



André Gaulke

# Ira & Reconhecimento

Um resgate da terceira parte da alma



Esta obra tem como objetivo analisar o termo thymós e sua relação com a temática do reconhecimento a fim de identificar um padrão de comportamento social na contemporaneidade. A partir de A República de Platão, o thymós (irascibilidade) é apresentado como o elemento moral e político da alma humana. Sua função específica, a de lutar em favor da razão governante, é responsável pela manutenção da justiça, tanto na alma quanto no campo social. O thymós equipara-se ao soldado e é atributo essencial para o herói guerreiro, é o seu espírito que o leva a ação e o enche de coragem e de um ímpeto vital, que igualmente exerce influência fundamental na sua ética. Pelas suas características, especialmente a de produzir uma competição em favor da honra, o thymós une-se ao conceito do reconhecimento, que é explorado a partir de Hegel, na dialética do senhor e do escravo, onde a luta por reconhecimento que visa um reconhecimento mútuo da liberdade e autonomia individual é apontada como o motor da história. Não apenas isso, mas o desejo por reconhecimento é marcado como uma ação essencialmente antropogênica, como aponta Kojève, que leva o homem a buscar algo além da própria conservação da vida e o distancia da sua realidade animal. Francis Fukuyama une as definições de thymós e reconhecimento para analisar os aspectos políticos, em particular o da democracia liberal, da contemporaneidade. Na sua interpretação, estando o homem satisfeito do seu desejo de reconhecimento, algo que para ele é uma possibilidade pelo regime democrático liberal, a história teria alcançado o seu fim. No entanto, no fim da história o homem teria novamente se voltado para o desejo animal de conservação de vida, isso através de uma educação proveniente do liberalismo moderno que desespiritualizou o homem, ou seja, suprimiu nele o seu thymós, promovendo a economização da vida humana no mundo ocidental contemporâneo. Há, dessa maneira, uma inversão da estrutura anímica onde, pelo thymós reprimido, este passaria a lutar não mais em favor da razão, para que esta governe a alma, mas passaria a lutar em favor do elemento desejante da alma, que tomaria o governo de todo o ser. Tal resultado da educação liberal, em nome da satisfação completa do homem, possibilitou o surgimento de uma civilização substancialmente injusta. Assim, Peter Sloterdijk surge com uma proposta de timotização do homem contemporâneo com base no conceito de generosidade, que faria do homem alguém honrado entre os cidadãos e estimularia mais uma vez uma competição timótica que traria progresso para a humanidade e a livraria do simples e tedioso desejo de conservação da vida.



## **Ira e reconhecimento**

## *Direção Editorial*

---

Lucas Fontella Margoni

## *Comitê Científico*

---

**Prof. Dr. Alexandre Franco de Sá**

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR)

**Prof. Dr. Cesar Candiotto**

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR)

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Cláudia Pellegrini Drucker**

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

# Ira e Reconhecimento

Um resgate da terceira parte da alma

André Gaulke



**Diagramação:** Marcelo A. S. Alves

**Capa:** Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

**Arte de Capa:** Luiz Felipe, The "Boy" - <https://www.artstation.com/artwork/Bm9wl8>

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 [https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

---

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

GAULKE, André

Ira e reconhecimento: um resgate da terceira parte da alma [recurso eletrônico] / André Gaulke -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

203 p.

ISBN - 978-85-5696-669-8

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Thymós. 2. Reconhecimento. 3. Senhor. 4. Desejo. 5. Justiça.; I. Título.

---

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

*“Irai-vos e não pequeis.”*

(Efésios 4.26)





# Sumário

|                  |    |
|------------------|----|
| Introdução ..... | 11 |
|------------------|----|

## Do *thymós*

|                        |    |
|------------------------|----|
| Capítulo 1 .....       | 19 |
| <i>Thymós</i> e Platão |    |

|                                                 |    |
|-------------------------------------------------|----|
| Capítulo 2.....                                 | 51 |
| A compreensão timótica na cultura grega heroica |    |

## Da luta pelo reconhecimento

|                                                                |    |
|----------------------------------------------------------------|----|
| Capítulo 3.....                                                | 67 |
| A formação da consciência e a dialética do senhor e do escravo |    |

|                                         |    |
|-----------------------------------------|----|
| Capítulo 4.....                         | 91 |
| A questão do desejo em Alexandre Kojève |    |

|                               |     |
|-------------------------------|-----|
| Capítulo 5.....               | 107 |
| Escravo justo, senhor injusto |     |

## Da civilização (a)timótica contemporânea

|                                                    |     |
|----------------------------------------------------|-----|
| Capítulo 6.....                                    | 117 |
| <i>Thymós</i> e reconhecimento em Francis Fukuyama |     |

|                                                 |     |
|-------------------------------------------------|-----|
| Capítulo 7.....                                 | 153 |
| A recepção do <i>thymós</i> em Peter Sloterdijk |     |

|                              |     |
|------------------------------|-----|
| Capítulo 8 .....             | 163 |
| <i>Thymós</i> e generosidade |     |

|                               |     |
|-------------------------------|-----|
| Considerações sintéticas..... | 179 |
|-------------------------------|-----|

|                   |     |
|-------------------|-----|
| Referências ..... | 197 |
|-------------------|-----|



## Introdução

Não há dúvida sobre a necessidade de uma reflexão ética abrangente nos mais amplos espaços da vida cotidiana. De acordo com Danilo Marcondes, a ética é uma das áreas que mais desperta o interesse no campo da filosofia contemporânea e há razão de ser assim, visto que há uma crise na ética nos tempos atuais que força uma reflexão mais profunda sobre o assunto (MARCONDES, 2014, p. 09-11). Enquanto a moral enfraquece na sociedade, a ética ganha força na boca dos filósofos justamente para que um intenso discurso sobre o tema norteie a vida do cidadão a fim de fortalecer sua prática moral.

Ao mesmo tempo em que se registra um discurso ético aumentado e, muitas vezes, inflamado, amplos setores da sociedade são corrompidos por falta de ética ou de uma ética desejável e necessária para o convívio social sadio, a começar pela família e, por extensão, nos demais grupos sociais que fazem parte da vida humana (WIESE, 2008, p. 16-17).

Essa crise ética tem, como um dos seus motivadores (ou o maior deles), a perda de certos referenciais éticos que começa a ocorrer após o início da era moderna que se dá no séc. XVII. A descoberta da América, apresentando novos povos com novas culturas, a Reforma Protestante, pondo a ética como não dependente de uma determinada fé, e Descartes, com seu pensamento que rompe com a tradição herdada, são as principais causas desse corte com as estruturas medievais, trazendo ao mundo uma nova progressão cultural que chamamos de Modernidade.

As sociedades modernas caracterizam-se fundamentalmente como sociedades pluralistas, onde normas universais e a

generalização dos preceitos éticos são conceitos ultrapassados. Disso resulta diferentes cosmovisões individuais que tornam-se base para o discurso ético (OLIVEIRA, 2009, p. 07). Na contemporaneidade, a velocidade do progresso científico-tecnológico em relação aos progressos da filosofia no seu discurso ético manifestam ainda mais a necessidade de uma reflexão ética urgente. No entanto, tal discurso filosófico torna-se demasiadamente custoso e encontra dificuldades para ser legitimado diante de uma sociedade individualista, onde as pessoas cada vez mais ocupam-se com os seus interesses individuais e satisfação imediata. Outra característica da ética moderna é o corte com a compreensão teleológica<sup>1</sup> do ser humano. Esta compreensão dos propósitos e das finalidades das ações e da vida humana marcou tanto a ética clássica quanto a medieval, mas foi suplantada pela racionalidade moderna (2009, p. 37-41). Na era moderna, a concepção de uma finalidade ou de um Bem intrínseco às coisas foi substituída pela explicação racional de todas as atividades humanas, bem como de todos os seus afetos, transferindo a reflexão ética para o campo da subjetividade.

Zygmund Bauman cita Erasmo ao mencionar que os humanos “não nascem, mas são modelados” (BAUMAN, 1997, p. 37). Com isso o sociólogo afirma que o ser humano não age moralmente porque ele possui uma moralidade inata, mas o ser humano age moralmente de determinada forma porque ele é ensinado por um sistema ético vigente. E mesmo esse sistema ético não é absoluto e inerte em relação à ação da história, mas é formado justamente pela ação da história. Assim a ética contemporânea não surgiu de repente como uma ideia em si mesma, mas foi construída pela progressão do pensamento e do agir humano na história. É evidente que o discurso influencia a ação. Podemos pressupor que o discurso ético tenha influenciado a práxis moral no seu tempo e nas gerações futuras. De igual modo o

---

<sup>1</sup> *Telos*: finalidade; *logia*: estudo. O estudo filosófico dos fins.

discurso filosófico anterior influencia o discurso posterior, bem como o contexto social e cultural. Desse modo, compreende-se de que o pensamento ético da contemporaneidade é tal como é devido a fatores históricos culturais e a discursos éticos do passado, seja esse passado recente ou não. Portanto, a configuração da ética contemporânea é fruto de processos históricos que podem ser avaliados para uma melhor compreensão do surgimento desse pensamento. É superficial refletir sobre a forma do pensamento contemporâneo sem refletir como se chegou a essa forma de pensamento. É justamente essa construção que queremos analisar nesta pesquisa. Se, como diz Fernando Savater, “a ética é a prática de refletir sobre o que vamos fazer e sobre os motivos pelos quais vamos fazê-lo” (SAVATER, 2014, p. 20), então é isso que queremos tratar: os motivos pelos quais as pessoas agem como agem nos nossos dias. Neste sentido, levando em consideração a inevitabilidade das relações interpessoais e a própria questão da felicidade como relacionada aos temas éticos (BARROS FILHO, 2013, p. 18), perguntamo-nos pelas virtudes que possibilitam a melhor maneira de viver e conviver. A pergunta que motiva esta pesquisa recai, portanto, sobre a mais importante virtude cardeal: a justiça.

Yves de La Taille, numa extensa e generalizada investigação sobre moral e ética, demonstra que devemos definir conteúdos para a moral, “pois é ela que confere às opções de ‘vida boa’ sua legitimidade” (LA TAILLE, 2006, p. 60), e ele escolhe, pois, três virtudes morais que compõe tais conteúdos: a justiça, a honra e a generosidade. Trataremos os temas da justiça e da honra como coligados. O tema da generosidade será apresentado como uma proposta para a resolução do problema apresentado no decorrer da análise. A generosidade será tratada, então, apenas ao final da pesquisa. No entanto, no que se refere à justiça e honra, investigaremos, num primeiro momento, o termo grego *thymós*. Este termo é central nesta pesquisa. A partir da *República* de Platão, o *thymós* nos é apresentado como o elemento que, bem

educado, confere harmonia à alma, de forma que, assim, será possível encontrar na alma as quatro virtudes cardeais, sendo elas a sabedoria, a coragem, a temperança e a justiça. Portanto, é o elemento anímico que possibilita a justiça, da qual decorre a melhor forma de vida, a mais bem-aventurada. O *thymós* é então estudado a partir de Platão, especificamente na sua obra *A República*, onde Platão fará uma equiparação entre homem e cidade, já estabelecendo a relação entre indivíduo e política, de forma que o *thymós* passa a ser importante não apenas para o homem individual, mas também para a sociedade como um todo. Depois de Platão a análise do *thymós* passará brevemente por Homero, onde a questão da honra se torna bastante evidente na relação que Homero faz entre *thymós* e o herói guerreiro, mostrando como o *thymós* liga-se com a questão da luta, da coragem, do reconhecimento e do espírito público, despontando daí o ideal da ética do guerreiro.

