

MODERNIDADE COMO PROBLEMA DA FILOSOFIA

Modernity as a problem of the philosophy

Abrahão Costa Andrade*

Texto recebido e aprovado em abril de 2016

Resumo: Sempre foi dito ser a Grécia o berço do individualismo moderno. E isso fora sempre entendido sob a forma de um enunciado a respeito de formas sociais legadas pela experiência grega de mundo. O presente estudo nomeia o fenômeno do individualismo como evento a um só tempo moderno e filosófico, de modo a afirmar: onde quer que haja filosofia, ali também haverá o problema do individualismo como problema da modernidade.

Palavras-chave: Modernidade. Filosofia. Individualismo. Grécia Antiga

Abstract: It has always been said to be Greece the cradle of modern individualism. And it had always been understood as a statement about social forms bequeathed by Greek experience of the world. This study appoints the individualism as a modern and philosophical phenomenon: wherever there is philosophy, there also will be the problem of the individualism as problem of the modernity.

Key-words: Modernity. Philosophy. Individualism. Ancient Greece

* *Abrahão Costa Andrade* é Doutor em Filosofia pela USP, Pós-Doutor (UFSC) e Professor de Ontologia do Ser Social no Departamento de Filosofia da UFPB.
E-mail: andradesimples@gmail.com

Se pudéssemos dizer que por baixo de cada formação social constituída ao longo dos vários séculos de presença humana na Terra há uma questão que se impõe na imanência do próprio tecido social constituído, então diríamos que essa questão entranhada na forma de vida social pode ser formulada de duas maneiras. A primeira, antes da filosofia: “Como manter juntos os membros de uma comunidade, de tal modo que, podendo esses membros perecerem (Clastres, 2004, p. 271), a comunidade permaneça incólume ao longo dos séculos?” A segunda, depois da experiência grega e da filosofia dela decorrente: “Como garantir a sobrevivência individual e o valor de cada um (Veyne, 1984) sem, ainda assim, pôr em risco o futuro da espécie nem a subsistência da comunidade a que se pertence?”

O que marca a diferença entre uma e outra questão pressuposta, como entre uma e outra forma de vida suposta seria, porventura, o nível de pressão que o indivíduo, como pessoa, impõe à dinâmica de sua sociedade. Tentando detectar o momento exato em que essa pressão começa a se tornar visível na Grécia arcaica, Jean-Pierre Vernant, no estudo “Aspectos da pessoa na religião grega” (incluído no livro *Mito e pensamento entre os gregos*), com notável delicadeza, mostra como, em cada experiência analisada, muito leva a crer que a noção de pessoa já se encontrava presente na mentalidade dos gregos arcaicos; mas, como quem desmonta um melindroso objeto, conclui que não se pode, a sério, falar-se de “pessoa” em nenhuma dessas experiências. Os gregos mantêm uma relação forte com os deuses, mas também com as forças sobrenaturais experimentadas pela devoção aos mortos. “Em que medida”, pergunta Vernant, “o culto funerário concerne à ‘pessoa’ dos defuntos? Tem a função de assegurar a permanência, além da morte, de uma individualidade humana em sua singularidade? De modo algum. O seu papel é outro: por ele mantém-se a continuidade do grupo familiar e da cidade.” (Vernant, 1990, p. 431) E, no final do texto, enfatiza: “Até na corrente que se afirma a mais oposta à religião da cidade e ao seu espírito, nós encontramos definitivamente esse mesmo esforço para inserir o indivíduo humano em uma ordem que o ultrapassa” (Vernant, 1990, p. 437).

Como a religião reforça o sentido de uma vida comunitária, essa conclusão de Vernant nos possibilita, ainda, não apenas atinar para o fato de que a ausência da noção de pessoa constata a primazia da comunidade em relação ao indivíduo (enquanto não havia a noção de pessoa, estava assegurada a dificuldade de irromper-se a experiência do indivíduo como indivíduo), como também que “pensar” só podia ser uma experiência coletiva. A mente brilhante, nesses primórdios, era o próprio povo, e não um qualquer sacerdote mal intencionado. Nesse sentido, uma vez que a má intenção supõe uma mente pessoal, a religião não era obra de manipulação de uma classe, mas produção cultural genuinamente popular.

Se o problema fundamental da filosofia, ao contrário, é o problema da tensão entre indivíduo (as partes) e comunidade (o todo), então a questão central que se levanta, ontem como hoje, para ser considerada pela filosofia como parte de sua tentativa de solucioná-lo, diz respeito ao nosso poder de decidir se

nós devemos continuar com certa ordem das coisas, ou se devemos mudá-la^{*}. A ideia de que a justiça vem do alto, de Zeus, quando ela começa tardiamente a não mais satisfazer, coloca à sociedade grega a tarefa de encontrar outro meio de justificar, com segurança, a permanência da convivência entre os diferentes. Isso significa: a tarefa de encontrar um novo princípio, não mais do alto, mas interno ao mundo, à natureza. Entre as ordenações (as *themistes*) enviadas por Zeus e a possibilidade de questionamento delas (MacIntyre, 1991), desenha-se um possível conflito entre mudança (instabilidade) e permanência (estabilidade).

