

ROQUE SPENCER MACIEL DE BARROS

Bibliografia e estudos críticos



**Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro
Salvador
2009**

SUMÁRIO

Pág.

APRESENTAÇÃO - Leonardo Prota

NOTA BIOGRÁFICA E BIBLIOGRAFIA

I – O significado da obra *O fenômeno totalitário* para a filosofia brasileira - Antonio Paim

II- Apresentação do livro pelo autor –Roque Spencer Maciel de Barros

III - Discussão de *O fenômeno totalitário*

1.O homem e a totalidade -Antonio Frederico Zancanaro

2.Minha leitura parcial de *O fenômeno totalitário* –Tiago Adão Lara

3.O fenômeno totalitário e o mundo grego –Gilda Naécia Maciel de Barros

4.Comentário – Joaquim José de Moraes Neto

5.A prevalência de uma das dimensões de pessoa humana e a questão do totalitarismo – José Maurício de Carvalho

APRESENTAÇÃO

No ano de 1989, o Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL) deu início à organização, a cada dois anos, do ENCONTRO NACIONAL DE PROFESSORES E PESQUISADORES DA FILOSOFIA BRASILEIRA. Sempre no mês de setembro, a cada dois anos, a iniciativa durou mais de uma década.

Desde o II ENCONTRO, que teve lugar em setembro de 1991, o primeiro dia era dedicado ao estudo da obra de pensador brasileiro contemporâneo, instado a comparecer e a apresentar pessoalmente o texto, de sua autoria, selecionado para debate, ou mesmo o conjunto da obra. Nesse II ENCONTRO ocupamo-nos do livro *O fenômeno totalitário*, de Roque Spencer Maciel de Barros (1927/1999).

Roque Spencer, como geralmente o chamávamos, incluía-se entre os principais educadores brasileiros contemporâneos. Sua carreira acadêmica tinha lugar na Faculdade de Educação da USP, da qual foi inclusive diretor. Nessa condição integrou o grupo que concebeu a Reforma Universitária de 1968, da qual resultou a extinção das cátedras e adoção do modelo norte-americano dos Departamentos. A maneira como entendia o papel da Universidade acha-se documentado não só no ensejo da mencionada reforma como nos diversos documentos que dedicou ao tema. A par disto, interessou-se vivamente pela filosofia brasileira e deixou marcas relevantes no modo como vinha sendo estudada.

Sendo objetivo dos ENCONTROS balancear a pesquisa e o estudo da filosofia brasileira, o interesse de *O fenômeno totalitário* advinha da circunstância de que inseria a proposição de que, a adequada compreensão da pessoa humana requeria que se levasse em conta a dimensão totalitária, entendida do ponto de vista acadêmico, isto é, anterior a qualquer avaliação valorativa. Ora, essa busca de compreensão da pessoa humana consistia precisamente numa das questões centrais da meditação filosófica nacional. Desse ângulo, o acerto da nossa escolha poderá ser verificado a partir dos textos que o CDPB, em boa hora, coloca ao alcance de público mais amplo.

Londrina, outubro de 2009.

Leonardo Prota

NOTA BIOGRÁFICA

Renomado estudioso de problemas educativos e de filosofia política, nasceu em Bariri, Estado de São Paulo, em 1927. Licenciado em filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) em 1949; doutor em educação e livre docente de História e Filosofia da Educação, tornou-se professor titular de História e Filosofia da Educação da Faculdade de Educação da referida Universidade. Membro do grupo de trabalho da reforma universitária brasileira (1968), foi diretor da Faculdade de Educação e membro da comissão editorial da USP. Ativo colaborador do Instituto Brasileiro de Filosofia, ocupava posição destacada na filosofia brasileira contemporânea.

Faleceu repentinamente, na capital paulista, em 8 de maio de 1999, aos 72 anos de idade,

BIBLIOGRAFIA

A evolução do pensamento de Pereira Barreto e seu significado pedagógico. São Paulo, 1955. (Tese de doutoramento).

A evolução do pensamento de Pereira Barreto. São Paulo : Grijalbo, 1967. 271 p. (Tese de doutoramento)

A ilustração brasileira e a idéia de universidade. São Paulo : F.F.C.L. da USP, 1959. (Tese de livre docência - Boletim, 241).

_____. 2ª edição. Apresentação Antonio Paim. São Paulo : Convívio/Editora da Universidade de São Paulo, 1986. 440p. (Biblioteca do Pensamento Brasileiro, textos, 6).

Diretrizes e bases da educação nacional. São Paulo : Pioneira, 1960. 577 p. (Organização e colaboração).

Obras filosóficas de Pereira Barreto. São Paulo : Grijalbo, 1967. t. 1. (Organização, introdução e notas).

Ensaio sobre educação. São Paulo : Grijalbo, 1971. 305 p.

Introdução à filosofia liberal. São Paulo : Grijalbo, 1971. 396p.

A significação educativa do romantismo brasileiro: Gonçalves de Magalhães. São Paulo : Grijalbo, 1973. 266 p.

Gorbachevismo: hipóteses e conjeturas. São Paulo : Convívio, 1988.

O fenômeno totalitário. Belo Horizonte : Itatiaia, 1990. 745p. (Biblioteca da cultura humanística, v. 6).

Estudos liberais. São Paulo : T. A. Queiroz, 1992. 131 p.

Razão e racionalidade : ensaios de filosofia. São Paulo : T. A. Queiroz, 1993.

Estudos brasileiros. Londrina : UEL, 1997 . 243 p.

O significado do liberalismo atual : uma controvérsia brasileira. Rio de Janeiro : Expressão e Cultura, 1998. 95 p.

ESTUDOS SOBRE O AUTOR:

BARROS, Benedicto Ferri de. Coletânea traz figuras exponenciais do liberalismo. Jornal da Tarde, São Paulo, 29 ago. 1998. Caderno de Sábado.

BARROS, Gilda Naécia Maciel de. O fenômeno totalitário e o mundo Grego. In : ENCONTRO NACIONAL DE PROFESSORES E PESQUISADORES DA FILOSOFIA BRASILEIRA, 2, 1991. Londrina. Anais. Londrina : Centro de Estudos Filosóficos, 1991. v. 1, p. 56-73.

_____. O pensamento de Roque Spencer Maciel de Barros. Revista Brasileira de Filosofia, São Paulo, v. 44, n. 186, p. 134-147, abr./jun. 1997.

CARVALHO, José Mauricio de. A prevalência de uma das dimensões da pessoa humana e a questão do totalitarismo. In : ENCONTRO NACIONAL DE PROFESSORES E PESQUISADORES DA FILOSOFIA BRASILEIRA, 2, 1991. Londrina. Anais. Londrina : Centro de Estudos Filosóficos, 1991. v. 1, p. 78-106.

_____. História da filosofia brasileira : balanço e perspectivas. Londrina : UEL, 1997. p. 125-133.

_____. Contribuição contemporânea à história da filosofia brasileira Balanço e perspectivas. Londrina : UEL, 1998. p. 140-152.

_____. _____. 2. ed. rev. Londrina : CEFIL, 1999. p. 167-182.

_____. _____. 3. ed. atual. e ampl. Londrina : UEL, 2001. p. 224-240.

_____. Roque Spencer Maciel de Barros, a filosofia da liberdade. In : _____. Curso de introdução à filosofia brasileira. Londrina : UEL, 2000. p. 437-468.

FILOSOFIA. Universa, Brasília, v. 2, n. 1, p. 186, mar. 1994.

KUJAWSKI, Gilberto de Mello. Razão e racionalidade. *Jornal da Tarde*, 12 mar. 1994.

LAFER, Celso. Os “estudos liberais” de Roque Spencer. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 30 jan. 1993. *Cultura*.

LARA, Tiago Adão. Minha leitura (parcial) de o fenômeno totalitário. In : ENCONTRO NACIONAL DE PROFESSORES E PESQUISADORES DA FILOSOFIA, 2, 1991. Londrina. Anais. Londrina : Centro de Estudos Filosóficos, 1991. v. 1, p. 50-55.

LISBOA, Luiz Carlos. O universo ético de um liberal. *Jornal da Tarde*, São Paulo, 21 nov. 1992.

MACEDO, Ubiratan de. Roque Spencer Maciel de Barros, ou uma visão liberal-trágica do homem. *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, v. 44, n. 186, p. 148-158, abr./jun. 1997.

MESQUITA, Ruy. Prefácio. In : BARROS, Roque Spencer Maciel de. *Introdução à filosofia liberal*. São Paulo : Grijalbo, 1971. p. 9-10.

_____. “Um estudioso das idéias liberais”. *Jornal da Tarde*, São Paulo, 9 maio 1999.

MORRE o professor Spencer de Barros. *Jornal da Tarde*, São Paulo, 9 maio 1999.

OLIVA, Alberto. Reflexões de elevado valor intelectual. *Jornal da Tarde*, São Paulo, 3 jan. 1998.

_____. Reflexões de elevado valor intelectual : um livro de Roque Spencer. *Jornal da Tarde*, São Paulo, 31 jan. 1998.

_____. Roque Spencer Maciel de Barros. *Jornal da Tarde*, São Paulo, 7 jun. 1999.

PAIM, Antonio. Apresentação. In : BARROS, Roque Spencer Maciel de. *A ilustração brasileira e a idéia de universidade*. 2ª edição. São Paulo : Convivio, 1986. p. xi-xvii.

_____. A significação de o fenômeno totalitário para a filosofia brasileira. In : ENCONTRO NACIONAL DE PROFESSORES E PESQUISADORES DE FILOSOFIA, 2, 1991. Londrina. Anais. Londrina : Centro de Estudos Filosóficos, 1991. v. 1, p. 17-21.

_____. O legado de Roque Spencer Maciel de Barros. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 15 maio 1999. *Espaço Aberto*.

_____. *A filosofia brasileira contemporânea*. Londrina : CEFIL, 2000. p. 238-257. (Estudos complementares à história das idéias filosóficas no Brasil, v. 7).

_____. Roque Spencer Maciel de Barros. In: A filosofia brasileira contemporânea. Estudos complementares á História das Idéias Filosóficas no Brasil – Vol. 7. Londrina. Edições CEFIL, 2000, p.238-257.

PENNA, J. O. de Meira. Estudos liberais. Jornal da Tarde, São Paulo, 23 nov. 1992.

PEREIRA, Rosilene de Oliveira. Liberalismo trágico em Roque Spencer Maciel de Barros. Juiz de Fora : Universidade Federal, 1993. (Tese de mestrado).

PROFESSOR Roque Spencer Maciel de Barros. O Estado de S. Paulo, São Paulo, 9 maio 1999.

PROTA, Leonardo. Apresentação. In: ENCONTRO NACIONAL DE PROFESSORES E PESQUISADORES DA FILOSOFIA BRASILEIRA, 2, 1991. Londrina. Anais. Londrina: Centro de Estudos Filosóficos, 1991. v. 1, p. 9-14.

REALE, Miguel. Barros (Roque Spencer Maciel de). In : LOGOS: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia. Lisboa : Verbo, 1989. v. 1, p. 623-624.

_____. Observações preliminares. Revista Brasileira de Filosofia , São Paulo, v. 44, n. 186, abr./jun. 1997.

ZANCANARO, Antonio Frederico. Comentários o homem e a totalidade. In : ENCONTRO NACIONAL DE PROFESORES E PESQUISADORES DA FILOSOFIA BRASILEIRA, 2 , 1991. Londrina. Anais. Londrina : Centro de Estudos Filosóficos, 1991. v. 1, p. 46-49.

1. A SIGNIFICAÇÃO DA OBRA “O FENÔMENO TOTALITÁRIO” PARA A FILOSOFIA BRASILEIRA

Antonio Paim

O interesse de *O Fenômeno Totalitário* para a Filosofia Brasileira advém do fato de que neste livro Roque Spencer Maciel de Barros suscita a hipótese de que a totalidade seria uma dimensão constitutiva do homem. A Filosofia Brasileira tem se fixado na temática do homem de uma forma a bem dizer obsessiva. Imaginou-se durante muito tempo, que a liberdade poderia esgotar a sua compreensão. Subsequentemente, preferiu-se focalizar a consciência correlacionada à sua própria criação, isto é, tratou-se de privilegiar o poder criativo da consciência. Em ambos os ciclos falou-se com certa insistência de dimensões da pessoa humana, tendo presente que o homem tem uma dimensão racional, outra religiosa, ainda outra política e mesmo a dimensão inconsciente. Admitiu-se que tais dimensões disputariam uma certa hegemonia, como se poderia verificar naqueles períodos históricos em que prevaleceu uma ou outra. Mas nunca se supôs que o empenho hegemônico pudesse indicar uma dimensão mais profunda e radical, como o faz Roque Spencer.

Segundo Lalande, o sentido primitivo da palavra dimensão está relacionado à Geometria e à Física, correspondente à grandeza real que determina a grandeza de uma figura mensurável. O termo encontrou aplicação filosófica sendo freqüente a referência às dimensões da liberdade. Abbagnano entende que, nessa última acepção, designa uma direção ou patamar em relação ao qual se possa efetuar uma investigação. É neste sentido que Roque Spencer fala em dimensão constitutiva.

O estudo do totalitarismo não é o escopo principal do autor, embora tenha sido a partir do abundante material, propiciado pelos que se lançaram à sua caracterização, que se tornou possível formular uma hipótese e bem caracterizar o objeto da pesquisa. O totalitarismo é apenas a tradução política do fenômeno totalitário. O estudo do primeiro não tem intenção avaliativa, embora a condição de liberais não permitiria qualquer

dúvida quanto à nossa opção pela liberdade. Na palavra do autor: "Não se trata de formular qualquer juízo de valor sobre o totalitarismo, mas de reconhecer suas raízes e sua legitimidade em função da constituição ôntica do homem. De tentar, enfim, compreendê-lo. Optar contra ele ou a seu favor (e a opção a seu favor significa, de fato, a opção pelo fim das opções) depende de uma decisão pessoal, que escapa ao quadro da análise ôntica. O que esta tenta fazer, nos termos hipotéticos em que a propomos, é esclarecer, com base no fenômeno totalitário, o efetivo significado do totalitarismo, sem julgá-lo. (*O Fenômeno Totalitário*, Belo Horizonte, Itatiaia/EDUSP, 1990, pág. 721).

Buscando transitar das análises do totalitarismo para o que denomina de fenômeno totalitário, Roque Spencer proclama que as situações de liberdade é que seriam traços tênues no grupo histórico da humanidade. Deixando de lado as nuances que permitem estabelecer distinções, sem querer negar sua pertinência ou relevância nas análises circunstanciais delimitadas, pode-se dizer que o último (o totalitarismo) seria uma exacerbação do despotismo (que no Oriente deita raízes nos começos do tempo sem sofrer maiores abalos) ou do autoritarismo presente à história do Ocidente. Se tomarmos a Revolução Gloriosa de 1688 como marco privilegiado, o sistema representativo tem aproximadamente três séculos. E qual a sua vitória ao final desse período? Dando um balanço na situação mundial do ângulo considerado, Arend Lijlphart registra que, em 1980, existiam apenas 21 nações que haviam mantido por longo período regimes onde os direitos políticos, notadamente a participação em eleições livres e o respeito às liberdades individuais eram estritamente observados (*Democracies*, Yale University, 1984), circunscrevendo-se à Europa Ocidental, Austrália, Canadá, Estados Unidos, Israel, Japão e Nova Zelândia. Tomando período histórico menos dilatado, para abranger, na Europa, Espanha, Portugal, Grécia e Turquia, e critérios mais flexíveis a fim de agregar alguns estados da América Central e Caribe, bem como Colômbia, Equador e Venezuela, na América do Sul e, no Oriente, Índia e Sri Lanka, na África, Nigéria e Nova Guiné, chegava-se, naquele ano, a apenas 37% da população mundial. Não há sistema democrático entre os árabes, no Oriente Médio; na extrema maioria do continente asiático como na África, para não falar do Leste Europeu que, somente a partir de 1990, ensaiava alguns passos naquela direção. Deste modo, quanto tentamos desvendar o ser do homem, suas estruturas mais profundas (ou sua dimensão constitutiva) o que sobressai é

o medo à liberdade. Experimentada e vivida, a liberdade torna-se aterradora. Na visão do autor:

“O homem livre é um ser geralmente insatisfeito, seja em relação ao que é ou ao que tem, seja em relação à realidade exterior a si próprio, realidade que ele quereria ideal (mas o que pode ser o ideal? Há milhares de respostas diversas, que fluem das diferentes liberdades que são os homens) e que o contraria. Razões éticas ou razões completamente estranhas à ética convertem a vida humana em algo insatisfatório. O homem livre, entregue a si mesmo, conhece um terror (*fobos*) que não é simplesmente o terror animal, mas o do ser desamparado, que perdeu o seu abrigo no "Ser Protetor". Conhece também a compaixão (*éleos*) porque, ame ou não o "outro", reconhece a comunidade metafísica que há entre os destinos humanos. E, possuído do terror e da compaixão, decide, mesmo sabendo que o resultado dessa decisão é aleatório e que sua liberdade será esmagada pelas conseqüências de algo exterior a ele --*moira* ou *tyché*--, isto é, na sua forma mais desenvolvida, apurada e consciente, a liberdade desvela o horizonte trágico do humano. Insatisfatória ou trágica, a vida humana --pensa o homem-- deve ser mudada. É preciso criar o "homem novo" livre da incompletitude, da miséria, da alienação, da tragédia. O que ele não quer reconhecer é que todos esses elementos, que ele crê negativos, são fruto da liberdade. Para que o "homem novo" se livre dessa carga, é preciso que ele se livre da liberdade. É preciso que os homens sejam iguais, mas iguais mesmo, isto é, intercambiáveis, porque a diferença, autoreconhecida, filha da liberdade, está na raiz do conflito, da insatisfação, de toda a carga miserável que o homem quer abandonar para recuperar o abrigo que possuía no seio do "Ser Protetor". É preciso eliminar a liberdade em proveito da totalidade, o indivíduo em favor do grupo, Que não mais haja "eus", mas tão somente "nós" ou já que a existência, mesmo animal, é sempre um "recorte corporal" individualizado, que o "eu" seja mera aparência do "nós", uma espécie de órgão subordinado no qual este --sempre e somente este-- se manifeste". (ed. cit., págs. 719-720).

A grande massa de estudos dedicados à tradução política do fenômeno totalitário permite vislumbrar alguns traços mais característicos deste último.

O entendimento do homem como totalidade conduz inexoravelmente ao empenho em prol de sua realização no plano social. Roque Spencer fala de Esparta como uma resposta à

experiência da liberdade. Mas aqui é possível pensar também na persistência com que Platão tentou realizar o seu projeto em Siracusa.

A primeira e talvez a mais crucial questão que a busca do que se poderá denominar de *sociedade total* suscitará inevitavelmente é a da *igualdade*. O entendimento do homem como uma totalidade é incompatível com o reconhecimento da profunda e radical desigualdade que marca os indivíduos singulares. Confirmam-se, desde logo, duas possibilidades: a utópica e a realista. A primeira acalentará a ilusão de produzir o homem novo, na forma pela qual foi expressa na tradição milenarista do Ocidente, em que se inserem as diversas propostas socialistas. A segunda reconhece e proclama uma hierarquia, sendo Platão o iniciador dessa linhagem, que Roque Spencer batiza de *realista*.

Outro aspecto relevante seria a do auto-reconhecimento na sociedade total. A experiência da totalidade não seria completa se fosse recusada. Roque Spencer discute se a aceitação daquela sociedade teria inevitavelmente que ser imposta pelo terror. Rejeita essa solução. Pelo menos teoricamente seria incompatível com a descoberta da totalidade como dimensão constitutiva básica do homem. Essa dimensão acalenta a crença na possibilidade de um de estado beatitude e plena felicidade interior, não como momento fugaz mas como estado permanente.

A consideração do homem como totalidade obriga-nos ainda a repensar a questão da liberdade. Terá sido a experiência da liberdade política que ensejou a emergência da totalidade como dimensão constitutiva do homem. Mas além daquela liberdade que se poderia denominar de exterior, o homem está dotado do que Roque Spencer entende ser "a liberdade como transcendência em relação ao dado, auto-consciência, afirmação do "eu", decisão, responsabilidade e risco". Esse dado interior da liberdade terá que ser ultrapassado. A sociedade total não terá uma existência histórica no sentido próprio do termo, como imprevisibilidade.

Roque Spencer suscita a questão de saber se um tipo ideal como o fenômeno totalitário tem o valor heurístico, isto é, se permite aprofundar a compreensão que temos da pessoa humana. Creio que a resposta a esta pergunta acha-se indissolúvelmente associada a esta outra: a hipótese de que o reconhecimento do próprio homem como ser distinto da natureza vincula-se à noção de queda, de pecado original, da existência de um estado originário perfeito de que fica uma eterna nostalgia. Louvando-se das investigações da

Eliade, Roque Spencer lembra que essa noção de perda de uma unidade primordial não é exclusiva do Ocidente, encontrando-se igualmente em ciclos anteriores. A decisão de empreender a aventura da liberdade situar-se-ia no que Jaspers denominou de tempo axial (entre 800 e 200 antes de Cristo). O totalitarismo em geral, sem especificações, seria "uma deliberada regressão ao arcadismo por intermédio da organização política" (pág. 23). Deste modo, a descoberta do fenômeno totalitário como uma dimensão constitutiva da pessoa humana é solidária da hipótese de que há crença latente num paraíso originário.

Inaugura a hipótese de Roque Spencer uma nova etapa na consideração da pessoa humana pela Filosofia Brasileira? É provável que sim. O fato de que se tenha decidido por discuti-la neste II ENCONTRO é um indício eloquente.