Estando, pois, justiça e honra ocupando o mesmo espaço interpretativo encontrado no exame do termo *thymós*, num segundo momento faremos uma avaliação do reconhecimento em Hegel. É evidente a relação entre honra e reconhecimento, logo, *thymós* e reconhecimento possuem uma relação conceitual. Dessa maneira, o tema do reconhecimento será investigado a partir da dialética do senhor e do escravo, encontrado no capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito*. Ali vemos que o desejo por reconhecimento, o desejo primordial do ser humano, é a pulsão que surge a partir da pergunta sobre a verdade objetiva do próprio ser. A luta que surge a partir de tal desejo é fundamental para estabelecer princípios morais sobre aqueles que reconhecem ou não o Outro. Veremos que naquele que é capaz ou não de reconhecer o Outro encontraremos também o germe da justiça ou da injustiça.

Num terceiro momento, a questão do *thymós* e do reconhecimento abordadas anteriormente serão sintetizados na investigação de Fukuyama, a partir do seu livro *O fim da história e*

*o último homem*, onde ele mostra como *thymós* relaciona-se com o reconhecimento e como estes temas são o motor da história. A construção do pensamento de Fukuyama é motivada pelo plano político da democracia liberal e como esta conduz ao fim da história. O resultado da análise de Fukuyama pode ser um tanto quanto surpreendente e até desanimador, visto que o que se coloca em cheque é a própria humanidade dos seres humanos pela supressão do elemento timótico da alma. A pergunta que se cria é: será que o fim da história é caracterizado pela desvitalização, pela desespiritualização do homem moderno como resultado da educação liberal? Seja a resposta positiva ou negativa, por fim introduziremos a investigação de Peter Sloterdijk sobre o *thymós* e a sua correlação com a generosidade. Tal conceito de generosidade em Sloterdijk surge como uma proposta ao resultado da pesquisa e como uma forma de restaurar o elemento timótico no homem contemporâneo.

Pensa-se na estrutura apresentada como na melhor forma de apresentar e desenvolver os temas relacionados. Ademais, sobre os assuntos que aparentemente não possuem ligação com os demais, estes serão elencados numa síntese conclusiva, amarrando as pontas soltas.

Numa primeira visualização do arranjo social moderno, é possível encontrar elementos de uma individualização generalizada, onde a relação com o mundo e com aqueles que se encontram no mundo é uma relação de fruição e gozo; nesta falta de espírito público, o individualismo é uma ideologia predominante na contemporaneidade (VIEIRA; STENGEL, 2012, p. 356). Essa diluição do indivíduo como um ser social implica numa desconjuntura política e numa desarmonia anímica do indivíduo. Para essa desestruturação harmônica do homem no seu meio surgirá o problema da educação – tema já largamente presente em Platão e que aparecerá ocasionalmente no decorrer da pesquisa. Ademais, o que se pretende é estabelecer um conceito ou um dos fundamentos da ética ocidental contemporânea nessa

preponderante investigação do elemento vital da alma humana. Por necessidade, caminharemos por assuntos macro e micropolíticos, fazendo um intercâmbio entre estes assuntos, uma vez que é impossível compreender o interior psicológico humano sem buscar entender o homem no seu meio. É na sociedade que o homem se forma, e também a partir do homem que a sociedade se forma.

É pelas perguntas e conceitos arrolados acima que esta pesquisa se dá. O intuito não é delinear respostas contundentes ao problema da ética contemporânea, nem oferecer um projeto utópico de resolução, mas, prioritariamente, esquadrihar certos aspectos fundamentais que construíram o modo com o qual o homem se relaciona no mundo e o outro.



***Do thymós***



## Capítulo 1

### *Thymós e Platão*

Nossa pesquisa perpassa o caminho da identificação de certos estados de ânimo do homem a fim de que venhamos a compreender, em parte, suas motivações e ações éticas na sociedade moderna. Nossos esforços recaem, portanto, ao estudo dos componentes da alma a partir da psicologia antiga de Platão expressa em *A República*<sup>1</sup>. Encontra-se em tal objeto de pesquisa a elucidação de um paralelismo teórico entre o Estado e o homem, cuja ligação se dará com o objetivo de se esclarecer questões concernentes ao Estado ideal. “Porventura não é absolutamente forçoso que concordemos que em cada um de nós estão presentes as mesmas partes e caracteres que na cidade?” diz Platão (PLATÃO, 2001, p. 190). O que recebemos da sua argumentação são mais do que ideias referentes ao Estado, mas também ideias referentes à alma do homem, i. e., a compreensão de como se desenrola o agir do homem a partir de seus componentes subjetivos internos.

Em *A República*, Platão reúne Sócrates com outras personalidades na mansão de Polemarco. Todo o diálogo girará em torno da definição de justiça. Esta questão da justiça abarca em si uma demanda maior, que é a questão ética própria do século V a.C., que a conversa das personagens procurará responder (VEGETTI, 1990, p. 112). Para tanto, o desenrolar da conversa entra em âmbito político, uma vez que a definição de justiça só

---

<sup>1</sup> Escrito provavelmente entre 380 e 370 a.C., Paulo Ghiraldelli Jr. afirma ser o livro mais importante do autor e um dos maiores clássicos da filosofia de todos os tempos (GHIRALDELLI, 2011, p. 55). No entanto, Paul Strathern enfatiza a realidade utópica da cidade de Platão em função da obra tratar temas controversos e discordantes (STRATHERN, 1997, p. 27). A controvérsia de tais temas não será abordado nesta pesquisa. O que nos interessa é a relação homem/cidade; a psicologia e a ética de Platão.

poderá acontecer no contexto da cidade. Analisando Platão enquanto psicólogo e sociólogo, Abel Jeannière diz que o indivíduo não pode ser compreendido fora da cidade, pois o indivíduo é essencialmente um animal político. Citando Jeannière: “O microcosmo do indivíduo e o macrocosmo da Cidade se refletem um sobre o outro”. Isso acontece de forma que um não tem primazia sobre o outro. O homem forma a cidade e a cidade forma o homem. No seu desvendar do homem, Platão o faz articulado sobre o sociológico, dessa forma sua psicologia é uma psicologia do comportamento (JEANNIÈRE, 1995, p. 119). Para Platão é impensável tanto “uma ética não finalizada politicamente como uma política não fundada eticamente” (REALE, 1994, p. 9). Henrique C. de Lima Vaz realça que todo o pensamento platônico volta sempre a uma questão socrática: “investiga no *logos* como devemos viver” (VAZ, 2012, p. 98). Em última instância, o que se procura é a felicidade individual e esta só é possível através da prática da justiça, que gera o bem comum. Rachel Gazolla de Andrade afirma que a pergunta sobre o que é a justiça “pressupõe a exposição sobre a melhor forma de os homens, na sua pluralidade, viverem sua individualidade na *pólis*” (ANDRADE, 1994, p. 87). A felicidade de cada homem acompanha o bem coletivo, de forma que é impossível pensar em felicidade singular sem pensar no plural. Nestes termos, a injustiça na cidade suscita infelicidade, enquanto a justiça suscita felicidade. Platão, por conseguinte, extrai a resposta para estas questões a partir do exemplo da cidade perfeita, mas deve radicalizar o entendimento comum sobre justiça, que seria justamente o que Polemarco afirma perante Sócrates “que é justo restituir a cada um o que se lhe deve” (PLATÃO, 2001, p. 10). A implicação lógica desta afirmação de Polemarco é o que se segue no diálogo, que se restituímos a cada um o que lhe devemos, nada restituímos caso alguém não nos deva nada. Além do mais, restituir a alguém o que lhe é devido implica em fazer o bem aos bons e mal aos maus; aí estaria a virtude. Essa noção comum de justiça é logo repudiada no diálogo por Sócrates,

porquanto ele argumenta que a justiça é a perfeição do homem e a ação do homem bom e perfeito é justamente fazer o bem e não o mal. Lemos:

- Então o homem justo é bom?
- Absolutamente.
- Então, ó Polemarco, fazer mal não é a ação do homem justo, quer seja a um amigo, quer a qualquer outra pessoa, mas, pelo contrário, é a ação do homem injusto (2001, p. 18).

Mais ainda, Sócrates conclui que a injustiça é a produtora de contendas entre os homens, enquanto a justiça é produtora de concórdia e amizade. Ora, em termos práticos, é impossível que haja concórdia e amizade sem relação entre os indivíduos, e essa relação acontece na cidade. Logo, a cidade é palco da justiça e esta a envolve.

Assim Platão começa a desenvolver sua noção de cidade ideal, a começar pela sua origem, que se dá no fato de cada homem não ser autossuficiente, mas necessitado de muitas coisas (2001, p. 72). Ele ainda deixa claro que “cada um de nós não nasceu igual a outro, mas com naturezas diferentes, cada um para a execução de sua tarefa” (2001, p. 74). Quando, na cidade, cada cidadão desempenha a sua tarefa específica, então todos os cidadãos podem ter acesso àquilo a que necessita. As diferentes tarefas que o homem executa na cidade desempenham uma função fundamental na argumentação de Platão. O cidadão que exerce mais de uma tarefa cometeria injustiça, pois não exerceria de forma plena a tarefa que lhe é própria. A cidade justa e mais perfeita idealizada em *A República* é aquela que mantém a sua estrutura social e política, cultivando a ordem e a harmonia. Platão afirma: “Esse princípio pode muito bem ser, de certo modo, a justiça: o desempenhar cada um a sua tarefa” (PLATÃO, 2001, p. 185). Ao exercer cada um unicamente a tarefa que lhe é própria, a cidade se beneficiaria com cidadãos que não entram em disputa, pelo contrário, seriam de maior utilidade aos homens e à cidade como

um todo. Vivendo em tempos pós-guerra<sup>2</sup>, Platão busca uma resolução para o risco de disputa entre grupos da cidade e para a possível guerra civil decorrente disto. A partir do seu conceito de justiça, Platão quer orientar o homem a ocupar o lugar mais justo na cidade; o lugar “em que ele se sentirá melhor, é também o mais útil ao Estado” (JEANNIÈRE, 1995, p. 124).

Tal cidade justa é dividida em três classes distintas que mantêm a harmonia entre si: os artesãos, os soldados e os governantes. Para que não haja injustiça, cada classe deve manter-se fiel às tarefas que lhes são próprias, sem invadir o espaço de atuação do próximo nem competir com ele<sup>3</sup>. “A confusão e mudança destas três classes umas para as outras seria o maior dos prejuízos para a cidade” (PLATÃO, 2001, p. 188). É aí que mora a injustiça, na desarmonia entre as classes. Os artesãos seriam os cidadãos que estão ligados aos objetos, aos bens fabricados, os produtores e comerciantes. Os soldados são os que se dedicam à proteção e à arte da guerra. Os governantes, por sua vez, seriam os salvadores e protetores, o comando da cidade. Nenhuma dessas partes deve pretender a autonomia (JEANNIÈRE, 1995, p. 123). Porém, Platão não detém a sua argumentação na análise da cidade, mas faz uma análise do homem, o cidadão, que se assemelha à cidade e que possui, também, na sua alma três partes – ou, como será dito daqui em diante, três elementos. Há em Platão uma equiparação, uma correspondência entre o homem justo e a cidade justa. “Porventura não é absolutamente forçoso que concordemos que em cada um de nós estão presentes as mesmas partes e caracteres que na cidade” (PLATÃO, 2001, p. 190). Ele ainda salienta a respeito destes três elementos da alma que:

---

<sup>2</sup> A guerra do Poloponeso (431-404 a.C.), onde Atenas foi vencida por Esparta.

<sup>3</sup> Não confundir as classes apresentadas por Platão com as classes sociais no sentido de status social, nas quais existem classes dominantes e classes dominadas com base no poder econômico. Aqui não se tem a ideia de renda por detrás do conceito de classe, mas na forma como a cidade está – e deve estar – organizada. Em Platão o conceito de classe possui sentido natural e não exploratório.

“Compreendemos, graças a um; irritamo-nos, por outro dos que temos em nós; desejamos, por um terceiro” (2001, p. 191).

