensamento europeu do século XVIII, v. I e II*. Tradução de Carlos Grifo Babo. Lisboa: Editora Presença, 1974.
- OLÍVA, Luís Cesar. *Corrupção humana e justiça em Pascal*. In. Cadernos Espinosanos: estudos sobre o séc. XVII, n. 35 jul-dez, 2015 (p. 75 a 93)
- PARRAZ, Ivonil. *O duplamente infinito e a situação do homem na natureza em Blaise Pascal*. Cognitio-estudos, v. 5, n. 2, jul.- dez. 2008, p. 178-189.
- PASCAL, Blaise. *Três Discursos sobre a Condição dos Grandes*. Apresentação, tradução e notas de João Emiliano Fortaleza de Aquino. v. 2 nº 4, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Pensamentos*. - 2ª edição. Apresentação de notas Louis Lafuma; Tradução Mário Laranjeira, Revisão técnica Franklin Leopoldo e Silva, revisão da tradução Márcia Valéria Martinez de Aguiar; introdução da edição brasileira Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 441p. – (Paidéia).
- \_\_\_\_\_. *Do espírito geométrico e outros textos*. Tradução de Antonio Geraldo da Silva. Editora Escala. - São Paulo-SP, 2006, p. 9. - (Coleção Grandes Obras do pensamento Universal – 61).
- \_\_\_\_\_. *Do espírito geométrico e da arte de persuadir*. Seleção e tradução de notas de Henrique Barrilaro Ruas. Com um estudo de Eduardo Abranches Soveral. - Porto Editora, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Pensamentos sobre Política*: três discursos sobre a condição dos grandes; textos escolhidos e apresentados por André Comte Sponville; 1ª edição. Tradução Paulo Neves. – São Paulo: Martins

- Fontes, 1994, - (Coleção clássicos).
- \_\_\_\_\_. *Pensamentos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 117. (Coleção Os pensadores)
- \_\_\_\_\_. *Trois discours sur la condition des Grands/Six liasses extraites des Pensées*. Dossier de notes réalisé par Kátia Genel. Édition Gallimard. Folioplus philosophie, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Pensamentos*. Tradução de S. Milliet. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. *Pensées* (trans. Honor Levi) Oxford: Oxford University Press, 1995.
- PONDÉ, Luiz Felipe. *A Era do Ressentimento*. 1ª edição. São Paulo: LeYa, 2014.
- \_\_\_\_\_. *O Homem Insuficiente: Comentários de Antropologia Pascaliana*. 1. ed. São Paulo: EDUSP, 2001. (Coleção Ensaio de Cultura).
- ROGERS, Bem. *Pascal: elogio do efêmero*. Tradução de Luiz Felipe Pondé. – São Paulo: Editora UNESP, 2001, p. 34. (Coleção grandes filósofos)
- SILVA, A. G. *Pascal: Cientista e Filósofo Místico*. São Paulo: Lafonte, 2012. (Coleção Filosofia Comentada).





## Artigo 2. Pedro Siqueira: O escolhido para falar com santos, anjos e Nossa Senhora<sup>17</sup>

Mediunidade, reencarnação e  
cristianismo

*Professor Afonso Ligório – PUC-SP.*

TITLE

Pedro Siqueira

The chosen on to speak to saints, angels and Our Lady.

*Arlindo Nascimento Rocha*

arlindonascimentorocha@gmail.com

*“Precisamos ter a consciência de que somos filhos amados do Altíssimo. Ele anseia pelo nosso contato e quer que tenhamos mais e mais intimidade com o mundo espiritual. Devemos aprimorar nossa conexão com Deus; só com a prática podemos alcançar um nível de excelência. Dá trabalho, mas também muita satisfação”.*

*[Pedro Siqueira]*

---

<sup>17</sup> Este artigo foi publicado na Revista Diversidade Religiosa, através do Site <http://periodicos.ufpb.br/>, publicação eletrônica, interdisciplinar e semestral dos alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR da Universidade Federal da Paraíba (UFPB)). ROCHA, A. N. *Pedro Siqueira: o escolhido para falar com santos, anjos e Nossa Senhora*. Diversidade Religiosa, v. 6, p. 54-80, 2016.

## Resumo

Lotando igrejas há vários anos com um grupo que reza o terço de forma bastante incomum, Pedro Siqueira conversa com santos, anjos e Nossa Senhora. Lançou seu primeiro livro, “a pedido de Nossa Senhora”, o segundo como continuação do primeiro, embora de um ângulo diferente e o terceiro para falar sobre sua vida: infância, família, amigos e sua missão, como instrumento de ligação entre o mundo espiritual e as pessoas de boa fé. Esse presente trabalho tem como objetivo apresentar, uma figura carismática que nos últimos 24 anos tem arrastado multidões para a Igreja onde tem levado a cabo sua missão, principalmente nas sessões de terço que tem realizado, com número crescente de fiéis à medida que o tempo passa, e que, sua mensagem faz eco no coração das pessoas que estão à procura de viver sua espiritualidade ou que estão a procurar curas e bênçãos para os males que os afligem.

**Palavras-chaves:** mundo espiritual; figura carismática; missão; espiritualidade.

## Abstract

Crowding churches for several years with a group that prays the rosary in a very unusual way, Pedro Siqueira talks with saints, angels and Our Lady Mary. He published his first book “The request of our lady”, the second as a continuation of the first, even though in different perspective and the third to talk about his life: childhood, family, friends and his mission as a bond instrument between the spiritual world and people of good faith. This study aims to present the charismatic figure who in 24 years has brought crowds to the church where he has been carrying out his mission, especially in the rosary sessions, with an increasing number of followers, as time passes and his message resonates in the heart of people who are looking forward to live their spirituality or who are seeking cures and blessings for the ills that afflict them.

**Keywords:** spiritual world; charismatic figure; mission; spirituality.

## Introdução

Desde sempre o homem teve a curiosidade em saber o que há ou existe além dessa vida terrena. De acordo com Sylvia Browne, em seu livro *O outro lado da vida* (capítulo I) “quase todas as religiões aceitam o fato de que os espíritos sobrevivem à morte. No entanto, se você disser que pode se comunicar com eles, vão achar que está louco. Então, os espíritos existem, mas não podemos nos comunicar com eles”? Segundo ela, “isso é uma loucura”, e afirma: “é claro que podemos”! E ainda acrescenta: “fazemos isso o tempo todo consciente ou inconsciente”. Mas, mesmo assim, quase todo mudo questiona: “o que há do outro lado”? Essa é a questão com que Mary Del Priore, abre sua obra *Do outro lado*. Segundo ela, “esta não é uma pergunta feita apenas por historiadores. E, sim, pela sociedade. Religiosos, filósofos, antropólogos, médicos, pesquisadores de várias áreas, além de cidadãos comuns querem saber”. (DEL PRIORE, 2014, p. 9). Pouco se sabe, embora acumulem depoimentos daqueles que voltaram do além. Atualmente, sociedades científicas com publicações reconhecidas internacionalmente se debruçam sobre o assunto. Mas Browne afirma sem nenhuma dúvida:

O outro lado é o lugar aonde nossos espíritos vêm quando estamos no útero à espera do nascimento e para onde vamos quando morremos. É o céu, o paraíso, mais espantosamente belo do que as nossas mentes terrenas podem imaginar. Costumamos visualizá-lo como estando “lá fora, em um lugar”, sobre as nuvens, depois da lua e das estrelas, além da Terra do Nunca. Isso é compreensível já que “lá fora, em algum lugar” soa tão ínfimo e misterioso quando imaginamos que seja o outro lado. (BROWNE, 2011, p. 38).

São muitas questões e muitas dúvidas que desde sempre acometeram o homem, e, hoje não é tão diferente apesar dos avanços registrados em termos da pesquisa científica e dos avanços significativos em todas as áreas do conhecimento. Ainda continuamos colocando as mesmas questões: em sua carreira,

para onde vai, pois, o homem? Para o nada ou para uma luz desconhecida? A natureza risonha, eterna moldura as tristes ruínas dos impérios, com os seus esplendores. Nela, nada morre, senão para renascer. “Quando o homem vem ao mundo, não nasce, renasce. Quando morre, torna a morrer. Os vivos de hoje são os mortos de outrora, como serão os mortos de amanhã e se tornarão vivos, ainda mais tarde”. (IRVILLE, 1995, p. 166). Para o homem, a morte é um ponto de interrogação incessantemente colocado, entretanto, acredita-se que leis profundas, numa ordem imutável, presidem a sua evolução. Só o homem com suas obras, terá por destino o nada, o olvido? A impressão produzida pelo espetáculo das grandes cidades, os imensos progressos materiais, a acumulação de riquezas, são traços hodiernos, porém ainda se morre de privações e de miséria. O homem não é mais feliz nem melhor. Extinguiu-se a fé do passado; o ceticismo, o materialismo, substituíram-na, e, o sopro destes, o fogo das paixões, dos apetites, dos desejos, tem-se atentado. Convulsões sociais ameaçam-nos.

De acordo com as pesquisas, há na história da Igreja alguns casos conhecidos que dão conta da existência de padres-médiuns, como o notável Padre Germano, Sacerdote da Igreja católica que viveu provavelmente entre os séculos XVIII e XIX, na região norte da Espanha e/ou sudoeste da França, próximo ao litoral do Mediterrâneo, é protagonista do livro *Memórias do Padre Germano*<sup>18</sup> que é uma obra muito antiga, publicada inicialmente como artigos fragmentados, em periódicos espanhóis, e foi transformada em livro no ano de 1900; Padre Vítor Coelho, que nasceu na cidade de Sacramento - Minas Gerais, em 22 de setembro de 1899, onde também foi batizado. Ele é autor espi-

---

<sup>18</sup> A obra *Memórias do Padre Germano* é de origem mediúnic e foi recebida num Centro Espírita da Espanha dos fins do século XIX e compilada pela escritora Amália Domingo Soler. Em estilo novelesco, o Espírito Padre Germano descreve o seu trabalho de sacerdote católico, desenvolvido durante a sua última encarnação terrena, toda ela consagrada à consolação dos humildes e oprimidos. A obra psicografada pela médium Ana Paula Gazetta de São José do Rio Preto (SP), Padre Vítor fala de seu relacionamento com Abel Gomes, um dos pioneiros do espiritismo mineiro, e com o espírito do venerável Dr. Bezerra de Menezes, a quem ele podia ver.

ritual do livro *Memórias de Padre Vítor*<sup>19</sup>, psicografado pela médium paulista Ana Paula Cazetta. Portanto, já se sabe, há muito tempo, que os fenômenos mediúnicos não são recentes, e que têm sido registrados desde os tempos mais antigos da civilização.

A Igreja também reconheceu o fenômeno, e muitos papas estiveram envolvidos em ocorrências mediúnicas.<sup>20</sup> Tanto que, em 1970 o Vaticano criou uma cátedra de parapsicologia e a equipe fez naquele ano, durante o Terceiro Congresso Internacional da *Imago Mundi*, uma exposição sobre as vozes do Além, oficialmente encorajada pelo Vaticano a prosseguir em suas pesquisas. (BRUNE, 1991, p. 28). Mesmo não sendo padre, mas, tendo recebido uma educação católica desde cedo, o advogado, escritor, professor e esportista Pedro Siqueira, tem atraindo um público numeroso à igreja a que serve, e, atualmente é considerado um fenômeno no seio da Igreja católica, através do trabalho que tem desenvolvido com um grupo de orações.<sup>21</sup>

Nosso objetivo com esse trabalho é realizar uma pesquisa sobre a pessoa de Pedro Siqueira, analisando o percurso que

---

<sup>19</sup> Padre Vítor é um dos sacerdotes mais queridos no meio católico brasileiro, a ponto de integrar um dos 35 processos de canonização ora em tramitação no Vaticano. O livro contém as reminiscências da sua última jornada terrena e uma coleção de mensagens e advertências post-mortem por ele escritas por intermédio desta médium, além de notas biográficas acerca de Adolfo Bezerra de Menezes, Abel Gomes e Anita Borela de Oliveira.

<sup>20</sup> *A Mediunidade Reconhecida pelos Papas* é um artigo publicado em dezembro de 2010, na revista *Espiritismo e Ciência* onde se encontra registros e exemplos de mediunidade dos papas ao longo dos tempos. Disponível em: < <http://www.vademecumespirita.com.br/goto/store/texto/589/a-mediunidade-reconhecida-pelos-papas->>. Acesso em 29/05/2015.

<sup>21</sup> Desde criança, Pedro Siqueira tinha visões místicas. Com o tempo, seu dom se transformou em missão: ser um instrumento de ligação entre as pessoas e o mundo espiritual e ajudá-las a desenvolver sua fé através de mensagens de santos, anjos e Nossa Senhora. Ele começou a dividir os ensinamentos que recebia com pequenos grupos de oração. Aos poucos, esse círculo foi crescendo e, hoje, Pedro dirige a oração do terço para milhares de fiéis. Ele aponta o caminho para uma vida espiritual plena e feliz, dedicada ao Senhor e a serviço do próximo. A partir de fascinantes histórias reais, Pedro nos faz ver que as coisas vindas do Altíssimo são impressionantes e imprevisíveis. E que, quando rezamos com fé e acreditamos na Providência divina, milagres podem acontecer em nossas vidas.

tem feito no seio da Igreja católica, a relação com os fiéis, com a família e amigos, na tentativa de melhor entender, como Pedro tem conseguido tocar o coração das pessoas através das mensagens recebidas por ele do além. Teremos como suporte as três obras publicadas por ele até agora, várias entrevistas e artigos sobre sua obra/missão disponíveis na *Internet*.

## Pedro Siqueira o escolhido para falar com anjos e Nossa Senhora

Nascido aos 26 de agosto de 1971, no Rio de Janeiro, Pedro Siqueira começou a ter contato com o mundo espiritual ainda criança. Apresentando uma condição física débil, foi batizado nos primeiros meses por insistência de sua avó, Dona Dulce, católica fervorosa, que acreditava que a providência pudesse trazer maior conforto ao neto. Desde criança, Pedro tinha visões místicas.<sup>22</sup> Com o tempo, seu dom se transformou em missão: ser um instrumento de ligação entre as pessoas e o mundo espiritual e ajudá-las a desenvolver sua fé através de mensagens de santos, anjos e de Nossa Senhora. Ele começou a dividir os ensinamentos que recebia com pequenos grupos de oração. Aos poucos, esse círculo foi crescendo e, hoje, Pedro dirige a oração do terço para milhares de fiéis, em várias paragens do Brasil.

Desde os 24 anos, portanto, há vários anos, Pedro vem lotando as igrejas que frequenta. Primeiro foi a Santa Mônica, no Leblon; atualmente é a Igreja Nossa Senhora da Imaculada Conceição, na Gávea, onde na última terça-feira de cada mês, com seu grupo de oração do Terço, ora, lê textos bíblicos, canta, toca violão e transmite aproximadamente dez mensagens de santos e de pessoas falecidas, que ele diz ver e escutar desde criança. Ele é autor de três livros. O primeiro foi *Senhora das Águas*, lançado em 2011 com segunda edição em 2015, que é considerado um *Best seller* (mais de 50 mil exemplares vendidos). Nessa obra, Pedro questiona: “o que você faria se perdesse um a um seus entes queridos? Se a sua própria vida estivesse por um fio?”

---

<sup>22</sup> Misticismo é toda a doutrina que admite a comunicação direta entre o homem e Deus. A palavra mística começou a ser usada nesse sentido nas obras de Dionísio, o Areopagita, pertencente à segunda metade do século V e inspirados no neoplatônico Proclo. Em tais obras é acentuado o caráter místico do neoplatonismo original, que é a doutrina de Plotino. Para isso, insiste-se na impossibilidade de chegar até Deus ou de realizar qualquer comunicação com ele através dos procedimentos comuns do saber humano, de cujo ponto de vista só se pode definir Deus negativamente. Por outro lado, insiste-se também numa relação originária íntima e pessoal entre o homem e Deus, em virtude da qual o homem pode retornar a Deus e unir-se finalmente à ele num ato supremo. Este é o *êxtase*, que Dionísio considera a *deificação* do homem [...] (ABBAGNANO, 2007, p. 783).



Se aparentemente Deus lhe abandonasse”? Essas são questões que naturalmente qualquer cidadão faz no seu dia-a-dia. Entretanto, muitos preferem viver um dia de cada vez, sem grandes preocupações com o amanhã, o que também não é culpável, é simplesmente uma escolha possível. Mas, segundo Pedro há também quem decida enfrentar os medos e as dúvidas, deixando a racionalidade de lado e mergulhando nas águas profundas da espiritualidade em busca de respostas. Foi o que a psicóloga Gabriela de quarenta anos fez ao se deparar com um momento crítico de sua vida, e decide viajar para Europa a procura de respostas. Segundo Pedro:

Gabriela é uma moça de pouco mais de quarenta anos que passa por um grave problema de saúde e vê toda a sua vida ruir. Totalmente sem rumo, parte em busca de sua espiritualidade, com a qual nunca havia se importado muito. Graças à ajuda e incentivo de um grande amigo, viaja para a Europa, em uma peregrinação que iria surpreendê-la e mudar sua vida para sempre. (SIQUEIRA, 2015).

A história de Gabriela pode ser tomada como ilustrativa, uma vez que muitas pessoas descrentes ou não, ao se depararem com uma situação limite (doença terminal, acidente, sofrimento, desilusão) é natural que desapeguem das maravilhas do cotidiano (bens materiais, sucesso na carreira, diversão, amores transitórios, etc.) e que voltem a procurar sua espiritualidade. Pode-se afirmar que, essa busca é exclusiva do homem, uma vez que, deparando-se com suas misérias e insuficiências existenciais, nada mais comum do que tentar mudar de vida e de hábitos para melhor entender e aceitar a situação que está vivendo, pois não somos *ad-eternos*, mas, ambicionamos uma nova chance, ou seja, a salvação. Ela é justamente aquele conceito religioso que projeta na vida futura após a morte a felicidade humana. Nesse aspecto, de acordo com Herman Brendt:

[...] A busca da espiritualidade, em última análise está motivada pelo objetivo de se chegar mais perto da sal-

vação eterna através de obras sempre maiores. Assim sendo, essa compreensão de espiritualidade tem sempre, um caráter individualista, mais ainda, um caráter egoísta. O desejo por mais espiritualidade significa na prática, realizar mais para a salvação própria. (BRANDT, 2006, p. 17).

Nossa opinião não tem como objetivo fazer juízo de valor, no caso específico de Gabriela, mas sim, fazer uma chamada de atenção das pessoas de que a salvação, não é algo negociável, não é algo que se possa comprar ou dispor. O exercício da espiritualidade é algo que deve ser procurado e conquistado dia-a-dia, visando o amadurecimento ou o crescimento espiritual. Segundo Pedro Siqueira “não podemos nos esquecer de que Deus não é um comerciante. O mundo celestial não é um grande balcão de negócios. Uma pessoa pode oferecer uma oração eventual ou um sacrifício decorrente de uma promessa em troca de uma graça divina, mas isso não garante bom resultado. Quem busca se aproximar do Criador por puro interesse, descartando depois a convivência com Ele, não tem grandes chances de ser agraciado ou alcançar, no futuro, outra graça, além daquela já recebida”. (SIQUEIRA, 2014, p. 93).

O interessado em receber um milagre deve estar decidido a vencer. Saber com exatidão aquilo que se quer ganhar é algo importantíssimo. Mas, não basta apenas a resolução da mente e do espírito [...]. Boas ações podem ser feitas de boca fechada, já que os sentimentos não precisam ser externados. (SIQUEIRA, 2014, p. 92).

O segundo livro de Pedro Siqueira, intitulado *Senhora dos Ares* foi lançado em 2012, é também um *Best seller* (mais de 30 mil exemplares vendidos). É um romance que continua a saga de Gabriela. Nessa obra Pedro narra um evento sobrenatural, ocorrido sobre uma montanha próxima ao Mar Adriático, que muda para sempre a vida de um grupo de militares Norte-Americanos. Um deles, de alta patente, muitos anos depois, em seu leito de morte, viúvo e doente de câncer, deixa, nas mãos de

seu único filho (Rafael, um médico neurologista), um envelope. Este contém seu último desejo. Decidido a cumpri-lo, Rafael vê sua pacata vida se transformar. Nessa obra, Pedro mostra a luta clássica entre coração e razão ou (fé e razão), fato que nos leva a relembrar um célebre filósofo francês do sec. XVII, Blaise Pascal (1623-662) que em um de seus aforismos na apologética Pensamentos, afirma que: “o coração tem razões que a própria razão desconhece; sabe-se disso em mil coisas” (PASCAL, 2005, p. 164. Frag. Laf. 423; Bru. 278). E acrescenta ainda, “Conhecemos a verdade não apenas pela razão, mas também pelo coração. É desta última maneira que conhecemos os primeiros princípios, e é em vão que o raciocínio que não toma parte disso, tenta combatê-los” (PASCAL, 2005, p. 164. Frag. Laf. 423; Bru. 278).

Na história de Rafael podemos observar que existe uma dicotomia entre coração e razão, ou seja, nem sempre, essas duas dimensões da condição humana estão de acordo ou caminham lado a lado. Rafael considerado um homem cético, talvez pela profissão ou pela história de vida, tendo perdido sua mãe ainda na infância vítima de câncer, e mais tarde com a morte do pai, ele se vê obrigado a enfrentar um verdadeiro abismo onde a falta de fé e a insegurança o atormentam. Entretanto, como bom filho, resolve atender ao pedido do pai, vai até a Bósnia em uma viagem espiritual. Nessa viagem, ele encontra duas coisas importantes: a fé que tinha perdido e ao amor de sua vida.

No terceiro livro, *Você Pode Falar com Deus* publicado em 2014, Pedro procura ensinar às pessoas a buscarem por si mesmas um canal com Deus, a enfrentarem as batalhas diárias com vigor, a cultivar a espiritualidade no coração seguindo suas próprias inspirações. Ele nos aponta o caminho para uma via espiritual plena e feliz, dedicada ao Senhor e a serviço do próximo. Na obra ele desenvolve vários pontos pelos quais se pode fazer esse caminho espiritual. Além de falar da sua caminhada e sua busca pessoal, ele fala da oração pessoal e dos componentes para uma boa relação com o mundo espiritual. Essa boa relação só pode ser estabelecida através de orações, por isso, ele nos

mostra como rezar na companhia do anjo da guarda;<sup>23</sup> com fé, com ação, com coração, com a consciência a compreendendo e observando os sinais de Deus, com perseverança, gratidão e sacrifício em qualquer lugar. E, tudo isso, é feito a partir de histórias reais. Pedro Siqueira acredita que, quando rezamos com fé, acreditamos na providência divina, e milagres podem acontecer em nossas vidas. Segundo Siqueira, “recitar fórmulas da boca para fora ou agir mecanicamente não tem o condão de atingir o Pai Celestial. Rezar com fé é requisito para sucesso de qualquer oração. Foi o próprio Jesus quem ensinou essa verdade” (SIQUEIRA, 2014, p. 77).

Em (Mateus 21: 21, 22), lê-se “em verdade vos digo: se tiverdes fé, sem duvidar, fareis não só o que fiz com a figueira, mas até mesmo se disseres a esta montanha: ergue-te e lança-te ao mar, isso acontecerá. E tudo o que vocês, na oração, pedirem com fé, vocês receberão”.(BIIBLIA,1973, p.1878). Ainda segundo Pedro, “rezar com coração significa colocar suas emoções e intenções focadas no mesmo objetivo, sem titubear ou se desviar da graça que almeja obter.” (SIQUEIRA, 2014, p. 89). Disso se pode concluir que as orações ou as preces feitas com coração, são muito importantes na vida das pessoas. Assim, afirma Anita Godoy, em sua obra *Harmoniza-se com o seu anjo da guarda* “seria impossível falar dos anjos sem falarmos sobre o valor da prece, sobre a necessidade de elevarmos nossos pensamentos a uma dimensão maior e aí buscarmos a ajuda necessária para os nossos problemas do dia-a-dia”. (GODOY, 1994, p. 25).

Com este livro, ele amplia ainda mais o alcance de sua mensagem e leva ao leitor as orientações mais importantes para quem deseja estreitar sua relação com Deus por meio da oração. Muitas pessoas que creem em Deus não têm o hábito de rezar,

---

<sup>23</sup> Segundo Pedro, a intimidade com o anjo da guarda é um dos elementos-chave para o sucesso da oração pessoal. Há gente que passa parte da vida ignorando a presença de seu anjo guardião, fazendo com que se perca a comunicação com ele, ou pelo menos a qualidade dessa conexão cai bastante. [...] Ele acha que é importante frisar que, desde a concepção, recebe-se de Deus o anjo da guarda. Mas um anjo protetor não serve a duas pessoas. Segundo ele, infelizmente, boa parte das pessoas não pode ouvi-lo nem sentir sua presença devido à falta de intimidade. (SIQUEIRA, 2014, pp. 70,71)

mas Pedro mostra que a prece precisa fazer parte do nosso dia-a-dia. Seus poderes são surpreendentes: ela acalma corações e transforma a realidade. Segundo Pedro, as mensagens recebidas do além e transmitidas às pessoas, e os livros são escritos quando recebe mensagens de Nossa Senhora vindas do coração e do Espírito Santo aos ouvidos. São mensagens que trazem um alento e nos ensina que mesmo na maior dificuldade que passamos, podemos nos conectar com Deus. Para aqueles que acham que seus textos são psicografados, é bom perder as esperanças. Seu objetivo é estabelecer uma amizade das pessoas com Deus através de Nossa Senhora e do terço. Porém, o contato com o mundo espiritual, começou desde criança, como relata Pedro Siqueira no seu Livro *Você pode falar com Deus*, lançado no ano 2014. No livro ele conta que tem lembranças de fatos inusitados desde os cinco anos de idade:

Minha mãe apagava a luz e fechava a porta. Em algumas noites, eu via o mundo espiritual se abrir e seus habitantes, na maioria das vezes apenas, ficavam parados, me olhando. Em determinadas ocasiões, eu identificava criaturas, que não tinham traços humanos e me encolhia no canto da cama em posição fetal, com as costas contra a parede, monitorando seus movimentos. Alguma força maior, todavia, impedia que eles chegassem até mim. (SIQUEIRA, p. 2014, p. 33).

Apesar dessas visões que o deixava tenso, Pedro não se recorda de ter sofrido nenhum ataque espiritual relevante. Foi nessa mesma época que começou de forma espontânea, a ter contato, com aquele que supostamente seria seu anjo da guarda. Tudo acontecia quando saía para passear com os irmãos, aos cuidados da Dai, sua babá. Segundo ele, via sempre uma criatura cujos traços eram semelhantes aos dos seres humanos. Muito alta, trajava túnica verde, tinha o rosto reluzente e olhos verdes cintilantes. Silenciosa ficava observando-o.

Quando se aproximava, o rosto do gigante brilhava intensamente, envolvendo-o na sua luz e o fazendo sentir seguro. Ele percebia que esse ser era seu amigo, e, começa relatando de forma ingênua as visões que tinha, mas, nem sempre os relatos

faziam sentido para as outras pessoas que estavam ao lado dele. Segundo ele, durante certas noites, logo que seus pais iam dormir a porta do seu quarto, se abria sozinha. Ele levantava a cabeça, mas não conseguia ver ninguém. Quando voltava a deitar, a porta se fechava automaticamente.

De forma inocente, passou a interrogar sua mãe, porque ficava abrindo e fechando a porta, porém a mãe retrucava: “volta para o quarto e vai dormir menino, não tem ninguém mexendo na porta! Aliás, quero que ela fique fechada, entendeu”? Com a babá acontecia o mesmo, como sabia que o ser que o acompanhava era bom, não se apressou em contar para os pais, porém, ele se recorda de ter dito para a babá: “Dai, o gigante verde estava com você hoje”! Incrédula, ela não se importava muito com que o Pedro dizia. Nessa mesma época aconteceu outra experiência em uma manhã agradável de sua infância, em que o pai o carregou nos ombros para a praia. Depois de um banho, ao retornar à areia ele se sentou à beira do mar para fazer castelo.

Senti que alguém me observava da água e, levantei os olhos, deparei com um ser alto e luminoso, bastante parecido com o que eu costumava ver na pracinha. A diferença é que ele trajava de azul e tinha o cabelo e os olhos da mesma cor. Estava em pé sobre o mar! Seu olhar me transmitia paz e autoridade: não havia dúvidas que era alguém muito importante. (SIQUEIRA, p. 2014, p. 36).

Ingenuamente indagou ao pai, se um homem poderia caminhar sobre o mar. O pai cético, respondeu que qualquer um afundaria! Insatisfeito, ele insistiu que havia um homem gigante em pé sobre o mar e apontou que estava bem ali. O pai, observando a paisagem e não tendo constatado a presença desse ser gigantesco, reafirmou que não havia ninguém, e sugeriu que continuassem a brincar. Entretanto, o pai do Pedro ficou impressionado, pois ao chegar a casa relatou esse fato à mãe. Dias depois ela convocou sua tia-avó, Meire, que tinha uma boa vivência da dimensão espiritual. Ao observar o Pedro, ela afirmou: “olhe minha filha, realmente, há algo de estranho e de diferente nele. Todas as vezes que olho nos olhos dele surge em sua testa

uma estrela dourada. Isto significa que ele vai precisar aprender a lidar com o mundo espiritual.” (SIQUEIRA, p. 2014, p. 36).

Insatisfeita, a mãe do Pedro começou a levá-lo a neurologistas, oftalmologistas, psiquiatras e psicólogos, pensando se tratar de um problema físico ou mental, mas, nada de anormal foi constatado. Insurgiu então, um neurologista que sugeriu à mãe que o deixasse em paz e que não havia nada de errado com ele. Tendo chegado à conclusão de que falar da vida espiritual, não era benéfico para ele, pouco tempo depois de completar seis anos, ele decidiu se calar. Foi nessa altura que os maus espíritos aproveitaram para marcá-lo com doenças estranhas, relata ele:

Lembro-me que, aos seis anos, caminhava com a minha babá em direção á esquina de casa. Era o local onde eu apanhava o ônibus escolar que me levava todos os dias da semana ao Colégio Stella Maris, que ficava no morro do Vidigal, na Zona Sul do Rio de Janeiro, e era dirigido por freiras. (SIQUEIRA, 2014, p. 38).

Prestes a chegar ao ponto, ele sentiu uma terrível dor na perna esquerda e começou a mancar. Em poucos segundos não conseguia sequer pousar o seu pé no chão. Foi-lhe diagnosticado um tumor ósseo que tomava quase toda a tíbia esquerda. A cirurgia precisava ser imediata. Porém, em face da gravidade do tumor, sua única preocupação, era se ele ia conseguir jogar futebol de novo. Mas o médico, sem ter uma resposta final, não lhe dava certezas quando este era indagado sobre a possibilidade de voltar a jogar.

Chegado o dia da cirurgia, e como é de praxe existe todo um ritual até chegar a sala onde ocorrerá a tão aguardada cirurgia. Inicialmente, o enfermeiro colocou uma pílula tranquilizante em baixo da sua língua, minutos depois voltou e o colocou na maca e conduziu pelos corredores do hospital na companhia do tio Aloísio que era médico. No trajeto ele reparou que havia mulheres vestidas de branco. Assim que entrou na sala as mulheres desapareceram. No dia seguinte após a cirurgia, ele perguntou à mãe por que havia tantas médicas o acompanhando, e mais uma vez a mãe respondeu que não tinha visto nenhuma mulher acompanhando a maca até o local da operação.

Aos sete anos, Pedro viria a contrair a catapora ainda na fase de recuperação da cirurgia. Foi uma fase muito difícil, à febre alta, somaram-se pequenas bolhas, que se espalharam por todo o corpo, além das criaturas espirituais ameaçadoras dentro do apartamento. Nessa altura, a avó, era a única aliada, pois, possuía uma fé inabalável e rezava muitas vezes para a Virgem Maria o proteger. Mas mesmo com todas as orações, Pedro não se sentia seguro. Sempre esperava o seu avô Ênio chegar do trabalho para contar o que tinha acontecido. O avô seguro de si, ia com o Pedro para mostrar que não havia nada do que ele tinha visto. Ao entrar, o avô ficava sério e começava a olhar para o mesmo lugar que o Pedro. O avô encarava o Pedro e muito tranquilo dizia: “Pedrinho, eu estou aqui. Não precisa ter medo. Ninguém pode fazer nada contra você enquanto eu estiver aqui.”

Pedro ficava feliz da vida, pois, sentia que o avô era muito respeitado pelos visitantes. Quando fez 14 anos, os médicos constataram o retorno do tumor. Desta vez, na fíbula esquerda. Foi submetido a uma nova cirurgia. Aos 17 anos teve outro tumor, alojado no coro cabeludo do lado esquerdo da cabeça. A extração foi tranquila e ele pode até acompanhar pelo reflexo nos olhos do médico tudo o que estava acontecendo. Após vários tumores e várias cirurgias, Pedro relata que Deus resolveu lhe dar uma saúde regular. Foi nessa altura que resolveu começar a usar os seus dons espirituais. A pedido da sua irmã que dirigia um grupo de orações para jovens, ele começou a tocar violão, uma arte que gostava de praticar, e, como conhecia muitas músicas religiosas, não foi nenhum problema para ele. Um ano depois aconteceu um dos maiores embates espirituais de sua vida:

[...] Eu dormia na parte de cima do beliche no quarto que dividia com o meu irmão quando fui acordado com um estrondo. Tentei abrir os olhos, mas não consegui. Quis sentar e percebi que não tinha domínio sobre os meus membros. Meu coração começou a bater acelerado e meu campo de visão se abriu 360 graus. Eu estava enxergando todo o quarto sem mover a cabeça, através das



pálpebras fechadas! Uma densa névoa musgo-verde começou a brotar do chão e subiu até o teto, acompanhando o recinto. Senti um leve cheiro de enxofre e tentei, de novo, sair do estado de catarse, mas em vão. (SIQUEIRA, p, 2014, pp. 43,44).

Segundo Pedro, era uma criatura enorme, com olhos de serpente, cabeça de lagarto, torso humano e patas de cabra! Sua primeira reação foi de incredulidade: questionou: “estaria diante de uma criatura mitológica”? Rapidamente, percebeu que estava errado, pois, era real. Tomado de um medo infernal, tentou fugir, mas não conseguiu. Como já gozava de certa intimidade com o seu anjo da guarda, tentou chamá-lo, mas sua voz não saía da garganta. Demonstrando impaciência, a criatura resolveu travar um diálogo com ele: “vim lhe fazer uma oferta irrecusável, que muitos homens buscam, mas poucos têm acesso. Sua vida pode melhorar muito; posso fazer de você um homem muito poderoso.” (SIQUEIRA, 2014, P. 45). Mas a conversa não interessava ao Pedro! Seu único pensamento é que estava prestes a morrer e pelo que tudo indicava, iria embora com aquela criatura para sua morada, mesmo contra sua vontade. Então, começou a chamar pelo Arcanjo São Miguel, entoando mentalmente a seguinte oração:

São Miguel Arcanjo, protegei-nos no combate, cobri-nos com o vosso escudo contra os embustes e ciladas do demônio. Subjugue-o, Deus, instantaneamente o pedimos, e vós, príncipe da malícia celeste, pelo Divino poder, precipitai no inferno Satanás e outros espíritos malignos que andam pelo mundo para perder as almas. Amém! (SIQUEIRA, p. 2014, p. 43,45).

Após a oração, em segundos o demônio sumiu com uma explosão, que apesar do zumbido que ficou em seus ouvidos, o irmão nem se deu conta de tal barulho. Em seguida, agradeceu a Deus por Ele ter sido muito presente na vida dele, e por não ter aceitado a proposta daquele temível. Porém, muito irritado com o seu anjo da guarda, assim que ele apareceu em pensamento elogiando o que ele tinha feito. Pedro o questionou: “onde

estava você”? Pelo que ele respondeu: “Estava bem atrás da sua cabeça. Apesar da ampla visão do plano astral, você não me notou porque toda a sua atenção estava voltada para os olhos da criatura, focada em seu medo. Você duvidou que Deus pudesse defendê-lo. Acreditou que o inimigo pudesse levá-lo deste mundo.” (SIQUEIRA, 2014, p. 46).

Existem relatos que pelo menos de cinco santos católicos que lutaram contra demônios: o primeiro deles foi Santo Antão ‘o grande’, que viveu durante os séculos III e IV. Foi um dos primeiros monges a retirar-se ao deserto para viver entregue ao jejum e à oração. A Igreja conhece sua história graças ao seu biógrafo São Atanásio; o segundo foi São Padre Pio, um sacerdote italiano que nasceu no final do século XIX e morreu em 1968. Embora realizasse muitos milagres e recebesse os estigmas, o Padre Pio também sofreu ataques frequentes do demônio; a terceira foi Santa Gema Galgani, mística italiana que teve experiências espirituais maravilhosas. Numa carta dirigida a um sacerdote escreveu: “Durante dois dias, depois de receber a Santa Comunhão, Jesus me disse: - minha filha, em breve o diabo começará uma guerra contra ti”. Estas palavras são repetidas constantemente no meu coração. Reze por mim por favor”; o quarto foi São João Maria Batista Vianney, que nasceu na França no ano 1786. Foi um grande pregador, fazia muitas mortificações, foi um homem de oração e caridade. Tinha um dom especial para a confissão. Por isso, vinham pessoas de diferentes lugares para confessar-se com ele e escutar seus santos conselhos. Devido a seu frutífero trabalho pastoral foi nomeado padroeiro dos sacerdotes. Também combateu contra o maligno em várias ocasiões; e, Santa Teresa de Jesus, reconhecida doutora da Igreja e mística teve muitas visões espirituais. Durante suas orações e meditações, o demônio lhe aparecia. “Uma forma abominável”, escrevia, “sua boca era horrorosa” [...] “Não tinha sombra, mas estava coberto pelas chamas de fogo”.

Retomando o que aconteceu com Pedro, foi naquela madrugada que ele se convenceu de que havia coisas importantes para sua vida no campo espiritual. Poucos meses depois, sua irmã, que era estudante de medicina, precisou estagiar e não

pode mais dirigir o grupo de orações em que ele tocava violão. Foi então que surgiu a proposta dele continuar dirigindo o grupo. No início, ele não quis trazer à tona suas visões durante os encontros. Quem o convenceu a usar os dons em sua plenitude, como forma de crescimento espiritual, foi uma senhora da Paraíba que morava no Rio de Janeiro:

Meu filho, você é um dos escolhidos de Deus – garantiu Z<sup>24</sup>. Precisa seguir com passos firmes o caminho que Jesus e Nossa Senhora têm para você. É necessário cumprir sua missão. Ela apontou para uma belíssima imagem de Nossa Senhora de Fátima que tinha em sua casa [...] Nossa Senhora me disse que você vai presidir um grupo imenso de pessoas. Vejo uma multidão, algo em torno de dez mil! (SIQIEURA, 2014, pp, 47,48)

As profecias de Z, se concretizaram. Pedro passou a incluir músicas e a leitura de passagens do Novo Testamento e passou a falar sobre o Espírito Santo, Nossa Senhora, Santos e Anjos revelavam ao longo das reuniões. Os frequentadores adoraram! Em pouco tempo o apartamento onde morava não cabia todas as pessoas, e, foi falar com o Frei Antônio Moreno pedindo autorização para transferir o grupo de orações. Ele decidiu abrir o salão paroquial, mas, após alguns meses, o espaço amplo se tornou pequeno. Assim, o terço foi designado para a nave central da igreja, e, reunia em todas as Sextas-feiras cerca de 300 pessoas.

Graças ao sucesso crescente, Z, novamente o alertou de que precisaria de um diretor espiritual. – Meu filho, você precisa de um diretor espiritual. Um sacerdote que possa acompanhar e dividir com você suas visões [...] O homem ideal está chegando ao Rio de Janeiro. Vai servir na Igreja de Santa Mônica, é espanhol e chama-se Juan

---

<sup>24</sup> Z, é a letra que Pedro Siqueira usa no seu livro *Você Pode falar com Deus* para proteger a identidade de uma senhora que segundo ele é natural da Paraíba e morava perto da sua residência quando era criança. Ela fez várias revelações ao Pedro, e, segundo o mesmo, ela deveria ser considerada uma santa. Pedro também usa a letra J, para se referir ao seu anjo da guarda, já que não tem legitimidade para revelar o seu nome, para outras pessoas.

Antônio. É filho espiritual de D. José Luís Azcona, bispo de Marajó. Entende muito bem dos dons do Espírito Santo. Gostaria que você o procurasse e pedisse a ele que assumisse sua direção espiritual [...]. Agora é com você. Peça ao seu anjo da guarda que lhe ajude nessa tarefa. Com certeza ele vai lhe apresentar uma boa solução! (SIQUEIRA, p. 2014, p. 50).

Numa sexta-feira à noite, Pedro foi à missa com sua esposa. Ambos foram cativados pela bela homilia do padre, e, no final foram à sacristia a fim de parabenizá-lo. Pedro ficou surpreso, pois, tratava-se do Frei Juan Antônio Espejel. Mas, não teve coragem de imediato para lhe pedir que fosse seu dirigente espiritual. O tempo foi passando sem que ele tivesse coragem para falar com o Frei Juan Antônio. Porém, ao término de uma missa e sabendo que ele simpatizava com o grupo de jovens, Pedro resolveu lhe falar: “Frei, gostaria que o senhor se tornasse meu diretor espiritual.” Ele olhou surpreso e deu um sorriso amarelo, meio esquivo, e respondeu: “Vamos ver [...] Ando muito ocupado e acabei de chegar ao Rio de Janeiro para assumir o cargo. De qualquer maneira, estou escalado para atender ao povo na confissão na próxima terça-feira. Venha se confessar comigo pela manhã. Que tal”? Os dias foram passando e angustiando Pedro pedia ao seu anjo da guarda *I* que lhe dissesse algo sobre a vida privada do Frei para que ele pudesse acreditar que ele tinha dons e que poderia servir ao povo. Mas não teve acesso a qualquer informação sobre o mundo espiritual!

Enfim o dia chegou, e, sem nenhuma informação. Ao subir as escadarias da Igreja, seu anjo da guarda apareceu e o confidenciou: “avise a Frei Juan Antônio que um frade, irmão dele de ordem, que mora aqui nesta casa, será nomeado bispo muito em breve”. Assim que terminou a confissão, falou ao frade: “Frei, tenho uma revelação espiritual para o senhor. Daqui da comunidade de padres que o senhor dirige, sairá um bispo. Isso deve acontecer nos próximos dias”. Mas o Frei incrédulo respondeu: “olha é pouco provável que isso aconteça, eu sou o prior da comunidade de sacerdotes agostinianos. Tudo o que se

passa com os meus irmãos frades é da minha responsabilidade. Isso significa que todas as informações passam por mim. E não chegou nada relativo ao assunto. Sinto muito, mas se um bispo fosse sair daqui seria eu consultado e previamente avisado”.

Com o passar dos dias, e, ao término de uma missa ao sábado, o Frei pediu a Pedro que não fosse embora, pois, ele precisava falar com ele. O Frei pediu desculpas ao Pedro por não ter acreditado nele, pois, tinha sido informado oficialmente, que um colega de seminário tinha sido nomeado bispo no Norte do Brasil. Alegrementemente sugeriu que a direção começaria na semana seguinte. Foi aí que começou uma grande amizade, que tem atravessado anos; tanto é, que Pedro e sua esposa decidiram homenageá-lo dando a seu filho o nome do Frei.

Ao longo da sua missão Pedro tem sido vítima de muitas desconfianças, e por isso, em diversas entrevistas, tem tentado mostrar que tudo o que fala vem do mundo espiritual e que não tem interferência nas mensagens apesar de, às vezes, ter cuidado e decidir pela transmissão ou não de determinadas mensagens que podem abalar seus destinatários. Segundo ele:

Tem várias pessoas que não acreditam, várias. Até parentes meus, que acham uma bobagem. Eu realmente não ligo. Nada acontece por acaso; eu tenho uma missão a cumprir. Se Nossa Senhora escolheu essa missão para mim, eu faço por Ela, por amor a Ela. Se eu não fizesse, eu seria incompleto. Eu não posso me trancar e isolar do mundo como eu gostaria e ficar somente vendo e meditando<sup>25</sup>.

Um testemunho, relativamente a esse assunto, foi escrito no prefácio do seu livro *Você Pode Falar com Deus* pelo Arcebispo Metropolitano da Paraíba, Aldo Di Cillo Pagotto:

Pude presenciar ao vivo as maravilhas que o Senhor opera na vida do Pedro. Os sentimentos de respeito e de profunda gratidão a Deus logo me tomaram por inteiro. A

---

<sup>25</sup> Blog de Espiritismo. Médiun na Igreja Católica, Disponível no seguinte link: <<http://blog-espiritismo.blogspot.com.br/2011/06/medium-na-igreja-catolica.html>> cessado em 29/05/2015.

reação de espontânea alegria interior leva-me a afirmar: deixe o mistério de Deus acontecer. Deus sabe o que faz e distribui seus dons a quem quer, como quer e quando quer. Quando Deus quer, realiza sua obra. Servindo-se sempre da luz da palavra de Deus, Pedro consegue transmitir serenidade e alegria às pessoas. Essas experiências místicas vividas por ele exprime o espírito de oração e discernimento da vontade de Deus. (SIQUEIRA, p. 2014, p. 10).

Segundo ele, ao aceitar os mistérios do rosário, Pedro os repassa à luz da Palavra de Deus, fonte original da divina revelação. Esse é o segredo que nos leva a compreender os desígnios do Senhor sobre nossa vida e sobre a história a ser continuamente construída. O capítulo nono do livro da sabedoria levanta-se as seguintes questões: Qual é o homem que pode conhecer os desígnios de Deus? Ou quem pode imaginar o desígnio do Senhor?

Na verdade, os pensamentos dos mortais são tímidos e nossas reflexões incertas: porque o corpo corruptível torna pesada a alma, e a tenda de argila oprime a mente que pensa. Mas podemos conhecer o que há na terra e com muito custo compreendemos o que está ao alcance de nossas mãos; quem, portanto, investigará o que há nos céus? (SIQUEIRA, p. 2015, p. 12).

