

Platão e o Ocidente (I) - por Marcelo Consentino



Platão na “Escola de Atenas”, de Raphael (1509).

“O presente está grávido do futuro; o futuro poderia ser lido no passado; o distante é expresso pelo próximo”
(Leibniz, *Principes de la Nature e la Grace*, 13)

Platão, buscando compreender a essência da sociedade humana, montou um aparato conceitual tão firme e bem armado que, estando suas lentes polidas e focadas, ainda hoje pode ser um excelente instrumento de observação da nossa realidade. Aqui pretendo justamente utilizar este aparato para tentar interpretar o desenvolvimento da civilização ocidental do ponto de vista de sua organização social, desde seu surgimento, cerca de dois mil anos atrás, até os nossos dias. Parece pretensioso, de fato, tanto na densidade do conteúdo quanto na extensão de tempo abarcada - um tema de dissertação acadêmica num artigo de revista. Mas este é só um modo de pôr a questão. O outro é simplesmente dizer que o velho grego ainda tem algo a nos ensinar sobre nosso passado e futuro.

Atenas, século IV antes de Cristo: Platão já publicou alguns livros e é uma figura de certa expressão na cena ateniense. Agora, entrando na maturidade, começa os trabalhos à frente de sua Academia, conduzindo algumas das mentes mais férteis da Grécia, vindas de todas as regiões da península - entre elas, o jovem Aristóteles de Estagira. Já faz algum tempo que seu mestre Sócrates foi julgado e condenado à morte num jogo de cartas marcadas por políticos e autoridades da época. Platão tinha então menos de trinta anos, e não há nenhuma dúvida de que este foi o acontecimento decisivo em sua vida. O encontro com Sócrates o marcou de tal forma que ele, Sócrates, se tornaria o personagem principal de quase todos os *Diálogos* platônicos. Mas a condenação do velho sábio como criminoso deve ter causado ao discípulo um choque psíquico nada desprezível.

Como filho da aristocracia, Platão respirara desde sua infância uma atmosfera de gratidão pelos antepassados que tinham conquistado a força e a graça de que Atenas desfrutava no solo grego; por toda a vida sentiu-se devedor de homens como Sólon e Homero. Quando Sócrates surgiu em sua vida, deve ter-lhe parecido a própria encarnação dos luminosos ideais helênicos. Mas eis que este mesmo Sócrates é difamado, condenado e morto covardemente pelos próprios representantes das classes de dirigentes e intelectuais que deveriam ser justamente as depositárias e guardiãs da nobre tradição da cidade. Assim, desde o princípio, o pensamento, melhor, a vida de Platão foi marcada por esta fratura profunda entre o real e o ideal. Este seria o drama de sua vida até o fim.

A República

A República é um esforço de equacionar esta questão no plano social. O livro, como se sabe, é uma tentativa de desenhar racionalmente uma sociedade ideal. Não se trata, porém, de um sonho

utópico, tampouco de um projeto fascista de controle da máquina estatal e muito menos de uma conflagração revolucionária para a tomada do poder. Platão não devia ter, já na época, muitas ilusões a respeito de sua realização.

Não obstante, sua sociedade ideal serviria de modelo e de termo de comparação para avaliar as condições concretas da sociedade real. Uma vez tendo em mira um modelo de perfeição, seria possível medir o estado de saúde ou doença de uma determinada comunidade a partir da sua proximidade ou afastamento do mesmo, e quem sabe prescrever-lhe um remédio. De fato, à medida que se lê o livro, chama a atenção quão pouco Sócrates, o protagonista, se ocupa de questões normativas e institucionais. Sua preocupação era estabelecer os princípios fundamentais que devem sustentar e guiar uma sociedade humana como um todo.

Acreditava que uma vez que estes alicerces estivessem bem firmes no coração dos homens, o resto se organizaria naturalmente -

assegurada uma raiz profunda e um tronco forte, não seria preciso temer pelos frutos. Isto significa que os cidadãos deveriam não só enxergar com clareza tais princípios, mas também possuir a vitalidade espiritual necessária para afirmá-los, defendê-los e lutar por sua concretização. Por isso, grande parte do livro - a maior, na verdade - é dedicada a idealizar um processo de educação integral do indivíduo, ou seja, de formação e fortalecimento tanto da mente quanto do corpo; tanto da inteligência, quanto da vontade e da sensibilidade, processo este que deveria cultivar e potencializar cada uma das etapas da vida humana, desde a infância até a maturidade, forjando assim cidadãos conscientes e determinados. Muito mais do que um projeto de reforma política, portanto, a *República* pode ser considerada uma empreitada pedagógica e cultural, quando não terapêutica.

O projeto todo tem sua validez e ponto de apoio em um axioma que Platão exprime com uma fórmula singela: *a sociedade (Polis) é o homem escrito com letras grandes*. A analogia é simples: toda a sociedade é expressão dos indivíduos que a compõem. Seu caráter, princípios e visão de mundo serão a somatória final da multidão de diferentes caracteres, princípios e visões de mundo de cada um de seus membros. “Ou crês acaso que as constituições nasçam do carvalho e da pedra, e não dos costumes de seus cidadãos, os quais arrastam tudo para o lado aonde pendem?”, pergunta Sócrates ao seu interlocutor.

Com efeito, esta premissa devia ser tão evidente para Platão que ele não se dá muito ao trabalho de explicá-la, permitindo-se ser lacônico a seu respeito, coisa rara em se tratando dele. E, a bem da verdade, ela está totalmente ao alcance de nossa mão. De forma inconsciente ou não, valemo-nos deste princípio cotidianamente quando dizemos, por exemplo, que o carioca é isso e aquilo, que o paulista é isso e aquilo outro ou que o italiano é assim ou assado. O que fazemos nestes casos é um processo alquímico de “precipitação” pelo qual lançamos numa solução todas as informações que coletamos sobre os italianos a fim de obtermos um certo “resíduo sólido”. Disso criamos um esquema, um boneco mental emotivo, um pouco histriônico, que fala às largas agitando mãos e braços e dizemos: eis um italiano!

Alguns dizem que isto é só uma generalização, portanto vazia e inútil. Mas isto é precisamente o que é, uma generalização, e eu preciso de tais generalizações porque vivo em um mundo com bilhões de pessoas e o único modo de tornar presente em minha vida a vasta maioria delas é através de esquemas como este, suficientemente abstratos e abrangentes, isto é vazios como um saco, para

envolvê-las a todas. E o único momento em que se torna inútil é precisamente no momento em que encontro *um* italiano. Neste caso, a realidade pede licença e deve ter a precedência, pois agora tenho à minha frente uma pessoa perfeitamente capaz de se definir a si mesma, o que significa que devo calar sumariamente todas as minhas pré-definições a fim de ouvi-la melhor. Aqui, sim, seria estúpido e insensível encaixar o sujeito à força em meu esquema mental, mas estúpido e insensível seria eu e não o esquema. E mesmo que este italiano se revele um sujeito conciso e cerebral como, digamos, um alemão, isto não invalidaria em nada o esquema, já que, para cada um como ele, existem trezentos mil *paesani* agitadores.

Em síntese, o que Platão nos diz é que se olharmos atentamente o retrato de uma certa sociedade, veremos que os traços que compõem seus contornos e linhas mestras foram riscados um a um com a vida de cada um dos seus cidadãos. Se de fato é assim, para chegarmos à teoria do Estado do filósofo grego, será preciso partir de sua teoria sobre a alma humana.

As três dimensões da alma

Uma boa definição para a alma platônica - ou ao menos um aspecto essencial dela - é que *a alma é um conglomerado de tendências diversas mais ou menos coordenadas por um princípio comum*. Uma definição que Platão exprimiu simbolicamente na imagem de uma marionete puxada por vários fios em direções diversas e freqüentemente opostas. O homem deve discernir entre estas pulsões, resistir a algumas e se deixar conduzir por outras, a fim de levar a bom termo sua existência. Embora sua variação concreta seja potencialmente infinita, estas tendências podem ser subsumidas em essencialmente três categorias fundamentais, as quais, como veremos mais adiante, correspondem a três dimensões irredutíveis da realidade humana.