O primeiro elemento da alma<sup>4</sup>, equiparada ao artesão, é o apetite<sup>5</sup> (*epithymía*). É entendida como localizada no baixo-ventre, e o seu princípio é a falta de razão e o desejo. A *epithymía* é responsável pelos desejos inferiores como a fome, a sede, o desejo sexual e outros. A sua virtude é a temperança.

O segundo elemento da alma, equiparada ao soldado, é a irascibilidade (*thymós*). É localizada no diafragma, e seu princípio é a cólera. O *thymós* é responsável pelas paixões impetuosas. Sua virtude é a coragem.

O terceiro elemento da alma, equiparada ao governante, é a razão (*lógos*)<sup>6</sup>. Está localizada na cabeça, e seu princípio é auto evidente. Sua responsabilidade é compreender o todo do ser. É o único elemento imortal da alma. Sua virtude é a prudência/sabedoria.

Esta é a explicitação das virtudes cardeais de Platão, onde, portanto, temos reunidas a sabedoria, a coragem, a temperança e a virtude que assegura que cada um dos elementos da alma desempenhe sua função: a justiça. Henrique C. de Lima Vaz explicita:

Das virtudes próprias de cada uma, ou seja, da *sabedoria* (*sophia*), virtude do *logistikon*, da *coragem* (*andreia*), virtude do *thymoeides*, da *temperança* (*sophrosyne*), virtude do *epithymetikon*, resulta a *ordem* na alma regida pela *justiça* (*dikaiosyne*) que a todas preside, virtudes essas que foram primeiramente descobertas na ordem da Cidade (VAZ, 2012, p. 104).

---

<sup>4</sup> Os elementos da alma são explicitadas como se segue conforme a interpretação de Jean Brun em BRUN, 1985, p. 126.

<sup>5</sup> Apesar de a tradução de *A República* utilizada nesta pesquisa traduzir ἐπιθυμία por *concupiscência*, ao corpo do texto optar-se-á pela utilização do termo *apetite*, para que haja um distanciamento da noção cristã de pecado carnal fortemente atrelado ao termo *concupiscência*, como é possível perceber nas cartas paulinas bíblicas. *Apetite*, neste sentido, está aqui referido à cobiça pelos prazeres materiais sem que sejamos coagidos a conjecturá-lo como algo estritamente negativo.

<sup>6</sup> Outras palavras gregas se referem à razão. No entanto, na relação entre os elementos da alma em *A República*, Platão sempre utiliza λόγος. Cf. JOWETT, B.; CAMPBELL, Lewis. **Plato's Republic: the greek text**. Vol. 1. London: Oxford, 1894.

Apesar de tratarmos de elementos distintos que compõe a alma, deve-se ter o cuidado de não fragmentar a mesma. Como diz Descartes ao tratar da parte inferior e a parte superior da alma (sensitiva e racional): “pois não há em nós senão uma alma, e esta alma não tem em si nenhuma diversidade de partes” (DESCARTES, 1983, p. 235). Descartes pretende confirmar a unidade da alma contra aqueles que querem dividi-la em faculdades distintas. Ao tratar de partes da alma, Descartes o faz de maneira puramente didática, especialmente para afirmar a sua ligação para com o corpo. Mas tal como Platão, reconhece que a alma é plural e manifesta-se de maneiras tão distintas – com desejos igualmente distintos –, que é reconhecível, mesmo na alma una, diferentes elementos. Neste sentido, da tríade da alma podemos fazer uma leitura que emprega termos da Trindade expressa pelo Cristianismo, não como no credo atanasiano<sup>7</sup>, mas no sentido de uma unidade que manifesta-se de três formas distintas e que sem estas três partes não compreenderíamos o todo; e, ainda, que se retirássemos uma das partes haveria mutilação do todo, de maneira que jamais seria completo ou, no mínimo, se daria início ao colapso da unidade – com aconteceria com a cidade. Portanto, mesmo que Platão trate cada um dos elementos da alma como dotados de desejos, ainda assim na alma não são três faculdades, mas uma única faculdade que se manifesta por três elementos. Ou seja, tal como no conceito de trindade na teologia cristã fala-se de três pessoas de uma única substância, do conceito de alma aqui tratado falamos de três elementos de uma única alma.

Tendo isto em vista, nossa análise recairá sobre o exame desta psicologia na relação entre os elementos da alma. Platão, deste modo, procura determinar um meio de compreender o princípio das ações humanas, bem como determinar a origem da justiça e da injustiça no

---

<sup>7</sup> “O Pai por ninguém foi feito, nem criado, nem gerado. O Filho é só do Pai; não feito, nem criado, mas gerado. O Espírito Santo é do Pai e do Filho; não feito, nem criado, nem gerado, mas procedente”. Cf. BRAATEN; JENSON, 2002, p. 149-165.



homem. Platão dá início à sua argumentação a esse respeito tratando do desejo e dos apetites. Para ele, o desejoso sempre quer, sempre procura o objeto dos seus desejos, sempre chama a si o que quer que lhe suceda e sempre procura resposta afirmativa e sinal de assentimento para aquilo que deseja obter. Esta é a qualidade da *epithymía*. Este apetite é uma força que em si mesma não possui freios que a impeçam de buscar o que lhe apetece, seja comida, bebida ou qualquer outro objeto relativo ao seu desejo. O não querer, o rejeitar, o repelir de si não são qualidades que pertencem à *epithymía* (PLATÃO, 2001, p. 192-193). Há, portanto, um impulso que leva o homem a buscar o objeto do seu desejo como um animal selvagem, e este impulso, por si só, não pode produzir resultados contrários (2001, p. 196). Nesse sentido, se a alma humana fosse constituída apenas de desejo, não haveria nada que barrasse o homem da procura de satisfazer os seus apetites, seja quais forem, e, assim, o homem se assemelharia a um animal irracional ou selvagem, que agiria fundamentado nos instintos.

No entanto, Platão nota que existe uma força contrária pela qual o homem recusa a satisfação de certos desejos. O exemplo utilizado é a do arqueiro, que utiliza as mãos realizando movimentos contrários, pois uma mão empurra o arco, enquanto outra puxa a corda. O exemplo do arqueiro não parece ter sido escolhido por acaso, porquanto caso não houvesse esse movimento contrário das mãos, a flecha jamais seria lançada em direção ao alvo. Sendo assim, o arco jamais conseguiria realizar sua tarefa de acordo com o propósito pelo qual foi criado. Seguindo o mesmo raciocínio, o homem não seria capaz de produzir caso a sua alma se direcionasse apenas numa única direção. Prosseguindo, Platão demonstra que há pessoas que, mesmo tendo sede, se recusam a beber, comprovando assim que a alma possui mais de um componente. O componente em questão será o elemento racional da alma. Platão diz:

Não é, portanto, sem razão que consideraremos que são dois elementos, distintos um do outro, chamando àquele pelo qual ela

raciocina, o elemento racional da alma, e aquele pelo qual ama, tem fome e sede e esvoaça em volta de outros desejos, o elemento irracional e da concupiscência, companheiro de certas satisfações e desejos (2001, p. 197).

O raciocínio, qualidade de outro elemento da alma, seria o elemento contrário e que faz o homem repelir certas satisfações carnavais.

No diálogo, Glauco, o interlocutor de Sócrates, afirma que é natural que se pense nessa bipartição da alma humana. Tal afirmação demonstra que a elaboração da alma em dois elementos distintos é de fácil percepção, mas o mesmo não acontece com o elemento timótico da alma. Sócrates, ao perguntar se a ira seria um terceiro elemento, tornando a alma tripartida, ou da mesma natureza da racionalidade ou do apetite, Glauco diz: “Talvez seja da do segundo (elemento), o da concupiscência” (2001, p. 197). Para a elucidação de tal ponto, Sócrates se utiliza de um exemplo. O exemplo é a de Leôncio, filho de Agláion, que regressando do Pireu<sup>8</sup> a Atenas, andava pelo lado de fora da muralha norte e, notando a presença de vários cadáveres junto ao carrasco, desejou ver o montante de corpos sem vida. Porém, a imagem era demasiadamente intensa e Leôncio lutou, durante um tempo, contra os seus desejos o tanto quanto conseguiu, mas foi vencido pelo desejo e abriu bem aos olhos para ver os cadáveres, o que chamou de “belo espetáculo” (2001, p. 197-198). A imagem da luta é que assume importância fundamental. A teoria demonstrada no diálogo por Platão evidencia que, por vezes, a irascibilidade assume a função de lutar contra o apetite, o que mostra que irascibilidade e apetite não compartilham da mesma natureza, mas distinguem-se como dois elementos distintos. Assim Platão deixa claro a sua ideia de tripartição da alma, como constituindo-se de apetite, irascibilidade e razão.

---

<sup>8</sup> Porto fundado por Temístocles, que se tornou o maior e principal por da Grécia. Estava ligado a Atenas por uma grande muralha.

Assim, acontece que quando sentimos que as paixões apetitivas forçam o homem contra a sua razão, o elemento irascível da alma faz com que o homem censure a si mesmo e se irrite com aquilo que ele encontra dentro de si, i. e., se irrita com suas próprias paixões e desejos. Nesses casos, a irascibilidade torna-se aliada da razão. O mesmo não aconteceria quando a razão decidisse não contrariar os desejos. Nessa situação, não vemos a irascibilidade unindo-se aos desejos para lutar contra a razão (2001, p. 198). Além de que, quando uma pessoa considera-se vítima de uma injustiça, ela encoleriza-se e luta pelo aquilo que ela entende ser justo. Mesmo que venha a sofrer várias intempéries, a pessoa permanece firme, sem desistir da sua honrada indignação, até que tenha vencido a injustiça. Tal pessoa, em sua cólera, poderá até mesmo escolher a morte antes de ceder à injustiça sofrida; isso se sua ira não for antes acalmada pela razão (2001, p. 198-199). Platão ainda afirma:

Que relativamente ao elemento irascível, é o contrário do que nos parecia há pouco. De facto, julgávamos então que se aproximava do elemento de concupiscência, ao passo que agora afirmamos que está muito longe disso; de preferência, toma arma pela razão, quando há luta na alma (2001, p. 199).

O elemento timótico da alma pode manter-se, na aparência, como coligado com o apetite, uma vez que a ira, por muitas vezes, exterioriza um aspecto selvagem e pouco racional; aspectos estes que estão relacionados com o apetite, como citado anteriormente. Há, portanto, mais uma vez em Platão, uma inversão do senso comum, da compreensão ordinária. Não há na alma dois elementos apenas, o racional e a apetitiva, mas há ainda este terceiro, o elemento timótico, a irascibilidade, formando um homem assemelhado à cidade, composto de três elementos: o negociante, o auxiliar e o deliberativo. O *thymós*, por conseguinte, está relacionado com este elemento auxiliar, que assessora o elemento deliberativo e trabalha juntamente com ela. Isso se dá pela própria

natureza e a única forma de corromper essa relação assistencial seria pela má educação (2001, p. 199-200). Entretanto, a irascibilidade torna-se ainda mais evidente como elemento distinto da alma nas crianças recém-nascidas, pois, segundo a opinião do interlocutor Glauco, as crianças logo que nascem já mostram estarem cheias de irascibilidade, enquanto a razão seria adquirida apenas mais tarde (2001, p. 200). Parece, então, haver uma mudança na dinâmica de assistência da irascibilidade, uma vez que na criança este elemento luta para ter seus apetites naturais supridos, enquanto que na idade onde a razão é alcançada a irascibilidade passaria a atuar ao lado da razão. Essa mudança de dinâmica é, para Platão, uma consequência da educação na cidade perfeita. Essa evidente contradição apenas ressalta o valor da boa educação e os perigos da má educação em Platão. A educação, conforme o padrão estabelecido na cidade justa, ajuda ao homem a manter-se justo e a lidar com os seus apetites, logo, evita que o homem aja distante do governo da razão, o que seria a ruína da cidade.