II. APRESENTAÇÃO DO LIVRO PELO AUTOR

Roque Spencer Maciel de Barros

Introdução

O professor Antonio Paim abriu este encontro falando sobre o significado de "O Fenômeno Totalitário" para a Filosofia Brasileira. Como autor do livro, não me cabe dizer se ele tem - ou terá, pois no mundo da cultura, só me parece realmente significativo o "longo prazo" - essa importância que ele lhe atribui para a filosofia e para a filosofia no Brasil. Creio que, de uma perspectiva histórica, essa importância é discutível - pelo menos é isso que minha tendência à autocrítica me aconselha a pensar e a expressar. O que eu realmente sei, contudo, é que, para mim, esse livro tem uma significação especial, seja pelo que ele representa em anos de estudos e reflexão, que formam uma parcela bem considerável de minha própria vida, seja porque ele é uma espécie de teste da minha "intuição originária ou imagem" para usar uma expressão de

Bergson no ensaio “L'intuition philosophique” (*La pensée et le mouvant*), que gosto de lembrar e que voltarei a falar, aplicada ao campo da política que é, e no nosso século especialmente foi um campo privilegiado para o estudo do homem nas suas mais variadas manifestações. Em função desse significado que o livro tem para mim, creio que devo, preliminarmente, esforçar-me para situá-lo dentro do contexto das minhas idéias e de minha vida. A outros caberá, se lhes aprouver e considerarem relevante, falar de uma eventual "significação objetiva" do livro, do que representa ou pode representar - se é que todos os livros e todas as realizações humanas, uma vez que ultrapassem a pessoa de seus autores. Uma vez publicado, o livro deixa de pertencer ao seu autor e tem a sua própria história, mais ou menos curta, mais ou menos inglória: ele, nesse "mundo 3" popperiano, é um documento objetivo, um elemento entre outros que aí se encontram.

1 - À medida, contudo, que seu autor é chamado a falar dele, a perspectiva não pode deixar de ser, de alguma forma, diferente: é claro que, publicada a obra, seu autor é tão pouco dono dela quanto qualquer outro - e o que diz sobre ela é, tanto quanto o que os outros possam dizer, uma forma de interpretação. No máximo, será uma interpretação até certo ponto privilegiada, pois que, ao menos durante a sua gestação, o livro viveu apenas com ele, alimentando-se de sua seiva. É isso que justifica as considerações que vou fazer sobre "O Fenômeno Totalitário", procurando abarcar nelas o tema que me foi proposto, o de "O homem e a totalidade".

2 - Procurarei rastrear, entre as minhas idéias e convicções, a origem mais remota desse livro - e talvez de todos os meus livros-, no que têm de mais significativo para mim, utilizando, inicialmente, um trecho de um ensaio inédito, intitulado “Recordação de Heráclito”, que deverá integrar a terceira parte de um livro de ensaios filosóficos que estou concluindo, com o título de *Razão e racionalidade*. Refiro-me, nesse trecho, a um período da minha adolescência, em que procurava mergulhar no pensamento heraclítico, em função de um trabalho de filosofia feito durante o meu terceiro ano colegial clássico, em 1945. Passo, pois, imediatamente, a esse trecho: "São as minhas reflexões, minhas experiências, meus sentimentos, em síntese, o meu viver dessa época, posto, tanto quanto possível, em linguagem de homem maduro, em parte sobrevivente de mim mesmo e, naturalmente, com a correção e o disciplinamento do entusiasmo juvenil capaz de

desequilibrar e tornar canhestro qualquer trabalho - que procuro apreender, no texto que se segue, texto em que procuro, de algum modo, reencontrar os meus anos de aprendizagem, por intermédio da meditação sobre Heráclito. Um Heráclito que talvez seja eu mesmo, à procura dos meus caminhos na existência, em relação a métodos de pensar e trabalhar, mas, principalmente, em face do próprio mistério do existir." Meu modo de ver o homem e o mundo, descontados os perenes problemas e dúvidas existenciais que acozzam o homem, e de forma especial o adolescente (ao menos o adolescente ocidental), na sua descoberta de si, meu modo de ver - é difícil precisá-lo hoje - talvez estivesse por demais impregnado pela marca do tempo, com as perplexidades despertadas pela segunda guerra mundial, apenas terminada. Nesse contexto, mais do que as teorias e as soluções dos presocráticos, o que me chamava principalmente neles a atenção era a sua postura diante da vida e do cosmos, eu diria hoje a sua "postura sentimental" na existência e diante dela. O que eu, então, à falta de expressão mais adequada, denominava "posição emotiva" e que me parecia uma chave vital para compreender a Filosofia, decodificando-a, como poderia hoje dizer, em esperanças, sonhos, frustrações, tristezas, alegrias, temores e outros sentimentos que deixam marcas profundas no ente humano. Heráclito parecia-me simbolizar, em face da hierática negação parnonídica do fluxo e do movimento - e portanto, do envelhecimento, da decadência e da morte - negação que me parecia envolver o filósofo de Eléia num halo de plenitude, sobrepondo a eternidade ao tempo, Heráclito simbolizava para mim a angústia diante do fluir das coisas que, inexoravelmente, nos conduz para alguma parte que não sabemos qual seja, sem que nos seja concedido, sequer banharmo-nos duas vezes nas águas do mesmo rio".

Deixando de lado minha interpretação juvenil de Heráclito, quero referir-me a uma experiência que não posso, entretanto, deixar de ligar a ela, "experiência entre sentimental e mental, que marcou minha forma de conceber o mundo e, especialmente (uso essa expressão do título de um ensaio de Max Scheler), o posto do homem no cosmos. Foi pouco depois de concluir o curso colegial e de prestar o vestibular para o curso de Filosofia, portanto com minhas reflexões heracliteanas bem vivas e presentes. Com uns amigos, esperava o resultado do exame vestibular num sítio de Caieiras, local rústico em que a natureza falava ainda muito mais do que a civilização. Era um fim de tarde, uma tarde de verão, e eu, sozinho, vagueava por uma trilha aberta em meio de um

grande arvoredo, que se esparramava naturalmente, sem ser dominado por algum trabalho humano que o disciplinasse e lhe desse a forma de um bosque cultivado. Creio que aí tive aquela minha intuição original de que fala Bergson e à qual me referi há pouco, intuição que não é privativa dos grandes filósofos, mas, creio eu, de todos aqueles que, à medida de suas forças, se dedicam à tarefa de filosofar. De repente, no esplendor da tarde de verão, eu me senti uma parte ínfima de uma imensa natureza que me tragava e com a qual eu respirava e viva compartilhando a imanência de todas as coisas na unidade de uma coisa única. Mas, ao mesmo tempo, de forma ambígua, eu, ser consciente que tinha diante de mim o espetáculo de um mundo que me parecia virgem e como que visto pela primeira vez, sentia-me emergir dessa unidade e separar-me dela de forma irreparável: imanente a ela, eu a transcendia; entre mim e ela era necessário uma mediação, que se esboçava já no meu sentimento do mundo e que se clarificava no ato de pensar a própria situação que eu experimentava. Não se tratava, de forma alguma, de algo como corpo e alma, mas de uma unidade que, ao fazer-se consciente, como que me duplicava. Era o meu ser íntegro, corpo e pensamento, que, imanente ao mundo, ao mesmo tempo o transcendia - e, nessa transcendência, que me revelava o meu estar no mundo sem me confundir com ele, sem ser o mundo, eu sentia o imenso abismo da liberdade como algo que brotava do simples fato de ser eu diante do cosmos e de saber que o era. Talvez me faltassem essas palavras com que descrevo agora essa intuição originária (brotando espontaneamente de mim e não apreendida em algum livro) - e nem sei se as que agora digo são conta dessa situação. O que sei é que ali eu definia, creio que para sempre, a minha visão do posto do homem no cosmos.

Muito próximo dessa "intuição original", conservo ainda, entre os meus poemas de adolescência e de juventude, um texto, refundido há muito tempo, de um poema escrito em sete de março de 1946, poucos dias após essa experiência sentimental e mental, e que dei o nome de "Ensaio de interpretação de liberdade" e que não posso deixar aqui de transcrever, não pelo seu reduzido valor poético, mas em função do significado que, para mim conservou:

"Emerges lentamente do universo
para transcendendo, te fazeres homem.
Trazes nos olhos uma tragédia mal desvendada

que te separa do mundo ventre, opaco e neutro.
Emparedado na tua liberdade,
estás irremediavelmente só no centro do universo.
E carregará tua solidão e teu abismo,
lúcido e livre,
até a queda no todo indiferente. Só é livre,
à espera do gozo a dissolução na morte".

Pois bem: creio que minhas leituras dos fragmentos de Heráclito e minhas reflexões sobre eles - além daquilo que eu pudera ler sobre ele - de alguma maneira influíram, sem de forma alguma determiná-la, nessa visão (e no sentimento que levava a ela) que me tomara, de forma integral, naquela tarde de verão em Caieiras: perante a plenitude da natureza, espécie de ser envolvente, opaco e mudo - Ser parmenídico acima das ilusões e das aparências - os meus olhos de ente limitado, capaz não só de sentir e de pensar, mas de apreender o mutável e o precário, afirmavam o ser cambiante e efêmero, ao mesmo tempo filho e pai do tempo, nele elaborando a sua própria vida consciente, "só é livre, à espera do gozo da dissolução na morte". Certamente isso não correspondia - e desde aquela época eu tinha plena consciência disso - à expressão formal da filosofia heraclítica, tal como é possível reconstruí-la conjecturalmente - e quão conjecturalmente! - por meio dos fragmentos e testemunhos que nos restaram. Mas, creio que, em grande parte, o meu sentimento correspondia a algo aparentado como a emoção heraclítica, ao sentido profundo da existência em que se movia o seu filosofar e que levava o filósofo, aliás, a tentar superá-lo ou talvez, dizendo melhor, domá-lo.

3 - Essa intuição continuou e continua a perseguir-me. Creio que dela estão impregnados, ainda que talvez ela não surja aos olhos do leitor que dela não tenha conhecimento, nos trabalhos que dediquei à história das idéias no Brasil, desde a primeira versão de meu livro sobre Pereira Barreto, intitulada *A evolução do pensamento de Pereira Barreto e o seu significado pedagógico*, de 1955 (reelaborado na edição de 1967, com o título simplificado "A evolução do pensamento de Pereira Barreto"), passando por *A ilustração brasileira e a idéia de universidade*, 1959, reedição em 1986, e por *A significação educativa do romantismo brasileiro: Gonçalves de Magalhães*. É claro,

tratando-se de obras com temas específicos, a partir de minuciosas investigações históricas, que essa intuição, em tais livros, está como que latente, embora, mais de uma vez, venha à tona ao tratar, incidentalmente, dos problemas da visão histórica. Devo, desde logo, ressaltar que, aderindo a uma postura liberal desde os meus tempos de estudante universitário, em 1946, quando cursava o meu primeiro ano de Filosofia - e nisso fugindo à regra da juventude de meu tempo, atraída pelas visões totalizadoras e unitárias do homem e da história, lembrando que, então, a "visão da moda" era a marxista e o caminho político o socialismo ou o comunismo - eu não podia aceitar qualquer "Filosofia da História", que tivesse a pretensão de impor uma lei inexorável ao dever humano - e o previsse. A "filosofia da liberdade" - e o pluralismo a ela inerente - apareciam-me como a mola da cultura e o específico do homem: o futuro, para mim, era, como ainda o é, algo aberto, em que o acaso e a circunstância teimam em refutar as previsões fechadas e em mostrar, pela indeterminação, o grau de liberdade que o homem conserva: não que o homem não seja, em certo sentido, "determinado". Como perguntava Rousseau no *Emílio* - esse Rousseau em que a paixão da igualdade acabou por engolir, pelo menos nos seus livros, o sentimento profundo da liberdade - como perguntava Rousseau, "porventura não serei livre porque não posso ser outro que eu?". Sou, pois, determinado, circunstanciado, com uma carga genética prévia, submerso no meu tempo e no meu lugar, mas, ao mesmo tempo, sei que possibilidades se abrem diante de mim e que eu posso fazer ou não fazer, seguir por aqui ou por ali. E, mais do que isso, tenho plena consciência de que sempre poderia ter escolhido diferentemente do que o fiz - e se me permitem ainda citar esse ambíguo Rousseau, amante da liberdade e um dos inventores de um sistema totalitário, a experiência de remorso, do que poderia ter feito e que não fiz, específica e exclusivamente humana, é a mais patente revelação dessa liberdade, que onticamente, se manifesta na autoconsciência, fonte de objetivação e da mediação, e, eticamente, permite que falemos da existência de uma "vida moral" como algo mais do que seguir ou não regras e costumes e que se manifesta, usemos a expressão que serve de título ao belo livro de Frederic Rauch, como "experiência moral".

4 - Voltemos, contudo à história. Certamente eu não endosso hoje, sem meros distinguos e correções, o que escrevi na primeira versão de meu livro sobre Pereira Barreto (edição em multilite, p.p. 11/2) mas recordá-lo aqui dá uma idéia dessa aversão que tinha pelo

pensamento totalista ou totalitário: "Qualquer filosofia da história ou da cultura - escrevíamos em 1955 - se ajusta aos dados históricos. Podemos perfeitamente explicar o positivismo pelo marxismo como com o mesmo direito e verossimilhança, podemos explicar o marxismo pelo positivismo. Apenas, em ambos os casos, mutilamos o objeto a ser explicado. Fazemos de uma doutrina a 'verdade', como se pudéssemos atingir um suposto noumeno histórico, e, das demais, simples aparências enganosas, explicáveis por intermédio da 'doutrina verdadeira'. Recusamo-nos, com isso, a compreender que as consciências temporais de épocas diversas e de homens diferentes 'produzem' diferentemente os acontecimentos". E continuava, acerca dessas diferentes explicações que os homens e as épocas dão de si mesmos: "podemos afirmar que tais explicações são produtos de crenças subjetivas, mas é preciso conceder que os homens e os povos agem em função das suas crenças e convicções e não em função das nossas". E ainda: "Buscar as 'causas', as leis morfológicas do suceder histórico é tratar o passado como presente, o 'outro' como 'nós'. Essa 'naturalização' da história, por mais útil que nos seja, só é possível quando violentamos o que parece ser seu fundamento, sua condição de possibilidade: o caráter temporal da consciência, que cria a história, que transforma um acontecimento em sucesso histórico ao impor-lhe a sua forma de pensar, as suas categorias explicativas" etc. Completo esse exame retrospectivo, lendo passagens muito mais próximas de minha forma atual de pensar, tomadas a outros livros, a primeira, uma nota da minha reedição do Pereira Barreto (nota 6 da p. 15) e, a segunda, de /A ilustração brasileira/ (2ª edição, pp. 200/202). completando-as com o que disse na autocrítica que fiz deste último livro (/Suplemento Cultura/, de "O Estado de São Paulo", de 14 de março de 1987, nº 352).

Cito agora, a referida nota do livro sobre Pereira Barreto:

"Nada mais falso do que imaginar nossos homens do passado, os românticos ou os bacharéis ilustrados, como seres divorciados de uma hipotética realidade histórica que teriam vivido sem compreender, repetindo alienadamente o que então na Europa se dizia, à espera de que a sociologia atual (repetindo por sua vez, idéias européias e norte-americanas) viessem desvendar a significação profunda da realidade que não teriam percebido. Na verdade, estes homens do passado, em diferentes momentos, buscam tão

somente compreender a nossa realidade, modelando a sua compreensão pelos instrumentos intelectuais forjados por povos mais 'adiantados', como hoje continua a ser feito e como não poderia deixar de sê-lo. Não nos cabe perguntar se sua compreensão era falsa ou verdadeira em função de um esquema qualquer em que porventura acreditemos e ao qual atribuamos a virtude semi mágica de traduzir a realidade noumenal, em si, da história, pela revelação de uma totalidade inexistente/ cabe-nos tão somente, se assim nos podemos expressar, /compreender a compreensão/ que da realidade tiveram e que é a "sua" realidade, da mesma forma que a nossa compreensão de realidade nossa realidade".

Em *A ilustração brasileira e a idéia de universidade*, procurando explicar o êxito e a aceitação da filosofia positivista da história nos diversos círculos de nossa intelectualidade, escrevíamos:

"É a filosofia positivista da história, todavia, a que mais empolga nossa intelectualidade. Cientificistas independentes e mesmo velhos liberais, sem nenhum outro compromisso com a doutrina de Comte, fazem-se entusiastas da lei dos três estados. Já assinalamos que a crença nessa lei é o que aproxima os positivistas heterodoxos; é ela, ainda, que aproxima, destes, homens que estão longe do positivismo. Um velho liberal como Rio Branco, por exemplo, com pequenas modificações de menor importância, repete o pensamento comtista: "Se a Filosofia da História - diz - já pode merecer inteiro crédito nas leis gerais que atribui à marcha da civilização no mundo, o espírito humano move-se em uma órbita cujas combinações se renovam na mesma ordem. Desde a antiguidade grega, até a era cristã, a civilização se tem desenhado, ao principio, como religiosa, depois, e sucessivamente, como poética, filosófica e científica".

Rui Barbosa, que muito devia a Comte, é mais incisivo; em nome da "sociologia científica" ele afirma que as concepções teológicas constituem uma fase atrasada, um período inferior na história das sociedades: o primeiro desses três estados sucessivos e necessários, cujo termo final é o estado positivo, em que o homem, compreendendo a sua verdadeira posição no universo, começa a ver claramente a explicação razoável da ordem, de que faz parte, nas leis imutáveis do mundo visível, nas leis resultantes das propriedades imanentes às coisas. E para não ir mais longe, lembremos apenas que a *Tribuna Liberal*, órgão do partido do mesmo nome, em 1880, em nome da lei dos três

estados apontava o partido liberal como o legítimo representante da consciência nacional, já que o país atravessaria então o estado metafísico.

Não é, contudo, apenas ao seu caráter ecumênico que a lei dos três estados deve o seu êxito no Brasil: a própria apresentação dos tipos de mentalidade representativos do período, que vimos fazendo, deve induzir o leitor, cremos nós, a apreender o motivo principal desse êxito. É que a lei dos três estados se adequa com perfeição à realidade mental do país, pelo menos como a compreendiam os homens de então e que são os únicos juízes para quem queremos apelar. A escolha dos tipos representativos que fizemos não é obra do acaso ou de um método arbitrário; ele resulta da compreensão que os ilustradores tiveram de si próprios, de sua época, de seus aliados e adversários, ela exprime a autoconsciência histórica da ilustração brasileira. Não impusemos, /de fora/, um esquema à época estudada, mas procuramos encontrar o esquema explicativo dos homens dessa época, as coordenadas de suas consciências enquanto centros produtores de sua própria história.

Assim, podemos dizer que a lei dos três estados deve o seu êxito entre os cientificistas, na sua grande maioria, e entre um grande número de velhos liberais, à sua "correspondência" com a realidade. É claro que se trata da realidade compreendida pelos homens de então, mas o que significa realidade senão isso? Não é de uma absurda realidade em si da história que nos ocupamos, mas da realidade fenomenal, a única com sentido, que é sempre realidade em função de uma consciência, instrumento adequado para a explicação da realidade mental da época, a lei dos três estados, por outro lado correspondendo ao ideal universalista da ilustração brasileira, preenchia as condições necessárias de êxito. Daí o ter sido ela, entre os outros instrumentos que o positivismo oferecia para a obra de renovação nacional, indisputavelmente o principal. Daí ter sido ela ponto de encontro da intelectualidade progressista do fim do império".

Para completar, relembremos o que se escreveu no artigo antes mencionado, em que nos referíamos aos aspectos metodológicos de *A ilustração brasileira*, pondo em relevo o que está expresso na conclusão da primeira parte do livro:

"Oponho aí uma história que chamaria de "fenomênica" a uma historia noumênica (para usar as expressões kantianas, em outro contexto). Essa historia em si, noumenal, não é

apenas a dos filósofos da historia (ou metafísicos da historia), mas, inconscientemente, a de muitíssimos historiadores, das idéias e dos fatos, que vivem em busca da "totalidade histórica" ou que, pior, estão certos de que já a encontraram mesmo quando escrevem uma simples monografia. Assim tenho consciência plena de que construí, deliberadamente, uma tipologia em função de uma óptica determinada dos representantes do cientismo naturalista, liberais ou não. Se essa óptica fosse mudada, centrada, por exemplo, nos ultramontanos, a própria apresentação das mentalidades seria outra - quem sabe apenas suas e não três. E ela seria tão legítima e verdadeira quanto a outra: elas se superpõem e não se integram numa 'totalidade' que pode ser um ideal da razão pura mas que não corresponde ao mundo real, em que o choque das liberdades impede a totalização. Não existe e não pode existir - estou convicto disso - "totalidade histórica", nem determinação completa do mundo histórico".

À pretensão de encontrar a totalidade histórica poder-se-ia ainda opor a certa objeção de Leibniz, adaptando-a, para lembrar que "é necessário que a razão suficiente ou última (de uma série) esteja fora da sequencia ou série dos pormenores das contingências", como se diz na proposição 37 da *Monadologia*. Nós, ainda que não fossemos os criadores da história, somos, de qualquer modo, meros membros da série histórica e, nessas condições, como poderíamos dar a /razão da série/, que se encontraria fora dela? Essa razão, se existisse, seria a Totalidade ou o Absoluto, que explicaria a motivação e a ação de cada parte ou de cada membro. Mas, se tal membro - é o caso do homem - dispõe de uma margem de liberdade, se a indeterminação e o acaso surgem já no nível da própria natureza, como falar da totalidade, a não ser como um ideal da razão ou, como se verá mais adiante, como uma espécie de soma de todas as partes que, modificando-se, modificam igualmente, a todo instante, a própria soma? Um todo pode ser mais do que a soma das partes, mas não pode independê-las e de suas modificações próprias. E, nesse sentido, a liberdade põe um limite infranqueável à totalidade, se antepõe a ela e só a sua completa supressão poderia propiciar a realização daquela que, pela ausência total de percepção dela, estaria fora do horizonte humano.