A primeira destas categorias corresponde à condição fundamental do homem de ser vivo. Como tal, junto com todos os outros seres vivos, ele é impulsionado por um poderoso instinto natural tanto para a conservação de sua própria vida quanto para a conservação da vida de sua espécie. O primeiro diz-se *instinto de sobrevivência*, o qual é subjetivamente experimentado como um *desejo por comida*. O segundo, que o induz à distribuição e perpetuação de seus genes, é denominado *instinto de reprodução* e é subjetivamente experimentado como um *desejo por sexo*. Estes dois são os desejos mais manifestamente comuns e imediatos não só para os animais, mas para todos os seres humanos. Ainda hoje, a idéia que muitas pessoas têm de lazer, por mais requintada que seja, não passa muito disso: sexo, comida e bebida.

Este primeiro desejo fundamental, base material de todos os outros, pode ser chamado *desejo de viver* e, dada a sua condição dual, Platão o localiza simbolicamente no baixo-ventre, precisamente a região do corpo humano entre o estômago e os genitais. Além disso, já que as possibilidades de satisfação destes impulsos são ilimitadas, ele é também simbolizado como um animal de muitas cabeças, as quais assumem variadas fisionomias e humores de acordo com as circunstâncias, podendo ora ser dóceis e gentis, ora agressivas e cruéis. Este animal pluricéfalo move-se entre dois pólos, o *prazer* e a *dor*. Persegue o primeiro e foge da segunda, pois para ele são cifras simples: prazer significa vida, dor significa morte.

Até aqui, porém, nada nos distingue de macacos e vacas. Mas, diferentemente deles, o homem tem

diante de si a sua vida. Não só a sua vida biológica que busca manter e reproduzir como qualquer outro animal, mas sim a *sua* vida; a vida, digamos, biográfica. Aqui já não é suficiente satisfazer necessidades e desejos imediatos como no caso anterior, pois quando o homem ergue a cabeça e olha para diante vê um longo espaço entre sua vida presente e sua morte, e chama este espaço de seu *futuro*. Este este intervalo, que o animal não vê nem pode ver, também tem de ser preenchido com vida - um "projeto de vida", como se diz -, ainda que este estofado seja precário e provisório, uma vez que é imaginário e sujeito a alterações.

A fim de construir esse projeto o indivíduo precisa acumular recursos, dominar ferramentas e estabelecer relações, e quanto mais ambicioso for o primeiro, mais abundantes deverão ser os últimos. Em outras palavras, a fim de construir seu futuro o homem precisa dominar e coordenar a seu favor uma série de recursos que encontra dentro e fora de si, e por este motivo tal desejo pode ser chamado *ambição* ou *desejo de poder*. Quando digo "poder", digo-o para o bem e para o mal, pois em princípio trata-se de um termo moralmente neutro - um transatlântico precisa de poder para atravessar um oceano tanto quanto um encouraçado precisa dele para bombardear uma cidade.

Ou seja, estou disposto a conceder que esse "poder" seja entendido em seu sentido opressivo e tirânico - pois esta é uma possibilidade real -, desde que o leitor admita também a possibilidade oposta, isto é, o domínio que um pianista tem sobre seu piano, um cavaleiro sobre seu cavalo ou um *yogue* sobre seu corpo. Estes homens tinham uma meta e uma ambição e, esforçando-se por conquistá-las, adquiriram uma liberdade de uso do piano, do cavalo e do corpo que eu, por exemplo, não tenho. Um pianista é livre para tocar uma fuga de Bach, eu não. O poder dá liberdade. É este o tipo de poder que todo homem deseja ter sobre sua vida. Desta forma, esta tendência é experimentada subjetivamente como um *desejo de liberdade*.

Assim como o desejo de viver se move buscando o prazer e fugindo da dor, também este se move entre dois pólos, a *angústia* e a *esperança*, pois tanto uma quanto a outra estão ancoradas no futuro, já que a angústia é a expectativa da perda de algo que se deseja e a esperança, ao contrário, é a expectativa de satisfazer este desejo. Se nos movemos neste último sentido, o da conquista, experimentamos *confiança*; se as circunstâncias se movem no primeiro, no da perda, experimentamos *medo*. Também como no primeiro caso, Platão, buscando uma analogia anatômica, localiza este impulso no tórax, centro gravitacional e operacional do corpo humano e responsável direto pelo movimento das mãos e braços: os membros que agarram e constroem. Era natural que seu símbolo fosse o leão, rei dos animais e emblema de força, poder e liberdade.

Finalmente, há um terceiro e último desejo. O homem não só deseja manter sua vida, ser livre e construir um futuro. Não quer uma vida e um futuro quaisquer, mas sim a *melhor* vida e o *melhor* futuro possíveis. Por este motivo, chamo este desejo de *desejo de perfeição*. Ora, o conceito de perfeição é um conceito absoluto, que não admite gradações. Sabemos bem que não há mulheres mais ou menos grávidas. Do mesmo modo, ainda que informalmente digamos que isto ou aquilo é "perfeito", a rigor a coisa à qual atribuo perfeição não pode ser mais ou menos perfeita, pois qualquer insuficiência já seria imediatamente uma imperfeição.

Que seria então uma *vida perfeita*? Se levamos este conceito à condição absoluta que a palavra requer, é preciso dizer que uma vida perfeita teria de ser uma vida plena, e portanto livre da morte, em uma palavra, uma *vida imortal*. Qualquer coisa menos do que isso seria já uma imperfeição, e, portanto, não uma vida perfeita. Boa e digna, se quiserem, mas não perfeita. Do mesmo modo, a

liberdade perfeita implicaria uma ausência absoluta de resistência à vontade, de tal forma que se possa fazer tudo o que se quiser sem restrições. Este ponto não é imediatamente evidente e pede uma pequena reflexão.

Se alguém resiste à minha ação e reage contra ela, é porque esta ação é interpretada como uma ameaça, um mal, e como tal deve ser combatida. Esta resistência, por sua vez, é algo que se interpõe entre o meu desejo e a coisa desejada, uma interdição à minha vontade, e portanto eu a sinto como sofrimento. Desta forma, o único modo de satisfazer sempre a minha vontade seria sempre querer o bem, pois do contrário ela seria fatalmente retaliada e daí viria o sofrimento. Mas não só: não seria suficiente que eu quisesse e fizesse sempre o bem; seria preciso, em segundo lugar, que eu vivesse em um mundo em que o bem feito fosse corretamente interpretado pelos outros como um bem, pois do contrário, se fosse entendido como um mal, ainda que equivocadamente, provocaria igualmente uma reação contrária e portanto uma interdição à minha vontade. Em terceiro e último lugar, não só eu, mas todos teriam que fazer somente o bem, pois qualquer mal que fizessem iria igualmente contra a minha vontade. Por isso Santo Agostinho diz que a felicidade é “*não desejar senão o bem e ter tudo o que se deseja*”. Como complemento, eu diria que a felicidade é querer o bem, fazer tudo o que quiser e gostar do que se faz. A felicidade, aliás, é a percepção subjetiva da perfeição ou plenitude, ou seja, um estado de pura satisfação em que não falta nada, uma *ausência de qualquer ausência*. Por isso o desejo de perfeição pode ser chamado também *desejo de felicidade* - felicidade plena, absoluta e ilimitada.

Pois bem, como vimos, esta felicidade plena implica necessariamente uma vida absoluta ou imortalidade, e uma liberdade absoluta e irrestrita. E não só uma ou a outra, mas necessariamente ambas, já que uma vida imortal sem liberdade e atormentada por sofrimentos seria um inferno sem fim, e, por outro lado, uma liberdade plena limitada pela morte seria uma contradição em si, não sendo plena, mas sim trágica. Qualquer coisa menos do que isso, por melhor que fosse, seria imperfeita e portanto não satisfaria plenamente nosso desejo de felicidade.

Por isso, falando da felicidade, Platão diz no *Banquete*: “é necessário que se deseje a imortalidade juntamente com o bem, se é verdade que o amor é amor de possuir o bem sempre”. A perfeição é uma aposta de tudo ou nada. *Imortalidade e liberdade ilimitada*: ou erguem-se ambas ou caem as duas. Ora, até onde podemos ver, tanto uma quanto a outra parecem estar fora de nosso alcance. Não sabemos se é possível conquistá-las - é bem provável que não, mas ninguém pode garantir. De todo modo, se acaso for possível, isto certamente não depende de nós. Ou melhor, não depende só de nós, mas de qualquer coisa superior. Depende de algo ou alguém que seja justamente livre, eterno e perfeito. Este ser supremo, se existe - e é possível que não, mas tampouco alguém pode garantir - é aquele a quem Platão chamava em geral o *Bem*. Eu lhe chamo *Deus*.