Questionado se alguém na Igreja lhe disse para parar, Pedro afirma que: “Para parar não, mas, às vezes, vinha um padre pedindo que eu não desse as mensagens, que eu não falasse de cura, acho que por medo de algo que não está sob controle. Mas isso não está no controle de ninguém, nem do meu. Por uma política de boa vizinhança, eu não faço muita coisa que poderia fazer. Mas a Bíblia tem uma coisa muito interessante que é a questão de não chocar seu próximo”. Segundo o Bispo Aldo, muita gente pergunta como é possível Pedro se comunicar de forma tão íntima com as realidades sobrenaturais. Como saber a respeito da autenticidade das aparições e das revelações particulares? Segundo ele:

A Igreja se coloca diante da fenomenologia sobrenatural, relacionando-a a orientação segura com a sã Doutrina e ao apego evangelizador pastoral. Cabe aos pastores da Igreja o discernimento sobre manifestações sobrenaturais de natureza religiosa, trilhando a vida da sabedoria, da prudência e da piedade. As ciências humanas podem ajudar a dizer algo a respeito, mas nunca será uma palavra decisiva. Cabe ao magistério da Igreja discernir a relação existente entre a fé a razão, entre a Revelação normativa e a vivência da fé cristã expressa em algumas experiências de pessoas em particular. A Igreja pede aos discípulos de Jesus Cristo aceitar os indicativos seguros sobre a autenticidade dos fenômenos sobrenaturais vinculados à experiência religiosa, evitando qualquer risco de mistificação. Eventos extra-sensoriais acontecem. Há inúmeros relatos de pessoas que os sentem ou os presenciam. Ninguém os pressupõe. Apenas o mistério acontece. (SIQUEIRA, 2014, p. 11).

Neste sentido, as manifestações sobrenaturais de Nossa Senhora de Fátima em Lourdes são evidências exemplares, pois, apelam para a oração e a conversão dos pecadores e do mundo. Este é o anúncio primordial de Jesus. “O tempo já se cumpriu e o reino de Deus está próximo. Convertam-se e acreditem na Boa notícia”. (Marcos 1, 15).

## **Um outro olhar sobre o fenômeno**

Segundo nos relata Nicolas C. Fabiano em sua obra *Espiritismo: Filosofia, Ciência e Religião* “a religião espírita está alicerçada nos preceitos científicos e filosóficos da Doutrina; são as suas consequências. Não possui liturgias, nem sacerdotes, nem cânticos, batizados ou cerimônias de qualquer natureza. Não requer a utilização de nenhuma imagem, vestimentas ou oferenda, não necessariamente requisita o uso de velas, incenso ou amuletos. Tudo se baseia no conhecimento do evangelho de Jesus Cristo e na busca do aperfeiçoamento moral, através da reforma íntima e da prática da caridade em seus mais amplos aspectos, o

moral e o material.” (FABIANO, 2008, pp. 12,13). É importante ressaltar que os fenômenos do Espiritismo, tão importantes por seus resultados científicos e consequências morais, não têm sido acolhidos com todo o interesse que merecem. Segundo Léon Denis:

Mesmo entre os homens das ciências, muitos que não tinham estudado, nada observado pessoalmente desdenhando dos testemunhos dos experimentadores, declaravam impossíveis e absurdas as manifestações. [...] o homem tantas vezes enganado, tornou-se cético e desconfiado. [...] Mas, isso não surpreenderá àqueles que conhecem a natureza humana e lembram-se das lições da História. (DENIS, 2013, p. 165).

De acordo com Léon Denis, “entre todas as provas de que existe no homem um princípio espiritual sobrevivente ao corpo as mais frisantes são fornecidas pelo fenômeno do Espiritualismo Experimental ou Espiritismo [...] Na América e em todas as nações da Europa, sociedades psicológicas fazem disso objeto constante de seus estudos [...] Hoje universalizam-se, produzem-se com uma persistência e uma variedade de formas que confundem a Ciência Moderna”. (DENIS, 2013, p. 137). De acordo com o nosso autor:

Efetivamente, os fenômenos verificam-se e não se discutem. A sua realidade é atestada, como vamos ver, por homens do mais elevado caráter, por sábios de alta competência, de nome aureolado, por seus trabalhos e descobertas. Mas, não é preciso ser sábio de primeira ordem para averiguar a existência de fenômenos que, caindo debaixo dos sentidos, são, portanto, sempre verificáveis. Qualquer pessoa, com alguma perseverança e sagacidade, colocando-se nas condições necessárias, poderá observar esses fatos e formar sobre eles uma opinião esclarecida. (DENIS, 2013, p. 138).

Nesse sentido, são vários os testemunhos científicos que podemos elencar e que testam a veracidade dos fenômenos e



que não deixam dúvidas mesmo aos mais céticos. Esses testemunhos, segundo Denis “podem ser datados a partir da grande confederação americana, em 1850, que pela primeira vez, tais manifestações atraíram a atenção pública” (DENIS, 2013, p. 139). Devido a uma rápida multiplicação, as manifestações, pouco a pouco foram estendendo por todos os estados da união.

Foi assim que o juiz Edmonds, presidente do Supremo Tribunal de Nova Iorque e presidente do Senado, e o professor de Química, Mapes, da Academia Nacional, foram levados a se pronunciarem sobre a realidade e o caráter dos fenômenos espíritas. Suas conclusões, formuladas depois de rigoroso exame, constam em obras importantes, e por elas está declarado que tais fenômenos eram reais e que só podiam ser atribuídos à ação dos espíritos. (DENNIS, 2013, p. 139).

A partir desse marco inaugural, vários adeptos tiveram a iniciativa devido à propagação do movimento de dirigir ao Congresso, em Washington, uma petição assinada por quinze mil pessoas, a fim de obter a proclamação oficial da realidade dos fenômenos. Assim vários estudiosos voltaram para o estudo do fenômeno, tendo sido publicadas várias obras sobre o assunto. Entre eles, Denis destaca: Robert Hare (1781-1858) professor da Universidade de Pensilvânia, tendo publicado em 1855 a obra *Experimental Investigations of the Spiritual Manifestations* (Investigações Experimentais de Eventos Espirituais, 1855) na qual estabeleceu cientificamente a intervenção dos espíritos e tenta demonstrar sua existência e sua comunhão com os mortais; Robert Dale Owen (1801-1877), escritor notável que escreveu várias obras, entre as quais, *Footfalls on the Boundary of Another World* (Investidas às Fronteiras de um Novo Mundo, 1877), conseguindo êxito considerável.

Segundo Denis (2013, p. 140) “na Inglaterra numerosos sábios têm dedicado ao estudo desses fenômenos, e é deles que nos vem os mais formais testemunhos. Em 1869, a Sociedade Dialética de Londres, nomeou uma comissão de 33 membros, entre os quais Sir John Lubbock, Henry Lewes, Huxley, Wallace,

Crookes, entre outros, para examinar e “aniquilar para sempre” esses fenômenos. Entretanto, depois de 18 meses de investigação, a comissão em seu relatório, reconhece a realidade dos fenômenos e conclui a favor do Espiritismo”. Entre esses estudiosos ingleses, há vários outros que podem ser invocados em favor da manifestação dos Espíritos, tais como: Station Moses, professor da Faculdade de Oxford, Warley, engenheiro chefe dos telégrafos; Sergent Cox, Jurisconsult; A. de Morgan, presidente da Sociedade Matemática de Londres; Challis, professor da Universidade de Cambridge; os Drs. Charbes, James Gully, G. Sexton, entre outros. Além desses testemunhos científicos que não deixam dúvidas sobre a materialidade desses fenômenos, podemos também analisar esses mesmos fenômenos à luz das consequências filosóficas e morais, uma vez que, segundo Léon Denis, trazem a solução, tão clara como completa, dos maiores problemas suscitados, através dos séculos, pelos sábios e pelos pensadores de todos os países:

O problema da nossa natureza íntima, tão misteriosa, tão pouco conhecida, e o problema dos nossos destinos. A imortalidade, que até então não passava de uma esperança, de uma intuição da alma, de aspiração vaga e incerta para um estado melhor, a imortalidade, de agora em diante, está provada; bem assim, a comunhão dos vivos com aqueles que julgavam mortos, o que é sua consequência lógica. Não mais é possível a dúvida. O homem é imortal. A morte é mera transformação. De fato, e do ensino dos Espíritos, deduz-se ainda a certeza da pluralidade de nossas existências terrestres. (DENIS, 2013, p. 163).

O Espiritismo é, pois, simultaneamente, uma filosofia moral e uma ciência positiva. Ao mesmo tempo, pode satisfazer ao coração e à razão (DENIS, 2013, p. 164). A humanidade perdeu a fé ingênua dos velhos tempos, corroída pelo ceticismo. O evento do espiritismo é, ninguém se engane, segundo Denis, um dos maiores acontecimentos da história do mundo. Assim hoje, em face das doutrinas religiosas enfraquecidas, petrificadas pelo

interesse material, impotentes para esclarecer o espírito humano, ergueu-se uma filosofia racional, trazendo em si, o germe de uma transformação social, um meio de regenerar. Em meio a tudo o que foi dito, acreditamos na educação numa perspectiva Espiritual e Transpessoal, que segundo Ruy Cesar Espírito Santo, no prefácio da obra *Por Uma Educação Transpessoal* “a questão de fundo, que está por traz da Educação Transpessoal, e o autoconhecimento [...] Sim, o autoconhecimento, que implica exatamente, a consciência da dimensão espiritual do ser humano.” (SANTOS, 2006, p. 9). Segundo o mesmo autor:

É o caminho para afastar o ser humano de uma secular ignorância, que sempre teve início pela “ignorância de si mesmo” a falta de autoconhecimento, que como já apontava Sócrates, é o princípio da sabedoria. A essência dessa ignorância é exatamente o destino da transcendência ou a falta do “nascer de novo”, ou “nascer para o espírito”, segundo as tradições. (SANTOS, 2006, p. 9)

Sendo assim, é de fundamental importância a orientação aos alunos para acompanharem os temas como o Evangelho segundo o Espiritismo, desenvolvendo no jovem espírita o gosto pela leitura das fontes sérias e edificantes a fim de construir e fortalecer o senso crítico baseado nas obras da codificação. Por isso, a educação para a espiritualidade desde criança é de importância capital, uma vez que ajuda a própria compressão existencial como ser humano que vive em constante paradoxo e que uma das formas de superação do mesmo passa pelo conhecimento das dimensões da existência carnal e espiritual. Para muitos estudiosos:

Filósofos, sociólogos, e historiadores, estamos vivendo uma profunda crise civilizacional, agravada pelo estuendo desenvolvimento tecnológico, informático e comunicacional. Crise esta que se manifesta em todas as áreas da cultura: da política às relações interpessoais passando pela ética e pela religião. Os modelos de organização societária propostos pelas culturas dominantes se sus-

tentam; as utopias de desenvolvimento, progresso, liberdade, igualdade e fraternidade patinam sobre as possibilidades de não conseguirem concretizar-se. (SANTOS, 2006, p. 14).

Por isso, segundo Léon Denis, “não basta ensinar às crianças os elementos da ciência. Aprender a governar-se, a conduzir-se como ser consciente e racional, é tão necessário como saber ler, escrever e contar: é entrar na vida armada não só para a luta material, mas, principalmente, para a luta moral. É nisso que menos se tem cuidado. Presta-se mais atenção em desenvolver as faculdades e os lados brilhantes da criança, do que as suas virtudes. Mesmo no ensino médio, aplicam-se a atulhar o cérebro com um acervo indigesto de noções e fatos, de datas e nomes, tudo em detrimento da educação moral. A moral da escola, desprovida da sanção efetiva, sem ideal verdadeiro, é estéril e incapaz de reformar a sociedade”. (DENIS, 2013, p. 297). Ainda segundo ele, mais pueril é a educação dada pelos estabelecimentos de ensino religioso onde a criança é apossada pelo fanatismo e pela superstição, e não adquire senão ideias falsas sobre a vida presente e futura. Por conseguinte:

Uma boa educação é, raras vezes, obra de um mestre. Para despertar nas crianças as primeiras aspirações ao bem, para corrigir um caráter difícil, é preciso às vezes a perseverança, a firmeza, uma ternura que somente o coração de um pai ou de uma mãe pode ser suscetível. Se os pais não conseguem corrigir os filhos, como poderia fazê-lo o mestre que tem um grande número de discípulos a dirigir? (DENIS, 2013, p. 298).

Essa tarefa, entretanto, não é tão difícil quanto se pensa, pois não exige uma ciência profunda. Um dos pressupostos é não confiar a educação dos nossos filhos a outrem. A educação não deve ser mercenária. Todas as chagas morais, a intolerância, a ignorância, o racismo, e xenofobia, o individualismo, o ego-centrismo, o materialismo [...] São provenientes da má educação. Reformá-la, colocá-la sobre novas bases teria à humanidade

consequências inestimáveis. Instruamos a juventude, esclareçamos sua inteligência, mas, antes de tudo, falemos ao seu coração, ensinemos-lhe a despojar-se das suas imperfeições. Lembremos-nos de que a sabedoria por excelência consiste em tornarmos melhores.

## Considerações finais

Esse trabalho traz à tona algumas experiências vividas desde a mais tenra infância de Pedro Siqueira, no seio da família, dos amigos e da Igreja. Apesar do dom de comunicar com o mundo espiritual, ele decidiu tornar esse fato público já na fase adulta através de um grupo de orações que antes era dirigido pela irmã. Apesar de ser leigo, desde criança teve uma ligação muito forte com a Igreja.

Fazendo um balanço da sua trajetória, Pedro, conclui que o impacto de tal mudança tinha uma vertente positiva e outra negativa, ambas com forte influência no planejamento da sua caminhada. Sendo ele um instrumento de ligação entre o mundo espiritual e o povo que comparece às orações, ele é objeto de uma carga de energia boa e ruim, declara ele. E o resultado é um enorme impacto físico e emocional. Esse episódio é narrado em primeira pessoa: “enfrentei, inclusive circunstâncias extremas, em que não consegui captar o que Deus queria de mim. É preciso ter em mente que, em alguns momentos, Deus se mantém silencioso; faz parte da sua pedagogia com a raça humana.” (SIQUEIRA, 2014, p. 97).

Entretanto, ele nos aconselha que, se isso acontecer conosco, não devemos desesperar, uma vez que “não significa que o Criador tenha abandonado você, mas deseja ver como você age sozinho.” Mas, com a exposição nos meios de comunicação a partir de 2007, a demanda aumentou, e conseqüentemente ao acréscimo de participantes, houve um aumento de testemunhos, de curas e de mensagens concretizadas. Assim também cresceu a frequência de doentes a procura de uma solução para seus problemas. Essa parte, segundo ele, é a mais dolorosa de sua missão: o lado emocional, uma vez que não há como ficar indiferente a tanta dor. Todos os milagres obtidos pelos que frequentam os encontros do terço, não apenas as curas, mas igualmente a solução para os problemas financeiros, matrimoniais e familiares, libertação de drogas e de álcool, entre tantos outros, são por ele considerados vitórias pessoais. Uma vez que sendo ele *o escolhido* para ser dotado com dons místicos especiais, ele os coloca à dis-

posição das pessoas gratuitamente. Pedro se intitula como mais um trabalhador na obra do Senhor. Ele refuta a tarefa de tentar convencer alguém de alguma coisa, aliás, como ele afirma, nunca foi sua intenção. Aprendeu ao longo dos anos, que, por mais que se prove uma determinada situação a alguém, a pessoa continuará acreditando só no que quer.

Tendo um olhar mais científico sobre o tema e baseado nas propostas de León Denis, fica claro que, os estudiosos do Espiritismo têm feito por merecer todo o respeito das outras doutrinas religiosas, uma vez que, associada à ciência, muitos tabus foram quebrados através de testemunhos de pessoas e especialistas que estão acima de qualquer suspeita. É inequívoco as consequências do Espiritismo nas concepções filosóficas e morais dos homens, entretanto, é preciso investir na educação, principalmente na tenra idade, onde ainda é possível influenciar de forma positiva e construir virtudes para a vida. De qualquer forma ainda permanecem muitas dúvidas, uma vez que, por mais que se tente estabelecer posições universais e necessárias referentes à existência de Deus ou à imortalidade da alma, elas serão sempre particulares e subjetivas, e por mais que médiuns como Chico Xavier e Pedro Siqueira vejam e falem com os espíritos, e nos afirmem que Deus existe, que todos tem um anjo da guarda e que a alma é de fato imortal, porque eles experienciaram essa realidade, mesmo assim, a ampliação desse conhecimento só é válida para eles, pois, para qualquer outra pessoa que não tenha uma mediunidade ostensiva igual a deles, esse conhecimento parece vazio, e o máximo que a pessoa pode fazer é ter fé em suas palavras e em suas obras, mas estas jamais terão validade objetiva, isto é, científica, pois a ampliação do conhecimento metafísico aqui é exclusivo, particular e singular, vivenciada única e exclusivamente, por eles os médiuns Chico Xavier e Pedro Siqueira.

## Referências

ABAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revisada por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Beneditti. -5ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BIIBLIA. *A Bíblia de Jerusalém*. Tradução das introduções e notas de La Saint Bible, edição de 1973, publicada sob a direção d “Ecoe Biblique de Jerusalém”.

Blog de Espiritismo. *Médium na Igreja Católica*. Disponível em: <<http://blog-espiritismo.blogspot.com.br/2011/06/medium-na-igreja-catolica.html>>. Acessado em 29/05/2015.

BRANDT, Herman. *Espiritualidade: vivência da graça*. Tradução de Martin volkman. 2ª edição. – São Leopoldo: Sinodal/Est, 2006.

BROWNE, Sylvia. *O outro lado da vida*. Tradução de Renata Catanhe-de Amarante; Rio de Janeiro, Sextante, 2011.

BRUNE, François. *Os mortos nos falam*. 1ª Edição – Edicel, 1981.

DEL PRIORE, Mary. *Do outro lado*. 1ª edição. – São Paulo: Planeta, 2014.

DENIS, Léon. *Depois da morte*. 28ª ed. 2. Imp.. – Brasília FEB, 2013.

DIRVILLE, Henri. *Ciência secreta: as grandes correntes iniciativas através da história*. Tradução E.P. Volume IV. Editora Pensamento, São Paulo, 1995.

FABIANO, C. Nicolas. *Espiritismo: Filosofia, Ciência e Religião*. Ditado em Conjunto Pelos Espíritos Camille Flammarion Padre José de Anchieta Escrito Pelo Médium Nicolas C. Fabiano. 2008

GODOY, Anita. *Harmoniza-se com o seu anjo da guarda*. Editora Pensamento: São Paulo, 1994.

GÓIS, João de Deus. *O que é sacramento? Ordem: Ungidos para ensinar, santificar e servir*. - São Paulo: Editora Ave Maria, 2012. (O que é o sacramento?).

PASCAL Blaise. *Pensamentos*. Edição, apresentação de notas Louis Lafuma; Tradução Mário Laranjeira, Revisão técnica Franklin Leopoldo e Silva, revisão da tradução Márcia Valéria Martinez de Aguiar; introdução da edição brasileira Franklin Leopoldo e Silva. – 2ª Ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2005. – (Paidéia).

RONDÓN, María Ximena: *Os cinco santos que lutaram contra demônios*. Disponível em: < <http://www.acidigital.com/noticias/cinco->



-santos-que-lutaram-contr-o-demonio-36748/>. Acessado em 05/06/2015.

SANTOS, Neto, Elydio dos. *Por uma educação transpessoal: a ação pedagógica e o pensamento de Stanislav Grof*. – São Bernardo do Campo / SP: Metodista; Rio de Janeiro: Lucerna, 2006. – (Educação & transdisciplinaridade; v. 4).

\_\_\_\_\_. *Senhora das Águas*. 2ª Edição. São Paulo – SP: Prata Editora, 2015.

\_\_\_\_\_. *Você pode falar Com Deus*. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Sextante, 2014.

VADE MECUM ESPIRITA. *A mediunidade reconhecida pelos Papas*. Disponível em: < <http://www.vademecumespirita.com.br/goto/store/texto/589/a-mediunidade-reconhecida-pelos-papas->>. Acessado em 29/05/2015.



# Artigo 3. Criando Espectadores Emancipados<sup>26</sup>

Filosofia da Cultura

*Professor Danilo Marcondes – PUC Rio.*

TITLE

Creating Emancipated Spectators

*Arlindo Nascimento Rocha*

arlindonascimentorocho@gmail.com

*“Há dentro deste processo que é a representação teatral, dentro desse acontecimento de múltiplos personagens, um personagem chave mesmo que não apareça em cena e pareça nada produzir: O espectador. Ele é o destinatário do discurso verbal e cênico, o receptor dentro do processo de comunicação, o rei da festa; mas ele é também o sujeito de um fazer, o artesão de uma prática que se articula perpetuamente com as práticas cênicas”.*

*[UBERSFELD, 1981, p. 303]*

---

<sup>26</sup> Este artigo foi publicado em 2013 no Site [www.trabalhosfeitos.com](http://www.trabalhosfeitos.com), um exclusivo banco de dados com trabalhos acadêmicos, dissertações, ensaios universitários, provas. Esta edição foi atualizada e ampliada com novas informações.

## Resumo

O predomínio da cultura da imagem nos roubou a interioridade. O anseio de vê-la toda levou ao desejo de mostrá-la toda, inclusive o interior do sujeito. Quisemos trazer à luz, a introspeção e esta converteu em exibicionismo. Historicamente o espectador sempre foi visto como uma figura passiva dentro da teoria teatral. Atualmente, continua sendo visto como um receptor passivo, fascinado pela aparência e conquistado pela empatia que o faz identificar-se com as personagens de um espetáculo. Porém, outras teorias demonstram que a capacidade perceptiva não é puramente recepção passiva, mas também atividade. Assim, apoiando nas ideias de Antonin Artaud (1896 /1948), Friedrich Brecht (1898 /1956) defensores das iniciativas modernas da reforma do teatro e de Jacques Rancière (1940), que através das suas obras, *O espectador emancipado*, e *O mestre ignorante*, pretendemos refletir sobre ideias ultrapassadas sobre o teatro, o espectador e a educação. O objetivo último, não é coletar ou forjar receitas e soluções, mas sim dar continuidade ao debate contemporâneo sobre a importância de emancipação do espectador, como processo de libertação do fascínio que aniquila e aliena sua capacidade crítica e reflexiva diante de um espetáculo.

**Palavras-chaves:** Teatro; espectador; espetáculo; emancipação; crítica reflexiva.

## Abstract

The predominance of image culture robbed our interiority. The longing to see it all led to the desire to show it all, including the subject's interior. We wanted to bring to light the introspection, and this turned into exhibitionism. Historically the spectator has always been viewed as a passive figure in theatrical theory. Currently it is still viewed as a passive receptor, fascinated by appearance and conquered by the empathy that makes him relate to the characters in the story. Other theories, however, demonstrate that perceptive capacity is not only passive reception, but also a form of activity. So as supported by the ideas of Artaud Antonin, Friedrich Brecht defenders of modern attempts at theatrical reform, and also of Jacques de Rancière who, through his pieces *The emancipated spectator* and *The ignorant master*, has made us reflect on old-fashioned ideas about the relationship between the theater, the spectator and the education. My ultimate objective is not to collect or steal any instruction or solution, but to continue the contemporary debate about the importance of the emancipation of the spectator as a form of liberating the fascination that obstructs and alienates his or her critical and reflective capacities when dealing with pieces of entertainment or theatre.

**Keywords:** theater; spectator; spectacle; emancipation; critical reflective.

## Introdução

Talvez hoje estejamos vivendo uma nova virada sociocultural no ver/olhar midiático: já não somos mais observados pelo *Big Brother*; agora nós olhamos para o *Big Brother* atentos e avidamente, a fim de obter algo dele. Segundo o sociólogo, teólogo e pesquisador do Instituto de Filosofia do Centro Superior de Investigações Científicas de Madri, José Maria Mardones em sua obra *A vida do Símbolo* (2006), “vivemos uma época de ‘voyeurismo’, convertemo-nos em ‘mirões’, como bem souber ver [...] Assim a cultura de imagem que não sabe restringir a sua aparente clareza e revelação total, incorre no erro do vazio.” A ditadura da imagem cujo principal pecado é valorizar o fútil, levando ao ar muitas vezes tragédias na íntegra porque geram boas imagens e ótima audiência. Assim, ela produz o que chamamos de pseudoconhecimento, o fato que acontece, só porque há uma câmera que está filmando e que, de outra maneira não teria lugar. É o domínio da imagem da televisão, que, em busca de audiência, privilegia imagens que criam confusões prejudiciais à própria imagem, à sua utilização e compreensão. Nesse caso é preciso fazer o apelo ao teatro que ainda resiste e valoriza essa relação direta com o público.

Para Pierre-Aimé Touchard (1978) ao lado do texto e do ator, o público é um dos três elementos fundamentais do teatro, talvez o mais importante e verdadeiramente indispensável. Segundo o autor, na relação palco-plateia está o segredo do sucesso de uma peça. Os dois espaços encontram-se um pelo outro. O espetáculo é feito para determinados espectadores, para uma coletividade contextualizada a partir de uma situação ética, social e política, mudando quando a plateia é diferente. Diferente do espectador do cinema, da televisão o espectador que assiste uma peça de teatro se sente envolvido pela narrativa, podendo mesmo em certos casos participar ativamente na construção do espetáculo.

Entretanto, dentro da teia de indivíduos que compõe o teatro, o espectador como figura central de qualquer apresentação teatral, demorou a ser reconhecido, e estudado como tal. A hie-

rarquia estabelecida entre o autor, o ator e o espectador precisa desaparecer; um tem que assumir as funções do outro. O ator, mais do que responder e replicar, deve dirigir-se a esse outro que é o espectador. E se ainda há diálogo (no sentido metafórico), este só pode se dar entre a plateia e o palco. Como escreveu o teórico, tradutor de teatro e escritor Bernard Dort (1929-1994), “é o espectador moderno que se acha em diálogo”. E não mais os personagens. Como um dos elementos fundamentais da relação teatral, o espectador merece ser estudado e compreendido em toda a sua dimensão. Por isso, achei pertinente a escolha do tema, uma vez que, segundo Sir Ernst Hans Josef Gombrich (1909-2001), um dos mais célebres historiadores da arte do século XX, “o espectador tem um papel extremamente ativo na construção visual do reconhecimento, emprego dos esquemas de rememoração e junção de uma com a outra para a construção de uma visão coerente do conjunto da imagem.” (AMOUNT, 1993, p. 90). Compreende-se porque esse papel do espectador é central: é ele quem faz a imagem. Mas, se pensarmos nas diversas funções da imagem, podemos observar que elas são as mesmas que, no curso da história, foram também de todas as produções humanas que visaram a estabelecer uma relação com o mundo. Nessa relação o espectador constrói a imagem, e esta, por sua vez, constrói o espectador.

Iniciei a minha investigação com a leitura das obras *O espectador emancipado* e *O mestre ignorante*, do filósofo francês, Jacques Rancière (1940), o que me levou a refletir um pouco mais sobre a questão do espectador, tendo em conta que, sou educador/professor e paralelamente tenho uma carreira teatral como ator desde 1996, no teatro Cabo-verdiano, que nas últimas duas décadas evoluiu de forma significativa, tanto na formação de atores e atrizes, mas também na educação do público, ou seja, do espectador Cabo-verdiano, que se tem mostrado cada vez mais interventivo, pelas sugestões e críticas pontuais relativamente aos eventos culturais, nomeadamente o teatro. Portanto, de forma geral posso dizer que usei como suporte principal, essas duas obras de Rancière e posteriormente outras obras e artigos que refletem sobre a mesma temática, como referências secundárias

para a elaboração deste artigo, além da minha contribuição pessoal, através de experiências adquiridas ao longo de uma carreira de educador/professor e ator.

A primeira obra é *O Espectador Emancipado*, que debate a recepção da arte e a importância – ética e política – da posição do espectador. Ela é uma compilação de conferências realizadas por Rancière nos últimos anos, uma delas no SESC (Serviço Social do Comércio), em São Paulo. No texto, ele defende que o espectador “tem capacidade para gerir as imagens produzidas, criando um regime que resista à dispersão, à neutralização, ou à composição”; o segundo é *O Mestre Ignorante, cinco lições sobre a emancipação intelectual* (2010), que trata a história de Joseph Jacotot<sup>27</sup>, que, no século XIX, ensinou a língua francesa a jovens holandeses da classe operária. Detalhe: nem mesmo o professor conhecia o idioma de Zola. Através da célebre obra, Rancière nos revela de forma clara que a vontade de aprender é o que leva o homem a aprender. Afinal, um ser humano pode o que pode qualquer ser humano. É daí que advém a ideia de uma sociedade de emancipados, onde todos saberiam que não existe desigualdade de inteligências. O que existe é a busca e a ambição por sempre querer saber mais e mais. Em suas obras, Rancière desenvolve uma teoria em torno da “partilha do sensível”, conceito que descreve a formação da comunidade política com base no encontro discordante das percepções individuais.

Rancière analisa o papel do teatro hoje, e o que pode significar nessa transformação usando como exemplo a igualdade das inteligências, difundida na obra *O Mestre Ignorante, cinco lições sobre a emancipação intelectual*, em que nos revela de forma clara

---

<sup>27</sup> Joseph ou Jean-Joseph Jacotot (1770-1840) foi professor e filósofo educacional de nacionalidade francesa, criador do método de “emancipação intelectual”. O anúncio de seu novo método de “educação universal”, propondo “emancipar a mente” chama a atenção para si em 1818. Teorizar, na verdade, a experiência diz que todo homem, toda criança pode aprender e dominar sozinho, sozinho devemos aprender a atravessar uma coisa e trazer todo o resto; que o papel do professor deve ser limitado a dirigir ou apoiar a atenção do aluno. Portanto, proíbe professores “explicadores”. Ele proclama como a base de sua doutrina certas máximas paradoxais que foram duramente criticadas: Todas as mentes são iguais; quem quer ser; nós podemos ensinar o que não sabemos; tudo está em tudo, etc.



que a vontade de aprender é o que leva o homem a aprender, como já havíamos referido, e, é a partir dessa premissa que nasce a ideia de uma sociedade de emancipados. Entretanto, é preciso desfazer o equívoco que consiste em confundir a noção de espectador emancipado, com a ideia segundo a qual o espectador só se emancipa a partir do momento em que se liberta da teia de alienação em que a sociedade do espetáculo, dominada pela indústria da cultura, o mantém alienado. Ele parte da análise do paradoxo do espectador, a saber, que não há teatro sem espectador.

Interessa-nos então, compreender o lugar do espectador na trama dramática e situá-lo na dinâmica do espetáculo que lhe é oferecido. Os acusadores apresentam-no como um mal, assumindo que olhar é o contrário de conhecer e de agir, sendo o olhar do espectador tomado como circunscrito ao domínio da aparência e reduzido à passividade. Então, pode-se tirar duas conclusões: que o teatro é algo mau, “o lugar onde gente ignorante vê homens que sofrem”, como defende Platão na celebre alegoria da caverna, ou então, é no espectador que reside o mal.

Como reação a esta concepção de espectador em busca de um teatro novo que favoreça o surgimento de um novo espectador, ou seja, o espectador emancipado surge no século XX, duas propostas diferentes: o teatro épico de Brecht e o teatro da crueldade de Artaud. Acredita-se que, essas duas propostas não resolvem o problema da emancipação do espectador, uma vez que, apesar de terem tentado transformar o teatro, o espectador continua sendo alguém que precisa ser arrancado da passividade e ignorância e da sua condição de observador passivo.

A reflexão de Rancière é muito pertinente, pois, permite-nos questionar o lugar do espectador e o que significa o olhar para o espetáculo. Essa reflexão nos convida a oscilar entre as duas propostas reformadoras do teatro e questionar: devemos defender como Artaud que, o espectador nunca perde a condição de observador, arrastado para o espaço mágico do teatro, perdendo toda a distância, ou devemos fazer com que o espectador seja arrancado da situação de passividade e forçá-lo a avaliar o espetáculo de maneira crítica, com defende Brecht? Estou

ciente de que, é preciso pôr um fim ao que Jacotot, denomina de embrutecimento, de redução do espectador a um ser passivo e deslumbrado, para que possamos superar esta tensão que caracteriza a relação do teatro com o espectador. Uma comunidade de espectadores emancipados é uma comunidade em que todos indivíduos são ativos na sua construção do significado artístico e estético do espetáculo.

Acredito que, mediante a emancipação intelectual, o espectador se retira da posição de observador passivo que examina calmamente o espetáculo que lhe é oferecido e passa a ter uma postura crítica e reflexiva, trocando o privilégio de ser um observador passivo e racional, para um espectador ativo, crítico. É essa linha de pensamento que norteará minha reflexão, sobre a postura do espectador nos dias de hoje.

## O conceito de espectador

Uma vez determinado o tema para a elaboração do artigo, Criando *Espectadores Emancipados* iniciei a investigação clarificando a noção do conceito de espectador ao longo dos tempos, para melhor situar minha pesquisa e refletir sobre essa figura de tamanha importância, porém, muitas vezes colocado em segundo plano no domínio teatral. Sabemos que, a máxima “não há teatro sem espectadores” é uma verdade incontestável, e por isso, o espectador é uma figura tão importante quanto o ator, apesar dos mestres fundadores do teatro moderno, como André Antoine (1858-1943), ator, autor e diretor de teatro de nacionalidade francesa, Jacques Copeau (1879-1949), diretor, autor e dramaturgo francês e mesmo Antonin Artaud (1896-1948), poeta, autor, escritor, dramaturgo, roteirista e diretor de teatro Francês a sonharem com um teatro sem espectadores na representativa tradicional do palco à italiana, voltada a garantir e potenciar a ilusão cênica. Assim, em pleno momento do conceitualismo, o diretor de teatro polaco e figura central do teatro do século XX, Jerzy Grotowski (1933-1999), vai realizar esse teatro sem espectadores e sem produto, um teatro onde não há representação de alguma coisa, mas apenas uma vivência de um certo estado, um teatro onde ninguém fica parado olhando, mas onde todos movem o mecanismo teatral. É um teatro rigorosamente conceitual, embora não tenha nunca sido como tal apresentado.

Com efeito, a palavra espectador significa objetivamente, aquele que assiste, presencia ou observa um espetáculo, ou seja, uma testemunha, um observador que aprecia voluntariamente um acontecimento. Usualmente utiliza-se o termo para denominar aqueles que apreciam as artes cênicas, a música, o desporto, a televisão, o cinema e os espaços arquitetônicos. No contexto do teatro, o espectador adquire uma importância fundamental porque um de seus principais objetivos é envolvê-lo, não apenas como consumidor do espetáculo, mas como participante e protagonista. O teatro, como arte viva e como cerimônia profundamente humana requer um espectador ativo, alimentando-se da comunicação entre palco e plateia.

Tradicionalmente o conceito de espectador determina um ato ou um sujeito passivo, uma vez que, não interage com o que está assistindo. Entretanto, como afirmou Peter Greenaway “a invenção do controle remoto fez com que a passividade de quem assiste a um espetáculo diminuísse, o espectador de televisão passou a ter a possibilidade de interagir, selecionando o que deseja assistir”.<sup>28</sup> A chegada e a popularização da *internet*, também eliminou em certa medida o conceito de passividade do espectador, tornando possível novas formas de interação. O espectador passou a poder selecionar o que quer assistir, quando e aonde. A interatividade da *internet* foi responsável por uma busca de novas formas de linguagem para as chamadas “mídias passivas”, que começaram a perder audiência. Com a necessidade de interação, os produtores de televisão e de outras mídias começaram a adicionar elementos interativos para evitar perder espectadores. Atualmente existe uma mescla das mídias mais antigas com internet, telefone, celular e outros aparelhos de comunicação móvel, integrando essas diversas mídias, procurando aumentar ainda mais a interatividade.

Contudo, a nossa investigação extravasa em certa medida as definições simplistas de espectador, uma vez que, além da mera interatividade, possibilitada pelas novas tecnologias de informação e comunicação, queremos trazer à tona a contribuição de vários pensadores, que exerceram e continuam exercendo muitas influências em nossa forma de pensar e analisar as coisas e os acontecimentos culturais. Queremos sintetizar suas ideias como contribuição para a formação de novas opiniões sobre e relação do espectador/espetáculo e da contribuição para a formação de novos espectadores ativos, críticos e reflexivos, com um poder cada vez mais aprimorado nas escolhas. Por isso a questão fundamental é: como se procede ou se deve proceder para motivar a curiosidade e a participação ativa do espectador? Esta pergunta segundo o dramaturgo, cantor, editor e tradutor

---

<sup>28</sup> Everything2.com: *Entrevista de Peter Greenaway* – Quarta-feira, 21 de Março de 2007 (em inglês). Disponível em <[http://everything2.com/index.pl?node\\_id=1872861](http://everything2.com/index.pl?node_id=1872861)>. Acesso em 16/12/2016.

Eric Russell Bentley (1916), atualmente com cem anos, constitui o cerne do problema da análise da ação. Assim como ocorre na ficção, o dramaturgo tem em mãos duas possibilidades para atrair a atenção do espectador, ou seja, a surpresa e o suspense, de tal modo que a expressão enredo engenhoso significa uma hábil manipulação desses movedores da ação.

Segundo o filósofo francês Jacques Rancière em sua obra *O mestre ignorante, cinco lições sobre a emancipação intelectual* “é a emancipação da igualdade que permite que a inteligência atualize pela verificação. O que embrutece o povo não é falta de instrução, mas a crença na inferioridade de sua inteligência.”(RANCIÈRE, 2010, p. 65). Nessa obra, segundo Jean Hébrard “Rancière anuncia sem hesitações esta ideia fundamental bastante simples, de que a emancipação intelectual é tarefa singular, que não poderia ser delegada, que depende mais do homem do que do cidadão.” Diante disso, ele propõe uma história singular, dominada por questionamentos, pelo qual todo mestre pode se interrogar. A narrativa conta a história de Joseph Jacotot, que foi convidado a ministrar aulas para estudantes que falavam somente o holandês, língua esta que o professor não dominava. Diante da situação, aplicou um método diferente do tradicional, onde o professor emancipa seus alunos, ou seja, força-os a usar a própria inteligência. Para tanto faz uso do *Telêmaco*, uma espécie de dicionário bilíngue (francês- holandês), que era bastante comum entre eles. Segundo Rancière Jacotot foi:

Revolucionário na França de 1789, exilado nos Países Baixos quando da restauração da monarquia. Foi levado a tomar a palavra no exato momento em que se instala uma lógica de pensamento que poderia ser assim resumida: acabar a revolução, no duplo sentido da palavra: por um termo em suas desordens, realizando a necessária transformação das instituições e mentalidade de que foi a encenação antecipada e fantasmática; passar de fase das febres igualitárias e das desordens revolucionárias à constituição de uma nova ordem de sociedade e governos que conciliasse o progresso, sem a qual as

sociedades perdem o eã, e a ordem, sem a qual elas precipitam de crise em crise. (RANCIÈRE, 2010, p. 10).

Em outra célebre obra, *O Espectador Emancipado*, Rancière discorre sobre a necessidade de transformar a participação no evento teatral numa experiência ativa, tanto para quem faz como para quem assiste. Dessa forma, ele afirma na obra que o espectador é ativo, assim como o aluno e o cientista. O espectador, observa, seleciona, compara e interpreta. Ele relaciona o que ele observa com muitas outras coisas que ele observou em outros palcos, em outros espaços. Ele participa ativamente do espetáculo, se ele for capaz de contar a sua própria história a respeito do espetáculo que ele está assistindo. Na abertura do livro supracitado Rancière afirma que:

Este livro teve origem no pedido que lhe foi feito havia alguns anos de traduzir a reflexão a um grupo de artistas dedicado ao espectador a partir das ideias desenvolvidas em seu livro *Le Maître Ignorant* [O Mestre ignorante]. Essa proposta lhe causou alguma perplexidade. O mestre ignorante expunha a teoria excêntrica e o destino singular de Joseph Jacotot, que causara escândalo no início do século XIX ao afirmar que um ignorante pode ensinar a outro ignorante aquilo que ele mesmo não sabe, ao proclamar a igualdade das inteligências e opor a emancipação intelectual à instituição pública. (RANCIÈRE, 2012, p. 7).

Inicialmente, minha pesquisa centrará na análise de algumas posições filosóficas sobre o espectador, e enfatizarei as contribuições de alguns filósofos clássicos tais como: Pitágoras, Platão, Lucrecio e Sócrates; depois farei uma análise sobre a visão moderna do teatro e do espectador; a encenação e o espectador na cena contemporânea; o espectador e o teatro contemporâneo e antes da conclusão analisarei o ponto fulcral do artigo, que é: *Criando espectadores emancipados*, apoiando nas ideias difundidas por Jacques Rancière nas obras mencionadas anteriormente.

Creio que, analisando esses aspetos acima referidos terei conseguido alcançar meus objetivos, trazendo assim, minha

contribuição para a desmistificação e o enaltecimento da importância da figura do espectador como sujeito ativo, reflexivo, crítico e participativo dentro da cena teatral.

## **Algumas posições filosóficas sobre o espectador: Pitágoras, Platão, Lucrécio e Sócrates.**

Ainda hoje, a literatura grega antiga é lida, suas peças ainda são representadas. A poesia foi a primeira forma de literatura grega. Homero nascido por volta dos séculos VIII ou IX a.C, foi o primeiro grande poeta e escreveu poemas longos que contavam histórias das aventuras de heróis e deuses. Seus poemas mais conhecidos são a *Ilíada* e a *Odisseia*.<sup>29</sup> Os gregos foram a primeira civilização a registrar sua história próxima do que aconteceu, uma vez que, antes deles, o conhecimento e as informações eram transmitidos de forma oral de geração em geração, gerando assim, distorções devido a adulteração das narrativas. Os gregos também conceberam o seu teatro como uma celebração coletiva profundamente enraizada na comunidade e como experiência de comunhão em que eram exaltados os feitos do povo grego. A originalidade e a novidade que tomaram a cena do teatro grego fundamentam-se no crescente valor do sentido teórico, de modo que cada vez mais, o público assumia o papel de espectador e a movimentação cênica ganhava complexidade e suntuosidade.

Segundo Guilherme Veiga, em sua obra *Teatro e teoria na Grécia antiga* publicada em 1999 e editada em 2008, “o teatro e a filosofia nasceram em uma mesma época histórica no seio de um mesmo povo. Mas a questão que se coloca é: qual a semelhança

---

<sup>29</sup> A *Odisseia* é um dos mais importantes poemas épicos da Grécia Antiga, atribuída a Homero, e, *Odisseia* é a continuação da obra *Ilíada*, sobre a famosa Guerra de Tróia. A obra seguinte, portanto, trata do retorno do guerreiro Odisseu (ou Ulisses) à sua terra natal, Ítaca, na Grécia. Durante o seu retorno pelo mar, o herói de guerra enfrenta muitos perigos e aventuras, levando dez anos para voltar. São os dois maiores poemas épicos da história, considerados o início da literatura narrativa ocidental. Tiveram enorme influência nas manifestações da arte, da literatura e da civilização do Ocidente, e seus personagens e sagas se tornaram símbolos e sínteses de toda a aventura humana.

entre o espectador de teatro e o filósofo, além de ambos serem chamados de teóricos? A teoria filosófica pode ser definida como o teatro onde o pensamento é o ator e o público de si mesmo.” Para Veiga, “um dos sintomas mais marcantes da crescente importância do sentido espetacular do teatro, principalmente após o apogeu da arte helênica, está no destaque cada vez maior atribuído a figura do ator. Cada vez mais, o público assume o papel de espectador, cuja característica principal é a passividade diante da ação dramática”. Embora não exista nenhum exemplo atual que alcance as dimensões e impacto do teatro grego antigo, tentaremos demonstrar de forma sucinta algumas posições filosóficas de três filósofos gregos em um romano.

Para iniciar a nossa investigação, partimos da figura do homem/espectador como “espectador desinteressado” presente na filosofia tradicional. Essa visão tradicional ocupa uma posição importante, pois, nos ajuda a clarificar a visão moderna sobre a questão do “espectador emancipado” presente na obra de Rancière, que é objeto da nossa investigação para a elaboração do artigo. Achei interessante investigar algumas dessas posições filosóficas antigas em torno desse tema para fundamentar melhor a visão rancieriana do espectador emancipado.

A filósofa política Alemã Hannah Arendt (1906-1975), em sua obra *A vida do espírito, o pensar, o querer, o julgar* (1995), afirma que somente “o espectador, e nunca o ator, pode conhecer e compreender o que quer que se ofereça como espetáculo.” A palavra espectador adquire importância e força, a partir do resgate do seu sentido original como elemento para tencionar as relações entre os poderes. (ARENDR, 1995, p. 133). Assim, de acordo com ela:

A vida é como um festival, assim como alguns vêm ao festival para competir, e alguns para exercer os seus negócios, mas os melhores vêm como espectadores, (teatro) assim também na vida os homens servis saem à caça da fama ou do lucro, e os filósofos à caça da verdade. (PITÁGORAS, *apud* ARENDR, 1995, p. 71).

Neste fragmento da parábola atribuída a Pitágoras (570 a. C.- 495 a. C.) que foi filósofo e matemático grego jônico funda-



dor do movimento chamado pitagorismo,<sup>30</sup> tem-se a definição básica do espectador, com sua localização e função. A metáfora depende tanto daqueles que observam como daqueles que atuam. Há que atentar, é claro, que o uso do teatro no fragmento pitagórico não transforma um espectador em um filósofo *solipsista*<sup>31</sup> em busca das essências, mas se refere àquele que emite um juízo porque observa algo de fora de uma posição que esconde os que participam do espetáculo e a realidade.

O espectador pitagórico, é aquele que se posiciona fora da competição e observa o espetáculo que é apresentado, podendo, assim, captar todo o jogo e compreender seu significado, o que não é possibilitado ao ator. Esse afastamento é a condição necessária para o juízo, visto que o espectador pitagórico não se interessa pela fama ou pelo lucro. Nesse sentido, há um prazer desinteressado e imparcial, mas que depende dos outros espectadores, que também “comparecem ao festival”. O espectador pitagórico aprecia o espetáculo e permanece ligado ao mundo das aparências. Na parábola pitagórica, se os atores buscam fama ou lucro, os espectadores buscam a verdade. A distinção entre verdade e significado indica que, se os filósofos se posicionam como espectadores, conforme analogia efetuada pela parábola,

---

<sup>30</sup> A Escola Pitagórica, fundada por Pitágoras, foi uma influente corrente da filosofia grega, pertencendo a ela alguns dos mais antigos filósofos pré-socráticos. (KIRK-Raven, 1977, p. 236).