5 - Essa antinomia entre liberdade e totalidade, como dois polos radicais, mas rescindindo ambos, como aspiração ao menos, no ente humano, cria a sua irreduzível

ambigüidade, a sua divisão interior. Essa antinomia era assim formulada no prefácio da *Introdução à Filosofia Liberal* que, no plano político, procurava estudar um dos polos da oposição - a "filosofia da liberdade". Dedicado à filosofia liberal, este livro trata, fundamentalmente, da antinomia entre a liberdade e a totalidade. Nesse sentido, ele é, para mim, uma espécie de compromisso filosófico. Um compromisso com o livro que quero ainda um dia escrever, com aquele título ou outro equivalente, em que o problema seja enfrentado em toda a sua complexidade, com as suas implicações antropológicas, epistemológicas, éticas e pedagógicas". *O Fenômeno Totalitário* não é ainda esse livro que eu, provavelmente nunca virei a escrever, tal a complexidade dos problemas que envolve e que não me sinto com forças para enfrentar. É, entretanto, uma fatia desse livro, como o era a Filosofia liberal (em que, aliás, os rudimentos da minha interpretação do totalitarismo já estavam presentes), mais complexo, porque, pelo menos em algumas de suas partes, especialmente na Introdução e nas Conclusões, além de em outros trechos esparsos, enfrentar o problema do "fenômeno totalitário" que transcende de muito a política e do qual o totalitarismo me parece uma manifestação. Manifestação privilegiada, é verdade, pois que a política, especialmente a política totalitária, pelo que esta tem de absorvente de todos os recantos, ainda os mais recônditos, da consciência humana, tem um alcance imenso em nossas vidas.

6 - Voltemos, agora, ao tema propriamente dito desta exposição: *O homem e a totalidade*. Tal tema pode ser encarado de duas formas diferentes: a) o homem como totalidade, aspecto em que insistiu o professor Antonio Paim, tema que envolve, a nosso ver, os aspectos contrastantes que caracterizam a situação de ambigüidade do ente humano, situação que consiste no pertencer e no ultrapassar o mundo que está, na sua simultânea imanência e transcendência, no "chamado" do todo e na ruptura com ele por meio da individualização. Sendo importante ressaltar que, em nosso entender, essa transcendência não o põe fora do mundo, mas, no tempo, diante dele e no seu interior, de acordo com um pensar imanentista de que não nos apartamos: ela (transcendência) revela a sua peculiaridade em face de todo e qualquer outro ente. O homem nos aparece, em tal contexto, como uma *krisis* (ruptura), um ente dividido - e são essas *krisis* e essa divisão que o caracterizam especificamente: se a divisão cessasse, como acontece na morte, o ente humano simplesmente não existiria mais como tal. As duas forças, a que o astral,

centripetamente, para o mundo a que ele não pode deixar de pertencer - e a que, centrifugamente, leva-o a afirmar perante ele (isto é, os chamados opostos da totalidade e da liberdade) constituem o homem inteiro, o homem todo: trata-se, então, do homem como totalidade. Decorre desse exame, contudo, um segundo sentido: b) o homem perante a totalidade já que só o estar perante ela, dela separando-se e atingindo-a apenas indiretamente, graças a uma mediação, possível pela linguagem, que é condição solidária de sua autoconsciência e de sua liberdade ôntica, faz dele, efetivamente, um ente humano.

7 - Se este exame é correto, podemos dizer que o "fenômeno de liberdade" e o "fenômeno" totalitário (do qual o totalitarismo é tão somente a expressão política) são dois polos em função dos quais o ente humano aparece (de *pháinomai* = aparecer) a si mesmo e ao outro, desde que se detenha para examinar a sua posição no mundo, tarefa que, quer parecer-nos, seria a inicial de uma ôntica, termo que preferimos a antropologia filosófica, pela multivocidade deste, e a ontologia, construção que nos parece, de antemão, condenada ao malogro (cf. *O fenômeno totalitário*, p. 44, nota 1).

8 - Postas estas premissas, e sem discutir quais e quantos são os fenômenos ou os temas mais reveladores da situação ôntica fundamental (e lembrando, de resto, que tal situação pode também ser examinada "microscopicamente", a partir de "totalidades" menores, que representem ou simbolizem o Absoluto ou o Todo), e de oposições específicas a elas - nosso interesse consiste, partindo da hipótese genérica formulada a partir da descrição da "posição do homem no mundo", em testar, por intermédio de diversos ensaios independentes entre si, alguns aspectos ou temas fundamentais da existência que, embora não a venham, obviamente iluminar em sua totalidade (o que está fora do alcance, até por definição, de nossos propósitos e na concepção em que eles se baseiam) permitam contudo, averiguar a plausibilidade da hipótese central aventada.

Para ressaltar aquela antinomia entre totalidade e liberdade, escolhemos três fenômenos ou temas, de certo modo privilegiados, pois neles parece-nos que o homem joga a sua vida e o seu destino. São fenômenos, temas ou situações carregados do máximo de seiva vital, pois acabam por dizer respeito não a aspectos parciais da vida humana (que também podem e devem ser estudados em função da hipótese geral), mas a sua

integridade. Não serão, certamente, os únicos, mas sim aqueles que a nós falam mais perto e pelos quais nos interessamos mais agudamente.

De um deles dispensamo-nos de dizer qualquer coisa, já que o livro aqui debatido dele trata com relativa minúcia: é o totalitarismo, expressão política do fenômeno totalitário.

9 - Os outros são o romantismo, que se cristaliza numa filosofia e na literatura mas que é, antes de tudo, uma forma histórica do reconhecimento pelo homem de sua situação no mundo, especialmente esclarecedora de sua ambigüidade fundamental. A outra é o fenômeno trágico, confrontação radical do homem com o seu destino (sem atribuir a esta palavra qualquer conotação determinista ou presa ao "fatalismo vulgar") e que encontra a sua expressão literária na /tragédia, talvez o gênero mais revelador, em toda a literatura, daquilo que constitui o que é mais específico do homem. Da filosofia romântica, na sua tensão fundamental entre a totalidade, tratamos sumariamente em nossa *Introdução à Filosofia Liberal* (especialmente p.p. 84/96), da qual pedimos permissão para citar alguns trechos que dão uma idéia geral do que queremos dizer.

O pensamento romântico se constrói como uma tensão entre a singularidade e a totalidade; entre o que é único e insubstituível e, o que é o mesmo, o todo de que cada singular não é senão uma espécie de condensação. É essa tensão, aliás, que anuncia o romantismo na sua integridade e no seu drama. De fato, a filosofia romântica, mais do que qualquer outra, é a filosofia da tensão entre o singular e o todo, entre a liberdade e a totalidade, numa busca permanente e difícil de equilíbrio que a todo instante se rompe, numa dialética desesperada que quer conservar íntegros os contrários, que quer absorver o infinito, a natureza inteira numa rosa ou num beijo. Que afirma o individual e o nega no universal, mas que, na busca deste, não quer abrir mão daquele. Essa filosofia da tensão espiritual alcança a sua primeira expressão plenamente consciente da *Doutrina da Ciência* do primeiro Fichte e a biografia intelectual de Fichte é, ela própria, a história dessa tensão, de suas rupturas e desequilíbrios.

Fichte é o mais legítimo herdeiro espiritual de Rousseau e de Kant, como eles, um apaixonado da liberdade, como eles ciente do papel primordial da vontade como constituinte básica do "eu"; em Fichte como que ressoa a afirmação famosa do Fausto goetheano: "no princípio era a ação" (primeira parte, cena III). Nele, o logos grego como que se converte na *Tat* alemã e a própria "substancialidade" do eu no produto de sua

atividade. Rousseau e Kant haviam elaborado uma concepção do homem apoiada antes de tudo na ética: Fichte transporta a concepção moral do homem ao próprio mundo. O segredo do cosmos é um segredo ético. O não eu - natureza, objeto - é posto pelo próprio eu, ao tomar este consciência de si mesmo, como um obstáculo a ser progressivamente superado e eliminado numa tarefa infinita.

Não é nossa intenção enredar-nos nas filigranas da artificiosa dialética fichteana, que iria marcar irremediavelmente a pedante e obscura filosofia do idealismo alemão. Queremos tão somente, para além da arquitetura gótica da construção de Fichte, captar o sopro vital que a anima, a inspiração profunda que lhe dá sentido. O homem kantiano, enquanto sujeito transcendental, organiza o dado sensível graças ao sistema categorial a priori, por intermédio dos esquemas da imaginação produtora. A natureza é uma obra sua, mas, para além da natureza produzida pelo conhecimento, há a inquietante presença da "coisa em si", do *noumenon* impenetrável para a inteligência, fechado para o conhecer. O "eu" kantiano produz a natureza como um sistema de leis; não produz o conteúdo que tais leis organizam e regulam. O "eu" fichteano leva a sua soberania muito além do que admitiria Kant: o não-eu é obra sua. Não há - usemos uma expressão de Nietzsche utilizada em relação a Kant - um mundo verdade, situado atrás das aparências: o /noumenon, que tanto preocupara os primeiros comentadores e intérpretes de Kant, não pode ter lugar no mundo da /Doutrina da Ciência.

Mas a produção do não-eu - do mundo, se quiserem - pelo eu tem sentido eminentemente moral: no fundo, a própria ciência natural, em Fichte, depende da ética. O mundo é, já o dissemos, produzido para ser negado, para exaltar a força do eu, para empenhá-lo, para permitir que ele se realize integralmente pela progressiva superação do obstáculo. Provavelmente nunca se afirmou a liberdade com tal vigor, nunca ela foi concebida de forma tão radical. O eu se põe a si mesmo e põe o não-eu: a atividade - que implica, precisamente o eu e a consciência - é logicamente anterior à substância e dela independente.

Mas afinal, de que "eu" se trata? Tratar-se-á do ser finito e temporal, do homem concreto? É dele que se predica essa liberdade radical, essa potência criadora, essa força prometida que, até então, ninguém ousara atribuir-lhe a tal ponto? O pensamento fichteano está longe de ser preciso a esse respeito. Acusado de ateísmo, o filósofo se defende vigorosamente. Mas, nesse caso, o "eu" não se identificará em última instância, com a

própria divindade? Ora o "ativismo" e o "voluntarismo divinos" (que, aliás, não irão aparecer nos mesmos termos na posterior "teologia" fichteana) não são assim tão novos: Duns Scott os afirmara, Descartes por eles argumentara com força e lucidez. A posição de Fichte é, no mínimo, dúbia. Tudo revela, porém, que, a princípio, é do eu humano que ele parte. Mas posteriormente - e as dificuldades lógicas para sustentar essa posição não devem ser desprezadas - o eu se vai convertendo não em uma mera "consciência" abstrata (como iria sê-lo depois sob a forma da "consciência científica" da Escola de Marburgo), mas na própria divindade. A finita tarefa ética que consiste em superar o obstáculo do mundo, em "espiritualizá-lo", não será propriamente do homem; a humanidade se converte num órgão visível da divindade: é através dela que Deus se realiza, mas a realização como que a transcende. E, com essa postura, a liberdade humana, apesar da radical afirmação do início, perde-se inteiramente. Há uma liberdade radical, mas esta é exclusivamente divina. E a radicalidade mesma da liberdade divina praticamente anula a liberdade do homem. O homem se dissolve na humanidade, a tarefa pessoal se converte em uma "missão" impessoal. A totalidade absorve a liberdade. A história humana perde o seu caráter de /aventura e passa a correr sobre os trilhos de um caminho pré-traçado, que o filósofo quer deduzir /a priori. Herder sonhara com uma providência divina e estava ávido do todo. Mas, com o seu senso do singular e do efêmero, não cometia o pecado da "hybris", não se abalançava a enfrentar o grande segredo da história, oculto aos humanos. Fichte, antes de Hegel e de certa forma, com mais ousadia, desafia a esfinge do tempo e acredita estar de posse do enigma. Mais do que os *Discursos à Nação Alemã*, obra se assim podemos dizer, de filosofia político-pedagógica da história dominada pela idéia da "missão do povo alemão", são "Os Caracteres da idade Contemporânea", "lições populares" do filósofo que melhor desvendam essa tarefa divina, consubstanciada na filosofia a priori da história. Para além de toda experiência, o filósofo deverá "descrever a priori a totalidade do tempo e de todas as suas possíveis épocas" - o que pressupõe a captação do "plano do universo". Segundo esse plano, "o fim da vida da Humanidade sobre a terra é de organizar nesta vida todas as relações humanas com liberdade, de acordo com a razão". E a partir desse plano e desse fim, Fichte estabelece dedutivamente "cinco épocas da história". Não podemos aqui acompanhar a dedução fichteana ou entrar nos pormenores de sua descrição de cada época humana: a simples designação das épocas ou idades, entretanto, dá a idéia da marcha da humanidade, da tarefa que se realiza na

historia. Assim, temos o “estado da inocência da espécie humana”, depois o “estado do pecado incipiente”, em terceiro lugar o “estado da acabada pecaminosidade”, a seguir o da “justificação incipiente” e, finalmente, a quinta época, a da “acabada justificação e salvação”. Mais do que uma filosofia, uma verdadeira teologia da historia, uma escatologia que nos conduz ao reino da Razão e da Liberdade. Mas essa liberdade, absorvida pela totalidade, já não é a do indivíduo. O indivíduo mesmo é engolido pelo universal. A tensão romântica se sustenta um momento para romper-se a seguir. A afirmação da liberdade radical acaba na negação radical da liberdade e no triunfo da totalidade. O eu individual é devorado pela "atividade originária". (p.p. 86/89).

No capítulo dedicado ao problema da Totalidade, em seu excelente livro sobre o *Romantismo Alemão e as Ciências Naturais*, escreve Alexandre Gode-Von Aesch, falando do problema da consciência entre os românticos; "a consciência parece ser o resultado de uma catástrofe trágica. Sucumbimos a ela em virtude da depravação do pai de nossa raça. Pode ser que a sabedoria de nossa alma agüente tal estado de coisas e o aceite como um castigo justo, porém desejamos a redenção. A queda na individualização não pode perdurar para sempre (...) A alma de Hölderlin renunciou ao privilégio da consciência racional. Schopenhauer concebeu a individualização como um colapso da vontade e suportou o castigo até o final. O médico romântico Ringseis sabia que toda a enfermidade se deve ao pecado original da individualização por meio da consciência". A tensão entre o individual e o universal, entre a liberdade e a totalidade, se desfaz sempre pela absorção do primeiro termo no segundo. A verdade é que, para o romântico, como no verso de Hölderlin, "o mundo vive sempre em sua totalidade" (“O único”, in “Últimos Hinos”). A consciência é finitude, limitação, imperfeição a ser superada. O "eu" é o princípio geral da Finitude - diz-nos o Schelling do ensaio de 1804 sobre Filosofia e Religião - e a "finitude em si é um castigo, uma conseqüência não livre, mas necessária, fatal, da queda". E ainda, como se explica no mesmo texto, como "o grande fim do universo e de sua historia não é outro que o da perfeita conciliação com o Absoluto, da perfeita fusão com ele", como "o escôpo final da historia consiste no aniquilamento das conseqüências da queda" é preciso apagar o nosso eu, reabsorvê-lo na totalidade, suprimir a transcendência da liberdade.

Tudo isso nos conduz a uma visão místico-religiosa do universo, enquanto entrega e supressão do eu. E esta visão não é uma construção da razão crítica: é produto de uma

intuição. "Ter religião - escreve Schleiermacher - é aprender intuitivamente o universo" (*Discurso sobre a Religião*, 1799, Segundo Discurso). Numa página de rara beleza, descrevendo essa intuição ainda não dissociada do sentimento, esse instante misterioso, nota Schleiermacher que "ele é fugitivo e transparente como o primeiro eflúvio perfumado que o orvalho exala para saudar as flores em seu despertar; ele é pudico e delicadamente terno como um beijo virginal, sagrado e fecundo como um abraço nupcial; não é como eles; eles são esse instante. Com uma rapidez prodigiosa, um fenômeno, uma circunstância cresce até tornar-se uma imagem do Universo. Enquanto esta figura amada e sempre procurada toma forma, minha alma voa diante dela e eu a tomo em meus braços não como uma sombra, mas como o próprio ser sagrado. Repouso sobre o seio do mundo infinito. Neste instante, sou sua alma, porque sinto suas forças e sua vida infinita como minhas; neste instante ela é meu corpo, porque penetro seus músculos e seus membros como meus e seus nervos mais íntimos se movem como os meus próprios". A religião, essa participação total no sagrado, essa entrega, não pressupõe necessariamente um deus: "uma religião sem Deus pode ser melhor do que outra com Deus". Ela é sentimento e intuição - Schleiermacher é muito mais um fenomenólogo do sentimento religioso do que um teólogo a serviço desta ou daquela religião. A religião de Schleiermacher é a religião romântica da totalidade, acima e para além dos deuses. "Ensaiai renunciar vossa vida por amor do Universo. Esforçai-vos por aniquilar já e aqui vossa individualidade para viver no Uno e no Todo". Aproveitemos "a única ocasião que se nos oferece para ultrapassar a humanidade, a que é oferecida pela morte". Morte de certa forma total, porque essa religião da totalidade não nos promete a imortalidade pessoal: "No seio mesmo do finito tornar-se um só com infinito, ser eterno em um instante, eis a imortalidade da religião". Por mais variados que sejam seus temas e orientações, os românticos alemães. Novalis ou Hölderlin, Schelling ou Schleiermacher, para falar apenas de alguns, giravam em torno da religião da totalidade. A filosofia do romantismo começa por uma avaliação do eu individual, ser livre e artífice da história, como no primeiro Fichte. E caminha do voluntarismo para o totalismo, angustiada pela dor da individualização e buscando a identidade entre a natureza e o espírito, a fusão de ambos na inefabilidade do Todo. O próprio "individualismo" romântico - a teoria do artista genial, por exemplo que arranca de si um mundo, senhor daquele primeiro fichteano liberdade radical - se vai convertendo, cada vez mais, na teoria de um ser que é genial na medida exata que

expressa, como o poeta, a totalidade. De criador ele se converte em órgão. Como escreve Hölderlin, "outra coisa está em jogo, confiada aos cuidados e ao serviço dos poetas. Do altíssimo somente somos intérpretes (...) O Gênio criador, o Espírito divino apossou-se de nós" ... (Vocação do Poeta. in *Odes e Hinos*).

Em uma palavra, de filosofia da liberdade o romantismo, à medida que se desenvolve por uma espécie de dialética interna - e isto já no próprio Fichte, como o vimos - se converte, paulatinamente, numa religião da totalidade. E essa situação não se modificará sequer na síntese hegeliana - que busca precisamente resolver as tensões sempre presentes na filosofia romântica, disciplinar, com uma nova escolástica, as contradições, resolvendo-se mediante a dialética progressiva. E isso é compreensível: na verdade, os dois polos da tensão - liberdade e totalidade - se excluem e a conciliação é sempre uma falsa conciliação: ela pressupõe uma capitulação.

A filosofia romântica quer ser uma filosofia da liberdade e, ao mesmo tempo, uma filosofia da totalidade. Se-lo-á, mas em dois momentos diversos ou, na melhor das hipóteses, em autores diferentes ou em obras distintas do mesmo autor. De qualquer forma, é sempre difícil, para o pensador romântico, escapar à sedução do todo, é religião da totalidade, mantendo-se fiel ao anelo concreto da liberdade, ao "liberalismo" como concepção do mundo, Fichte não o conseguiu. Conseguiram-no, contudo, em grande parte ao menos, as figuras mais expressivas da filosofia liberal romântica - um Benjamin Constant, um Alexis de Tocqueville, o jovem Wilhelm Von Humboldt, à medida que há nele um forte sopro romântico." (p.p. 92/96).

10 - Quanto à tragédia, pedimos vênias para recorrer (resumindo alguns passos) a um pequeno ensaio inédito, intitulado "Nota sobre o rei Édipo e a tragédia grega", que também integra o nosso já citado livro *Razão e racionalidade*, que deveremos concluir ainda no corrente ano.

"A essência do trágico, se é que podemos encontrar um denominador comum entre as suas múltiplas formas de expressão, tanto na vida quanto na literatura, no mundo antigo quanto no moderno, parece-nos estar no espetáculo da liberdade esmagada, da vontade lúcida e livre, mas impotente para realizar o seu desígnio, para converter em realidade o

seu projeto, obstada no seu caminho por poderosas forças exteriores, seja as de um cego destino, sejam as resultantes de decisões alheia que coíbem nossa ação. Se não houvesse os terríveis obstáculos, não haveria tragédia, como tragédia não existiria sem a vigorosa afirmação da liberdade, finalmente vencida. Talvez por essa razão, o naturalismo tenha sido sempre incapaz de produzir uma verdadeira tragédia, com a sua estreita visão 'científica' da condição humana. Parece-nos que a tragédia autêntica se encontra intimamente ligada ao problema da individualização, como Nietzsche o mostra nas páginas mais lúcidas de *A origem da tragédia*. Serão precisamente a individualização e os problemas que ela envolve que irão caracterizar a tragédia ática, distinguindo-a das formas primitivas, sejam estas originárias do culto de Dionísio, sejam elas derivadas do culto dos mortos ou dos heróis. Essa tragédia primitiva, ainda em estado larvar, sem atingir realmente as dimensões do que viria a ser o trágico, era apenas cômico. Téspis introduziu nesse canto coral um ator; Ésquilo usou um segundo ator e Sófocles, finalmente, utilizou um terceiro (cf. Diógenes Laertius, *Vidas*, Livro III, tradução francesa já citada, Garnier, tomo I, p. 158. Ver também Aristóteles, *Poética*, IV, 1449 a 15). Os personagens individualizados foram crescendo de importância no espetáculo, ao mesmo tempo que decrescia o papel do cômico: basta comparar, para percebê-lo com toda a sua significação, as “Suplicantes” de Ésquilo com uma tragédia qualquer de Eurípedes. E essa crescente importância dos personagens, em detrimento do cômico, assinala Cassirer, mostra a crescente significação da individualidade, do desígnio pessoal e livre (cf. *Philosophie des formes symboliques*, trad. francesa, Les Éditions de Manuit, tomo II, 1972, p. 233).