Alexandre Franco de Sá, numa análise articulada entre Platão e a democracia, evidencia como a questão da ordem assume importância vital nos conceitos políticos de Platão. Nele nós vemos que a arte de governar não pode ser translocada para todo o povo, justamente por que a multidão “carece da arte ou da ciência de governar” (SÁ, 2017, p. 23). Em Platão há uma distinção clara entre aqueles que estão ou não estão aptos a governar. Logo, não é de se esperar que o governo da cidade seja dado a toda a população, uma vez que os poucos educados e aptos a governar seriam suprimidos pelos desejos e opiniões da multidão. Assim, a democracia, que é o governo da multidão, seria o “regime paradigmático da desordem, o regime que, de forma modelar, se contrapõe ao próprio princípio do que seria uma polis bem ordenada” (2017, p. 23). Esta desordem implica no desvio das funções específicas que cada componente da cidade desempenha, por isso, o que está em jogo no avanço democrático é a própria

justiça. Franco de Sá ainda mostra como Sócrates, na *República*, atenta para esta questão da desordem com o exemplo do marinheiro e do navio. Ora, não são todos os navegantes que podem considerar-se aptos a conduzir ao navio, pois isso seria a ruína dos navegantes; mas um marinheiro experiente e educado na arte de navegar é que deverá conduzir ao navio. Portanto, de forma análoga dizemos que não são os três elementos da alma que deverão, juntos, governar todo o ser, mas apenas a razão, sendo que a irascibilidade e o apetite deverão concordar voluntariamente em ceder o governo da alma a ela, de maneira que as ações de todo o ser contenham os aspectos e a direção da racionalidade. Assim, “democracia, de um lado, e *polis* bem ordenada, do outro, contrapõe-se nos seus princípios fundamentais” (2017, p. 24). Entregar o governo à totalidade do povo é igualmente entregar o governo aos artesãos e comerciantes, a classe que é desejante e insaciável por natureza. Isso seria colocar o apetite em conformação política, inclusive os seus excessos. O resultado é o que diz Alexandre Franco de Sá: “Por outras palavras, a democracia parte do princípio não de que a multidão quer o que é justo, mas de que o que vale como justo é aquilo que é desejado pela própria multidão” (2017, p. 29)<sup>9</sup>. A justiça, assim, não seria um Bem em si mesmo, mas algo relativo aos desejos humanos. Fica, pois, manifesto a importância para Platão que o governo seja uma especificidade apenas daqueles que estão aptos a governar – que na *República* é a classe representada pelos filósofos. Disto, do cumprimento desta especificidade, desponta a ordem na cidade e, a partir desta ordem, decorre a justiça.

Ademais, está concordado que há na cidade e na alma de cada indivíduo os mesmos elementos. “Logo, não será desde já necessário que o indivíduo seja sábio naquilo mesmo que o é a cidade?”, pergunta o personagem Sócrates. Não há dúvida sobre

---

<sup>9</sup> A relação entre *thymós* e democracia será melhor avaliada no capítulo seis desta pesquisa. Lá esta questão será averiguada a partir do constante elogio a democracia por parte de Francis Fukuyama e seus resultados psicofilosóficos na contemporaneidade.

este ponto. Também no que diz respeito ao elemento timótico e corajoso, o indivíduo e a cidade devem se comportar do mesmo modo. Sócrates mais uma vez afirma: “Logo, segundo julgo, Gláucon, diremos que o homem justo o é da mesma maneira que a cidade é justa” (PLATÃO, 2001, p. 200). A cidade é considerada justa pela harmonia das classes, por cada um, em cada uma das suas três classes, desempenhar sua tarefa específica, portanto assim será o indivíduo justo. A justiça particular está referida à manutenção da harmonia entre os três elementos da alma, onde cada elemento pode desempenhar sua função específica para o benefício do completo indivíduo. O que aqui se destaca, conforme Henrique C. de Lima Vaz, é a noção platônica de ordem, que exprime questões analógicas. É “uma relação analógica que Platão irá estabelecer entre as partes da alma e suas virtudes, entre a alma e a cidade e entre a alma e o mundo” (VAZ, 2012, p. 98). Portanto, para viver bem individualmente e socialmente deve-se ter a correta condição psicológica, a harmonia entre os elementos da alma, que percebe o valor daquilo que está ao seu entorno, não apenas em si mesmo. Caso alguém se deixe dominar pelos desejos e se volte para a aquisição de satisfação e prazeres, este será um perigo a si próprio e à comunidade (KRAUT, 1992, p. 329). A tarefa específica do *thymós* é ser súdita e aliada da razão, tal qual o soldado é súdito e aliado do governante. É nesta equiparação com o soldado que percebe-se a relação que o *thymós* tem com a luta. A luta da irascibilidade em favor da razão possui a mesma dinâmica da luta do soldado em favor do governo. Na cidade justa, o soldado seria educado pela música e pela ginástica. Sua função é garantir a segurança da cidade e protegê-la de quaisquer cousas que possam perturbar a harmonia da cidade. E circunstâncias desarmoniosas e perigosas para a cidade podem vir tanto de fora quanto de dentro da cidade. Assim, o exército mantém sua função de proteger a cidade, mesmo que seja dela mesma, e não permitir que de algum modo lhe sobrevenha a injustiça, quer esta surja da própria cidade, quer surja de substâncias estrangeiras. Se tiver que lutar contra a

classe produtora, assim o fará, desde que seja para manter a ordem justa. Em vista disso, é necessário que o exército esteja unido ao governo e lhe seja submisso. Também é necessário que o exército seja desprovido de covardia, assim a qualidade da coragem está intimamente ligada ao exercício do soldado. Lutar e combater com coragem é uma parte intrínseca da atividade timótica, agora, seja no contexto individual, seja no contexto social, pois a luta demanda esta virtude. É por isso que Platão pode dizer: “Ora, nós denominamos um indivíduo de corajoso, julgo eu, em atenção à parte irascível” (2001, p. 202). A parte irascível do ser humano denota essa coragem, uma impetuosidade que precisa estar subjugada à razão. Lemos:

E estas duas partes, assim criadas, instruídas e educadas de verdade no que lhes respeita, dominarão o elemento concupiscível (que, em cada pessoa, constitui a maior parte da alma e é, por natureza, a mais insaciável de riquezas) e hão-de vigiá-lo, com receio que ele, enchendo-se dos chamados prazeres físicos, se torne grande e forte, e não execute a sua tarefa, mas tente escravizar e dominar uma parte que não compete à sua classe e subverta toda a vida do conjunto (2001, p. 201).

Vemos nessa definição a importância da educação<sup>10</sup> para elaborar as funções específicas de cada elemento do alma e o risco que corre todo o ser caso irascibilidade e a razão não trabalhem em conjunto para dominar o elemento apetitivo. Este elemento apetitivo constitui a maior parte da alma e isto lhe confere força sobre as demais. Em vista disso que é necessária a união dos outros dois elementos da alma, a fim de não permitir que o apetite, pela sua insaciabilidade de desejos, procure querer governar sobre o ser. O governo cabe unicamente à compreensão, o elemento racional. Qualquer mudança de função se estabelece como

---

<sup>10</sup> O valor da educação nesta obra de Platão demonstra que “a *vida ética* não é um dom da natureza, embora esteja por ela condicionado, mas fruto de um longo, difícil e, por vezes, doloroso processo *educativo*”. Cf. VAZ, Henrique C. Lima. **Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica**, 1. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 103.

injustiça. Essa insaciabilidade referente às riquezas na alma demonstra-se também na cidade. Os artesãos, produtores e comerciantes, que se equiparam ao elemento apetitivo, vivem pela materialidade; esta é a sua função. Tal função surge como uma necessidade na cidade, uma vez que é uma necessidade a economia e utensílios materiais. De forma nenhuma a razão e a irascibilidade querem suprimir a atividade do apetite, da mesma maneira como o governo e o exército não irão suprimir a atividade dos artesãos, pois isto também se caracterizaria como injustiça. Porém, pela sua insaciabilidade de desejos e de prazeres, o elemento apetitivo deve ser dominado. No tocante aos prazeres físicos, estes podem impedir que o apetite venha a desempenhar corretamente suas atividades. Os prazeres físicos, assim como o amor às riquezas, podem tornar-se uma distração e alimentar a atenção deste elemento da alma para atividades que não lhe cabem. Pode tornar-se tão grande e forte que nem razão nem irascibilidade poderão controlá-la. Daí a obrigação do *thymós* de manter-se vigilante, assim como o soldado deve manter vigília estando atendo a qualquer perigo. O *thymós* tem de permanecer atento e atuante no ser a fim de que seja sempre capaz de se indignar e lutar contra toda a injustiça que venha dos seus desejos. Caso isso não venha a acontecer, há o risco de o elemento desejante querer escravizar os outros elementos da alma e corromper da ordem do ser. A consequência disso é a infelicidade do indivíduo.

Em sentidos mais amplos, poderíamos dizer que a infelicidade surge como um afastamento do Bem. A desordem e falta de harmonia entre as partes, seja da cidade ou seja da alma, é, como vimos, o maior dos males. Henrique C. de Lima Vaz diz: “o *bem* deverá residir justamente na unidade ordenada das partes e o *mal* na multiplicidade desordenada” (VAZ, 2012, p. 101). Vaz, reafirmando o valor da ordem, afirma que esta ordem é que será a responsável por assegurar a unidade dos diferentes elementos no todo, ou seja, irá assegurar que cada elemento fortaleça o todo, cidade ou alma, garantindo que cada elemento cumpra a tarefa que



lhe é própria (2012, p. 101). É, então, na *práxis* ordenada, que o todo social e individual mostrará suas virtudes e o próprio Bem.

Ademais, Platão ainda chama de sábio o homem em relação ao elemento da alma que governa a alma e dá instruções acerca do que convém a cada elemento. E ainda chama temperante o homem devido à harmonia dos elementos, quando todos concordam que é a razão que deve governar e quando nenhum dos outros se rebela contra isso (2001, p. 202). Justo, então, será o homem que possuir em si todas essas virtudes, a coragem, relativa à irascibilidade, a sabedoria, relativa à razão, e a temperança, relativa ao apetite. Esta justiça ainda é classificada como uma força operante que produz estes tipos de homens e de cidades (2001, p. 203). Neste sentido, a justiça não é tanto um elemento passivo, mas um elemento ativo. Mais ainda, a justiça não seria uma virtude que diz respeito à atividade externa do homem, mas ao contrário, diz respeito à atividade interna. Seria um estado do ser em que o homem sente-se satisfeito consigo mesmo, com aquilo que é e com a atividade que lhe é própria. Caso seja um sapateiro, contenta-se em ser sapateiro, caso seja carpinteiro, contenta-se em ser carpinteiro. Do mesmo modo no restante dos indivíduos em quaisquer classes que se encontrem. Assim, o justo não permite que quaisquer dos elementos da alma exerçam uma tarefa que não lhes é devida, nem interfira na tarefa dos outros elementos, mas possui autodomínio, organiza sua alma, é amigo de si mesmo, harmoniosamente reúne seus três elementos como a reunião de várias notas diferentes se harmonizam entre si e produzem um acorde. Apenas quando esta harmonia está estabelecida é que o homem deveria ocupar-se da política, dos prazeres, do exercício bélico e qualquer outra atividade (2001, p. 204).