Esta terceira e definitiva aspiração, Platão localiza-a na cabeça, onde está a nossa face, olhos e boca, aquilo que nos caracteriza como pessoas e nos distingue das outras. E, tal como o animal multiforme simboliza o desejo de viver e o leão o desejo de poder, este desejo de eternidade e plenitude é simbolizado pelo... homem. O “*homem dentro do homem*” é o símbolo que Platão confere ao espírito, como se quisesse dizer: o *homem perfeito* dentro do *homem imperfeito*, ou seja, você e eu.

A obra de Platão está repleta de outros símbolos que representam esta condição. Na imagem da marionete, diz que dentre os diversos fios rígidos que nos puxam por todos os lados, há um único “fio de ouro sagrado” que liga ao alto e é dúctil; é a este que devemos seguir sempre, “sem jamais

deixá-lo". No *Timeu*, o homem é uma árvore invertida, cujas raízes se afundam nos céus e cujos frutos germinam na terra. Mas a mais célebre destas figuras é certamente o inquieto espírito do *Eros*.

Filho da deusa da pobreza e do deus da abundância, *Eros* - "qualquer coisa de intermediário entre a morte e a imortalidade" - move-se por toda parte entre o mundo divino e o humano em busca da Beleza, embora ela sempre "escape de suas mãos". Nesta perseguição, atravessa verticalmente todas as três dimensões dos desejos humanos. Estes, na verdade, não são senão suas "investidas". Parte de baixo, dos mais elementares desejos vitais, da busca pelo prazer no sexo e na comida - não é um acaso que o diálogo sobre *Eros* se passe justamente durante um jantar entre amigos.

Para o *Eros* de Freud, este é ponto de partida e de chegada. Mas não para o de Platão. Este continua agitando-se e elevando-se em sua busca. Abraça todos os objetos da ambição humana: o vigor atlético, as posses materiais, as realizações intelectuais, a criação artística, o poder político... mas a Beleza continua a escapar de suas mãos e, mulher que é, só se entrega quando está acima de todas as coisas. *Eros*, portanto, não é só uma inclinação contemplativa. É uma potência criativa. Seu desejo é "procriar com a Beleza".

Mencionei antes que estas três dimensões do desejo humano - vida, poder e perfeição - correspondem a três estratos irredutíveis de sua realidade. Na primeira o homem age como instrumento do cosmos: integra-o a si através da alimentação e doa-se a ele através da procriação. Na segunda, buscando ser alguém além de algo, o homem se faz homem entre os homens, pessoa única e singular que se distingue entre a massa atomizada de indivíduos. Finalmente na terceira, isto é, na dimensão espiritual, se abre à realidade divina e absoluta, àquilo que o supera e o fascina e que aponta para sua realização plena. Em outras palavras o homem se relaciona com três realidades distintas: a *sub-humana* ou *natural*; a *humana* propriamente dita; e a *sobre-humana* ou *divina*.

Isto para a alma. Vejamos o que se dá na sociedade.

As três dimensões da sociedade

A origem da sociedade humana não está em nenhum contrato social, mas na necessidade comum dos homens de suprirem-se uns aos outros em suas necessidades particulares. Refiro-me aos diversos bens que todo indivíduo acumula a fim de garantir sua subsistência material e bem-estar: casa, comida, roupa lavada, etc., etc. Se em sociedades primitivas estes bens e a divisão do trabalho correspondente são extremamente rudimentares, em nossa civilização as especificidades profissionais e a produção de bens diversos multiplicam-se a se perder de vista, impulsionados por uma revolução tecnológica que já dura pelo menos três séculos e cujo vigor tende a se expandir indefinidamente.

Em que pesem todas as agruras sociais - ninguém o ignora -, os indivíduos em nossa sociedade são em geral cada vez mais livres para fazer suas escolhas em termos de posicionamento profissional, acúmulo de bens e estilos de vida. A complexidade de nossa vida social torna virtualmente impossível definir o que é necessário e o que é supérfluo na vida de uma pessoa normal - não há generalização possível. E, todavia, permanece a responsabilidade de cada um de discernir, com liberdade de consciência, dentro de suas circunstâncias concretas e em meio a seus desejos e

necessidades, o que é importante do que é supérfluo; o que é bem-estar e prosperidade do que é extravagante, caprichoso, excêntrico.

Seja qual for seu grau de complexidade, porém, esta dimensão da vida social pode ser reduzida formalmente a duas funções fundamentais, a *produção* e a *troca* de bens. O conjunto destas relações é, em outras palavras, aquilo que chamamos *economia* – termo que Platão evidentemente não usa. A economia, com sua intensa produção de itens de consumo e sua vasta pluralidade de negócios e transações, corresponde no plano social àquilo que a fisiologia representa para o indivíduo, com seu fluxo contínuo de assimilação, transformação e permuta de substâncias com o meio natural. Ambas, economia e fisiologia, têm por objetivo transformar recursos naturais brutos em bens humanos e promover sua circulação, uma para o organismo social, outra para o individual. E, da mesma forma que a atividade fisiológica, também a economia é representada por um animal de muitas cabeças, ora mansas ora devoradoras.

Mas além de todos os interesses particulares dos indivíduos que compõem uma sociedade, há também um interesse comum. Isso vale para qualquer tipo de associação humana. Uma comunidade econômica privada, isto é, uma empresa, por exemplo, tem, à parte o interesse e a função de cada um de seus sócios e membros, um estatuto e uma meta comuns. Do mesmo modo a sociedade civil tem seus interesses comuns. Bens como a integridade moral, psicológica e física de cada indivíduo, o direito de ir e vir, a liberdade de expressão, a disposição sobre o patrimônio pessoal, a educação, a segurança e assim por diante, são o verdadeiro fundamento e a garantia de todos os outros bens particulares que o indivíduo possa ter ou desejar.

Desta forma interessam a todos sem distinção e pode-se dizer que sua importância independe da consciência individual e do consentimento de cada um dos cidadãos – da mesma forma que a importância objetiva da alimentação para o meu organismo não depende necessariamente de meu estado subjetivo de fome. Por isso são chamados bens comuns ou, no singular, visto que um sustenta o outro, *bem comum* ou *bem público* – daí a *república* romana, literalmente a “coisa pública”. Entramos, portanto, na dimensão do *Estado*, que tem por função defender e fazer valer a prevalência do interesse comum sobre os interesses particulares, o que encontra sua expressão no *direito*, isto é, no conjunto de normas comuns, sejam estas positivas ou consuetudinárias.

Ao contrário da dimensão *econômica*, que é a esfera das relações e divisões do trabalho humano em relação à natureza, esta segunda dimensão, a *política*, será a esfera que regula propriamente as relações dos homens entre si dentro de uma comunidade como um todo. E como o bem comum diz respeito a todos, sua defesa e realização será também, por este mesmo motivo, dever de todos. Dentro de uma sociedade civil, portanto, a dimensão política é a dimensão do *poder* por excelência, o qual – ao menos idealmente – deveria ser também a garantia da *liberdade* de cada um dos cidadãos. Corresponde assim ao desejo de domínio e liberdade na vida individual, e é do mesmo modo representada simbolicamente pelo leão.

Mas além do bem comum de cada sociedade civil, isto é, de cada cidade, nação ou civilização, há um *bem absoluto*, o qual independe ou, melhor dizendo, está além dos interesses de cada cultura particular tal como condicionada por sua realidade geográfica e histórica. Assim como em uma sociedade qualquer há um interesse comum que prevalece sobre os interesses particulares, do mesmo modo, acima de todas as sociedades humanas, há um interesse comum para toda a humanidade. Os homens não querem viver numa sociedade que lhes possibilite somente sua

subsistência material e nem somente suas garantias legais; querem também viver numa sociedade perfeita, plena e absoluta. Uma vez mais, parece não haver garantias de que esta sociedade plena seja realizável – neste ou em outro mundo –, mas, se acaso o for, deverá contar com a assistência de um ser que seja ele mesmo pleno, absoluto e perfeito. Deus novamente.

A organização e objetivação das relações dos homens com esta dimensão absoluta, sobre-natural e sobre-humana, é chamada *religião*, e, portanto, além da dimensão econômica e política de cada sociedade, há uma dimensão religiosa. É aqui, sobretudo, que se busca e se conhece o bem absoluto (*summum bonum*), aquele portanto que orienta e determina todos os outros bens. Finalmente, a dimensão *religiosa* ou *espiritual* da sociedade humana será, tal como no indivíduo, representada pelo *homem dentro do homem*, já que é somente aqui que o destino absoluto dos homens é revelado em plenitude a si mesmos.