Examinando as tragédias gregas, especialmente as de Sófocles, em quem o gênero encontra a sua plena maturação, com o propósito de apreender no seu cerne o que há de ser o trágico, não apenas como o concebe o poeta, mas na sua generalidade, o que nos impõe à visão e à sensibilidade é a luta permanente, inglória, mas heróica do homem, mostrado na sua singularidade, contra o destino que o pretende tragar, destino que é uma espécie de máscara sob a qual se apresenta algo ainda mais profundo, o poder abissal da indiferenciação, de uma totalidade abrangente que se opõe a esse/escândalo que é a consciência humana, suporte da liberdade e perturbação da ordem cega de um mundo que não admite a existência de algo ou de alguém que o desafie e se lhe oponha, aspirando a ser por sua própria conta, dono de si ainda que por um fugaz instante.

A tragédia é o momento privilegiado de uma rebeldia - e a rebeldia pressupõe a liberdade contra a ordem unitária, seja esta a cega *moira* ou, como provavelmente o é Eurípedes, a da não menos cega *tyche*. E a rebeldia, que revela o valor, em última instância inútil, do ente humano singular, acaba normalmente esmagada: o esmagamento do herói que se rebela - Ajax, Antígona, Electra, Édipo - a sua derrota, significa, no fundo, a sua reabsorção numa ordem superior, pela submissão ou pela morte, independentemente de sua culpa ou de sua inocência.

Mas o essencial não é a queda ou a morte do herói, não é o desfecho, mas sim a tensão da luta, da oposição aos poderes, durante a qual o caráter se revela e a personalidade se impõe. É, cremo-lo, nesse quadro amplo que a tragédia grega - e qualquer tragédia, antiga ou moderna, digna desse nome - pode ser vista como uma representação simbólica da condição humana, na sua lucidez e na sua precariedade, débil luz a acender-se um instante na impenetrabilidade infinita do universo e de seu mistério.

Esta exposição procurou tão somente, examinando a questão proposta - "O homem e a totalidade" - situar o livro *O fenômeno totalitário* num contexto que o extravasa. Ademais, procurou-se deixar patente que nossa preocupação ao escrevê-lo (o que, aliás, é dito claramente no livro, embora a temática aí tratada tenda a obscurecê-lo) não era primordialmente política, mas antropológica ou, como preferimos dizer, para evitar confusões com uma palavra de variados significados, ôntica. O político é, aí, matéria de reflexão e, embora matéria privilegiada, está posta a serviço de um exame do "posto do homem no cosmos", de sua situação no mundo, esse mundo do qual ele, fazendo necessariamente parte, emerge como um lampejo, bruxoleia como uma vela e ao qual, apagando-se, retorna. E o que, a nosso ver, vale também para todos os homens, para a humanidade, essa aventura da consciência e da liberdade irremediavelmente condenada ao malogro da finitude.

Sófocles, num verso da Antígona (v. 335), de que a professora Gilda Naécia irá fazer a exegese em sua exposição, disse que "de tantas coisas fascinantes, a grande maravilha é o homem". Este, no entanto, como no verso pindárico da 8ª Pítica, não é senão "o sonho de uma sombra" - ou a "sombra de um sonho". Reconhecer essa situação, também ambígua, que opõe o maravilhoso ao ínfimo, e ser capaz de aceitá-la "apesar de tudo", como os grandes personagens de Sófocles, sem entregar-se pura e simplesmente à desesperança, mas com aquele otimismo trágico de que fala Nietzsche, é sabedoria - "e a

sabedoria - ensina-nos Ésquilo no Agamênom (v. 180) - é o preço da dor". Porque, mesmo que não houvesse esperança, restaria a lucidez, restaria o conhecimento. E, como disse Karl Jaspers, num misto de humildade e orgulho, "quando não há mais esperança, resta o saber".

Nota:

O autor empregou neste texto, conforme lhe parecerem exigir diferentes contextos, seja a primeira pessoa do singular, seja a primeira pessoa do plural, quando não a "neutralidade" de terceira pessoa do singular. Essas variações são propositais e representam um esforço de adequação ao que se diz em passagens de diferente alcance.

III. DISCUSSÃO DE *O fenômeno totalitário*

1.0 HOMEM E A TOTALIDADE

Antonio Frederico Zancanaro

(Universidade Estadual de Londrina)

Por intermédio do programa desta manhã, coube-me a honra e a enorme responsabilidade de tecer um comentário em torno da conferência do ilustre Professor Roque Spencer Maciel de Barros.

Quem sou eu para objetar ao texto exposto! Todos quantos tiverem a oportunidade de ler a obra do ilustre mestre, *O Fenômeno Totalitário* e acompanharam a linha de raciocínio que perpassou a conferência que acabamos de ouvir, creio que se aperceberam de uma dupla lição nelas contidas: uma, expressa no ingente esforço de pesquisa, que resultou num alentado volume de quase 750 páginas, das quais ouvimos apenas um pequeno relato, e que poderá passar a falsa idéia de que é relativamente fácil produzir um discurso sobre ou a partir do homem, sobretudo, quando se levou mais de uma dezena de anos pesquisando sobre o assunto. Que ninguém se engane.

Outra, a nos alertar para o fato de que, por mais que se tente dizer o "ser" do homem continuará sendo uma empreitada extremamente difícil responder à indagação fundamental da pesquisa: afinal "o homem, que é ele?".

Individual e social, imanente e transcendente, singular e plural, complexo, ambíguo, dividido, são adjetivações que voltam sempre de novo ao longo do discurso do expositor, como se quisesse nos assegurar que, nenhuma definição do homem, por mais atraente que possa parecer aos nossos gostos subjetivos, consegue abarcá-lo em suas múltiplas dimensões. Foge o homem a qualquer definição que, qual camisa-de-força, pretenda esgotá-lo em uma única compreensão. Nenhum sistema político, econômico, ético, social, religioso ou de qualquer outro gênero consegue dizê-lo em sua intimidade mais profunda. O homem será sempre maior do que aquilo que dele o discurso possa afirmar.

Por essa razão, o professor Roque Spencer não pretende fazer uma ontologia do ente humano, mas uma ôntica. Imagina que esta consegue revelar mais e melhor a ambiguidade constitutiva deste ser único do âmbito da natureza. Adota, para isso, uma

metodologia que se esforça por exorcizar conceitos e pré-conceitos ideológicos, deixando a realidade humana falar por si mesma. Ela que se mostre, sem interferências. Ela que diga quem o homem é, por aquilo que ele apresenta e pelo modo como se apresenta. Deixa que ele se revele. Quem é? O que procura? Como procura? E, ao surpreendê-lo tirando o véu de sua intimidade, o discurso não pode ser apressado, sob pena de induzir o espírito a confundir o "logos" com o "ser". O empenho do conferencista parece que consistiu basicamente nisso: surpreender num discurso coerente aquele modo de ser.

Fica claro, pois, tanto na obra, quanto na conferência do Professor Roque Spencer, que o pesquisados precisa buscar com denodo o desenvolvimento de uma postura intelectual que venha marcada pela prudência e liberdade de espírito frente às manifestações do humano. Há que dizê-las, sim! Há que historiá-las, sim! Há que analisá-las, sim! Há que interpretá-las, sim! Mas, há que levar em conta, sempre, que o homem é mais do que se possa dele afirmar. Seu ser não se esgota em nenhuma modulação discursiva. As pretensiosas definições do passado remoto e presente produziram modelos de ordem econômica, política e social dados a ignorar aquela pluralidade de facetas, tornando o homem prisioneiro, quando não, escravo de vontades fundadas em pressupostos totalitários.

Mas, por definição, enfatiza o eminente Professor, o Fenômeno Totalitário radica no âmago do homem, fazendo parte de seus arquétipos mais íntimos. De resto, as suas construções são mera consequência: a ordem religiosa, política, econômica, social, etc... aquele afã em organizar o saber, com suas construções lógicas, antropológicas, metodológicas, epistemológicas, éticas e outras, enquanto criações deste ente ambíguo, já podem nascer viciadas, dependendo do grau de submissão do discurso aos arquétipos ansiosos de totalidade. Uma força misteriosa e indizível impulsiona o homem a dominar a terra do mundo circundante. Aquele imperativo natural, posto na boca do criador, pelo autor do mito bíblico, expressa bem a pretensão dominadora que brota do âmago do seu ser como uma tendência indomável. Não há metodologia capaz de medir e dominar num discurso lógico, aquelas forças. E, com base no tipo de homem que se conhece, parece pouco provável, em algum momento da história, possa alguém criar mecanismos de controle que submeta aqueles arquétipos ao domínio, sem novamente incorrer na

formulação de esquemas e modelos totalitários. O que confirmaria, mais uma vez, a tese inicial do professor Roque Spencer: O fenômeno totalitário radica no âmago do homem.

Se tal é a condição humana: seria o homem um projeto que não deu certo? Ou os nossos projetos a seu respeito serão ilimitada e indelevelmente frágeis e ambíguos?

No seu empenho organizativo do mundo, o que o homem tem feito foi tentativamente ir suprimindo a ambiguidade constitutiva do ente humano: ora privilegiando a liberdade do "eu", ora privilegiando a totalidade do "nós"; ora imergindo na sua condição biológica e propondo-se a tudo explicar a partir dela, ora alienando-se numa transcendência que mal consegue aquilatar.

Se o modo humano de existir é a ambiguidade, há que se buscar uma resposta numa epistemologia que consiga carregar aquela dinâmica constitutiva do homem. Mas, dizer, por exemplo, que o homem é um ser in fieri não esgota a questão. O problema da ambiguidade originária permanece como elemento complicador de qualquer epistemologia.

Por quais parâmetros aproximar-se, então, do homem, se qualquer um que se eleja, já estaria condenado desde o princípio a tornar-se insuficiente para dizê-lo em sua integridade? Se o totalitarismo consiste nesse empenho pretensioso de eliminar a ambiguidade natural, quer pela supressão do "eu", quer pela supressão do "nós"; se o homem é um ser ambíguo que se move nos limites da imanência e da transcendência; estaria ele condenado a ter que comer indefinidamente do fruto proibido da busca do conhecimento e a ter que conviver com a má consciência de produzir sempre modelos provisórios, sem jamais conseguir dizer satisfatoriamente o seu ser em questão? Seria o homem um projeto que não deu certo? Ou o esforço em construir projetos explicativos estará fadado o círculo vicioso de gratificar-se a si mesmo, mas sem a perspectiva de solução do problema?

2. MINHA LEITURA (PARCIAL) DE *O fenômeno totalitário*

Tiago Adão Lara
(Universidade Federal de Uberlândia).

1. Ler *O fenômeno totalitário* é entrar em uma biblioteca especializada, cujo fichário nos informa não apenas de: autor, título da obra, local de publicação, editora e data, dos livros que aí estão, mas informa-nos também, de maneira rica, do conteúdo de cada volume. Dizendo de outra maneira, o livro de Roque Spencer é antes de tudo, embora não só, uma vigorosa recensão de inúmeras leituras que ele fez, ao longo de muitos anos. Coloca-nos em contato com os textos - e textos quer dizer tecidos - de poderosos analistas do que ele chama O FENÔMENO TOTALITÁRIO. Dessa maneira, Roque Spencer vai também introduzir-nos na leitura deste texto. Tarefa gigante, diante da qual somos anões.

Foi-nos proposta a leitura dos 3 capítulos iniciais da obra. Na impossibilidade real de fazê-lo bem, preferi ler duas vezes os dois primeiros capítulos; o que me levou à leitura sumária do terceiro capítulo. Li ainda, por injunções outras que não as do compromisso assumido com o nosso encontro, os números I e II da segunda parte, intitulados: O PENSAMENTO POLÍTICO DE KANT e LAMMENAIS E A "IGREJA DO POVO" (apêndice sobre a Teologia da Libertação).

O que vou, portanto, aqui apresentar está condicionado pelas contingências das minhas limitações pessoais, mas também pelo fato de não ter tido acesso ainda à totalidade da obra de Roque Spencer.

2. Fenômeno totalitário, segundo Roque Spencer, não deve ser igual a totalitarismo, em sentido puramente político. Sobretudo se política se restringir a uma dimensão particular da vida humana, ao lado de tantas outras. Aproxima-se a expressão, pelo lado do conceito *fenômeno*, das obras de T. de Chardin: *O fenômeno humano* e de Hegel: *Fenologia do espírito*. Fenômeno totalitário expressa, quer me parecer, uma tentativa de

captar a revelação (todo fenômeno é um aparecer revelador) de determinada realização histórica do ser humano, que tornou possível no mundo moderno, mas que pode ter se esboçado em tempos antigos; que se distingue de autoritarismo ou ditadura; que, sobretudo, se radica na própria estrutura do ser humano ou, como prefere dizer Roque Spencer, sem medo de ser chamado de antiquado, na própria essência ambígua do ser humano. Significa isso dizer? O fenômeno totalitário é uma possibilidade de ser, que se abriu com a própria emergência do ser humano. Trata-se, pois, de uma reflexão de cunho filosófico - antropológico.

3. Como aproximar-se de maneira inteligível - pois se trata de um processo de esclarecimento (fenômenologia) - do fenômeno totalitário? Roque Spencer inicia seu estudo inquirindo sobre as origens do totalitarismo, é o capítulo I.

Analisa ele as origens do totalitarismo moderno, com os autores que lê e comenta; os quais compara; com as quais por vezes concorda; dos quais discorda também. Mas não é esse o problema que mais o preocupa. Tanto é que, no fim do capítulo, conclui dizendo de talvez sejam muitos os caminhos que levam ao totalitarismo e que cada autor, que tenta explicar suas origens, atinge um pouco da verdade. O que mais interessa, no entanto, a Roque Spencer é a compreensão do fenômeno totalitário, e essa há de advir muito mais da análise da estrutura da ordem totalitária. Nos capítulos II e III Roque Spencer instaura esse processo de compreensão, com a mesma metodologia: lê os grandes analistas, ou melhor, lê o fenômeno totalitário, através da leitura desses analistas, fazendo assim a própria leitura do fenômeno.

Nova caminhada, portanto, entre autores e textos e, com isso, Roque Spencer vai tecendo um texto que resulta numa análise - ao menos na parte que me foi possível estudar - do totalitarismo soviético, o qual, com linguagem escolástica, passa a ser o *princeps analogatum* de todo totalitarismo realizado historicamente. Sua obra fica sendo para usar uma expressão de Edgar Morin, por ele citado, uma tentativa de compreender a União Soviética.

4. O resultado de toda essa caminhada está resumido nas páginas 351-359, conclusivas no capítulo III.

Diz Roque Spencer:

"No longo exame crítico que empreendemos das teorias relacionadas com a ordem totalitária, várias conclusões ficaram implícitas ou foram sendo explicitadas no balanço que demos de cada uma delas. Apesar disso, acreditamos importante ressaltar duas ordens de conclusões, em dois níveis diferentes: a primeira, de conteúdo sociológico, mas evidente e à superfície; a segunda, de conteúdo "ôntico", menos visível, que diz respeito ao próprio ser do homem."

Do ponto de vista sociológico, como tantos autores assinalaram, a mais marcante característica do totalitarismo, ao menos "visto do alto", é o da formação de uma burocracia, que desempenha o papel de uma "nova classe", na expressão de Djilas. Ou, se atentarmos para as peculiaridades do partido único totalitário, de uma "nova ordem" que, incrustada no próprio núcleo do Estado, se estende sobre este, arregimentando no seu seio, em diferentes setores, membros que, embora subordinados ao partido e a seu aparelho, desfrutam também, ainda que sem o mesmo poder, dos privilégios que a burocracia partidária central estabelece, constituindo a Nomenklatura, que a obra de Vollenski descreveu com minúcia. Podemos encontrar antecedentes para essa burocracia privilegiada nos regimes despóticos, como, por exemplo, os do Egito e da China, conforme se vem mostrando desde as análises de Max Weber às de Karl Wittfogel. A nova burocracia, entretanto, tem um caráter peculiar, que está justamente no fato de nascer e desenvolver-se a partir da tomada do poder por um tipo de organização - o Partido totalitário, "legitimado" por uma ideologia - que o despotismo não conheceu (p. 351).

E do ponto de vista mais profundo, daquele ponto de vista metafísico que liga o fenômeno totalitário à própria condição humana e que se há de examinar no plano da "ôntica"?

Parece-me que se pode resumir o pensamento de Roque Spencer afirmando que o totalitarismo é o limite possível da negação do próprio aparecer do fenômeno humano, enquanto esse supõe uma brecha na totalidade cósmica, em favor das diferenças (consciência e liberdade), as quais constituem as individualidades ou subjetividades. O totalitarismo é um retorno (ou tentativa de retorno total) às origens, projetadas, contudo,

para um futuro absoluto, que virá inevitavelmente, após a mediação da cisão que a história possibilitou; retorno que se consumirá pela reimersão no todo.

Esse totalitarismo está em germe em toda interpretação do real, que carregue a pretensão de compreensão da totalidade como um absoluto. É que no fundo faz a ideologia.

5. Como já sinalizei, não terminei minha leitura da obra de Roque Spencer. Ela, no entanto, começa a levantar-me perguntas ou melhor pistas de reflexão e de pesquisa, ligadas a incuções anteriores à leitura de *O fenômeno totalitário*, mas que recebem com essa leitura reforço novo.

5.1. A obra de Roque Spencer reflete sobre o fenômeno totalitário a partir de uma percuciente análise e crítica do totalitarismo soviético e, por conseqüência, do marxismo como ideologia.

Independente do que possa acontecer ao mundo socialista e à ideologia que o suporta e que ele produz, torna-se urgente que essa reflexão e essa crítica não escondam a necessidade de realizarmos como intelectuais comprometidos com a filosofia e a ciência, a serviço da verdade humana dos povos que vivem na periferia do mundo capitalista a análise e a crítica de outras situações e ideologias, hoje em voga no mundo, a começar da realidade social e ideológica das assim chamadas sociedades liberais.

5.2. Pelo que li até agora de *O fenômeno totalitário* parece haver uma insinuação em Roque Spencer de que toda proposta de interpretação religiosa da vida (interpretação religiosa cristã) deva necessariamente trazer consigo os germes do totalitarismo; Explícita é a sua afirmação de que a Teologia da Libertação não traz esse germe mas o desenvolve, o defende e o prega. Minhas leituras, mas sobretudo minha vivência cristã, atestam um pouco diferente. Existe sim um lado folclórico, demagógico, populista até da Teologia da Libertação que pode dar essa impressão a quem lê a realidade de fora dela. Mas, poro outro lado, para quem participa do processo, a realidade se revela muito mais complexa, nuançada e rica. A grande novidade da Teologia da Libertação parece-me situar justamente nas antípodas do totalitarismo. Situar-se na afirmação de que o Deus bíblico que revela, segundo a mais legítima tradição judaica da qual o cristianismo é herdeiro, na negação do caráter absoluto de qualquer momento ou figura histórica - para

expressar-me na nomenclatura hegeliana - ou de qualquer sistema ou ordem, já havida ou a estabelecer-se historicamente. A transcendência do Deus bíblico, do Reino pregado por Jesus, inúmeras vezes se cristalizou e se cristaliza pela mediação das igrejas em ordens absolutas realizadas no passado (tradicionalismo) ou realizáveis no futuro (tendências apocalípticas). Mas sempre houve minorias cristãs que, como os profetas de Israel e o próprio Jesus, insistiram na provisoriedade e transitoriedade de todas essas ordens, o que, por outro lado, não significa desvesti-las de peso e valor histórico importantíssimos, pois este é o Hoje no qual a salvação se opera. O que, no fundo significa dizer que a salvação se opera naquilo que Roque Spencer defende como o unicamente viável - o efêmero, também por força da sua fé no Deus que é eterno. Essa é, me parece, a grande intuição da Teologia da Libertação. Há todo um trabalho de criar categorias novas para essa maneira de pensar a fé, uma vez que a teologia clássica esteve e está marcada pelas categorias absolutas do platonismo e do aristotelismo.

3. O FENÔMENO TOTALITÁRIO E O MUNDO GREGO

Gilda Naécia Maciel de Barros
(Universidade de São Paulo)

Começemos esta exposição lembrando antes de tudo, as limitações que cerram esta investigação: vamos apenas aflorar alguns ângulos de temática tão relevante, evitando, na medida do possível, as exegeses marcadas por uma ótica excessivamente especializada. De fato, quando nos voltamos para a cultura grega, à parte as dificuldades de acesso a fontes (aproximadamente 90% da literatura se perdeu) encontramos ora interpretações que acentuam as diferenças, o específico, o particular, próprio dessa cultura - é geralmente o caso do trabalho do historiador - ora interpretações que favorecem as generalizações, procuram aproximações, no intuito de encontrar modelos ou "tipos ideais": é o caso, quase sempre, do sociólogo ou de teórico da política.