Na experiência de instabilidade explode o fenômeno cultural do indivíduo. A filosofia, obra de indivíduos, nasceu para apostar na viabilidade do permanente, inscrito na experiência de uma vida comunitária (estabilidade da ordem a ser restabelecida), mas o desenvolvimento da filosofia é paralelo ao desenvolvimento desse processo que, por isso mesmo, iria ser designado de “histórico” (se medimos a história pelo grau crescente de individuação, logo, de possíveis instabilidades), que conheceu a tendência (ao longo dos últimos 27 séculos) para a ampliação irresistível da experiência individual, experiência cujo núcleo se inscreve justamente no eixo da mudança (da instabilidade), mas que tem sido, de modo contraditório, sistematicamente frustrada, e a filosofia precisa lidar com essa contradição, sob a pena de perder o sentido de sua relevância histórica.

Onde há grupos humanos, dissemos, há interesse em sua manutenção como “grupo”, e isto como o foco primordial da vida coletiva. Essa primazia do todo sobre as partes, contudo, está sempre ameaçada, e o processo de formação da pessoa como uma alma singular, logo, como um indivíduo, já há muito entrou em curso irreversível (basta recordar, de novo, o mito de Lúcifer, anterior à escrita do *Velho Testamento*, uma vez que este o dá por já sabido, tornando premente a necessidade de um chamado à ordem, no sentido de restabelecer a desejada unidade inextrincável entre indivíduo moral e totalidade social, chamada para a qual o próprio *Velho Testamento*, como a *Iliada*, é um atendimento irrecusável.

Com efeito, todo esse processo, que, em Israel, sob o exílio, tem a ver com a necessidade de quebra da dependência do povo (à beira da dispersão)

^{*} Eric Voegelin (2009) parece desdenhar dessa alternativa, na medida em que considera que a história só se inicia quando se inicia a ordem, e esta ordem teria sua entrada em cena pelo que ele chama de “salto no ser”, acontecimento *sui generis* que ocorreu uma vez em Israel, com a aliança entre Yahew e os hebreus representados por Moisés; e, concomitantemente, na Hélade, o conjunto das cidades gregas, na descoberta da alma, descoberta sem a qual, segundo ele, e com acerto, não haveria filosofia. Para Voegelin, portanto, falar de mudança, num sentido radical, seria falar da tentativa de desfazer-se desse salto no ser. Mas, para ele, isso parece não ser possível, e se engana quem quer mudar o mundo, atroz engano, aliás, pois é, segundo ele, sob essa ideia impossível que vidas são ceifadas gratuitamente. A insistência de Voegelin na imagem do “salto no ser” é válida em um ponto: ele escreve sob o impacto assassino daqueles que, socialistas ou fascistas, acreditaram que podiam matar à vontade, se o fim visado com isso fosse mudar radicalmente o curso da história. É para não tornar justificáveis essas mortes que ele parece manter-se atado à imperturbabilidade da ordem do ser. E isto é admirável. Todavia, julgo que é possível admitir um salto mais fundo, anterior ao ser e ao salto no ser, com o que podemos assegurar, de uma só vez, a possibilidade de uma mudança radical e a desnecessidade de matar para atingi-la. Refiro-me à compreensão de que aquilo que ele chama de “salto no ser” pode ser entendido como resultado da *póiesis* originária (ou cooriginária do sofrimento que a precede e a exige), responsável pela criação tanto da linguagem como do mito, das artes como da religião e, nessa medida, também das ideias extraordinárias de monoteísmo, transcendência divina e de alma³⁹ imortal. Mas adiante voltaremos a isso.

em relação ao faraó, na Grécia começa com a prática (*sui generis* para a época) de uma cultura desde seus primórdios bem afeita à valorização do “cada um”, e segue num crescendo, em Israel, com a ameaça da dissolução do povo; na Grécia, com o surgimento e crescimento das cidades e a expansão comercial. Deste processo resultarão dois outros fatos simétricos: a religião popular como fator de coesão social entra em decadência e, com isso, por um lado, cria-se a frente contra a produção de bezerras de ouro e outros cultos particulares em nome da fidelidade a um único deus, além do mais transcendente (Voegelin, 2009a, p. 121); e, por outro, amadurece-se lenta mas irremediavelmente a noção de pessoa, com o que estão relacionados o culto do herói (Veyne, 1984), num primeiro momento, e a emergência do estilo de pensar (tão pessoal) que caracterizaria a filosofia, na obra e no ensino platônicos, num segundo momento.