Nesse ínterim, injustiças e qualquer tipo de perturbação nessa ordem e harmonia interior do homem produziriam libertinagem, covardia, ignorância e todo gênero de iniquidade. Estas iniquidades são comparadas às doenças que prejudicam a alma. Portanto, a virtude seria uma espécie de saúde e bem-estar

da alma. A lógica de Platão resulta no fato de que os bons costumes levam à posse da virtude, enquanto os costumes vergonhosos levam à posse do vício (2001, p. 206). Portanto, figuradamente, a justiça está para a alma assim como a saúde está para o corpo. Como a vida não vale a pena de ser vivida caso não haja saúde, é importante que se mantenha a justiça na alma (2001, p. 312). Pois assim como a doença é apresentada como uma falha funcional no corpo, a injustiça faria com que a alma não funcionasse corretamente.

Aqui cabe uma breve análise do termo grego *acrasia*, que designa o não ter comando sobre si mesmo, fraqueza de vontade, intemperança. Pois esta é a situação na qual a alma se encontra quando há desarmonia na alma, quando o *thymós* não age subordinado à razão, quando a injustiça se dá pelo governo do elemento apetitivo na alma, que, como vimos, é insaciável pela sua própria natureza. Na *República* de Platão esta questão da *acrasia* fica evidente. Zoraida M. L. Feitosa, numa investigação da *acrasia* nesta obra platônica, diz que *acrasia* significa “desgoverno da alma, a falta de controle mediante os conflitos causados pelos desejos e paixões que conduzem o homem ao erro” (FEITOSA, 2017, p. 217). Ela expõe como ações acráticas podem surgir quando a força de um desejo se sobrepõe ao julgamento racional da alma. Por exemplo, quando pela razão sabemos que a melhor opção para o ser encontra-se no desejo X, mas, pela forte tendência de satisfazer o desejo Y, cedemos a este desejo que é inferior ao primeiro. Neste sentido, a tarefa do elemento racional é convencer os outros elementos anímicos a aceitar as suas proposições. Sendo o elemento irascível o elemento que designa a parte moral do homem, este convencimento por parte da razão é mais fácil. Porém, sendo o elemento apetitivo maior do que os outros e mais dado à satisfação, o seu convencimento se torna mais difícil, sendo necessário que irascibilidade e razão trabalhem juntas para que, no apetite, haja a abstenção do desejo quando este desejo é prejudicial ao todo do ser. Neste sentido, nesta teoria dos elementos da alma e

nas suas falhas de interações, “Platão quer mostrar na *República*, com relação à divisão da alma, não somente a fraqueza da vontade, mas uma teoria das motivações não racionais, que se trata da teoria dos desejos” (2017, p. 220). E não só isso, mas Platão igualmente pretende mostrar como o governo da razão na alma é benéfico a todo o ser, pois ela é a única capaz de enxergar o todo, os fins, enquanto os outros elementos possuem apenas desejos particulares – e da mesma forma isso se dá na cidade. Por isso, sem a harmonia da alma, sem obediência ao elemento racional da alma, haverá *acrasia*, o que Sócrates chama de uma alma escrava de si mesma (2017, p. 221). Se a resolução do problema da *acrasia* se dá pela harmonia da alma, pela justiça, onde cada elemento da alma não interfere nos deveres dos outros, Feitosa reconhece que tal resolução, portanto, só pode acontecer por vias da educação. Segundo ela, a efetivação de um controle social acontece a partir da educação na forma de classes especializadas. Cada classe tem suas próprias características e virtudes e a educação permitiria que tais virtudes fossem potencializadas a serviço do todo, dando-lhes a visão geral, tanto do ser quanto da cidade. “Platão se volta para a educação da alma como uma maneira de controlar com cálculo e ponderação os apetites que existem dentro de cada homem” (2017, p. 223).

Pierre Destrée, numa análise da *acrasia* sobretudo em Aristóteles, reflete sobre a questão da *acrasia* como uma falta de conhecimento, tal como afirmava Sócrates. No entanto, Destrée aponta para a opinião comum que afirma que o acrático sabe que o que faz é moralmente condenável e prejudicial para si, portanto, é o tipo de saber que entra em questão. Como ele defende, a opinião comum tem razão, mas o saber do acrático é um saber teórico – que é moralmente bom –, o que lhe falta é o saber prático. O que impede que o acrático tenha este saber prático é justamente o seu apetite. Destrée diz que o acrático não chegou a boa conclusão prática de evitar satisfazer o seu desejo supérfluo e prejudicial por causa da sua *epithymia* (DESTREE, 2004, p. 139-140). O desejo

apetitivo, se não regulado, sobrepõe-se ao desejo racional de fazer ou não fazer tal coisa, deixando enfraquecida a vontade do ser, originando *acrasia*. Tal como um bêbado, no exemplo de Destrée, que ao dizer que deve parar de beber compreende perfeitamente o sentido das suas palavras, mas, ainda assim, sempre volta a beber. Isso ocorre porque ele não sente o desejo correspondente ao que profere (2004, p. 141-142). O seu desejo está para com a bebida, mesmo tendo o saber teórico de que a bebida lhe faz mal, mas a sua vontade está enfraquecida e não é capaz de lutar contra o seu desejo apetitivo. O saber do acrático é tornado impotente, é um saber inativo, por isso o acrático sabe, mas não faz. O seu “excesso de *apithymia* o impede de se servir de seu saber prático moralmente bom” (2004, p. 152). Portanto, como Destrée ainda diz: “o acrático, que se encontra em um tal acesso de apetite, é como um demente, um homem bêbado ou quem dorme, cujo corpo está alterado” (2004, p. 152). É neste sentido também podemos relacionar o acrático com a desarmonia anímica. Esta desarmonia permite que o apetite tenha total controle sobre as ações do corpo, de forma que, mesmo sabendo o que se deve fazer, o homem não consegue negar o seu apetite, ou seja, é escravo de si mesmo. “A causa da não utilização do saber ou da ignorância é, obviamente, a *epithymia* e a causa desta *epithymia* que consegue bater o conhecimento sensível são os maus hábitos do acrático” (2004, p. 162-163).

Continuadamente, relacionado à desarmonia entre os elementos que compõe o todo, Mario Vegetti aponta para a questão da unidade que Platão pretender dar a uma cidade e a um homem divididos. Na sua visão tripartida, tanto do homem quanto da cidade, Platão apresenta, e/ou evidencia, uma crise e um desalinhamento, desarmonia, entre os elementos que compõe o todo (VEGETTI, 1990, p. 109-116). Não por natureza que os elementos harmonizam-se, mas pela educação. No diálogo sobre a justiça está contida a questão de como melhor educar a *micropolis* – a alma do homem – a fim de se alcançar uma *polis* recomposta,

harmoniosa em seus elementos e, assim, justa. Para este fim, é necessário que se investigue tanto homem como cidade, tanto o indivíduo quanto a sociedade, pois, como visto, um é responsável pela formação do outro. Vegetti diz<sup>11</sup>: “Não há indivíduo justo se não em uma sociedade justa, mas não há sociedade justa se não estão juntos com ela seus membros individuais” (1990, p. 117). Ou seja, não há sociedade justa enquanto seus cidadãos permanecerem injustos. A cidade justa forma o homem justo e o homem justo forma a sociedade justa. Os costumes da cidade também são os costumes dos cidadãos, porquanto são os cidadãos, enquanto indivíduos, que constituem o caráter do seu meio. No entanto, esta questão é um saber interiorizado e natural no mundo das cidades-Estado gregas. Sobre esse tópico, tal não carecia, em Platão, de longas investigações. O que é mais importante para Platão são os dispositivos que a cidade tem para formar e transformar o homem e, logo, a si mesma. É apenas a cidade que dispõe dos instrumentos educativos capazes de fazer dos indivíduos cidadãos justos ou injustos. Ela pode, assim, condicionar aos indivíduos hábitos morais e intelectuais; isso através da educação para formação e para coerção social. Portanto, é apenas na cidade, através dos seus poderes, que é possível que o homem encontre a harmonia do seu ser e possa acabar com o conflito da sua alma (1990, p. 117). A relação entre homem e cidade mostra-se, dessa forma, como absolutamente necessária para a formação do homem justo. É sob o poder da educação da cidade, ou seja, na relação com o outro, que o homem é capaz de encontrar o melhor de si – a noção de Bem que envolve a justiça – e viver feliz, visto que a justiça traz a felicidade dos homens. Platão era incapaz de pensar no indivíduo autônomo como tendo prioridade sobre o coletivo, seja em qual assunto for, pois na sua compreensão, compreensão esta que está inserida na própria cultura moral do século V a.C., o indivíduo

---

<sup>11</sup> Do original: Non c'è individuo giusto se non in una società giusta, ma non c'è società giusta se non lo sono insieme i suoi singoli membri.

possui sempre uma integração política e social, de forma que os assuntos do indivíduo sempre afetam o coletivo. Esta relação de complementariedade entre o indivíduo e a cidade é tão necessária e extensivamente importante para Platão pelo simples fato de que fora da cidade o indivíduo não é capaz de viver de acordo com o seu significado original, i.e., o indivíduo não pode cumprir com a sua vocação de unidade e integração coletiva para poder fazer valer o seu serviço específico determinado para a *polis* (1990, p. 117). É, portanto, um sistema dependente onde, sem sociedade política, o indivíduo não pode desenvolver sua vocação específica, e sem desempenhar sua vocação específica o indivíduo não pode ser justo, desse modo, sem uma sociedade política não é possível haver justiça. Nesse sentido que Vegetti diz:

É, portanto, a cidade que deve começar a busca por justiça; sua gênese e seu desenvolvimento devem mostrar tanto o seu caminho (porque sem justiça nenhuma sociedade pode existir) quanto o início da sua atual degeneração no conflito e na injustiça (1990, p. 118).

É para isso que surgem as cidades, para promoverem o bem entre os indivíduos, da qual a justiça é serva, e sem tal justiça tampouco a cidade pode continuar a progredir. Assim, a cidade desenvolve-se a partir de uma distribuição de uma pluralidade de funções diferentes a fim de que todos os cidadãos tenham aquilo do qual tem necessidade. A harmonia da cidade vem quando cada cidadão, pertencente uma determinada classe, elabora com excelência a sua atividade. Para elaborar com excelência a sua atividade específica, o cidadão não deve, pois, envolver-se com outra atividade que não lhe compete. Quando isso acontece, a harmonia alcança toda a cidade, nas classes que a dividem. Desse modo, a tripartição funcional da cidade em Platão tem um objetivo semelhante aos antigos valores da *oikeiopragia*, que designa a distribuição de tarefas domésticas, para o benefício de todos os membros que residem na casa. Logo, a divisão da cidade em três

classes não diz respeito apenas à distribuição de tarefas, mas diz respeito a virtudes morais (1990, p. 122).

Toda esta concepção política social de Platão no início da República irá desembocar, no livro IV, na análise estrutural da alma do homem como uma política interna do indivíduo. Esta concepção plural da alma em Platão é uma revolução de pensamento frente às concepções tradicionais da sua época, que idealizavam uma alma pura, indivisa. Em Platão, no entanto, vemos que paixões e desejos não podem mais ser entendidos como algo que vem para o corpo como um complexo psicossomático que pressiona a alma pura, mas, pelo contrário, paixões e desejos surgem de dentro da própria alma representadas por instâncias específicas da mesma (1990, p. 130). É claro que a noção de uma alma tripartida ao invés de indivisa explicita a constante possibilidade de conflito na alma, no entanto, para Vegetti, esta concepção platônica da alma oferece duas vantagens em relação à interpretação tradicional da alma. Primeiro, visto que desejos e paixões – apetite e irascibilidade – são pulsões pertencentes à alma e não ao corpo, então ambas são, juntamente com a razão, o princípio necessário da ordem da alma e, portanto, potencialmente educáveis e gerenciáveis para servir a um propósito maior, o da justiça. A visão destas pulsões como algo pertencente ao corpo faz delas muito mais intransigentes, opostas à razão e a alma, inflexíveis e indomáveis, como verdadeiras antagonistas da alma, denotando uma corporeidade intrinsicamente má. Segundo, se o conflito está na alma, não faz mais sentido conceber a vida como uma preparação para a morte, nem mesmo conceber a salvação da alma como a libertação do corpo, como Platão anteriormente demonstrou em *Fédon*. Antes, o homem tratará, portanto, de transformar, através de um justo governo da alma e da cidade adquirido pela educação, a vida e a si mesmo (1990, p. 130).