Um e outro são úteis e oferecem elementos à elaboração de uma filosofia da cultura e do homem gregos, e é dessa perspectiva que vamos considerá-los aqui.

A nosso ver, o fenômeno totalitário é um dos fenômenos mais fascinantes da experiência do homem, porque nos indica uma possibilidade de ser no mundo inconfundível. Como se traduz essa possibilidade existencial?

Vamos partir aqui da conceituação que faz Roque Spencer Maciel de Barros na obra *O fenômeno totalitário* (p. 16 e seguintes, ed. Itatiaia - EDUSP, 1990), de acordo com a qual esse fenômeno supõe uma ambiguidade fundamental no homem, de quem se exige "a renúncia de si e a entrega ao todo", "a deposição da liberdade aos pés da totalidade". Na interpretação de Roque Spencer, o fenômeno totalitário supõe que o homem que existe, à medida que se separa do todo, após deste se alienar, rejeita essa alienação e, com ela, o fenômeno primordial da auto-consciência, com toda a carga ética da responsabilidade moral, para buscar, de novo, a unidade e a indiferenciação.

A cultura grega assinala essa ambiguidade essencial no homem: ora nô-la apresenta como sujeito autônomo e diferenciado da totalidade, responsável por seus atos e consciente das conseqüências deles, ora rejeitando ou questionando essa condição de sujeito e se

pensando não como um todo independente, mas como parte de um conjunto maior que o supera e absorve. Com esta última hipótese é que identificamos o fenômeno totalitário.

Desde que o homem grego se pergunta sobre a origem e a natureza do universo, por que as coisas mudam e em que se transformam, procurando, com explicações ora místicas, ora teológico-filosóficas compreender o universal que o rodeia, esse esforço de inteligência separa-o da totalidade e marca a gênese da auto-consciência, constituindo-se na aventura da transcendência. Rejeitando o acaso, ele quer encontrar uma ordem no mundo para compreender de um lado, seu lugar nele, de outro lado, seu poder sobre ele. Esse exercício exploratório arranca-o de si mesmo, reforça sua autonomia espiritual e lhe dá algum conforto e segurança em relação à mudança e a precariedade da vida.

Dessa perspectiva vamos lembrar, na literatura grega, a existência de um espaço privilegiado no qual o homem expressa a consciência pessoal dos conflitos que acompanham o exercício de seu poder de superação do dado e chega ao conhecimento de seus limites. Nesse espaço, ele demarca as fronteiras entre o que dele depende e o que lhe escapa e faz uma persistente afirmação da vontade diante da alteridade, que ameaça aniquilá-lo (deuses, destino, acaso, tiranos, desgraça, etc.) restabelecendo a ambiguidade que acompanha a existência.

Essa ambivalência pode ser claramente notada no espaço espiritual da tragédia grega. Lembramos a contraposição marcante que se pode estabelecer entre o Oestes de Ésquilo e o Orestes de Eurípedes, ambos matadores da mãe, Clitemnestra. Nas duas peças (*Eumênides*, de Ésquilo e *Orestes*, de Eurípedes) põe-se a questão da responsabilidade e, pois, da liberdade, examina-se o papel do homem como ser autônomo e autor de suas ações; todavia, na peça de Ésquilo é a afirmação insistente de Orestes - "apenas cumpri uma ordem de Apolo" - que nos faz perguntar por sua participação no crime; aqui a liberdade se põe como /negação porque Orestes quer ser visto como *ktema* (pertença) do deus - mero executor de sua vontade, braço estendido dele; na peça de Eurípedes, Orestes, que também age em obediência a uma ordem do deus, denuncia a participação de sua vontade (a própria) no crime, porque é, após a consumação do matricídio, a personificação viva do remorso, e adocece com a lembrança do mal. Já não são as Erínias que objetivam, como em Ésquilo, os termos da culpa; é o próprio Autor do crime que se fustiga porque está consciente, em seu delírio, da hediondez do seu ato.

Mas a literatura grega, mormente a dos primeiros tempos, a partir da épica e a prosseguir na lírica, está marcada por uma reflexão que se interessa sobremaneira por esse confronto entre o homem e a totalidade. Uma das faces dessa totalidade pode ser percebida na índole religiosa do homem grego e no seu débito com o mundo mágico. Novamente, a título de ilustração, lembremos que esse confronto pode traduzir-se pela convicção de que um /limite está estabelecido para o homem e a força desse limite ultrapassa-lhe o mérito ou a nobre origem; se o que nos sucede está marcado pelo destino (ou imponderável) a liberdade é o outro nome para a confirmação desse destino. Ou pode ser uma forma de aniquilamento na luta para enfrentá-lo (é o caso de Édipo, no drama do mesmo nome) ou, ainda um esforço sem fruto para a auto-afirmação diante do mundo.

Por outro lado, representando justamente o conflito que acarreta para o homem a sua alienação primordial, e, com ela, a instauração de sua liberdade, os gregos recorrem ao expediente da possessão. Uma variante simplificada dessa idéia é a figura da intervenção dalmônica na ação humana. Trata-se de uma ilustração da rejeição da individualidade, de si próprio como Autor e da atribuição da responsabilidade a outrem - no caso, o divino, com a colocação do sujeito humano e de sua autonomia entre parênteses.

Assim, Agamenão diz a Aquiles, na *Ilíada*: Não fui eu quem proferiu aquelas palavras injuriosas à sua pessoa, naquele dia, na assembléia, mas Zeus, o destino e as Eríneas subterrâneas que me cegaram e lançaram em meu peito uma loucura (*ate*) funesta! Vale dizer, o chefe das tropas gregas quer eximir-se da responsabilidade pelas desgraças advindas aos seus comandos, em razão da ausência do herói Aquiles, que se retirou da guerra encolerizado pelo desacato de Agamenão à sua pessoa.

Também podemos nos perguntar se um exemplo muito significativo da presença do fenômeno totalitário no mundo grego não pode ser visto na experiência religiosa do culto ao deus Dionísio. Esse culto, tão popular, manifestava-se por vários momentos rituais, todos se somando, uns aos outros, no sentido de progressiva exacerbação das emoções dos fiéis. Assim, podia levar a tal ponto o apelo ao irracional que o praticante mergulhava no estado extático da ausência de si. Estado de inconsciência animal, de irresponsabilidade. A mais bela ilustração literária e documental dessa prática é a versão poética dos Bacantes (de Eurípedes). Até o /sparagmós (dilaceramento de animais pelas ménades em estado de êxtase) é levado ao último grau com o dilaceramento de Penteu,

rei de Tebas, por sua própria mãe. Pinturas em vasos antigos ilustram o cortejo das bacanes e, também cenas de esquartejamento de animais.

Deixemos, todavia, de lado, essas anotações passageiras que fazemos sobre nosso tema, mais a título de ilustração a ele. Vamos agora, nos deter nuns aspectos do fenômeno totalitário pelo qual nos temos interessado há vários anos (*) e que diz respeito a esta pergunta: pode vislumbrar-se no mundo grego, a face política do fenômeno totalitário? Conheceu o mundo grego o totalitarismo?

O exame desta questão apresenta uma dificuldade específica e discrepância que existe no emprego da palavra *político* pelos modernos e pelos antigos. Usaremos o termo em dois sentidos, ao falar no mundo antigo:

1º) o relativo à polis: "derivado do objetivo originado de polis: *politikós*, o que significa tudo o que se refere à cidade e, conseqüentemente, o que é urbano, civil, público, é até mesmo sociável e social" (cf. N. Bobbio et alii, *Dicionário de Política*. trad. brasileira, Ed. UnB, Gráfica Editora Hamburg Ltda. 1986, verbete *Político*, p. 954);

2º) político contraposto a particular - temos aqui a oposição público/privado. Neste caso o termo circunscreve-se a um aspecto da vida pública, a vida do cidadão, do *polites* em contraposição à vida do particular, o *idiótes*. O viver como cidadão, participar do governo, governar é expresso pelo *politéuo*.

Considerando o emprego e significado dessa palavra (no segundo sentido) na Grécia antiga, verificamos que os gregos tiveram a experiência dupla: a que delimita a esfera de atuação do homem como *idiótes* e a distingue de outra, na qual ele atua como *polites* - exemplo dessa experiência encontra-se na Atenas democrática dos séculos V e IV a.C. - e a que postula a absorção e determinação da esfera privada pela pública até onde se faça possível: é o exemplo de Esparta clássica, cidade fechada e totalitária.

Mas, o que é do domínio "público" e o que é do domínio "privado" na Grécia antiga? Grandes dificuldades envolvem a correta compreensão desta questão. O fato é que, qualquer aspecto da vida grega, fosse ele religioso, econômico, social, artístico, familiar, etc. esteve na Grécia, sob o raio de ação da polis. Na verdade, o político foi um domínio no qual se cruzaram as outras esferas da vida. Por isso é preciso cuidado no emprego de alguns conceitos como sociedade, Estado, economia, política, privado, público, quando falamos dos gregos. Até que ponto, por exemplo, o social integra o privado ou com ele se identifica? Separava-se o social do público? Até que ponto o social, intermediava a

esfera do privado e do político? O público se identificava com o político? Estas questões nos remetem à muitas outras, mas vão dar numa questão maior, a questão da unidade da polis, talvez a mais difícil de todas as que nos suscita o confronto com o mundo grego antigo.

Vamos aqui ventilar alguns aspectos do problema, apenas para registro de dificuldades. Assim, a relação entre sociedade e polis. Esse ponto foi bem destacado pelo eminente historiador e helenista Victor Ehrenberg em sua obra *Der Staat der Griechen* (cf. trd. *L'État grec*. François Maspero, Paris, 1976, parte III, cap. V, De 1ª nature de 1ª polis p. 152-3). A forma de Ehrenberg equacionar o problema pode ser assim resumida; a polis era o Estado dos Cidadãos, mas esta condição, a de cidadão, não se referia simplesmente ao indivíduo, mas ao indivíduo enquanto membro da família e da frátida, do demos e da phylé. O indivíduo participava do Estado por força de subdivisões locais às quais pertencia. Em princípio o Estado era idêntico à sociedade (mas só os cidadãos são considerados aqui) e isto gerou a problemática da polis: o Estado é e deve ser unidade, enquanto a sociedade é pluralidade. A pequena extensão territorial também fazia o indivíduo sentir-se ligado tanto ao Estado quanto à sociedade, sempre e de forma marcante. Esse é um dado fundamental para compreender-se os regimes políticos. Assim, ensina Ehrenberg, "para chegar a uma harmonia interna, era necessário ou que o Estado assumisse a hierarquia da sociedade e confiasse a autoridade à classe superior (regime aristocrático-oligárquico), ou que a sociedade se conformasse à unidade do Estado e a impregnasse por sua vez (democracia). Essa contradição, da qual os gregos jamais tiveram muita consciência porque a unidade da polis lhes mascarava a diferença entre o Estado e a sociedade, está, entre outras, na origem da polêmica de Aristóteles (*Política* 1261 a 10) contra o Estado uno de Platão (*mia polis, República*, 462 b). De fato, mesmo a democracia radical jamais superou completamente as diferenças de classes sociais no seio da cidade" (grifos nossos, ed. cit., p. 152).

O ângulo econômico é outro ângulo que nos permite perceber a importância da unidade da polis na vida grega. M. Austin e P. Vidal-Naquet, em sua obra *Economies et sociétés en Grécia ancienne* (cf. trad. *Economia y sociedad en la antigua Grecia*, ed. Paidós, 1986, cap. 1: Conceptos y problemas generales) chamam a atenção para o uso do termo economia em se tratando do mundo grego antigo e mostram as dificuldades dos estudiosos no trato da questão. Eles assinalaram a importância dos estudos de Max

Weber e Johannes Hasebrück, à medida que esses autores "elevaram o debate do nível dos fatos e das formas econômicas em abstrato para o das relações entre a economia e as instituições da cidade grega: a economia da Grécia não podia ser corretamente estudada se fosse situada fora do limite da cidade" (ed. citada, p. 21). Nesse sentido, M. Austin e P. Vidal-Naquet completam suas observações apoiando-se na obra do historiador e antropólogo húngaro-americano Karl Polanyi. Este distingue as sociedades modernas das outras sociedades, em especial as "primitivas" e arcaicas, nas quais a economia não se organiza de forma autônoma, mas está integrada na sociedade e em todas as suas instituições (op. cit., p. 22). É dessa perspectiva que Austin e Vidal-Naquet tratam o problema na Grécia antiga.

Idêntico raciocínio aplicam esses autores à questão social: "da mesma forma que não há uma categoria econômica autônoma para os cegos, também não há uma categoria social independente. A priori esperaríamos comprovar que a história social dos gregos se integrava à história política, tal como o vimos em relação à história econômica. De fato a história social passa pela história política: veremos imediatamente o que isto quer dizer e como e por que na Grécia o social se funde com o político". (ed. cit., p. 36).

Essas dificuldades se repetem sempre que opomos o público ao privado. Assim, a visão dos gregos de Hannah Arendt em *The Human Condition* (cf. trad. *A condição humana*, Forense-Universitária, Salamandra Consultoria Editorial, EDUSP, 1981, cap. II - As esferas públicas e privada), no que se refere ao binômio público/privado, é uma interessante ilustração das diferenças entre o trabalho do historiador, e do teórico da política. Embora H. Arendt se sirva de estudos de história, tenha um interesse grande pela cultura grega na qual sempre vai buscar inspiração, ela não é helenista, nem historiadora, e isso marca bem a natureza de suas posições. Ao discutir, naquela obra, o público/privado na cultura grega, orientada por uma interpretação pessoal da gênese do social na história do Ocidente, H. Arendt estabelece uma dicotomia radical entre as duas esferas, e esgota a esfera do privado na esfera da família. Sua exegese, interessante sob vários pontos, minimiza as relações entre o social e político, pois que, da ótica de A., a esfera social é desconhecida dos antigos que consideravam o seu conteúdo como assunto privado (ed. cit., p. 48).

Na verdade, a expressão vida política, ao ser utilizada pelo pesquisador, deve ser explicada, e isto, exige dele um esforço de demarcação dos diferentes âmbitos de atuação

dos vários fatores - familiar, o social, o econômico e outros - não sendo fácil estabelecer ao mesmo tempo as correspondências entre esses domínios e as esferas público/privado, mesmo porque há domínios do privado que ultrapassam o raio de ação da família.

Retomemos aqui um ponto que já assinalamos, relativo à pesquisa do político no mundo grego. Ehrenberg viu claro, ao lembrar que a natureza da polis é o ponto em que naufragam os teóricos da política. Na ânsia de estabelecer as grandes ligações, as teses gerais, comprometem a compreensão das diferenças; assim, a visão do historiador, dizíamos no início dessa exposição, deve informar a do politólogo. Aproximações são táticas excelentes quando contemplam as singularidades.

Em suma, o grande problema do pesquisador é determinar a natureza da relação entre o particular e o político na vida dos gregos, é esse estudo que lhe dará acesso à idéia grega da liberdade e mostrará como era entendida a questão dos /limites da ação da policia/ na vida de cada um.

Durante anos nos perguntamos sobre a presença da polis na vida dos gregos. Partíamos de teses clássicas, como as de Fustel de Coulanges (*A cidade antiga*), de Benjamin Constant (/Da Liberdade dos antigos comparada à dos modernos), e de suas revisões; também as sabíamos precárias, mas até certo ponto verdadeiras, como sabíamos ainda que deviam, repensadas, ser absorvidas em outros esquemas. O certo é que o pensamento ocidental avançou muito em suas reflexões sobre as relações do homem com o poder público e ampliou os seus quadros com outras formulações para o problema da liberdade. Existe hoje, no mundo contemporâneo, uma cisão radical entre o homem e o cidadão, o indivíduo e o Estado, sendo muito claras as demarcações que separam o civil do político; vale dizer, o fenômeno político está circunscrito a um aspecto, certamente vital, da esfera humana, mas que não a abarca por inteiro (estamos pensando, é claro, nos regimes ocidentais livres). Os gregos nos ensinaram uma forma de ver a situação do homem na polis que fez da cidadania o ponto alto do humanismo. O problema reside no fato de esta postura aplicar-se tanto a Esparta como a Atenas, porquanto se essa regra é válida para ambas (o cidadão - *polites* é, na Grécia, a grande realização do homem), observa-se que os desdobramentos da mesma, em uma e em outra, determinaram experiências diferentes e experiências de liberdade.

Uma ilustração das dificuldades que temos em compreender sob um denominador comum a experiência grega da liberdade é a famosa tese de B. Constant, para quem a liberdade

dos antigos era diferente da dos modernos, uma vez que constituía no exercício da soberania. Ocorre, contudo, que contanto não pôde, por essa tese, explicar a complexidade da experiência ateniense, que engloba essa idéia, mas a ultrapassa. A /moderna Atenas, que não se enquadra no esquema geral, é rotulada como uma exceção à regra (cf. Roque Spencer Maciel de Barros, *Introdução à filosofia liberal*, EDUSP-Grijalbo, 1971, cap. II: O liberalismo romântico/, seção III, pp. 118-152).

Não podemos falar da liberdade dos antigos de forma tão esquemática como faz constante, porque acabamos encontrando dificuldades irreversíveis para explicar a totalidade do fenômeno político no mundo grego. Não é satisfatória uma teoria que quer dar conta de um fenômeno, mas não tem abrangência suficiente para explicar um aspecto altamente relevante dele (no caso, a experiência política ateniense). A tese global de Constant de que a liberdade para o homem grego é exercício do poder social, deve ser reelaborada para que se dê a devida dimensão, por exemplo, a esta outra idéia, tão cara aos atenienses, segundo a qual o homem também é livre quando, vivendo num /estado de direito/, está protegido contra os caprichos de um senhor e pode fazer tudo o que não é proibido pela lei.

Essas considerações são importantes à medida que mostram o perigo das simplificações e apontam para a necessidade de o estudioso trabalhar com esquemas generalizadores que não descurem do peculiar, do diverso, no tempo e no espaço.

O que salta aos olhos do pesquisador é a associação feita pelo grego entre polis e ideal de vida boa (*eu zén, kalós zén*). ele quer viver bem e esse viver bem faz da polis o ponto axial da existência: se Dêlfos é o umbigo (*ômphalos*) do mundo, a polis é o (*ômphalos*) da vida espiritual e material do grego. Fora dela, simplesmente, não há vida.

Voltando agora à questão que nos propusemos antes, sobre a face política do fenômeno totalitário, cremos ter ficado claro como inúmeros problemas acompanham o exame da matéria, problemas que atingem a compreensão mesma de conceitos com os quais elaboramos nossas reflexões. Assim, não é de forma inconsequente que vamos referir-nos ao /político na Grécia antiga, mas conscientes da complexidade que cerca o alcance do pleno sentido desse termo.

Sem entrar aqui na discussão que divide os estudiosos contemporâneos da matéria, mas endossando a lucidez que levou o Autor de *O fenômeno totalitário* a enfrentar a questão distinguindo /devir (predominantemente moderno) cf. ed. cit., pp. 33-34, 709-714),

assinalemos nossa referência conceitual. O totalitarismo, tal como o entendemos, consistiria, em primeiro lugar, na atitude que pensa a esfera da política como um campo ontológico privilegiado que, por isso mesmo, pode e deve abarcar toda a esfera do humano, em segundo lugar, estaria nele implícito o propósito de gerar o ser do homem a partir dessa esfera política e em função dela.

Nossas pesquisas autorizam-nos a reconhecer esse contexto na experiência da Esparta clássica (séculos V e IV a.C.) e na teoria platônica da polis ideal, a qual chamaremos de doutrina filosófica da *mia polis*/ (cidade-estado una).

Escapa ao propósito desta exposição estabelecer comparações entre a vida política do espartano e a do ateniense, conquanto esse recurso seja muito útil em um estudo mais amplo. Aqui importa assinalar as razões que fazem da Esparta clássica uma polis com feições totalitárias. A nosso ver, encontram-se em sua história os elementos essenciais para essa caracterização. Primeiro, a Esparta clássica foi uma cidade-estado fechada, à qual precedeu uma /polis aberta, a Esparta arcaica, amante das letras, das artes, receptiva aos estrangeiros, hoje claramente identificada por textos literários. É a Esparta do poeta Alcman. Muito diferente dela, a clássica é *polis caerna*, cidade acampamento, rigidamente militarizada, em tudo canalizada para a guerra. A Esparta arcaica dos séculos VIII, VII e parte do IV foi para a Grécia o mesmo que Atenas na época clássica: um centro e polo ativo de vida espiritual.

Nesse sentido, o fechamento de Esparta caracteriza, por seu bloqueio inequívoco à liberação das forças espirituais do homem, um retorno ao que Roque Spencer denominou de arcaísmo, aquele estado que busca sufocar ou neutralizar o processo de separação, para não dizer, de transcendência do homem em face da totalidade que o engloba.

Em segundo lugar, Esparta clássica levou seu fechamento às últimas conseqüências: não é uma polis que reclama obediência ao homem, tão somente, mas se propõe a plasmá-lo, à sua imagem e semelhança. É pois, mais do que uma polis autoritária, porque quer criar o homem novo, e encontra, então, o instrumento ideal para fazê-lo na ausência de recursos da tecnologia e dos meios de comunicação: a educação.

Por isso, em terceiro lugar, a Esparta clássica define-se como um /Estado total (expressão cunhada, em outro contexto, por Domenico Fisichella); esfera alguma da vida deve escapar à sua vigilância e planejamento.