<sup>31</sup> O termo deriva do latim *solus* (só), + *ipse*, (mesmo), + “-ismo”. A base do conceito *solipsista* é a negação de tudo aquilo que esteja fora da experiência do indivíduo. Seria, no caso, um ceticismo extremado. Tão extremo que a concepção do termo leva em conta, até mesmo, a inexistência do mundo, caso não haja alguém para experimentá-lo. Dessa forma, a sustentação do solipsismo é o empirismo, ou seja, a prática do indivíduo. Na epistemologia, o solipsismo tem como perspectiva: “*Nada se pode conhecer a não ser os próprios conteúdos mentais*”. Assim, o solipsista - aquele que tem como fundamento o solipsismo - nega tudo que esteja além dele mesmo: “Não posso saber que ao meu lado está uma janela; tudo o que sei é que tenho na minha mente a ideia ou imagem da janela, o que é bem diferente”. Já na ontologia, o termo se refere a uma perspectiva mais radical, levando em conta que apenas o “eu” e as próprias experiências são reais, tudo o mais é ilusão. Isso faz com que o indivíduo acredite que nada além dele seja real, nem mesmo as outras pessoas, sendo tudo concepções mentais. Ao longo da história da filosofia, o termo e seu conceito já foram rechaçados por diversos pensadores, como Edmund Husserl e Maurice Merleau-Ponty.

não deveriam esperar, como decorrência disso, a aquisição da verdade, do Bem, mas a apreensão do significado, do “todo”. O juízo do espectador pitagórico é movido por um prazer desinteressado, não são mais aceitos pela tradição filosófica. A opinião é associada à multidão. O que prevalece, para a tradição, são as verdades ditas imutáveis, que orientam a conduta humana.

Relativamente à concepção platônica de espectador, nota-se que existe algumas dificuldades em defini-lo a semelhança do espectador pitagórico, apesar de “espantar-se” e “olhar para”, tenham a mesma raiz da palavra “espectador”. Para Husserl, Platão é o filósofo como espectador desinteressado e, é o começo de uma história progressiva de (des) interesse. A filosofia apresenta um “interesse teórico”. Baseado nos textos de Platão nascido em Atenas, por volta de 348/347 a.C, o filósofo e matemático do período clássico da Grécia Antiga, autor de diversos diálogos filosóficos e fundador da Academia em Atenas, a primeira instituição de educação superior do mundo ocidental, considera-se o espectador como um “estrangeiro”. Isso está expresso no final do mito da caverna.

Esse mito muito famoso fala sobre prisioneiros (desde o nascimento) que vivem presos em correntes numa caverna e que passam todo tempo olhando para a parede do fundo que é iluminada pela luz gerada por uma fogueira. Nesta parede são projetadas sombras de estátuas representando pessoas, animais, plantas e objetos, mostrando cenas e situações do dia-a-dia. Os prisioneiros ficam dando nomes às imagens (sombras), analisando e julgando as situações. Certo dia, um dos prisioneiros se libertou das correntes e conseguiu alcançar a parte exterior da caverna. Ao sair da caverna e entrar em contato com o mundo real ficou encantado com os seres de verdade, com a natureza, com os animais, e volta à caverna para passar todo conhecimento adquirido fora da caverna para seus colegas ainda presos. Porém, foi ridicularizado ao contar tudo o que viu e sentiu, pois, seus colegas só conseguem acreditar na realidade que enxergam na parede iluminada da caverna. Os prisioneiros o chamaram de louco, ameaçaram-no de morte caso não parasse de falar daquelas ideias consideradas falsas.

Nesse mito, alguns estudiosos como Louis Baundry, afirmam que, encontramos uma analogia mais remota para descrever a nossa relação com as imagens cinematográficas. Criando suas figuras por meio da luz e sombras, o cinema teria algo de mágico e de fantasmagórico porque, igual às imagens platônicas, carregaria sempre uma advertência de cautela à tentação de acreditarmos que as formas visuais projetadas numa tela possam ter algum compromisso com o dado fenomenológico ou com qualquer tipo de verdade que transcenda seus próprios contornos. Segundo Rancière:

A situação dos que vivem na sociedade do espetáculo, é então idêntica a dos prisioneiros amarrados na caverna platônica. A caverna é o lugar onde as imagens são tomadas por realidades, a ignorância por saber e a pobreza por riqueza. E, quanto mais os prisioneiros se imaginam capazes de construir de outro modo sua vida individual e coletiva, mais se enleiam na servidão da caverna. (RANCIÈRE, 2012, p. 45).

Assim, como se tivesse diante das imagens platônicas, o espectador deve acreditar que o cinema ou o teatro lhe oferece apenas pálidos reflexos do que poderia ser o conhecimento sobre o homem e o mundo. Platão era um crítico das aparências e da realidade visível como “mera sombra”, por isso, ele critica o pintor, o escultor, por tentar igualar sua obra visível, ao “mundo dos espelhos que enganam o olho”. Assim para ele o teatro de convenção representa a caverna de Platão.

Os espectadores parecem os habitantes da caverna, acorrentados e virados para a parede, de tal forma que veem o reflexo daquilo que acontece do lado de fora, e não a própria realidade, nem a luz nem as figuras que estão lá, mas apenas suas sombras projetadas nas paredes da caverna. (CAVALEIRE; VÁSSINA, 2001, p. 371).

As famosas palavras do filósofo Vladimir Solovióc sobre esta caverna e este teatro: “Caro amigo, será que não vê, que tudo o que vemos, é apenas um brilho, é apenas sombra, daquilo

que os olhos não veem.” (Ibidem, p. 371). O posicionamento do espectador platônico como um estrangeiro, privilegia a vida contemplativa, em detrimento da vida ativa, uma vez que, a contemplação empreendida pelo espectador platônico permite-lhe afastar-se do mundo das aparências, onde tudo é contingente, e dedicar-se àquilo que possui eternidade, em que a verdade apresenta caráter imperioso, coercivo e necessário.

Refletido um pouco sobre o modo contemplativo do espectador e o modo ativo do mesmo, de acordo com Alea, podemos estabelecer a seguinte comparação:

Quando falamos de um espectador “contemplativo” referimo-nos àquele que não supera o nível passivo-contemplativo; enquanto que o espectador “ativo” seria aquele que, tomando como ponto de partida o momento da contemplação viva, gera um processo de compreensão crítica da realidade, e, conseqüentemente a ação prática transformadora. (ALEA, 1983, p. 48).

O espectador que contempla um espetáculo está diante de um produto, de um processo criativo, de um processo criativo de uma imagem fictícia que teve seu ponto de partida também no ato de contemplação viva da realidade objetiva por parte do artista. De forma que o espetáculo pode ser contemplado diretamente como um objeto em si, como um exercício da atividade prática do homem, mas também o espectador pode se remeter a conteúdo mais ou menos objetivo que o espetáculo reflete, que funciona então como uma mediação no processo de compreensão da realidade. Entretanto, o filósofo Romano Tito Lucrécio (99-55 a.C.), descrevera a posição do espectador/filósofo da seguinte forma: “que prazer, quando, sobre o mar aberto, os ventos revolvem as águas, contemplar da costa o penoso trabalho de outrem! Não porque as aflições de alguém sejam em si mesmas fontes de prazer; mas considerar que estás livre de tais males sem dúvida é um prazer”.

Nesse contexto, desaparece a posição privilegiada do espectador grego, como aquele que tem acesso às verdades imutáveis. O espectador descrito por Lucrécio se apresenta como

alguém que observa por curiosidade, a partir de um “porto seguro”. Não precisaria nem ter visto o naufrágio, pois o mais importante é a segurança advinda desse isolamento em relação ao mundo. Em vez do (espanto platônico), o espectador/filósofo adotará a atitude contrária, o de não se surpreender com nada e nada admirar. A filosofia romana desfez, pois, o último golpe no conceito de espectador (originariamente pitagórico). De acordo com Hannah Arendt, “o que se perdeu não foi apenas o privilégio que o espectador tinha de julgar o contraste entre pensar e fazer, mas a percepção ainda mais fundamental de que tudo aquilo que aparece está lá para ser visto.” (ARENDRT *apud* ARAÚJO, 2004, p. 37).

De acordo com Bruno Forte, “o ponto de partida do texto de Lucrécio, que apresentado à cena do espectador que da margem assiste seu naufrágio, joga na contraposição da terra firme e o mar inconstante, exprimindo nessa metáfora a concepção clássica da existência, certa de um ponto de apoio de onde poder olhar a cena da vida e do mundo. É essa a certeza que se perde no tempo da modernidade. O naufrago agora é o próprio espectador. Não há mais o estável ponto de vista a partir do qual o historiador poderia ser o espectador à distância.” (FORTE, 2003, p. 126).

O objetivo do espectador/filósofo é colocar-se em segurança, e acaba por promover uma suspensão da realidade. Se no espectador platônico não há mais a concepção de juízo, devido ao isolamento e à busca de verdades imutáveis, no espectador romano não há mais a necessidade de preocupar-se em “olhar para”, colocando-se como espectador, porque “o espírito carregou para dentro de si as aparências”. Mas esse afastamento adotado pelo filósofo romano sofreu alterações, com o decorrer do tempo. Refugiar-se em si mesmo, “porto seguro”, contra os males, transformou-se, na modernidade, em desconfiança em relação ao mundo: o homem evita os outros, evita o “espaço público”. Mais do que isso, a desconfiança do homem volta-se para ele próprio, para os seus sentidos que não estariam aptos a captar a realidade.

Sócrates é considerado como exemplo de pensador não profissional, por ter conseguido ficar “à vontade nas duas esferas

[do pensar e do agir], do mesmo modo como nós avançamos e recuamos entre o mundo das aparências e a necessidade de refletir sobre ele”. Isso implica que, ao contrário do que a tradição filosófica quer reafirmar, a apreensão da verdade não se faz no mundo em repouso. É necessário compreender o mundo em que se vive, marcado pelo movimento, ao mesmo tempo em que o Eu torna-se vigilante quanto aos próprios pensamentos.

Concluindo, percebe-se que a figura do espectador presente na filosofia tradicional em geral, implica o afastamento do espetáculo para poder contemplar todos os detalhes, implica numa retirada do agir, mas não implica uma quietude própria à atividade do pensamento. Do mesmo modo que o espectador, como homem teórico, espera que lhe seja proporcionado o prazer do espetáculo, o filósofo também como homem teórico, olha o mundo como se fosse um espetáculo. O filósofo é o espectador consciente de si, que se torna o espectador do mundo e afirma ser este o maior prazer possível.

Assim, em Pitágoras o espectador observa o espetáculo que é apresentado, há um prazer desinteressado e imparcial; em Platão a ênfase é no espectador/filósofo que se retira para o mundo das ideias, e se afasta da multidão; em Lucrecio as qualidades do espectador nem são mencionadas, porque o que está em questão é a segurança do filósofo. É a partir da constatação de uma pluralidade socrática, interna, que se recupera o conceito e a função do espectador, dentro da filosofia política.

## **Uma visão moderna do teatro e do espectador**

Existem vários eventos que caracterizam o surgimento da modernidade, como por exemplo, a expansão marítima, a reforma, a invenção do telescópio entre outros descobrimentos que fizeram com que os segredos do universo fossem revelados à cognição humana. Nessa inversão entre contemplação e ação, a primeira perde sua superioridade em relação a segunda. É importante destacar que a verdade buscada através da contemplação efetuada pelo espectador tradicional, não é aceita pela modernidade.

Assim, uma das características do teatro moderno e mais concretamente do espectador é a pretensa inversão da concepção entre espectador tradicional como sujeito passivo e fascinado por aquilo que observa, para espectador como sujeito ativo, inquieto, crítico e reflexivo, ou seja, a inversão entre a contemplação passiva e a ação, que mudou de forma definitiva a visão do universo em geral e das suas particularidades, principalmente no que tange às artes cênicas em geral, o teatro, a performance, a dança e a música. Em sua obra *O espectador emancipado*, Rancière, afirma que “a emancipação do espectador é a afirmação da sua capacidade de ver o que vê, de saber o que pensar e fazer a respeito”.

Rancière sempre esteve ao lado de posições da esquerda radical na Europa, ainda que crítico de muitos erros que se foram cometendo ao longo da segunda metade do séc. XX. Figura respeitada no mundo da cultura, as suas teses servem de pilar para muitos que tentam reinventar um programa de políticas públicas para as artes. Ele representa alguém a quem devemos um olhar atento para repensar algumas temáticas atuais como: *emancipação; para que serve a arte?; o que é isto do consenso e arte politizada?* Porém, nesse artigo, ocuparei especificamente da questão da emancipação intelectual como fator de transformação. Rancière afirma que, mestre é aquele que encerra uma inteligência em um círculo arbitrário da qual não poderá sair se não se tornar útil a si mesmo. Assim:

Para emancipar um “ignorante” é preciso o suficiente que sejamos, nos mesmos, emancipados; isso é, conscientes do verdadeiro poder do espírito humano. O ignorante aprenderá sozinho o que o mestre ignora, se o mestre acredita que ele o pode, e o obriga a utilizar sua capacidade: círculo da potência homólogo a esse círculo da impotência que ligava o aluno ao explicador do velho método. (RANCIÈRE, 2010, p. 34).

De certa forma, a figura do espectador, está intrinsecamente associada a do filósofo que herdamos da tradição filosófica, porém, a decadência dessa figura, na tradição filosófica, está

relacionada com a ascensão da figura do ator, na modernidade, então, a contemplação desinteressada ou passiva, típica da antiguidade, é substituída pela ação na modernidade. Assim, na obra *Estudos de Cinema II e III*, de 2000 encontramos a seguinte passagem “com o deslocamento entre os termos de cada um desses binômios resultante da abertura teórica aos influxos do contexto, produz-se a mudança de concepção de um espectador passivo, determinado pelo texto, a um espectador ativo e resistente, historicamente articulado e localizado.”

Para melhor representar a vida e as experiências propostas para o espectador, o teatro moderno, que surgiu na virada do século XIX para o XX, sofreu várias mudanças a fim de manter um diálogo com a sociedade. A vida social contemporânea é marcada por várias transformações. A expansão dos meios de comunicação em massa, à multiplicação de eventos culturais, a criação de diferentes canais de aproximação, provocam no indivíduo contemporâneo estímulos diversos. Estimulam raciocínios, estabelecem alterações nos valores éticos e estéticos requisitando assim novas maneiras de perceber e compreender as manifestações culturais, para que se estabeleça um diálogo profícuo com os espectadores. Entretanto, segundo Rancière:

A atual desconexão entre a crítica do mercado e do espetáculo e qualquer visão emancipadora é a forma última de uma tensão que habitou desde a origem o movimento de emancipação social. Para compreender essa tensão, é preciso voltar para o sentido original da palavra “emancipação”: saída de um estado de minoridade [...] (RANCIÈRE, 2012, P. 43).

A arte moderna em geral imbuída no espírito de participação em todas as instâncias culturais pretende provocar o espectador, propondo-lhe que, com senso crítico e reflexivo, realize interpretações autônomas sobre ela. Por isso, a arte contemporânea leva ao extremo a posição do espectador, sendo que este não deve apenas dar sua interpretação à obra, como também, participar da mesma. A obra é aberta para que o espectador elabore



outras montagens ou interpretações possíveis como no teatro épico brechtiano, em que a interdependência dos elementos e a desconstrução da cena se tornam um bom exemplo da participação do espectador num mundo passível de transformação, em que este pode construir a obra teatral de outras maneiras para além da proposta.

A ideia de abertura da obra vai além, onde a realidade não se mostra mais desconstruída e transformável, mas sim uma realidade a ser concebida. Não existe mais uma obra, mas possíveis obras a serem construídas pelo espectador. A arte teatral na contemporaneidade propõe uma atitude analítica ao espectador, não busca construir um consenso acerca da leitura do espetáculo, mas que o espectador contemple e analise a obra a partir de seu ponto de vista como um processo inconcluso que suscita uma ação artística na formulação de elementos de significação inexistentes e análises pessoais acerca do discurso cênico, e juntar-se aos artistas na construção da obra e sua leitura. É a posição dialógica com participação do espectador enquanto coautor da obra que determina o caráter estético, reflexivo e educacional da experiência artística.

Sendo assim, umas das características do teatro moderno é o fato de incentivar o espectador a uma participação no espetáculo através das questões apresentadas pelo autor, com isso, pretende-se ir além, quando se faz com que o espectador formule uma concepção própria para o evento artístico, participando ou acrescentando novas interpretações. O teatro que procura uma reflexão por parte do espectador tem que estar em consonância com as alterações no modo de vida contemporânea, a fim de estabelecer um diálogo profícuo com este indivíduo contemporâneo, estando imerso numa overdose de informações se encontra sedado; o teatro serviria para despertar, tendo que provocar este indivíduo a elaborar leituras próprias e estimulando a capacidade inventiva propiciaria a imaginação.

Após uma reflexão sobre teatro e do espectador na contemporaneidade, conclui-se que o teatro tem um importante papel na proposição de que o sujeito dos dias atuais saia da sua passividade, ou seja, de mero observador passivo do mundo que

contemplava para tornar-se um ser ativo, crítico e reflexivo na realização da obra artística e na sociedade. O novo espectador que frequenta o teatro deve posicionar-se de um outro modo na sala de espetáculo, ou seja, o espectador que se quer se encontra no anfiteatro deve ser colocado em condições de relevância, de plasticidade e dinamismo em “envolvimento” com a cena e com a ação. No entanto, como se sabe, não se constitui como algo inato, um talento natural. É preciso educar o olhar para que a capacidade de analisar uma peça teatral se torne uma conquista cultural de iniciados.

## **A encenação e o espectador na cena contemporânea**

Na contemporaneidade, existe claramente uma relação estreita entre a encenação e o espectador, tendo em conta que, muitos espetáculos buscam atingir o espectador não apenas pelo discurso, mas pelo caráter sensorial aproximando-se fisicamente do espectador para atingi-lo em suas sensações e proporcioná-lo momentos de participação efetiva no espetáculo.

O teatro e a encenação contemporânea rejeitam não somente as características do teatro tradicional, mas também, de modo geral, a racionalidade da sociedade ocidental, propondo as bases para um novo teatro e para uma nova maneira de apreensão do mundo. Algumas propostas do Teatro da Crueldade surgem nos escritos de Artaud já na década de 1920. O termo “crueldade” se refere aos meios pelos quais o teatro pode abalar as certezas sobre as quais está assentado o mundo ocidental. Segundo o professor Doutor Cassiano Sydow Quilici, “o teatro desejado por Antonin Artaud carrega essas características vitais, devendo exercer um impacto na natureza semelhante. No ponto de ruptura a que chegou nossa sensibilidade, está fora de dúvida que precisamos, antes de mais nada de um teatro que nos desperte: nervos e coração. Recorrer a uma linguagem que dirija, em primeiro lugar, à sensibilidade, de modo cru e direto sem muitas mediações, é também uma estratégia necessária em função de um determinado estado de coisas, ou seja, de uma cultura

que se perdeu numa multiplicidade de “sistemas de signos” que não aderem mais a vida.” (QUILICI, 2012, p. 74).

Dessa forma, o teatro de crueldade de Artaud, propôs deve produzir no espectador a ponto de sacudi-lo da perspectiva de puro observador para conduzi-lo a elemento ativo da encenação. Por isso, ele propôs um novo conceito de espaço cênico, em que ator e espectador se aproximariam fisicamente, sem qualquer tipo de barreiras que pudesse impedir os diálogos concretos, reais entre ambos. Essa aproximação visa ativar as percepções no espectador que, por sua vez, se torna testemunha viva da ação, e não mero espectador alheio ao drama, assim, a construção cênica se dá através de um diálogo constante entre a encenação e o público objetivando concretizar a participação do espectador como um colaborador do processo de criação, centrado na experiência corpórea dos atores e, por conseguinte, também do espectador; o fim da divisão entre palco e plateia, com a encenação ocupando todo o espaço; um espaço teatral não tradicional (espaços adaptados, galpões, igrejas, hospitais ou quaisquer outros lugares que a encenação demande); e, sobretudo, o teatro visto como experiência ritualística, destinada à cura das angústias e à reintegração do homem à sua totalidade física e espiritual.

Artaud propôs ainda o estreitamento no encontro entre encenação e público, objetivando novas estruturas, como descreve: “A ideia de uma peça feita inteiramente da cena impõe a descoberta de uma linguagem ativa, ativa e anárquica, em que sejam abandonadas as delimitações habituais entre sentimentos e palavras” (ARTAUD, 1999, 40). Desta forma, o teatro estabelece a linguagem ativa, de crítica e descoberta, libertando-se das convenções tradicionalistas vigentes, que reduzem a importância do público, pois o transforma apenas em observador, excluído da ação, não refletindo sobre a obra apresentada. Contrário à atitude passiva, Artaud buscou tirar o espectador do repouso uma vez que uma das funções do teatro é promover o encontro entre o ator e o público.

Estas características da cena contemporânea aproximam o espetáculo teatral da performance, pois, ela é tida como ação real, se opondo ao domínio das ações ditas fingidas, colocando a encenação a disposição para estabelecer relações diretas com o público. Observa-se, no entanto, que, por mais abrangente, a performance contém um elemento sempre presente, o aspecto espetacular. E por espetacular entende-se “[...] O que é visto e faz parte de um conjunto posto à vista do público” [...] A modificação estrutural estimula o espectador transformando-o em agente da ação, eliminando a barreira imposta pelo jogo ilusionista, que separa a peça teatral dentro de uma caixa cênica. Entre os elementos teatrais mais combatidos estão à visão do espectador como sujeito passivo e apático, o teatro como entretenimento; a caracterização psicológica dos personagens a valorização exagerada do enredo e o predomínio da dramaturgia em relação à encenação.

Dessa exposição, pode-se concluir que, a encenação contemporânea privilegia a relação do espectador, ator e o espetáculo, dando a devida importância e relevância ao papel que o espectador ocupa na cena teatral e na construção de um espetáculo. As ideias de Artaud sustentam a mudança de atitude por parte do espectador e procura levar para o teatro o caráter das experiências carregadas de fisicalidade pertencentes a culturas não atreladas à civilidade europeia.

## **O espectador e o teatro contemporâneo**

Numa sociedade baseada na contemplação passiva em que o indivíduo se encontra bombardeado por uma avalanche de recursos tecnológicos, sons, imagens e informações, é preciso refletir, sobre como se efetiva a proposta do teatro contemporâneo para o espectador. Nesse aspecto, a relação entre o espectador e o teatro contemporâneo está ligada com a maneira de ver, sentir e pensar o mundo. Desta forma, para refletir sobre o papel do espectador no teatro contemporâneo, é importante refletir sobre alguns aspectos da sociedade atual e diferentes modos de participação do espectador ao longo da história do teatro.

No drama, o espectador era convidado a se identificar com o protagonista e embarcar no fluxo de uma ação dramática contínua, de acontecimentos encadeados entre si, como se observasse aqueles momentos através de um buraco de fechadura. A encenação contribuía para que estes efeitos se processassem, buscando manter ao máximo a ilusão de realidade daquele universo representado no palco. Estas opções se relacionavam a valorização dos interesses privados e diante da necessidade de tratar de questões sociais, coletivas, esta forma dramática fechada começa a entrar em crise. Os novos assuntos exigem uma nova forma e, assim, surge a necessidade de extrapolar o diálogo e interromper a ação dramática, incluindo elementos épicos nos textos e na encenação.

Tais recursos cênicos propõem um movimento de aproximação do espectador em relação à ação dramática, ao romper com o efeito ilusionista do teatro. A intenção é que o espectador não perca a consciência de si e da realidade social enquanto assiste a cena e realize constantemente a reflexão crítica sobre a atitude das personagens. Sendo assim, o espectador não pergunta “o que isto quer dizer?”, mas sim “o que está acontecendo comigo?”, o que lhe solicita disponibilidade para participar de um jogo que se apresenta de modo inesperado e sem uma sequência estabelecida, porque se propõe como experiência, e, enquanto tal, só se efetiva plenamente se o próprio espectador se dispuser a constituí-lo enquanto joga.

Esta reflexão sobre o espectador contemporâneo parece fundamental para compreender o lugar que o teatro ocupa na sociedade atual. Se a questão “o teatro é necessário?”, parece uma pergunta boba, mas o teatro é uma maneira do homem se expressar e revela muito de sua cultura. O teatro traz vida à história de todo um povo.

Para tanto, Denis Guénoun acompanha, ao longo da história do teatro, a formação e as modificações do conceito de identificação com o personagem. Na Antiguidade, a mimese não supunha a identificação. Essa identificação se esboça a partir da releitura renascentista da *Poética* de Aristóteles (provavelmente registrada entre os anos 335 a.C. e 323 a.C.), e encontra

seu ápice no naturalismo do fim do século XIX. Denis Diderot (1713-1784), Constantin Stanislávski (1863-1938) e Bertold Brecht (1898-1956), são tomados como marcos na discussão sobre a ilusão no teatro, redirecionada com o surgimento do cinema que, ao se apoderar do imaginário do espectador, satisfazendo o seu desejo de identificação, torna ainda mais evidente a vocação do teatro para o jogo, para o fazer compartilhado entre atores e espectadores.

As análises mais críticas sobre a relação entre a televisão, o cinema e a sociedade colocam em evidência a contemplação passiva e isolada a que conduzem os meios eletrônicos. O espectador está sempre condenado a olhar o que fazem os outros, sem ter nenhum poder sobre a própria vida. O que caracteriza a televisão e o cinema é o olhar imóvel, a contemplação inerte: é isto que caracteriza a televisão e faz dela a expressão de uma sociedade na qual tudo é espetáculo, como disse o escritor francês Guy Debord (1931-1994), [...] “esta contemplação não é fruto de uma preguiça ontológica, mas o resultado de uma ordem social que vive graças à passividade.” Mas, de acordo com Rancière, “a contemplação que Debord denuncia é a contemplação da aparência separada de sua verdade, é o espetáculo do sofrimento produzido por essa separação.” (RANCIÈRE, 2012, p. 12). Ainda segundo Debord, “a separação é o alfa e o ômega do espetáculo”. (DEBORD, 1992, p. 16 *apud* RANCIÈRE, 2012, p. 12).

## **Criando espectadores emancipados**

Para iniciar essa caminhada, torna-se necessário lembrar a metáfora do Mito da Caverna de Platão que pode ser relacionado com o surgimento do Teatro. Esse mito elucidada metaforicamente, as ambiguidades entre: ilusão/teatro versus realidade/ mito. Esse surgimento foi devido à reunião de grupos de pessoas em uma pedreira, que se reuniram nas proximidades de uma fogueira para se aquecer do frio. A fogueira fazia refletir a imagem das pessoas na parede, o que levou um rapaz a se levantar e fazer gestos engraçados que se refletiam em sombras. A única coisa que os prisioneiros da caverna poderiam ver era o “teatro de sombras”. Eles estão lá desde que nasceram e acre-

ditam piamente que aquelas sombras são tudo o que existe. Um texto improvisado acompanhava as imagens, trazendo a ideia de personagens fracos, fortes, oprimidos, opressores e até de Deus e do diabo. Nesse tipo de teatro as pessoas eram atores e espectadores com uma única função, fazer passar o tempo vendo a fazendo figuras engraçadas, mas sem nenhum interesse artístico.

O pressuposto que afirma que, “quem vê não sabe ver”, é uma máxima atemporal. Isso pode ser verificada empiricamente numa parte significativa da sociedade e das suas vivências no próprio cotidiano, movidos pela ignorância deixam ser levados pela aparência, pela superficialidade, por uma cultura hedonista baseada numa sociedade de consumo, onde tudo é passageiro, e nós somos meros espectadores passivos e satisfeitos com o que nos é oferecido e aplaudimos. Com efeito, a crise social, artística, política e intelectual na sociedade contemporânea, faz com que as pessoas prefiram a imagem à coisa, a cópia ao original, a representação à realidade, a aparência ao ser. A realidade não passa de ilusão, pois a verdade está no ilusório. Ou seja, a medida que decresce a verdade a ilusão aumenta e as pessoas cada vez mais ignorantes e embrutecidas. Para Rancière:

[...] A emancipação só começa quando se questiona a posição entre o olhar e o agir, quando se compreende que as evidências que assim estruturam as relações do dizer, dever e do fazer pertencem a si mesmas à estrutura da dominação e da sujeição. A emancipação começa quando se compreende que o olhar é também uma ação que confirma ou transforma essa distribuição de posições. O espectador também age, como o aluno ou o cientista. Observa, seleciona, compara, interpreta. (RANCIÈRE, 2008, p. 17).

Num excerto de uma entrevista de Jacques Rancière, à revista CULT, sobre sua obra *O Espectador Emancipado* quando questionado porque não fala de TV, ele afirma: “Eu tentei reinterpretar a relação das pessoas com o espetáculo sem me interessar tanto pela questão das mídias. Mas me centrei mais na ideia, tão comum, de que agora não há nada mais além da TV...

não há mais arte, não há mais cultura, não há mais literatura, nada”. Há casos em que o espectador está na frente da TV mudando de canal sem prestar atenção ao que está vendo. Eu me preocupei mais com o cinema, as artes plásticas, nos quais uma relação forte do olhar está pressuposta. A TV, de modo geral, não pressupõe um olhar forte, mas um olhar alienado ou distraído. No espetáculo, o espectador de teatro é levado a trabalhar, porque aquilo que ele tem à sua frente o obriga a um trabalho de síntese. É preciso sair de uma peça, de uma exposição ou do cinema com certa ideia na cabeça, o que não necessariamente é o caso da televisão, em que as coisas podem simplesmente passar. Já um lugar aonde os espectadores se encontram, para as artes performáticas, por exemplo, implica um recorte fechado no tempo. Não é uma questão de suporte, mas do tipo de atitude e de atenção criadas. Podemos nos colocar na frente de um filme de TV com a postura de quem está no cinema. Nesse momento, nós agimos como o espectador de cinema.”<sup>32</sup>

Analisando o conceito de espectador, Rancière propõe uma analogia com o professor e o aluno. Então, esta concepção pode ser comparada com o paradigma antigo do “mestre sábio” e da “desigualdade das inteligências”. A emancipação intelectual do aluno consiste na assunção da igualdade das inteligências e na supressão do modelo em que o detentor do saber o transmite ao ignorante através da lição. Então o conceito de “espectador emancipado” é acima de tudo, a capacidade intelectual individual de cada um, em vencer a ignorância que resulta das transmissões apáticas de informações, e por outro lado, a aquisição de uma capacidade seletiva no que tange ao que nos é oferecido de bom e de ruim, tanto nos meios de comunicação de massa e nas manifestações ditas culturais de forma crítica. Por isso, Rancière tece uma análise sobre o papel do Teatro e o que ele pode significar nessa transformação intelectual e usa como exemplo da igualdade das inteligências.

---

<sup>32</sup> LONGMAN Gabriela; VIANA Diego. *Entrevista – Jacques Rancière: A associação entre arte e política segundo o filósofo Jacques Rancière*. Revista CULT: Edição 139. Disponível em < <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/entrevista-jacques-ranciere/>>. Acesso em 17/12/2016.



Rancière vê o espectador como um sujeito de conhecimento que constrói a sua própria opinião a partir do que já traz consigo, o que o conduzirá a um saber distinto do que tinha antes. Assim, ele progride comparando o que descobre com aquilo que já sabe e não é despojado da capacidade, que tem, de apreender aquilo que ignorava. Ele critica essa sociedade de espetáculos e de espectadores embrutecidos, essa sociedade que consiste em ingerir tudo o que existe na atividade humana em estado fluido (líquido) para depois vomitá-lo em estado coagulado, esse mundo da mercadoria dominando por tudo o que é vivido, diante de seu produto global, mostrando que é possível a emancipação intelectual dos espectadores. Para ele, cada um deve estar em seu lugar, e os revolucionários devem arrancar os dominados das ilusões que os mantêm cegos e presos nas armadilhas da ilusão.

Ao contrário do pressuposto expresso de forma alegórica do Mito da Caverna, de que “quem vê não sabe ver”, o que espelha em parte a sociedade contemporânea, para Rancière, a emancipação do espectador é a afirmação de sua capacidade de ver o que vê, e de saber o que pensa e faz a respeito. Para isso, torna-se evidente para Rancière que é preciso refletir sobre a questão da emancipação do espectador nos dias de hoje, colocando-o no cerne das discussões entre arte e política. Nesse caso, seria preciso delinear um modelo global de racionalidade, tendo como pano de fundo o espetáculo teatral, expressão que engloba a ação dramática, dança, performance, mímica e outros.

Os debates e polêmicas que têm levantado a questão sobre o teatro ao longo da história podem ter suas origens em uma contradição muito simples, chamado de “paradoxo do espectador”. Um paradoxo que pode se provar mais crucial do que o paradoxo do ator e que pode ser formulado da seguinte forma: Não há teatro sem espectador, e eu acrescento que, não há espectador sem expectativa, mesmo que seja um espectador único e oculto. Muitos poderão questionar o que venha a ser um espectador? A resposta é o mais simples possível: ser um espectador significa olhar para um espetáculo. Contudo, se limitarmos somente a olhar, o que nos é oferecido, sem antes questionarmos e refletir-

mos sobre esse ato, esse olhar torna-se uma coisa ruim, por duas razões: primeiro, o olhar significa estar diante de uma aparência sem conhecer as condições que produziram aquela aparência ou a realidade que está por trás dela, enquanto que conhecer, implica uma ação consciente ou a adaptação em relação a alguma coisa adquirida a partir de uma análise racional das percepções desta. Sendo assim, o olhar é o contrário do conhecer; segundo, o olhar é considerado o oposto de agir, porque o espectador que olha permanece imóvel na sua cadeira, sem qualquer poder de intervenção. Ser um espectador significa ser passivo, tendo em conta que, está incapacitado de conhecer, e impossibilitado de agir, uma vez que a ação implica o conhecimento a priori e de um julgamento a posteriori.

Assim, analisando o paradoxo do espectador “não existe teatro sem espectadores” é verossímil apontar duas conclusões opostas: a primeira conclusão é aquela com que deparamos quase sempre, ou seja, o teatro como um palco da ilusão, onde espectadores ficam abismados e iludidos com o que veem, ou seja, é um espectador impotente. Neste caso concordamos com Rancière que cita Platão, que afirmou que “o teatro é um lugar onde ignorantes são convidados a ver sofresores” (RANCIERE, 2012, p. 9); a segunda, o espectador seria oposto ao atuar imóvel na sua cadeira, é um espectador que deve provocar e questionar o tempo todo. Olhar de fora para dentro, a entender o dentro. Sair da zona de conforto, provocar, escutar, compreender e duvidar de tudo o que vê. O espectador deve sair da posição de observador e examinador passivo, deve ser desapossado do controle ilusório do que vê representado. É preciso neste caso arrancar o espectador do embrutecimento, do fascínio pela aparência, mostrando-o um espetáculo estranho e inabitual. Torna-se necessário que o espectador saia da sua zona de conforto e trocar de posição de espectador passivo, para espectador ativo, inquiridor e experimentador que observa os fenômenos e procura as causas.

Essas duas conclusões nos remetem para as duas iniciativas modernas de tentativas de reforma do teatro, que oscilam entre dois polos opostos, no que tange a participação do espectador. O teatro épico de Brecht, poeta e dramaturgo alemão

(1898-1956), e o teatro da crueldade de Antonin Artaud (1896 - 1948), ator, diretor, poeta e teórico francês. Para o primeiro, o espectador deve ganhar distância enquanto para o segundo, o espectador deve perder toda e qualquer distância.

Para Brecht, um dos pressupostos é o efeito didático que procura um distanciamento do espectador. Sua proposta se opõe ao teatro clássico e tradicional que em vez de suscitar emoções e sentimentos, desperta uma atitude crítica. Segundo ele, é preciso arrancar o espectador do fascinado pela aparência, da sua situação passiva e forçá-lo a avaliar o que lhe é dado no espetáculo, de maneira a que tome uma posição crítica. O espectador deve abdicar da adesão empática ao espetáculo e ganhar distância. O povo deve tomar consciência da sua situação e discutir os seus interesses, o teatro pode conduzir o espectador a um conhecimento crítico da sua situação, deve desencadear o desejo de agir, de transformar, em vez de ficar impávido rendido aos sentimentos que a forma dramática lhe despertava. Enquanto que, para Artaud, o teatro da crueldade também rejeita as características do teatro tradicional, e a racionalidade da sociedade ocidental, propondo as bases para um novo teatro e para uma nova forma de apreensão do mundo. Segundo ele, “o teatro é igual a peste porque, como ela, é a manifestação, a exteriorização de um fundo de crueldade latente pelo qual se localizam num indivíduo ou numa população todas as maldosas possibilidades da alma”<sup>33</sup> Ao contrário de Brecht, ele defende que, o espectador nunca perde a condição de observador e deve ser mesmo arrastado para dentro do espaço mágico teatral, abdicando da posição de mero sujeito do olhar, deve misturar-se, deixar-se invadir pela energia vital do teatro e, portanto, deve “perder toda a sua distância”. Em vez de estarem perante um espetáculo, são envolvidos nele, levados para o centro da performance, reforçando a energia coletiva que só o teatro pode avivar. O teatro surge então como uma forma de “ritual purificador no qual uma coletividade é posta na plena posse das energias que lhe são próprias”.

---

<sup>33</sup> PASSEIWEB. *Teatro da Crueldade*. Disponível em < <http://www.passeiweb.com/estudos/teatro/crueldade> >. Acesso em 1/12/2016.

Essas duas propostas, a nosso ver, não resolveram o problema inicial, que embora tenham tentado transformar o teatro, continuaram a ver o espectador como alguém que deve ser arrancado da sua passividade e ignorância, em que sua condição de observador passivo deve ser suprimida. A nosso ver, o espectador também deve agir, tal como o aluno, que observa, seleciona, compara, interpreta e relaciona o que vê com muitas outras coisas que viu em outras cenas, em outros lugares. Então, precisamos de um novo teatro, um teatro sem a condição do espectador passivo e contemplador, uma vez que, “quanto mais se contempla, menos ele é”. Precisamos de um teatro onde os espectadores deixem esta condição, onde vão aprender coisas em vez de serem capturados por imagens ilusórias, onde terão a oportunidade de se tornarem participantes ativos, participativos, reflexivos e críticos de uma ação coletiva em vez de continuarem como mero observadores.

Para que isso aconteça é preciso que o espectador seja libertado da mera observação e da fascinação do espetáculo, ele deve ser impelido a abandonar o papel de observador passivo e assumir o papel ativo crítico e reflexivo, por forma a realizar a experiência de possuir as verdadeiras energias vitais do teatro. Por outro lado, o espectador deve abster-se do papel de mero observador que permanece parado e impassível diante de um espetáculo distante. Ele deve ser arrancado de seu domínio delirante, trazido para o poder mágico da ação teatral, onde trocará o privilégio de fazer às vezes de observador racional pela experiência de possuir as verdadeiras energias vitais do teatro.

Os dramaturgos de hoje em dia não querem explicar à sua plateia a verdade e os melhores meios para acabar com a dominação, uma vez que a perda das ilusões muitas vezes leva o dramaturgo e os atores a aumentar a pressão sobre o espectador: talvez ele venha, a saber, o que deve ser feito, se o espectador destacar da sua atitude passiva e se tornar um participante ativo no mundo público.

Sintetizando estas duas atitudes paradigmáticas, a do teatro épico de Brecht e a do teatro da crueldade de Artaud, cheguei às seguintes conclusões: O projeto de reformar o teatro oscilou

incessantemente entre estes dois polos de questionamento, por um lado, o espectador deve ficar mais distante, por outro, deve perder toda distância. Por um lado, deve mudar o seu modo de ver para ver de um modo melhor; por outro, deve abandonar a própria posição de observador, para passar a ser um sujeito ativo, crítico e reflexivo.

## Considerações finais

Como referi no início do artigo, reitero novamente que, o objetivo último da investigação não era coletar e nem forjar receitas/soluções que visam resolver de forma definitiva a visão tradicionalista e distorcida que se tem do espectador, como um sujeito passivo e alienado, mas sim, refletir no sentido de poder começar a falar hoje, e sem reservas que, nós todos devemos em certa medida ser mais do que meros espectadores, que simplesmente consomem passivamente o que nos é oferecido. É preciso que cada um de nós espectadores dê um salto qualitativo e ultrapasse essa passividade e alienação secular e se transforme em um espectador mais interventivo, reflexivo e crítico na construção de uma sociedade artística plural, culturalmente mais evoluída, mais justa, onde a contribuição de cada um é indispensável para na formação intelectual e valorização das capacidades e competências individuais de cada indivíduo, na cena cultural de um povo.

Contrariamente à ideia de Sigmund Freud (1997) de que o poder do teatro sobre o espectador é o mesmo que o poder do brinquedo sobre a criança, e que permite a identificação segura do ego em múltiplas relações, hoje, certamente, o espectador não se deixa contaminar por essa visão ilusória de um espetáculo alienante e embrutecedor. Todos os agentes teatrais estão motivados em construir espetáculos na esperança que os espectadores sejam capazes de transcender aquilo que assistem, e de formular suas próprias opiniões e não se deixarem contaminar pela ilusão e pelo distanciamento entre o ator e o espectador, uma vez que, ambos estão conscientes do papel de cada um na construção do espetáculo.

Existe uma relação dialógica entre o ator e o espectador, onde não se pode estabelecer uma relação hierárquica de superioridade e inferioridade, uma vez que, a valorização de um não implica a desvalorização do outro, mas sim, uma parceria que transcende, tanto os que representam, bem como, os que assistem, não existindo barreiras objetivamente definidas, quando essa relação é fecunda, e a participação ativa do espectador é um

imperativo, consciente e motivado pela abertura e pela possibilidade de poder acrescentar algo mais ao espetáculo. A emancipação, ou seja, o desmantelamento da velha divisão do visível, do pensável e do factível alimentou-se dessa relação.

Acredito que não existem valores absolutos na concepção estética e política na recepção de uma peça teatral. Contudo, se não se pode aceitar absurdos na recepção de uma peça teatral, por outro lado, não se pode descrever os limites racionais e sensoriais, até onde a percepção e a reflexão do homem podem ir, uma vez que a subjetividade de cada um está relacionada com o seu grau de emancipação intelectual.

Assim, recusando a lógica do embrutecimento, da redução do espectador a um ser passivo e embrutecido, supera-se a tensão que caracteriza a relação do teatro com o seu público. Entenda-se que, uma comunidade artística emancipada é uma comunidade em que todos são indivíduos ativos na construção do significado artístico e estético do espetáculo.

Reitero que, a reflexão de Rancière é muito importante para o debate contemporâneo, pois permite questionar o lugar do espectador e o que significa o olhar para o espetáculo, estando ao mesmo tempo a questionar a própria essência do teatro e a compreensão desse estatuto singular no seio da arte. Esta pretensão de emancipação afirma, assim, o poder detido pelo espectador, de traduzir à sua maneira o que vê e percebe. É o espectador-indivíduo que está em causa, é o homem concreto, que faz a sua interpretação do espetáculo e só retém o significado que ele próprio lhe dá de forma autônoma desprovido de qualquer tipo de alienação.

## Referências

ALEA, Tomás Gutiérrez. *Seis ensaios do mais laureado cineasta cubano*. Tradução de Itoby Alves Correia Jr. Sumus Editorial Ltda., São Paulo – SP, 1983.

ARAÚJO, Lilian Maria de Campos. *O espectador desinteressado em “a vida do espírito” de Hannah Arendt* [manuscrito]. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia. – 2004. 117f.

ARENDDT, Hannah. *A vida do espírito*. Tradução Antonio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p. 72.

AUMONT, Jacques. *A imagem*. Tradução: Estela dos Santos. Abreu e Claudio C. Santoro – Campinas SP: Papyrus, 1993, p. 90. – (Coleção Ofício de Arte e Forma)

AZAMBUJA, Darcy. *Teoria Geral do Estado*. 4ª edição, ver., e ampl. e atual. – São Paulo: Globo, 2008.

BOAL, Augusto. *Arte, pedagogia e política*. Organizadores Zeca Ligiero, Licko Turle e Clara de Andrade. – 1ª ed. Rio de Janeiro Mauad X, 2013.

CASTRO, Clovis Pinto de. *Por uma Fé Cidadã: A dimensão Pública da Igreja*. Universidade Metodista de São Paulo - UMESP. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2000.

CAVALEIRE, Arlete; VÁSSINA, Elena. *Teatro russo: literatura e espetáculo*. Arlete Cavaleire, Elena Vássina (Orgs). – São Paulo: Ateliê Editorial, 2011.

COELHO, Teixeira. *Moderno Pós-Moderno: modos & versões*. 5ª edição. – São Paulo, Iluminuras, 2005, p. 118

DEL PINO, Dino. *Semiótica: olhares / Organização*. Dino del Pino (Org). – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 78 (Coleção memória das letras)

ERIC, Bentley. *A experiência viva do teatro*. Tradução brasileira, Rio de Janeiro, Zahar (1967) pp. 35-36; e Elder Oslon, p. 41.

FORTE Bruno. *Para onde vai o cristianismo?* Tradução de Orlando Soares Moreira. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2003.

KIRK, G.S; Raven, J.S. *The Presocratic Philosophers* (em inglês) (Cambridge: Cambridge University Press), 1977.

LONGMAN Gabriela; VIANA Diego. *Entrevista – Jacques Rancière: A associação entre arte e política segundo o filósofo Jacques Rancière*.



Revista CULT: Edição 139. Disponível em < <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/entrevista-jacques-ranciere/>>. Acesso em 17/12/2016.

MARDONES, José Maria. *A vida do Símbolo: a dimensão simbólica da religião*. Tradução Euclides Martins Balancim.- São Paulo: Paulinas, 2006, p. 21. – (Coleção espaço filosófico).

MONTEIRO, Luís. *Recensão crítica de “o espectador emancipado”*. Disponível em< <http://acomuna.net/index.php/contra-corrente/4391-recensao-critica-de-qo-espectador-emancipadoq>> acesso em 15/10/2015.

PAIVA, Dina. *O teatro e o espectador na contemporaneidade: da fragmentação à totalidade*. Disponível no seguinte link: < <http://ciadeteatrohedonicos.blogspot.com.br/2010/08/o-teatro-e-o-espectador-na.html>>. Acesso em janeiro de 2013.