Retomando: o homem participa da realidade em três níveis: (1) o *sub-humano* ou *natural*, (2) o *humano* propriamente dito e (3) o *sobre-humano* ou *divino*. Na dimensão *individual*, eles correspondem respectivamente à condição *animal*, *racional* e *espiritual* da pessoa humana. Na dimensão *coletiva* ou *social*, correspondem à organização *econômica*, *política* e *religiosa*.

Seria desnecessário dizer, embora possa ser conveniente, que estas três dimensões são *distintas*, ou seja, que cada uma tem sua esfera de responsabilidade e atuação próprias, não sendo simplesmente *fundidas* ou *confundidas*. Tampouco devem ser absolutamente *separadas*, mas sim *unidas* e organizadas em uma única realidade total. Além disso, é evidente que deve existir entre elas uma ordem. Se quanto à ordem genética, isto é, a ordem de sua formação no tempo, a condição natural precede as outras duas, quanto à ordem hierárquica, isto é, quanto à organização de suas relações entre si no indivíduo e na comunidade humana, a condição espiritual tem a precedência sobre as outras duas. Assim, na vida do indivíduo a ambição (ou desejo de poder) deve ser orientada para um estado de perfeição ou ideal de vida, sendo que seu desejo natural de prazer deve ser igualmente subordinado e limitado por este ideal. Da mesma forma, em uma sociedade civil, os interesses particulares do indivíduo devem ser subordinados ao interesse comum, e este ao interesse universal da humanidade.

Para dizê-lo em forma breve, utilizando a simbologia que Platão colocou à nossa disposição, um indivíduo e uma sociedade saudáveis serão aqueles em que (1) o homem interior, o leão e o animal de muitas cabeças, estejam em pleno vigor e uso de suas capacidades, e que (2) o homem, que deseja e visualiza os fins absolutos, domine (sem anular) a força do leão que, por sua vez, deve dominar (sem anular tampouco) o animal de muitas cabeças. Esta é, segundo Platão, a finalidade ideal da pedagogia e da cultura, isto é, em primeiro lugar estimular em cada pessoa e em toda a sociedade uma pluralidade diversificada ao máximo de desejos e intenções (como o animal de muitas cabeças); em segundo lugar dar-lhes força para dominá-los (como o leão); e em terceiro apontar-lhes um sentido último pelo qual orientar toda a sua vida, sua força e seus interesses (o homem interior ou espírito). A *República* é o grande ensaio de Platão neste sentido; embora, a bem da verdade, toda a sua vida e obra o sejam.

Conclusão

Disse acima que o estado de saúde do indivíduo e da sociedade depende de que cada uma das três faculdades esteja em bom funcionamento e de que haja entre elas uma ordem hierárquica. Daí se depreende o sistema clássico das quatro virtudes cardeais: temperança, coragem, sabedoria e justiça. O homem precisa estabelecer um certo equilíbrio entre seus diversos desejos de tal modo que cada um seja subordinado ao seu superior (temperança). Para isso, precisa de força para dominá-los e coragem para suportar as adversidades e desafios. A fim de orientar esta força, precisa de sabedoria para discernir entre os diversos princípios e fins de tal modo a estabelecer uma ordem organizada de acordo com o princípio e o fim últimos - a "única coisa necessária" que Cristo indicava a Marta e Maria. A boa ordem e harmonia do todo é aquilo a que Platão chama "justiça".

Embora esta estrutura ternária não mude, pode haver desordem entre estas faculdades. Neste caso, uma tende a usurpar a função da outra, o que fatalmente provoca uma reação levando a um ciclo vicioso. Há sociedades, por exemplo em que o princípio econômico parece ser o critério primordial das tomadas de decisão. Em outras, a religião assume a função política, degenerando nas piores formas de despotismo teocrático, tal como acontece em algumas variações do Islã. Do mesmo modo, há sociedades que são fortes, mas estúpidas, de modo que podem ser facilmente levadas a usar seu poderio para o mal. Voltaremos a isso mais adiante.

Até agora, porém, temos somente um esquema abstrato. Ainda não o testamos efetivamente na realidade histórica. Não sabemos se é de fato um bom instrumento de observação e tampouco se oferece critérios claros para julgar o bom funcionamento de uma organização social qualquer. Com efeito, no início do *Timeu*, o próprio Sócrates aponta para este caráter abstrato da sociedade ideal da *República*, dizendo que gostaria de vê-la em ação em meio à realidade tal como ela é.

Na próxima parte deste ensaio tentarei, portanto, analisar a partir deste esquema platônico as diversas formas de organização social assumidas no Ocidente desde o surgimento da Cristandade até os nossos dias.

Marcelo Consentino é bacharel em Direito pela PUC-SP, mestre em Filosofia pela Pontefícia Università della Santa Croce, doutor em Filosofia da Religião pela PUC-SP e presidente do Instituto de Formação e Educação (IFE).

Artigo originalmente publicado na revista-livro do Instituto de Formação e Educação (IFE), *Dicta & Contradicta*, Edição nº 2 - Dezembro de 2008.

[Eric Voegelin e a coragem da filosofia - por Martin Vasques da Cunha](#)



Eric Voegelin ainda é um filósofo pouco conhecido nas universidades brasileiras e também em nossa cultura, mas este panorama *felizmente* está mudando. Talvez, os mais velhos, reconheçam este nome pela coleção "amarelinha" da UnB dos anos 80-90, denominada *Pensamento Político*, e

cujo volume 12 era a tradução de uma das obras importantes do filósofo, *A Nova Ciência da Política* (“*The New Science of Politics*”, 1953), que lhe rendeu uma reportagem na revista americana *Time* e fama no exterior. Mas também não é tarde para colocá-lo em pauta e, mais do que isso, em nossa mesa de estudo, pois há razões suficientes para isso, como se verá no texto que segue. Além disso, publicamos o texto de Martim Vasques da Cunha aqui porque já passou da hora do filósofo-germano americano ficar *apenas nas prateleiras* das livrarias brasileiras, uma vez que, graças a um esforço editorial notável, o Brasil já conta com uma lista de mais de dez títulos traduzidos dele ou sobre ele, que colocamos ao final, de modo que Voegelin agora está bem mais acessível ao público de língua portuguesa.

Eric Voegelin e a coragem da filosofia**

Por Martim Vasques da Cunha

*The best lack all conviction, while the worst
Are full of passionate intensity.*

W.B. Yeats, “*The Second Coming*”

Conta-se que o filósofo grego Anaxágoras caminhava por uma estrada quando encontrou um homem agonizante. Este lamentou o fato de estar distante de sua pátria na hora da morte. Para tranquilizá-lo, Anaxágoras disse-lhe: “Não se preocupe, meu caro. A descida ao inferno é a mesma de qualquer lugar”...

A historieta, dura - embora não tanto: lembremo-nos que o *Hades* grego não tem o mesmo peso que o *inferno* tem para nós, o de uma rejeição eterna e irrevogável do real -, alude à coragem que todos temos de ter se queremos conhecer a realidade.

Antes de mais nada, porém, o que é essa tal “realidade”? Não tenho a pretensão de responder aqui a esta pergunta, mas, para ir à raiz do problema, basta que nos perguntemos: O que *entendemos* por realidade? Como a *compreendemos*? Esse foi, em todos os tempos, um problema constante, que só pode encontrar alguma solução se o homem der ouvidos a esse *fundo insubornável do ser* de que fala Ortega y Gasset, ao mais íntimo dos seus pensamentos naquele momento em que enfrenta o seu reflexo no espelho e tenta reconhecer a própria face.

É daí que me dirijo a você, leitor. Não sou filósofo, e muito menos um condutor de homens. Sou, no máximo, um cidadão que, por uma comichão na consciência, tenta observar as coisas como são e por isso chegou a algumas conclusões perturbadoras. Por isso, gostaria de que me lesse, não como quem traz respostas para todos os problemas, mas apenas como alguém que reflete sobre o que todos sabem, mas talvez tenham medo de dizer. E aqui procurarei que essa voz não seja apenas minha; através dela, queria transmitir a de outra pessoa, a do homem que tentarei apresentar aqui: *Eric Voegelin*.