Esse controle é facilitado pela pequena extensão do corpo político. O cidadão pode, em razão do trabalho do escravo (*hilota*, servo da gleba) dedicar seu tempo à cidade-estado. A vida desses homens livres e com direito políticos, que se denominam /iguais (*homoioi*) é vazia numa Esparta que condena a riqueza, a propriedade e o luxo, e rejeita a moeda, é plena de espírito cívico e de respostas à estímulos do treinamento militar, pois a cidade toma conta do homem sempre, do ventre materno até a morte, e o submete a um controle moral rígido em todas as instâncias. Esparta faz do militar-cidadão a essência do homem. E seu instrumento-chave é a *agogue*, o adestramento que fará o futuro soldado. O paradigma, que a educação permite realizar no sujeito empírico, não deve ser mudado. A vida do espírito se esvazia em ditos e chistes, em histórias genealógicas, em contos míticos. A /polis clássica, cujos ideais encontram na poesia de Tirteu (embora este seja do período arcaico) a melhor tradução, sustenta-se no mito, na religião e no culto do herói (Licurgo). Na verdade, a divinização de Licurgo, pode ser vista como um expediente eficaz no mecanismo de auto-justificação. Se esse herói, a quem se atribuía desde a antiguidade o cosmos (a ordem) espartano, é o intermediário entre o plano sagrado e o profano, as normas constitucionais com que organizou a cidade não devem ser alteradas porque são as melhores. A história se deve fazer então pela /repetição do paradigma e não há porque buscar no devir o desvelamento da verdade. Ela está dada, importa combater a mudança. O ser da polis, porque dá a razão da melhor ordem, hostiliza o devir. Devir é decadência e afastamento do paradigma.

Dentro desse esquema, o espartano clássico se diz livre. Como entender isso? Educado no espírito coletivo, treinando para nunca ficar só (a prova da *cripteia* é exceção), para estar sempre atento aos olhos do superior, o cidadão espartano é altamente socializado, sente-se parte do todo maior (a cidade) e apenas como tal pode encontrar significado para a existência. Censura e aprovação, com vistas à desonra e à hora, são o tempero com o qual a polis reprime ou estimula suas reações. Sua liberdade é a liberdade da participação, mas essa participação pouco altera na vida do conjunto, se esse todo já traduz o melhor modelo de vida em comum. Livre, mesmo ensina Xenofonte na *Constituição dos Lacedemônios*, é a cidade-estado. Apenas por derivação se pode dizer do cidadão que é livre.

Perguntar-se-á: não toma o espartano suas decisões na assembleia (*apella*)? Não vota? Vota mas não discute: aceita ou rejeita apenas, as propostas do conselho de velhos

(*gerousía*); se a assembléia discute, é dissolvida. A *gerousía* traduz a mentalidade da tradição; dentro dessa mentalidade os projetos são elaborados; no espírito da *agoguê* (treinamento), recebida desde a infância, o cidadão julga as propostas do Senado.

O espartano é livre, ensinam os textos, porque é súdito da lei. Também os atenienses dizem isso. Mas, quanta diferença! A lei em Esparta é consuetudinária e o espartano resiste à sua mudança. É para ser cumprida, não alterada.

De fato, o espaço político da cidade espartana é regido por *phobos*, o temor, não pela persuasão (*Peithô*), ensina J.P. Vernant (*Les origes de la pensée grecque*). *Peithô* é a rainha da vida democrática em Atenas, *Phobos* remete-nos à obediência sem luz, "*Perthô*", à adesão livremente consentida, porque conquistada pela argumentação e discussão públicas.

Embora com reservas, Platão considera Esparta, nas *Leis*, a cidade-estado que mais se aproxima do seu modelo de polis. Ele a critica, é certo, porque a seu ver não é a coragem, como queriam os espartanos, o ponto alto da excelência humana, mas a sabedoria.

Platão elabora o arquétipo da pólis na República. Nas *Leis* descreve o segundo tipo, que não invalida sua confiança na superioridade do primeiro. Aí ensina ele que o princípio que deve regular a vida em sociedade ordena que tudo seja comum:

"Se tais condições se absorvem presentemente em qualquer parte, ou se algum dia chegarão a concretizar-se - serem em comum as mulheres, comuns os filhos, comuns todos os seus bens - no caso de ficar banida o que se chama propriedade particular, e se conseguir, na medida do possível, tornar comum, de um jeito ou de outro, até mesmo o que por natureza é nosso, como os olhos, os ouvidos e as mãos, de forma que todos pareçam ver, ouvir, trabalhar em comum, e que todos, a uma voz, dentro das possibilidades humanas, elogiem ou censurem as mesmas coisas, por se alegrarem ou entristecerem com elas, e havendo, em suma, conseguido as leis moldar a cidade na mais perfeita unidade que se possa conceber ninguém jamais adotará critério melhor e mais acertado do que esse, para atingir o mais alto grau de virtude"; (*Leis*, 739 b-c, trad. de Carlos Alberto Nunes, in Platão, *Diálogos*, Universidade do Pará, col. Amazônia, vols. XII-XIII)."

A idéia de que a polis ideal é a que melhor realiza a socialização (ou coletivização) do homem ("tudo em comum" - um só corpo e alma) completa-se com a idéia segundo a qual

o bem particular divide e o geral reúne, razão pela qual é necessário buscar este e repelir aquele, em nome da união, do liame da polis. A verdadeira política, admoesta Platão nas *Leis* (874e-875c), só visa aos interesses gerais.

O Platão das *Leis* não acredita que os homens possam enxergar o bem geral e agir no sentido de realizá-lo. O homem é capaz de ver o seu bem particular e age em vista dele. Ainda que soubesse qual é o bem geral, esse conhecimento não o levaria, sempre, a realizá-lo (*Leis*, 874-875c).

Mas, como conhecer o bem geral? Quem pode identificá-lo? A filosofia é o caminho para esse encontro e o filósofo é o homem que, pelo seu saber pode ser governante. O saber do filósofo, com o auxílio da educação e da lei, é o guia seguro que promoverá, na polis, desde cedo, a unificação, eliminando as diferenças. O filósofo realiza, em si, a excelência no mais alto ponto: é o homem justo porque é sábio, corajoso e temperante. Por meio de sua luz, o cidadão participa. na proporção das forças de sua natureza (*physis*) e conforme o posto que ocupa na cidade, da virtude. Um comando heterônomo, o do filósofo, realiza nos cidadãos, por partes, o bem; considerado em seu conjunto o resultado é a cidade justa.

A doutrina platônica da polis una (*mia polis*) é criticada por Aristóteles na *Política* pois que, a seu ver, a cidade não é o homem em ponto grande; ela nasce da diversidade e não da unidade. Platão delineia sua doutrina da polis una na *República*, mas a completa, ou melhor, continua raciocinando nos termos dela no *Político* e nas *Leis*. Fundam-na algumas premissas. Uma delas estabelece o dogma segundo o qual a política é uma ciência a que poucos podem ter acesso; outra parte da afirmação de que os homens são diferentes por natureza (*physis*), razão pela qual poucos são capazes de ver a luz, cabe a estes poucos dirigir os demais. Mas a inspiração fundamental desses artigos de fé é a convicção de que o governo humano deve ser um /Ersatz do governo divino. Se o homem é um *ktēma* (pertença) dos deuses, a dimensão de sua felicidade depende do grau de aproximação (ou de afastamento) de sua natureza (e, nela, da parte imortal -alma) do divino. Assim, a conseqüência, desastrosa, dessa premissa é estabelecer como fim da /polis e a realização da moralidade. Nas raízes da /polis una/ de Platão está a idéia do Estado ético. Ética e política em Platão vêm entremeadas; o melhor governo será sempre o que promover a salvação.

Vejo claramente na cidade ideal de Platão o modelo de uma polis totalitária. Modelo que utiliza a educação como instrumento privilegiado de formação de opinião, buscando a uniformidade e a unanimidade. A dissidência resulta do trabalho imperfeito do político-tecelão (*Político*). Se o homem é racional, não há como fugir à conversão; o *sophonisterion* (prisão ideológica) é o lugar destinado à realização dessa conversão; ela apela à razão e dá prazos; em cinco anos deve ocorrer a cura. A morte, o isolamento civil, o desterro são bençãos, em face da desgraça que representa para o homem a ignorância do bem.

Diz um verso de Sófocles na *Antígona*: "poliàtā deinā koudèn anthrópou denéteron pélei". Isto quer dizer: "de tantas coisas fascinantes, nenhuma há maior do que o homem". O poeta diz aí, do homem, que ele é *deinóteros*. Ora. "deinóteros" é comparativo de *deinós*, *deine*, *deinon* e significa que o de que se fala inspira temor, é terrível, é temível, é venerável; impressiona, é extraordinário. Assim nada há que mais cause espanto do que o homem.

A "Antígona" entoava um hino ao poder do homem: o domínio da natureza, a criação do mundo da cultura, seu papel civilizatório. É porque pode superar suas limitações (menos a da morte) que o homem é *deinóteros*, ensina Sófocles. Este "superar-se", este exercício de poder nada mais é do que o vôo da liberdade. É este vôo que arranca o homem à animalidade, que o faz querer aproximar-se dos deuses ou ser um deles.

A idéia de que há algo de divino na natureza do homem é, aos nossos olhos, uma outra forma de dizer da infinita capacidade humana de aperfeiçoar-se. Não sendo perfeito, o homem busca a verdade - que pode ser traduzida pela vida política ideal - hipótese que vimos de examinar - é uma forma de pensar que a perfeição é mais do que uma idéia reguladora, a nortear nossos passos, a solicitar nosso poder espiritual, a arrancar-nos de nós mesmos enquanto imanência para devolver-nos a nós mesmos enquanto transcendência. Se a perfeição é atingível, o espírito está condenado e, com ele, o que distingue no homem a sua qualidade essencial. *Deinóteros*, o homem é tão poderoso que espanta e fascina. O fascínio vem do risco que acompanha o exercício desse poder. Qualquer esforço de reduzir ou anular a ambiguidade existencial do homem, que se movimenta continuamente em direção à alteridade e volta em direção a si próprio, que se sabe integrante do mundo mas dele diferente, enquanto consciência avaliadora de sua relação com ele, qualquer esforço dessa natureza pode promover, não o fantástico

espetáculo do poder criador do homem, atividade matriz graças à qual ele escreve a sua história, mas o espetáculo espantoso da auto-destruição, do recolhimento na imanência, da morte ou adormecimento da auto-consciência, enfim, o espetáculo terrível da entropia do homem.

Fazem parte da idéia de *denós/deinó/teros* essas possibilidades.

A autora é Doutora em educação e professora de filosofia e História da Educação na Universidade de São Paulo

(*) São frutos desses períodos de estudos os trabalhos que se seguem.

1. Dissidência e loucura. In "O Estado de São Paulo", Suplemento Cultural nº 186, 25/05/1980.
2. Sobre a natureza da Politeia lacedemônia. In *Revista da Faculdade de Educação* da USP. 7(1) + 7-26, junho de 1981, São Paulo.
3. O mundo grego e o Estado total. In "O Estado de São Paulo", Cultura, 14/06/1981, ano II, nº 53, pp. 13-14.
4. Platão: o filósofo e o poder. In "O Estado de São Paulo", Cultura, nº 62, 16/08/1981.
5. O político e o tecelão. In "O Estado de São Paulo", Cultura, nº 87, 07/-2/1982.
6. Platão, ciência e dogma no Estado ideal. In "O Estado de São Paulo", Cultura, nº 146,27/03;19883.
7. Platão e Rousseau: o Estado Total. In *Revista Brasileira de Filosofia*, nº 148, 4º trim., 1987, pp. 314-38... LS2.

4.COMENTÁRIO

Joaquim José de Moraes Neto
(Universidade Estadual de Londrina)

Tendo em vista o que foi exposto nesta manhã, acredito ser indispensável considerar alguns aspectos importantes no que se refere à tematização do "totalitarismo" na Grécia. Aproveito, portanto, para fazer 3 observações que não foram levantadas pelos meus interlocutores. A primeira refere-se ao tema da ciência e deliberação na Grécia, a segunda refere-se à ordem do "poder" no Estado grego e, finalmente, a terceira observação concerne à busca grega do sentido da subjetividade através da consciência do "ser", sem a qual será impossível enxergar na Grécia a deliberação no sentido político do termo.

1. Para os gregos aquilo que não se pode saber discute-se. Aquilo que é discutido, não se pode absolutamente saber. Portanto, para o grego, ciência e deliberação não possuem o mesmo objeto. Só podemos saber o que é e o objeto da política não é o Ser, mas um ser diferente, menor.

Platão no 5º livro da *República* (477-78) diz que só há ciência do que é e, quanto à deliberação ela existe relacionada àquilo que será. Aristóteles na *Retórica* (I, 1358b-14.15) diz que "o tempo da deliberação é o futuro". Daí, então, considerarmos que é sobre o que será que na deliberação aconselhamos ou desaconselhamos. Platão, por sua vez, utilizando-se de uma velha fórmula chamânica diz que a ciência é fora do tempo. Isto significa que ela é a mesma para o passado, presente e futuro. A política introduz uma ruptura entre o advindo e o ad-vir. Daí termos a idéia de que a prática política se insere em uma temporalidade imediata e frágil. Esta prática requer a escolha do "kariós" (momento oportuno), da boa ocasião e de um "coup d'oeil" (EUSTOCHIA). Assim, a deliberação sendo um ser que ainda não é e talvez não será, implicada que a política não pode apreender nenhuma realidade.

Por sua vez, a ciência se aplica sobre o que é e delibera sobre o que pode ser ou não ser. Para Aristóteles, "as coisas de que temos ciência não podem ser diferentes do que são";

no entanto, sobre as coisas que "são ou serão" necessariamente ou que são ou serão impossíveis, não poderia haver deliberação (*Retórica* I, 1359a32). Assim o objeto da deliberação não sendo impossível nem necessário, é portanto, possível. A democracia está encadeada à contingência do mundo. Mas a contingência do mundo tem seu limite. Este limite chama-se homem, ou seja: o limite da ação humana. Assim como uma democracia é impossível em um mundo necessário, regido e governado pela "physis", ela é um absurdo num mundo caprichoso regido pela "tiché".

5. A PREVALÊNCIA DE UMA DAS DIMENSÕES DE PESSOA HUMANA E A QUESTÃO DO TOTALITARISMO

José Maurício de Carvalho

(Fundação de Ensino Superior de São José Del-Rey – MG)

INTRODUÇÃO

A concepção historicista que enfatiza a totalidade em detrimento da parcela, ainda que possuísse profundas e significativas raízes em nossa cultura, haja vista a importância da tradição hebraico-cristã, adquiriu um significado extraordinário a partir do idealismo romântico. Aquele movimento propunha uma filosofia da história em conformidade com um modelo pré-estabelecido que subordinava a ela a vida dos indivíduos. Assim, o pensamento moderno que envolveu a partir da descoberta da subjetividade e nela fundou as possibilidades humanas, produziu no idealismo absoluto o seu contrário, a sua negação. Esse modelo de homem temalizado pelo idealismo, notadamente na interpretação promovida pelo marxismo, colocou em evidência um projeto político que oportunizou a desenvolvimento de diversos regimes totalitários.

Maciel de Barros defronta-se com a presença dos sistemas totalitários nesse século e dedica-se a compreender o mencionado fenômeno perquirindo sobre suas raízes, que no seu entendimento alimenta-se na própria essência humana. Tal roteiro filosófico

concretiza-se à luz de uma antropologia ôntica, revelando uma desconfiança do autor na possibilidade de fundamentação metafísica do tema, situando-se, por isso, próximo da tradição kantiana. Na desenvolvimento de sua tese antropológica aborda estrategicamente a vivência política, realçando aquela decorrente das ordens totalitárias. Ele nutre firme convicção de que a opção totalitária não se explica apenas pela ação conjugada de condicionadores históricos, mas radica na própria natureza humana. Na radiografia que traça dessa natureza enxerga a possibilidade de desindividualização como resultado da preponderância de uma das dimensões integrantes da própria essência humana. É à análise dessa questão que nos dedicamos no presente trabalho.

Em virtude da intenção expressa pelo autor, de apresentar ao público uma obra de natureza filosófica, limitamos nossa investigação à essa ótica, ainda que a complexidade do texto e a vastíssima bibliografia enumerada acenem para o fato que ela deva merecer outras análises a partir de ângulos diversos. Delimitado o tratamento concentramos nosso esforço em torno de uma única questão, a saber, como a prevalência de uma das dimensões da essência do ente racional abre caminhos para o totalitarismo.

Na abordagem empreendida procuramos discorrer inicialmente sobre os antecedentes filosóficos que propiciaram o amadurecimento da consciência na direção do problema examinado. Assim fazendo, julgamos ter realçado o trabalho de reflexão de Maciel de Barros, porquanto clareamos questões apenas implícitas em sua obra. Inventariáramos, por isso, as raízes daquela perquirição e, mesmo sem descer a detalhes, o que a natureza sintética deste empreendimento impede, apontamos os contornos gerais do tema e sua vinculação à problemática romântica expressa na relação entre a parte e o todo, com a qual está a tese aqui debatida intimamente ligada. Passamos, em seguida, a considerar o problema das raízes ônticas do totalitarismo e situá-lo no contexto da antropologia, em conformidade com o pensamento do autor examinado. As considerações e relações aduzidas nessa etapa objetivaram precisar o contorno filosófico da hipótese do autor, assim como nosso posicionamento diante dela. Com o objetivo de facilitar a identificação clara das idéias de Maciel de Barros, concentramo-las no item intitulado "a antropologia ôntica: o equilíbrio é a condição da liberdade".

Por fim, deve-se realçar que a discussão antropológica efetivada por Maciel de Barros revelou a importância de situarmos o homem no centro do entendimento, como o ponto referencial a partir do qual se deve pensar. O autor obriga-nos a refletir sobre a

dimensão política vinculada à estrutura essencial do homem e coloca-nos frente a uma afirmação polêmica. Ele entende ser equivocado todo projeto intelectual que desconsidere a singularidade humana e que, por isso, se fundamente na exclusividade de uma dimensão. Trata-se de dar ao problema da pessoa uma postura corrente com os rumos da pesquisa científica. A natureza humana, hoje reconhecida pela própria psicologia experimental, haja vista as declarações de B.F. Skinner (1904-1990), é demonstração de que não se pode mais apregoar, às vezes em nome da ciência, a exclusividade do histórico sobre o estrutural.

2. As raízes de uma antropologia ôntica

O pensar filosófico é um modo particular de inquirir acerca do sentido e do significado da presença humana no universo. ao colocar uma pergunta radical, o questionador principia uma busca tornando consciente a tensão que se estabelece entre o particular e o geral. Ao propor suas análises, Maciel de Barros circunscreve as possibilidades de indagar ao universo do homem e nos convida para um encontro conosco, com nossa natureza mais íntima. Ainda que historicamente a meditação filosófica em sua fase embrionária não se ocupasse detidamente do problema do homem, ela já trazia embutida uma qualidade de consciência que possibilitou ao sujeito reconhecer-se separado do mundo. A história do ocidente caminhou fortalecendo essa intuição e Maciel de Barros a coloca na base de toda especulação. O homem atinge o seu estatuto espiritual à medida que se afirma distinto de toda realidade.

Maciel de Barros acena para o fato de que o questionamento filosófico somente foi possível quanto o homem, que é sempre um eu, afastou-se da totalidade original, embora para ela estivesse voltado enquanto tematizava o cosmo e nela pretendesse encontrar os motivos de sua presença e um sentido para a existência, o que a jornada quotidiana insiste em negar. A dramaticidade, os rumos inesperados da vida fazem crescer o desejo de ordenar o real, e administrá-lo. Assim, o que é experiência do eu diante das coisas que a ele resistem, pois aparecem, avolumam, chocam, converte-se numa pergunta pelo ser. Tal questão, no sentir de Martin Heidegger (1889-1976), adquiriu uma preeminência ontológica, (1) mas essa assertiva ultrapassa as conclusões do autor agora em evidência.

Ao inquirir sobre o fundamento da presença humana, e também pelas circunstâncias e condições a partir das quais se desenvolveram diferentes regimes totalitários, Maciel de Barros acena para um método de investigação que privilegia a razão e realça o papel motivador da enunciação de um problema como elemento impulsionador da atividade filosófica.

Do ângulo metodológico, verificamos que essa escolha tem influência no modo como se faz filosofia. Os pensadores destacaram recentemente a relevância de considerar o esforço de criação intelectual. A metodologia de investigação teórica ganhou realce e a análise da maneira pela qual o filósofo elaborava a sequência de raciocínios tornou-se imprescindível para o entendimento de suas idéias. No caso em pauta, o autor deu ênfase a um tipo de indagação pouco sistemática, optando por mover-se no âmbito dos problemas.

Ao longo da modernidade, a compreensão do sentido histórico da presença humana foi uma das descobertas que trouxe maiores conseqüências. Rodolfo Mondolfo (1877-1976) pôde mostrar que a temporalidade era uma dimensão típica da presença humana, esmo quando negada.(2) Entretanto, revelou também que a jornada humana é um processo de desenvolvimento infinito, o que se realizará na medida em que o indivíduo possa, orientado por essa distinção, reconhecer-se ente infinito e limitado, Isso é um pressuposto necessário para a compreensão dos fundamentos de um modelo antropológico tal como o que foi tematizado por Maciel de Barros.

A consciência da individualidade presente, portanto, desde o início do ato de filosofar, ganhou na modernidade implicações novas com a exploração metafísica de René Descartes (1596-1650), que na quarta parte do *Discurso do Método* (3) consagrou a subjetividade como o princípio fundante da meditação filosófica. Pouco importa se ele se vincula ou não à grande corrente do historicismo, conforme insiste Mondolfo.