QUILICI, Cassiano Sydow. *Antonin Artaud: teatro e ritual*. ANNA-BLUME Editora: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

RANCIÈRE, Jacques – *O Espectador Emancipado*. Lisboa: Orfeu Negro, 2010.

RANCIÈRE Jacques. *O Espectador Emancipado*. Tradução de Ivone C. Benedetti. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

\_\_\_\_\_. *O mestre ignorante – cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Tradução de Lílian do Valle – 3ª ed.. – Belo Horizonte: autêntica, 2010. (Educação: Experiência e sentido, 1).

\_\_\_\_\_. *O mestre ignorante. Cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Trad. Lílian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

SEIQUEIRA, Denise da Costa Oliveira. *Mito, ritual e espetáculo*. – São Paulo: Anablume, 1999.

TRAVI, Maria Teresa Furtado. *A dança da mente: Pina Bausch e psicanálise*. - Porto Alegre. EDIPURS, 2001, p. 21)

VEIGA, Luiz Guilherme. *Teatro e teoria na Grécia Antiga*. Brasília: Thesaurus, 1999.

ZENÍCOLA, Denise Mancebo. *Performance e ritual: a dança das labás no Xirê*. 1ª edição. – Rio de Janeiro: Mauad X : Faperj, 2014.



# Artigo 4. Ciência Política: Estudo dos sistemas das organizações e dos processos políticos<sup>34</sup>

Ciência Política

*Professor Clóvis de Barros Filho – USP - SP*

TITLE

Political Science

Study of organizations systems and political processes

*Arlindo Nascimento Rocha*

arlindonascimentorocha@gmail.com

No mundo moderno, o homem desde que nasce, e durante toda a sua existência, faz parte, simultânea ou sucessivamente, de diversas instituições e sociedades, formado por indivíduos ligados pelo parentesco, por interesses materiais ou por objetivos espirituais. Elas têm por fim assegurar ao homem o desenvolvimento de suas aptidões físicas, morais e intelectuais, e para isso lhe impõe certas normas, sancionadas pelo costume, a moral ou a lei.

*[AZAMBUJA, Darcy, 2008, p. 17]*

---

<sup>34</sup> Este artigo foi publicado em 2014 no Site [www.portaleducacao.com.br](http://www.portaleducacao.com.br) que faz parte do maior grupo de *Educação Online do Brasil*, o UOL Educação, que oferece cursos *online* de atualização, pós-graduação à distância, cursos de idiomas e preparatórios para concursos públicos. Essa nova edição foi atualizada e ampliada com novas informações.

## Resumo

Este artigo resulta da compilação das anotações do *Curso de Ciência Política* (EaD), cujo tema é *Estudo dos sistemas das organizações e dos processos políticos*, lecionado pelo professor Clóvis de Barros Filho da (USP), Universidade de São Paulo, através da Plataforma Veduca. O principal objetivo é sistematizar as aulas lecionadas durante o curso, tornando assim, mais inteligíveis os conteúdos abordados. Ao longo do curso foram abordados diversos assuntos relacionados com o tema citado, que servirão de guia para expandir e fundamentar melhor os conhecimentos adquiridos, e, paralelamente desenvolver uma nova pesquisa, cuja finalidade é agregar outras informações importantes e aumentar dessa forma, o alcance do aprendizado adquirido, bem como trazer outras contribuições para o enriquecimento do curso e do presente trabalho. Assim sendo, estarão discriminados sequencialmente os assuntos relativamente às sete aulas que compõe o curso, começando pela aula introdutória, onde se iniciou, refletindo sobre o conceito de política, passando pelos outros temas como: política na prática; política e teoria dos sistemas, opinião pública, partidos políticos, constituição brasileira, e por último o poder constituinte.

**Palavras-chaves:** processos políticos; opinião pública; teoria de sistemas; partidos políticos; constituição.

## Abstract

This paper stems from a compilation of notes taken along a *Political Science Course* taught at the University of São Paulo (USP), through the Veduca distance learning platform, by Professor Clóvis de Barros Filho, whose aim is studying the *systems of political organizations and processes*. The paper's main objective is to systematize the course's classes, thus making the addressed issues more intelligible. Throughout the course, several topics related to its theme were addressed, and hereby will guide, expand and better ground the acquired knowledge. In parallel, I undertake a new research which aims at putting together other important information, thus enhancing the range of the acquired learning, as well as bringing forward other contributions for enriching the course and the present work. Therefore, the issues related to the course's seven classes are addressed in sequence, starting with the introductory class, which started out reflecting upon the concept of politics, moving on to other issues, such as: politics in practice, politics and system theory, public opinion, political parties, the Brazilian Federal Constitution, and, last, constituent power.

**Keywords:** political processes; public opinion; system theory; political parties; constitution.

## Introdução

De acordo com o Professor de Direito Internacional Público da UFRJ - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Sidney Guerra, “nos dias atuais, culturas, etnias e raças veem sendo empurradas pela globalização, envolvendo praticamente todos os países, uns como hegemônicos, protagonistas ou dominantes, outros como subordinados, dominados ou coadjuvantes, e outros como apêndices, com sérias consequências para as nações e para os Estados e seus cidadãos.” Porém, muita gente ainda torce o nariz, franze a testa, quando se começa a falar de política. Isso passou a ser um comportamento quase que natural para milhares de pessoas, uma vez que, a política é identificada a todo tipo de repertório de golpes baixos (enriquecimento ilícito, corrupção, lavagem de dinheiro). Infelizmente, na política ainda prevalece o jogo sujo dos interesses pessoais e egoístas que de certa forma acaba desvirtuando e minando a confiança no ato político.

Mas, muitos esquecem que, a política tem um papel fundamental no dia-a-dia em nossas vidas, pois queiramos ou não, gostemos ou não, a política é um “elemento” que é intrínseco em todo nosso meio social. A verdade é que, segundo Rousseau, “por toda a parte o homem está agrilhado” (ROUSSEAU, 1996, p. XII). Ainda segundo ele, a política é a arte de forjar esses grilhões ou, pelo contrário, de libertar deles. Foi por isso que Rousseau empreendeu o esboço no *Discurs sur l'inégalité* (Discurso sobre as desigualdades), escrita em 1754, que é uma das chaves da obra *O contrato social*.

Autores clássicos como Aristóteles, Platão, Maquiavel, Max Weber e Karl Marx, assim como pensadores atuais como Marcelo Ridenti, em seu livro: *Política pra quê?*<sup>35</sup>, nos ajudam a pensar o que é a política e qual é sua importância. Sendo o ho-

---

<sup>35</sup> O livro de Marcel Ridenti faz um painel da política brasileira, do fim da ditadura do Estado Novo até a era Lula (Luiz Inácio Lula da Silva) e a eleição de Dilma (Dilma Rousseff), em pleno século XXI. Analisa os partidos no período democrático de 1946 a 1964, o bipartidarismo imposto pela ditadura de 1965 a 1979, e a volta do pluripartidarismo em 1980, seguido pelo retorno à democracia nos governos Sarney, Collor, Itamar, FHC, Lula e Dilma.

mem, *Zoon Politikon* (animal político), máxima atribuída a Aristóteles, (384 a.C.-322 a.C), é reveladora da importância que os gregos da Antiguidade reservavam à política. O animal político aristotélico é um dos conceitos mais estudados na filosofia política e um dos argumentos fundamentais para a organização social e política. Com efeito, entendemos esta frase pelo fato do homem só viver coletivamente, e não de maneira isolada na sociedade. Segundo Aristóteles:

Certamente se compreende a razão de ser o homem um animal sociável em grau mais elevado que as abelhas e todos os outros animais que vivem reunidos. A natureza, dizemos, nada fez em vão. O homem, só entre todos os animais tem o dom da palavra, a voz é o sinal da dor e do prazer, e é por isso que ela foi também concedida aos outros animais [...] A palavra, porém, tem por fim fazer compreender o que é útil ou prejudicial, e, em consequência, o que é justo e injusto. O que distingue o homem de modo específico é que ele sabe discernir o bem, o justo do injusto, e assim todos os sentimentos da mesma ordem cuja comunicação constitui precisamente a família do Estado. (ARISTÓTELES, 2006, p. 10).

O estudo da política surgiu na Grécia Antiga, quando Aristóteles se dedicou a compreender e a definir as diferentes formas de governo. Desde então, a política entrou em pauta e recebeu grande atenção de governantes e das respectivas sociedades, pois a política está presente em toda relação humana. Destacá-las fez com que ganhasse especial atenção para análises. O estudo continuou sendo desenvolvido ao longo da história da humanidade até chegar aos nossos dias. De acordo com Leandro Konder:

Comparado com outros modelos de organização da sociedade, gregos e não gregos, o modelo ateniense da *pólis*<sup>36</sup> ainda hoje fascina aqueles que o descobre. A am-

---

<sup>36</sup> De acordo com Hilton, Japiassu e Danilo Marcondes, *Pólis* seria, “Cidade-estado grega na qual Atenas foi o principal exemplo no período que vai das reformas de Clístenes (sec. VI a.C) até a conquista da Grécia por Felipe da Macedônia. A *Pólis*

pliação da participação no poder foi muito significativa: permitiu que muitas pessoas se sentissem mais autônomas como indivíduos e também que essas pessoas se sentissem responsáveis pela comunidade que era deles. (KONDER, 2006, p. 22).

Entretanto, é apenas no final do século XIX e início do século XX que se torna possível fazer a diferenciação do que possa ser chamado de filosofia política – ou o estudo do que deveria ser, e o que se torna conhecido como ciência política. O termo foi cunhado por Herbert Baxter Adams, professor de história na Universidade John Hopkins (EUA), em 1880. O termo hoje se aplica na teoria e na prática da política, assim envolve descrições e análises dos sistemas políticos e dos comportamentos políticos. A ciência política pode ser definida como: “estudo dos sistemas políticos, das organizações e dos processos políticos. Envolve o estudo da estrutura e dos processos de governo ou qualquer sistema equivalente de organização humana que tente assegurar segurança, justiça e direitos civis”. (REDRIGUES, 2006, p.68).

Nesse artigo nosso objetivo é transcrever e sistematizar alguns conceitos sobre a ciência política, que resultou de um curso (EAD) através da Plataforma VEDUCA, lecionado pelo professor Clóvis de Barros Filho, atualmente docente da Universidade de São Paulo. Durante o curso foram abordados temas como o conceito de política, política na prática, política e teoria dos sistemas, opinião pública; partidos políticos; constituição brasileira e por último o poder constituinte. Foi uma viagem agradável ao campo da ciência política, pois, a exposição feita pelo professor Clóvis foi muito clara e concisa ao transmitir ideias complexas com extraordinária elegância e clareza.

---

se constituía em uma unidade política e territorial, sobretudo através do vínculo que seus cidadãos mantinham com ela por lealdade, identidade cultural e origem. É na *Pólis* que se dá a experiência da Democracia, caracterizada pela igualdade dos cidadãos perante a lei e pela participação destes na decisão política. (JAPIASSU, H; MARCONDES, D, 2007, p. 220).



## **Ciência Política: Estudo dos sistemas das organizações e dos processos políticos**

Inicialmente, e como recomenda a tradição acadêmica, o primeiro passo para definir o conteúdo de uma pesquisa ou de uma aula, é especificar o objeto de estudo e os objetivos a serem atingidos. No caso do curso lecionado pelo professor Clóvis de Barros Filho, houve essa preocupação de começar refletindo sobre o conceito de “política”, partindo do senso comum (ideia compartilhado pela maioria) para depois chegar a uma reflexão mais profunda e crítica relativamente ao tema em questão.

Segundo o professor Clóvis, “política para o senso comum, possui um caráter restritivo, uma vez que ela é vista de duas formas: política é eleição (atividade eleitoral) e política como gestão do patrimônio público (gestão da coisa pública). Porém, essa definição não é necessariamente equivocada, mas, por ser exageradamente restritiva tem consequências outas, além da simples ignorância do termo, uma vez que, quando se se convence de que política é para eleger alguém para que possa tomar medidas sobre o que fazer com o patrimônio público, pode-se tirar uma inferência imediata: isso não tem nada a ver comigo, ou seja, esse assunto não me diz respeito.”

Se mudarmos um pouco esse entendimento e alargamos o objeto da nossa definição percebe-se que o cidadão não é um simples observador de um fato social externo e distante, mas, ao contrário é participante ativo de um espaço onde a política está por todas as partes. O primeiro degrau desse desafio é entender que a nossa vida e a nossa convivência, dado que não vivemos isolados, poderiam ser diferentes do que são. O que isso quer dizer? Tomemos alguma coisa na natureza que vive, seja mineral vegetal ou animal, percebe-se que a existência dessas coisas é exatamente aquela. A vida desses entes é a única que poderia ter ou ser. Quando o vento venta ele venta do único jeito que podia ventar e assim o resto da natureza.

Aristóteles ensina que “os fenômenos naturais são regidos pelo princípio da necessidade”. Necessidade em filosofia é aquilo que é do único jeito que poderia ser. Na nossa vida também, existem várias coisas necessárias, ou seja, regido pelo princípio da necessidade. Muito tempo sem beber dá sede; muito tempo sem comer dá fome; muito tempo sem dormir dá sono

[...]. Por outro lado, ao analisar a vida percebe-se que nem tudo é assim, muito da nossa vida pode e poderá ser diferente do que é, ou seja, somos regidos pelo princípio da contingência. Sobre esse princípio, Nicola Abbagnano afirma o seguinte:

Na filosofia contemporânea e, sobretudo na francesa a partir da obra de Boutroux, A contingência das leis da natureza (1874) o termo passou a ser sinônimo de “não determinado”, isto é, de livre e imprevisível; designa especialmente o que de livre, nesse sentido se encontra ou age no mundo natural. Bergson adota esse termo no mesmo sentido: o papel da contingência é importante na evolução [...] (ABBAGNANO, 2007, p. 234).

A convivência entre as pessoas também pode ser diferente, se organizamos de um certo jeito. A vida do ser humano é contingente, uma vez que ela não está pronta. Diferente de um gato que cuja vida está definida pelo seu instinto. Existe invariavelmente no estudo da política, uma preocupação sistemática com a escolha, e quem escolhe, identifica a alternativa de melhor valor. Porém, para que isso aconteça é preciso atribuir previamente valor a todas as alternativas.

A primeira ideia que se dever ter, é que a política é uma inteligência a serviço de uma convivência aperfeiçoada nos campos e nas atividades que essa inteligência pode transformar. Então, política é a gestão de desejos em conflito e da redução ininterrupta de uma determinada falta. Amar é desejar, desejar é não ter. O fato de sermos desejantes traz muitos problemas. “Se o homem é por natureza desejante, a cidade é por natureza uma guerra de todos contra todos” (HOBBS Thomas. In: O Leviatã). Hobbes faz parte daquele conjunto de pensadores políticos denominados contratualistas<sup>37</sup>, juntamente com outras célebres figuras como Locke (1632-1704) e Rousseau (1712-1778).

---

<sup>37</sup> Em sentido muito amplo o contratualismo compreende todas aquelas teorias políticas que veem a origem da sociedade e o fundamento do poder político, como um contrato, isto é, um acordo tácito ou expresso entre a maioria dos indivíduos, acordo que assinala o fim do estado natural e o estado social e político. Num sentido mais restrito, por tal termo se entende uma escola que floresceu na Europa entre o começo do século XVII e o fim do século XVIII e teve seus máximos expoentes em Johannes Althusius, Thomas Hobbes, Baruch Spinoza, Samuel Pufendorf, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, e Immanuel Kant. (BOBBINO, et all, 2007, p. 272).

A política é um conceito polissêmico. Segundo Nicola Abbagnano: Com esse nome foram designadas várias coisas, mais precisamente: primeiro, a doutrina do direito e da moral; segundo, a teoria do Estado; terceiro, a arte ou a ciência do governo; quarto, o estudo dos comportamentos intersubjetivos. Assim, segundo ele:

O *primeiro* conceito foi exposto em *Ética*, de Aristóteles. A investigação em torno do que deve ser o bem e o bem supremo, segundo Aristóteles, parece pertencer à ciência mais importante e mais arquitetônica: “Essa ciência parece ser a política. Com efeito, ela determina quais são as ciências necessárias nas cidades, quais as que cada cidadão deve aprender, e até que ponto”;

O *segundo* significado do termo foi exposto em *Política* de Aristóteles: “Está claro que existe uma ciência à qual cabe indagar qual deve ser a melhor constituição: qual a mais apta a satisfazer nossos ideais sempre que não haja impedimentos externos; e qual a que se adapta às diversas condições em que possa ser posta em prática. Como é quase impossível que muitas pessoas possam realizar a melhor forma de governo, o bom legislador e o bom político devem saber qual é a melhor forma de governo em sentido absoluto e qual é a melhor forma de governo em determinadas condições”;

O *terceiro* significado define política como arte e ciência de governo é o conceito que Platão expôs e defendeu no *Político*, com o nome de “ciência régia”, e que Aristóteles assumiu como terceira tarefa da ciência política. “Um terceiro ramo da investigação é aquele que considera de que maneira surgiu um governo e de que maneira, depois de surgir, pôde ser conservado durante o maior tempo possível”;

Finalmente, o *quarto* significado de política começou a ser usado a partir de Comte, e identifica-se com o de sociologia. Comte deu o nome de sistema de política posi-

tiva à sua obra máxima sobre sociologia, pois julgou que os fenômenos políticos, tanto em coexistência quanto em sucessão, estão sujeitos a leis invariáveis, cujo uso pode permitir influenciar esses mesmos fenômenos. (ABBAGNANO, 2007, p. 901).

Segundo a literatura especializada a política também pode ser definida como a ciência da governação de um Estado ou Nação e também uma arte de negociação para compatibilizar interesses. O termo tem origem no grego *politiká*, uma derivação de *polis* que designa aquilo que é público. Na ciência política, trata-se da forma de atuação de um governo em relação a determinados temas sociais e econômicos de interesse público: política educacional, política de segurança, política salarial, política habitacional, política ambiental [...]

A mais antiga reflexão sobre o desejo está na obra *Banquete*<sup>38</sup> (um dos 35 diálogos de Platão), que tem o conceito de *Eros*, ou seja, amor – desejo. No *Banquete* existem vários discursos sobre *Eros* (Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes, Agatão, Sócrates). Platão usa ironia para destruir o conceito de *Eros* definido em cada um desses diálogos.<sup>39</sup> Um exemplo é o mito de androgenia proposto pelo dramaturgo grego, Aristófanes (445 a.C.-385 a.C.), que posteriormente inspiraria o romantismo séculos depois. Para Aristófanes, o amor é momento a partir do qual se restabelece a unidade que havia sido destruída pela amputação. Esse sentimento é único (só foi amputado uma vez),

---

<sup>38</sup> Na obra *O Banquete*, de Platão, o assunto é a origem das diferentes manifestações do *Eros*. O título desse diálogo indica a própria ambientação e cenário do mesmo, isto é, uma festiva reunião masculina regada a vinho. Anterior à morte de Sócrates. (PLATÃO, 2010, p. 21, 22).

<sup>39</sup> Platão, veio a constituir-se, ao lado de Homero, Dante, Shakespeare e alguns outros, num dos pilares culturais da civilização ocidental, “a fonte inesgotável na qual vão desembocar todos aqueles em que brilhou a estrela de uma vida mais alta”, segundo as palavras de Georges Méautis. [...] Em *O Banquete*, considerado um dos mais belos e mais simples de seus diálogos, o filósofo expõe pela palavra de vários comensais diversas concepções do amor. É Sócrates que coroa os elogios ao servo e companheiro de Afrodite, revelando-lhe a face da virtude. E é por intermédio do mestre que Platão transmite aos homens a sua concepção de amor. (PLATÃO, 2012).

para sempre (porque é único), completo (integralizador), duas metades fazem um todo e esse todo reconstituído se torna autossuficiente, perfeito e acabado.

No mito, Aristófanes relata que, em tempos míticos o homem não era como é hoje. Era diferente. Não havia dois sexos, mas três: homem, mulher e a união dos dois. Essa criatura primordial era redonda: suas costas, seus lados formavam um círculo e ela possuía quatro braços, quatro pernas, uma cabeça, duas faces, forte, rápido, ou seja, era autossuficiente. Sua força era extraordinária e seu poder, imenso tornou-os ambiciosos. E quiseram desafiar os deuses. Ousaram escalar o Olimpo, a montanha onde vivem os imortais. A insolência era perfeitamente intolerável.

Então, Zeus rugiu: - “deixem que vivam! Tenho um plano para deixá-los mais humilde e diminuir seu orgulho. Vou cortá-los ao meio e fazê-los andar sobre duas pernas. Isso com certeza irá diminuir sua força, além de ter a vantagem de aumentar seu número, o que é bom para nós”. E mal tinha falado, começou a partir as criaturas em dois, como uma maçã. E, a medida que os cortava, Apolo ia virando suas cabeças, para que pudessem contemplar eternamente sua parte amputada. Uma lição de humildade. Apolo também curou suas feridas, deu forma ao seu tronco e moldou sua barriga, juntando a pele que sobrava no centro, para que eles se lembrassem do que haviam sido um dia. E foi aí que as criaturas começaram a morrer. Morriam de fome e de desespero. Abraçavam-se e deixavam-se ficar assim. E quando uma das partes morria, a outra ficava a deriva, procurando, procurando...

Zeus ficou com pena das criaturas. E teve outra ideia. Virou as partes reprodutoras dos seres para a sua nova frente. Antes, eles copulavam com a terra. Mas, depois homem e mulher passaram a reproduzir. Assim a raça não morreria e eles descansariam. Com o tempo eles esqueceriam o ocorrido e apenas perceberiam seu desejo. Um desejo jamais inteiramente saciado no ato de amar, porque mesmo derretendo-se no outro pelo es-

paço de um instante, a alma saberia, ainda que não conseguisse explicar, que seu anseio jamais seria completamente satisfeito. E a saudade da união perfeita renasceria, nem bem os últimos gemidos do amor se extinguiriam.

No *Banquete*, Platão define o amor como a junção de duas partes que se completam, constituindo um ser andrógino que, em seu caminhar giratório, perpetua a existência humana. Esse ser, que só existe no mundo das ideias platônicas, confere à sua natureza e forma uma espécie peculiar de beleza: a beleza da completude, do todo indissociável, e não uma beleza que simplesmente imita a natureza. Para Platão, o desejo é falta, o que nos caracteriza é a busca da satisfação e não a satisfação. Todo o desejo satisfeito deixa de ser desejo, para dar lugar a um novo desejo.

Mas, na prática a política tem como matéria prima a interação entre homens que são desejanter, por isso, interessados e com interesses incompatíveis entre si. Portanto, o trabalho da política, implica a identificação do interesse que está por trás de toda a decisão, que temos para agir. Torna-se problemático porque na hora de interagir acabamos usando nossos discursos como forma de ocultamento dos nossos reais interesses. Existe a necessidade de analisar o que é dito, ou seja, analisar a materialidade do discurso. Esse trabalho é necessário toda a vez que deparamos com tomadas de decisão que envolve alguma relação de poder.

De acordo com Filho, na obra *Além do Bem e do Mal* (1886) do filósofo Alemão de Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), parágrafo, 289 lê-se que “toda a palavra é uma máscara, todo o discurso é uma fraude, toda a filosofia é uma pantomima”. A gênese de um discurso não está no que é dito, mas está no que é escondido pelo discurso. A política parte de um pressuposto, de que é possível viver de forma diferente. Nossa vida e nossa convivência podem ou poderão ser diferente e, por isso, precisamos dos valores, que são referências para a vida e para a convivência (privada e pública). Sem essas referências (valores) não tem como escolher. Por isso, precisamos ter referências e ideais na hora da escolha dos nossos governantes.

Platão, IV século antes de Cristo – na obra *República*<sup>40</sup> (*em grego Politéia*) – fala sobre a cidade ideal. Platão queria resolver o problema de seu tempo. Como impedir que a cidade, que não vivia mais numa tradição por todos aceita e que submetia todas as disputas ao princípio da discussão, não naufragasse na anarquia dos interesses particulares e da dispersão? Como salvar a cidade da confusão em que estava imersa, chegando a ponto de condenar à morte aquele que tinha sido o farol da verdade nas discussões, ou seja, Sócrates?<sup>41</sup> A obra contém diversos temas filosóficos, sociais e políticos entrelaçados. A questão chave é a da justiça em seu sentido amplo, oportunidade que Platão aproveita para tecer comentários sobre a educação e o tema genérico do conhecimento das coisas.

O diplomata, escritor e advogado Inglês Thomas More (1529-1532), no início da modernidade publica sua obra *Utopia* por volta de 1516, obra em que criou um reino-ilha imaginário cuja sociedade funcionava de modo justo e perfeito.<sup>42</sup> *Utopia*

---

<sup>40</sup> *A República é o segundo mais longo dos diálogos de Platão, e, apresenta vários temas, mas todos determinados pela questão inicial, fundamental e central, e a ela subordinadas: o que é a justiça? Ou melhor, qual é a natureza, do que é ela constituída? Nesse diálogo, Platão expõe sua concepção de um Estado no qual a ideia de justiça seria aplicável [...] A República, é a obra de Platão mais traduzida, mais difundida, mais estudada e mais influente, tendo se consagrado como um dos mais expressivos textos de filosofia de todos os tempos. (PLATÃO, 2010, p. 22).*

<sup>41</sup> Bertrand Russell, tem uma hipótese muito interessante sobre a influência da morte de Sócrates em Platão, em especial no seu mais importante diálogo político, *A república* [...] Russell é de opinião que a derrota de Atenas para Esparta na Guerra de Peloponeso colocava a civilização espartana como a principal alternativa à ateniense. E a morte de uma pessoa tão boa e sábia como Sócrates só poderia ser um sinal que o sistema democrático era muito vulnerável ao populismo podendo dar margens a terríveis decisões [...] E, foi esta segundo Russell, a principal razão pela qual Platão adotou um modelo coletivista ao extremo em sua *República* [...] o mais relevante é que a morte de Sócrates acabou por elevá-lo também à categoria de mártir. (WERLANG, 2004, p. 69).

<sup>42</sup> *A Utopia é uma obra que pode ser interpretada, sobretudo como uma crítica à Inglaterra das primeiras décadas do século XVI. E não apenas à Inglaterra, mas também a outros estados europeus, como a França. O contraste entre, de um lado, a ilha imaginária e, de outro, não apenas esta outra ilha, a Inglaterra, mas também, de forma mais ampla, a Europa, fornece as bases dessa crítica. Agindo segundo a razão, e mesmo sem conhecer o cristianismo, os “utopienses” vivem melhor do que os europeus e foram capazes de construir instituições que merecem respeito e admiração,*

tornou-se uma palavra comum do vocabulário universal para designar sociedades perfeitas ou ideais, embora impossíveis. Na obra de More, os estudiosos atuais veem uma sociedade que se opunha à da Inglaterra de sua época ou uma sátira a esta mesma sociedade.

A obra *República* de Platão é fundamental para saber o que aconteceu quando foi escrita, em Atenas democrática. Atenas ficou famosa por ter sido uma poderosa Cidade-Estado e um centro de cultura muito importante na antiguidade, onde se fez a primeira experiência de democracia – democracia direta – ou seja, as decisões sobre a cidade eram tomadas na *Ágora* (praça principal na constituição da *Pólis*, na Grécia da Antiguidade Clássica) pelos cidadãos de Atenas. Mulheres, escravos, estrangeiros, crianças eram excluídos.

Os temas eram propostos pelos cidadãos. Os mais debatidos eram: organização das festas, composição da delegação dos jogos olímpicos atenienses, vida privada dos atores das tragédias e comédias gregas. O debate dava-se mediante um mediador, que organizava as discussões. Ele era escolhido por sorteio. Para os gregos a democracia era entregar o poder nas mãos de qualquer um, desde que fosse cidadão. Na *República*, Platão critica a realidade do seu tempo. Ele antecipou a decadência de Atenas de acordo como as decisões eram tomadas.

Quem se dava bem, era quem convencesse ou conseguisse a adesão do maior número de pessoas a uma tese que lhe fosse favorável. A capacidade de persuadir com a palavra era imprescindível. A boa argumentação tinha como consequência a adesão de maior número de adeptos, por isso, os oradores diziam o que despertava maior adesão. Os argumentos eram bons, se, e só se conseguissem o maior número de adesão, ou seja, o argumento vale na medida da sua eficácia para o auditório específico. Pouco importa a verdade ou confiabilidade dos argumentos. Os

---

enquanto os povos cristãos não conseguem pôr em prática as virtudes consagradas por sua religião e se destroem uns aos outros. Os “utopienses” comportam-se, no fundo, como se fossem verdadeiros cristãos; fazem o que os europeus deveriam fazer, se seguissem seus próprios preceitos cristãos. (MORUS, 2004, p. XI).



grandes oradores eram os Sofistas, maiores oradores da humanidade. Górgias e Protágoras eram legisladores e lobistas.<sup>43</sup>

Através da filosofia criam-se outras condições de diálogo e debate: Platão coloca para debater Sócrates personagem principal que dialoga contra os Sofistas e sai sempre como vencedor numa tentativa de fazer uma reconstrução delirante da realidade. Platão é um filósofo dualista (mundo sensível e mundo inteligível) – representada na Alegoria da caverna – livro 7º da *República*. Simbolicamente, a caverna é onde estamos, os escravos somos nós, as sombras são nossas percepções sensoriais, o filósofo que sai da caverna é Sócrates, fora da Caverna é onde está a realidade (mundo das ideias) o retorno à Caverna e a luta que se trava com o senso comum, agressão e morte, simboliza a morte de Sócrates.

Segundo Platão, o homem é composto por corpo e alma. A vida só é boa, para quem vive segundo os princípios da razão, governado pelos princípios da alma pensante. Platão estabelece um paralelo entre o homem e a cidade. Só pode governar a cidade, quem pode governar sua própria vida, ou seja, o Filósofo. Então, o esquema da Ágora é inaceitável, porque a maioria das pessoas não são dignas, uma vez que, usavam argumentos somente para convencer idiotas, e, quem se deixa governar por idiotas está assinando o naufrágio da própria cidade.

Uma cidade é um sistema, então torna-se necessário organizar todas as partes para que possa funcionar. O grande problema é saber: como organizar a cidade? Para isso parte-se da ideia central de Aristóteles. Para ele a cidade deve ter como referência uma ordem, que não é estritamente política, uma ordem cósmica. Uma cidade não poderia ser boa se estivesse em desarmonia com o cosmo. É uma ordem universal maior do que qualquer cidade. Se a vida do homem encontra seu sentido na harmonização com o resto do cosmo, então, levanta-se a seguinte questão:

---

<sup>43</sup> De acordo com Danilo Marcondes, os principais e mais conhecidos sofistas foram Protágoras de Abdera (c. 490-421 a.C.), Górgias de Leontinos (c. 487-380 a. C.) [...] Segundo o mesmo, os dois forma os mais importantes sofistas, e dos quais Platão nos legou um retrato bastante elaborado nos diálogos *Protágoras* e *Górgias*, respectivamente. (MARCONDES, 2008, p. 43).

como sei que minhas escolhas estão em harmonia com o cosmo? Ex: o vento só pode estar em harmonia com o cosmo, na natureza estão encadeados em harmonia com tudo.

No nosso caso a nossa conduta pode ser outra podendo estar em desarmonia. Qual a solução? O alinhamento particular do nosso corpo pressupõe atributos de natureza particular. Não se trata de encontrar uma solução única, mas sim a adequação complexa entre a particularidade do nosso ser e a universalidade do resto, para atingir a *Eudaimonia*<sup>44</sup> – bem supremo para os gregos, ou seja, a felicidade para muitos estudiosos. Aristóteles é um pensador finalista ou teologista – estudo das finalidades (*telos*), porque existe um todo onde elas estão inseridas. A finalidade de cada um é um dado objetivo, cósmico que atende a existência de cada um – paradigma finalista.

O meu lugar natural, meu papel no universo, estar na cidade não é uma possibilidade entre outras, é preciso agir e conviver numa cidade, “o homem é um animal político” o papel do homem na sociedade, é necessariamente social. O universo é ordenado, a cidade tem que estar amarrada no universo e as pessoas amarradas na cidade para ter harmonia e a vida possa ser boa e o universo possa funcionar. O fundamento está no “para”, a causa final é mais importante do que a causa eficiente. No século XIX o homem estuda o corpo humano e encontra a ideia de que algumas partes não cumprem uma finalidade sozinha. Precisam associar a outras partes para cumprir outra finalidade – nasce o conceito de sistema – um todo, cujo funcionamento das partes são interdependentes. O sistema é uma associação funcional. A análise do sistema está inserida num paradigma finalista. Toda a finalidade de uma coisa está fora dela. O primeiro elemento de um sistema é a “caixa preta”. A análise sistêmica analisa quem entra no sistema (*inputs*) e os que saem (*output*). A retroalimentação do sistema é o *feedback*, o *gate keeper* separa os que entram dos que não entram.

---

<sup>44</sup> A palavra é composta por “eu” (‘bom’) e “*daimōn*” (“espírito”). Trata-se de um dos conceitos centrais na ética e na filosofia política de Aristóteles, juntamente com “*areté*” (geralmente traduzido como “virtude” ou “excelência”) e “*phronesis*” (frequentemente traduzido como “sabedoria prática”). (ROSALIND Hursthouse (18 de julho de 2007). «*Virtue Ethics*» *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [S.1].

Para participarmos ativamente na construção e desenvolvimentos das nossas cidades, é necessário que sejamos cidadãos minimamente politizados, com opiniões coerentes, e dessa forma participar da corrente que forma a opinião pública. A opinião pública forma-se pelo somatório das opiniões individuais sobre temas por eles mesmos aferidos. Ela é apresentada pelos institutos de pesquisa sob a forma de percentagem/tabela/gráficos, e pressupõe vários elementos:

- a) dados da realidade – aquilo sobre o que opinamos – toda a opinião tem um objeto – toda opinião é opinião sobre alguma coisa... O elemento mais expressivo de uma opinião é o valor que atribuímos a este objeto. A opinião tem por objeto, temas que dizem respeito a cidade (na Grécia Antiga os assuntos eram discutidos na *Ágora*), atualmente, os assuntos tem que estar na agenda dos meios de comunicação de massa;
- b) para que a opinião pública possa ser entendida como o somatório das opiniões individuais seria preciso que todos tivessem opiniões individuais, porém, nem sempre há opinião formalizada sobre todos os assuntos e acontecimentos;
- c) é preciso que elas sejam somáveis. É imprescindível que as opiniões tenham o mesmo objeto e as mesmas categorias, ou seja, a mesma equivalência;
- d) acreditar que a opinião pública possa ser o somatório das opiniões individuais faz acreditar que os objetos de pesquisa são os mais problemáticos e sensíveis gentes sociais.

Então podemos concluir que: a definição de opinião pública como somatório de opiniões individuais é uma definição que não convém; para que a opinião pública possa ser o somatório das opiniões individuais, é preciso que haja opiniões individuais sobre temas públicas antes de qualquer opinião pública. Por isso, torna-se imperativo analisar o seguinte: A opinião pública é lógica e cronologicamente anterior às opiniões individuais; ela é condição das opiniões individuais, e, creditar

que a opinião pública seja o somatório das opiniões individuais interessa a alguém, porque esconde instâncias de poder e protege aqueles que conseguem interferir junto aos caminhos da opinião pública.

Para Émile Durkheim (1859-1917), sociólogo, antropólogo, cientista político, psicólogo social e filósofo francês, a sociedade é lógica e cronologicamente anterior aos indivíduos que o acompanham (para o senso comum essa proposta é absurda). Durante séculos a definição de sociedade era denominada contratualistas.<sup>45</sup> O contratualismo explica a sociedade a partir de um contrato<sup>46</sup>. A sociedade é uma forma de convivência livremente escolhida pelos seus agentes para alcançar fins que isoladamente não conseguem.

Para o filósofo russo Mikhail Mikhailovich Bakhtin (1895-975), a ideia central que se acha no senso comum como consciência, é inata. Assim, ao nascermos temos como matéria prima signos – nossa consciência é povoada de palavras que constituem a consciência dinâmica que pressupõe uma articulação permanente. Para que sejam articuláveis é preciso que digam alguma coisa. A palavra tem um significado. Como é que se entra em contato com as palavras? Como se usa as palavras com significado permitindo a articulação? Estamos imersos numa polifonia discursiva que chega até nós através da nossa audição, então, nossa consciência é formada de fora para dentro. O signo das palavras é o resultado de uma construção social de pessoas.

Platão nunca usou a expressão “pública” que foi criada por Rousseau (1712-1778), vinte e dois séculos depois. Ele usava

---

<sup>45</sup> A ideia de um contrato social aparece teorizada em filósofos como J. Althusius (1557-1638), Thomas Hobbes (1588-1679), B. Spinoza (1632-1677), S. Pufendorf (1632-1694), John Locke (1632-1704), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), I. Kant (1724-1804) (MATTEUCCI, 1998).

<sup>46</sup> Segundo Nicola Abbagnano, esta doutrina é bastante antiga, e, muito provavelmente, os seus primeiros defensores foram os sofistas [...] Essa doutrina foi retomada por Epicuro para quem o Estado e a lei são resultado de um contrato que tem como único objetivo facilitar as relações entre os homens. Tudo o que na convenção da lei, mostra ser vantajoso para as necessidades criadas pelas relações recíprocas é justo por sua natureza, mesmo que não seja sempre o mesmo. No caso de se fazer uma lei que demonstre não corresponder às necessidades das relações recíprocas, então, essa lei não é justa [...]. (ABBAGNANO, Nicola, 2007, p. 139).

a palavra *doxa*<sup>47</sup> opinião dominante na Ágora, que tinha duas características: politicamente forte e patrocinadora da decisão política, mas, filosoficamente frágil. Porque para tornar-se dominante precisa contar com o apoio do maior número de adeptos, neste caso, o maior número, é dotado de um repertório acanhado. Para Platão, uma sociedade que aplaude o distanciamento da política em relação à busca da verdade, é uma sociedade que cava a sua sepultura.

Atualmente as questões sobre os partidos políticos, tornaram-se objetos de muitas pesquisas, por isso é preciso evitar certas confusões, quando se define partidos políticos. De acordo com “*Wikipédia, a enciclopédia livre*”, “partido político é um grupo organizado, legalmente formado, com base em formas voluntárias de participação numa associação orientada para influenciar ou ocupar o poder político”. Os partidos políticos são instituições necessários para a manutenção do sistema democrático, mas não há, hoje em dia, um sistema político que prescindia deles. Tanto nos regimes liberais como nos autoritários, os partidos políticos organizam os cidadãos, articulam os interesses, selecionam elites políticas, possibilitam processos eleitorais e legitimam as respectivas formas de governação.

Comumente, quando se aponta as características de um partido político, apela-se muito para a consistência ideológica, como o conjunto de proposta que tenha clareza suficiente para explicar o que se pretende para o país. Contudo, segundo Clóvis de Barros Filho, ninguém define partido político partindo de ideologia, uma vez que uma definição não deve conter o que se gostaria que se existisse. Para ele, uma definição é a identificação de um conjunto de atributos de uma coisa que a torna diferente de qualquer outra. Serve para dizer como as coisas são. No mundo inteiro passaram a copiar uns aos outros, houve uma “desideologização” dos partidos. Aquilo que antes era uma proposta doutrinária hoje se resume a alguns detalhes técnicos que se torna diferente dos candidatos da esquerda ou da direita.

---

<sup>47</sup> *Doxa* é uma palavra grega que significa crença comum ou opinião popular e de onde se originaram as palavras modernas *ortodoxo* e *heterodoxo*.

Quanto à origem dos partidos políticos, e segundo o trabalho elaborado pelo professor Maurice Duverger, cientista político e sociólogo francês (1917-2014) em 1950, existem três possibilidades do surgimento dos partidos: a) eleitoral parlamentar (a partir de um grupo parlamentar; b) origem indireta (origem em organizações que não eram partidários, p. ex. sindicatos); c) partidos que surgem de partidos (desmembramento, subdivisão ou união de um partido com outro). Os primeiros partidos surgiram no parlamento Inglês (final de séc. XVIII, início do séc. XIX). Sentiu-se a necessidade de grupos parlamentares com consistência parlamentar. Os grupos parlamentares tornaram-se um imperativo da vida parlamentar. Essa necessidade advém de dois grandes momentos da atividade parlamentar: propositura da atividade parlamentar e aprovação dos projetos propostos.

É comum que um parlamentar ao propor projetos dentro de um seguimento temático, faça surgir comissões. O deputado concentra num certo tipo de projeto devido à formação, interesse dos eleitores, interesse dos seus patrocinadores. Pela necessidade de aprovar projetos os deputados se unem em comissões (máquinas de aprovação de projetos), e dessa forma conseguem aprovar com facilidade seus projetos. No parlamento Inglês, surge nos finais do séc. XVIII dois grandes grupos parlamentares. Esses grupos institucionalizados passam a ter projetos, vontades, afetos e a tomar decisões, pelo facto de ter um nome. Quando se pertence a um grupo, espera-se que os membros votem a favor para a aprovação dos projetos. Os partidos que tem origem no parlamento ou nas organizações sociais não devem funcionar da mesma maneira. Os partidos que tem origem parlamentar, atuam dentro do parlamento e de quatro em quatro anos saem para pedir votos. Enquanto que os de origem sindical tem uma proximidade da classe trabalhadora. Quando os partidos de origem indireta surgem como pretendentes a jogar um jogo já iniciado pelos outros, inicialmente são partidos da oposição, ou seja, contestatórios ou revolucionários, que criticam os demais partidos.

O surgimento desses partidos, segundo dois cientistas políticos Escandinavos Seymour Martin Lipset (1922-2006) e Stein Rokkan (1921-1979), se dá a partir de fissuras sociais, ou

seja, clivagens sociais: primeira clivagem – posicionamento do partido em relação ao Estado e a sua atuação (os partidos vão se estruturar em função de forças sociais e interesses sociais) devido à extensão maior ou menor do Estado na sociedade; segunda clivagem – separação das forças sociais da maneira como observam a religião nas posições políticas; terceira clivagem – econômica – relacionada ao momento da revolução industrial e tudo que decore dessa revolução (forças sociais que fazem coro com o capital e das que fazem com a venda constrangida do trabalho explorado).

Desde que os partidos passaram a ser objetos das ciências sociais, a ideologia deixou de ser um critério definidor. O surgimento dos partidos é anterior às ciências sociais e muita gente tentou definir partidos políticos. Nessa altura definia-se que, partido político era um conjunto de pessoas que professavam as mesmas ideias. Segundo Edmund Burke, “o partido é um conjunto de homens que se unem para promover pelos seus esforços comuns o interesse nacional com base em alguns princípios em torno dos quais estão todos de acordo”, mas, para Benjamim Constant, “partido político é uma reunião de homens que professam a mesma doutrina”.

Com o surgimento de ciências sociais a definição de partido político mudou. Para David Helme, filósofo anglo-saxão – Escocês, a ideologia é importante enquanto o partido não existe ainda. É por conta da perspectiva de uma unidade ideológica que as pessoas sentem motivados a se unirem. Ao entrar em funcionamento a ideologia deixa de ser um critério definidor. Já Laguna La Palambra e Anthony Weiner, usam quatro critérios em sua obra *Political Parties and Political Development*, para definir partidos políticos: a) um partido político é uma organização durável, cuja expectativa de vida é superior a de seus dirigentes; b) é uma organização estruturada localmente e implantada nacionalmente; c) é dotada de uma vontade deliberada de seus dirigentes locais e nacionais de tomar e exercer o poder do estado; d) para tomar e exercer o poder busca o apoio popular.

Segundo o intelectual, jurista e economista alemão considerado um dos fundadores da Sociologia Max Weber (1864-

1920), os partidos são empresas de representação uma vez que: fazem parte de um mercado; buscam certo tipo de consumo (consumo eleitoral); participam de uma concorrência; oferecem produtos; adotam estratégias de mercado para conferir valor aos seus produtos. Ainda segundo Duverger, dependendo de como um partido se origina ele se estruturara de forma diferente, ou seja, a origem do partido político é determinante para sua estruturação. Origens partidárias: parlamentar ou eleitoral; (comandados pelos parlamentares); externa ou indireta (burocracia e desconfiança dos eleitos), ambos tem formas de funcionalmente internos diferentes.

Assim, ele propõe uma tipologia, e diz que, os partidos são fundamentalmente de dois tipos (racionalização utópica), porém, a diferença está na estrutura interna. Primeiro: partido de massa (altamente centralizado), fortemente hierarquizado, a formalidade da distribuição de poder coincide com a materialidade da distribuição de poder, partido flexível (voto livre), funciona 235 dias por ano de forma igual (trabalho permanente), principal produto é o seu programa, por isso precisa de convencimento e por isso trabalha sempre, depende menos dos meios de comunicação televisiva. É um partido movido pela militância motivada pela presença e ascensão na própria organização. É financiado por um número de doadores e doações de pequeno vulto; segundo: partidos de quadros (descentralizado, ou seja, o poder está na periferia é um partido rígido) muita disciplina e orientação de voto, funcionalmente intermitente (especialmente em momentos eleitorais). O principal produto é o quadro, ou seja, o carisma do candidato. Não tem militância. É financiado por poucos financiadores e doações vultosas.

Para o sociólogo alemão Robert Michels (1876-1936), o que diferencia uma organização partidária é a sua tendência oligárquica. Num partido político o capital político se concentra nas mãos de dois ou três. Os partidos garantem a democracia, viabilizam os embates eleitorais, garantem a pluralidade de manifestações, mas, internamente é um espaço autoritário e oligárquico de concentração de poder. A conservação do poder interno dos partidos é condição para uma série de outras



conservações. Ex. quem vai sair candidato, quem vai ter mais tempo de TV, quem tem mais acesso aos meios de comunicação para falar em nome do partido. A renovação partidária funciona como um tampão que bloqueia a renovação política. Segundo Michels “a dificuldade de ascensão dentro dos partidos é uma espécie de aperitivo da dificuldade da renovação dos quadros políticos, o que torna cada vez mais fechado. Em qualquer ramo de atividade a ascensão é seletiva, então, estamos diante de um quadro em que o jogo castiga quem é dominado. As condições materiais de controle de ascensão são muito fáceis pelos dominantes. A consequência da não ascensão é o desinteresse pela carreira”. Nunca foi tão baixo o interesse pela carreira política. Isto se deve a uma intuição sábia, uma vez que, as chances de vitórias são praticamente nulas. Não havendo renovação, assistimos ocorrências bizarras.