Um filósofo para uma seleta minoria

Voegelin nasceu em Colônia, na Alemanha, a 3 de janeiro de 1901, e faleceu em Stanford, na Califórnia, a 19 de janeiro de 1985. É um dos maiores filósofos do século XX, mas permanece

ignorado em boa parte dos meios acadêmicos nacionais. Por quê? Bem, na verdade, não há mistério nisso: é um autor difícil por ser duro como poucos, rigoroso como um verdadeiro filósofo deve ser e, como se não bastasse, escreve com uma facilidade que desnorteia os que pensam que a filosofia deve ser transmitida como um código secreto para iniciados. Além disso, não brinca com as coisas sérias da vida.

Pelos locais de nascimento e morte, já percebemos que não morreu na terra natal. Em 1938, teve de fugir de Viena, onde tinha estudado e depois começado a carreira universitária, devido ao *Anschluss*, a anexação da Áustria pela Alemanha governada pelo Partido Nacional-Socialistas dos Trabalhadores. Nessa altura, era já *persona non grata* para os nazistas: em 1933, quando eles haviam chegado ao poder, publicara dois estudos que criticavam as raízes ideológicas do partido - *Raça e Estado* e *O Estado autoritário*.

Em Viena, tinha sido discípulo de Hans Kelsen, o filósofo do Direito positivista que, ironicamente - porque as suas teorias serviram para fundamentar doutrinariamente o sistema legal nazista - , também tivera de fugir por ser de ascendência judaica. Voegelin não era judeu nem socialista, e também não tinha a intenção de ser um opositor político do nazismo; era contrário a qualquer ideologia por motivos estritamente intelectuais e espirituais, pois num momento em que mais ninguém tinha coragem de admiti-lo, já sabia que era insustentável ser nazista para qualquer um que quisesse manter um mínimo de honestidade moral.

Depois de uma breve passagem pela Suíça, chegou aos Estados Unidos, onde recomeçou a carreira acadêmica como filósofo, fixando-se na Universidade de Louisiana, em Baton Rouge. Era um fim de mundo acadêmico, convenhamos, mas permitiu-lhe preparar-se durante vinte anos para o trabalho de toda a vida - desmascarar o mecanismo que permite às ideologias políticas corromper uma nação inteira.

Ali começou por escrever um tratado de 3.200 páginas sobre a *História das idéias políticas*, que abandonou e que só viria a ser publicado postumamente. A seguir, dedicou-se a pesquisar os símbolos religiosos de Israel e da filosofia grega, e publicou parte dos resultados deste trabalho no livro *A nova ciência da política*, de 1953, que lhe valeu uma reportagem na *Time* e o transformou em um nome celebrado nas universidades americanas. Mesmo assim, Voegelin não se acomodou sobre os louros, mas começou a redação do grande tratado *Ordem e História*, iniciado em 1955 e só terminado no final da vida.

Contudo, em 1958, treze anos depois do fim da Segunda Guerra, suas atividades acadêmicas nos Estados Unidos foram interrompidas quando a Ludwig-Maximilian Universität de Munique o convidou a assumir a cátedra de ciências políticas, que tinha sido a de Max Weber e estava vaga havia vinte anos. Ali, Voegelin acrescentou um trabalho administrativo às responsabilidades acadêmicas, fundando o Instituto de Ciência Política. Por fim, em 1969, voltou para os Estados Unidos, desta vez para trabalhar em Stanford, onde permaneceria até a morte.

“Dominar” o passado?

Voegelin aceitou o desafio de voltar para a Alemanha - apesar da posição de destaque no meio acadêmico conquistada a duras penas - por um motivo simples: era a oportunidade de, vinte anos depois, acertar as contas com os

fantasmas do nazismo.

Quando chegou, o país estava em pleno processo de “desnazificação”. Oficialmente, tratava-se uma “condenação do passado nazista” feita pelo povo e pelo governo de Konrad Adenauer, que girava em torno da noção de *culpacoletiva*. O termo soava bem num país ocupado por quatro potências ocidentais e dividido por um muro, mas realmente “desnazificava” o país? Essa “revisão” do passado assegurava uma mudança real para o presente e o futuro?

Voegelin responderá decididamente que não. Em 1964, deu uma série de palestras sob o título de *Hitler e os alemães* que foram um enorme sucesso de público.^[1] Conforme o filósofo tinha pretendido, esse público estava composto na sua maioria por estudantes, que eram o seu alvo preferencial por já correrem o risco de perder a noção do que fora viver nos tempos de Hitler. E as perguntas que lhes fez não diziam respeito a pretensas culpas *coletivas*, mas atingiam aquele fundo insubornável do ser individual: como fora possível que semelhante corrupção espiritual tivesse atingido todos os níveis da sociedade, da política à intelectualidade, do mundo dos negócios à moral? E essa corrupção não continuaria a atuar na mente da jovem geração, mesmo vinte anos depois do desaparecimento do nazismo?

De acordo com a retórica da culpa coletiva, todos os alemães seriam culpados pelo nazismo. Que sentido fazia isso? Os membros do partido teriam a mesma responsabilidade que os que tinham votado em Hitler por acharem que seria o salvador do mundo? E os que não queriam saber de política e desejavam apenas escapar ao pesadelo da ruína econômica após a Primeira Guerra Mundial? Tudo isso não passava de uma paródia de expiação, que mascarava algo muito mais importante: a *responsabilidade individual*.

De fato, a “desnazificação” não atingia os altos escalões do poder público. Membros importantes da antiga burocracia nazista – simples “funcionários” ou “burocratas”, dizia-se, sem responsabilidade pelas decisões criminosas e por isso mesmo incapazes de perturbar alguém – permaneciam em cargos-chave do novo governo. Um caso clamoroso era o de Hans Globke, que despertou as mais ferozes indignações de Voegelin e da filósofa Hannah Arendt.

Em 1958, Globke era o braço direito de Adenauer, ocupando o cargo de “subsecretário de Estado e chefe da divisão pessoal da Chancelaria da Alemanha Ocidental”. Vinte e seis anos antes, fora um dos funcionários mais respeitados do Ministério do Interior do Terceiro Reich. Quando surgiu o escândalo em torno do seu passado, Globke apressou-se a afirmar que apenas procurara tomar “medidas mitigadoras”. Curiosas medidas, aliás... Em primeiro lugar, fora o autor da lei segundo a qual todo judeu deveria ter como segundo nome “Israel” e usar uma estrela de Davi amarela a fim de mostrar que não tinha “ascendência ariana”; e isso foi em 1932, quando “a subida de Hitler não era uma certeza, mas apenas uma forte possibilidade”. Mais tarde, já no ministério, criara a lei que obrigava moças tchecas que pretendessem casar com soldados alemães a exibir fotos em que apareciam vestidas de maiô, para comprovar os dados antropométricos arianos (talvez fosse mesmo uma mitigação, pois antes se exigiam fotos em que apareciam nuas...).

Isso já fora denunciado por Hannah Arendt em *Eichmann em Jerusalém*, o livro-reportagem publicado em 1962 que narrava o julgamento de Adolf Eichmann, acusado pelo governo de Israel de ser o “arquiteto da Solução Final”. Arendt se perguntava se Eichmann, um burocrata arrivista, seria o monstro de que tanto se falava. E chega à conclusão de que não: tratava-se de um “homem-

massa”, sem vida interior, sem convicções pessoais, imbuído apenas do intuito de seguir o rebanho – mesmo que este praticasse assassinato em quantidades industriais. De quem era a responsabilidade? Dos alemães? Dos judeus? Do Ocidente? Talvez de todos, desde que isso não mascarasse o fato de que, antes de mais nada, o verdadeiro responsável por suas ações era o próprio Eichmann.

A conclusão que se impunha era que o verdadeiro processo de “desnazificação” não se podia obter por meio de um processo legal ou político; era necessária uma *reviravolta da consciência*, uma *revolução do espírito* – uma conversão pessoal que tinha de começar com uma “descida aos infernos”. E essa foi a tarefa que Voegelin se impôs ao chegar à Alemanha em 1958: fazer a sua terra natal compreender que, para “dominar” o passado, tinha antes de mais nada de “dominar” o presente.

A descida ao inferno

Para isso, Voegelin recupera e propõe no conjunto da sua obra duas noções praticamente esquecidas no ambiente acadêmico: a do *homem maduro* e a do *princípio antropológico*.