A crise da religião popular nos primórdios de Israel seria resolvida pela fundação de uma nova religião, o judaísmo (cujo segundo mandamento, ao proibir a produção de imagens, cerceia o poder criativo e autônomo do povo, submetendo-o a áridas e sisudas “leis”); a crise da religião na Grécia, herdeira (entretanto) do culto ao herói, cria uma prática espiritual inusitada, a filosofia (produção de um indivíduo criativo, também ela uma se faz, todavia, uma batalha contra as imagens, contra o poder criativo da arte, e a favor da imposição de áridos e difíceis “conceitos”).

Para nos mantermos todavia somente no contexto grego, com o surgimento das cidades, decorrente do incremento da vida comercial devido à abertura de portos, a própria realidade comunitária sofre, materialmente, esse óbvio desarranjo da ordem social, e é dentro dele que, com a desordem, instaura-se também a questão de saber como articular os indivíduos num todo basicamente harmônico, questão da qual o nascimento da filosofia seria contemporâneo. Com efeito, esse nascimento seria incompreensível fora do florescimento da vida cidadina e da experiência da individualidade correlacionada a essa vida (Vernant, 1990, p. 462; Vernant, 1972). A expansão do comércio, ali, estreitou os laços entre Ocidente e Oriente, fazendo com que a cultura grega fosse confrontada com novas formas de vida e com novos questionamentos (Naddaf, 2005, p. 61) que, cedo ou tarde, iriam estiolar a unidade de suas crenças e, assim, propiciar o surgimento de um livre debate público, em busca de novas leis para novos costumes, que por sua vez possibilitou o exercício dessa forma de pensar “por conta própria”, depois reconhecida como “filosofia”, e que faria do filósofo esse indivíduo livre, cujo emblema seria eternizado por Platão na alegoria da caverna: o filósofo, o homem que sai; o homem que se exila; o homem que rompe os grilhões que o fazia partícipe de uma comunidade de tolos, esses habitantes da caverna, e, alçando-se às alturas, onde a luz do sol é símile da luz do Bem, capacita-se a falar das coisas de um modo nunca antes visto (Platão, 2001, p. 514a-c.; Chauí, 2002, p. 257; Jaeger, 2010, p. 883). A diferença entre o mito e a filosofia surge aí como primeira configuração daquilo que, mais tarde, será reconhecido como a diferença entre “comunidade dos súditos” (a que se organiza em torno de um ou vários mitos) e “sociedade dos indivíduos” (a que se organiza segundo certo projeto de razão): também o indivíduo é um exilado, mas a riqueza do

pensamento platônico estará justo em saber equilibrar as exigências de uma vida comunitária com as necessidades de uma alma livre e pensante.

Daí também a ambiguidade com que Platão trata o mito. Uma hora ele rechaça os mitos tradicionais; outra hora ele mesmo cria novos mitos. O mito tradicional era um pensamento de coesão, de pertença, no sentido de que sua crença compartilhada dava forma a uma vida comunitária na qual cada um se reconhecia como parte integrante e dentro da qual sua vida fazia todo o sentido. No mito, cada um se sentia em casa. A filosofia, diz-se, se deu como um pensamento que desmantela as explicações vigentes no mito tradicional. Mas, nesse ponto, é preciso ser muito mais incisivo: é porque as explicações vigentes não mais se sustentam em seus próprios pés que a filosofia se faz necessária e, com isso, explícita, por sua existência histórica, o estado de diáspora, de dispersão, dentro do qual ela é possível; mas também contra o qual ela se faz uma arma, numa luta em que também novos mitos se fazem valer como necessários.

De fato, a filosofia nascente não está satisfeita com essa situação que ela mesma explícita por sua própria existência (só há filosofia porque a situação desagradável está posta) e na qual ela se cria e se nutre como um discurso que busca recolher uma nova unidade, substitutiva da unidade mítica tradicional, que já não funcionava, e por isso ela atrai discussões e disputas acirradas, e gera tensões que, ao fim e ao cabo, dão testemunho da própria natureza conflitante da vida política e social, ao mesmo tempo em que indica o dilaceramento do indivíduo nessa ocasião difícil: porque se trata de que decisão tomar; qual alternativa escolher; e isso vale tanto para a conquista da verdade, no pensamento, quanto para o estabelecimento da justiça, na cidade; bem como para a justeza da conduta pessoal. Aliás, não foi por acaso que a Grécia clássica – graças a esse momento de liberalidade que, ao lado do surgimento de uma nova classe social (a dos comerciantes ricos), suscitou a possibilidade do surgimento da filosofia – ficou conhecida como o grande berço do individualismo ocidental, ao mesmo tempo em que se deixava reconhecer como a primeira grande experiência de democracia: a filosofia surge de uma situação histórica insustentável (a proeminência de nobres num mundo já comandado pela nova classe emergente); surge para recompor o que se esfarrapa com a perda da crença nos mitos, que sustentava ideologicamente a nobreza; e sua tarefa, portanto, seria desaparecer tão logo uma nova crença se instituisse e conseguisse manter em vida a comunidade humana que deseja reconstruir sua ordem. Mas o problema está justamente nisso: à filosofia só foi possível vir à baila na história como recurso da/para a humanidade ocidental por causa do surgimento do indivíduo, e este surgimento é o que *faz problema*; ademais, uma vez que o indivíduo nunca é apenas um, mas multidão, a filosofia terá de ser não apenas uma busca pela verdade (a dialética), ou apenas uma busca pela justiça (a política), mas também uma busca por uma vida pessoal vivida sob o signo do bem, uma vida sadia (terapia, cuidado de si, ética): a tentativa de *realizar* este indivíduo.