Relativamente ao estudo da Constituição, a primeira coisa que salta aos olhos é que se trata de um texto escrito, de uma lei, cuja definição depende de onde estamos. O estudo da Constituição é feito pela sociologia, ciência política, direito, psicologia, história, e, cada um vê o problema com o seu olhar. Olhar sociológico: o texto constitucional é o resultado final que decorre da manifestação dos diversos interesses sociais num determinado momento. Somatória de vetores, ele seria a consequência última da manifestação dos agentes sociais de como pretendem viver, conviver e o que pretendem [...] Há uma série de premissas para esse olhar muito discutíveis: primeira - sempre que haja interesses sociais e vontades das pessoas sobre os temas relativos à constituição. A sociedade ignora as diferentes formas de governo e suas especificidades (presidencialismo, parlamentarismo e semi-presidencialismo); segundo - os parlamentares constituintes são meros porta vozes passivos do povo soberano representados por eles. O constituinte parlamentar muito mais do que expressar a vontade do povo, utiliza sua atividade legislativa para defender seus interesses ou dos que financiam suas campanhas. Destacam-se dois conceitos apresentados que ajudam a entender essa crítica. Profissionalização da política de Max Weber e o campo político de Bordeaux. Tanto uma ideia

quanto a outra, é que depois que o fulano é eleito passa a agir em função de troféus e respeitando estratégias próprias de um jogo em que a sociedade não é convidada a participar. O olhar sociológico enfoca um momento da constituição, que é o da sua elaboração, e destaca a constituição como o fim de um processo social. O olhar sociológico é um olhar que parte de uma premissa de representação fiel que é incompatível com o que realmente acontece quando se escreve uma Constituição.

Quanto ao olhar do cientista político, basta entender a redação do texto a partir de premissas políticas respeitando a autonomia do campo político na sua produção legislativa e respeitando certa profissionalização da política que faz de deputados criaturas de uma certa prática que é distante das competências do senso comum. A constituição não resulta da manifestação ampla dos interesses sociais, mas de interesses específicos abrigados pelos profissionais da política responsáveis pela redação do texto constitucional. É um olhar mais especializado do que o olhar sociológico. Os interesses sociais não são a causa do trabalho parlamentar e sim a consequência do trabalho parlamentar.

Já o olhar jurídico, é olhar que se encontra quando se matricula em qualquer curso de direito ou quando se compra um manual de direito. O jurista não se interessa pelas mesmas coisas do sociólogo e do cientista político. Ambos tem interesses pelo que acontece antes e durante a elaboração do texto constitucional. O jurista interessa com o que acontece com o texto depois da sua promulgação, pela dimensão normativa do texto, pela maneira como a lei regulamenta as relações sociais. Enquanto que o sociólogo e o cientista político terminam seu trabalho com a elaboração do texto constitucional, o jurista começa o seu trabalho com o texto. Ele vai interpretar o texto e discutir o que quer dizer e, se é ou não, aplicável na sociedade, e vai estudar as relações do texto com o resto das leis. Todas as outras leis devem obedecer a lei constitucional, mas cabe ao jurista verificar se a lei infraconstitucional está de acordo com a lei constitucional, caso contrário ela é inconstitucional. O jurista é obcecado pela imagem de uma pirâmide hierárquica de normas – ordenamento jurídico – por conta da coerência interna que é definida pela constituição que está no topo da Constituição.

Hans Kelson (1881-1973), jurista e filósofo austríaco, considerado um dos mais importantes e influentes estudiosos do Direito, em sua obra *Teoria pura do Direito* purifica o direito de tudo o que é impuro – processo de elaboração da lei. O direito parte da premissa que a norma jurídica caiu do céu, ou seja, surgiu do nada. Quando o jurista toma uma norma constitucional ele tem como preocupação a forma que ela vai agir sobre a sociedade, e é legítima a preocupação com a coerência do texto infraconstitucional com o constitucional.

Existem vários critérios para classificar os textos constitucionais:

Primeiro - apresentação: podem ser constituições escritas e constituições não escritas. As constituições escritas são aquelas cujas disposições estão todas reunidas num único texto, enquanto que, constituições não escritas, são aquelas cujas disposições estão dispersas em vários documentos (países anglo-saxão – Inglaterra). Na Inglaterra não existe uma lei constitucional única, existe um conjunto de documentos, normas, costumes, jurisprudências (decisões dos juízes sobre um assunto);

Segundo - origem: pode ser uma constituição promulgada (popular ou democrática). Essa constituição é escrita por alguém que representa o povo e foi eleito para desempenhar esse trabalho, ou seja, deriva de um trabalho de uma Assembleia Nacional Constituinte que é composta por representantes do povo, e ainda, constituição outorgada que é escrita por quem não foi eleito pelo povo para fazer o trabalho. É estabelecida sem a participação popular, por meio de imposição do poder da época;

Terceiro - extensão: temos constituição analítica (longa), que examina e regulamenta todos os assuntos que entenda relevantes à formação, destinação e funcionamento do Estado, e, constituição sintética (curtas) que prevê somente os princípios e as normas gerais de regência do Estado. A constituição Federal brasileira de 1998 é a das mais longas constituições da história;

Quarto - conteúdo: a constituição pode ser material, quando cuida dos assuntos que são tratados pelas constituições: estrutura e funcionamento de estado, sistema de governo, poderes do estado, limitação dos poderes do estado, direitos e ga-

rantias fundamentais do cidadão. Ou seja, conjunto de regras materialmente constitucionais que estejam ou não codificadas em um único documento, pode existir de forma escrita ou costumeira, e, constituição formal, que é aquela consubstanciada de forma escrita, por meio de um documento solene estabelecido pelo poder constituinte originário;

Quinto - estabilidade: a constituição pode ser rígida (difícil de mudar), para mudar precisa ser submetida a um processo mais difícil do que das leis ordinárias. Somente pode ser alterada por um processo legislativo mais solene e dificultoso, e, constituição flexível (fácil de mudar), que pode ser livremente modificada segundo o mesmo processo estabelecido para as leis ordinárias. A Constituição Federal Brasileira de 1988 é rígida uma vez que, o Brasil tinha saído de um regime militar.

No que se refere ao poder constituinte e as instituições políticas, é preciso enfatizar que, a política é uma reflexão que o homem sempre fez sobre como viver em grandes grupos, porque ele é um ente desejante, ou seja, busca o que ainda faz. Os bens desejados raramente são abundantes, portanto, o sucesso de uns acaba implicando o fracasso de outros. As pretensões são excludentes. A política é uma tentativa frágil de organização da vida e da convivência dentro do conflito.

No estado de natureza o homem desejante vai atrás da satisfação de seus desejos sem nenhuma regra anterior. O homem é uma potência vital em busca de satisfação que encontra potenciais obstáculos no sentido contrário. A possibilidade de insucesso é significativa, por isso, o homem procura uma forma de convivência que seja melhor. Então o homem de antemão, abre mão de certas prerrogativas para poder ter certezas de outras. Ele abre mão de quase tudo em nome da segurança, porque o homem é rígido pelo medo. O medo da morte violenta.

Então, passa a existir uma espécie de entendimento, passagem de uma situação sem regras, para uma nova situação com regras, para se entender melhor com os outros. O homem se submete a um conjunto de regras para poder ter alguns benefícios é o momento originário de uma sociedade organizada. O poder constituinte é o marco zero, ou seja, o início de uma so-

cidade organizada (passagem do estado de natureza para uma sociedade minimamente organizada), em que o poder constituinte passa a ser o responsável pela escolha e formalização do conteúdo das normas constitucionais. Trata-se de um poder político, supremo e originário, encarregado de elaborar a primeira constituição. Ela possui as seguintes características: originário ou inaugural - por não existir nenhum outro antes ou acima dele; autônomo - por caber apenas ao titular a escolha do conteúdo a ser consagrado na constituição; incondicionado e ilimitado - não há condição prévia para o seu exercício. Não está submetida a nenhuma regra de forma ou de conteúdo, permanente, por continuar existindo mesmo após concluir a sua obra; inalienável por sua titularidade não ser passível de transferência. A nação nunca perde o direito de querer mudar sua vontade. É chamado de poder constituinte o poder de reformar a constituição (a brasileira é rígida) as condições de emendabilidade são severas e rigorosas exatamente por exigir a seguinte condição (3/5, dois turnos, duas casas).

Em que medida o poder constituinte de reformar a constituição deve ser entendido como poder constituinte? Ela é constituinte porque transforma a norma fundamental, porém, ele não é originário e por isso é chamado de poder constituinte derivado porque não é inaugural, dado que a constituição que existia continua existindo, ele só vai reformá-la episodicamente, não é incondicionado, porque tem condições para fazê-lo (3/5, dois turnos e duas casas) previsto pelo poder constituinte originário. Ele não é ilimitado porque a constituição prevê cláusulas pétreas que não são modificáveis por *quórum* nenhum, então, o poder constituinte derivado não tem nenhuma característica do poder constituinte originário.

## Considerações finais

Depois do tudo o que foi exposto, não há como duvidar sobre a importância da política em geral e da ciência política em específico. Está claro que a ciência política trata das coisas públicas e dos destinos comuns. Sua utilidade baseia-se na existência de uma disciplina que consiga sistematizar os processos, movimentos e instituições políticas, isto é, os fenômenos políticos. Ajuda através dos seus instrumentos analíticos e teorias a uma melhor compreensão dos sistemas políticos, o que vai proporcionar um melhor conhecimento e aperfeiçoamento dos sistemas políticos, e que vai permitir aos cidadãos mais esclarecidos intervir na legitimação do poder e participar de forma ativa na vida política dos Estados.

Não são apenas deputados e senadores que desempenham atividades políticas, há muitos campos em que a política tem um papel preponderante. Ela faz parte de nossa vida. É por isso que se torna necessário investigar para compreender os conceitos, os sistemas das organizações e dos processos políticos e as formas de organização política. A ciência política estuda o Estado e as suas relações com os grupos humanos. Estuda, ainda, os agentes políticos internos que lutam pela conquista e pelo exercício do poder, ou pelo menos de influenciá-lo, visando a satisfação dos seus interesses

A distinção entre as três formas de governo é uma das mais antigas que se conhece: governo de um só (monarquia), governo de poucos (aristocracia) ou governo de todos (democracia). Essas três formas de governo tem também suas formas degeneradas e corrompidas, transformando-se, respetivamente, em tirania, oligarquia e demagogia. Atualmente considera-se que a distinção entre as formas governo não tem importância substancial. Hoje só há uma escolha, entre a democracia e a ditadura, a possibilidade de um governo da elite ou da oligarquia está morta para sempre.

Não temos dúvida que entre essas duas alternativas democracia/ditadura, todos ou se não, a maioria, concorda que a democracia até agora tem apresentado como uma das melhores

formas de governo, uma vez que, ele é um sistema que o poder emana do povo (*demos* + povo e *kratos* + poder). Atualmente suas principais características são o exercício do voto e a realização de exercícios livres.<sup>48</sup> Numa democracia os poderes do Estado são limitados e os governantes assumem poderes por um período determinado. Os cientistas políticos têm chamado atenção para a necessidade de haver alternância de diferentes partidos políticos no poder, a fim de garantir a sobrevivência da democracia. Num estado democrático de direito, o poder político tem de estar submetido à primazia da lei, a divisão de poderes e a garantia de direitos fundamentais.

Muitas vezes as pessoas não percebem, mas viver em sociedade na qual os princípios democráticos são respeitados faz uma enorme diferença. Entretanto, parece que somente quem viveu sob regimes autoritários nota as diferenças e valoriza as vantagens da democracia. Hoje ela se tornou um valor. Embora as palavras democracia e política definam tecnicamente coisas diferentes – pode haver uma política conservadora, monarquista, fascista –, fato que é a principal característica atribuída hoje à política, é que nela os conflitos se resolvem com palavras, e não pela força. Ninguém, ou poucos se dizem antidemocratas. Mas aqui há que distinguir. Parte dos estudiosos da democracia, hoje, sobretudo na ciência política, entende a democracia como procedimento de resolução de conflitos. Esse procedimento é bastante eficaz.

---

<sup>48</sup> As definições de democracia como todos sabem, são muitas. Entre todas, prefiro aquela que apresenta a democracia como “poder em público”. Uso essa expressão sintética para indicar todos aqueles expedientes institucionais que obrigam os governantes a tomarem as suas decisões às claras e permitem que os governados “vejam” como e onde as tomam. [...] Na passagem da democracia direta para a representativa desaparece a praça, mas não a exigência de “visibilidade” do poder, que passa a ser satisfeita de outra maneira, com a publicidade das sessões do parlamento, com a formação de uma opinião pública através do exercício da liberdade de imprensa, como solicitação dirigida aos líderes políticos de que façam suas declarações através dos meios de comunicação de massa. (BOBBIO, 2000, p. 386-7).

## Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução da primeira edição brasileira coordenada e revisada por Alfredo Bossi, revisão da tradução e tradução de novos textos Ivone Castilho Benedetti. – 5ª Edição – São Paulo: Martins Fontes 2007.
- ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Escala Educacional, 2006.
- BOBBINO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola, PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Brasília: Editora da UnB, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Teoria geral da política: a filosofia, a política e as lições dos clássicos*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- BODÉUS, Richard. *Aristóteles: a justiça e a cidade*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2007.
- DARCY, Azambuja. *Introdução a Ciência Política*. Globo Editora, 2008.
- FILHO, Clóvis de Barros. *Aulas online de Ciência Política*. – Plataforma Veduca – Curso com certificado.
- JAPIASSU, h; MARCONDES, D. *Dicionário Básico de filosofia*. 5ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- KONDER, Leandro. *Filosofia e Educação: de Sócrates a Habermas*. - Rio de Janeiro: Forma & Ação, 2006.
- MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos Pré-Socráticos à Wittgenstein*. 13ª edição. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.
- MORUS, Thomas. *Utopia*. Tradução: Anah de Melo Franco. - Brasília: Editora Universidade de Brasília: Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2004. - (Clássicos IPRI).
- NETO, Artur. B. dos Santos. *A Filosofia do Romantismo*. Editora: Edufal, Maceió, 2005.
- PAVIANI, Jayme. *Platão & A República*. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- PENNA, Lincoln de Abreu. *História, uma história: memória e conhecimento*. – Rio de Janeiro: E- papers, 2009.
- PLATÃO. *Diálogos VI: Crátilo* (ou da correção dos Nomes), *Cármides* (ou da moderação), *Laques* (ou da coragem), *Ion* (ou da Ilíada), *Menexeno* (ou oração fúnebre), tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. – Bauru, SP: EDIPRO, 2010.- (Clássicos Edipro).
- \_\_\_\_\_. *O Banquete, ou, Do amor*. Tradução, introdução e notas do prof. J. Cavalcante de Souza. – 7ª edição. – Rio de Janeiro: DIFEL, 2012.



\_\_\_\_\_. *O Banquete* “Biblioteca Virtual Books”. Disponível em:  
< <[http://www.faculdadearaguaia.edu.br/site/servicos/downloads/bib-classicos/o\\_banquete.pdf](http://www.faculdadearaguaia.edu.br/site/servicos/downloads/bib-classicos/o_banquete.pdf)>. Acesso em Janeiro de 2014.

RAMOS, Carlos Roberto. *Origem, conceito, tipos de constituição, poder constituinte e história das constituições brasileiras*. id/496825, 1987.

RODRIGUES, Antonio Paiva. *Crônicas e relatos: relatos diversos*. Clube de autores, 2006.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social*. 3ª edição; tradução de Antonio de Pádua Danesi. – São Paulo: Martins Fontes, 1996. – (Clássicos)

WERLANG, Sérgio Ribeiro da Costa. *A descoberta da liberdade*. – Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.



# Artigo 5. Origem e natureza dos nomes o Crátilo de Platão<sup>49</sup>

Filosofia da Linguagem

*Professora Luísa Severo – PUC-Rio.*

TITLE

Origin and nature of the names Cratylus Plato

*Arlindo Nascimento Rocha*

arlindonascimentorocho@gmail.com

“[...] É provável que a linguagem apresentaria - dentro dos limites da possibilidade – o máximo de excelência quando todos os seus vocábulos, ou o maior número possível deles, fossem baseados na semelhança, ou seja, fossem apropriados, e apresentaria o máximo de deficiência nas condições opostas. Entretanto, responde a seguinte pergunta: qual é a função dos nomes e qual é o bem por eles realizado?”

*[PLATÃO, 2010, p.128. 435c-d]*

---

<sup>49</sup> Esse artigo foi publicado em 2013 no *site* <http://www.slideshare.net/kularocha/>, um ambiente do ciberespaço, onde se pode baixar atividades elaboradas sob o formato “apresentação de slides” e outras formas de apresentação. Nessa nova edição o artigo foi atualizado e ampliado com novas informações.

## Resumo

Este artigo visa analisar a discussão sobre a origem e a natureza dos nomes apresentados no diálogo platônico *Crátilo*, considerado um texto básico da filosofia helênica que aborda questões filosóficas sobre a linguagem. O diálogo é fundamental para a história do pensamento ocidental, e é postulado, como sendo uma das obras de Platão que mais suscitou comentários posteriores, exatamente, porque aborda uma questão de extrema importância, para o entendimento das questões linguísticas. O diálogo traz uma discussão entre teorias, que discutem sobre a origem e a natureza dos nomes: a naturalista e a convencionalista, onde se procura apresentar a correção dos nomes por meio de teses e pontos de vista diferentes. Uma defendida por Crátilo e outra por Hermógenes, dois interlocutores do mestre Sócrates. Meu objetivo não é chegar a um posicionamento último sobre a teoria correta, contudo, tentarei através da pesquisa bibliográfica fazer uma reflexão sobre a relação entre as duas teorias, norteadas pelas perspectivas antagônicas, apoiando sempre nos aspectos defendidos pelos estudiosos desse tema.

**Palavras-chaves:** natureza dos nomes; origem dos nomes; linguagem; naturalista; convencionalista.

## Abstract

This article aims to analyze the discussion about the origin and nature of the names presented in the Platonic dialogue *Cratylus*, considered a basic text of hellenic philosophy which deals with the philosophical questions about language. The dialog is fundamental to the history of western thought, and is postulated, as being one of Plato's works that most elicited posterior comments, exactly, because it addresses a question of extreme importance for the understanding of linguistic questions. The dialog brings a discussion among theories that discuss about the origin and nature of names: the naturalist and the conventionalist, where it means to present the correction of names among theses and different points of view. One is defended by Cratylus and other by Hermógenes, two interlocutors of the master Socrates. My aim is not to reach a final positioning about the correct theory, although, I will try through this bibliographic research to reflect between the two theories, guided by opposing perspectives, always supporting by the aspects defended by the experts of this subject.

**Keywords:** nature of names; origin of names; language; naturalist; conventionalist.

## Introdução

Desde a mais tenra idade, a maioria esmagadora de seres humanos usa a linguagem que aprendemos espontaneamente através da interação social. Aprender a linguagem é uma das realizações mais importantes e mais visíveis desde a primeira infância. Tudo começa com a apreensão de conceitos básicos a partir dos quais se forma progressivamente um vocabulário cada vez mais elaborado e diversificado. Contudo, a linguagem é uma dessas coisas, como diz Wittgenstein em sua obra *instigações filosóficas* (1953), que por nos serem mais familiares são as mais difíceis de entender. Por isso mesmo, desde o início da filosofia na Grécia Antiga, a linguagem tem sido um de seus temas centrais. De acordo com Danilo Marcondes “essa capacidade espontânea ou natural de usar a linguagem é o ponto de partida da tese de alguns filósofos e linguistas segundo a qual a linguagem é inata ao ser humano, ou seja, seus elementos essenciais, que se desenvolvem posteriormente, estão presentes em nossa própria natureza.” (MARCONDES, 2009, p.9).

As questões da linguagem sempre despertaram o interesse dos filósofos. Qual o fundamento da linguagem? Qual é a natureza e a origem das línguas? Para que servem as palavras? Qual é a relação entre as palavras e as coisas? Duas respostas principais a essas questões têm sido dadas ao longo da história da filosofia. A primeira vê uma origem natural na linguagem e a outra puramente convencional. Isso explica porque as diversas línguas utilizam palavras totalmente diferentes para designar as mesmas coisas. Falando sobre a origem das línguas, o filósofo Suíço Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), nos informa que:

As necessidades ditaram os primeiros gestos e as paixões arrancaram as primeiras palavras. Seguindo com essas distinções os rastros dos fatos, seria preciso raciocinar sobre a origem das línguas de modo totalmente diverso do que já foi até aqui. As línguas tiveram origem nas necessidades morais, nas paixões. As paixões aproximam os homens. Não a fome nem a sede, mas o amor, o ódio, a piedade, a cólera arrancaram as primeiras palavras. [...] (ROUSSEAU, 2005, p. 135).

Um dos pensadores que procura apresentar diferentes aspectos da discussão acerca da linguagem é Platão, desde o significado do nome no *Crátilo*, passando pela proposição (*lógos*<sup>50</sup>) como podendo ser verdadeira ou falsa em relação ao real no *Sofista*, até a crítica ao uso retórico da linguagem no *Górgias* e à oposição entre escrita e fala no *Fedro*. A visão de mundo de Platão atribui assim, uma importância central ao dom da linguagem falada, enquanto base da dialética é o meio privilegiado usado em filosofia e, deste modo para a salvação da alma.

Este artigo versa sobre a obra platônica *Crátilo*, e resultado do estudo integral da obra e da necessidade de elaborar um trabalho de final de semestre, na disciplina de *Filosofia da Linguagem* (PUC-Rio) onde se explorou várias questões em torno da mesma, no qual se encontram alguns dos mais antigos problemas relativos ao tema linguagem. O objetivo é analisar e mostrar a importância dessa discussão sobre a correção dos nomes que atravessou várias gerações, com o foco na concepção platônica da linguagem, abordando alguns elementos que aparecem nas duas teorias pelas quais se opõe seus respectivos defensores, Crátilo e Hermógenes, que se apresentam como interlocutores de Sócrates no diálogo.

A obra pode ser dividida em duas partes fundamentais: a primeira, a mais longa, é o diálogo entre Sócrates e Hermógenes (*Crat.*, 383a – 427 d); e, a segunda, entre Sócrates e Crátilo (*Crat.*, 427d -440e). As conclusões da primeira parte são revistas na segunda, pois, o diálogo, conduzido por Sócrates, gira em torno da correção ou da exatidão dos nomes; nesse sentido, sem caráter conclusivo, são expostas duas teses: a) a convencionalista, defendida por Hermógenes discípulo de Sócrates; b) a naturalista, defendida por Crátilo, discípulo de Heráclito. O primeiro

---

<sup>50</sup> *Lógos*, é um conceito central na filosofia grega que possui inúmeras acepções em diferentes correntes filosóficas, variando às vezes no pensamento de um mesmo filósofo. Na língua grega clássica equivale à palavra, *verbo*, *sentença*, *discurso*, *pensamento*, *inteligência*, *razão*, *definição*, etc. supõe-se que em seu sentido originário de reunir, reconhecer estaria contido o caráter de combinação, associação e ordenação dos logoi que daria sentido às coisas. (JAPIASSU; MARCONDES, 2006, p. 172-3 189).

defende a justeza ou correção dos nomes como sendo uma mera convenção e acordo e o segundo admite haver uma correção dos nomes por natureza atribuídos a cada um dos seres. Já Sócrates, insatisfeito, critica ambas as teorias, e, propõe que se busque nas palavras aquilo que é imutável e permanente nas coisas que são em si mesmas.

O fim último deste artigo, não é chegar a um posicionamento sobre a teoria correta, contudo, tentarei fazer através da leitura e interpretação da obra e de vários artigos uma síntese reflexiva sobre a relação entre as duas teorias. A metodologia utilizada foi pesquisa bibliográfica; análise e interpretação crítica do Crátilo e de várias obras e artigos acadêmicos. A relevância desse artigo é tentar apresentar a crítica de Platão à teoria da linguagem e mostrar que no século V a.C., já havia uma interessante discussão sobre a linguagem, e que o tema não perdeu atualidade, uma vez que, ainda hoje, a obra pode levar a interpretações diferentes e até mesmo contraditórias do seu conteúdo, se não for examinado com clareza e isenção.



## O filósofo e suas obras

A afirmação do matemático britânico Alfred North Whitehead (1861-1947) “toda a filosofia ocidental é uma nota de rodapé à obra de Platão” é certamente um exagero, o que não significa que seja absolutamente falsa.<sup>51</sup> Mas, segundo Trombley Stephen (2014, p. 3) “se isso for verdade, então a filosofia moderna poderia ser descrita mais precisamente como uma série de notas de rodapé referentes à obra de Immanuel Kant (1724-1804). Platão levantou as grandes questões da filosofia e Aristóteles (384-322 a.C.) criou o primeiro sistema filosófico, mas, Kant é o primeiro criador de um sistema do período moderno, levando em consideração o impacto da revolução Científica e o Iluminismo.”

Platão de Atenas (verdadeiro nome de Platão era Aristócles) viveu aproximadamente entre 427 e 247 a.C., de linhagem ilustre e membro de uma rica família Messênia (descendente de Codro e de Sólon), usufruiu da educação e das facilidades que o dinheiro e prestígio de uma respeitada família aristocrática proporcionavam. Seu interesse pela filosofia se manifesta cedo, e tudo indica que foi motivado particularmente por Heráclito de Éfeso<sup>52</sup> que floresceu pelo fim do século VI a. C.

É bastante provável que durante toda sua juventude até aos 42 anos tenha se instruído profundamente no pensamento pré-socrático – sendo discípulo de Crátilo, Euclides de Megara (por meio do qual conheceu as ideias de Parmênides de Eleia) e, muito especialmente, na filosofia da Escola Itálica: as doutrinas

---

<sup>51</sup> Segundo Luc Brisson, a obra de Platão foi revelada à Europa Ocidental, em sua integralidade, pela tradução de Marsílio Ficino em 1483-1484. A primeira edição moderna do texto grego data de 1534, e foi em 1578, em Genebra, onde Henri Estienne tinha se refugiado para escapar das perseguições católicas contra os protestantes, que ele publicou a edição completa das obras de Platão. (BRISON, 2010, p. 7).

<sup>52</sup> De acordo com Charles Pépin em sua obra *O Planeta dos sábios: enciclopédia de filósofos e filosofias* (2014), Heráclito, foi um filósofo grego pré-socrático (c. 540 c.-480 a. C.) às vezes chamado de Heráclito de Éfeso, cidade onde nasceu, ou de Heráclito, o obscuro, pois, amava as máximas paradoxais e não gostava de pontuação. Ele pensou o devir (Hegel o escreverá) e o Eterno Retorno (Nietsche o evocará): fala-se do “mobilismo” de Heráclito.

pitagóricas e a doutrina da ‘transmigração da alma’<sup>53</sup> exercerão marcante influência no desenvolvimento de seu próprio pensamento, influência essa, visível mesmo na estruturação mais madura e tardia do platonismo original, como se pode depreender dos últimos diálogos, inclusive as *Leis*. (PLATÃO, 2010, p. 17).

Entretanto, os escritos de Platão compõem um programa que se pode dizer, da filosofia como um todo e não só a filosofia moral. Não há dúvida que Platão exerceu e exerce ainda, atualmente, muita influência sobre o pensamento ocidental. A grandeza de suas ideias escapa ao domínio da filosofia. Após sua morte, suas doutrinas entraram na corrente sanguínea do Cristianismo, repercutiram no Judaísmo e no Islã, geraram inúmeros seguidores e detratores e, de uma forma ou de outra, ainda marcam profundamente a maneira como encaramos o mundo. Por isso, sua obra ainda hoje, é uma joia da literatura de todos os tempos e um monumento filosófico de valor eterno. As questões postas, que dizem respeito à conduta ética e política dos atenienses, ao seu comportamento como indivíduos em sociedade, gozam da maior pertinência vinte e quatro séculos depois. A sua finalidade é sempre a busca da verdade por meio da dialética.

Na grande maioria dos diálogos, a figura central é Sócrates, que interroga, argumenta e discute com um vasto leque de personagens, na maioria dos casos sofistas ou figuras que representam a estrutura da cidade. Alguns deles são expressamente dedicados ao mestre, quer para contar o processo de que foi alvo e a sua defesa em tribunal (*Apologia*), quer a sua permanência na prisão (*Crítion*), quer os últimos momentos antes de beber a cicuta (*Fédon*). A coleção das obras de Platão compreende trinta e cinco diálogos e um conjunto de treze cartas. Os seus diálogos podem

---

<sup>53</sup> Na base das discussões está à influência de crenças órfico-pitagóricas: a transmigração das almas, a teoria da reminiscência e a ideia de que a vida é uma experiência dolorosa que é preciso ultrapassar pela ciência e pelo domínio das paixões, que devem livrar o homem das cadeias do corpo a fim de prepará-lo para a morte, ou seja, a libertação. A teoria da reminiscência, prova da imortalidade, encontramos-la principalmente em *Fédão*, *Fedro*, *Mênão* e *República*. A transmigração das almas, sobretudo em *Fedro* e *República* (digo *República X*). (DA GLORIA NOVAK, 1998, p. 67-82).

ser considerados dentro de quatro períodos distintos: primeiro, diálogos da juventude ou socráticos, até cerca de 390 a.C. (antes da morte de Sócrates); segundo, diálogos ditos de transição; terceiro, diálogos de maturidade (escritos provavelmente entre 387 a.C. e 368 a.C.); e, quarto, diálogos considerados da velhice.

Sinteticamente podem-se apontar as seguintes obras e descodificar os seguintes assuntos nos diálogos platônicos: *Fedro*: trata sobre a natureza e os limites da retórica, o caráter e o valor do amor sensual; *Protágoras*: o conceito e a natureza da [Areté<sup>54</sup>]. A virtude é insanável ou não? Uma crítica aos maiores sofistas, Protágoras, Hípias e Pródigo; *O Banquete*: cenário de uma festiva reunião masculina regada com muito vinho; *Górgias*: sobre o verdadeiro filósofo que se distingue e se opõe ao sofista; *A República*: apresenta vários assuntos, porém, todos determinados pela questão inicial, O que é a justiça, ou seja, qual é a natureza de que ela é constituída? *Timeu*: discussão sobre o estado ideal e a busca da origem, da geração do universo; *Teeteto*: aborda a teoria do conhecimento a partir da indagação: “o que é o conhecimento?”; *Fédon*: retrata as últimas horas de Sócrates ainda vivo e a sua morte pela cicuta; *As leis*: diálogo inacabado, mais extenso e mais abrangente do ponto de vista da temática. Seu personagem central é o Atenense, e no diálogo são tratados temas ligados às áreas da psicologia, da gnosiologia, da ética, da política, da ontologia e até das disciplinas consideradas não filosóficas, a astronomia e a matemática, não limitando àquilo que é legal e jurídico; *Apologia*: retrata o discurso de defesa de Sócrates na corte de Atenas perante um júri de 501 atenienses; *Sofista*: surge como uma continuação do *Teeteto*, porém, intimamente ligado a Parmênides; *Crátilo*: obra que trata sobre o princípio

---

<sup>54</sup> De acordo com Simon Blackburn (In: *Dicionário Oxford de Filosofia*, 1997) [...] “A *Areté* é identificada com aquilo que permite uma pessoa viver bem ou de modo bem-sucedido, embora seja controverso se a virtude é, portanto, apenas um meio para uma vida bem-sucedida ou uma parte essencial da atividade de viver bem. De acordo com Aristóteles, as várias virtudes consistem em saber como alcançar um meio-termo entre vícios opostos do excesso do defeito. O pensamento grego também abriu caminho para o ideal cristão segundo o qual o desenvolvimento pleno da *Areté* nos seres humanos consiste numa vida autossuficiente feita de contemplação e sabedoria” [...]

ligado à correção dos nomes, ou seja, o que legitima o nome? Resumidamente, para Hermógenes, os nomes são estabelecidos por convenção (teoria convencionalista) enquanto Crátilo afirma que os nomes são estabelecidos por natureza (teoria naturalista). Sócrates contesta ambas as teorias, realizando a crítica da linguagem, propondo que busquemos por trás das palavras a natureza imutável e permanente das coisas como são em si mesmos; *Fílebo*: o assunto é o bem e como a ser humano pode viver a melhor vida possível. É um dos diálogos mais importantes de Platão pela maturidade filosófica, clareza e porque o conceito da ética (o bem) é focalizado com insistência com a metafísica; *Crítion*, o assunto é julgamento e a morte de Sócrates, em que Crítion, amigo pessoal de Sócrates, o visita na prisão e tenta convencê-lo a fugir mediante o suborno dos carcereiros; *Crítias*, em que Platão coloca no boca de Crítias a narração do mito da Atlântida, civilização que teria existido numa ilha do atlântico próximo à entrada do mar mediterrâneo; *Eutífron*: diálogo em que Sócrates prepara-se para se defender na corte de Atenas das acusações que fora alvo e versa sobre os conceitos de piedade e impiedade; *Político*, onde se procura traçar o perfil do homem político e indicar o conhecimento que o indivíduo deveria possuir para exercer o bom e justo governo; *Cármides*, um diálogo ético, cujo assunto é a temperança, autocontrole, moderação; *Laques*, outro diálogo ético que se ocupa de um tema específico, a coragem; *Lísias*, diálogo no qual se discute o conceito de amizade e do amor; *Eutidêmo*, onde se retoma a crítica aos sofistas e o cerne da discussão é a oratória ou a retórica; *Menon*, onde se procura responder à questão formulada por Menon, se a virtude pode ser ensinada; *Hípias Menor*, o problema introduzido é estritamente ético, concerne ao entendimento consciente e voluntário da ação incorreta por parte do indivíduo justo e o cometimento de uma ação incorreta por parte de um indivíduo injusto; *Íon*, onde se problematiza se a poesia é o produto do conhecimento ou da inspiração dos Deuses; *Menexeno*, em que Sócrates se limita a executar um elogio à morte em campo de batalha, brindando a Menexeno com uma oração fúnebre da autoria de Aspásia, a amante de Péricles; *Alcibiades*, aborda o fundamento da dou-

trina socrática do autoconhecimento, ou seja, o conhecimento de si mesmo, como meta perseguida pela maiêutica para fazer vir à luz o conhecimento do mundo sensível; *Hípias Maior*, que retrata o confronto entre Sócrates e o sofista Hípias, onde ele é interrogado por Sócrates não a respeito de uma virtude, mas sim, sobre o que é o *Kalo*<sup>55</sup>, termo de difícil tradução para o português moderno; *Crítion*, onde se busca a compreensão do conceito de *Areté*, virtude e justiça; *Hiparco*, onde se aborda o conceito de cobiça ou avidez; *Amantes Rivals*, onde se estabelece a distinção entre o conhecimento geral e a filosofia, envolvendo a questão da autoridade; *Teages*, um diálogo que realça aquilo que Sócrates chamaria de *apologia* de “voz do seu *daímon*<sup>56</sup>” e o fascínio que exercia sobre os seus discípulos jovens; *Minos*, onde se busca o conceito mais excelente para *nouos* (lei), provavelmente elaborado por um discípulo após a morte de Platão. Segundo Richard Rorty (1979, p. 38), “esse termo é também utilizado para descrever uma forma de percepção que opera dentro da mente (olho da mente), ao invés de ser apenas através dos sentidos”; *Definições*, trata-se de um glossário filosófico que apresenta defi-

---

<sup>55</sup> De acordo com o filólogo alemão Werner Wilhelm Jaeger, “o adjetivo *kalos* compreendia os conceitos de bondade, nobreza e beleza, e podia ser usado na descrição de seres animados ou inanimados. *Agathos* era usado sem conotações físicas ou estéticas, mas descrevia a ética ou a bravura de uma pessoa. Em torno do século IV a.C. adquiriu um significado político e implicava o dever da cidadania. (JAEGER, 1939, p. 15, 319, 420).

<sup>56</sup> O termo *daímon*, de origem eminentemente grega, não possui uma etimologia precisa. O dicionário de Liddel-Scott atribui como raiz provável de *daímon*, *daio*: “to distribute destinies”. A presença desse termo nas mais antigas tradições gregas, ao mesmo tempo em que exerceu certo fascínio, devido a sua riqueza de significados, possibilitou um desafio aos autores posteriores que ora elegiam um desses significados, ora utilizavam vários ao mesmo tempo. Platão, como grego, não permaneceu imune ao termo, recorrendo a ele em quase todos os seus diálogos e cartas. Mas Platão, nem sempre se contenta em expor o que a tradição veicula, às vezes ele adapta um dos sentidos a sua própria concepção filosófica. No *Crátilo*, quando os interlocutores do diálogo procuram a significação própria dos nomes, o termo *daímones* aparece entre os termos *theoi* e *héros*. Nesse diálogo, apesar de recorrer a Hesíodo como fonte de referência, modifica o termo de *daímones* para *daêmones*, para relacionar a forma de vida dos homens bons com os *daímones*. Segundo a explicação, os homens de bem, que praticassem em vida a *phróneses*, seriam recompensados e transformados em *daímones* (397e –398c). (DA COSTA Valcicleia, 2001, p. 102).

nições sobre a física, a ética, a epistemologia e a linguística, especialmente nas áreas extraoficiais pertencentes a disciplinas como ontologia, psicologia, estética e política; *Da Justiça*, diálogo em que Sócrates discute com um anônimo sobre a justiça; *Demódoco*, constituído por um monólogo e três pequenos diálogos que tratam da deliberação coletiva (refutada por Sócrates), e de alguns elementos do senso comum; *Sísifo*, o assunto gira em torno da tomada de decisão na atividade política; *Hálcion*, que ilustra a superioridade do poder Divino (cujos limites desconhecemos) sobre o poder humano; *Erixias*, o assunto que abre o diálogo é a relação entre a riqueza e a virtude e se concentra numa crítica ao dinheiro por parte de Sócrates e por último, *Axíoco*, em que Sócrates profere um discurso consolador visando a reabilitação psicológica possível no leito da morte.

Como se pode ver, os escritos de Platão em forma de diálogos demonstram um pensamento sofisticado e de enorme complexidade tendo em conta, a vastidão de temas abordados. Suas obras chegaram até nós quase completa. Isso se deve ao fato de Platão ser muito conhecido em sua época, por ter fundado em Atenas sua Academia para o desenvolvimento dos seus pensamentos, onde se ensinava Matemática, Ginástica e Filosofia.<sup>57</sup> Ele valorizava muito a matemática, por nos dar a capacidade de raciocínio abstrato. Na entrada da sua academia, havia a seguinte afirmação: “que aqui não adentre quem não souber geometria”. Outra das famosas frases de Platão acerca de Deus: “Ele eternamente geometriza”.

A Academia de Platão foi tão importante que este termo

---

<sup>57</sup> De acordo com Nicola Abbagnano, (2007, p. 7 e 8) a Academia “era propriamente a escola fundada por Platão no ginásio que tinha o nome do herói Academos e que depois da morte de Platão foi dirigida por Espeusipo (247-339 a. C.)” [...] Apesar de sua morte, Abbagnano afirma que “a Academia platônica durou ainda por muito tempo, e sua orientação também se renovou no sentido religioso-místico que é próprio do neoplatonismo [...] Ainda segundo Jostein Gaardner, em sua obra *O mundo de Sofia* (1991), “na Academia ensinava-se filosofia, matemática e ginástica.” Segundo ele “ensinar talvez não seja o verbo adequado. Na Academia o que mais importava também era o diálogo vivo. Não foi por acaso que Platão escreveu os seus textos em forma de diálogos.”

virou sinônimo de um local onde se ensina e pesquisa o conhecimento, as universidades fazem parte da Academia e propagam o saber acadêmico. Recentemente, o termo se deteriorou e passou a designar um local onde as pessoas fazem exercícios físicos. Platão morreu numa festa, já velho, onde se afastou num canto e dormiu. Quando foram acordá-lo de manhã, já estava morto.

## O nome Crátilo

Segundo Mário Sérgio Cortella (2016) Platão ainda jovem e vivendo na cidade natal de Atenas, pode conhecer pessoalmente Sócrates, a quem considerou “o mais sábio e o mais justo dos homens”, e, mais tarde viria a ser seu fiel discípulo. Sua admiração por Sócrates foi tamanha que de todos os seus diálogos, Sócrates, só não foi o personagem principal em apenas um. Antes do contato com a sua maior influência, foi apresentado o Crátilo, um pensador que defendia uma concepção de que nada é estável, pois, tudo na vida e no cosmo é fluidez e mudança constante, já defendida por Heráclito de Éfeso (535 a.C. - 475 a.C.), filósofo pré-socrático considerado o pai da dialética. Discípulo de Heráclito, Crátilo leva ao extremo o conceito de devir, de forma que seria impossível dar um nome às coisas, pois estas estariam em constante mudança. De acordo com Edson Bini na apresentação do diálogo Crátilo, publicado em 2010, o pensador:

Crátilo, um dos últimos filósofos da natureza, contemporâneo e discípulo de Heráclito, e um dos mestres de Platão, é homenageado por seu discípulo, ‘*com um diálogo com o mesmo nome*’, considerado por alguns helenistas como de autoria suspeita [...] Seu estilo é pautado pela elegância e a leveza; quanto ao seu tema foge visivelmente das questões fundamentais que encerram o cerne do pensamento platônico. (PLATÃO, 2010, p. 9).

A tese defendida por Crátilo, o *naturalismo*, considera que, se a linguagem é natural, ela é necessariamente e sempre adequada ao real, incomoda Platão a ponto de ele ter passado grande parte de sua vida tentando conciliar e explicar a presença do provisório e do permanente, do passageiro e do duradouro, do mutável e do imutável. O nome desse pensador que impactou

Platão é também o título de um dos seus diálogos, e nele o autor traz à tona a fonte original das ideias preconizadas pelo lembrado Crátilo.<sup>58</sup> De acordo com Jayme Paviani:

O primeiro professor de Platão foi Crátilo, um discípulo radical de Heráclito, segundo narra Aristóteles. Também leu além dos grandes poetas, como Homero, os filósofos e cientistas que o antecederam, entre eles Parmênides, Pitágoras, Empédocles, Demócrito e especialmente os sofistas. Entretanto o grande acontecimento da vida de Platão foi, sem dúvida, o encontro com Sócrates, com quem viveu aproximadamente vinte anos. (PAVIANI, 2003, p. 9).

No dicionário intitulado *Dizionario Bompiani delle opere e dei personaggi di tutti i tempi e di tutte le letterature* (1989), encontramos a seguinte explicação: “*Crátilo* é um diálogo do filósofo grego Platão (428 a.C.-347 a.C.), e uma obra de grande importância porque, tratando do problema da linguagem, aborda uma questão mais profunda, que é o aspecto cognoscível do ser. Em cena, Hermógenes e Crátilo (este, discípulo de Heráclito) estão discutindo sobre a natureza dos nomes, o primeiro sustentando que estes se devem a uma simples convenção, daí poderem variar como num divertimento; e o segundo, ao contrário, argumentando que os nomes correspondem à íntima natureza das coisas que os designam.” Dessa forma, os nomes seriam como o único meio de se conseguir o conhecimento das coisas.

Sócrates intervém, e Hermógenes lhe confia o problema: o grande mestre objeta que, se os entes designados são falsos, também os nomes que os designam serão falsos, pois que deve

---

<sup>58</sup> Segundo Mário Sérgio Cortella (2016), “no diálogo ele remete a Heráclito de Éfeso (nascido na cidade da Ásia menor, atual Turquia, e por muitos exaltado como o mais importante filósofo entre os pré-socráticos). Afirmo Platão que “Heráclito diz em alguma passagem que todas as coisas se movem e nada permanece imóvel. E, ao comparar os seres como a corrente de um rio, afirma que não se poderia entrar duas vezes no mesmo rio”. De fato, embora não tenha restado obra alguma desse pré-socrático, entre os fragmentos esparsos aquele que foi nomeado como 91 diz literalmente: “Não se pode entrar duas vezes no mesmo rio. Dispersa-se e reúne-se; avança e se retira”. Essa ideia é sintetizada pela expressão grega “*panta rei*” (tudo flui).”



haver uma correlação entre as coisas e o modo de denominá-las. Os homens devem ter examinado as coisas e tentado exprimir com vocábulos a impressão reportada. Nesse momento, Sócrates parece estar do lado de Crátilo, pois que ele se reporta a numerosas etimologias para demonstrar como tantos nomes conservam a impressão do motivo que o primeiro homem deve ter experimentado.

Chega-se, portanto, ao ponto decisivo: afinal, pode-se ou não atingir a íntima natureza das coisas, por meio da linguagem? Em oposição a Crátilo, Sócrates revela que os nomes correspondem à imagem que o homem faz das coisas, e, portanto, não às coisas propriamente, e que, se os nomes servem para se conhecer as coisas, o primeiro a nomeá-las, não podendo servir-se delas para as conhecer, nomeou-as ao acaso; e por fim, que se tivesse sido um deus a criar a linguagem, não teria deixado lugar para incertezas e contradições. Portanto, para se atingir o conhecimento das coisas, não se deve recorrer a seus nomes, mas às ideias, pois que, do contrário, ter-se-ia o conhecimento de imagens imperfeitas. Assim Sócrates conclui, exortando Crátilo a não se fiar excessivamente nos nomes.

## **Crátilo, Hermógenes e Sócrates**

Um dos fatores determinantes que possibilita a compreensão de qualquer obra seja ela um texto narrativo ou épico, lírico, dramático ou filosófico é o conhecimento dos personagens, das suas vivências, das suas características, as influências pelas quais formaram suas bases conceituais e suas próprias ideias que dão vida ao texto e fazem com que os leitores tenham elementos objetivos para interpretá-los, questionar, refletir, compreender e até mesmo criticar aspectos, que do ponto de vista da exegese textual, deixam dúvidas quanto ao legado que o autor queria partilhar com as gerações vindouras.