Criaram-se, assim, as condições para o reconhecimento da separação do sujeito com a totalidade. O rompimento com a globalidade não significou uma retirada do indivíduo de sua teia de condicionamentos, de sua situação espaço-temporal, mas promoveu o entendimento segundo o qual a incessante atividade funcional humana, mesmo quando pensada no seio de questões amplas da relação com o Absoluto, por exemplo, é a vida concreta de cada um, portanto, pessoal. Dessa pessoalidade deriva, como bem indicou Ortega y Gasset (1883-1955), a sua intransferibilidade e sobretudo a perplexidade, isto

é, a "circunstância nos apresenta sempre diversas possibilidades de fazer, portanto de ser" (5).

Entendemos que uma antropologia ôntica é solidária com tal questionamento do ser, proposta primeiramente na radicalidade do pensar por Leibnitz (6) (1646-1716), mas que havia, no entanto, sido cindida após Descartes, quando se abre a possibilidade de reconhecer dois rumos distintos do pensar. Esta questão Tiago Adão Lara (7) expressa na contraposição "razão ou experiência", sintetizando as alternativas do espírito. A filosofia pós cartesiana já não é mais uma investigação sobre o Ser, entendida como algo exclusivo, ou melhor, como um pensar que se circunscreve a um único núcleo dinamizador, mas um filosofar que mesmo quando intenta tratar o ser já não pode mais suprimir o sujeito, deixar de considerar uma metafísica do eu. (8) Nesse aspecto reside a singularidade moderna: saber que se explicita num caráter dramático orientando-se entre dois pólos.

Parece que tal bipolaridade propiciou a busca de um novo equilíbrio. Então, a senda trilhada pela investigação filosófica aumentou o nível de consciência da problemática humana, passando o existente a ser considerado não apenas como objeto de uma antropologia ainda que filosófica, mas de uma antropologia ôntica, na qual fica expressa a irreduzibilidade dos novos contornos do saber, respectivamente o Eu e o Ser.

O pensamento moderno oportunizou a edificação de uma nova antropologia que trazia em germe a dualidade sobre a qual foram construídas as bases do filosofar pós-cartesiano. A consciência deparava-se com um desafio contínuo do qual não conseguiria se livrar impunemente e que se firmava no equilíbrio entre a realidade não objetivável ou homem e a dimensão objetivável, esta última desnudada pelo avanço das ciências humanas. Vimos a razão da filosofia moderna, ao propor a subjetividade, permitir não só novos rumos da reflexão ontológica, mas abrir uma senda na qual o problema da individualidade adquiriu "status" de dúvida com prerrogativa especial.

A cisão ocorrida no interior da reflexão filosófica permaneceu, sob outro ângulo, na operacionalização da ciência moderna despreocupada do substrato ontológico, (9) o que, no sentir de P. Ricoeur (10), foi o fator motivador da fragmentação espantosa e inquietante desse conjunto de novos conhecimentos. Não avançamos até ao ponto de supor que o pluralismo teórico resultante do advento das ciências modernas tenha sido causado pela afirmação da subjetividade, pois tal relação é uma hipótese extremamente

complexa e envolve opiniões divergentes como se pode apreender da brilhante exposição de Alexandre Koiré (11). O que se pode concluir é que o pluralismo ontológico foi solidário com as alterações promovidas na conformação da ciência moderna, existe avizinhação, ainda que não se possa invocá-la como determinante causal.

O homem moderno atingiu, pois, um nível de maturidade espiritual, quer pelo reconhecimento de si como um universo de valor, quer pela descoberta de um novo significado para o mundo. Aceitando a precariedade dessa forma de presença calcada no provisório, ele não acredita mais ser necessário um retorno ao paraíso da inconsciência nem julga razoável abdicar de sua singularidade em favor de um sistema organizacional monolítico. Assumindo o provisório, ele descobre o que mais fundamentalmente o caracteriza e afasta-se da raiz do totalitarismo. Quando alcança tal nível de representação, ele não admite mais a fuga de si e de seu destino (12) e afasta-se decisivamente de qualquer apelo despersionalizante que irá expressar-se politicamente num movimento totalitário.

Podemos agora aprofundar a compreensão histórica da subjetividade. ao deparar-se com as limitações da experiência, a pesquisa filosófica confere uma identidade nova à questão da individualidade considerada em sua dramaticidade concreta. Esta relação expressa-se de múltiplos modos no filosofar dos diversos autores. Heidegger, por exemplo, afirmou:

"Toda questão metafísica abarca sempre a totalidade da problemática metafísica. Ela é a própria totalidade. De outro, toda questão metafísica somente pode ser formulada de tal modo que aquele que interroga, enquanto tal, esteja implicado na questão, isto é, seja problematizado." (13)

A filosofia heideggeriana foi edificada sobre as bases da subjetividade transcendental (14), que aprofunda a opção já consagrada na modernidade. Reconhecendo a insuficiência da tentativa psicológica para a problemática filosófica, Kant empreendera a denominada revolução copernicana. A investigação filosófica voltara para as relações que se operam na subjetividade. No âmago do indivíduo inaugurava-se um vasto campo de inquirição, assumindo as idéias papel fundamental, consideradas agora não mais como uma transposição da essência, mas como o resultado de uma síntese pessoal. São estas

idéias que, conforme síntese feliz de Gilles Deleuze, possibilitam ao sujeito um máximo de unidade e extensão sistemáticas. (15)

A evolução da nova perspectiva inaugurada pelo kantismo conferiu ao ser uma outra importância não apenas pela revolução no modo de filosofar, onde o centro de gravidade dos fenômenos se desloca para a construção de fatos, questionando, assim, o conceito realista de objetividade dos seres, conforme nos lembra Carneiro Leão (16), afirmando a impossibilidade de abolir a categoria de tempo ao arcaísmo primitivo, quer projetando essa despersonalização para o futuro, situações nas quais se encontram os regimes totalitários.

A crença num padrão teológico orientador dos fatos empíricos é algo que a cosmovisão hebraico-cristã ajudou a instituir na consciência ocidental. Ao associar os rumos da história com reformas políticas, criou as circunstâncias para a suposição de que, superando-se a singularidade humana, garantir-se-ia a concretização dos ideais de justiça. O cerne dessa tradição acabou emergindo no contexto moderno e reativando as soluções socialistas. Era bem outro o sentido da trilha aberta pela consciência subjetiva (17), inclusive no tratamento dos problemas sociais.

Na Idade Moderna, a relação entre a parte e o todo é estudada inicialmente como um eixo de transição entre o entendimento e a razão, mas vai ganhar um novo destaque, quando a realidade já adquiriu uma certa autonomia no seio das representações (18). Não é oportuno analisarmos aqui, de modo exaustivo, essa passagem, cabendo tão somente indicar os novos rumos do pensar na direção do romantismo idealista. Sobre o novo momento lembrarmos Sciacca, para quem:

"O Romantismo é o esforço de anular os limites do homem e resolvê-los no infinito; sentimento (arte) e razão (filosofia) não são mais duas forças dominadoras do mundo, mas a substância do próprio mundo que nele se resolve como o finido no infinito. Mas o princípio da imanência ainda uma vez vira pelo avesso a posição romântica: se o infinito é a totalidade do finito, ele se resolve e se dissolve no próprio finito." (19)

Os filósofos idealistas, ainda que tenham conservado a problemática kantiana, tomavam como aspecto motivador não mais as indagações relativas ao conhecimento, mas na trilha da ação humana, perguntavam-se pelo Absoluto, aspecto que assume, a partir de então, o

caráter fundante do ato epistemológico e sustentáculo dos juízos morais. O romantismo, especialmente na Alemanha, partiu do Absoluto, na elaboração de, para empregar a feliz expressão de Garcia Morente (1886-1942), "magníficos sistemas caracterizados pela beleza extraordinária da dedução transcendental." (20)

Mesmo que se possa considerar esta retomada do Absoluto como mais que uma opção causal, conforme sugere José Carlos Rodrigues ao afirmar que privilegiar esse objeto assim como suas relações irá se constituir na base da filosofia alemã (21), o fundamento do ângulo em que ora nos situamos é indicar que a busca do Absoluto propôs o estabelecimento de um novo limite do pensar, pois, ainda que nos conservemos na ótica transcendental, a totalidade fundante não é concreta, não mais se radica no individual. Foi por isso que o idealismo acabou abrindo espaço para a filosofia de Marx, que supunha possível destruir a singularidade humana em favor de uma ciência sociológica elaborada nos moldes da física. A compreensão do processo histórico sob outra ótica teria notáveis implicações na formação de uma teoria política que afirmasse o valor do singular, como essa proposta edificada por Maciel de Barros. É a isso que se refere Ortega e Gasset quando assim se expressa:

"Dou-me conta de mim no mundo, de mim e do mundo - isto é, portanto, viver."(22)

A filosofia romântica implica numa visão coerente do homem e do mundo e se contrapõe a uma infinidade de outras interpretações próprias do século XIX, como já tivemos ocasião de indicar em outro momento. (23) A afirmação do historicismo romântico possibilitou o surgimento de projetos políticos que, inovando o impulso original do totalitarismo, tematizaram uma organização perene e imutável, tornando-se mais resistentes a mudanças. A filosofia tomou múltiplos caminhos após o momento Kant-Hegel, mas já não se pode desconsiderar, conforme assinalada por Miguel Reale (24), que as pilastras sobre as quais se desenvolveu a meditação subsequente são, de um lado, o reconhecimento do valor autônomo da subjetividade e, de outro, a compreensão concreta e dinâmica do real, além das combinações possíveis desses aspectos.

Antes de avançarmos no exame da antropologia filosófica de Maciel de Barros, que se inscreve no esforço de encontrar o elemento estrutural do homem, cumpre-nos tratar um pouco mais detidamente da filosofia hegeliana, pois é muito contra a onto-teo-logia que

ela encerra que o pensador nacional se insurge. Conforme bem observa Ladrière, a relação do particular com o todo assume características muito precisas no helegianismo. Ele já afirmou acerca do pensamento de Hegel:

"Trata-se de uma interpretação do ser na qual o ser é considerado como coextensivo ao absoluto, isto é, segundo a qual as determinações particulares não são senão momentos da vida do absoluto". (25)

A ontologia idealista romântica fornece o fundamento sobre o qual se desenvolve um pensamento antropológico. Antes de Hegel já se encontram os elementos desta aproximação. O eu, dizia Fichte, "deve encontrar em si algo heterogêneo, alheio, o ser distinguido dele próprio". (26)

Ao contrapor-se à totalidade, o eu particular vai assumindo o papel de fração do real, o que poderia se constituir em uma busca de equilíbrio entre a subjetividade e a totalidade mas que acaba não se efetivando, pois a evolução do idealismo será no sentido de entender a totalidade como o modo de ser de uma subjetividade absoluta. O ser derivado dessa proposição teórica torna-se a própria objetividade, isto é, a evolução da essência para a forma é o caminho para a personalização da totalidade. Esta personalização é o que de mais trágico poderia acontecer do ângulo da subjetividade, pois tal empreendimento representa a consagração do arcadismo metafísico que é solidário do totalitarismo. Esse organicismo foi tematizado por Leonardo Boff:

"Vigora uma ordem na raiz do ser que constitui o vigor nascido de cada coisa que se ordena dentro de um todo". (27)

O ordenamento da realidade supõe, é óbvio, que em benefício do todo a parte seja relativizada ou suprimida, conforme bem nos lembrava Schelling, pois não é possível manter a autonomia da subjetividade frente a uma totalidade orgânica. E concluiu ele:

"Depois que todas as formas finitas forem desmanteladas e no vasto mundo não houver mais nada que unifique os homens como intuição comum, somente a intuição da

identidade absoluta na mais completa totalidade objetiva pode, de novo e na última configuração da religião, unificá-los para sempre".(28)

Considerado como sujeito da ação o Absoluto (que pode ser o Estado, o Partido, a Religião, conforme tematizam distintas teorias, lembra-nos Roque Spencer), torna-se o único ser real aquele com quem nenhum outro se identifica completamente, mas aquele do qual todos dependem, pois nada ocorre fora dele ou contra a sua vontade, constituindo-se no próprio agir eterno e encerra, no sentir de Schelling, a identidade entre a forma e a essência (29). Não existem rumos possíveis, não há caminhos alternativos fora dele e se por acaso alguma ação puder ser invocada como sinal de algo particular contra esse ser totalitário, a condição desta possibilidade não reside no indivíduo, mas no próprio Absoluto, ao contrário do que se poderia supor. Ainda que todas essas considerações sejam feitas por seguidores do kantismo, quão longe se encontram das conclusões do mestre de Königsberg, que insistia:

"O que constitui o valor particular de uma vontade absolutamente boa, valor superior a todo preço, é que o princípio da ação seja livre de todas as influências de motivos contingentes que só a experiência pode fornecer". (30)

O idealismo hegeliano enfatizou a prevalência da totalidade, concebendo sentido ao conjunto do real. Ao conferir sentido à história evolutiva do ser, deu enorme valor ao todo, obscurecendo a pluriformidade rica das dimensões, esvaziando ontologicamente o indivíduo. O procedimento se assemelha não ao do artista que compõe um mosaico pela colocação exata das peças singulares, que são rigorosamente polidas e ajustadas, mas ao do observador distante que sabe ver tão só a configuração final. É por isso que Hegel superpõe o sentido final aos fatos singulares, expressando a prevalência do "nexo essencial no movimento do espírito".(31)

O desenvolvimento posterior do hegelianismo, tanto pela denominada direita como pela esquerda, não ensejou substancial alteração na compreensão do real. Nesse sistema filosófico, a humanidade é tida muito mais como um corpo único do que como um conjunto de peças irreduzíveis, singulares. Dessa forma, o pensamento do início do

século XX contrapôs um conceito de homem compartimentalizado pela ciência e visões metafísicas nas quais a humanidade era considerada como um só sujeito histórico. Nos dois casos, a retomada da subjetividade era uma exigência e isso foi afirmado pela fenomenologia e pelo espiritualismo contemporâneo. Henri Bergson captou perfeitamente essa exigência teórica e assim a reproduziu:

(...), "instalada na mobilidade universal, dizíamos, a consciência contrai, numa visão quase instantânea, uma historia imensamente longa que se desenrola perante ela. Quanto mais alta a consciência, mais forte será esta tensão de sua duração em relação à duração das coisas". (32)

Nesse novo diálogo da consciência com o ser é que assume sentido o valor da retomada da subjetividade empreendida pelas filosofias deste século, quer através do esforço do neo-positivismo (33) para articular um discurso conscientemente auto-regulamentado, quer através da busca de uma estrutura interior (34), ou ainda através da gênese de uma nova ontologia. Isso, entretanto, não significa que todos os pensadores hodiernos tenham igual consciência do valor da singularidade do indivíduo, mas algum modo a referida unicidade vem representar um aspecto pelo menos admitido pela quase unanimidade dos teóricos, mesmo para aqueles em que a retomada do subjetivo teve em vista a estruturação de uma ontologia como Merleau-Ponty (35) (1908-1961). É nesse contexto que devemos situar o esforço do autor.

3. A antropologia ôntica: o equilíbrio é a condição da liberdade

O ponto de partida de Maciel de Barros é que a dimensão política não pode ser devidamente compreendida sem uma reflexão sobre o ser humano. Essa mesma intuição é expressa por Lujpen (36) como a indagação sobre uma essência única do homem que se manifesta em diversas dimensões. Tal questão começa a ser investigada logo no primeiro capítulo intitulado "As origens do totalitarismo moderno" (37) onde Maciel de Barros se indaga sobre a razão pela qual floresceu e evoluciona diferentes regimes totalitários e acaba concluindo que a razão disso estava na própria essência humana. Orientou, pois, a

inquirição filosófica no sentido de abordar o caráter fundante do homem apropriando-se das possibilidades instauradas pela fenomenologia e pelo existencialismo. Este redimensionamento da filosofia foi observado por Max Scheler, que assim pronunciou a respeito:

"Se há um problema filosófico cuja solução é requerida com urgência pela nossa época, este problema é o da antropologia filosófica. Entendo por isso uma ciência fundamental acerca da essência e da estrutura eidética do homem". (38)

Transformar o homem em objeto de si próprio é estratégia perspicaz para fundar uma ciência eidética do objeto e encontra enorme fecundidade no modo como, especialmente, a fenomenologia e o existencialismo passaram a tratar a problemática derivada da separação sujeito-objeto instituída pelo cartesianismo (39) e revitalizada pelo kantismo. Está armada a base para o que Camus afirma ser o sentimento de revolta, conceito no qual se expressa, conforme indicou Maciel de Barros, a condição de finitude que tipifica o homem. A subjetividade passou a ser pensada sobre outra base categorial mas a solução para a questão da finitude torna-se o sustentáculo para projetos políticos totalitários. No Brasil, o problema da relação indivíduo-totalidade tem despertado atenção; basta recordar Raimundo de Farias Brito (1863-1917), que, na vereda já percorrida por Henry Bergson (1889-1941), revê a questão da coisa-em-si, compreendendo-a não mais como uma contraposição entre os fenômenos e os seres ou como cisão entre a aparência e a realidade, mas como a relação entre parte e o todo.(40) Fica retomada a trilha espiritualista, veio fecundo da filosofia moderna especialmente na tradição francesa.

Todo esse posicionamento teórico, pelas múltiplas possibilidades que contempla, não pode ser esquecido na análise da proposta de Maciel de Barros, que justifica a sua opção por uma antropologia nos mesmos termos que Max Scheller. Situando-se na trilha kantiana, entende como impossível o discurso sobre o ser. Este segundo suas próprias palavras, é "algo inefável, que nos escapa necessariamente" (41). Por isso, volta a sua atenção para o ente humano, ser que vive conflitos na relação com o meio-humano e natural - mas que sobretudo vive-os no seu interior, como consequência de sua natureza.

Essa mesma natureza subjaz e ilumina aquilo que Raimundo Evangelista do Carmo descreve como a experiência original da existência, isto é:

"O encontro pessoal com o meio chamamos mundo".(42)

A antropologia filosófica, ao refletir sobre a presença humana no mundo, tem insistido no fato de que ela comporta diferentes dimensões. Estas expressam-se através dos cortes epistemológicos realizados pela ciência, na distinção que muitos filósofos passaram a fazer entre as ciências humanas e sociais e também na especificidade dos esquemas criados pelo homem (religião, mito, filosofia, ciência). Compreender o homem como um ser que foi distinguido em diversas partes pelas teoprias de confrontação com o mundo que ele criou é atualmente lugar comum. (43) Maciel de Barros encontra, subjacente a tais patamares, um conflito mais íntimo, que abordaremos adiante.

A antropologia ôntica proposta por Maciel de Barros, ainda que não esteja em desarmonia com as conclusões da antropologia geral, estabelece um outro núcleo reflexivo em torno do qual o problema do homem passa a ser atinado, e no qual a natureza encontra o seu dilema crucial. Vejamos, a seguir, como ele justifica a sua hipótese, na sua formulação teórica, a política é elevada a condição mais alta que a metafísica ou a religião (44), pois neste espaço manifestam-se de forma particular os componentes arcanos do homem.

No contexto desta conferência entendemos por dimensão um aspecto da natureza humana em cuja base radica o conflito básico de sua essência. Adentramos aqui no fulcro essencial do debate filosófico conduzido por Maciel de Barros. O fenômeno político totalitário, nesta ótica, é uma das conseqüências da prevalência de uma das dimensões da pessoa.

A consciência livre seria, ao contrário, resultado do equilíbrio instituído no cerne da natureza humana ante a percepção de que o existente é um ser simultaneamente único, indivisível e irrepetível, mas ao mesmo tempo também dividido, uma parcela do todo.

A dupla percepção de ser íntegro e ao mesmo tempo ser parcial corresponde às duas dimensões fundamentais da essência humana e compõe o conflito primordial a que havíamos feito referência. A prevalência de uma das dimensões, no caso o mergulho no todo com o conseqüente abandono do componente subjetivo, é uma das possibilidades

inerentes ao existente e cujo resultado se manifesta, entre outras coisas, pela adesão a uma organização política totalitária. (45)

O regime totalitário é, pois, conseqüência primordial de uma luta que se estabelece no bojo da natureza humana e somente pode manifestar-se onde a consciência subjetiva tenha amadurecido, não sendo possível naqueles casos em que a singularidade humana ainda não se tenha afirmado. (46) Na natureza humana encontra-se, em decorrência de sua composição estrutural, uma possibilidade de retorno àquele estado de coisas, descrito nas mitologias antigas, isto é, empregando as palavras de Mondolfo:

"a crença de que o divino contém dentro de si mesmo toda a natureza". (47)

A possibilidade de entranhar na infinitude sempre presente no horizonte das alternativas humanas, porquanto radicana sua própria natureza, contrapõe-se, na hipótese de Maciel de Barros, à consciência do valor singular, que é a outra opção de duas posições reciprocamente exclusivas.

Assim o exercício do filosofar abriga novas veredas para a subjetividade e especificamente, neste contexto o pensamento moderno ao assentar no sujeito o fundamento da certeza e da reflexão, consagrou o eu como fortaleza da resistência ao totalitarismo. Na exercitação da subjetividade, como bem lembra René Le Senne:

"O eu se acha empenhado em determinações, tem uma situação, uma estrutura, os conceitos são os meios necessários do seu espírito, mas, em virtude do poder que o inspira, o eu está antes dos conceitos e deve manter-se acima deles".(48)

O código cartesiano significou o momento de reconhecimento da individualidade metafísica da pessoa, transmutada em sólida base estrutural a partir da qual foi possível relativizar todo o restante das variáveis. Kant forneceu elementos para a compreensão do modo como essa subjetividade se diferencia do restante da realidade. A subjetividade encontra-se vinculada com as categorias de tempo e de espaço, categorias tão intimamente ligadas a ela que a sua anulação equivaleria ao aniquilamento da própria singularidade humana. Roque denuncia e combate os projetos de supressão do indivíduo decorrentes das crenças que ressaltam o retorno ao início ou o avanço ao fim da história,

etapas nas quais as citadas categorias de tempo e espaço perderiam importância. Essa descoberta permite-lhe apontar com clareza uma das versões totalitárias que ele denomina de totalitarismo do dever, como o grande adversário do homem atual.