A esse respeito, em seu já mencionado livro *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, paralelamente ao desenvolvimento de sua tese central, segundo a qual para cada conceito de justiça existe, subjacente, um conceito de racionalidade a ele inerente, Alasdair MacIntyre reconstitui essa história grega da

filosofia em termos de uma teoria do conflito entre duas tradições rivais, embora herdeiras, ambas, do pensamento homérico. Para ele, como para Vernant, em Homero não se pode falar de pessoa, no sentido moderno do termo, a saber, como um indivíduo racional, capaz de coerência psicológica. Essa noção é uma conquista paulatina, e árdua, consolidada apenas na filosofia de Platão. Antes disso, o que havia era o sentimento e a crença de que “o universo tinha uma única ordem fundamental, uma ordem que estruturava a natureza e a sociedade” (MacIntyre, 1991, p. 25). Essa ordem, vinda de Zeus e conservada pelos reis, seus mandatários, conseguia estruturar um conjunto de regras sociais as quais serviam para manter, na univocidade da palavra verdadeira (Detienne, 1983), a unidade hierárquica entre os membros da comunidade. Isso não quer dizer não houvesse, já aí, por parte de cada um, a aspiração a ser o melhor (*aristón*), como já dissemos, em seu devido lugar, ou seja, a ser o possuidor de uma “*aretê*”, uma excelência. “Fazer aquilo que o meu papel exige, fazê-lo bem, utilizando as habilidades necessárias para fazer aquilo que alguém naquela posição deve aos outros, é ser *agathós*”, ou seja, bom (MacIntyre, 1991, p. 26). Mas, como se vê, essa experiência de individualidade, a procura por ser o melhor, dentre outros, está de antemão limitada pela pertença predeterminada a uma ordem social também ela previamente hierarquizada. Quando Ulisses se encontra numa situação difícil e insustentável em meio a uma das batalhas, na *Ilíada*, ele sabe exatamente o que tem de fazer, porque se sabe um herói e sabe o que se espera de um herói. Está sozinho e os troianos dele se aproximam como, em dia de caça, cães vorazes e robustos rapazes acercam-se de um javali. Entre ficar, e expor seu corpo à gana dos oponentes e morrer facilmente pelas mãos dos inimigos; ou fugir, garantir a vida e perder o respeito de seus companheiros, sua decisão (a de ficar) não advém, porém, de um raciocínio meio-fim (vou fazer isso em vista daquilo), assevera MacIntyre, mas de ele recordar, segundo seu lugar na ordem do universo e da cidade, que tipo de atitude se espera de um herói: “Eu sei”, diz ele, “que os maus abandonam a batalha, mas aquele que é excelente na luta deve resistir corajosamente” (MacIntyre, 1991, p. 27) Esse saber, entretantes, não é o resultado de uma vida interior cultivada no trato com uma experiência mundana pessoalmente acumulada, mas a pura adesão às normas preestabelecidas.

Ai, pobre de mim, que estarei pra sofrer? Grande mal seria se fugisse com medo desta turba; mas pior seria se fosse tomado só; pois o Crônida pôs em fuga os outros Dânaos. Mas por que razão o meu ânimo assim comigo dialoga? Sei que eles são vis e que fugiram da batalha; por outro lado, àquele que é excelente no combate, a esse compete ficar sem arredar pé, quer seja atingido, ou outros atinja.

Enquanto assim ponderava no espírito e no coração,
Aproximaram-se fileiras [...] (Homero, XI, 404ss)