O “homem maduro” corresponde ao *spoudaios* de Aristóteles, a pessoa que desenvolveu ao máximo as suas potencialidades e, em consequência, aprendeu que governar e comandar os outros é antes de mais nada governar e comandar-se a si mesmo, especialmente no domínio das paixões e dos sentimentos. Conhece a profundidade da sua alma e da dos seus semelhantes porque desceu ao inferno do conhecimento próprio e de lá voltou. Neste sentido, não é apenas alguém que manda, mas alguém que representa os anseios mais íntimos dos homens de carne e osso que compõem a sociedade; não é um chefe político ou institucional, mas um líder autêntico, com liderança existencial, pois chega a ser o reflexo da sociedade que governa. Tudo isso pode ser resumido na seguinte sentença: *a sociedade é a alma do homem escrita por extenso*. Voegelin recuperará essa noção de Platão e a chamará de *princípio antropológico*.

Ora bem, nas suas palestras sobre “Hitler e os alemães” Voegelin começa apresentando uma carta escrita por um jovem acadêmico à famosa revista *Der Spiegel*:

“Quando lemos que Hitler foi um amador, ‘abaixo da média dos homens’, perguntamo-nos automaticamente como então ele foi capaz de modelar uma época. Reconheço que ele era um ‘jogador’, mas um jogador que ofuscou os outros. [...] E o seu único crime foi o de ser um jogador que perdeu, e que levou consigo todo um povo, de maneira que afundou com ele. Entretanto, toda a política é um jogo e os ganhos aumentam quando as apostas são altas. Hoje já não podemos e não queremos jogar; portanto, também nos é impossível ganhar – a não ser o tão cotado padrão de vida. Mas talvez estejamos perdendo mais, mesmo sem Hitler”.

Aqui estão prefigurados muitos dos clichês que, inquietantemente, voltamos há pouco a ouvir repetidos na imprensa e na academia: o de que Hitler, no fim das contas, era um grande líder, o de que a política é um jogo, e o de que sua única culpa foi perder. Nem se menciona que o nazismo e o seu líder tinham um projeto de eliminação sistemática de toda uma raça e, nas palavras de Churchill, de toda a civilização.

Voegelin apresenta outro exemplo, extraído de um acadêmico que faz a seguinte descrição física e psicológica de Hitler:

“Hitler fascinava as pessoas com seus olhos azuis profundos, ligeiramente esgazeados, quase radiantes. Muitos que se encontravam com ele eram incapazes de resistir a seu olhar”.

E, com palavras mais reveladoras:

“É quase impossível comunicar aos que nunca o conheceram o impacto pessoal de Hitler [...]. Havia, no entanto, muitas pessoas sobre quem isso não tinha absolutamente nenhum efeito. Certa vez um coronel me descreveu que, quando estava conversando com Hitler, sentiu uma aversão crescente ao homem enquanto este o fitava de perto (vale notar que Hitler dispensou esse coronel e outros muitos rapidamente). A reação reversa foi provocada numa requintada proprietária da Pomerânia de ascendência aristocrática e convicções cristãs, que detestava Hitler. Encontrou-o por acaso no passeio de madeira de uma praia do Mar Báltico, foi atingida por um breve momento pelo olhar dele e declarou, como fulminada por um raio, que embora ainda não gostasse dele, sentia que ele era um grande homem. Aqueles a quem Hitler tolerava perto dele eram, é claro, mais do que tocados pelo seu olhar, e eram transformados em seus satélites voluntários”.

Nestes parágrafos quase hagiográficos, o *Führer* aparece como um “enigma”, como se tivesse uma “aura” incomum que o transformasse em um homem situado “além do bem e do mal”. É verdade que o seu autor, Percy Schramm, tinha feito parte do Supremo Comando das Tropas de Guerra; mas já agora, devidamente munido do seu “certificado de desnazificação”, era um acadêmico de renome e ganhador da Ordem do Mérito – a maior honra que, na Alemanha pós-guerra, se podia conferir a um civil.

Esse tipo de mitificação, diz Voegelin, mascara um fato relevante para qualquer análise política decente: o da *representação social*. Se as pessoas viam essa “aura” em Hitler, por mais que antipatizassem com a sua causa, as suas idéias ou mesmo a sua pessoa, era porque desejavam participar dela, ver essa “aura” refletida nelas mesmas. O jornalista Konrad Heiden descreveu isso com precisão já em 1933, quando ainda ninguém previa as dimensões que o nazismo viria a assumir:

“Com uma confiança ímpar, Hitler expressou o pânico sem palavras das massas confrontadas por um inimigo invisível e deu um nome ao espectro sem nome. Ele era um fragmento puro da própria alma da massa moderna [...]. Alguém se perguntará quais foram as artes pelas quais ele conquistou as massas; na verdade, *ele não as conquistou, apenas as retratou e as representou*”.

Essa intuição brilhante, que Heiden captou no calor da hora, mostra o fundo da “aura” e do “enigma” de Hitler. Não havia ali nada da liderança do “homem maduro”, mas apenas um homem-massa imbuído de um intenso complexo de inferioridade e da intensidade que conferem a angústia e o ódio. O próprio estilo repleto de clichês dos “hagiógrafos” manifesta esta realidade, pois a primeira manifestação da corrupção social está na corrupção da linguagem, que se torna uma “língua de madeira”, rígida, repetitiva e vazia de sentido real, como a que caracterizou igualmente o governo totalitário soviético.

Manipulação, não liderança

Schramm acrescenta, ainda no tema do “enigma de Hitler” e baseado em testemunhos dos que cercavam o *Führer*, que este só contava aos que lhe estavam próximos o estritamente necessário, mesmo nos momentos decisivos da Segunda Guerra. Essa atitude enigmática é às vezes mencionada,

mesmo hoje, como uma “técnica de liderança”. Voegelin, pelo contrário, chega a uma conclusão muito mais banal e concreta:

“O problema obviamente escapou a Schramm, pois esse sonegar informações, mesmo aos membros do Estado Maior e do Almirantado, tinha uma razão institucional. Nos últimos anos, Hitler não contou com nenhum Estado Maior para conduzir a guerra, mas tomou as rédeas do exército em suas próprias mãos, pois temia ser posto sob pressão se tivesse de enfrentar um grupo de seis ou sete generais e almirantes com visão de jogo. Assim, lidava com eles apenas individual e pessoalmente, e esse contato isolador, em que nenhuma pessoa sabia qual era o plano todo, *era uma tática deliberada e um instrumento de estabelecimento da ditadura*”.

Com efeito, esse reservar para si a informação de conjunto é uma das técnicas clássicas de manipulação do poder. Novamente, não há aí nenhum tipo de liderança, mas apenas uma imposição da ambição pessoal.

Uma segunda amostra dessa manipulação surge da análise do relacionamento do *Führer* com a sua “comitiva”. Para Schramm, como para outros, a “culpa de tudo” não estaria em Hitler, mas sim naqueles que o cercavam. Ele, homem imbuído de um sonho grandioso, teria sido influenciado por asseclas criminosos e incompetentes; se tivesse podido traduzir na prática os seus ideais, o nazismo teria tido outro destino histórico.

Ora, é mais do que sabido que a ordem decisiva para a última fase da “Solução Final” – a do extermínio em massa dos judeus – veio do próprio Hitler. O que nos leva à teoria oposta, também apresentada com certa frequência: a “culpa de tudo” teria sido exclusivamente do *Führer*, não do partido nem do governo nem do povo. Sabemos aonde conduz esse raciocínio: à afirmação de que “o nazismo foi desvirtuado por Hitler; sem ele, seria outra coisa, muito mais bonita” (É interessante notar que se usa o mesmo procedimento para o comunismo, apenas trocando “Hitler” por “Stálin”).

As duas teorias são nitidamente insuficientes. Se aplicarmos o *princípio antropológico*, o de que o líder *representa* os anseios dos seus adeptos, veremos que Hitler se cercava de uma comitiva incompetente porque ele próprio era incompetente. Por ser o representante do homem-massa inferiorizado, as suas palavras só encontravam eco em uma “pseudo-elite” intelectual e militar que, no fim, não passava de uma “massa inferiorizada”, de uma “ralé”.