Vamos explicar como isso ocorre. Ancorado no desejo arcano de desintegrar-se no mundo, atitude própria do principiar da história, o totalitarismo de dever desloca tal possibilidade para o futuro, para o momento da composição de uma sociedade que há de ser perfeita, no seio da qual os indivíduos seriam tanto mais ajustados quanto menos singulares. A origem remota dessa suposição encontra-se na longa tradição hebraico-cristã(50), onde novas roupagens denotam tão somente sonhos muito antigos, como nos narra Henri de Lubac. (50)

A existência, na ótica de Spencer e Maciel de Barros, é resultado da possibilidade de uma harmonia entre a imanência e a transcendência do eu, tematização que avocou nova perspectiva com o existencialismo. O movimento denunciou a herança niilista semeada pelo cristianismo, que retirou da vida humana o caráter problemático, conforme nos indicou Camus. (51) Outro mérito na filosofia da existência foi o de identificar o espírito absoluto, tal como foi tematizado por Hegel, como opositor cruel, para empregar os dizeres de Campos Batalha:

"(...) do homem solitário em busca das verdades pelas quais deseja viver e morrer, das verdades que sejam verdades para ele, que sejam por ele vividas, com as quais se ache comprometido ou empenhado". (52)

Após enunciar que o totalitarismo é tão só a expressão de um aspecto da natureza humana, Maciel de Barros empreende substancial análise da ordem totalitária nos capítulos 2 e 3, denunciando não só a violência e o desrespeito aos indivíduos como algo característico, mas a preferência pela espécie em detrimento dos mesmos, como o objetivo primordial desses regimes políticos.

Na execução deste intento, tais regimes movem todas as armas, da força física ao domínio do pensamento, através de sofisticados mecanismos de controle intelectual e da difusão maciça da ideologia. (53)

Como sistema político, o marxismo soviético encarna perfeitamente um projeto de sociedade como o acima descrito, não contemplando a escolha, o risco, a aventura, e

eliminando a responsabilidade pelo próprio destino. Trata-se, pois, da vitória do bando, como bem nos lembra o autor. A tendência grupal, para empregarmos suas palavras:

"(...) envolve a tentação de viver sem o trabalho muito árduo, sem autolimitação permanentes, sem risco e sem responsabilidades individuais para seu atos, sem cuidados, o mais simplesmente possível, com um mínimo de necessidades elementares garantidas". (54)

O marxismo não só como possibilidade concreta, mas como proposta teórica, na ótica do autor, representa a retomada dos mitos primitivos que apregoavam o fim do sofrimento e a própria supressão do indivíduo, pela mudança do estatuto ontológico do mundo. Como teoria, é a realização da dimensão totalitária, porquanto extirpa todo o risco que provém do resultado das tensões individuais. Assim, na trilha de autores, como Alexandre Zinoviev e Michel Helles, concluiu Maciel de Barros que o fenômeno totalitário não se impõe de fora, ainda que tais circunstâncias sejam importantes, mas se fundamenta no interior do homem, no modo como é experimentada a natureza humana. Segundo o nosso autor,

"(...) esse chamado à indiferenciação, à entrega do eu a um nós que vive e vibra em unísono, essa é a mola ôntica do totalitarismo". (55)

A problemática acima enunciada constitui-se também num poderoso fascínio sobre todos aqueles que, por não conseguirem viver na precariedade do equilíbrio que a natureza impõe como condição de sobrevivência subjetiva, mergulham no absoluto. Neste grupo incluem-se os insatisfeitos com as conclusões que formulam a partir dos desafios da vida e escolhem o confortável caminho da totalidade. (56) Indicam, por isso, a rota para completa ruptura entre o pensamento e a realidade, inaugurando e consagrando uma existência na má-fé, (57) onde a única verdade possível é a expressa pelo partido, transformado em instância controladora encarregada de extirpar toda presença subjetiva do curso dos acontecimentos, (58) sob a alegação de tratar-se de delírio individual. O partido torna-se a consciência objetiva.

A consolidação da subjetividade não expressa, como poderia aparentar, e nisto Maciel de Barros, insiste com veemência, a implantação e legitimação do egocentrismo. Tornar-se inacessível às pessoas e às coisas seria retirar-se do clima sintetizante interposto pela fenomenologia na abordagem da relação sujeito-objeto. O indivíduo para quem a singularidade fez-se conquista consciente é um ser aberto ao ente, para utilizarmos a linguagem fenomenológica do Carlo Bussola. (59) O sujeito, em conformidade com a antropologia filosófica, reconhece que é componente típico da existência humana arquetipar uma mundividência na qual assume caráter peculiar às relações intersubjetivas. Retomando, pois, a grande contribuição de Kierkegaard, o existente é compreendido como possuidor de uma vida concreta que não se encerra em si, mas busca a transcendência. (60) Na conjuntura, não é preciso depreender a transcendência como um voltar-se ao ser divino, como fazia o pensador dinamarquês, mas tão só um voltar-se para fora. No confronto com o mundo a totalidade seria possibilidade. No entender de Maciel de Barros, a totalidade seria uma aspiração individual, o que tornaria presente algo próximo do expresso no texto de Edgar Morin:

"A idéia de totalidade torna-se mais bela e mais rica quando deixa de ser totalitária, quando se torna incapaz de fechar-se sobre si própria, quando se faz complexa. ela brilha mais no policentrismo das partes relativamente autônomas do que no globalismo do todo". (61)

O enfoque concedido a natureza humana, na ótica de Maciel de Barros, esbarra com a postura de autores como Roger Garaudy, para quem não é teoricamente correto acusar o marxismo de olvidar o homem, e mesmo intencionar uma conciliação entre o indivíduo e concepções historicistas. (62) Maciel de Barros, ao contrário de marxistas, positivistas e hegelianos, parte da subjetividade para versar a história como o caminho das possibilidades. Retomando, contudo, a questão do entendimento da totalidade como uma espécie de desejo natural, ao qual nunca é razoável ceder completamente, mas ao qual não é possível igualmente negar, pode-se chegar ao grande epílogo da antropologia ôntica tematizada por nosso autor, o equilíbrio é a condição da liberdade e a prevalência de uma das dimensões a via para a nulificação do eu, quer por sua dissolução simples numa ordem totalitária, quer pelo mergulho no mundo das fantasias psicóticas.

A antropologia ôntica aclara-se no instante em que se apropinqua do conceito de ente "que é radicalmente contingente, inexplicável, absurdo". (63) A consciência dessa problematicidade é que permite o confronto com as ontologias totalitárias, pela aspiração que elas anunciam, de suprimir a face irracional da existência. Podemos finalizar este tópico como Stern que, sintetizando a visão de mundo de Nietzsche, assim se pronunciou:

"Não existe nada parecido com um ser em repouso consigo mesmo idêntica a si mesmo, inalterado: o único ser que nos foi outorgado é mutável, não idêntico a si mesmo, e está envolvido em relações". (64)

4. Conclusão

A filosofia moderna que consagrou a subjetividade, embora tenha convivido com circunstâncias que favoreceram o despontar de filosofias totalitárias, é sempre um referencial e um alerta contra todas as formas de desagregação do indivíduo. Por isso, partilhamos da inquietação e do anseio do autor em preservar a singularidade humana, consciente de que tal opção encontra justificativa no bojo da discussão filosófica moderna. O idealismo romântico acabou fornecendo o fundamento teórico para filosofias de inspiração totalitária, especialmente o hegelianismo, que conferiu enorme dignidade a teses historicistas, no seio das quais o processo de despersonalização se tornou inevitável consequência. Entretanto, julgamos que a gênese dessas proposições remonta a movimentos anteriores à Idade Média, como supõe o autor, radicando-se na tradição hebraica, que não foi completamente destruída com o cristianismo, mas, que somada à herança grego-romana, constituíram o eixo basilar da civilização ocidental.

O trabalho de Maciel de Barros reconhece o longo evolucionar da consciência expresso no debate filosófico e retoma no seu interior a tradição humanista, desenvolvendo uma meditação sobre a natureza humana. O discutível da hipótese do autor é se a dimensão política é de fato privilegiada no entendimento dessa natureza, porquanto a justificativa apresentada é a necessidade de reconhecimento dos interesses individuais nem sempre racionais. A filosofia culturalista, entretanto, insiste há muito tempo que não é possível olvidar a condição animal do sujeito. De todo modo, não há como negar que na política

os interesses exprimam-se muito mais claramente. A escolha da variável política, ainda que discutível, não comprometeu o cerne da hipótese, isto é, a antropologia ôntica representa o reconhecimento de um substrato estrutural na base das ações humanas, que não podem ser explicadas tão só pela atuação de forças históricas, mais que comportam, em última instância, um ingrediente moral, uma escolha pessoal.

O autor pela opção liberal, abdicou de cuidar mais detidamente da impossibilidade de promover-se no projeto marxista, a valorização do indivíduo. No entanto, as razões elencadas na defesa da impossibilidade teórica de afirmação do sujeito a partir de teorias que se sustentam em rígidos modelos historicistas são irrefutáveis. A meditação principiada nos indivíduos permitiu o reconhecimento dos direitos da espécie. Nisto consiste outra proposta fundamental da antropologia ôntica, a vinculação da essência com a personalidade. A natural diferença física e os traços biológicos dos indivíduos encontram, por decorrência, um correlato metafísico.

Sujeito de sua vida e da história o indivíduo de Maciel de Barros expressa no equilíbrio racional as marcas de uma natureza cujos limites representam a despersonalização e o centro a consciência subjetiva, fortaleza segura na árdua batalha pela personalização e contra o desejo de retorno à indiferenciação primitiva, que a partir do século XIX abandonou o passado como esquema referencial, para se situar no plano do devir.

Embora a ciência moderna não ameace teoricamente o indivíduo, mesmo porque ela nasce solidária com a consciência particular, pode servir de pretexto para destruir o existente, notadamente quando se põe a discursar metafisicamente sob a capa da suposta neutralidade. Essa distorção caracterizou vários movimentos cientificistas instituídos sob inspiração do positivismo de Augusto Comte. Logo, o progresso tecnológico representa nossa força, mas é importante que se mantenha circunscrito ao âmbito de suas possibilidades, o que o neo-positivismo tem feito com sucesso, liquidando, ainda que tão só no campo teórico, as pretensões do cientificismo.

A proposta de Maciel de Barros é também importante porque aponta outra trilha de superação do hiato que se criou entre o homem e o mundo a partir da dogmatização do histórico e possibilita a aproximação com os ensinamentos da psicologia científica, ciência que reconheceu a importância de uma estrutura básica submetida aos condicionamentos ambientais. Os rumos da antropologia de Maciel de Barros permitiu

igualmente a formulação de um conceito de existência solidário com a cosmovisão tipificadora desse final de Século. Acreditamos poder expressar isso desta forma:

"viver é o resultado de uma consciência que, mesmo quando encontra nela própria razões para desintegrar-se, insiste teimosa e confiante em reconhecer-se singular".

Como decorrência desse modo antropológico, Maciel de Barros abre veredas para um progresso humano limitado pelo trágico, pelo passageiro, pelo efêmero e não subordinado à uma lógica inexorável cuja concretização se mostrou desastrosa nas sociedades totalitárias. A noção da natureza no cerne da qual residem as possibilidades humanas não pode ser compreendida como estática, sendo outra a opção de Maciel de Barros. Entretanto, essa é uma temática que mereceria tratamento mais sistemático pelo autor, pois, sem uma explicitação adequada do dinamismo interior, simplesmente transpõe-se o absoluto, que se solidificou na história, para o interior de cada ente existente. Como para Maciel de Barros a condição humana comporta possibilidades singulares, melhor seria reconhecer a essência humana como razão das escolhas, sem fixar um caráter universal, que sugere uma idéia de substrato imóvel. Colocada a questão desse modo, é possível entender o homem como ser de possibilidades, que encontra em si próprio as razões íntimas de sua escolha, sendo essa a grande lição de Maciel de Barros. Compreende-se, pois, como, emergindo da natureza humana, a prevalência de uma das dimensões é o motivo fundamental do totalitarismo.

NOTAS

(1) Cf. HEIDDEGGER, Martin. El ser y el tempo. Trad. de José Gaos. 2ª ed., México: Fondo de cultura económica, 1962, p. 19 e seguintes.

(2) Cf. MONDOLFO, Rodolfo. Problemas e Métodos de Investigação na história da filosofia. Trad. de Livia Reale Ferrari. São Paulo: Mestre Jou. s.d. p. 33.

(3) Cf. DESCARTES, René. O discurso do método. Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. 4ª ed., São Paulo: Noiva Cultural.

- (4) Cf. MONDOLFO, Rodolfo. Problemas e Métodos de Investigação na historia da filosofia. Trad. de Livia Reale Ferrari. São Paulo: Mestre Jou. s.d. p. 34.
- (5) ORTEGA E GASSET, José. O homem e a gente. Trad. de José Carlos Lisboa – 2ª Ed., Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1973. 0. 96.
- (6) Cf. LEIBNITZ, GG. Wilhelm. Novos ensaios sobre o entendimento humano. Trad. de Luís J. Baraúna e Carlos L. Mattos. São Paulo: Nova Cultura, 1988
- (7) Cf. LARA, Tiago. Caminhos da razão no ocidente. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1986, Cap. II.
- (8) Cf. PAIM, Antonio. História das idéias filosóficas no Brasil. 3ª edição revista e aumentada. São Paulo: Convívio; Brasília: INL, 1984. p. 492.
- (9) Cf. HIRSCHBERGER, J. História da filosofia moderna. Trad. de Alexandre Correia. São Paulo: Herder. p. 53/4.
- (10) Cf. RICOEUR, P. Porquoi La Philosophie. Trad. de J. D. Reis./Após.
- (11) Cf. KOIRE, Alexandre. Estudos de História do pensamento científico. Trad. de Márcio Ramalho, Rio de Janeiro: Forense, 1982.
- (12) Cf. JASPERS, Karl. Introdução ao pensamento filosófico. Trad. de Octanny Silveira da Mota e Leônidas Hegenberg. São Paulo: Cultrix, s.d. p. 79.
- (13) Cf. HEIDEGGER, Martin. Conferências e escritos filosóficos. Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989. p. 35.
- (14) Cf. KANT, Immanuel. Crítica da razão pura. Trad. de Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. 3ª ed., São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. 35.

- (15) Cf. DELEUZE, Gilles. Para ler Kant. Trad. de Sônia D. Pinto Guimarães. Rio de Janeiro: Francisco Alves. 1976. p. 33.
- (16) Cf. KANT, Immanuel. Textos seletos. Trad. de Raimundo Vier e Floriano de Souza Fernandes. Apres. de Emmanuel Carneiro Leão. 2ª ed., Petrópolis: Vozes, 1985. p. 8.
- (17) Cf. ROVIGHI, Sofia Vanni. Introducción i estudio de Kant. Madrid: Faxm 1948. p. 211.
- (18) Cf. BENDA, Julien. O pensamento vivo de Kant. Trad. de Wilson Veloso, São Paulo: Martins, s.d. p. 93.
- (19) SCIACCA, Michele Federico. História da filosofia. Trad. de Luís Washington Vita. 3ª ed., São Paulo: Mestre Jou, 1968. p. 15.
- (20) MORENTE, Manuel Garcia. Fundamentos da filosofia. Trad. de Guilherme de La Cruz Coronado. 3ª ed., São Paulo: Mestre Jou, 1967. p. 269.
- (21) Cf. RODRIGUES, José Carlos. A filosofia alemã. In Anais do 1º encontro de professores e pesquisadoes da filosofia brasileira. Londrina: CEFIL/UEL. 1989. p. 100.
- (22) ORTEGA E GASSET, J. Que é a filosofia. Rio de Janeiro: Ibero-Americano, 1961. p. 180.
- (23) Cf. CARVALHO, José Maurício de. A influência de Saint-Simon no pensamento de Mauá. Rio de Janeiro: Tese na U.G.F., 1980.
- (24) Cf. REALE, Miguel. Experiência e cultura. São Paulo: grijalbo. EDUSP, 1977. p. 126.

- (25) LADRIÈRE, J. História e destino. In: Revue philosophique de louvain. p. 103 e SS. Trad. de Raimundo Evangelista do Carmo. Apostila da U.F.J.F., 1983. p. 5.
- (26) FICHTE, Johann Gottlieb. A doutrina da ciência de 1794. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. 3ª ed., São Paulo: Nova Cultural, 1988. p. 146.
- (27) BOFF, Leonardo. O destino do homem e do mundo. 3ª ed., Petrópolis: Vozes, 1974. p. 19.
- (28) SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph Von. Obras. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. 3ª ed., São Paulo: Nova Cultural, 1989. p. 55.
- (29) Cf. SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph Von. Obras. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. 3ª ed., São Paulo: Nova Cultural, 1989. p. 50.
- (30) Cf. KANT, Immanuel. Fundamentação da metafísica dos costumes. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70. 1986. p. 65.
- (31) HEGEL, Georg. W. F. Introdução a história da filosofia. Trad. de Henrique de Lima Vaz e Antonio Pinto de Carvalho. 4ª ed., São Paulo: Nova Cultural, 1988. p. 100.
- (32) BERGSON, Henri. O pensamento e o movente. Trad. de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1989. p. 271.
- (33) Cf. SCHLICK, Moritz. Textos selecionados. Trad. de Luís João Baraúna e Pablo Rubem Mariconda. 3ª ed., São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- (34) Cf. HUSSERL, Edmund. Investigações lógicas. Trad. de Zeljko Loparic' e Andrea Maria Altivo de Campos Loparic. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- (35) Cf. MERLEAU-PONTY Maurice. Textos selecionados. Trad. de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

- (36) LUIJPEN, W. Introdução à fenomenologia existencial. Trad. de Carlos Lopes de Matos. Lisboa: Edições 70. 1988. p. 11.
- (37) BARROS, Roque Spencer. O Fenômeno Totalitário. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1990. p. 59/135.
- (38) SCHELER, M. Mensch um Geschichte. In: Philosophische Weltanschauung. Berna: s.e. 1954. p. 48.
- (39) Cf. LAPORTE, Jean. Études d'histoire de 1^a philosophie française au XVII siècle. Paris: Vrin, 1951.
- (40) Cf. FARIAS BRITO, Raimundo de. O mundo Interior – Vol. I. In: Obras. 2^a ed., Rio de Janeiro: Instituto Nacional de Livro, 1957. p. 297.
- (41) BARROS, Roque Spencer. O Fenômeno Totalitário. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1990. p. 15.
- (42) CARMO, Raymundo Evangelista do. Antropologia filosófica geral. Belo Horizonte: O lutador, s.d. p. 158.
- (43) Cf. GARAUDY, Roger. Palavra do homem. Trad. de Rolando Roque da Silva. São Paulo: DIFEL, 1975. p. 23.
- (44) Cf. BARROS, Roque Spencer. O Fenômeno Totalitário. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1990. p. 14.
- (45) Cf. BARROS, Roque Spencer. O Fenômeno Totalitário. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1990. p. 13.
- (46) Idem. p. 20.

- (47) MONDOLFO, Rodolfo. O infinito no pensamento da antiguidade clássica. Trad. de Luís Darós. São Paulo: Mestre Jou, 1968. p. 266.
- (48) LA SENNE, René. Introdução à filosofia. Trad. de Wilson Chagas. Porto Alegre: Globo, 1965. p. 36.
- (49) Cf. BARROS, Roque Spencer. O Fenômeno Totalitário. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1990. p. 432.
- (50) Cf. LUBAC, Henri que. La postérité spirituelle de Joachin de Fiori. Vol. I. Paris: Lethielleux, 1987.
- (51) Cf. BARROS, Roque Spencer. O Fenômeno Totalitário. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1990. p. 88.
- (52) CAMPOS BATALHA, Wilson de Souza. A filosofia e a crise do homem. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1968. p. 1.
- (53) BARROS, Roque Spencer. O Fenômeno Totalitário. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1990. p. 249 e SS.
- (54) Idem, p. 293.
- (55) BARROS, Roque Spencer. O Fenômeno Totalitário. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1990. p. 357.
- (56) Idem. p. 384.
- (57) Cf. BORNHEIM, Gerd A. Sartre: metafísica e existencialismo. São Paulo: Perspectiva 1971. p. 48 e seguintes.

- (58) Cf. BARROS, Roque Spencer. O Fenômeno Totalitário. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1990. p. 495.
- (59) Cf. BUSSOLA, Carlo. As correntes filosóficas contemporâneas. In: Introdução ao pensamento filosófico. 3ª ed., São Paulo> Loyola, 1985. p. 47.
- (60) Cf. KIERKEGARD, Soren. Temor e tremor. Trad. de M.J. Marinho. 3ª ed., São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- (61) BARROS, Roque Spencer. O Fenômeno Totalitário. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1990. p. 311.
- (62) Cf. GARAUDY, Roger. Perspectivas do homem. Trad. de Reinaldo Alves Ávila. 2ª ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966. p. 349.
- (63) BOCHENSKI, I.M. A filosofia contemporânea ocidental. Trad. de Antônio P. de Carvalho. 2ª ed., São Paulo: Herder, 1968. p. 167.
- (64) STERN, J.P. As idéias de Nietzsche. Trad. de Otavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix. s.d. p. 63.