Mesmo na *Odisseia*, depois de longo périplo, a lição aprendida por Ulisses mediante o sofrimento das aventuras pouco venturosas não faz dele um homem completo, no sentido moderno de um homem viajado, mas um crente ainda mais piedoso, certo de que não deve mais, como na juventude, arriscar-se a desafiar os deuses. Mas Homero não conta isso para vincar algum benefício para o “eu” de Ulisses, porém como caso exemplar para o aprendizado dos futuros membros de sua tribo. Com efeito, “a posse de algum conceito de um eu interior unificado não é culturalmente necessária” (MacIntyre, 1991, p. 33); ela veio a ser somente ao longo de uma série de experiências historicamente determinadas, “e uma cultura que funcionava muito bem sem [este conceito] foi retratada nos poemas homéricos” (MacIntyre, 1991, p. 33), e isso justamente pela aderência prévia àquelas normas: “A estrutura da normalidade provê a sua estrutura mais básica para a compreensão da ação. Agir de acordo com essas estruturas não requer razões, exceto em certos tipos excepcionais de circunstâncias nos quais essas estruturas são questionadas” (MacIntyre, 1991, p. 36). A experiência de vida acumulada ao longo de sua *Odisseia* não faz de Ulisses um indivíduo no sentido de alguém independente, autônomo, capaz de encontrar em si mesmo as regras de sua ação. Sofreu todas aquelas “provações” para aprender uma única coisa, contraditória, inclusive, com a noção de individualidade como um si mesmo livre: ele tinha de *aprender* que nada pode sem os deuses. Mesmo depois de vencer os pretendentes e gozar da calma em seu leito nupcial na companhia da mulher amada, esse momento de deleite pessoal não é o fim do poema (a Grécia teria de esperar por Eurípedes para vivenciar esse tipo de apreciação individual, pessoal): ao fazer Ulisses dizer a Penélope que ainda lhe resta cumprir um dever para com os deuses (a nova viagem), Homero de novo escreve como um pedagogo e deixa clara a dimensão educativa no sentido coercitivo do termo. Mais importante do que as aventuras “individuais” de Ulisses era o que os pequenos gregos podiam aprender com elas:

Os gregos clássicos, da mesma forma que os gregos do período arcaico, na sua maioria entendiam as formas e estruturas de suas comunidades como exemplo da ordem de *dike* (justiça); e o que deu expressão literária a essa compreensão foi, acima de tudo, a recitação, a escuta e a leitura dos poemas homéricos. Na Atenas dos séculos V e IV, esses poemas tiveram um lugar importante nas estruturas da normalidade; não só eram sistematicamente ensinados aos meninos atenienses, mas sua recitação no festival das Panateneias reforçava a identidade entre a Atena que segura a mão de Aquiles no começo da *Iliada* e que traz a paz e a reconciliação no final da *Odisseia*, e a Atena cujo culto é o cerne da religião ateniense (MacIntyre, 1991, p. 37).

Essa educação mediante a poesia (nada sozinho; tudo com a ajuda dos deuses), que reforçava a religião popular (tudo com a ajuda dos deuses) e, com ela, os laços comunitários (nada sozinho), nem de longe deixa de mostrar sua, digamos, sem medo da ortodoxia nietzschiana, “vontade de poder”: quanto mais os meninos são instigados a se realizarem como heróis, mais forte é a comunidade que permanece como guardião daqueles deuses que assegurariam

essa realização (a *aretê*) dos meninos (Assim entre os gregos <Jaeger, 2010> como, p. ex., entre os tupinambás. Cf. Fernandes, 2006.).

Contudo, insiste MacIntyre, o tipo dessa realização não é claro nem mesmo para Homero, o que resulta numa hesitação conceitual que dará o tom do debate pós-homérico acerca de qual ideal de perfeição se deve perseguir para uma vida feliz: trazer em si uma substância qualquer (um caráter herdado, como a marca divina de Aquiles?) capaz de assegurar uma realização pessoal, ou ser capaz da vitória (independente de uma substância qualquer)? Realizar-se plenamente é tornar-se “excelente” no que faz, ou “eficaz” no alcance de uma vitória, de um sucesso? Nesse sentido,

O próprio Homero percebeu muito claramente que a noção de realização expressa em *Arete* incorpora duas dimensões distintas, apesar de intimamente relacionadas. Conseguir realizar significa ser excelente, mas significa também vencer. Qual é a relação entre realização compreendida como excelência e realização compreendida como vitória? (MacIntyre, 1991, p. 39).

A vitória, ela é obra de quem foi excelente ou eficaz? A noção de excelência respalda um sentido de qualidade do que é intrínseco àquele que a possui. Para valer é preciso pressupor a noção de natureza, de *physis*, como algo que reforça a pretensão de quem a possui e figa-o em uma especificidade diante da qual, mais tarde, em seu desenvolvimento, será concernente falar de “pessoa”; de “eu”; ou de “alma imortal”. Aqui se dá a ponta do fio a partir do qual faz todo o sentido o trabalho dos primeiros pensadores, desde Tales. Para ele, há um elemento na natureza que é sua *arché*, o princípio (sempre divino, porque “divino”, como nos recorda Olgária Matos, é tudo quanto une, *sym-bollo*, ao passo que o não-divino, o diabólico, é tudo quanto separa, *dia-bolo*,) que sustenta e governa o mundo (Matos, 1989: 188): encontrá-lo, conhecê-lo e dele se apropriar pode garantir, ao mesmo tempo, o conhecimento do *cosmo* e o conhecimento de *si*, esse microcosmo agente no exercício daquela excelência. Sócrates seria, antes de Platão, a última ponta desse fio, que ele porá na alma, de tal modo que *saber* da excelência (tê-la na interioridade de si mesmo) e *ser* excelente (ser virtuoso), ser e saber formariam uma só coisa (Andrade, 2015).