Vegetti ainda aponta para a naturalidade de se pensar numa alma bipartida, equipada de um elemento irracional, que impele a alma à satisfação dos desejos e a busca do prazer, e um elemento racional, que executa a tarefa de controle e censura dos desejos.

Esta visão é sugerida pela própria experiência diária dos indivíduos e que alcança legitimidade pela correspondência com a política, que tinha divididos nos corpos sociais os guardiões e os súditos. Glauco evidentemente concorda com Sócrates quando este sugere uma alma bipartida. Porém, na novidade de incorporar um terceiro elemento à alma, Platão evoca uma política mais sofisticada. No diálogo, quando Sócrates acrescenta este terceiro elemento, Glauco não vê motivos para contestar ou retrucar de alguma forma. O terceiro elemento da alma, o *thymós*, é qualificada por Vegetti como sendo a hostilidade, a raiva, a coragem no ser. É entendida como elemento emocional da alma, de uma impetuosidade reativa e guerreira. Este elemento da alma, todavia, não é racional, mas é, tal como o apetite, irracional, mas ainda assim é melhor do que a esfera apetitiva, desde que seja educada e mantenha-se aliada à razão (1990, p. 131). O projeto da reorganização da *polis* sob a visão específica de Platão tem seu sustentáculo no aperfeiçoamento moral e intelectual daqueles que, na cidade, contêm o poder e força, os soldados. Assim, o *thymós*, os soldados da alma, tem igualmente destaque na formação do homem justo. O princípio racional do homem detém em si a capacidade de conduzir e governar a alma, mas é impotente frente à irascibilidade ou ao apetite. A alma dispõe de uma energia inata e esta reside no elemento irracional da alma, que se divide entre irascível e desejante. É essa energia que move o ser. Para exemplificar essa questão, Vegetti utiliza de uma metáfora encontrada em *Fedro* que diz: “a alma é figuradamente como uma biga, cujo condutor racional pode guiar, mas não pode movê-lo, senão com a ajuda de dois cavalos presos a ele e às vezes incontroláveis, o desejo e o *thymós*” (1990, p. 131-132)<sup>12</sup>. Cabe, portanto, ao elemento racional ser capaz de controlar os elementos irracionais a fim de que todo o ser possa mover-se. Se o elemento

---

<sup>12</sup> Do original: L'anima è figurata come una biga, il cui razionale auriga può guidare il carro, ma non muoverlo, se non con l'aiuto dei due cavalli aggiogati e tavolta riottosi, il desiderio e lo *thymos*.



racional perder o controle sobre os elementos irracionais, então tem-se instaurado no ser a injustiça. É nesse sentido que podemos entender o exemplo metafórico usado por Platão no Livro IX da *República*, quando Sócrates pede para que Glauco imagine um homem que contém dentro de si três forças, um grande monstro multiforme, um leão e um homem. Para o homem que louva a injustiça a relação entre essas três forças será caótica e causará a destruição das mesmas. Mas para o homem que louva a justiça, este procurará manter a relação em ordem, buscando harmonia e amizade entre os elementos. Para que haja sucesso, a força que representa o homem deverá aliar-se ao leão, para que juntos consigam controlar e cuidar do monstro, para que este não se rebele (PLATÃO, 2001, p. 289-290). Vegetti interpreta o monstro como sendo o apetite, no seu universo confuso e violento, o leão representa a irascibilidade, na sua força emocional do *thymós*, e o homem representa a razão, o princípio racional no qual consiste o verdadeiro Eu. Sendo assim, clarifica-se a importância da irascibilidade ser aliada da razão. Essa relação produz justiça tanto na micropolis quando na *polis*. “A cidade feliz, portanto, é guiada por aqueles homens em cuja alma está firmemente instalado o governo do princípio racional” (VEGETTI, 1990, p. 132)<sup>13</sup>.

Esse aspecto leonino da alma, o *thymós*, é o princípio reativo e competitivo da alma. O enfoque dado à questão reativa do *thymós* demonstra sua qualidade ativa, que nunca é passiva, mas que reage frente às situações no qual o ser se encontra. É próprio deste elemento da alma reagir principalmente às ações da injustiça, para lutar, vencer e harmonizar tanto a alma quanto a sociedade. O *thymós* também é, num certo aspecto, desejante, mas deu desejo recai sobre o domínio, a vitória e a honra. Nele está contido um princípio de autoafirmação do Ego, ou seja, é na vitória que se conquista a honra, e é na honra que a alma encontra a autoafirmação

---

<sup>13</sup> Do original: La città felice sarà dunque guidata da quegli uomini nella cui anima sai saldamente installato il governo del principio razionale.

do seu próprio valor, o que lhe permite alcançar autoestima. Mas este componente colérico e competitivo da alma, mesmo que seja irracional, está suscetível a ser colocado a serviço da razão, mediante uma correta educação, onde poderá utilizar da sua energia impetuosa para manter a harmonia no ser. Através da sua subjugação à razão, o aspecto timótico da alma pode ajudar a reprimir o fluxo de energia irracional que provém do apetite. Não é a toa que é no diafragma que se compreende a localização do *thymós*. De acordo com Platão no *Timeu*, o *thymós* está localizado no tórax para servir de separação entre apetite – baixo ventre – e razão – cabeça. O elemento timótico da alma, a irascibilidade, é a mediadora entre razão e apetite. O diafragma surge como uma muralha, que impede os desejos de subirem ao governo da alma. É lá especialmente que os guerreiros timóticos da alma devem ficar, protegendo a muralha contra as investidas do elemento apetitivo, que não raramente procurará ascender ao governo. Platão chama o *thymós* de parte moral da alma. Logo, é a parte passional, fervorosa, adepta da vitória, que é responsável pela manutenção da própria moralidade do ser (PLATÃO, 2011, p. 170-172). Porém, apesar do elemento timótico da alma ter como função mais nobre o serviço à razão, a mediação entre razão e apetite, a proteção da alma contra a injustiça, esta não é uma realidade que se dará por absoluto a todo momento. Na ausência de uma educação adequada é possível – e até mesmo provável – que a irascibilidade se alie ao apetite contra a razão, de forma que não será mais possível refrear os impulsos que visam à satisfação dos mais diversos desejos. Dessa forma, o apetite alcançaria do governo da alma, ou pelo menos agiria anarquicamente, não obedecendo aos comandos da razão. Essa inversão da conduta timótica que decorre da má educação seria a ruína para o bom equilíbrio mental e moral do homem, visto que o apetite, o monstro multiforme, é caracterizada pela insaciabilidade e pela degradação dos seus objetos de desejo. Esta visão fortalece as argumentações e aspirações de Platão ao conceder privilégio moral ao *thymós* frente a sua analogia com o poder militar na *República* (VEGETTI, 1990, p. 133-134). Mas,

na interpretação de Vegetti, não é assim que o *thymós*, mesmo na sua posição privilegiada, deve assumir o governo da alma em lugar da razão. Se isso acontecesse, tanto o homem como a cidade seriam movidos, ao sentido homérico, pela luta por poder e honra, sem que houvesse neles nenhum outro propósito para a sua existência. Isso seria prejudicial para a aliança feita entre irascibilidade e apetite (1990, p. 135). O que parece é que o *thymós* sozinho não consegue ter a visão do todo, nem mesmo administrar os demais elementos da alma de maneira que façam o que lhes é devido, pois é a razão que “tem o encargo de velar pela alma toda” (PLATÃO, 2001, p. 138).

Em relação a isto exposto, Vegetti faz um resumo daquilo que é fundamental que se entenda a partir da análise da alma/cidade na *República*; ele diz<sup>14</sup>:

A justiça consistirá mais uma vez no fato de que cada parte “realize interiormente sua tarefa”, em uma “concordia harmoniosa” que permite que o ego “torne-se um para muitos”: uma certa unidade articulada, mas não mais conflituosa, à maneira da cidade justa e feliz. Platão pode agora dizer que esta justiça, ordenada e hierárquica, representa a saúde da alma; e que a saúde, tanto na alma como no corpo, não consiste senão no “exercitar e suportar o poder”, comandar e ser comandado segundo a respectiva natureza (VEGETTI, 1990, p. 136).

Este é o objetivo e argumentação principal de Platão na sua articulação sobre as três partes da alma em relação às três partes da cidade. Segundo Platão, tal perspectiva é uma interpretação natural do ser, uma vez que está de acordo com a própria natureza. Além disso, a harmonia natural na alma permite que o homem harmonize-se com a sociedade e torne-se, como agora citado, “um para muitos”.

---

<sup>14</sup> Do original: La giustizia consisterà ancora una volta nel fatto che ogni parte "svolga interiormente il proprio compito", in una armoniosa concordia che consenta all'io di "diventare uno da molti": un'unità articolata certo, ma non più conflittuale, alla maniera della città giusta e felice. Platone può ora dire che questa giustizia, ordinata e gerarchica, rappresenta la salute dell'anima; e che la salute, nell'anima come nel corpo, in altro non consiste se non nell'"esercitare e subire il potere", comandare ed esser comandati secontò la rispettiva natura.

Essa afirmação se dá ao fato de que, uma vez harmonizado na sociedade, a sua tarefa específica não é apenas para si, mas para os outros, para toda a cidade que se beneficiará com o homem justo. Ser um para muitos significa ser um para os outros. A preocupação para com o homem justo sempre terá um cunho ético-social, com o pressuposto de que ao lado de um indivíduo sempre há outro – ou muitos. Essa harmonização para com o seu meio é tarefa primeira do indivíduo e apenas depois disso poderá se preocupar com outras questões ou hábitos (PLATÃO, 2001, p. 140-141).

Na sua análise da *República*, Werner Jaeger deixa bastante explícito que Platão não pretendia arrolar sobre a forma lógica e concreta dos fundamentos normativos do sistema do Estado, mas arrolar sobre seus problemas éticos e sociais. Mesmo que nos livros VIII e IX Platão oferece uma investigação sobre as formas de governo, vê-se que o filósofo “considera as formas de Governo só como expressão de diversas atitudes e formas da alma<sup>15</sup>” (JAEGER, 2001, p. 750-751)<sup>16</sup>. Aí está a importância da teoria dos elementos da alma, onde encontra-se o problema do que é a justiça. Jaeger diz:

O Estado de Platão versa, em última análise, sobre a alma do Homem. O que ele nos diz do Estado como tal e da sua estrutura, a chamada concepção orgânica do Estado, onde muitos veem a medula da República platônica, não tem outra função senão apresentar-nos a “imagem reflexa ampliada” da alma e da sua estrutura respectiva (2001, p. 751).

Ou seja, a teoria dos elementos da alma situa-se numa posição central dentro desta obra de Platão. Para que se encontre a resposta do problema da justiça, é necessário examinar a simbiose entre Estado e homem.

---

<sup>15</sup> Para Platão, são cinco os tipos de homens, como são cinco os tipos de governo. Temos o homem aristocrata, o timocrata, o oligarca, o democrata e o tirânico. Estes correspondem aos regimes de governo que são: a aristocracia, a timocracia, a oligarquia, a democracia e a tirania (STRAUSS, 1993, p. 70).

<sup>16</sup> Cf. PLATÃO, 2001, p. 142 e 240.