Nesse tópico, ocuparei especialmente em fazer um breve resumo sobre a caracterização individual de cada personagem, uma vez, que esse conhecimento nos possibilita uma melhor compreensão dos pontos de vista e das ideias em confronto no que tange a origem e a natureza dos nomes defendidos por Crá-

tilo e Hermógenes, em conversa com Sócrates, o mediador que faz a ponte entre os dois interlocutores. No caso específico do diálogo platônico *Crátilo*, encontramos três personagens: *Crátilo* e *Hermógenes*, duas figuras usadas por Platão como interlocutores do mestre *Sócrates*, uma vez que ambos defendem posições antagônicas, sobre a natureza dos nomes. É nesse sentido, que se torna interessante enfatizar, mesmo que de forma sintética, algumas das características principais desses dois personagens, para que se possa melhor entender o posicionamento ao longo do diálogo, mediado por Sócrates, no que tange a origem, a natureza e a justeza dos nomes.

Hermógenes é da família de Hermes um dos deuses olímpicos, filho de Zeus e de Maia, e possuidor de vários atributos. Ao longo dos séculos seu mito foi ampliado, tornando-se o mensageiro dos deuses e patrono da ginástica, dos ladrões, dos diplomatas, dos comerciantes, da astronomia, da eloquência. Foi discípulo e seguidor do mestre Sócrates até a morte, e viveu nos séculos V e IV a.C. Era filho de Hipponicus e irmão de Cállias (rico mecenas) que herdou a fortuna do pai, com o qual pagava as aulas ministradas pelos sofistas. Apesar de ser irmão de Cállias, Hermógenes era um homem com poucos bens, não era talentoso, conhecendo somente o básico dos elementos da filosofia, não era nem tão próspero e nem tão eloquente tal qual o irmão, e por isso, foi considerado por Xenofonte como sendo filho ilegítimo de Hipponicus. Ele aparece no diálogo platônico *Crátilo* como um dos interlocutores, do mestre Sócrates afirmando que todas as palavras de uma língua eram formadas por um pacto entre pessoas. Ele defende a posição do convencionalismo, isto é, que os nomes não têm nenhuma relação com as coisas e são completamente arbitrários, podendo ser mudados segundo a nossa vontade.

Crátilo, século V a.C., foi um filósofo grego, discípulo de Heráclito de Éfeso e mestre de Platão antes de Sócrates. As datas do seu nascimento e morte não são conhecidas. No diálogo ele é apresentado por Platão, como sendo mais jovem que Sócrates. Crátilo leva ao extremo o conceito heraclítico de fluxo “*tudo flui*” e de devir, afirmando que não só não se pode mergulhar

duas vezes no mesmo rio, mas nem mesmo uma única vez, porque a água que molha a ponta do pé não será a mesma que molha o calcanhar. Da mesma forma, pensava que fosse impossível dar um nome às coisas, pois, estando estas em constante devir, não seriam mais aquelas. Limitava-se a apontá-las. Portanto, ele defende a posição naturalista de que a cada coisa corresponde o seu nome e conhecer, o nome significa saber o que a coisa é.

Nas comédias de Aristófanes, Crátilo é considerado um personagem cômico, o que pode ser identificado em três momentos distintos: primeiro – *Metafísica* (907 a 32 –b 7), em que há uma tentativa de conciliar o que aprendeu de Heráclito, de que tudo está em movimento, portanto, nada pode poder ser conhecido) e o que aprendeu de Sócrates, em que há coisas que simplesmente não mudam, porque não estão sob efeito nem do tempo nem da mudança.; segundo: *Metafísica* – (1010 a 7 – 15), Crátilo parece como sendo mais radical que Heráclito, corrigindo a máxima “ não é possível entrar duas vezes no mesmo rio” afirmando que “não é possível entrar nem mesmo uma vez no mesmo rio”. Por isso opta por deixar de falar e de nomear as coisas, já que estão em constante transformação, e passa simplesmente a apontá-las de maneira individual, para não correr o risco de trair a natureza das coisas; terceiro: *Retórica* – (1417 b 1-3-) que mostra Crátilo como sendo uma pessoa que gesticulava muito enquanto falava. Portanto, ele era considerado uma caricatura tosca de Heráclito.

Sócrates é o terceiro personagem, porém, não menos importante, porque coube a ele o papel de mediador, e é usado por Platão para desencadear a reflexão sobre as duas teses antagônicas sobre a origem e a natureza e a justeza dos nomes. Ele foi um eminente filósofo ateniense do período clássico da Grécia Antiga, e considerado por muitos como um dos fundadores da filosofia ocidental. Até hoje uma figura enigmática, conhecida principalmente através dos relatos em obras de escritores que viveram mais tarde, especialmente dois de seus alunos, Platão e Xenofonte, bem como as peças teatrais de seu contemporâneo Aristófanes. Segundo Paviani:

Sócrates, figura enigmática, possui o perfil de um homem moral, tendo sido eleito pela tradição como exemplo de moralidade. Nietzsche, por sua vez, o responsabiliza pela moral da submissão cristã e ocidental. Platão, o vê, no Górgias, como um perfeito tribuno popular. Mas o que sabemos da vida dele é o que nos dizem os escritos de Aristófanes, Platão, Xenofonte e Aristóteles, pois, Sócrates nada escreveu. (PAVIANI, 2003, p. 14).

Muitos defendem que, os diálogos de Platão seriam o relato mais abrangente de Sócrates a ter perdurado da Antiguidade aos dias de hoje. Um diálogo interessante de Platão (428-347 a.C.), sobre o assunto aparece no *Crátilo*, em que Sócrates é confrontado por Crátilo e Hermógenes, se os nomes são “convencionais” ou “naturais”, ou seja, se a linguagem é um sistema de símbolos arbitrários ou se as palavras possuem uma relação intrínseca com as coisas que elas significam.

Sócrates como mediador defende uma posição intermediária entre a concepção de Crátilo e Hermógenes. Ele reconhece que existe certo grau de convencionalismo, porque, a mesma coisa pode ser chamada por nomes diferentes em diferentes línguas. Por outro lado, as pessoas não poderiam ficar trocando o nome das coisas à vontade, porque, nesse caso, a linguagem se tornaria impossível.

## **A obra Crátilo**

O diálogo *Crátilo* é um texto básico da filosofia helênica sobre a linguagem, que se tem como marco inicial sobre a discussão de questões filosóficas sobre a linguagem. Segundo Bini, é muito difícil situá-lo na ordem de produção literária de Platão. Contudo, tende-se a classificá-lo como um dos diálogos da fase mediana, próximo e posterior ao *Fédon*. Ele é, portanto, um tratado de linguística, ainda que não exatamente nos moldes dos tratados modernos.

A obra foi escrita no século V a.C., e como já foi dito, apresenta apenas três personagens: Crátilo, Hermógenes e Sócrates. Crátilo, filósofo naturalista da linguagem; Hermógenes,

filósofo com uma visão convencionalista da linguagem; e, Sócrates, figura platônica, uma vez que é Platão que fala pela boca de Sócrates. O diálogo foi escrito por volta de 390-395 a. C., e é tido como um dos diálogos mais atuais de Platão na medida em que é um texto fundador da tradição filosófica de reflexão sobre a língua e a linguagem. Por isso, o *Crátilo* nos é particularmente interessante, e as primeiras reflexões sobre as palavras, nem sempre explícitas, feitas pelos antigos poetas despertam-nos uma peculiar curiosidade.

De acordo com Marcondes (2009, p. 13-14), “encontramos em várias histórias da filosofia e das ciências da linguagem<sup>59</sup> a afirmação de que o diálogo *Crátilo*, de Platão, deu início a filosofia da linguagem, sendo o primeiro estudo sistemático em nossa tradição.” Entretanto, o comentário mais antigo que nos chegou do *Crátilo* é do filósofo neoplatônico Proclo, (século V, d. C.), que, mesmo recorrendo fortemente à categorização aristotélica, tanto aponta para as diferenças básicas entre as abordagens de Platão e Aristóteles como adota as posições do primeiro. Segundo Proclo, “usam corretamente os nomes aquele que conhece as coisas através das formas inteligíveis, seguindo mais suas determinações naturais do que as convenções estabelecidas”.

Esse diálogo tem como subtítulo *Sobre a correção dos nomes*, e a discussão nele desenvolvida estabelece as linhas definidoras do tratamento posterior das naturezas da linguagem e do significado, influenciando fortemente a tradição. Segundo Marcondes (2009, p. 14), “Platão examina duas respostas possíveis à questão, levando em conta as posições já na época tradicionais entre os filósofos que o antecederam: o naturalismo (defendido por Crátilo) e o convencionalismo (defendido por Hermógenes)”. Marcondes acredita que o convencionalismo, enquanto alternativa ao naturalismo, consiste em uma tese mais fraca sobre a relação entre as palavras e as coisas.<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> Por exemplo, em HARRIS, Roy e TAYLOR, Talbot. *Landmarks of Linguistic Thought*. Londres, Routledge, 1989 apud MARCONDES, 2009, p. 13.

<sup>60</sup> Segundo Marcondes, “o naturalismo tem dificuldade em explicar a relação natural palavra-coisa, já que as línguas faladas contradizem isso e a procura pela língua ideal não é bem-sucedida. O convencionalismo, por sua vez, tem dificuldade em

No início do diálogo *Hermógenes* expõe à Sócrates, com a permissão de Crátilo, as duas posições sobre a natureza e justiça dos nomes. Sócrates inicia assim, uma longa análise reflexiva em torno das teses divergentes de Crátilo e Hermógenes. Segundo Hermógenes, discípulo e seguidor de Sócrates, que participa na maior parte do diálogo com o mestre (*Crat.* 383a – 427 d), os nomes são o resultado de uma convenção, podendo ser individual ou coletiva, ou seja, defende a teoria convencionalista da linguagem; já Crátilo, discípulo extremista de Heráclito, que aparece apenas na parte final do diálogo (*Crat.* 427d-440e), defende que os nomes espelham a natureza das coisas e esta não é senão o constante fluxo – teoria naturalista da linguagem.

É nesse sentido que Sócrates é chamado para tentar mediar o conflito entre as teorias antagônicas acima descritas, a convencionalista de Hermógenes e a naturalista de Crátilo. No diálogo, Crátilo e Hermógenes representam os dois polos extremos e, por conseguinte, em conflito de pensamento. Crátilo, que segundo a tradição era discípulo de Heráclito – defende a tese de que os nomes ou são verdadeiros, ou não são nomes de qualquer espécie. Para ele, ou uma palavra é a expressão perfeita de uma coisa ou é apenas um som articulado. Por sua vez, Hermógenes defende que o ato de nomear, é convencional. Para ele os nomes podem ser dados arbitrariamente de acordo com os interesses e valores socioculturais envolvidos.

A convite de Hermógenes, Sócrates entra no diálogo e, com sua fala parece incentivar o seu inquiridor, ao afirmar que as coisas belas são difíceis de apreender e que o estudo dos nomes é tema de especial importância. Sócrates sugere uma alternativa conciliadora entre os dois polos antagônicos em conflito. Segundo ele, o objetivo da especulação sobre a linguagem não é demonstrar se a mesma é natural (posição de Crátilo) ou convencional (posição de Hermógenes), mas que tem uma dimensão natural, no sentido que há categorias universais e metafísicas a serem observadas, e, ao mesmo tempo, convencional, visto que a mesma está ligada à diversidade das atividades socioculturais do ser humano.

---

explicar a origem das convenções” [...] (MARCONDES, 2009, p. 15).

A obra pode ser dividida em duas partes essenciais: a primeira é o diálogo entre Sócrates e Hermógenes “convencionalista”, em que apresenta a justeza ou correção dos nomes como sendo uma mera convenção e acordo; a segunda, entre Sócrates e Crátilo “naturalista”, que admite haver uma correção dos nomes por natureza atribuídos a cada um dos seres. As conclusões da conversa com Hermógenes na primeira parte são revistas na segunda, pois, o diálogo, conduzido por Sócrates, gira em torno da correção ou da exatidão dos nomes, porém, sem caráter conclusivo. Contudo, ainda é possível subdividir a parte inicial em três seções.

A conversa entre Crátilo e Hermógenes antecede a chegada de Sócrates, que, de imediato é convocado a participar da conversa. Inicialmente Hermógenes expõe a Sócrates as duas posições em confronto no que tange a questão do fundamento da linguagem. Sócrates, aceita examiná-las, começando pela tese defendida por Hermógenes. Ele critica essa posição, e mostra que seria impossível o conhecimento através da linguagem, devido ao seu caráter arbitrário. No entanto, Sócrates tenta reduzir essa arbitrariedade ressaltando o caráter coletivo da convenção, que se opõe ao particular subjetivo. Hermógenes aceita que a relação entre linguagem e mundo possa ser verdadeira ou falsa, o que limita a convenção.

Em seguida, Sócrates critica a tese de Protágoras da não existência de uma essência permanente, sendo a verdade, a opinião que cada um faz das coisas, não existindo verdades absolutas, ou seja, todo o conhecimento é pessoal e particular “*o ser humano é a medida de todas as coisas*”. Para Sócrates, as coisas possuem uma essência permanente que existe por si só independentemente da relação conosco.

Assim, o mundo, os objetos e as ações têm uma organização permanente. Portanto, a natureza de um corte depende da natureza do objeto cortante e do objeto cortado. Se uma tesoura recorta uma folha de papel, é porque a folha é cortável, faz parte da sua natureza. Assim também, a linguagem como instrumento de comunicação, deve recortar o mundo segundo sua natureza, e, se o mundo é recortado pela linguagem é devido a sua natureza e não admite qualquer sentido. Essa ordem fundamental do

mundo impõe limite à arbitrariedade da linguagem. Esse pressuposto torna-se motivo para Platão criticar a teoria convencionalista, pois, dessa forma estaria excluída toda a arbitrariedade na utilização filosófica da linguagem.

Porém, Hermógenes resiste à crítica de Sócrates e pede uma demonstração da exatidão natural dos nomes. Sócrates corrige essa formulação dizendo que os nomes não são exatos, mas que tem uma “certa” correção, dando razão a Crátilo que afirma que “os nomes das coisas derivam da sua natureza e nem todo homem é criador de nomes”, uma vez que essa tarefa é do *nomóteta* (do grego *nomothétes*, ou, legislador), que fixa os olhos na natureza do nome de cada coisa que é, enquanto o dialético só supervisiona esse trabalho a partir de sua atividade de fazer perguntas.

Então, Sócrates irá demonstrar na parte central do diálogo, através do método etimológico, com aproximadamente 140 nomes. O que Sócrates faz, é parodiar com esse método, expondo suas falhas e levantando ligações com doutrinas filosóficas criticáveis por Platão. Esse método é fundamental para problematizar o naturalismo linguístico. Assim, Hermógenes aceita investigar com Sócrates a verdadeira adequação dos nomes, Sócrates ironiza dizendo que só os sofistas poderiam atendê-lo, porém, teria que pagar certa quantia, de forma que, a falta de tal quantia, restaria o recurso aos poetas, começando por Homero, como se ele fosse um “sofista dos pobres”, mas também aludindo a Hesíodo, entre outros. Nos poemas de Homero distinguem-se nomes dados pelos deuses, pelos homens, como no exemplo do rio Xanto-Escamandro, ou diferentes nomes dados ao mesmo referente, como no caso de Astianax-Escamandrio para o filho de Heitor. Então, tem início as diversas etimologias criadas por Platão, e por meio de perguntas e respostas, Sócrates se transforma no filósofo/dialético, e subverte os sentidos comumente atribuídos aos nomes, mediante a supressão ou o acréscimo de letras e sílabas para obter o sentido desejado.

Assim, são examinados nomes de heróis, com o de Heitor e de seu filho (Astíanax) em que o mesmo significado do nome do pai (aquele que detém) seja mantido no filho; o nome do Deus Hermes “aquele que preside os discursos”; o Deus Pã,



filho de Hermes, cuja forma híbrida – metade homem e metade de bode – onde se pode atribuir o discurso verdadeiro a parte lisa e o discurso falso a parte rugosa. Além desses são também analisados nomes como Hades (deus do mundo inferior e dos mortos) e Apolo (deus da beleza, da perfeição e da harmonia), que segundo Sócrates, tem seus sentidos invertidos. Hades é comparado ao filósofo que prendia as almas por meio de belos discursos, enquanto Apolo é aquele que purifica, lava e liberta. Além da análise dos nomes dos deuses, todos com etimologias pertinentes às temáticas valorizadas por Platão, termos como elementos da *physis* (água, terra, fogo e ar), são também investigados, sendo alguns dos seus sentidos invertidos na direção do pensamento platônico, recebendo uma conotação diferente que o distancia da proposta dos filósofos da natureza ou da *physis*<sup>61</sup>, ou seja, os pré-socráticos.

A quarta e última parte do diálogo, começa com Sócrates não se responsabilizando por nada que dissera, enquanto Crátilo parece ter se deliciado com tantas etimologias. Então Platão faz uma crítica da teoria naturalista, a partir de uma revisão geral de tudo o que foi dito. São retomadas as teses da teoria naturalista para melhor refutá-las. São elas: “a correta aplicação dos nomes consiste em mostrar como é constituída a coisa”, e “a enunciação dos nomes tem por finalidade a instrução sendo seu único método verdadeiro”.

Para Platão, isso, não poderia ser verdadeiro, em primeiro lugar porque, os nomes podem ter em si um elemento convencional e arbitrário; em segundo lugar, porque se houve um erro inicial na denominação, todo o desenvolvimento posterior ficará comprometido, e, em terceiro, se é afirmado que só é possível conhecer as coisas pelos nomes, como os primeiros “fazedores de nomes” conheceram as coisas, uma vez que os nomes primi-

---

<sup>61</sup> Jassanam Amoroso dias Pastore, afirma que Jaeger explicita que “o ponto de partida dos filósofos naturalistas do século VI era problema da origem da *Physis*” (JAEGER, 2010, *apud*, PASTORE, 2015). Ainda segundo Pastore, ele enfatiza que o significado da palavra *physis* em grego não deve ser confundido com amoderna concepção de física. Esses filósofos da *physis*, embora com soluções diversas, interrogam-se sobre a natureza, *physis*, cuja origem e evolução buscam compreender.

tivos não tinham ainda sido fixados? Uma explicação, divina, é descartada. Segundo a pesquisa que se fez em geral as interpretações dos historiadores da linguística sobre o *Crátilo* apresentam uma abordagem ingênua em relação ao texto. Ignorando os avisos que Platão coloca na boca de Sócrates, levam a sério seu longo exercício etimológico, que nada mais é do que a desmontagem desse método, e concluem que o autor ao final não toma qualquer partido na controvérsia *physis-nomos*.

Platão considera que não é por meio dos nomes que devemos procurar conhecer ou estudar as coisas, mas, de preferência, por meio delas mesmas. No entanto, essa conclusão não exclui qualquer utilização dialética da linguagem. Segundo muitos estudiosos, o diálogo *Crátilo* só pode ser entendido quando situado na obra de Platão e no contexto da filosofia grega. Desta maneira os objetivos do diálogo parecem adquirir sentido. Assim, os argumentos de Sócrates contra Hermógenes e *Crátilo* ganham certa coerência. Da mesma forma, a figura do nomóteta (legislador) e do dialético, do conceito do nome como meio de conhecimento das coisas, a partir da teoria das formas, pode ser compreendida. Se Platão concebe a linguagem como um instrumento sensível incapaz de traduzir o mundo inteligível das formas e do Bem, por outro lado, a insuficiência da linguagem e da escrita é atenuada através da articulação da retórica com a dialética, e através do diálogo, pois, o diálogo, possui uma dimensão metafórica, ambígua, dramática, que exige da linguagem uma constante recriação linguística.

Na opinião de Danilo Marcondes, o *Crátilo* é um diálogo aporético, ou seja, leva à dúvida e à indecisão, isto é, termina em um impasse, já que as duas alternativas que examina revelam-se insatisfatórias. Contudo sua insuficiência foi muito grande em toda a tradição filosófica, e, ainda mais, nos estudos da linguagem em geral. A tradição herdou grande parte da posição platônica acerca da linguagem formulada nesse diálogo, ou seja, o dilema entre a concepção naturalista e convencionalista, que embora, seja mais próximo da experiência concreta da linguagem, não traz contribuição ao conhecimento.

## Considerações finais

Pode-se concluir que, a posição de Platão nessa controvérsia contrapõe-se, assim, a uma oscilação entre dois extremos opostos representados por Hermógenes e Crátilo, que as teorias gregas da linguagem manifestam: ou uma extrema confiança em que o nome diz a verdade (Heráclito), ou uma extrema desconfiança, em que os nomes são nada mais do que nomes (Parmênides), identificando linguagem, opinião e verdade. O convencionalismo de Hermógenes, enquanto alternativa ao naturalismo de Crátilo, consiste em uma tese mais fraca sobre a relação entre as palavras e coisas, segundo a qual não há nada em comum entre elas: apenas convenções estabelecidas em uma determinada sociedade.

Para Platão, o discurso é de natureza híbrida, verdadeira e falsa ao mesmo tempo. Assim os nomes são simultaneamente por natureza e por convenção. Sendo os nomes, nessa fase do pensamento linguístico de Platão, a essência do dizer, da linguagem, esse é o pressuposto necessário implicado pelo dogma platônico de que o conhecimento humano é possível e de que a linguagem tem propriedades que permitem ao mesmo tempo a enunciação do verdadeiro e do falso. Na visão platônica da palavra, ela tem uma função de representação do inteligível, assim, as duas teses contrárias convergem e são superadas, tendo ambas, algo de verdadeiro. Desse modo, a linguagem, enquanto instrumento, tem o seu papel no aprimoramento do intelecto e é um meio na busca do conhecimento da essência.

Por fim, é preciso afirmar que Platão aceita de forma parcial a tese apresentada pelos sofistas, ou seja, de que o conhecimento é uma produção sociocultural. Dessa forma, a linguagem emerge como uma consequência dessa produção. Ele não nega a dimensão sociocultural para a produção do conhecimento e da linguagem. Entretanto, termina o diálogo apontando para a existência da teoria das ideias ou formas, a qual emerge como um lugar seguro para explicar a origem e a função da linguagem. Lugar esse que supera as limitações apresentadas pela teoria da linguagem defendida por Heráclito. Finalmente acredita-se que,

Crátilo é um diálogo aberto (atinge diversos objetivos) e é também um diálogo coerente com o sistema geral da filosofia de Platão: pode-se procurar nele um esboço de uma filosofia da linguagem e uma parte de uma filosofia, na qual a linguagem é um elemento filosófico ao lado de outros.

Atualmente as investigações sobre a linguagem deram um grande salto, ou seja, a filosofia da linguagem afastou-se das questões sobre a natureza e a origem das línguas. Uma das correntes filosóficas que trata das questões da linguagem, do entendimento e da interpretação dos textos é a hermenêutica, que em seu sentido amplo, significa interpretação de textos. Em sentido específico, é uma corrente filosófica do século XX fundada na ideia de que verdade é sempre baseada numa interpretação. Para a hermenêutica, a questão do sentido da verdade das coisas está ligada à compreensão, uma das características fundamentais da experiência humana. Entretanto, como arte e técnica de interpretação correta de textos, começa com o esforço dos gregos para preservar e compreender os seus poetas e desenvolve-se na tradição judaico-cristã de exegese das Sagradas Escrituras e chega ao renascimento onde se fixam três modelos hermenêuticos de interpretação, teológica (*sacra*), filosófico-filológico (*profana*) e jurídica (*juris*). A hermenêutica será associada, em meados do século XIX, aos problemas epistemológicos da justificação metodológica das ciências humanas.

## Referências

- BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Consultoria da edição brasileira, Danilo Marcondes. Tradução de Desidério Murcho... et al. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- BRISON, Luc. *Vocabulário de Platão*. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010 (Coleção Vocabulário dos filósofos).
- BURKE, P. & PORTER, R. *História Social da Linguagem*. Trad. de Álvaro Hattner. São Paulo: UNESP, 1997.
- CORTELLA, Mario Sérgio. *Não espere por Epitáfio!* Provocações filosóficas. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- DA COSTA, Valcicléia Pereira. O “*Daimon*” de Sócrates: *conselho divino ou reflexão?* Cadernos de Atas da ANPOF, no 1, 2001 (p, 102-109).
- DA GLORIA NOVAK, Maria. *Platão, a transmigração das almas e Tito Lucrécio Caro*. Letras Clássicas, n. 2, p. 67-82, 1998).
- DIETZSCH, Mary Julia Martins. *Crátilo e a origem dos nomes*. Revista Internacional d’Humanitats 12 CEMOrOC-Feusp/Núcleo Humanidades-ESDC / Univ. Autònoma de Barcelona, 2007.
- JAEGER, Werner. *Paideia, The Ideals of Greek Culture*. Oxford University Press, 1939.
- JAPIASSU, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- KANASHIRO, Michele. *Logos verdadeiro e logos falso no Crátilo de Platão*. 6º Encontro de pesquisa na graduação em filosofia da Unesp. V. 4, no 2, 2011.
- KOYRÉ, A. *Introdução à Leitura de Platão*. Lisboa: Editorial Presença, 1984.
- MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de linguagem: de Platão e Foucault*. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- MONTENEGRO, Maria Aparecida. *Linguagem e conhecimento no Crátilo de Platão*. Kriterion, Belo Horizonte, no 116, Dez, 2007, p. 367-377.
- PASTORE, Jassanan Amaroso Dias. *O Trágico - Schopenhauer e Freud*. 1ª edição. Primavera Editorial, São Paulo, 2015.
- PAVIANI, Jayme. *Platão & e República*. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003.
- PÉPIN, Charles. *O Planeta dos sábios: enciclopédia de filósofos e filosofias*. 1ª edição. Editora: Claro Enigma Cia, 2014.
- PIQUÉ, Jorge Ferro. *Linguagem e realidade: uma análise do Crátilo de*

Platão. Letras, nº46, 1996, Editora da UFPR.

PLATÃO. *Diálogos VI: Crátilo* (ou da correção dos Nomes), *Cármides* (ou da moderação), *Laques* (ou da coragem), *Ion* (ou da Ilíada), *Mene-xeno* (ou oração fúnebre), tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. – Bauru, SP: EDIPRO, 2010. - (Clássicos Edipro).

PLATÃO. *Teeteto Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Editora Universitária UFPA, 2001.

RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press, 1979.

STEPHEN, Trombleu. *50 pensadores que formam o mundo moderno*. Tradução de Breno Barreto. - Rio de Janeiro: LeYa, 2014.

## Artigo 6. Análise dos prazeres na obra Filebo de Platão<sup>62</sup>

Filosofia Antiga

*Professora Maura Iglesias – PUC-Rio*

TITLE

Analysis of pleasure in the Philebus Plato's work

*Arlindo Nascimento Rocha*

arlindonascimentorocha@gmail.com

[...] Os prazeres nos trazem inúmeros impedimentos, perturbam as almas em que habitamos com a sua loucura, e impedem, desde o início, que venhamos a ser, e destroem a maior parte dos nossos filhos, produzindo esquecimento e descuido. [...]

*[PLATÃO, 2012, p. 195. 63e]*

---

<sup>62</sup> Este artigo foi publicado em 2014 no site <http://pucsp.academia.edu/Arlindo-NascimentoRocha>, uma plataforma para acadêmicos compartilharem documentos e pesquisas com milhões de pessoas em todo o mundo gratuitamente. Um estudo recentemente publicado na revista *PLOS ONE* descobriu que os documentos enviados à Academia recebem um impulso de 69% nas citações ao longo de cinco anos. Essa nova edição foi atualizada e ampliada com novas informações.

## Resumo

O presente artigo debruça sobre a obra platônica *Filebo*, especialmente na análise dos prazeres como elementos fundamentais na constituição da vida feliz do homem. Porém, e em virtude das minhas 'limitações literárias', não poderei fazer uma análise original, completa e profunda da obra. Contudo, enfatizarei, ainda que sucintamente, os diferentes graus de valor do prazer; a classificação dos prazeres: os falsos, os mistos e os puros, como conceitos chaves para conseguir o meu propósito, que é analisar os prazeres na obra *Filebo* de Platão. Por último, concluirei o artigo, sintetizando tudo o que foi escrito e emitirei a minha opinião sobre o assunto em estudo e indicarei as fontes que utilizei como material suporte para a minha pesquisa.

**Palavras-chaves:** Filebo; prazeres; vida feliz.



## Abstract

This article focuses on the platonic work *Philebus*, especially in the analysis of pleasure as fundamental elements in the constitution of man's happiness. However, and because of my 'literary limitations', I cannot make an original, deep and full analysis. However, I will emphasize even briefly, "the different degrees of that pleasure; the classification of pleasures: the false, the mixed and pure" as key concepts to achieve my purpose, that is to analyze the pleasures in the Plato Work *Philebus*. Finally, I will conclude the article, summarizing everything that was written by me and will state my views on the subject under study and I will indicate the sources that I used as support material for my research.

**Keywords:** Philebus; pleasures; happiness.

## Introdução

O *Filebo*, de todos os diálogos de Platão, é o que apresenta maior número de estranhezas.<sup>63</sup> A discussão existente no diálogo *Filebo*<sup>64</sup> sobre a falsidade ou a veracidade dos prazeres, ocupa um lugar de destaque, que muitos estudiosos desta obra têm debatido, na tentativa de resolver esse paradoxo aparentemente insolúvel. A interpretação contemporânea centrou-se principalmente na questão da análise do prazer, especialmente a dos prazeres falsos, deixando de lado a interpretação global da obra.<sup>65</sup>

Embora não sendo um conhecedor profundo da obra platônica, um hermenêuta comprometido, o contato efetivo com a obra *Filebo*, durante as aulas de Filosofia Antiga na PUC-Rio, sob a orientação de Professora Maura Iglesias e as discussões motivadas pelas ambiguidades existentes na obra, fizeram com que iniciasse uma investigação mais aprofundada, na tentativa de trazer a minha humilde contribuição. Embora não tendo como pretensão, propor uma interpretação alternativa inédita, ou resolver o dilema definitivamente, que como se sabe tem dado imenso trabalho e motivado diferentes interpretações, meu objetivo principal é de sistematizar algumas informações que acessei através do estudo da obra, da investigação e da leitura de outras obras e artigos versando sobre o mesmo assunto.

No diálogo, o tema central da discussão é a questão do prazer, da sabedoria e da importância para a felicidade do ho-

---

<sup>63</sup> Para um comentário do diálogo remeto a: MIGLIORI, M., *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene*. Commentario storico-filosofico al *Filebo* di Platone, Milano, Vita e Pensiero, 1993.

<sup>64</sup> O *Filebo* é um diálogo platônico sobre o prazer e o bem. O personagem do mesmo nome 'Filebo' viveu uma vida de extremo hedonismo, desprovida de razão e pensar, que não sustenta qualquer conversa sobre ela e não se submete à reflexão. Os princípios da ética (como viver melhor) se conectam com princípios de metafísica e lógica exercendo demandas lógicas sob um apelo ético

<sup>65</sup> Nos últimos 60 anos, o estudo de *Filebo* sofreu uma espécie de explosão interpretativa. Várias novas traduções foram realizadas em diferentes línguas, muitas teses defendidas, comentários publicados e centenas de artigos buscaram novas maneiras tanto de determinar o tema central quanto interpretar passagens polêmicas do diálogo. Desprezado por séculos, o *Filebo* recobrou parte de sua extraordinária notoriedade na Renascença. E este livro nos traz textos traduzidos a partir de sua língua original, indicado para pesquisadores e interessados no tema.

mem. Mas, são abordados outros temas como a questão do uno, dos múltiplos, do finito e do infinito, da verdade e da opinião, dentre outros. Nesse sentido realizarei uma análise, ainda que incompleta da questão do prazer na obra Filebo, fazendo a ponte entre os comentários resultantes do estudo da obra ao longo das aulas de Filosofia Antiga, e uma análise comparativa entre alguns comentadores, procurando introduzir minhas próprias ideias, justificando com base no estudo que tenho feito sobre o tema.

O estudo do diálogo Filebo mostra as múltiplas possibilidades rigorosas e métodos diversos de interpretar Platão, mas também, o interesse que causa a obra deste filósofo antigo, mesmo para não especialistas em Filosofia. No diálogo investiga-se qual seria a melhor de todas as vidas, aquela que levaria realmente à eudaimonia<sup>66</sup>, palavra grega que, de forma aproximada, pode-se traduzir por “felicidade”.

Começarei por aflorar algumas informações sobre a vida e a obra do filósofo, e posteriormente analisarei os diferentes graus e valores do prazer e a sua classificação (falsos, mistos e puros), e por último farei uma reflexão crítica para concluir.

---

<sup>66</sup> *Eudaimonia* (do grego antigo: εὐδαιμονία) é um termo grego que literalmente significa ‘o estado de ser habitado por um bom *daemon*, um bom ‘gênio’, e, em geral, é traduzido como felicidade ou bem-estar. De acordo com a filósofa Rosalind Hursthouse (2007) “a palavra é composta por “eu” (‘bom’) e “*daimōn*” (‘espírito’). Trata-se de um dos conceitos centrais na ética e na filosofia política de Aristóteles, juntamente com “*aretē*” (geralmente traduzido como “virtude” ou “excelência”) e “*phronesis*” (frequentemente traduzido como “sabedoria prática”).”

## Aspetos sobre a vida de Platão

Platão (428-348 a. C.) foi filósofo e matemático do período clássico da Grécia Antiga, autor de diversos diálogos filosóficos e fundador da Academia em Atenas, a primeira instituição de educação superior do mundo ocidental. Juntamente com seu mentor, Sócrates, e seu pupilo, Aristóteles, Platão ajudou a construir os alicerces da filosofia, da ciência e da filosofia ocidental. Acredita-se que seu nome verdadeiro tenha sido Aristócles; Platão era um apelido que, provavelmente, fazia referência à sua característica física, tal como o porte atlético ou os ombros largos, ou ainda a sua ampla capacidade intelectual de tratar de diferentes temas, entre eles a ética, a política, a metafísica e a teoria do conhecimento.

Um dado biográfico absolutamente essencial, é que, por isso, torna-se necessário destacar, uma vez que acabou influenciado o pensamento desse filósofo, é sua origem social. Era filho da aristocracia ateniense. Seu pai orgulhava-se ao contar que, entre os seus parentes figurava-se o rei Codros, que foi o último rei de Atenas que procurou propositadamente a morte em uma batalha, pois, segundo os deuses o povo cujo o rei morresse em combate venceria a guerra. Sua mãe, por sua vez, sempre destacava que um de seus parentes havia sido Sólon.<sup>67</sup> Desse modo, foi quase natural que Platão visse na vida política seu próprio ideal. A obra *A República* atesta isso.<sup>68</sup> Outro fator que marcou a

---

<sup>67</sup> Sólon (século 640-560 a. C.) foi um estadista e poeta ateniense. Autor de um código escritos de leis que introduziu grandes reformas no primeiro quarto do século VI. a.C., em Atenas. Estas leis enfraqueceram o poder da aristocracia, que se baseava somente nas características de nascimento. Sólon substituiu as leis draconianas por um código menos severo, que persistiu como a base para as leis clássicas que surgiram posteriormente. (TRICHES, 2009, p. 12).

<sup>68</sup> De acordo com o professor Danilo Marcondes (2014), a República pode ser vista como uma longa reflexão sobre a decadência da democracia ateniense, mas contém, sobretudo, a proposta por Platão de um modelo alternativo de Estado, talvez, melhor dizendo, um ideal de Estado, um projeto político fundamentado teoricamente. A república pode ser considerada como nossa primeira Utopia. Nesse diálogo Platão mostra que a crítica à Atenas, a cidade real, com todas as suas deficiências, só pode ser feita de modo efetivo com base nesse modelo, que fornece assim os critérios para a crítica como objetivo da filosofia e as condições em que esta pode ser feita, o que leva à famosa relação teoria-prática.

vida de Platão foi a morte de Sócrates.<sup>69</sup> De acordo com Danilo Marcondes:

Platão foi durante dez anos discípulo de Sócrates, e foi provavelmente sobre o impacto de sua morte, de seus ensinamentos e da situação política em Atenas que começou a escrever seus diálogos. Geralmente se considera que os “diálogos socráticos” contêm algo muito próximo de uma exposição da visão socrática da filosofia e do estilo socrático de argumentação. (MARCONDES, 2010, p. 56).

Sua decepção com o mundo da política começa, na verdade, um pouco antes, quando dois de seus parentes mais próximos – Cármitas e Crítias, participaram de forma intensa, de um governo oligárquico. Consideravam que os métodos usados pelos governantes dessa época eram facciosos e violentos e foram executados exatamente pelas pessoas nas quais eles depositavam sua confiança. Ocorre que, no momento seguinte o governo passa a ter um caráter democrático, e, foi exatamente nessa época que Sócrates foi condenado à morte. Daí seu desprezo pela democracia. Ele considerou a morte de Sócrates a maior injustiça de sua época, porque condenaram à morte um homem, que segundo ele, era o maior exemplo de filósofo de todos os tempos.

Entretanto, após ter tido contato com os pitagóricos e com os *Eleatas*,<sup>70</sup> Platão afasta-se progressivamente do pensa-

---

<sup>69</sup> Em 399, a. C. Sócrates é acusado de graves crimes por alguns cidadãos atenienses. Estes podem sua condenação à morte por desrespeito às tradições religiosas da cidade e por corrupção da juventude. A motivação da condenação é claramente política. Contra as críticas feitas por Sócrates ao que ele considerava um desvirtuamento da democracia ateniense, e contra suas discussões e questionamentos dos valores e atitudes da sociedade da época [...] De acordo com a prática da época que obrigava o júri a optar pela condenação ou pela defesa, só resta uma alternativa à condenação de Sócrates. Condenado à morte, é levado para uma prisão onde deverá, segundo a prática da época, beber uma taça de veneno, cicuta. (MARCONDES, 2010, p. 45).

<sup>70</sup> O pitagorismo, pode ser definido como sendo um conjunto de ideias filosóficas e doutrinas semirreligiosas (a teoria da composição da matemática do universo, a

mento de Sócrates e começa a elaborar sua própria doutrina, formulando a ‘Teoria das Formas ou das Ideias’. De acordo com Marcondes (2011, p. 19) “Platão começa a afastar-se do pensamento do seu antigo mestre, desenvolvendo a sua própria filosofia, na qual a Teoria das Formas ou das Ideias ocupa um lugar central. Posteriormente faz uma revisão da sua filosofia nos diálogos chamados de ‘maturidade’<sup>71</sup>”. Essa teoria está ligada ao Mito da Caverna, que nos revela o método dialético. Segundo a teoria platônica:

Existem pessoas que, desde sempre, durante gerações, estão acorrentadas no fundo de uma caverna olhando apenas as sombras e considerando-as reais, sendo tais coisas reflexos de pessoas e de coisas que estão no exterior da caverna e que, muitas vezes, são projetadas por essas pessoas fazendo com que esses prisioneiros se sintam seguros percebendo que o que veem como real (embora o real esteja fora da caverna). Se os prisioneiros escapassem e alcançassem o mundo real, ficariam livres da ilusão, mas estando acostumados às sombras e acomodados às ilusões teriam que habituar os olhos à visão do real: primeiro olhariam as estrelas, contemplariam a imensidão do mundo fora da caverna, até que pudessem olhar diretamente o sol e enxergar a fonte de luminosida-

---

crença na reencarnação das almas etc.) que constituem o pensamento de Pitágoras (séc.VI a.C.), teve uma influência nítida em *A República* de Platão, a obra pela qual é mais conhecido. Em *A República*, cada homem cria uma sociedade ordenada com base na igualdade, na educação e na harmonia. Inspirado por Pitágoras, Platão ficou imensamente entusiasmado com a ideia de aplicar teorias matemáticas à ética e ao planejamento social de forma a criar uma comunidade ideal, tão claramente desenhada na sua *A República*. Assim como Pitágoras, Parmênides fundador da Escola eleática (escola filosófica pré-socrática), teve uma grande influência sobre Platão, que não apenas nomeou o diálogo *Parmênides* com o seu nome como também sempre falou dele com grande admiração.

<sup>71</sup> [...] Os diálogos de Platão exemplificam fases de desenvolvimento do pensamento dialético. Tipificam períodos característicos nos escritos de Platão. Entretanto, há uma certa concordância de que nos diálogos de juventude e do início da maturidade, em torno de problemas éticos e políticos, a dialética procede a refutação, interrogação, *elenchos*; e uma concordância que os diálogos de maturidade ou os últimos giram em torno de problemas metafísicos [...] (PAVIANI 2001,p. 40).

de. Não obstante, um personagem sai da caverna com muito esforço, e quase fica cego com a luz do sol, mas consegue perceber que lá fora existe um mundo verdadeiro, um mundo sólido, onde as coisas são realmente, em essência. (FERREIRA, 2016, p. 63-64).

Na fase da maturidade, Platão formula sua doutrina, talvez levando em conta as discussões com seus discípulos na Academia, sendo que os diálogos em alguns casos perdem o tom dramático e polêmico da fase socrática, e, em diálogos como o *Sofista* e o *Parmênides*<sup>72</sup>, Sócrates deixa de ser o personagem principal. Segundo Marcondes, podemos dizer assim que “a filosofia de Platão contém uma crítica e um desenvolvimento da concepção socrática.” É notório que, na produção de seus escritos, podemos perceber a influência de diversos pensadores pré-socráticos: alguns com natureza de pensamento bem diferente, como Parmênides e Heráclito. Contudo nenhuma influência foi tão grande quanto à de Sócrates, mais ilustre. Segundo Triches (2009) “é difícil separar aquilo que é de Sócrates ou de Platão em seus escritos. Por meio dos textos de Platão é que conhecemos as ideias de Sócrates, e é por meio de Sócrates, tornado seu porta-voz, que conhecemos as ideias de Platão.”

A coleção das obras de Platão compreende trinta e cinco diálogos e um conjunto de treze cartas. Os seus diálogos podem ser considerados dentro de quatro períodos<sup>73</sup> distintos: (I) diálogos considerados da juventude ou socráticos, até cerca de 390 a.C. (antes da morte de Sócrates); (II) diálogos ditos de transição;

---

<sup>72</sup> De acordo com Jayme Paviani (2001, p. 185), “no diálogo *Sofista*, mostra a complexidade das relações entre dialética e discurso (linguagem), tanto em relação aos gêneros supremos quanto em relação às ideias e ao mundo sensível. O longo intermezzo do diálogo dedicado ao problema do erro e à questão do não-ser nas palavras de Platão, consiste no “mostrar e parecer sem ser, dizer algo sem dizer a verdade” (237 a). Ainda segundo Paviani, o diálogo *Parmênides*, para a maioria dos comentaristas é o texto mais difícil, misterioso e controverso de sua obra. As dificuldades constituem em aporias, antinomias e contradições ligadas ao desenvolvimento das hipóteses sobre a questão do Uno. [...]”

<sup>73</sup> Alguns autores dividem a obra platônica em três períodos: socráticos, médios tardios ou da velhice. Porém, optamos pelos autores que fazem a divisão em quatro períodos.

(III) diálogos de maturidade (escritos provavelmente entre 387 a.C. e 368 a.C.); (IV) diálogos considerados da velhice, onde se inclui uma das obras mais polêmicas, o *Filebo*. Este diálogo tem suscitado diversas interpretações ao longo dos últimos 60 anos, motivadas principalmente pelo debate, acerca do prazer, ou seja, sobretudo os falsos prazeres onde a questão “como as dores e os prazeres podem ser falsos?”, animam o debate entre Sócrates e seus interlocutores, nomeadamente, Filebo e Protarco.

Porém antes de falarmos propriamente da obra em questão é importante fornecer alguns esclarecimentos sobre os dois interlocutores de Sócrates ao longo do diálogo. Nesse aspecto Fernando Muniz (tradutor da obra para português), nos alerta que, tudo indica que Filebo seja um personagem fictício, construído sob medida para defender um hedonismo exacerbado. O nome *Philebos*, “amante da juventude, não é encontrado na Grécia Antiga em nenhum outro registro – exceto em uma das cartas fictícias de Alcifron, escritor grego tardio. Mas, evidentemente, Alcifron pode ter retirado o nome do diálogo. Filebo passa praticamente todo o diálogo descansando, e interfere brevemente, ainda que incisivamente, três vezes na discussão.” Quanto a Protarco, Muniz afirma que ele era “chamado de filho de Cálías e de discípulo de Górgias. Protarco também era um personagem obscuro. Pode ser uma figura histórica, se é o mesmo que mencionado por Aristóteles na *Física*. Jovem e hedonista mostra-se bem mais flexível que Filebo; defende com firmeza suas posições, mas cede diante de argumentos convincentes”.

## A Obra

*Filebo* (Φιληβος) é um diálogo platônico que discute o papel do prazer e inteligência na vida conduzida pelo bem, e é considerado um dos últimos diálogos de Platão. É certo que, depois de um período de abandono, uma das primeiras traduções foi de Marsílio Ficínio na renascença, porém após esse episódio a obra caiu de novo no esquecimento devido à grande dificuldade de interpretação, tendo sido comparada por R. Bruce Bury a um carvalho nodoso, retorcido, composto por ramos abruptos, entre ciprestes e pinheiros, quando comparado com os outros di-



álogos platônicos. O estudo da obra *Filebo*, sofreu uma grande explosão interpretativa nos últimos 60 anos. Foram feitas várias traduções, sendo uma das últimas, a de Fernando Muniz, que, também tem vários artigos publicados em que procura debater as passagens mais polêmicas da obra.

Devido a essa grande dificuldade interpretativa, os comentaristas contemporâneos centraram os seus estudos em fragmentos isolados e, desde o século passado a obra vem sendo marcada por várias tendências interpretativas:

- (I) a análise do prazer, especialmente a dos prazeres falsos;
- (II) interpretação a partir de uma suposta doutrina esotérica;
- (III) a crítica e conseqüentemente rejeição da doutrina das formas “possibilidades de uma mudança radical no pensamento de Platão”;
- (IV) reação a essas três tendências. As dificuldades começam desde as primeiras falas e colocam em dúvida qual seria a questão central do *Filebo*, mas de fato a conclusão unânime é que o prazer é o protagonista da cena do diálogo, tendo em conta que mais da metade do diálogo é dedicado à classificação dos prazeres. (31a-55<sup>a</sup>).