Já a noção de eficácia, ao contrário, tem a ver com as oportunidades eventuais de quem participa de uma luta (*agon*), e por isso não precisa contar com nenhum princípio primordial. Nem na natureza nem na alma. O excelente nem sempre é o vitorioso e, portanto, eficaz. E o vitorioso nem sempre o é por *ser* excelente, mas por *ter sido* eficaz na escolha e no uso de suas armas, de seus instrumentos e estratégias (MacIntyre, 1991). Para quem supõe não haver uma natureza (*physis*), mas ser tudo convenção (*nomos*), o importante não é *ser* isso ou aquilo, mas alcançar o objetivo desejado: ser eficaz é atingir o fim aspirado, e pronto. Aqui, como se vê, se dá o fio a partir do qual se inscreve o projeto gnosiológico e político dos assim chamados “Sofistas”, esses educadores liberais que, se não introduziram (porque é possível vislumbrar certa antropologia entre os pensadores pré-socráticos, como Heráclito ou Xenófanes), certamente intensificaram o debate sobre as coisas humanas

entre os gregos clássicos, vincando essa dissolubilidade entre o homem e um qualquer princípio.

É nesse ponto que se instaura o conflito das duas tradições pós-homéricas de que falava MacIntyre, a que acreditará na excelência; e aquela que, em vista da vitória, preferirá a eficácia. Uma precisa de boa *substância*; a outra, de boas *circunstâncias*. No lado da substância, há visivelmente um fio de continuidade entre o mito, o sobrenatural, a religião; o pensamento, a natureza, a filosofia. No lado das circunstâncias, há uma continuidade entre a retórica; a sociedade; a cultura; a política (no sentido de agenciamentos para resolução de problemas cotidianos da cidade). O primeiro insere o ser humano no ser *identitário* e prepara o caminho da individuação por meio do postulado de uma alma substancial, de uma *subjetividade*; o segundo deixa-o solto ao gosto livre do devir, e da necessidade de educar-se para o destaque pessoal apenas oportuno.

O desenvolvimento do conflito de tradições pós-homéricas entre excelência e eficácia, ao largo da história ocidental, não ofereceu um vencedor unilateral. Se por um lado, segundo uma política das boas intenções, uma política, digamos, axiológica, o valor de *excelência* saiu vitorioso, com a ascensão da ideia de subjetividade assegurando ao indivíduo a ilusão de possuir dentro de si uma substância constitutiva de seu ser (o mundo interior, a que recorrerá mais tarde para contrapor-se ao mundo de que entrementes faz parte como a um “mundo exterior”, segundo uma concepção danosa de “racionalidade”); por outro lado, segundo uma política pragmática do cotidiano, foi a *eficácia* quem ficou no comando, porque essa “substância constitutiva” que os filósofos modernos chamaram de “razão” era a própria força humana de trabalho (*póiesis*), e força de trabalho só se mostra à luz nos produtos que faz vir à baila: ninguém é poeta antes de fazer um poema, mesmo se péssimo, e os tempos modernos não custaram a mostrar de que somos capazes, mesmo quando desalmados. Ou, mais rigorosamente, a ilusão de haver “um mundo interior” (a alma de uma raça superior) atada à eficácia da racionalidade instrumental é que estaria nas origens das atrocidades dos chamados “tempos modernos”.

A tensão entre a tradição da eficácia e a da excelência alojou-se justamente no fato de que o livre devir da pessoa fora ofuscado pelo desenvolvimento da racionalidade instrumental, que fez coincidir excelência e eficácia, ou enxertou uma na outra, quando internalizou a eficácia na racionalidade subjetiva, que assegura a substancialidade apenas metafísica do indivíduo que, por isso, é ludibriado em seu ser quando mais internaliza a ideia de que é ele mesmo esse ser cujo núcleo é a eficácia, a capacidade técnica de trabalho a ser explorada pelo capital. No “cálculo técnico das relações mais eficazes entre meios e fins” os únicos fins são, “de agora em diante, aqueles do desenvolvimento mais rápido possível da exploração e do lucro” (Matos, 1989, p. 183). A substância, a objetividade, é transferida para a subjetividade no mesmo instante em que esta última é lograda, pois o princípio de identidade, que a sustentaria, é transferido para a propriedade privada, cuja posse é detida pelos agentes da exploração capitalista, evidenciando a miséria constitutiva dos indivíduos modernos, os “despossuídos”, os arrancados de sua posse mais preciosa, a força de trabalho que é o si-mesmo de cada um tornado outro (dinheiro, capital) na mão dos outros (os capitalistas).

O problema todo da humanidade ocidental, portanto, torna-se, desde aí, o problema da “modernidade” como perversão: a emergência incontornável do indivíduo é a história de suas frustrações. Ou seja, com o fenômeno pelo qual o indivíduo é levado a se conceber como tal e romper *com* a comunidade da qual, um pouco antes, ele era apenas uma parte, um membro, e da qual tirava não só as razões de sua existência, como a substância de seu próprio ser, o indivíduo é traído justo ali onde pulsava de forma marcante sua aparente promoção.