Assim, no diálogo, Sócrates recai sobre o problema genérico da justiça a fim de explicar o ideal perfeito tanto do Estado quanto do homem. Parte-se do princípio da denominação cultural da justiça na sua época, onde a justiça era vista como a própria virtude política e como resumo de todas as outras virtudes cardeais. Nos diz Jaeger que tal compreensão da justiça é retomada por Platão sob uma nova forma, não mais vista como algo que se manifesta politicamente na cidade, mas como algo mais interior, como uma política psicológica. “O conceito platônico da justiça situa-se acima de todas as normas humanas e remonta até a sua origem na própria alma” (2001, p. 756). O caminho que se dá da macropolítica para a micropolítica, a alma do homem, vem com o intuito de responder a questão colocada por Glauco e Adimanto, de que se a justiça é um bem que deve ser buscado por si mesmo ou porque é útil. Ou, posto de outra forma, se a justiça é buscada por ser um bem em si mesma, ou por medo das represálias. Para tanto, “a justiça tem de ser inerente à alma, a uma espécie de saúde espiritual do Homem” (2001, p. 761), que não pode ser mudada por elementos políticos externos, como o poder dos partidos e a lei escrita. Portanto, “é a alma do Homem o protótipo do Estado platônico” (2001, p. 762). Para expor seus ideais, Platão compara as evidentes relações de complementariedade entre as classes da cidade com a não tão evidente relação interna de complementariedade dos elementos da alma.

Jaeger igualmente afirma que a justiça em Platão “baseia-se no princípio de virtude do qual cada membro do organismo social deve cumprir, com a maior perfeição possível, a sua função própria” (2001, p. 808). Tanto os governantes, quanto os soldados e os artesãos tem funções estritamente delimitadas e é apenas quando cada classe cumpre com sua função da melhor forma que a cidade, nesta cooperação mútua, será a melhor cidade possível para que vivam bem os cidadãos. Cada classe, portanto, caracteriza-se por uma virtude específica. Os governantes devem ser sábios, os soldados devem ser corajosos e os artesãos devem

ser temperantes – embora esta virtude também seja esperada das outras classes, mas sem tanta exigência. “A justiça consiste na perfeição com que cada classe dentro do Estado abraça a sua virtude específica e cumpre a missão especial que lhe cabe” (2001, p. 809). No entanto, a justiça na cidade é apenas o reflexo da verdadeira justiça que se encontra no interior do homem. Da mesma forma que na cidade, os três elementos da alma devem fazer o que lhes compete. A essência da justiça provém da harmonia da alma, quando entre os seus elementos não há discórdia. Jaeger, neste sentido, diz:

Assim como a saúde é o bem supremo do corpo, a justiça é o bem supremo da alma. Com isto se vota ao mais completo ridículo a pergunta sobre se ela será saudável e útil para a vida, uma vez que ela é a própria saúde da alma e tudo o que seja desviar-se das suas normas não representa mais do que doença e degeneração. Não merece, portanto, ser vivida a vida sem justiça, tal como não vale a pena viver uma vida sem saúde (2001, p. 811).

Desta forma, através desta análise platônica dos elementos da alma, fica respondida a questão imposta por Glauco e Adimanto, se a justiça é um bem procurada por si mesma ou por medo das represálias. Torna-se evidente a ideia da justiça como um Bem em si mesmo, que em tudo acrescenta na vida daqueles que a buscam. Deve-se destacar aqui a função determinante do elemento irascível da alma, o *thymós*, também chamada de guardiões da alma – correspondente aos guardiões da cidade –, sem a qual a sabedoria jamais conseguiria manter-se no governo do ser. Não a toa que Platão gasta considerável tempo para esclarecer questões concernentes à educação dos guardiões. A educação destes, determinada pelos governantes-filósofos, tem como princípio didático a ginástica e a música, para torná-los ao mesmo tempo valentes e submissos. A educação dos guardiões fornece a chave para a compreensão da justiça, pois são eles os grandes responsáveis por manter a paz (2001, p. 808). Na alma, o *thymós*

tem a mesma atribuição, sendo devidamente educado, de ser submisso ao comando da sabedoria para a manutenção da paz e harmonia da alma e, assim, a justiça.

Leo Strauss, na sua análise de *A República*, diz que nesta obra há indícios de que a reforma política proposta por Platão não é possível de se levar a cabo no campo macro político, mas a única reforma possível é a que se dá no interior do homem (STRAUSS, 1993, p. 44). Mesmo assim, a cidade justa é um ideal que provém do princípio “um homem, um ofício”. O homem forma a cidade e esta é justa na medida em que os seus cidadãos executam seu ofício com excelência e plena dedicação, não pensando apenas em si e no seu próprio ganho, mas pensando no bem dos outros para que se obtenha o bem comum. “Esta conclusão induz todo o ensino de *A República*” (1993, p. 48)<sup>17</sup>. No diálogo, na busca pela verdadeira justiça, Sócrates utiliza o modelo da cidade justificando sua decisão no fato de que na cidade será mais fácil encontrar a justiça, uma vez que ela é maior que o homem. Sócrates, nesse sentido, amplia a visão do homem na cidade, para que seja mais fácil enxergar as relações dos seus elementos e, assim, se enxergue com mais facilidade a justiça. É assim que Sócrates funda o paralelismo entre a cidade e a alma do homem, como se a cidade fosse uma abstração do homem. A cidade passa a ser, dessa forma, similar a um ser natural (1993, p. 51-52). Busca-se a cidade saudável e feliz, onde os cidadãos são felizes e a justiça é algo natural. No entanto, esta cidade saudável soa como pura utopia. Ela é improvável tanto quanto a anarquia é improvável; a anarquia seria possível, na opinião de Leo Strauss, se os homens pudessem se manter inocentes, mas isso não se dá na realidade. Nesta visão quase bíblica do homem, como se estivesse corrompido pelo pecado, Strauss delibera a justiça como sendo proveniente de uma luta interior, onde o homem, para que encontre a virtude da justiça, precisa trabalhar duro, esforçar-se e repreender o mal que há em

---

<sup>17</sup> Do original: Esta conclusión imbuye toda la enseñanza de *La República*.

si. “A cidade saudável é uma cidade em que o mal apenas está dormindo” (1993, p. 52-53)<sup>18</sup>.

Porém, para que a cidade justa possa surgir, é necessário primeiro que ela decaia. Como se passasse por um período de febre para purificar o corpo. A decadência da cidade – assim como da alma – é causada por sua emancipação do desejo por coisas desnecessárias, principalmente a emancipação do anseio ilimitado por aquisição de riquezas. Ou seja, dá-se, nesta atitude da cidade/alma, o controle do apetite, o que pode facilmente gerar o caos. Por isso que Sócrates exige que o exército consista de homens que não conheçam outra arte que não seja a dos guerreiros, pois os guerreiros são os responsáveis por manter a ordem e impedir que a confrontação interna aconteça, para que não se tire os governantes sábios do seu devido lugar. “Parece que a arte dos guerreiros ou dos guardiões é, de longe, superior a outras artes” (1993, p. 53); isso devido a importância de que a harmonia da cidade seja mantida e os artesãos contidos para que não dominem a cidade e a corrompam com sua eterna insatisfação. O mesmo vale para a alma. Assim é gerada, pois, a justiça interna, o que por sua vez gera uma cidade justa e, portanto, feliz. É nesta cidade feliz que pode ser feliz o homem, através de uma dedicação completa a cidade e a manutenção da justiça.

No que se refere à presença do *eros* nesta discussão, Strauss aponta para uma característica visível de *A República*: o abstratimento da qualidade do *eros* no homem. Esta abstração é visível de duas formas: a) quando Sócrates discorre sobre as necessidades humanas ele o faz guardando silêncio sobre a necessidade da procriação, e b) quando Sócrates descreve o tirano, que é a encarnação da injustiça, ele o apresenta como o *eros* encarnado (Cf. PLATÃO, 2001, p. 271-273). Strauss mostra que há uma aparente tensão entre *eros* e a cidade justa e, neste sentido, uma tensão entre *eros* e a própria justiça. “Somente mediante a

---

<sup>18</sup> Do original: La ciudad saludable es una ciudad en que el mal sólo está dormido.



depreciação do *eros* que a cidade pode afirmar-se” (STRAUSS, 1993, p. 57)<sup>19</sup>. Isso porque o *eros* obedece suas próprias leis, não as leis da cidade, e na cidade justa o *eros* deve submeter-se àquilo que lá se requer. Todo o amor espontâneo deve dar lugar ao amor pela comunidade e ao que é bom para todos, ou seja, o amor que se requer é o amor à cidade. Assim, na interpretação de Strauss, parece que o patriotismo ocupa o lugar do *eros* na cidade justa platônica. Mas esse patriotismo tem muito mais em comum com o *thymós*, com a ira, a vivacidade e a disposição para lutar (1993, p.57-58). Por isso Strauss diz:

Os guerreiros são a única classe que é inteiramente política e pública e dedicada por completo à cidade; por conseguinte, somente os guerreiros apresentam o caso mais claro da vida justa no sentido da palavra “justo” (1993, p. 59).

Assim, no final do livro IV, Sócrates completa a tarefa imposta por Glauco e Adimanto, e demonstra como a justiça deve ser desejada por si mesma e não por suas consequências ou por medo das represálias (1993, p. 59).

Fica claro, a partir do que foi exposto até aqui, a compreensão da justiça pela análise de *A República*, especialmente no que diz respeito à supracitada psicologia antiga de Platão. Em grande medida, o que se apresenta até aqui é o modelo ético capital de Platão. “Temos aí uma *antropologia* da *práxis* individual e política, uma *teleologia* da *práxis* como *ontologia* do Bem e uma *epistemologia* da ciência do Bem” (VAZ, 2012, p. 102). Este modelo ético manifesta uma noção psicológica e filosófica da alma do homem e sua relação com o seu entorno de forma original. Sua elucidação da alma humana em três elementos marca a importância da inclusão do termo *thymós* e sua fundamental relação com a justiça e com a vida feliz.

---

<sup>19</sup> Do original: Sólo mediante la depreciación de *eros* puede la ciudad afirmarse.



## Capítulo 2

### A compreensão timótica na cultura grega heroica

A fim de não mantermos nossa pesquisa em perspectivas unilaterais, expandiremos a análise do termo *thymós* para além de Platão. Tomamos como ponto de partida o conceito de virtude, de *aretê*<sup>1</sup>, na cultura grega heroica depreendida especialmente por Homero. As qualidades heroicas do guerreiro em Homero possuem características de ligação estrita com as qualidades timóticas. No entanto, a distância temporal dos poemas épicos de Homero para a compreensão do *thymós* em Platão já nos indica um entendimento dissemelhante deste termo; algo que, na verdade, não destoa, mas acrescenta valores de entendimento particulares ao resultado final desta pesquisa. Mario Vegetti diz que a esfera que inclui os sujeitos morais expandiu-se com o tempo, i. e., no tempo de Platão os assuntos morais abarcam novas classes de indivíduos, enquanto que no tempo de Homero os assuntos morais parecem ter ligação estrita com a classe dos heróis guerreiros. Ainda assim, mesmo que um determinado sujeito não pertença à classe guerreira por nascimento, ele pode ingressar nela e buscar ali a virtude moral (VEGETTI, 1990, p. 6).