A dúvida é saber que lugar o prazer ocupa na vida humana, para isso, essa discussão desdobra-se nos seguintes movimentos:

- (I) dilema: vida de prazer ou vida de conhecimento? (11<sup>a</sup>-16b), em que *Filebo*, afirma que o prazer é o que é bom para todos os seres vivos, fato esse que é contrariado por Sócrates, que afirma que a inteligência e o pensamento são melhores que o prazer;
- (II) o problema do uno e do múltiplo (14b-22b), onde Sócrates propõe contrariamente a Protarco, uma versão não vulgar, apontando unidades que não venham a ser, nem deixam de ser;
- (III) o método prometeico, marcado por dois novos traços: uma nova ideia de rigor (as divisões parecem re-

querem uma exatidão numérica) e nova terminologia (*péras*, limite e *ápeiron*, ilimitado);

- (IV) uma Ontologia dos quatro gêneros (22c-31b) em que a competição entre o prazer e o conhecimento é elevada a questão de qual dos dois determina a “vida boa” enquanto mista, e qual deles seria a causa dessa mistura. Os quatro gêneros seriam: *Ilimitado* (*ápeiron*) todas as coisas sem medidas ou graus definidos; *limite* (*péras*) o que impõe limites ou graus definidos ao ilimitado; *Misto*, (*Meiktón*) todas as coisas que contém grau definido, bom tempo, beleza e força física etc., e *Causa* (*aitía*) razão divina ou humana, responsável pelas belas combinações do ilimitado com o limite;
- (V) classificação dos prazeres (31b-55c) em que é analisado do ponto de vista da sua natureza (gênero das coisas infinitas ou indeterminadas) e do ponto de vista de sua gênese (gênero das coisas compostas do limite e do ilimitado);
- (VI) o problema dos prazeres falsos, em que o problema reside em determinar o que significa dizer que um prazer é falso. Diante da perplexidade de Protarco, Sócrates apresenta uma série de argumentos para justificar a existência dos prazeres falsos:

Primeiro, a dos prazeres falsos de antecipação (36c-41<sup>a</sup>); segundo, os prazeres e dores que são falsos por terem suas grandezas mal avaliadas (41<sup>a</sup>-42c); terceiro, a dos prazeres que se confundem com a ausência de dor, não sendo genuinamente prazer (42c-44b); quarto, os falsos prazeres por serem impuros, ou seja, dependente de qualquer deficiência, que por definição, é dolorosa (44c-50e).

- (VII) classificação dos conhecimentos (55c-59c) em que o grau de pureza para distinguir os prazeres é critério na classificação dos conhecimentos, trata-se de investigar se há um conhecimento mais puro que outro conhecimento (56b);

(VIII) revisão e julgamento final (59c-61c), onde a questão sobre quais os conhecimentos e prazeres pode entrar na composição da Vida Boa é respondida. Por meio de um interrogatório imaginário, o prazer escolhe conviver com os conhecimentos verdadeiros e puros, por outro lado, o conhecimento também prefere os prazeres verdadeiros, mas rejeita os maiores e os mais intensos.

Com isso, estabelece-se uma hierarquia, em que a medida aparece em primeiro lugar, em segundo a beleza, em terceiro a inteligência e o pensamento, em quarto, os conhecimentos, as técnicas e as opiniões corretas e em quinto lugar, os prazeres puros.

### **Diferentes graus e valor do prazer**

Para Platão, a felicidade ou infelicidade humana depende da escolha dos prazeres. Para ele a felicidade é o fim último do homem, e a vontade se inclina essencialmente para o bem, como seu objeto adequado, por isso, é preciso estabelecer distinções e graus de valor entre as diversas formas de prazer e atividade intelectual, tendo em conta que, são dois elementos presentes nas suas reflexões. Da exposição feita no *Filebo*, a problemática dos prazeres mostra um jogo existencial que propõe um problema ético, no que se refere ao prazer e ao intelecto.

Por isso, o diálogo é uma tentativa de estabelecer os fundamentos lógicos estruturais do mundo sensível, da aparência, do devir, presente no Mito da Caverna (exposto anteriormente com mais detalhes), segundo uma caverna imaginária onde estão os homens acorrentados desde a infância, de tal forma que não podem se voltar para a entrada e apenas enxergam uma parede ao fundo, que compreende a experiência e onde o homem de acordo com as interpretações contemporâneas, ainda se encontra preso a um hedonismo sensual. Porém, resta-lhe a escolha de uma vida austera, onde a racionalidade se sobrepõe aos prazeres sensíveis e imediatos, tendo em conta que o ser humano é mistura de intelectualidade e emoções, que se mesclam e se influenciam mutuamente, determinando sua existência.

Assim sendo, é necessário questionar: o que é o prazer? Algo bom ou ruim? Se há prazeres bons, também há prazeres ruins? Ou o prazer é um bem? Se não for um bem, é então algo totalmente ruim? Espeusipo e Antístenes não aceitavam que o prazer fosse um bem, pois não era um bem em si. O prazer para eles está entre o agradável e o desagradável, portanto, não é um fim. Platão refuta-os, e diz que prazer está no ato de estar repleto, uma busca para satisfazer o desejável tanto para o corpo como para a alma. “Prazer e dor, quando se produzem na alma, são ambos movimento”. Uma verdadeira contemplação do belo, como por exemplo, ouvir uma boa música, gera um prazer puro, porque não resulta do preenchimento de uma falta. Os prazeres corporais trazem desarmonia nos indivíduos segundo Platão, pois estão ligados ao mundo sensível, onde tudo é fugaz, passageiro e imediato.

A gênese do prazer pode ser explicada, optando-se pela distinção entre corpo e a alma, o sensível e o inteligível. A análise começa a partir de um princípio de que para cada ideia analisada, deve-se analisar outra que lhe seja contrária. Uma primeira espécie de prazer é analisada através do confronto com a dor, “*porém jamais poderíamos suficientemente interrogar sob a tortura o prazer separado da dor*”, o prazer e a dor nascem no gênero misto. Tanto o prazer como a dor, surgem como afecções corporais, entretanto, existe outra espécie (*eidos*) - termo grego que significa “forma”, “essência”, “tipo”, ou “espécie “que a alma sozinha pode fruir.

Platão distingue duas espécies diferentes de prazer e dor, mutuamente independentes, podendo nelas serem identificados os bons e os maus prazeres. Examina ainda uma segunda espécie de prazer, gerada de uma expectativa da alma, separada do corpo. Porém, existem sensações em nosso corpo que por serem insignificantes, não são percebidas pela alma, como, por exemplo, o crescimento corporal. Ele tinha como objetivo resolver um problema importante: a verdade e a falsidade do prazer. Protarco, seu interlocutor sente-se perplexo em relação à questão, e questiona: “como os prazeres e as dores podem ser falsos?” Esta questão é aparentemente estranha. É impossível que alguém acredite estar sentindo prazer, quando na verdade

não está. Para isso, Platão faz a analogia entre o prazer e a *doxa*: “ninguém nega que uma opinião pode ser falsa, então, o mesmo pode ser dito do prazer.” Protarco rejeita essa possibilidade, e só admite que as opiniões ou as crenças possam ser verdadeiras ou falsas, e reafirma que jamais poderia admitir a falsidade dos prazeres. Seja qual for a qualificação que lhe for atribuída, ele não deixa de ser um prazer.

Do estudo do prazer e da dor, outras conclusões podem ser retiradas, uma delas é a existência de ambos ao mesmo tempo, no ser humano. Esta coexistência é devida à essência do desejo, que é tendência da alma em direcionar-se ao estado oposto ao estado somático atual que é doloroso. Com isso, Platão faz a distinção entre dois âmbitos da existência humana que se tornam funcionais para o desenvolvimento do argumento sobre as implicações entre intelecto e prazer na constituição da vida humana feliz. A linha divisória não passa entre corpo e a alma, mas entre sensações contrárias, geradas tanto pelo corpo como pela alma. A conclusão sobre a relação corpo e alma e a tensão entre sensações opostas não poderia ser outra: “o corpo sem a alma, a alma sem o corpo, e os dois juntos, estão plenos de prazeres misturados às dores”.

Com as distinções efetuadas entre corpo e alma, atribuindo a cada um o que lhe é próprio, fica evidente que o corpo e a alma estão implicados mutuamente. Com efeito, o sofrimento que tem origem no corpo precisa da opinião do intelecto e também da alma para poder ser tal. O desejo ou o prazer que tem origem na alma precisa dos sentidos, até mesmo os prazeres puros que são corporais. Tanto nos prazeres puros, que serão privilegiados na composição da vida feliz, como nos prazeres mistos, corpo e alma estão intrinsecamente ligados, influenciando-se mutuamente no concreto exercício da vida humana.

## **Classificação dos prazeres**

Popularmente, o prazer é tido como uma sensação de bem-estar físico e intelectual. Uma pessoa pode ter prazer sem demonstrar alegria e vice-versa, mas, socialmente, as pessoas costumam demonstrar alegria ao sentir prazer. O prazer pode

ser atingido através de várias maneiras, tais como praticando exercícios físicos, comendo, tendo relações sexuais, escutando música, lendo, conversando, trabalhando etc. A dor, que é, geralmente, tida como oposta ao prazer, pode servir como fonte de prazer para algumas pessoas, num fenômeno conhecido como masoquismo. Já o prazer obtido pela dor de outras pessoas é um fenômeno conhecido como sadismo.

A seção seis da obra *Filebo* é reservada ao “exame dos prazeres e dores” (31b-50c). Segundo o diálogo ocorrido entre Sócrates e Protarco, a respeito da natureza do prazer e da dor, da sensação, memória e apetite (31b-36c), há uma variedade de prazeres e dores, que se pode classificar em duas formas, quanto à natureza e quanto à gênese. Do ponto de vista da própria natureza, o prazer é *ápeiron*, ou seja, está inserido no gênero das coisas ilimitadas, porém, do ponto de vista da sua *gênese*, o prazer é *misto*, porque nasce no gênero das coisas compostas do limite e do ilimitado. O prazer pode ser misto, quando associado a dor, ou puro quando não está diretamente ligado a ela.

Os prazeres mistos (associados à dor) dividem-se em três classes: os primeiros seriam de fonte somática, ou seja, aqueles que preenchem e restauram uma falta física; ex.: os que acompanham a fome e a sede como preenchimento da falta física; os segundos seriam os psicofísicos, e, surgem da esperança de restauração da deficiência somática, ou seja, prazeres de antecipação; os terceiros seriam os prazeres puramente psíquicos, por exemplo, o prazer do riso na comédia, é estranha mistura de prazer e dor que ocorre apenas na alma. Os prazeres puros, sem qualquer mistura com a dor, têm a Verdade, a Medida e a Beleza como traços distintivos e podem ser estéticos ou visuais, olfativos, ou derivados do processo de conhecimento.

A abordagem dos diferentes tipos de prazeres permite a conclusão de que a dor resulta da falta de determinada satisfação e os prazeres resultam de uma satisfação ilusória de plenitude, com exceção do “prazer verdadeiro” ligado à contemplação do inteligível, ao qual não se sucede a dor e que não deixa qualquer sofrimento quando cessa. Por isso, não se trata de um prazer enganoso, sombrio, mas de um prazer “puro”, provado pela alma

“purificada” através da filosofia, incapaz de causar danos à alma.

Pensamos que o conceito de prazer pode estar relacionado com a teoria da tripartição da alma platônica, presente em obra *A República* e à íntima inter-relação entre os três gêneros (apetitivo irascível e racional). Esses três gêneros, pela sua natureza, constituem três fontes de motivação na procura do prazer e a relação que vão estabelecer entre si, determina a presença ou ausência de uma ação virtuosa, ou de um determinado tipo de prazer. Esses três gêneros são capazes de mover a alma para a finalidade implicada em cada fonte de motivação, tendo em conta, sua natureza e sua competência: à racional compete governar os demais e exercer a racionalidade pelas operações do intelecto (conhecer, julgar e deliberar); ao irascível compete combater, agindo como auxiliar do racional; ao apetitivo, o maior e o mais insaciável, cabem buscar a preservação da vida e a satisfação de suas disposições, tendo em conta que é a fonte de diversos apetites. Essa disposição triádica está sujeita ao conflito, principalmente quando um dos elementos não racionais toma o comando da alma, no sentido de uma sublevação, coloca a alma em estado de injustiça interna, capaz de promover uma série de vícios.

Nos pontos seguintes analisaremos com mais detalhe e separadamente, cada item referente à classificação dos prazeres procurando desmistificar o significado e a importância para a felicidade ou não do homem platônico.

### **Os Prazeres Falsos (36c-50e)**

O homem vive uma das piores crises existenciais de todos os tempos, sem tempo para sorrir, abraçar, investir na família. Tornou-se uma máquina, perdeu a arte de viver. Influenciado pela mídia, vivendo um hedonismo exacerbado, fechando-se dentro de si mesmo, perdeu a afabilidade e amabilidade, a simpatia e a espontaneidade, para se ater numa busca incessante de satisfação imediata de todos os seus prazeres, sem desconfiar que muitas vezes o que parece ser o maior dos prazeres, não passa de um dos maiores vícios mascarados por uma procura subjetiva de plenitude e do verdadeiro prazer, quando na verdade está-se caminhando lentamente para o abismo, onde tudo o

que era tido como intenso, e verdadeiro nada mais é, do que um terrível engano.

Não será possível fazer uma análise completa dos prazeres falsos, descritos no *Filebo*, porém, terei como ponto de partida a analogia entre o prazer e a *doxa*, que nos servirá como guia para melhor entender o paradoxo, entre prazeres falsos e verdadeiros. Assim como existem diversos tipos de prazeres, há uma variedade de prazeres falsos: a primeira, são os prazeres de antecipação; a segunda, são os prazeres e dores que são falsos por terem suas grandezas mal avaliadas; a terceira espécie de prazeres falsos são aqueles que se confundem com a ausência da dor, não sendo genuinamente prazer; e, a quarta espécie de prazeres falsos, são os impuros, ou seja, dependentes de qualquer tipo de deficiência, que por definição é dolorosa. A falsidade dos prazeres é um dos pontos que levanta alguma dificuldade de compreensão, mas Sócrates argumenta sobre a possibilidade da existência de prazeres falsos, assim como as opiniões. Protarco fica incrédulo em relação a questão, e questiona Sócrates “como prazeres ou dores podem ser falsos”?

Sócrates faz uma analogia entre o prazer e a *doxa*: o prazer pode ser verdadeiro ou falso assim como a *doxa* pode ser verdadeira ou falsa. Protarco rejeita a possibilidade dos prazeres serem falsos, e diz: “opiniões ou crenças podem ser verdadeiras ou falsas, mas que o prazer seja falso, ninguém jamais poderia admitir”. Face a resistência de Protarco, Sócrates afirma que talvez ele esteja iniciando uma discussão que não seria nada pequena.

A analogia entre prazer e *doxa* proposta por Sócrates, tem sido objeto de muita polêmica. A questão só foi aceita recentemente, a partir da concepção de prazer desenvolvida pelo filósofo britânico Gilbert Ryle (1900-1976), que propõe uma visão do prazer, segundo o qual, o prazer é inseparável de uma atividade cognitiva. Logo após a introdução da questão sobre a existência dos prazeres falsos, Protarco concorda com a da analogia entre *doxa* e prazer. Ele concebe que, se a formação da *doxa* supõe sempre a coincidência com alguma coisa sobre a qual se tem uma *doxa* haveria também uma correspondência do mesmo tipo



em relação a gênese do prazer, pois o “ter prazer” é sempre em relação a alguma coisa com a qual se tem prazer. Havendo correspondência, pode-se falar de prazer verdadeiro, não havendo, devemos dizer que o prazer é falso, o que será decisivo para que os prazeres sejam considerados falsos. Protarco aceita que não se pode atribuir falsidade à *doxa* enquanto *doxa*, assim como não se pode também atribuir falsidade ao prazer enquanto prazer.

A questão nos remete, para o conhecimento do falso e do verdadeiro. O que torna prazer e *doxa* verdadeiros ou falsos é o fato de atingirem ou não o objeto visado. Quando a *doxa* não atinge o alvo, devemos dizer que ela não é verdadeira, assim, quando, o prazer não acerta o alvo, ele também não é verdadeiro, mas, no caso de ambos acertarem o alvo visado, passam a ser verdadeiros. Sócrates afirma que não podemos chamar de correto e valoroso o prazer que não atinge o alvo visado.

Para Platão, aqueles que agem seguindo as sensações, sem que sejam guiados pela razão, enganam-se em relação ao que é verdadeiro, envolvendo-se com fantasias e simulacros, encontram-se embriagados em um sonho e não na realidade. Para ele o prazer verdadeiro, está ligado a contemplação do inteligível, ao qual não se sucede a dor e que não deixa qualquer sofrimento quando cessa. Por isso não se trata de prazer enganoso, sombrio, mas de um prazer, puro provado pela alma, purificada através da filosofia, incapaz de causar danos à alma.

### **Os Prazeres Mistos (59d-64c)**

Os prazeres mistos, os de antecipação e os prazeres puros vêm merecendo especial atenção dos especialistas na discussão sobre a falsidade dos prazeres. A análise do prazer começa por um princípio utilizado por Platão, em que para cada ideia analisada, deve-se contrapor-lhe outra que lhe seja contrária. É a partir dessa ideia que nasce o gênero do *prazer misto*, que resulta do confronto entre o prazer e a dor que surgem como eco de afecções corporais. Sendo assim, prazer e a dor nascem no gênero misto, do qual fazem parte também a saúde e a harmonia.

Os prazeres mistos dividem-se em três classes: os primeiros seriam da fonte somática, ou seja, aqueles que preenchem

uma deficiência ou falta física; os segundos são os psicofísicos, ou seja, prazeres de antecipação, que surgem da expectativa de restauração da referida deficiência somática; e os terceiros, os puramente psíquicos, por exemplo, o prazer do riso, na comédia. Platão distingue duas espécies diferentes de prazer e dor, independentes, podendo neles serem discriminados os bons e os maus prazeres. Segundo Platão, tanto o prazer e a dor podem existir ao mesmo tempo, no ser humano. Esta coexistência é devida à essência do desejo, que é a tendência da alma em direccionar-se ao estado oposto, ao estado somático que é doloroso. Com isso, Platão faz a distinção entre dois âmbitos da existência humana que se tornam funcionais para o desenvolvimento do argumento sobre as implicações entre intelecto e prazer na constituição da vida humana feliz.

As afecções constituem uma variedade de combinações afetivas que fazem da vida humana uma mistura de prazer e dor onde o corpo e a alma estão envolvidos. A relação corpo e alma e a tensão gerada entre afecções opostas não poderiam ser outra “o corpo sem a alma, a alma sem o corpo, e os dois juntos, estão plenos de prazeres misturados às dores”.

Penso que, tanto o prazer como a dor são duas forças responsáveis por gerar nossas vidas. A nossa natureza intrínseca, o desejo de desfrutar nos força a seguir uma fórmula predeterminada de comportamento: o desejo de receber o máximo prazer com o mínimo de esforço. Consequentemente, somos forçados a escolher o prazer e fugir da dor. Nisso, não há nenhuma diferença entre nós e qualquer outro animal.

### **Prazeres Puros (50e-55c)**

Distinto dos prazeres mistos, nessa nova especificação do prazer, emprega-se critérios diferentes, ou seja, prazeres puros, onde não existe qualquer mistura com a dor, não resultam de uma falta e, portanto, não há confronto entre prazer e dor. O exame começa pelo prazer verdadeiro, que não pertence ao gênero das coisas misturadas, ou seja, o que é puro, no estado puro. Eles se constituem dos prazeres como as belas cores e figuras, belos sons e odores. O que os caracteriza é o fato de que

a sua falta não é sensível e nem dolorosa, mas eles produzem sensações agradáveis.

Os prazeres mistos têm como traços distintivos a verdade, a medida e a beleza e podem ser estéticos ou visuais, olfativos, ou derivados do conhecimento. São os prazeres sensíveis ligados às cores, às formas, aos sons e aos perfumes os quais produzem um prazer completo, sem sofrimento, ou seja, “são os ligados às chamadas belas cores, as figuras, e a maior parte dos aromas e aos sons; em suma, todas as coisas cuja deficiência é imperceptível e indolor e que fornecem preenchimento percebidos e prazerosos, puros de dores”. (55b).

Os prazeres em que a falta não é sensível nem dolorosa, e sua presença nos proporciona plenitudes sensíveis e agradáveis, são verdadeiros e puros. Eles não são prazeres só da alma, mas convergem em si, corpo e alma. Neles não existe o movimento entre o mais e o menos, entre a falta e o preenchimento. Eles não geram inquietude, causada pela tensão entre estados opostos, a partir do desejo, pois são procurados sem um envolvimento físico-emotivo.

Platão classifica-os num quadro diferente dos outros tipos de prazer, porque possuem outra natureza, estão ligados à medida e à determinação, atributos do belo, pois são comedidos e completos em si. São mais divinos, puros e belos em si mesmos.

Com as distinções entre corpo e alma, é evidente que corpo e alma estão implicados mutuamente, sendo assim difícil a separação, tendo em conta que, o sofrimento que tem origem no corpo precisa da opinião do intelecto e da alma para poder ser tal e o prazer que tem origem na alma precisa dos sentidos. Tanto nos prazeres puros, que serão privilegiados na composição da vida feliz, como nos prazeres mistos, corpo e alma estão ligadas.

Se pensarmos que não há prazeres senão nos estados mistos, concluiremos que o prazer jamais é um bem. Pelo simples fato de que esses estados são processos de cura, de volta ao normal, é impossível dizer que eles são bons em si mesmos. A questão é saber quais são os tipos de prazeres que devem trazer à condição humana a máxima felicidade. Com efeito, o prazer não é o primeiro nem o segundo bem, mas sim, a medida das coisas

a ele relacionadas. Em segundo lugar fica a beleza, em terceiro a inteligência e o pensamento, em quarto os conhecimentos e as técnicas, em quinto os prazeres puros.

## Considerações finais

Mesmo não tendo todas as ferramentas hermenêuticas indispensáveis e necessárias para penetrar na obra *Filebo*, e melhor interpretar a controvérsia que a análise dos prazeres tem suscitado, fato esse, que pela sua complexidade foi por muito tempo deixado de lado, por ter uma estrutura complexa e difícil devido à linguagem metafórica usada por Platão. Por isso, percebi que é necessário continuar estudando o tema pela importância crescente que a obra vem ganhando desde a sua redescoberta e pelas múltiplas interpretações e publicações ao longo desse tempo.

O homem é um ser complexo e a tendência natural de qualquer ser humano é a busca do prazer, que não está isenta de dor, ou seja, o homem convive diariamente com o prazer e a dor. Muitos consideram que o homem é possuído alternadamente pelo prazer e pela dor, porém, a grande tarefa do homem é evitar que seja escravizado pelo prazer ou pela dor, sob pena de perder sua liberdade.

Com efeito, levar uma vida prazerosa não pode ser dissociado da virtude, porque é impossível alguém viver agradavelmente sem virtude, porém, há homens que vivem infelizes no prazer, ou antes, devido ao prazer. A virtude é algo grandiosa, já o prazer isolado da virtude, tradicionalmente é considerado como sendo baixo fraco e passageiro, apesar de provocar sensações boas, nada mais é, do que um meio de corrupção do homem e da sociedade em geral, porque uma vez saciada, acaba com ele a sensação de plenitude e de felicidade, exatamente por ser fugaz, breve e contingente. O prazer se extingue quanto mais se deleita, e por isso saciando o primeiro impulso vem o tédio, a decepção, por vezes o arrependimento tardio. “Os prazeres nos trazem inúmeros impedimentos, perturbam as almas em que habitamos com a sua loucura, e impedem, desde o início, que venhamos a ser, destroem a maior parte dos nossos filhos, produzindo esquecimento e descuido”. Quanto aos prazeres chamados de verdadeiros e puros, considera-se como sendo da nossa família. “(Filebo 63 e)”.

A grande discussão existente na obra *Filebo* gira em torno da noção do prazer falso e verdadeiro, e as questões que se

colocam são: qual seria o critério ou como decidir se um prazer é verdadeiro ou falso; como é que alguém que sente um prazer pode ser enganado? No entanto, alguém pode se enganar ao sustentar uma opinião, para depois reconhecê-la como falsa, mas não pode pensar que sente prazer sem senti-lo. À semelhança das opiniões falsas, os prazeres também podem ser ditos falsos, portanto, a sensação de prazer, seja falsa ou verdadeira, jamais deixa de ser uma sensação de prazer. Em suma, os prazeres falsos são realmente prazeres, a opinião sobre eles é que poderá ser falsa ou não.

Consideramos que, a analogia entre a opinião e prazer pode ser questionável. Ao afirmarmos que uma opinião é falsa ou verdadeira, porque corresponde ou não a verdade, é no mínimo duvidosa, quando se tenta classificar o prazer à luz dos critérios de classificação das nossas opiniões, como sendo falsas ou verdadeiras. Concordo sim, que há prazeres, porém, somente só poderemos classificar de falso ou verdadeiro a opinião que temos sobre o prazer que sentimos. Com efeito, o prazer é sempre um prazer, não existindo critérios objetivos de classificação como sendo verdadeiros ou falsos. No entanto, sempre podemos ter uma opinião variável que oscila entre os polos (verdadeiros e falsos), resultante da nossa experiência sensorial e cognitiva.

O homem é dotado de uma mente e de um corpo com cinco sentidos, com os quais percebe este mundo finito e com ele se identifica. Porém, o homem na sua essência não é, nem corpo e nem mente, sua natureza é espírito, a alma imortal. Sempre que tentar encontrar a felicidade permanente por meio das percepções e dos prazeres sensoriais, suas esperanças, e seus entusiasmos, naufragarão com a mesma frequência nos rochedos da profunda frustração e do desapontamento. O prazer extremo e a felicidade eterna, não são mais do que projeções hedonistas ilusórias do homem, tentando mascarar sua natureza insuficiente e miserável.

Corroboramos a ideia de, Platão quando afirmou que, aqueles que se deixam guiar pelos prazeres exacerbados, ou pelo par prazer-dor, movidos pelo apetite ou pelo irascível, sem que esses sejam guiados pela razão, enganam-se em relação ao que

é verdadeiro, e envolvem-se com fantasmas, simulacros, encontram-se embriagados ou dormindo em sonho e não na realidade. Por isso, os prazeres e as dores, excessivas são as mais graves doenças, e os tratamentos para tal incluem a educação da alma para a virtude e a devida nutrição dos três gêneros da alma, visando o bem maior para o homem que é o da plena realização de sua humanidade, o que não se restringe ao desenvolvimento da sua capacidade racional, mas diz respeito também ao desenvolvimento do que ele possui de afetivo e que é passível de ser voltado em direção ao melhor.

Assim como o par prazer-dor, tudo em nós é duplo, dúbio, antagônico e complementar. Somos extremos que se complementam e se repelem. Eu te amo, mas te odeio e tens em ti o que me encanta e repudio. Tudo em nós vem aos pares, gêmeos opostos, como nossas próprias mãos: a destra e a esquerda, imagens quase espelhares de si mesmas. Coerente à nossa natureza, a perturbação vem como prazer e dor, par que pode resultar numa vida boa, prazerosa, feliz, mas como se sabe a felicidade eterna baseada só no prazer é um mito, porque a dor está latente e convive lado-a-lado com o prazer.

Supostamente, o que faz a vida do homem uma coisa boa é essa mistura de dor e prazer, embora a tendência natural seja procurar maximizar o prazer e minimizar a dor tanto quanto possível. Com efeito, o prazer puro nunca será a morada do ser humano, isso é um privilégio reservado somente aos deuses. Ao homem é-lhe reservado segundo a possibilidade de uma ascese dialética do mundo sensível ao inteligível, onde poderá contemplar a ideia do bem e do prazer puro. Por isso, cabe ao homem ter uma boa conduta no mundo sensível, limitando os prazeres sensoriais extremos, para que sua alma consiga se aproximar e contemplar a verdade em si, o belo em si, a sabedoria, em suma, o sumo prazer.

Finalmente, concordamos que não há em Platão uma condenação dos prazeres, mas uma reflexão sobre a maneira pela qual se pode dominá-los, quer dizer, como fazer uso deles. Os prazeres do corpo como os prazeres da alma devem ser ordenados a seus usos. A crítica socrática da intemperança não é,

todavia, uma crítica dos prazeres. Platão não condena os prazeres enquanto tais, mas condena a impossibilidade na qual se encontram certos homens em distinguir os prazeres e em apreciar a oportunidade de sua satisfação.



## Referências

FERREIRA, Antonio Carlos Gomes. *Introdução à história da filosofia I: Filosofia Antiga e Medieval*. São Paulo, s.c.p., 2016.

MACIEL, Sônia Maria. *Ética e Felicidade, um estudo de Filebo de Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002 (Coleção Filosofia 142).

\_\_\_\_\_. *Mútuas implicações: prazer e intelecto no Filebo*. Boletim do CPA, Campinas, nº 15, jan./jun. 2003 Artigo Disponível na internet em:

MARCONDES, Danilo. *A República de Platão - Recontada Por Alain Badiou*. Jorge Zahar Editora. São Paulo, SP, 2014.

\_\_\_\_\_. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 13ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2010.

MUNIZ, Fernando. *Os prazeres falsos no Filebo de Platão*. Anais de Filosofia Clássica, v. 3, n. 5, 2009.

HURSTHOUSE Rosalind. *Virtue Ethics*. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2007.

PAVIANI, Jayme. *Filosofia e método em Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. (Coleção Filosofia; 132)

PERINE, Marcelo. *O Filebo de Platão e as doutrinas não escritas*. Educação e Filosofia, v. 25, n. 49, p. 149-171, 2011.

PLATÃO. *Filebo*. Texto estabelecido e anotado por John Burnets; tradução, apresentação e notas de Fernando Muniz. –Rio de Janeiro; Ed. PUC-Rio, São Paulo: Loyola, 2012.

REIS, Maria Dulce. *Virtude e vício: Tripartição e Unidade da Psykhé no Timeu e nas leis de Platão*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2010.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre a origem das Línguas*. In: NICOLA, Ubaldo. *Antologia Ilustrada de filosofia: das origens à idade moderna*. São Paulo: Globo, 2005.



# Artigo 7. Responsabilidade de grupos: Responsabilidade geral e individual<sup>74</sup>

Tópicos de Ética

*Professor Danilo Marcondes – PUC-Rio*

TITLE

Responsibility of Groups

General and individual responsibility

*Arlindo Nascimento Rocha.*

arlindonascimentorocha@gmail.com

“A sociedade do futuro será sustentada por dois pilares: responsabilidade e respeito. Nenhuma constituição, nenhum código, nenhuma lei ou regra precisará existir se esses pilares forem assumidos. Responsabilidade é o atendimento daquilo que esperam do papel que você assumiu. Respeito é não ultrapassar os seus limites e aceitar os dos outros”.

*[Álvaro Granha Loregian]*

---

<sup>74</sup> Este artigo foi publicado em 2012 no site <https://www.webartigos.com/autores/arlindorocha/>, um diretório de artigos gratuitos para leitura e publicação de qualquer tipo de conteúdo textual como artigos informativos, dicas, receitas, resumos, resenhas, artigos acadêmicos, monografias. Essa nova edição foi atualizada e ampliada com novas informações.

## Resumo

O presente artigo incide sobre o tema *responsabilidade de grupos*, e procurei fazer a ponte entre a responsabilidade geral e individual, como elementos estruturais, que sustentam a boa convivência entre os membros de uma sociedade. A boa convivência no grupo social implica um bom inter-relacionamento entre os membros que, em certa medida depende: da boa vontade, da personalidade, da educação, das competências sociais e das habilidades de cada um em estabelecer relações sadias com os demais membros. Porém, a crença no individualismo exacerbado, obscurece qualquer compreensão do modo pelo qual os seres humanos se relacionam. Usarei como suporte algumas ideias de Rousseau desenvolvidas em *O contrato Social* e tentarei examinar alguns conceitos-chaves, como: associar e não agregar como primeiro passo para a responsabilidade; vontade particular e geral; vontade geral como unidade de particularidades; autonomia e soberania, que nos darão elementos necessários para ver até que ponto podemos falar numa verdadeira responsabilidade de grupos.

**Palavras-chaves:** responsabilidade de grupo; responsabilidade individual; boa convivência; grupo social; competências sociais.

## Abstract

This article focuses on the topic of *group responsibility* aiming to bridge the gap between collective and individual responsibility, as structural elements, which support harmonious coexistence between members of a society. Good social group interaction implies a healthy rapport between members, which to a certain extent depends on: willingness, personality, education, social skills and the qualities of each one to establish functional relationships with other members. However, belief in exacerbated individualism obscures any understanding in the way humans relate. To illustrate, I will use some ideas of Rousseau, developed in *The Social Contract*, and I will try to analyse some key concepts, such as: to associate and not accumulate as a first step towards responsibility; individual and collective willingness; collective willingness as a unit of particularities; autonomy and sovereignty, which will provide us the necessary elements to see to what extent we can speak about real group responsibility.

**Keywords:** group responsibility; individual responsibility; healthy coexistence; social group; social skills.

## Introdução

Neste artigo, buscamos a compreensão da ideia de responsabilidade geral e individual do homem enquanto ser singular e gregário e usamos como suporte as ideias de Jean-Jacques Rousseau, em sua obra *Du Contrat Social* (O Contrato Social)<sup>75</sup>, escrito e publicado em 1762, que dá as bases de como montar uma sociedade, e como as pessoas deveriam comportar nele. Nosso objetivo é analisar o homem como sujeito moral, que busca a sua própria conservação sem ignorar, no entanto, os outros com quem se relaciona e partilha os mesmos anseios, valores, crenças deveres e direitos.

Essa capacidade do homem revela o conflito estabelecido quanto aos sentimentos originais de liberdade, “o homem nasce livre e por toda parte ele está agrilhado”, afirma Rousseau. Então, aquele que crê senhor dos outros não deixa de ser menos escravo que eles. Na verdade, o que nos aprisiona é a convivência com pessoas e “coisas” supérfluas que nada acrescentam a nossa vida, a não sendo, o sentimento de repúdio e dependência. Mas, de nada adianta nos enclausurarmos cada vez mais, deixando de vivenciar com o próximo as diversas possibilidades de experiências, atitudes e emoções.

A permanente dicotomia entre ser e parecer, liberdade e responsabilidade, decorrentes de nossa nova condição gerada em sociedade, implica mudanças estruturais. Por isso, hoje mais do que nunca, é preciso analisar o ser humano como o cruzamento entre a realidade cotidiana e a realidade transcendente, através de um projeto pedagógico baseado na pedagogia por inteireza onde nenhum aspecto do ser humano seja esquecido, ou seja, o aspecto social, político, científico e espiritual. A questão é compreender se o homem, como um sujeito moralmente bom, porém, corrom-

---

<sup>75</sup> Temos duas versões do *Contrato Social*, o primeiro que foi publicado no início do século XIX, parece ter sido redigido por volta de 1758 [...] O livro foi proibido na França, condenado em Genebra, difundiu-se lentamente. Foi julgado difícil. A chegada da revolução fez com que o lessem [...] É preciso analisar o culto extraordinário prestado a Rousseau após a morte. Transformaram o autor do *Contrato Social* em mito e em símbolo estimulante da reconstrução política. Sua estátua em Paris, sua transferência para *Panthéon*, o decreto de 7 de maio de 1794, intitulado os dogmas da religião do vigário, são os ápices disso. [...] (ROUSSEAU, 1996, p. XX, XXI).

pido pelo progresso social, técnico e científico, poderá retomar sentimentos naturais de bondade e amor de si e dos outros, sem perder as vantagens encontradas na vida social e política.

A convivência, a associação e a educação como via de valorização do indivíduo são os primeiros passos para a construção de uma vida social justa, participativa e democrática. Criar e obedecer a leis geram no cidadão a responsabilidade e a moralidade, um contrato de mão dupla que reconhece e valoriza a si próprio e ao outro enquanto extensão de si mesmo. Nos séculos XVII e XVIII, ganharam espaço, as teorias que compreendem o corpo político como derivado de um contrato. Nas teorias chamadas contratualistas<sup>76</sup>, o poder se torna legítimo quando se fundamenta a vontade livre do próprio indivíduo, que abdica de uma condição individual para se transformar o corpo político.

Assim, o estado político contrapõe-se ao estado de natureza. Como então, conciliar a liberdade própria de cada indivíduo com a obediência necessária ao estado civil? Não existe uma resposta única, ao longo da história vários filósofos elaboram tentativas de respostas ou teorias acerca do problema. Em Rousseau, a concepção de estado natural contrasta com aquela de Hobbes e de Locke. O estado de natureza é visto como um estado de guerra, mas como um estado em que o homem é livre, todos são iguais e vivem em harmonia. A instituição de um estado civil, no entanto, será necessária para garantir os direitos naturais e a igualdade entre os homens, como se verá em *O Contrato Social*, obra que baseamos para desenvolver esse artigo. Assim, nos próximos tópicos desenvolverei a ideia de responsabilidade geral e individual gerada no seio da sociedade onde a convivência pacífica deve ser um marco da nossa humanidade e civilidade.

---

<sup>76</sup> De acordo com o filósofo Alemão Otfried Höffe “o objeto das teorias contratualistas não são contratos históricos, nem acordos expressos ou tácitos. Desde Thomas Hobbes (*Leviatã*, especialmente os capítulos 13-18) até John Locke (*Segundo tratado sobre o governo*), passando por Jean-Jacques Rousseau (*O contrato social*) até Kant, até à sua revitalização mais recente, o contrato social é um experimento intelectual para fins legitimatórios. Não é qualquer sociedade o seu objeto, mas, a sociedade civil, no sentido da teoria do estado: o contrato social consiste num contrato político original, sem o qual nem seria possível justificar um sistema jurídico e estatal.” (HÖFFE, 2003, p. 75)

## **Associar e não agregar: Primeiro passo para a responsabilidade.**

Para que possamos enxergar claramente a questão da responsabilidade, é fundamental que antes de tudo, clarifiquemos, mesmo que sinteticamente, o sentido dos termos *agregar*, *associar*, *ética* e *moral*, como pressupostos definidores da responsabilidade, tanto individual como coletivo, uma vez que, a responsabilidade não pode ser um valor exclusivamente individual ou totalmente coletivo, mas, deve estar centrado na relação entre ambos, ou seja, a responsabilidade deve ser o meio de aproximação entre os homens, com o objetivo de melhorar a qualidade de vida de todos.

O termo *agregar* sugere a ideia de reunir (-se), juntar (-se), num corpo (pessoas, coisas, elementos isolados), consideradas não em si mesmas, mas ligadas a um objetivo maior, que é o da sobrevivência. O homem é um ser gregário, e desde a pré-história vem mostrando que precisa do seu semelhante para sobreviver, viver e evoluir. Começou a viver em grupo, criou e aperfeiçoou instituições que garantem a lei e a ordem, erigiu civilizações e demoliu outras. Contrariamente, *associar* seria reunir (-se) voluntariamente a um grupo para finalidade comum, tornar-se membro de um clube, um partido ou uma sociedade. Segundo Rousseau:

A mais antiga de todas as sociedades, é a única natural, é a da família. Ainda assim, os filhos só permanecem ligados ao pai enquanto necessitam dele para a própria conservação. Assim que essa necessidade cessa, desenvolve-se o vínculo natural. Isentos os filhos da obediência que deviam ao pai, isento o pai dos cuidados que devia aos filhos voltam todos igualmente independentes. Se continuam unidos, já não é de maneira natural, mas voluntária, e a própria família só se mantém por convenção. (ROUSSEAU, 1996, p. 10).

A palavra *Ética* vem do grego (*éthos*), que significa em primeiro lugar, “*habitat*” exatamente a maneira de uma espécie animal “*habitar*” o mundo. Significa igualmente os costumes e



as maneiras de comportar numa determinada sociedade e época. Portanto, “a ética é parte da filosofia que se ocupa com a reflexão a respeito das noções e princípios que fundamentam a vida moral.” (ARANHA; MARTINS, 2003, p. 301). Ou seja, é uma reflexão sobre a moral em diversos campos. Respondendo a questão: qual é o campo de ética?, Hermano Thiry Cherques, responde o seguinte:

O campo da ética é o campo da com-vivência, não só do viver juntos, mas, o da experiência de viver em comum, da vivência compartilhada. O ético está ligado à filosofia dos valores, que inclui também o vital, o útil, o lógico, o estético e o sacro. Como tal, versa sobre o certo e o errado, ou melhor, entre a separação entre o certo e o errado, entre o preferível e o detestável não de forma opinativa ou transitória, mas fundamentando cada juízo. (THIRY-CHERQUES, 2008, p. 45).

Finalmente a palavra *moral* é definida como o conjunto de regras aplicadas no cotidiano e usadas continuamente por cada cidadão. Essas regras orientam cada indivíduo, norteando as suas ações e os seus julgamentos sobre o que é moral ou imoral, certo ou errado, bom ou mau. Nesse caso é, portanto, a maneira como vivem os homens, os costumes que observam os tipos de regras que seguem e as leis sob as quais vivem. De acordo com Herbert Lowe Stukart, em sua obra *Ética e Corrupção*:

A moral é a regra para o comportamento adequado, conforme os costumes que a ética deve definir em relação ao que é bom. A distinção entre o bem e o mal é uma das características definidoras da humanidade, que nos separa dos outros seres vivos. Ou seja, a moral é a própria realização do comportamento humano, pode ser normativa ou descritiva. (STUKART, 2003, p. 14).

Tendo em conta o exposto acima, consideramos que, o homem moral ou imoral, é aquele que age bem ou mal na medida em que acata ou transgride as regras do grupo, onde se encontra inserido, uma vez que, cada um leva em seu coração e na sua mente uma lei. Por isso, com sua inteligência e vontade pode

distinguir e escolher o bem e o mal, o justo e o injusto, o permitido e o proibido. Para que isso aconteça, é necessário formar e desenvolver a consciência moral individual/coletiva para que as escolhas sejam eticamente louváveis, através do reconhecimento da qualidade moral de um ato concreto.

Há alguns anos atrás, o historiador, pensador e professor de Burkina Faso Joseph Ki-Zerbo (1992-2006), publicou um livro com o título: *Eduquer ou périr* (Educar ou perecer)<sup>77</sup>, onde apresentou o dilema da África contemporânea (e de todo o planeta), a única escolha é educar rapidamente e bem. A entrada no século XXI foi assinalada por reviravoltas que colocam em causa as certezas de ontem e, portanto, vão constranger as sociedades a reinventar o sentido da vida e a implantar as bases de um mundo viabilizado. Já estamos no século XXI, o dilema teria sido resolvido? Poderíamos questionar ainda: viver juntos, partilhar nossos desafios e ensejos, respeitar e acolher o outro e agir humanamente não estaríamos em melhores condições de contrariar todos os males sociais provenientes de um hedonismo exacerbado, que dia-a-dia desumaniza os homens?

Respondendo a primeira questão, não tenho dúvidas que o dilema levantado por Ki-Zerbo, ou seja, *Educar ou perecer* con-

---

<sup>77</sup> “*Educar ou perecer!*”. É o grito de um historiador africano ilustre, Joseph Ki-Zerbo. Este grito entrou no debate sobre a educação como parte da história das culturas, sociedades e humanidade. Portanto, a extrema importância desta questão na missão da Igreja exige dele uma reflexão cuidadosa, permanente e renovada [...] Discussões muito frutuosas com especialistas em educação levaram à conclusão de que foi unânime. Este achado é que o nosso sistema de ensino está “quebrado” e exige uma reforma. A escola está presente no nosso país como um “paciente” para curar [...] Esta declaração para abordar todos os componentes da nação é uma contribuição específica da Igreja para enfrentar este grande desafio da nossa sociedade, o que compromete seu futuro. Tudo gira em torno da escola, formação e educação é muito complexa. Isso exige de todos, especialmente a partir do governo um compromisso concreto, estratégias e investimentos específicos. Convidamos a um renascimento nacional para a recuperação do sistema de ensino no nosso país, de modo que “acontecer” em nossa escola dos cidadãos (ou bons cidadãos) e uma força de trabalho qualificada necessária para o desenvolvimento do nosso país. Convidamos as autoridades de nosso país, os governos em todos os níveis para olhar seriamente, neste ano dedicado à educação sobre esta questão vital da educação. (*Éduquer ou périr. déclaration des évêques de la République du Congo sur l’éducation nationale*. 2014. Disponível em < <http://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Archives/Documentation-catholique-n-2515-E/Eduquer-ou-perir-2014-03-05-1115928>> . Acesso em 25/11/2016.

tinua tão atual quanto antes. Se hoje assistimos a massificação do ensino em todos os níveis, o mesmo não acontece quando se pensa na qualidade da nossa educação. Nesse aspecto a pergunta a ser feita é: porque a qualidade da nossa educação está ruim? A resposta não é tão simples como parece. Está ruim devido a inúmeros fatores. Dentre eles a nossa própria falta de valorização da educação formal e informal. Ter uma educação de qualidade exige entrega, determinação, formação, recursos materiais e imateriais, e, principalmente, o comprometimento de todos para que o mesmo se efetue, uma vez que, educar e formar cidadãos exige solução, não enganação, o que temos visto até hoje é que pobre tem escola pobre, rico tem escola rica. Segundo Esteve:

Essa situação é agravada pelo fato de que o professor depara frequentemente, com a necessidade de desempenhar vários papéis contraditórios que lhe exigem manter equilíbrio estável em vários terrenos. Assim, exige-se do professor que seja companheiro e amigo dos alunos ou, pelo menos que se ofereça a eles como um apoio uma ajuda para o seu desenvolvimento pessoal; mas, ao mesmo tempo exige-se que ele faça uma seleção no final do curso, na qual abandonando seu papel de ajuda, deve adotar o papel de julgamento que é contraditório ao anterior. [...] (ESTEVE, 1999, p 31 *apud* DIAS, 2004, p. 48).

Relativamente s segunda questão, não tenho dúvidas que o respeito, a partilha e o saber acolher o outro é fundamental para uma sã convivência. Mas, sem uma boa educação essa tarefa se torna impossível, uma vez que, o homem se encontra constantemente em guerra consigo mesmo, com os outros e com a natureza. A esse respeito Jean Locroix (1900-1986) afirma o seguinte, “somente a educação e o compromisso político poderiam levar a uma reconciliação da natureza e da história.” (LACROIX, 1977, p. 52).