“Nós somos o que somos”, escreve Ernest Barker, “em larga medida, porque os gregos foram o que foram”. E continua, no mesmo espírito: “A afirmativa de que a história de Atenas do século quinto a. C. é mais ‘moderna’ do que a da Europa do século dezoito é verdadeira em mais de um sentido” (Barker, 1979, p. 25). A modernidade, com efeito, seria esse fenômeno cultural que consiste na dissolução progressiva da forma de vida centrada na comunidade e na hierarquia, tanto quanto na criação de um novo tipo de sociabilidade, aquela centrada nos valores do indivíduo, notadamente a igualdade e a liberdade; e tudo isso, que em Israel foi impedido de acontecer graças à força imemorial do mito de Lúcifer que condenava de antemão ao inferno quem ousasse se destacar como indivíduo, começou a se tornar possível na Grécia e se estendeu dela até nós.

Nesses termos, a “modernidade”, retardada, mas sob alta pressão, nos poemas homéricos, explodiu uma vez na história (de modo extraordinário) por volta do século sexto antes de nossa era, na Grécia arcaica, e, dali por diante, tornou-se uma realidade recorrente no seio da ordem do mundo social ao longo de vinte e seis séculos, ora reprimido de novo, mas de balde, como na época medieval (o verdadeiro berço do surto “moderno” da modernidade, uma vez que a vida solitária dos monges é o prelúdio do individualismo posterior, nosso contemporâneo (Duby, 2009, p. 528; Dumont, 2000, p. 35-72), ora irrompendo irresistivelmente (como no século dezessete de nossa era, momento culminante de explosão de um conjunto de forças preparadas desde o século treze (Vaz, 2002).

A modernidade, portanto, não é redutível à época moderna; esta é que recebe esse nome porque, nela, a *modernidade* tornou-se um processo de longa duração, uma vez que o surto populacional que povoaria as grandes cidades e azeitaria a experiência da burguesia e dos milhões de proletariados arrancados à miséria do campo para serem explorados ainda mais miseravelmente em fábricas, oficinas e minas de carvão, tornaria as reivindicações dos indivíduos tão agudas que nem mesmo o ouvido mais mouco deixaria de ouvir (Thompson, 2011; 2002; 2002a). A modernidade, em todas as épocas do mundo, seria essa experiência de ruptura do indivíduo em relação ao todo, nem sempre, todavia, completa (uma vez que se pode rastrear, no tecido de suas manifestações, a mesma luta ferrenha entre continuidade e descontinuidade das tradições que ela enfrenta), mas sempre desenvolta e suficientemente forte (uma vez que, aderida a certas forças culturais que resistem à falência, transmutando-se em valores adotados por ela (Vaz, 2002a), nem por isso deixa de marcar sua especificidade, como a época da curiosidade científica e da afirmação de si do homem como indivíduo (Blumenberg, 1999).

De certo modo, poder-se-ia dizer que a modernidade seria uma experiência bifronte com o mal e, portanto, com o seu contrário, o bem. Do lado da comunidade, o mal implícito na modernidade seria a dissolução ou corrupção dos costumes, decorrente do afastamento dos indivíduos dos padrões normais estabelecidos em eras muito antigas; do lado do indivíduo, o mal seria a própria situação sufocante e insuportável de um mundo hierarquizado e atravancado de normas, de modo que o bem seria, antes, a libertação dessas normas sob a promessa de uma vida vivida sob o signo da abundância e da liberdade (“visão do paraíso” que se mostraria mais tarde, pura miragem, uma vez que a liberdade reivindicada tornou-se, com o tempo, um valor a ser aparentemente experimentado somente pela burguesia, ao passo que as classes trabalhadoras apenas acalentaram a liberdade como sonho de consumo). Mas, a contar com a interpretação, elaborada por Adorno e Horkheimer, e brilhantemente evocada por Olgária Matos, do canto das sereias, episódio do livro IX da *Odisseia*, nem mesmo o burguês aprendeu a lidar com a liberdade: Ulisses é o senhor; ele pode se deleitar com o canto das sereias, enquanto seus marinheiros têm os ouvidos tampados com forte cera contra o canto maravilhoso. Mas a que preço Ulisses pôde ouvi-lo?

Ulisses não pode desafiar o poder das sereias diretamente, pois é impossível ouvir seu canto sem sucumbir. Sua estratégia consiste em escapar às condições legais que o restringem, mas observando estritamente a letra da lei. Quer descobrir uma fórmula de dar à natureza o que é dela e ao mesmo tempo traí-la. Ele deve encontrar meios pelos quais ele, enquanto sujeito, não necessite submeter-se a ela. Para isto realiza um ato de dupla estratégia. Uma possibilidade, ele a reserva a si mesmo. Ele ouve o canto, mas o faz amarrado, impotente, ao mastro; encontrou uma fórmula de escapar ao contrato respeitando-o e infringindo-o. O contrato não previa a possibilidade de o navegante ouvir o canto amarrado ou não. A outra possibilidade, ele a prescreve a seus marinheiros, seus ‘proletários maleáveis’: de ouvidos tampados com cera, continuam a remar com todas as forças, e passam ao largo do perigo sem o saber (Matos, 1989, p. 156).