Voegelin apresenta seis parâmetros para analisar o “caso de amor” de Hitler com sua comitiva:

“(1) Hitler estava a par da inadequação de seu círculo. (2) Hitler era, no entanto, obcecado com a ‘camaradagem’ e a ‘lealdade’. Desaprovava veementemente as mudanças que Mussolini fazia em sua guarda, as trocas de ministros. (3) Ele era conservador em seus hábitos de vida e dificilmente rompia relações com pessoas com quem crescia. (4) Teria ocorrido uma mudança, no entanto, se tivesse sido capaz de ver os seus homens *como eram realmente*, de discernir quem dentre eles era incompetente ou tinha sérias deficiências de caráter. Eis a contradição: por um lado, ele tinha consciência da inadequação desse círculo; por outro, não era capaz de detectar-lhes a incompetência, as deficiências de caráter. (5) Portanto, não tinha precisamente aquilo pelo que muitas vezes foi louvado: o conhecimento da natureza humana. (6) Hitler

conseguia suprimir um julgamento inteiramente correto, mas que não lhe era conveniente, a fim de justificar pessoas que lhe pareciam úteis e devotadas”.

É especialmente importante aqui a expressão “*como eram realmente*”. A incompetência de Hitler e de sua comitiva devem-se simplesmente a que não foram capazes de ver a realidade. Por isso, não formaram uma “elite”, uma minoria seleta que sabe que primeiro a realidade tem de ser estudada com amor para só depois se tornar dócil; formaram uma “ralé” que acreditava que a realidade estivesse aos seus pés apenas por serem eles quem eram. E se as coisas davam errado, limitavam-se a negar toda a responsabilidade, lançando as culpas, conforme o caso, ora no *Führer*, ora na sua comitiva. Mas quem se recusa a ver as conseqüências do real, não merece outro nome que o de *estúpido*.

Pneumopatologia da estupidez

Antes de mais nada, devo dar um esclarecimento. O leitor talvez se tenha surpreendido com as palavras “ralé” e “estúpido”, e pense que são insultos vulgares. Não são. Na verdade, são termos técnicos e rigorosos, que classificam um determinado comportamento diante do real. Além de que um insulto preciso às vezes pode ser um excelente diagnóstico.

Começemos com o termo “estupidez”. Voegelin faz um resumo delicioso de como essa palavra é usada desde o início dos tempos, da Bíblia até a mais recente literatura moderna, passando pela filosofia grega. Os israelenses chamam o homem que cria desordem na sociedade de “tolo”, *nabal*, pois não é um “crente”, não aceita a revelação de Deus; Platão usa outro termo, *amathes*, o homem irracional, que não se curva à razão e, portanto, tem uma imagem defeituosa da realidade. Para São Tomás de Aquino, o “tolo” é o *stultus*, o estulto, que não compreende nem a revelação, nem a razão, e mesmo assim tenta mudar a realidade, tendo como resultado óbvio produzir o caos. Por fim, na literatura moderna Voegelin encontra no escritor austríaco Robert Musil as expressões “estúpido”, “idiota” e “néscio”, que retratam o mesmo tipo humano.

Qualquer um de nós já sentiu o momento em que se depara com a estupidez do próximo como um dos tormentos mais angustiantes de sua vida. Ortega y Gasset define certeira a distinção entre o *tonto* e o “perspicaz”: o segundo sempre se surpreende a dois passos de se tornar um *tonto* (e aí está o início da inteligência), ao passo que o primeiro jamais suspeita de si mesmo, sempre se considera “discreto” e se instala na sua torpeza e tranqüilidade de “néscio”. Não há como tirar o *tonto* da sua *tontice*; aliás, como bem diz Ortega, a diferença entre um “néscio” e um homem “mau” é que o mau descansa às vezes, o néscio nunca.

Voegelin toma de Musil os conceitos de “estupidez simples” e “estupidez inteligente”. O “estúpido simples” é alguém que erra por ignorar o que acontece, por mera desinformação; já o “estúpido inteligente” é alguém que insiste no erro por acreditar que sempre tem razão. Do resumo histórico que o filósofo faz, ressalta uma constante que caracteriza o “estúpido inteligente”: a negação deliberada da razão, que lança o ser humano na bestialidade, mesmo que esta assuma as formas aparentemente sofisticadas da técnica ou da ideologia. O estúpido *não quer conhecer*, prefere permanecer na negação da realidade. No fim das contas, pensa com o poeta alemão Novalis (muito admirado pelos nazistas): “o mundo será como eu quero que ele seja”. Por não respeitar a realidade como ela é, violenta-a de uma forma ou de outra; mas, como ela é “insubornável”, cedo ou tarde ela se vingará, pregando-lhe uma peça. E como resultado o estúpido assume uma atitude de *revolta*

contra tudo e contra todos.

Ao binômio de Musil, Voegelin acrescenta mais um termo para descrever “Hitler e os alemães”: o de “*estupidez criminosa*”. Se o estúpido inteligente insiste no erro, o criminoso está disposto a fazê-lo custe o que custar. A sua vontade racional é substituída por um *desejo de poder* alucinado, que acaba encontrando satisfação somente na destruição do seu semelhante; as aparentes “razões” que invoca para fazê-lo - de raça, de credo, de cor ou de sexo -, não passam de pretextos.

Hitler foi exatamente isso: um *estúpido criminoso*, o exato oposto do *spoudaios*, do homem maduro defendido por Aristóteles. Contudo, permaneceu um ser humano: não é possível perder a razão ou o próprio espírito só porque queremos: eles continuam a fazer parte da constituição humana. Como diria Voegelin: “Foi de uma humanidade em forma absolutamente humana, porém a humanidade mais notavelmente desordenada e doente: uma humanidade *pneumopatológica*”. O estúpido, e mais ainda o estúpido criminoso, não é um “psicopata”, mas algo mais profundo: sofre de uma doença do espírito, de uma *pneumopatologia*, que nasce da vontade humana mas acaba por enraizar-se em todo o ser da pessoa.

Musil criou também a distinção entre “primeira realidade” e “segunda realidade”. A primeira é a realidade captada pela apreensão concreta das coisas, entendida pela razão e refletida no bom senso, em que todos vivem e se comunicam; a segunda é a pseudo-realidade criada como alternativa pelo espírito doente, em que ele tentará viver e expressar-se independentemente dos desejos dos seus semelhantes. Quando ocorre o choque inevitável entre as duas, nasce a mentira erigida num sistema em que todos os dados incompreensíveis da “primeira realidade” têm de encontrar uma explicação exata na “segunda realidade”. E nesse momento ocorre uma desumanização: o ser humano, esse algo concreto e inesgotável, feito de carne e espírito, é transformado em um mero conceito, uma simples abstração - uma “estatística”. Daí para o genocídio é apenas um passo.

Este foi o caso da Alemanha na época em que foi representada política e existencialmente por Adolf Hitler. Não houve nenhuma “aura”, nenhum “enigma”, muito menos uma “personalidade demoníaca”: tratava-se somente de uma nação de estúpidos governada por um estúpido criminoso. No choque entre a primeira realidade e a segunda, a “elite” da nação abdicou do espírito e decidiu deixar-se escravizar pelo desejo de poder, tornando-se “ralé” submetida à “autoridade da ignorância”. Essa “ralé” só estava aberta à vontade do *Führer*, e isso porque também ela estava imersa na mesma doença espiritual.

Para mostrar com clareza o que caracteriza a “ralé”, Voegelin usa um episódio do *Dom Quixote*. Como todos sabem, o cavaleiro espanhol é a personificação do homem que vive na “segunda realidade”, confundindo moinhos com monstros e camponesas com nobres donzelas. A certa altura do romance, o Quixote é libertado de uma gaiola de madeira pelo cônego, que o acompanha até a sua casa e procura convencê-lo de que suas aventuras não passam de rematada loucura. O cavaleiro responde-lhe que suas aventuras são tão reais como as que compõem os livros de cavalaria da época; o verdadeiro louco, diz, seria o cônego, que não acredita nesses livros “apesar de terem sido publicados com a licença do rei”. Aqui temos o raciocínio característico da “autoridade da ignorância”: aceita-se incondicionalmente a mentira porque “a autoridade” (que pode ser do rei, do *Führer* ou da “maioria”, tanto faz) a aprova.

A resistência dolorida

Uma “ralé” comandada por um “estúpido”, intoxicada por uma doença erigida em sistema legal: essa estupidez institucionalizada gera uma situação de sonâmbulos conduzidos por outros sonâmbulos. Houve, entretanto, alguns que se ergueram contra essa “opção preferencial pelo desastre” e cumpriram a famosa frase do filósofo inglês Richard Hooker: ao menos “a posteridade saberá que não deixamos, pelo silêncio negligente, que as coisas se passassem como um sonho”.