A solução apontada por Rousseau propõe uma educação embasada no retorno do homem à natureza (o bom selagem)<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> “Bom selvagem” ou “selvagem” é como Rousseau denomina habitualmente o homem no estado de natureza, conforme caracterizado em seu *Discurso sobre a origem*

e a sua espontaneidade natural. Em sua obra, *Emílio ou da educação*<sup>79</sup>, de forma romanceada, propõe um sistema educacional que permite ao indivíduo afastar da sociedade corrupta em que vive, aproximando-se do estado de bondade natural. Ele acredita que o homem é bom por natureza, mas sujeito à corrupção pela convivência social e civilizatória, uma vez que, depois de ter iniciado a vida em sociedade, não consegue viver mais longe dela. O grande problema dessa tese de Rousseau é a sua efetiva aplicação nos dias de hoje, em que urge mais do que nunca, investir fortemente numa educação de qualidade como forma de reduzir o fosso entre pobres e ricos, reduzir as desigualdades entre as classes sociais, permitir o acesso ao maior número de crianças, adolescentes e jovens, principalmente das camadas menos favorecidas, e democratizar o acesso aos bens de consumo essenciais a qualquer ser humano. A grande tarefa da educação no século XXI, talvez seja a de reumanizar as pessoas começando por uma boa educação de base.

Sendo assim, o primeiro passo para a busca das soluções consiste em reconhecer, assumir as nossas responsabilidades individuais e coletivas, aceitar e compartilhar os problemas, difundir as melhores práticas, assim como avaliar seus resultados, afim de analisar as possibilidades de uma convivência pacífica, tendo em conta a natureza gregária e comunitária da condição humana. Segundo Rousseau, antes das desigualdades sociais, os homens viviam em liberdade, e em igualdade plena. Os homens

---

*das desigualdades.* Esse ser pacífico, inocente e sereno ocupa um lugar central em sua imaginação e em suas teses.

<sup>79</sup> De acordo com N. J. H Dent “Rousseau, iniciou *Emílio*, a sua maior obra provavelmente no começo de 1759 quando estava vivendo em *Mont-Louis*, perto de *Montmorency*. Foi sugerido que o seu interesse em aconselhar algumas das suas distintas amigas acerca da criação de seus filhos é que o induziu a formular as suas ideias sobre educação em forma de livro. Mas, apesar do seu subtítulo *Emílio*, não está exclusivamente, nem mesmo principalmente interessado em técnicas e objetivos pedagógicos. Com efeito, o que Rousseau fez, foi pegar a questão da educação infantil e colocá-la no contexto da vida considerada a longo prazo; sua preocupação era com os meios pelos quais uma pessoa poderia chegar a viver a melhor vida para si mesmo, como ser independente e como ser vivendo com outros em sociedade e no Estado.” (DENT, 1996, p. 120).

eram livres e iguais por natureza. O surgimento da propriedade privada deu origem à sociedade civil<sup>80</sup>, o que gerou a desigualdade entre os homens. A principal delas reafirma Rousseau, é o nascimento da propriedade privada, ou seja, “o verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simplórias para acreditar nele.” (COUTINHO, 1996, p. 14). Assim, segundo o mesmo autor:

Quebrando a independência do homem natural e ampliando a dependência recíproca entre os homens socializados, no quadro baseado na propriedade privada, a divisão do trabalho criou conflitos e rivalidade entre os seres humanos, tornando o egoísmo desenfreado, (o *amour propre*) a motivação da vida social. (Ibidem, p. 14).

As adversidades naturais obrigaram o homem a viver em grupo para se defender, por isso, ele se viu obrigado a correr, pular, subir em árvores e em determinadas situações, lutar. O homem passa a ser guiado por dois princípios, o amor por si, e pela piedade, que consistia num certo incômodo pelo sofrimento dos outros. Esses princípios lhe teriam assegurado a sobrevivência, apesar de suas ideias serem muito simples. Rousseau reserva para o estado de natureza uma situação propícia à paz e não a guerra de todos contra todos conforme propôs Hobbes. Segundo Rousseau:

A passagem do estado de natureza ao estado civil produz no homem uma mudança considerável, substituindo

---

<sup>80</sup> A noção de sociedade civil é ambígua. Conheceu na sua história uma inversão completa de sentido. Da antiguidade ao século XVII, a sociedade civil opõe-se ao estado de natureza, significa qualquer sociedade politicamente organizada. Vinda do latim, os termos *civitas*, *societas civilis* ou, ainda *respublica* continuarão sinônimos durante muito tempo. Foi só depois da Revolução Francesa e da concepção de Estado-nação estabelecida por ela que a noção de sociedade civil se opôs ao Estado, para significar aquilo que se refere ao domínio privado, da sociedade sem o Estado. As marcas dessa ambiguidade permanecem no vocabulário. Contudo os direitos cívicos dizem respeito àquelas que se associa ao poder do Estado e participa na comunidade política, enquanto os direitos civis definem as obrigações que regem as relações entre indivíduos na sua vida privada. (WOLTON, 2004, P. 243).

em sua conduta o instinto pela justiça e conferindo às suas ações a moralidade que antes lhe faltava. Só então, assumindo a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o do apetite, o homem, que até então não leva em conta senão a si mesmo, se viu obrigado a agir com base em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir seus pendores. (ROUSSEAU, 1996, p. 26, 27).

Os conflitos existentes no estado de natureza eram pequenas disputas pela posse de um alimento e que dificilmente tinham consequências sangrentas. O homem natural era um ser pacífico, e apesar da desigualdade existir no estado natural, ela limitava-se a esfera física, e não nas relações interpessoais. Em sua obra *Rousseau e a Educação* Danilo R. Streck afirma que:

Rousseau não é o único a apelar para o estado de natureza para elaborar a sua teoria sobre o homem e a sociedade. Com sua visão otimista sobre a natureza humana, ele bate de frente com outro autor, igualmente influente e conhecido, que afirmava exatamente o contrário. No Livro *Leviatã*, Thomas Hobbes descreve o estado de natureza como um estado de guerra entre os homens que teria sua origem na competição, na desconfiança e na glória. O Estado é a agência de controle e repressão desses instintos belicosos. John Locke citado com certa frequência na obra de Rousseau, não concorda com Hobbes. Para ele, o estado de natureza implica uma lei da natureza para bem governar os homens. Essa lei é a razão que, se bem aplicada, promoverá condições de vida de acordo com o plano original da natureza. Uma vez que, a razão é a mesma, para todas as diferenças, inclusive de apropriação dos bens são decorrentes do uso mais ou menos conveniente que se faz dessa faculdade. Locke, justifica dessa forma a propriedade privada. (STRECK, 2008, p. 58).

Ainda segundo o mesmo autor “Rousseau difere de Hobbes e de Locke por ver no estado de natureza uma espécie de paraíso perdido. Na história bíblica, a consciência do bem e do mal causou a ira de Deus e expulsa o homem das delícias do Jardim do Éden, sem volta. Também para Rousseau o retorno para o estado de natureza é impossível. Somos vítimas do nosso

próprio sucesso para satisfazer as nossas necessidades.” (Ibidem, 2008, p. 58).

A primeira forma de desigualdade assinalada por Rousseau manifestou-se durante o desenvolvimento da agricultura e da metalurgia, quando os homens passaram a dividir a terra e reivindicar sua posse como um direito legítimo. Assim, nasceu a primeira grande desigualdade, dividindo os homens em duas classes: ricos e pobres. Da riqueza surge a ambição e os piores sentimentos possíveis como a inveja, a vergonha, o desprezo e a injúria, o que motivaram conflitos tão sangrentos e desumanos.

Para apaziguar os ânimos e assegurar suas terras os ricos propõe uma união de forças para garantir a cada um, o que lhe é de direito através de leis que defendam a todos sem exceção. Do primeiro pacto surge necessariamente o segundo em função da necessidade de um governo, em função da desigualdade social (a monarquia, a aristocracia e a democracia). Esse pacto é concebido como um contrato entre o povo e os governantes, através do qual as duas partes se obrigam a observar as leis estipuladas.

Segundo Rousseau, nesses governos todas as magistraturas eram eletivas. Mas, quando o cargo se tornou hereditário, os chefes passaram a considerarem-se meros funcionários, do Estado e a subjugar aqueles a quem deveriam representar. Emerge então, o segundo grau de desigualdade, entre os que mandam e os que obedecem. Surge então, o terceiro grau de desigualdade – o despotismo<sup>81</sup>, como resultado inevitável de um governo mal constituído. A desigualdade de consideração e autoridade forçaram os homens que viviam numa sociedade a comparar-se e a tomar conhecimento de suas diferenças. Como tudo passa a ser governado pela lei do mais forte, há, por assim dizer, a dissolu-

---

<sup>81</sup> De acordo com Montesquieu em sua obra *O espírito das leis*, publicado em 1748, no qual elabora conceitos sobre formas de governo e exercícios da autoridade, despotismo é uma forma de governo na qual uma única entidade governa com poder absoluto. Montesquieu se recusou a admitir, entre monarquia e despotismo, apenas uma diferença de grau, de moralidade. Fez questão de proclamar a diferença radical de princípio, como de natureza, que deve separar um governo moderado de um governo violento. Em suma, transpôs, em outro registro, a distinção entre governo “absoluto” e governo “arbitrário”.

ção do pacto e os homens são jogados num segundo estado de natureza, diferente do primeiro, já que o primeiro é um estado puro, e o segundo, resultado da corrupção. Segundo Rousseau, “o homem original é uma espécie de animal tranquilo, movido por poucas necessidades, indivíduo sem coerção e, consequentemente feliz, ligado apenas ao presente.” (ROUSSEAU, 1996, P. XII). Essa passagem do primeiro para o segundo estado de natureza constituiu o fundamento da sociedade, do governo e das leis:

Tal foi ou deve ser a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves aos fracos e novas forças aos ricos, destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei de propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para lucro de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria. (ROUSSEAU, p. 269-270).

Para Rousseau, encontrar uma forma de associação, seria um objetivo do homem enquanto ser social, que só poderia ser materializado através de um contrato social como acordo que estabelece uma série de direitos e deveres entre os homens. Essa associação ressaltaria o valor das individualidades e buscaria simultaneamente atingir a coletividade, harmonizando a sociedade pela soma das partes (dos homens enquanto sujeitos e das vontades enquanto manifestação das individualidades). Esse contrato social, de acordo com Rousseau, teria como função de:

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual, cada um, unindo-se a todos, só obedece, contudo, a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto os outros. [...] As cláusulas desse contrato são de tal modo determinados pela natureza do ato, que a menor modificação as tornaria vãs e sem nenhum efeito. [...] Quando bem compreendidas, reduzem-se todas, a um só: alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro



lugar, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais. [...] (ROUSSEAU, 1978, p. 32).

Essa condição, primordial, nos remete a ideia de que Rousseau busca restabelecer primeiramente a condição humana, para depois estabelecer uma condição política. Isso implica que para expressar sua vontade, o homem precisava ter liberdade e autonomia, por isso a grande diferença entre associar ao invés de simplesmente agregar. Portanto, para associar seria preciso rever primeiramente a questão da liberdade. Rousseau prezava pela liberdade individual, que pelo contrato será convencionado a fim de dar vazão a todos os homens. Mas para que haja um corpo político é preciso que os homens livres unam seus interesses e vontades, formando um corpo moral, onde cada um tem lugar.

A liberdade constituirá direito e dever.<sup>82</sup> Direito por ser uma retomada da condição humana e dever por levar ao respeito do outro enquanto semelhante. Assim, Rousseau reconhece o valor do indivíduo, e promove uma visão de respeito e responsabilidade, equilibrando a vida social. A liberdade enquanto parte essencial da natureza do homem seria a condição necessária para a responsabilização de um indivíduo pelas suas escolhas. Não ser dono e senhor de si mesmo é estranho a essa natureza, de modo que nenhum homem tem autoridade natural sobre o seu semelhante. Um homem não tem, portanto, direito sobre outro, sobre a vida, as escolhas e as vontades. Sendo assim, renunciar a liberdade é renunciar a qualidade de homem e os direitos da humanidade.

Penso que, a liberdade é um valor indiscutível de cada ser humano. Todavia, a vida em sociedade impõe limites a esta liberdade e aumenta cada vez mais os graus de assunção de

---

<sup>82</sup> O conceito de liberdade está presente em toda a história da filosofia. Num sentido abrangente, liberdade é condição de quem não está submetida a nenhuma força externa. No sentido político, a liberdade pode ser entendida como o exercício da cidadania dentro dos limites da lei e respeitando os direitos dos outros. A liberdade também pode ser vista como um direito, como no caso da liberdade de pensamento, de expressão ou de opinião. (DIMENSTEIN, *et all*, 2008, p. 241).

responsabilidades em todos os níveis. É necessário conciliar o exercício do poder, que promove a justiça social, as liberdades coletivas e as liberdades individuais. As instituições sociais são consideradas justas quando satisfazem os princípios morais de que pessoas morais, livres e iguais, são colocadas em situação equitativa. Sendo assim, cada pessoa tem direito a um sistema básico de liberdades iguais para todos, compatíveis com um sistema de igualdade de direitos e deveres para todos independentemente da raça, da cor, da condição social, econômica, política e religiosa.

A importância de viver em sociedade, associados e não agregados nos dá razões para afirmar, que é através do convívio com os seus semelhantes que o homem se aperfeiçoa e contribui para o aperfeiçoamento do outro no plano social, moral, técnico e científico. Da associação de indivíduos tão diversificados o grupo cresce, aquele que já avançou, exercita sua paciência e seu amor pelos outros da retaguarda, aquele que está atrás exercitará suas competências, para tenta alcançar os outros. Diferentemente, o isolamento é contrário à lei natural porque não promove o crescimento moral e intelectual da humanidade, não promove a troca e a mútua contribuição dos indivíduos para o aperfeiçoamento geral e o bem comum.

## **Vontade particular e geral**

Antes de relacionarmos os conceitos enunciados é necessário explicitá-los, para melhor entender seus contornos e a aparente dicotomia/nexo existente entre eles, numa tentativa de ver o alcance de cada um em particular e a implicação mútua na formação de uma consciência universal. Enquanto que a vontade particular quer e procura o bem de si, para si, ou seja, busca satisfazer os interesses particulares ou egoístas, a vontade geral quer e procura o bem comum a todos de forma altruísta. Rousseau reconhece que a vontade particular de um indivíduo pode entrar em conflito com a vontade geral que o mesmo tem enquanto cidadão, ou seja, que o interesse privado pode ser contrário ao interesse comum.

Quando o homem deixou o estado de natureza,<sup>83</sup> ele se tornou um ser social, racional e moral. Exatamente por isso, o total dos interesses comuns tem um peso maior do que o total dos seus interesses particulares. A vontade moral particular se exprime através do interesse particular. Atualmente é um imperativo que a vontade particular de cada cidadão deva ser salvaguardada e respeitada, principalmente nos casos em que o cidadão atingiu sua maior idade e é capaz de assumir as suas responsabilidades. Se o indivíduo quer fumar, que fume, se quiser beber, que beba, se quiser usar drogas, que use, ora, quem vai impedi-lo? Então, a discussão que deveríamos adicionar a esse debate sem fim, é se o indivíduo que, depois de ter alcançado a maturidade intelectual e de estar em condições plenas, pode optar por se tornar um cidadão ético ou não? Pode-se agir de forma particularizada, priorizando sua individualidade em detrimento do grupo, onde se encontra inserido, ou não? Como conciliar a vontade particular com a vontade geral, evitando conflito de interesses? Essas questões nos orientarão na busca de uma tentativa de compreensão dos limites éticos aos quais os cidadãos devem agir.

Analisando os nossos atos e comportamentos, desde as simples ocupações e afazeres do cotidiano, até os mais complexos, que exigem uma análise racional, ético e moral é preciso definir de que maneira devemos examiná-los tendo em conta que, não existe uma forma universal e necessária para examiná-los. Quer se trate de escolhas simples ou de decisões fundamentais, de preferência sentimentais, sociais ou políticos de tomadas de posições individuais ou coletivas, sempre devermos analisar eticamente nosso posicionamento.

---

<sup>83</sup> Indica nas teorias políticas dos séculos XVII e XVIII, a condição dos homens antes de estipular um tipo qualquer de contrato social, na qual os indivíduos vivem isolados uns dos outros, sem qualquer organização estatal. Trata-se obviamente de uma condição hipotética, e não de uma específica fase histórica, posto que a própria continuidade da espécie estaria em crise com um tal isolamento de indivíduos. Segundo Thomas Hobbes, um eventual estado de natureza seria dominado pela guerra de todos contra todos; segundo John Locke, ao contrário, ele seria de alguma forma regulado pelo princípio de reciprocidade, pelo qual evita-se violência para não recebê-la em troca. (NICOLA, Ubaldo, 2002).

Contrariamente à vontade moral geral, cujo fim último é o bem público, onde os benefícios são compartilhados por todos os membros (ou a maioria) de uma sociedade construída com base em valores humanísticos, a vontade particular possui um objeto individual independente do bem comum, que objetiva uns em detrimento do todo. A vontade moral particularizada põe o indivíduo em primeiro plano em relação ao grupo, no qual o interesse individual se distingue do interesse coletivo sendo o seu próprio bem e a sua felicidade individual, o ideal maior. É nesse sentido que se estabelece um conflito existencial entre a vontade moral particular e a vontade moral geral, que leva a um estado de separação que rompe com a interdependência e a interajuda necessária à vida social comum. Sendo assim, a vontade particular não poderia tornar a sociedade mais justa, mais humana, mais cooperativa e, nem tão pouco as leis legítimas.

Assim sendo, pensamos que o bem individual não garante o bem comum, mas sim, o bem individual, que resulta de um egoísmo e um hedonismo exacerbado que coloca o bem pessoal como bem supremo da vida humana, e de satisfação imediata do próprio ego, em detrimento do bem coletivo. Para ser justa, a vontade particular deve estar em concordância com a vontade geral, buscando o bem comum e não apenas o próprio interesse em detrimento do coletivo e do geral.

O reconhecimento dos nossos limites e incapacidades inerentes a nossa condição humana insuficiente e condicionados pelas condições adversas (naturais, físicas, intelectuais e sociais) aos quais não podemos opor, sob pena de sermos mal sucedidos, nos mantém ligado por laços de dependência que ampliam o próprio horizonte da existência, alargando ainda mais a faculdade de nos aperfeiçoar e tornar em pessoas melhores, quando estabelecemos relações boas e recíprocas, respeitando a nossa integridade pessoal e coletiva. A realização pessoal se dá mediante a colaboração e a participação cooperativa, onde se estabelece um nexo entre a vontade moral particular e a vontade moral geral, e não na consolidação de uma vontade particular, moldada pelo interesse egoísta de cada membro de uma sociedade.

A vontade moral particular pode ser compreendida como mazela à constituição do corpo social, engendrando assim a desigualdade e a corrupção na sociedade. Assim sendo, a vontade moral particular não pode superar a vontade moral geral. Então, a nossa humanidade busca promover equilíbrio entre o bem particular e o bem geral, seja individual ou de grupos que se individualizam ao identificar-se com tais ou quais interesses. É uma ignorância imaginar que haverá felicidade entre as pessoas enquanto continuarmos essa busca desenfreada pelo poder, pela riqueza, pelo domínio para ver quem comanda e quem obedece ou é colocado numa posição inferioridade. O bem particular é respeitável até o limite em que para ser satisfeito não provoque mal a outras pessoas ou grupos. A promoção do bem comum contempla o bem particular, embora, nossa civilização está em crise para assimilar esta ideia.

Para que tal aconteça, é fundamental que se aposte na educação das pessoas, uma educação que priorize a vertente transpessoal e espiritual, uma educação pela inteireza do cidadão, ancorado no autoconhecimento, que implica exatamente a consciência da dimensão espiritual do ser humano. Um dos objetivos da educação voltada para o homem “total” é afastá-lo de uma secular ignorância, que sempre teve início, pela ignorância de si mesmo e dos outros. Hoje é um imperativo que se aposte numa educação voltada para o sentido da unidade do ser e do saber, onde toda a pessoa consiga realizar experiências transpessoais e onde ela pode estabelecer relações de liberdade, igualdade e fraternidade com os demais membros.

## **A vontade geral como unidade de particularidades**

Começamos por estabelecer como vontade geral a conformação entre os interesses do indivíduo e os interesses de todos. Ela representa aquilo que é do interesse comum a todo o grupo que forma o corpo social e político de uma sociedade. A vontade geral é apresentada como fonte de leis morais, ponto de referência para medir o justo e o injusto, o certo e o errado, o bom e o mau. Tal como a vontade moral de um indivíduo que

tende a própria conservação e bem-estar, a vontade moral geral também procura proteger os membros do corpo a que pertence. Quando a vontade moral geral não é respeitada, não há medidas corretas para a justiça, o que é apresentado como lei não é legítimo e o bem-estar de todos é ameaçado.

Partimos do princípio, que toda associação e criação de leis morais partem de um eixo central na política de responsabilidade proposta por Rousseau, a vontade geral, que nos leva à compreensão da lei justa, contendo a chave para entender como podem ser legitimados o poder e a autoridade. A ordem social é anterior à questão política, porém, essa nova ordem estabelecida por meio de convenções sociais é que definem e sustentam o pacto social que harmoniza a vida particular com a vida pública conciliando a vida moral e a vida política: “é preciso estudar a sociedade pelos homens e os homens pela sociedade; quem quiser tratar separadamente a política e a moral nada entenderá de nenhuma das duas.”<sup>84</sup>

Assim, a moralidade individual incidirá diretamente na vida pública, onde o reconhecimento do outro, é fundamental para a busca do bem comum. As vontades interligadas pelo respeito e reconhecimento buscariam o melhor para o corpo formado pela união dos membros individuais. Sendo assim, a conciliação do interesse e justiça, liberdade e dependência seriam reguladas pela vontade geral. Somente numa associação onde prevaleça a vontade geral, é compatível tanto a justiça, bem como o interesse dos indivíduos. Um indivíduo que submete a vontade geral estará submetendo à sua própria vontade, pois a vontade geral pode ser descrita como a vontade de cada membro da associação enquanto dirigida ao interesse geral da coletividade. Na proposta política exposta no *Contrato Social*, o corpo formado pelos cidadãos, membros constituintes do pacto social, expressam sua soberania por meio da vontade geral, que sendo bem ordenada, busca o bem comum.

A vontade geral legitima a ordem social à medida que re-

---

<sup>84</sup> ROUSSEAU, *Émile*, p.524 *apud* PIAVITTO. *Ética: Crise e perspectiva*. Pergentino P. Pivatto (Org.). – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 141. – (Coleção Filosofia 182).

conhece a liberdade individual, orientando ainda a ordem política, quando projeta a figura do homem na vida pública, através da participação deste no seio social coletivo, nas tomadas de decisões que expressarão as vontades particulares na busca do interesse e do bem coletivo. A convenção estabelecida entre os membros da sociedade se efetiva ou se torna possível pelo consentimento entre liberdade ilimitada e liberdade convencional. O consentimento é o primeiro princípio estabelecido que irá reger a sociedade, e zelará por sua existência. Em condições normais, creio que não há sociedade, onde não haja concórdia por parte dos indivíduos em formar e fazer parte da coletividade onde se encontram inseridos: é somente pela vontade geral que se pode direcionar as competências/habilidades sociais para que se possa atingir o bem comum.

Se não houvesse nenhum ponto onde todos os interesses individuais concordassem, nenhuma sociedade poderia existir e conviver de forma pacífica subordinando assim os interesses pessoais aos do grupo ou da sociedade. Essa concórdia, expressa através do pacto social que mostra o interesse na vida comum e comunitária, o reconhecimento do outro enquanto igual, pelo respeito e consideração mútua, onde um indivíduo ou grupo de indivíduos, não poderiam ter autoridade sobre a sociedade e nem agir em nome de uma vontade geral, sob pena de transformar o pacto num elo de dependência e submissão, o que levaria a sociedade de novo a corrupção.

Quando o homem deixou o estado de natureza, ele se torna um ser social, racional e moral, tendo em conta que, em sua própria natureza seria incapaz de sobreviver isolado dos outros, como afirma Miguel Couto “o homem é um animal gregário, naturalmente, tanto para a defesa como para as alegrias comuns”, o que gera a necessidade de constituir associações comuns a todos. Por isso, Aristóteles afirma que “o homem é por natureza um animal político” e aquele que é por natureza e não simplesmente por acidente, se “encontra fora da sociedade, ou é um ser degradado ou um ser acima dos homens”, ou seja, “o homem que vive solitário é uma besta ou um animal”, afirmava nosso filósofo, bem antes de Rousseau. Ele afirmava também

que a *polis* (cidade) era mais importante que o indivíduo. Daí a evidência de que o homem é um animal político mais do que qualquer outro animal gregário, porque ele é o único que possui entre os animais a linguagem (*logos*), que tem como objetivo a manifestação do vantajoso e do desvantajoso e, portanto, do justo e do injusto, do certo e do errado, do bom e do mau.

Trata-se de uma característica do homem ser ele o único que tem o senso do bom e do mau, do justo e do injusto, do bom e do mau, bem como de outras noções deste tipo, como afirma Aristóteles “é a associação dos que têm em comum essas noções que constitui a família, o estado e a sociedade”. Rousseau desaprova as facções, “ligas e associações” parciais por deturparem a vontade geral, já que, os interesses comuns dos membros de uma facção ou grupo são colocados em primeiro plano, em detrimento dos interesses comuns à totalidade da sociedade.

Concordamos com a ideia de que, o jogo de interesses entre as facções prejudica a capacidade de construir um projeto realmente coletivo que contemple a sociedade como um todo, onde o bem moral comum é primordial. Com efeito, a reunião de interesses particulares em associações parciais mascara a diversidade de opiniões necessárias para se reconhecer a vontade geral e detrimento da vontade particular.

## **Autonomia e Cidadania**

Para Rousseau, não somos individualmente autônomos, apenas o somos como membros de um tipo especial de sociedade. Passamos a ser autônomos porque podemos romper com a escravidão dos nossos desejos e viver sob uma lei que proporcionamos a nós mesmos. No estado natural o homem desfrutava de uma liberdade natural que é física e não vai além de suas forças. No contrato social o homem renuncia a liberdade natural em favor da liberdade civil, que é circunscrita pela vontade geral.

No estado civil o homem adquire liberdade moral, já que ele passa a obedecer à lei que ele instituiu a si próprio em vez de seguir o impulso. O papel da educação seria de elevar a natureza do homem para além da animalidade, numa esfera onde existem leis. Em outras palavras, também podemos dizer que o papel da educação é tornar sociável a insociabilidade contida no amor de



si mesmo.<sup>85</sup> Em suma, para que haja autonomia, a moralidade não pode estar fora da vontade geral e racional do homem.

Já o exercício da cidadania<sup>86</sup> confunde-se muitas vezes, com a história das lutas pelos direitos humanos. A cidadania esteve, está e estará em permanente construção. É um referencial de conquista da humanidade, através daqueles que sempre lutaram e lutam por mais direitos, melhores garantias individuais e coletivas. Por isso, não se conformam frente às determinações arrogantes, de pessoas que não desistem de conquistar e manter mais e melhores privilégios, contra uma maioria abandonada, que não consegue fazer ouvir, exatamente porque lhes é negado à possibilidade do pleno exercício da cidadania. Acredita-se que, a conquista da cidadania, ainda que tardia, não será negada tendo em conta que, é uma conquista da humanidade.

O exercício da cidadania requer ter consciência de que se é sujeito de direitos, civis, políticos e sociais, porém, a cidadania pressupõe também deveres. Os cidadãos tem de estar conscientes das suas responsabilidades civis, políticos, sociais e morais enquanto partes integrantes de uma coletividade, cujo bom funcionamento todos têm de dar sua parcela de contribuição, garantindo o bem comum. Segundo a teoria Rousseriana, tendo estabelecido o acordo entre os homens através do pacto social, surge a necessidade de se organizar o poder do corpo político formado pela associação dos homens livres. Será preciso então, deliberar movimento e vontade a esse corpo social, pois ele traz em si um poder absoluto sobre os seus membros, sendo esse poder chamado soberania, que se move de acordo com a autonomia e vontade geral.

---

<sup>85</sup> De acordo com Leandro Konder, Rousseau foi um dos primeiros teóricos, na Filosofia da Educação, a chamar atenção para a necessidade de estudar a especificidade da infância. Escreve no *Emílio* que “educar é uma função tão nobre que não deve ser exercida por dinheiro; só os pais diretamente podem praticá-lo. No entanto, não educou nenhum dos cinco filhos que teve: foram todos doados a orfanatos.” (KONDER, 2006, p. 60).

<sup>86</sup> A cidadania expressa um conjunto de direitos que dá à pessoa a possibilidade de participar ativamente da vida e do governo de seu povo. Quem não tem cidadania está marginalizado ou excluído da vida social e da tomada de decisões, ficando numa posição de inferioridade dentro do grupo social. (DALLARI, 1998, p.14)

Para que tal aconteça é necessário o exercício da soberania, onde cada homem assumindo o papel de cidadão põe sua vontade e seu interesse a favor da sociedade que propôs criar. Seria necessário conciliar aqui patriotismo e humanidade como virtudes necessárias à vida pública e particular. O pacto social, estabelecido num acordo entre os homens, faz com que estes alienem sua liberdade ilimitada e sua independência em troca de uma liberdade convencional, onde a interdependência constituiria forte elo da existência social.

A união associativa entre os cidadãos tem como objetivo resguardar a liberdade e autonomia individual e coletiva, como valores supremos, visando superar os males políticos e sociais na medida em que propõe reconstruir moralmente e politicamente uma determinada sociedade. Anterior a qualquer condição política está a condição humana. Por essa razão, a figura do homem existiu antes do cidadão, com valores originais como liberdade, amor de si mesmo, vontades pertinentes a sua natureza, que exercerão influência direta no papel público que exercerá na sociedade. Somente um homem bom e justo poderia buscar o bem comum, o bem de todos. Pela piedade natural, a justiça se estenderia à humanidade, e com o pleno exercício da consciência autônoma no liame social, esta se efetivaria por meio das leis, que sendo feitas por todos e para todos garantiria a igualdade entre todos.

Mas, como pensar em um homem bom, que tendo resgatado os valores originais se torna justo se já existe uma sociedade corrupta e má? Que ensina a polidez como conduta maquiando um falso caráter, exterminando as virtudes primitivas, criando e aprimorando os vícios como o orgulho e a cobiça? Para isso, seria necessário formar um novo homem, capaz de ser justo e equilibrado para viver numa sociedade livre. Para que o homem assuma uma postura firme, livre de vícios e de hábitos pouco saudáveis, seria necessária uma “educação/desenvolvimento para inteireza do ser humano”<sup>87</sup>: um (re) descobrir-se, circuns-

---

<sup>87</sup> De acordo com Elydio dos Santos Neto, “o ser humano se desenvolve e se constrói como sujeito e autor de sua existência em meio a um complexo processo que

crever-se através do estudo e investigação da auto evolução por um processo de caminhar para si, uma tomada de consciência das determinações que pesam sobre sua maneira de estar no mundo, com o propósito de conhecimento daquilo que somos, pensamos, fazemos, valorizamos e desejamos na nossa relação com os outros e com o ambiente humano e natural, que oportunize o surgimento de um ser que aprenda a identificar e a combinar constrangimentos e liberdade, como forma de estruturação dos sentimentos e sentidos até a chegada ao desenvolvimento da razão (que seria a última instância a ser moldada na vida do homem).

Em sua época, Rousseau reconheceu a importância de educar os sentidos e sentimentos antes de desenvolver a razão e a imaginação; isso implica para ele numa maturação da existência que permite melhor ajustamento da vida ao mundo. Para tanto, Rousseau lança uma proposta que tem o objetivo de formar um homem capaz de viver e dispor de liberdade e autonomia numa sociedade reta. Todo o esforço de Rousseau será apoiado na ideia da liberdade, sendo este um valor que deve ser preservado a todo custo. Tanto a sua proposta educativa como também a sua moral, tem no ideal de liberdade, descrita na obra *Émile*, uma criança imaginária que terá sua uma educação voltada para a vida livre no seio da vida social.

A influência de Rousseau nos modelos educativos atuais é bastante evidente e tem sido objeto de vários textos de opinião. As suas ideias pedagógicas encontram-se ligadas aos seus ideais políticos. Segundo Rousseau, uma criança que nasce e cresce numa sociedade civilizada é ensinada a refrear os seus instintos naturais, a reprimir os seus verdadeiros sentimentos, a impor as

---

exige autoconsciência, capacidade de autonomia, coragem de escolher e experimentar os caminhos novos, assim como uma grande paciência para retomar e refazer, permanentemente, o caminho já trilhado com vistas a alcançar em novas direções e para novas possibilidades.[...]” Ainda segundo ele, “o trabalho de aprofundamento no conhecimento de si mesmo poderá facilitar o desenvolvimento em diferentes aspectos da existência: *no plano das relações interpessoais; no aprender a dialética morte e renascimento, continuidade e ruptura; no aprender o diálogo amoroso e a integração entre os aspectos masculino e feminino do ser; no abrir-se a espiritualidade e ao encontro com o sentido da vida.*” [...] (SANTOS NETO, 2006, p. 35 a 38)

categorias artificiais do pensamento conceptual sobre os seus sentimentos e a fingir que pensa e sente coisas que não sente nem pensa. Por conseguinte, a civilização é corruptora e castradora dos valores verdadeiros.

Assim, o que devemos fazer é mudar a civilização de forma a possibilitar aos nossos instintos naturais uma expressão completa e livre. Rousseau defendia mudanças fundamentais na educação para libertar o indivíduo das grilhetas da civilização. O seu ponto central é que a educação não deve ter como objetivo reprimir e disciplinar as tendências naturais da criança, mas, pelo contrário, incentivar a sua expressão e desenvolvimento autónomo.

O principal veículo de instrução não deve ser a instrução verbal, muito menos a livresca, mas a prática e o exemplo. O ambiente natural para que isso possa acontecer é no seio da família e não da escola e os seus incentivos naturais são o amor e a simpatia, e não as regras ou os castigos, usados tradicionalmente, numa tentativa de moldar atitudes e comportamentos dos jovens estudantes. Particularmente, entendemos que a conquista da autonomia e o exercício da cidadania por parte de um indivíduo, ou grupo, leva-o ao desenvolvimento de um leque de capacidades/habilidades para atuar nas esferas privadas da vida cotidiana, em consonância com determinados valores e modos de viver na vertente sociocultural da sua sociedade, com o intuito de afirmar seu espaço através do exercício do julgamento, da opinião e da tomada de decisões compatíveis com a resolução de conflitos e a potencialização de atividades nas diversas esferas sociais.

Portanto, a conquista da autonomia equivale a conquista da própria cidadania, uma vez que passa pelo desenvolvimento da emancipação intelectual e da liberdade de expressão. A autonomia é condição necessária para a autodeterminação. Esta, por sua vez é indispensável para o convívio com os riscos, as incertezas e os conflitos trazidos pela globalização. O indivíduo encontra-se cada vez mais imerso no conflito entre as incertezas objetivas e subjetivas, tendo que renunciar a rigidez de ideias, atitudes e comportamentos baseados em istemas de valores e de condutas individualistas.

## Considerações finais

Concluimos o artigo, realçando o postulado, que diz que a vontade geral pode ser entendida como parte da vontade individual, idêntica a todos os membros da coletividade, que permite o entrosamento de todas as vontades individuais no reconhecimento de certos valores e na procura de determinados objetivos comuns. Com efeito, numa sociedade onde predomina a vontade particular não poderia tornar a sociedade justa nem tampouco as leis legítimas. Os limites da individualidade transcenderiam o âmbito social de modo a trazer de volta a desigualdade e o engano, instalando assim, a possibilidade de uma tirania.

Contudo, ao efetivar o pacto social entre os homens, o novo homem se compromete em buscar o bem, não no sentido individual, mas pensando na coletividade na qual está inserido. O reconhecimento do outro enquanto ser de possibilidades reforça a necessidade do cultivo da bondade, da moralidade e da justiça social para todos. Porém, a única forma que dá garantias para que tenhamos uma sociedade justa, correta e igualitária, provém de um forte investimento na educação e formação integral do homem, tornando-o cada vez mais capaz e conhecedor das suas reais possibilidades de autotranscendência, de liberdade, de comunicação e colaboração com os outros.

A preocupação com uma formação integral do homem se concentra na necessidade de conservar a sua integridade, física, intelectual e espiritual, projetando nele, uma educação que lhe habilite com capacidades, competências e habilidades que tornem possível a expressão de seus valores em todas as esferas da vida, tanto pública quanto privada. Daí a necessidade em resgatar os atributos naturais pertinentes à essência humana, pois, os verdadeiros valores moldarão no homem a figura do cidadão, a imagem pública do indivíduo particular, livre, autônomo e participativo. Essa figura pública seria moldada a partir da (re) construção da figura do homem, por isso, a primazia da formação deve focar na preocupação pela essência humana, pelo homem em si, sem desconsiderar, no entanto, os sentimentos, sentidos e sensações característicos da sua condição insuficiente, dividido entre o coração e a razão.

A razão seria, nesse contexto, o último momento do desenvolvimento, sendo assim uma espécie de aprimoramento do seu pleno existir, uma efetivação da existência humana que tomaria forma e sentido no tecido social, lugar para as possibilidades da perfectibilidade e de realização ético moral. O papel de cidadão implica um certo *status* ou posição diante da sua sociedade, participando na formação ou na mudança da consciência, ou responsabilidade moral, tanto no plano geral, quanto individual. Ser um cidadão pleno implica uma moralização pública da imagem integral do homem. Para isso, a insistência numa educação que se adequa às condições de vida de um indivíduo, considerando as características da natureza humana, moldando em seu caráter as faculdades e sentidos que resultarão no amor de si mesmo, da espécie, dos amigos, da sociedade, do amor afetivo e do exercício da cidadania.

Um pleno existir humano de forma particular com implicações diretas na vontade coletiva, assumindo por vezes, o papel de legislador universal, ressaltando o aprofundamento que o torna não só criador de lei, mas também executor dos mesmos. Apesar de alguns males terem sua origem na vida social coletiva, no entanto, somente em sociedade há a possibilidade de um aprimoramento das faculdades humanas já que a perfectibilidade é desenvolvida somente diante de novos desafios, ou seja, é no meio social que se encontra terreno fértil para o aprimoramento moral, contornando os obstáculos do dia-a-dia e projetando novos desafios a serem transpostos.

Assim o cidadão assume várias funções na sociedade onde se encontra inserido. Por um lado, exerce tarefas de forma soberana e autônoma, porém, outras vezes é necessário saber posicionar-se do outro lado, quando lhe é exigido o cumprimento de determinadas normas e regras sociais, tendo como pano de fundo sempre o coletivo dos agentes que partilham dos mesmos desejos, crenças e responsabilidades, procurando sempre no exercício da vontade geral, a busca pelo bem comum a medida que cria as regras e leis ético-morais, civis e políticos.

Cabe então, ao homem, o papel e a responsabilidade de criar e de obedecer a leis e regras, compreendendo a si mesmo

e ao outro como membro de uma associação livremente criada, que observa e reconhece as leis que regulam as condições de vida no liame social. A responsabilidade não pode ser atitude passiva. Todo o cidadão responsável, autônomo e maduro deve estar socialmente engajado na realização e promoção de atos e atividades que visam a promoção de objetivos sociais comuns, procurando minimizar ao máximo a prática ou o incentivo de determinados atos e práticas nocivas que visam corromper ou instalar a discórdia social entre os membros de uma determinada sociedade. Portanto, os motivos e os atos de um cidadão devem fazer sentido e devem fazer conhecer suas opiniões sem causar transtorno ao resto da comunidade. Ser responsável é obrigação de qualquer cidadão para uma vida saudável em sociedade.

## Referências

COUTINHO, Carlos Nelson. *Crítica e utopia em Rousseau*. In: Lua Nova: Revista de Cultura e Política, no 38, 1996.

DALLARI, Dalmo de Abreu. *Direitos humanos e cidadania*. São Paulo: Editora Moderna, 1998.

PIAVTTO, P, Pergentino. *Ética: Crise e perspectiva*. Pergentino P. Pivatto (Org.). – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 141. – (Coleção Filosofia 182).

DIAS, Amélia Maria da Soledade. *O desenvolvimento pessoal do educador através da biodança*. Maceió: EDUFAL, 2004.

DEBRUM, Michel. *Vontade geral: algumas observações sobre a noção de “vontade geral” no “Contrato Social”, de Rousseau*. Disponível em < <http://pt.scribd.com/doc/24676980/Rousseau-Vontade-Geral>> Acesso em novembro de 2012.

DIMENSTEIN, Gilberto; STRECKER, Heidi; GIANZANTI, Álvaro Cesar. *Dez lições de Filosofia para um Brasil Cidadão*. São Paulo FTD, 2008. (Suplemento para o manual do professor).

DENTE, N. J. H. *Dicionário Rousseau*. Tradução Álvaro de Cabral. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1996. (Dicionário de filósofos).

GOMES, Fernanda da Silva. *Rousseau – Democracia e representação*. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/70958867/9/II-1-Vontade-Geral-Vontade-Particular-e-Vontade-de-Todos>.>. Acesso em novembro de 2012.

HERBERT Lowe Stukart. *Ética e corrupção; os benefícios da conduta ética na vida pessoal e empresarial*. – São Paulo: Editora Nobel, 2003.

HÖFFE Otfried. *O que é justiça?* Tradução de Peter Naumann. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. - (Coleção Filosofia; 155).

KONDER, Leandro. *Filosofia e educação: de Sócrates a Habermas*. - Rio de Janeiro: Forma & Ação, 2006. – (Fundamentos da educação; 1).

PIVATTO, Pergentino P. *Ética: Crise e perspectiva*. Pergentino P. Pivatto (Org.). – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. – (Coleção Filosofia 182).

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Do Contrato Social*. In: Os Pensadores. São Paul: Abril Cultural 1978.

\_\_\_\_\_. *A Origem da Desigualdade Entre os Homens*. Tradução: Maria Lacerda de Moura. Edição: Ridendo Castigat Mores. Versão para eBook, eBooksBrasil.org, 2002. Disponível em: <<http://www>



ebooksbrasil.org/eLibris/desigualdade.html>. Acesso, novembro de 2012.

\_\_\_\_\_. *Do Contrato Social*. São Paulo: Martin Claret, 2000.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *O Contrato Social*. 3ª edição; tradução de Antonio de Pádua Danesi. – São Paulo: Martins Fontes, 1996. – (Clássicos).

SANTOS NETO, Elydio dos. Por uma educação transpessoal: a ação pedagógica e o pensamento de Stalislav Grof. São Bernardo do Campo/ SP: Metoista; Rio de Janeiro: Lucena, 2006. – (Educação & transdisciplinaridade; v. 4).

LACROIX, Jean. *O pensamento como anti-ideologia*. Porto: Rés, s/d, 1977.

STRECK, Danilo R. *Rousseau & a educação*. – 2ª Edição. - Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

THIRY-CHERQUES, Hermano R. *Ética para executivos*. Rio de Janeiro. - Editora da FGV, 2008.

TRICHES, Ivo José; DEMETERCO, Solange Menezes da Silva; MARQUES, Vera Regina Beltrão. *Fundamentos da Educação*. Curitiba: IESDE, Brasil, S.A, 2009.

UNESCO. *Aprender a viver juntos: nós falhamos?* Síntese das reflexões e das contribuições extraídas da 46ª conferência internacional da educação da UNESCO. Genebra — Suíça, 5-8 de setembro de 2001. – Brasília: UNESCO, IBE, 2003, 124p.

VICOLA, Ubaldo. *Antologia ilustrada de filosofia: Das origens à idade moderna*. São Paulo: Globo, 2002.

WOLTON, Dominique. *Pensar a comunicação*. Brasília: Editora da UnB, 2004.

## Nota final

Há quem diga que escrever é fácil e rápido, outros, porém, acham um trabalho difícil, moroso, árduo, penoso e fatigante, pois, não é fácil ser original e nem é fácil passar horas e horas em frente a um computador produzindo um artigo/texto que, provavelmente não será lido por ninguém, a não ser, pelo seu autor. Apesar de saber de tudo isso, o normal na produção de um artigo, seja para avaliação acadêmica ou publicação em revistas especializadas, é passar mais tempo relendo (em voz alta) revisando o texto e consultando novas bibliografias visando melhorar a redação de seu texto inicial.

Nesta obra, que você caro leitor acaba de ler, passou pelo mesmo processo! Mas, contrariando um pouco o que foi dito anteriormente, afirmo que, não foi fácil e rápido, mas também, não foi árduo, penoso e fatigante. Foi um desafio pessoal que resolvi enfrentar consciente dos *prós* e *contras*, mas sempre com uma sensação gostosa de fazer o que tinha de ser feito. Pois, minha meta não foi produzir um *Best-seller*. Apesar disso, não faltou rigor científico e metodológico no tratamento das questões. Meu objetivo principal ao reunir esses textos, é presentear amigos, colegas e familiares com uma obra que resulta como já foi dito, de cinco anos de labor universitário em solo brasileiro.

A ideia desta coletânea de artigos acadêmicos, mais do que um simples juntar, reunir e organizar diversos textos produzidos, foi um exercício que me levou a revisitar e atualizar diversos conhecimentos adquiridos e transcritos em forma de textos. Foi um exercício mais do que enriquecedor, pois, ao revisitar os textos, voltei com uma nova visão dos conteúdos e com a necessária distância metodológica para examiná-los e atualizá-los.

Como é a minha primeira obra a ser publicada, espero que seja do agrado de quem tiver o prazer de ler na íntegra os textos por mim selecionados (entre vários outros), e que, os mesmos possam contribuir de alguma forma para o enriquecimento pessoal de cada um. Pois, eu me sentiria lisonjeado, caso isso realmente acontecesse! Por agora, só me resta agradecer a todos que me ajudaram a materializar este sonho; agradeço também às

revistas que aceitaram e publicaram alguns dos artigos dessa coletânea, e, diante deste quadro, espero obter reações satisfatórias e críticas pontuais visando melhorar o que foi escrito. Essa publicação não afasta a necessidade de novas revisões, bem como o desenvolvimento dos temas adaptando-os e revisando-os através do acesso a novas bibliografias.

Obrigado!

*Arlindo Rocha*



A PoD Editora garante, através do selo FSC de seus fornecedores, que a madeira extraída das árvores utilizadas na fabricação do papel usado neste livro, é oriunda de florestas gerenciadas, observando-se rigorosos critérios sociais e ambientais e de sustentabilidade.

[www.podeditora.com.br](http://www.podeditora.com.br)  
[atendimento@podeditora.com.br](mailto:atendimento@podeditora.com.br)

Composto e Impresso no Brasil  
Impressão Sob Demanda

21 2236-0844

**2017**