Ulisses, o protótipo do burguês, pode até saber o que é bom (o canto das sereias), mas não pode gozá-lo em liberdade, atado como está ao mastro de seus compromissos. Os marinheiros, ligados a Ulisses como os proletários ao capitalista, pode até ser o portador da liberdade, já que não se encontram atados ao mastro do capital, mas se encontram de ouvidos tapados para o canto da liberdade, que a modernidade, essa sereia, também chamada de “progresso”, insiste em cantar aos quatro ventos, sem, todavia, ter a chance, ou de ser ouvida, ou de ser, se ouvida, saboreada pelo que realmente é, a saber, o progresso do desenvolvimento humano, cedo substituído pela acumulação do capital financeiro.

É, aliás, essa ambiguidade essencial da modernidade (a era do progresso em que o indivíduo só se deteriora) que faz dela, ainda, tanto um mal quanto uma fuga do mal. Um mal: a própria noção de indivíduo capaz de viver *sem* a comunidade, para a comunidade preocupada com sua subsistência no tempo da tradição e do contrato implícito que isso implica (o jovem Hegel sentiu isso de modo formidável, como veremos em capítulo próximo); quanto uma fuga do mal: a administração comunitária da justiça como ordenação hierarquizada

de normas amesquinhadoras de potencialidades humanas, para o indivíduo sedento de aventuras de viagem e de comércio universal, para o indivíduo preocupado (lugar comum da tradição liberal) em realizar-se *longe das determinações* autoritárias da vida tradicional. As injunções do mundo burocratizado do trabalho assalariado – que é um fenômeno moderno – cuidariam de replicar essa ambiguidade (mal e fuga do mal) no interior da própria experiência do mundo moderno, onde os totalitarismos de direita e de esquerda, somados à ditadura do capital, se fariam de duplo do tradicionalismo sufocante.

Referências

- ANDRADE, A. C. O bem e a brasa. In: **O mito de Lúcifer**. 2015, inédito.
- BARKER, E. **Teoria política grega**. Trad.: S. Bath. Brasília: UnB, 1979.
- BLUMENBERG, H. **La legitimité des temps modernes**. Trad.: M. Sagnol et alii. Paris: Gallimard, 1999.
- CHAUI, M. **Introdução à história da filosofia** 1. Dos pré-socráticos a Aristóteles. São Paulo: Cia das Letras, 2002.
- CLASTRES, P. Infortúnio do guerreiro selvagem, in: CLASTRES, P. **Arqueologia da violência**. Trad.: Paulo Naves. São Paulo: Cosac & Naif, 2004.
- DETIENNE, M. **Los maestros de verdad en la Grecia arcaica**. Trad.: J. J. Herrera. Madid: Taurus, 1983.
- DUBY, G. **História da vida privada**, v. 2. Da Europa feudal à renascença. Trad.: M. L. Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DUMONT, L. **O individualismo**. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Trad.: A. Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- FERNANDES, F. **A função da guerra na sociedade tupinambá**. SP: Globo, 2006.
- HOMERO. **Ilíada**. Trad.: F. Lourenzo. São Paulo: Cia das Letras/Penguin, 2013.
- JAEGER, W. **Paideia**. A formação do homem grego. Trad.: A. M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- MACINTYRE, A. **Justiça de quem? Qual racionalidade?** Trad.: Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 1991.
- MATOS, O. **Os arcanos do inteiramente outro**. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- NADDAF, G. **The greek concept of nature**. Nova Iorque: Stats University of New York, 2005.
- PLATÃO. **A República**. Trad.: M. H. R. Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa**. V. 1. A árvore da liberdade. Trad.: D. Bottmann. São Paulo: Paz e Terra, 2011.
- THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa**. V. 2. A maldição de Adão. Trad.: R. B. Neto e C. S. de Almeida. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa**. V. 3. A força dos trabalhadores. Trad.: D. Bottmann. São Paulo: Paz & Terra, 2002b.
- VAZ, H. C. de L. Formação e fisionomia do século XIII, in: **Raízes da modernidade**. Escritos de filosofia VII. São Paulo: Loyola, 2002.
- VAZ, H. C. de L. Fenomenologia e axiologia da modernidade, in: **Raízes da modernidade**. Escritos de filosofia VII. São Paulo: Loyola, 2002a.
- VERNANT, J.-P. **Mito & pensamento entre os gregos**. Trad.: Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1990, p. 431.
- VEYNE, P. **Acreditavam os gregos em seus mitos?** São Paulo: Brasiliense, 1984.
- VOEGELIN, E. **Ordem e história**, v. I. Israel e a revelação. SP: Loyola, 2009.