O mito de que não houve resistência ao nazismo mostra-se cada vez mais infundado. Já mencionamos as obras do próprio Voegelin ou o de Robert Musil, que, ainda em 1937, deu uma conferência pública chamada “Da estupidez”. Mas existiram vários tipos de resistência, como o dos prelados Faulhaber ou Von Galen (que os nazistas não ousaram prender), de católicos como Fritz Gehrlich e Alfred Delp (executados), dos pastores Dietrich Bonhöffer (preso e executado) e Martin Niemöller (a princípio fascinado pelo nazismo, mas que percebeu a armadilha e foi preso), de intelectuais como Hermann Broch e Thomas Mann (exilados nos EUA) - e, é claro, dos irmãos Hans e Sophie Scholl.

Em fevereiro de 1943, os Scholl - que tinham formado com mais três amigos um grupo clandestino chamado “Rosa Branca” - distribuíram nos corredores da universidade de Munique milhares de panfletos em que denunciavam a loucura da guerra e a existência de campos de concentração. A Gestapo, com eficiência alemã, caçou-os e prendeu-os quase que imediatamente. Depois de uma farsa de julgamento, os Scholl foram condenados à morte e levados à guilhotina; Sophie tinha 21 anos e Hans, 25 anos. A evocação dos dois não é casual: o próprio Voegelin batizou o Instituto de Ciência Política de Munique, que fundou e onde deu as suas palestras sobre “Hitler e os alemães”, de *Geschwister-Scholl-Institut* (Instituto Irmãos Scholl); para o filósofo de Colônia, uma política autêntica tem de estar sob a égide da coragem.

A conclusão de Voegelin é um chamado à responsabilidade individual e a uma qualidade completamente insuspeitada neste contexto: a *humildade*. Porque a humildade é exatamente aquilo que afirmamos no início deste artigo: confiar na realidade. A coragem de confiar no real é a única garantia que permite superar a estupidez institucionalizada, tornar-se um homem maduro e encontrar essa realidade que fundamenta o encontro com todas as outras realidades: a *vida do espírito*. São necessários anos e anos de dedicação, e é necessária também uma *reviravolta interior* para perceber as coisas por esse novo olhar. Mas o começo de tudo está em perceber que estamos sempre a dois passos de nos tornarmos estúpidos.

Enfrentar-se com essa clareza é uma espécie de descida aos infernos; mas não esqueçamos que o estúpido também desce, e de maneira muito pior: no caso de Hitler, basta ler os últimos relatos de sua vida no fétido *bunker* onde escolheu morrer. Uma frase publicitária da época, profundamente irônica, afirmava: “Hitler no *bunker* - esse, sim, é o verdadeiro Hitler!” E o que era? Segundo Joachim Fest, um homem consumido pelo ódio à humanidade, cristalizado nos seus padrões de pensamento, dominado por uma força irracional orientada somente para a destruição. É interessante confrontar esta atitude com a de Winston Churchill, a “*nêmesis* de Hitler”, que descreve assim os seus “anos de ostracismo” na década de 30:

“Todo profeta deve provir da civilização, mas todo profeta tem de ir para o deserto. Deve ter uma impressão profunda de uma sociedade complexa e de tudo o que ela tem para dar, e depois atravessar períodos de isolamento e meditação. É mediante esse processo que a dinamite psíquica é feita”.

O *spoudaios*, o homem que “desceu ao inferno” do autoconhecimento e de lá voltou, é precisamente esta “dinamite psíquica”. Esta é a lição que Eric Voegelin deixou para todas as jovens gerações: a de que a tarefa da filosofia é cultivar a coragem e confiar no real, sempre de acordo com o aviso do profeta Ezequiel: “Filho do homem, te pus como sentinela para a casa de Israel. Assim, quando ouvires uma palavra da minha boca, hás de avisá-los da minha parte. Quando eu disser ao ímpio: ‘Ímpio, certamente hás de morrer’ e tu não o desviares do seu caminho ímpio, o ímpio morrerá por causa da sua iniquidade, mas eu requererei o seu sangue de ti. Por outra parte, se procurares desviar o ímpio do seu caminho, para que se converta, e ele não se converter do seu caminho, ele morrerá por sua iniquidade, mas tu terás salvo tua vida” (Ez 33:7-9).

Martim Vasques da Cunha é escritor, jornalista e doutorando pela Universidade de São Paulo (USP).

NOTAS:

^[1] *Hitler e os alemães* foi publicado no Brasil em 2008 pela editora É Realizações, que também lançou *Reflexões autobiográficas*, igualmente de autoria de Eric Voegelin.

***Texto publicado na revista-livro **Dicta&Contradicta**, edição nº 2, Dez/2008, principal meio impresso do Instituto de Formação e Educação (IFE). A imagem de Eric Voegelin foi extraída [deste link](#).*

ADENDO:

LISTA DE LIVROS TRADUZIDOS PARA O PORTUGUÊS DE ERIC VOEGELIN:

- 1979 **A nova ciência da política**. Brasília: UnB.
- 2008 **Reflexões Autobiográficas**. São Paulo: É Realizações.
- 2008 **Hitler e os Alemães**. São Paulo: É Realizações.
- 2009 **Anamnese - Da teoria da história e da política**. São Paulo: É Realizações.
- 2009 **Ordem e História**, vol. I: Israel e a Revelação. São Paulo: Edições Loyola.
- 2009 **Ordem e História**, vol. II: O Mundo da Pólis. São Paulo: Edições Loyola.
- 2009 **Ordem e História**, vol. III: Platão e Aristóteles. São Paulo: Edições Loyola.
- 2010 **Ordem e História**, vol. IV: A Era Ecumênica. São Paulo: Edições Loyola.
- 2010 **Ordem e História**, vol. V: Em Busca da Ordem. São Paulo: Edições Loyola.
- 2012 **História das Ideias Políticas - Vol. I: Helenismo, Roma e Cristianismo Primitivo**. São Paulo: É Realizações.
- 2012 **História das Ideias Políticas - Vol. II: Idade Média até Tomás de Aquino**. São Paulo: É Realizações.
- 2013 **História das Ideias Políticas - Vol III: Idade Média Tardia**. São Paulo: É Realizações.
- 2014 **História das Ideias Políticas - Vol IV: Renascença e Reforma**. São Paulo: É Realizações.

LISTA DE LIVROS TRADUZIDOS PARA O PORTUGUÊS SOBRE VOEGELIN:

- HENRIQUES, Mendo Castro. **Filosofia Política em Eric Voegelin - dos megalitos à era espacial** (Livro + 3 DVDs). São Paulo: É Realizações, 2009.
 - HENRIQUES, Mendo Castro. **A Filosofia Civil de Eric Voegelin**. São Paulo: É Realizações, 2010.
 - SANDOZ, Ellis. **A Revolução Voegeliniana**. São Paulo: É Realizações, 2010.
 - FEDERICI, Michael P. **Eric Voegelin - A Restauração da Ordem**. São Paulo: É Realizações, 2011.
-

Apresentação Núcleo de Filosofia

A Filosofia nasceu na Grécia Antiga entre os séculos VI e VII a.C. Buscava o saber, a realidade do mundo e da vida. De lá para cá a História da Filosofia conheceu muitos filósofos, desde seus grandes pais Sócrates, Platão e Aristóteles, passando por Santo Agostinho e Tomás de Aquino, até Immanuel Kant, Henri Bergson e outros.

Contudo, em nosso tempo, muito se perdeu daquilo que a Filosofia objetivava no início, isto é, o saber, a busca pela verdade, pela sabedoria, limitando-se muitas vezes a resenhar ou interpretar filósofos do passado sem um comprometimento com a realidade do passado e dos dias de hoje, fato que levou e leva muitas pessoas a olharem a Filosofia como não ligada à nossa vida, como se fosse algo à parte e sem utilidade. Por outro lado, houve também filósofos contemporâneos que não desistiram dessa busca e, pelo contrário, empreenderam-na de modo exemplar. O ideal pela busca do saber e da verdade não foi perdido com o tempo.

Nosso Núcleo de Filosofia objetiva esse ideal, sem ignorar a tradição filosófica, mas ao mesmo tempo sem um apego a filósofos do presente que desconectam a filosofia da vida real. Afinal, não faz sentido estudarmos se não tivermos como objetivo conhecer melhor o mundo e o que nele acontece. Do contrário, ficaremos em especulações descoladas da realidade.

Tags: Cultura, Ocidente, Platão, Sociedade,

Fonte: IFE Campinas. Disponível em: <http://ife.org.br/platao-e-o-ocidente-consentino/>