Werner Jaeger afirma que Homero entendia por virtude as qualidades morais e espirituais que estavam atadas à força e à destreza dos guerreiros. O heroísmo e sua demonstração de força não era uma ação distinta das ações morais, pelo contrário, estas duas ações estavam intimamente ligadas (JAEGER, 2001, p. 27). É evidente que tal conceito de virtude enquanto *aretê* vai além da

---

<sup>1</sup> Transliteração do termo grego ἀρετή. Designa virtude, excelência.

expressão de valentia pelo herói, entretanto, na época homérica a compreensão da virtude estava tão atrelada às demonstrações de coragem e força que este tornou-se o sentido primordial do termo por muito tempo. Mas era natural que assim fosse, que na era heroica das grandes migrações o valor do homem fosse apreciado pela sua coragem, bravura militar e intrepidez, visto que guerras e batalhas eram constantes entre os povos. Igualmente o termo grego *agathós*, que na era clássica correspondia à bem/bom, na era heroica trazia em si o sentido de nobreza e bravura militar (2001, p. 27). Dessa forma, unindo os conceitos de nobreza e bravura militar, é possível notar a compreensão do guerreiro como um agente ético. Homero não distancia a ética do guerreiro, mas pelo contrário, une-as a ponto de serem indivisíveis. Portanto, esta noção de virtude designa uma ética ampla, onde homens regem sua vida sob certas normas de conduta tanto na vida privada e civil quanto nas guerras e que, mais tarde, exige dentro da cidade, ou seja, na vida política, a coragem. Neste sentido surge dentro da cultura heroica a vontade determinada de lutar e de vencer, não apenas para demonstrar-se superior ao adversário vencendo-o fisicamente, mas comprovar para si e para o seu próprio povo a conquista da virtude pelo bom desempenho das suas qualidades naturais. Assim, a vida dos heróis é regida por essa luta incessante pela supremacia entre os seus próprios companheiros (2001, p. 27-29). Até em meio à paz sentia-se a necessidade da continuidade da luta, por isso era comum a organização de jogos guerreiros, como visto na *Ilíada*, que durante uma trégua na guerra realiza jogos fúnebres em honra ao falecido Pátroclo (2001, p. 29). Nessas constantes lutas e demonstrações de bravura e destreza militar havia uma forma de conquistar dignidade entre os seus conterrâneos. Tal necessidade de manter-se ativo por meio da luta faz parte do conceito estabelecido pela *aretê*. Isto é claramente visto em uma passagem da *Ilíada*, onde Fênix, educador do grande herói Aquiles, recorda ao jovem guerreiro o fim para que foi educado: “Para ambas as coisas: proferir palavras e realizar ações”

(2001, p. 30). Numa era posterior, pautada no *logos* e na retórica, tal passagem era citada com frequência, para, como diz Jaeger, “louvar a alegria da ação dos tempos heroicos e opô-la ao presente, pobre de ações e rico de palavras” (2001, p. 30).

Portanto, a *Ilíada* mostra o predomínio do estado de guerra. Mostra um mundo dominado exclusivamente pelo espírito do herói guerreiro, fundamentado na *aretê*. Todos os heróis citados por Homero têm em si a incorporação desse ideal. Nesse sentido, “o valente é sempre o nobre, o homem de posição. A luta e a vitória são para ele a distinção mais alta e o conteúdo próprio da vida” (2001, p. 40). O herói guerreiro homérico não é simplesmente um bruto de atitudes bestiais, mas um grande senhor, que alcança o reconhecimento, a honra, pelas suas demonstrações de valentia, mas que igualmente detêm em si todas as virtudes e excelências valorizadas no seu tempo. É alguém que tanto no campo de batalha quanto na cidade procura manter irrepreensível sua conduta. É a ética do guerreiro; o guerreiro ético. Claro que não pretendemos exaltar insensatamente os heróis homéricos, pois apesar de tudo demonstravam igualmente severas debilidades (2001, p. 41), porém, são as qualidades do herói e, especialmente, sua valentia que são celebradas nos tempos futuros, quase como numa apoteose do herói, que será lembrado igualmente como um nobre, um grande senhor, ético em sua conduta dentro e fora do campo de batalha. Essa celebração do feito dos heróis é visível na *Odisseia*. Apesar da *Odisseia* mostrar um quadro bastante diferente – a vida do herói depois da guerra, suas aventuras, vida doméstica –, este segundo poema tem na sua própria origem a celebração das lutas e façanhas dos heróis. Por mais que ofereça poucas descrições dos heróis em meio a batalhas, a *Odisseia* rememora tais fatos por meio dos cantos heroicos (2001, p. 40-41). Jaeger diz:

A mais alta medida de todo o valor da personalidade humana ainda é, na *Odisseia*, o ideal herdado da destreza guerreira; mas a ele se junta a elevada estima das virtudes espirituais e sociais destacadas com predileção naquele poema. O seu herói e o

homem a quem nunca falta o conselho inteligente e que para cada ocasião acha a palavra adequada. A sua honra é a sua destreza e o engenho da sua inteligência que, na luta pela vida e na volta ao lar, sai sempre triunfante em face dos inimigos mais poderosos e dos perigos que o espreitam (2001, p. 45).

Ulisses é assim exaltado como homem de palavra, demonstrando nos seus feitos não apenas a valentia, mas a sabedoria. De volta para a *Iliáda*, Jaeger destaca que Ulisses personifica a palavra e Ájax, a ação. Somente em Aquiles que estas duas qualidades unificam-se da forma mais harmoniosa, pois, como vimos, foi para isso que ele foi educado (2001, p. 50). Aquiles personifica o ideal ético de Homero, e sua ira, tema da *Iliáda*, de quando lhe foi negado o reconhecimento dos seus feitos, é igualmente modelo de conduta. A ira de Aquiles, aliás, é motivo de toda a ação do poema. Vemos nele o heroísmo de um grande guerreiro que escolhe conscientemente a breve e honrada vida heroica ao invés de uma longa, tranquila e prazerosa vida sem honra. Nessa perspectiva, o ideal ético dos guerreiros é exemplo para a educação do povo. “A evocação do exemplo dos heróis famosos e do exemplo das sagas é para o poeta parte constitutiva de toda a ética e educação aristocráticas” (2001, p. 59). Assim, o enraizamento dos poemas épicos na sociedade tinha valor educativo. Havia uma intenção pedagógica nos poemas épicos para a disseminação de valores éticos na sociedade, e o recurso para tal formação ética era o exemplo dos feitos heroicos. Homero era reconhecido como o mais proeminente educador do povo grego desde a sua origem e manteve sua influência por eras seguintes. Essa elevação da poesia épica ao grau de material educativo se dava por uma característica do pensamento grego-primitivo: a não separação entre estética e ética (2001, p. 61). Portanto, o estilo dos poemas homéricos – bem como outros poemas épicos – tinham em si uma imagem tal do homem que a forma estética do poema interagiu com o íntimo do homem, pois apresenta nele uma imagem profunda, a ponto do poema conter em si valores de obrigação e dever. Assim, “os valores mais elevados

ganham, em geral, por meio da expressão artística, significado permanente e força emocional capaz de mover os homens” (2001, p. 63). É por isso que Jaeger pode mais uma vez dizer que “Homero é o representante da cultura grega primitiva” (2001, p. 66). Homero, portanto, utiliza do mito com o sentido próprio da educação, ele pretende, através da exaltação dos feitos heroicos, instigar na sociedade grega a imitação de tais heróis. Ainda, Vegetti demonstra que, mesmo que a *Ilíada* não apresente necessariamente fatos históricos, a *Ilíada* é um documento de uma fase antiga, talvez até mesmo originária, da consciência moral dos gregos (VEGETTI, 1990, p. 14). Nesse sentido, Homero parece resgatar no seu estilo poético a consciência moral da sua época e fortalece-la perante os seus leitores, fortalecendo assim a própria cultura moral dos gregos antigos.

Vegetti faz a pergunta básica: quem é o herói dentro da sociedade homérica? Pela descrição dada por Homero dos seus heróis, podemos notar uma constante que identifica os heróis como chefes de uma família que detém soberania sobre uma pequena comunidade e território (1990, p. 15). Por isso o herói homérico é também um nobre dentro da sociedade, pois é soberano por nascimento. Mas, acima de tudo, nas palavras de Vegetti<sup>2</sup>:

A única legitimidade da soberania heroica na “sociedade homérica” reside na sua capacidade – de demonstrar cada vez – para cumprir sua responsabilidade social específica, que é principalmente a defesa armada da sua comunidade e, em segundo lugar, a forte defesa do seu status, da sua honra (1990, p. 15).

Portanto, o nobre soberano não alcança a posição de herói apenas por ser soberano por nascimento, mas a posição de herói é conquistada por este soberano na medida em que ele executa o que é de sua responsabilidade específica: a defesa da sua comunidade e

---

<sup>2</sup> Do original: La sola legittimazione della sovranità eroica nella “società omerica” sta nella sua capacità - da dimostrare ogni volta - di assolvere il suo specifico compito sociale, che é in primo luogo la difesa armata della comunità, e in secondo luogo la difesa strenua del proprio status, del proprio onore.

a defesa da sua honra. Tais defesas acontecem no campo de batalha através das demonstrações de força, coragem e das vitórias militares. Desse modo, quando o nobre soberano está enfraquecido pela velhice é comum que delegue sua soberania ao seu filho, mais jovem, mais forte e mais capaz de lutar (1990, p. 16).

Na interpretação de Vegetti vemos ainda que o herói homérico é *agathos*, ou seja, é bom, por excelência. Embora o conceito de bom em Homero não tenha a mesma conotação daquela que lhe foi atribuída mais tarde na história. *Agathos*, ou bom, na sociedade homérica é em primeiro lugar a indicação de um status, a condição do nobre que é legitimada pelo seu comportamento. Nesse sentido, “*agathos* significa imediatamente ‘bom em’, ‘capaz de’, portanto, de fornecer um serviço que é, em primeiro lugar, guerreiro” (1990, p. 17)<sup>3</sup>. É, por conseguinte, o bom desempenho militar, a excelência no combate, que faz com que o guerreiro alcance a virtude. Seu *agathos* lhe permite conquistar sua *aretê*. Esse virtuosismo se expressa sobretudo no campo de batalha onde, pela força, o herói prevalece sobre seus oponentes (1990, p. 17).

Ademais, no que diz respeito à imitação dos heróis quanto às suas atitudes éticas, a própria narração das batalhas na *Ilíada* instigam uma aproximação emocional do leitor para o que se passa no poema. Ao invés de descrever aos detalhes as grandes batalhas dos exércitos, Homero dá mais espaço para a narração dos combates singulares, chamada *aristéia*, que é a luta de um herói famoso contra um adversário poderoso. A narração da *aristéia* constitui a mais antiga forma dos poemas épicos; e isso se dá, segundo Jaeger, pois é uma narração que instiga mais o interesse humano. No entanto, essa narração poética da *aristéia* não tem o único sentido de captar a atenção do leitor, mas “contém sempre um forte elemento moralizante” (2001, p. 71). Jaeger diz ainda: “Estas cenas faziam as delícias da geração a que se dirigiam os

---

<sup>3</sup> Do original: Agathos significa anche immediatamente “buono a”, “capace di”, in grado dunque di erogare una prestazione che è in primo luogo guerriera.



cantos heroicos, que via nelas o espelho de seus próprios ideais” (2001, p. 72). Havia em tais narrações, portanto, a intenção de educar e fortalecer determinados ideais éticos entre o povo, utilizando da representação do herói guerreiro como modelo ético a ser seguido.

Conquistar a supremacia pela luta era conquistar lugar de honra entre a sociedade. Este é o próprio sentido da luta: a honra, o reconhecimento. Por isso os heróis guerreiros tratavam-se mutuamente com respeito e honra. Um reconhecia o valor do outro. Toda a ordem social alicerçava-se nisto. Além disso, Jaeger é enfático ao dizer que “o homem homérico só adquire consciência do seu valor pelo reconhecimento da sociedade a que pertence” (2001, p. 31). Não é motivo de espanto que para Homero a negação da honra era a maior das tragédias humanas. É nesse sentido que podemos entender o conflito de Aquiles presente na *Ilíada*. A Aquiles, cuja ira é tema principal da *Ilíada* (como está descrito no primeiro verso do poema), é negada a honra. Como consequência ele volta-se contra o seu próprio povo. Essa desordem é resultado do fato de Aquiles não ter sido reconhecido pelos seus feitos (2001, p. 31-32). Sem o reconhecimento não há autoestima, sem autoestima não há motivos para lutar pela pátria. É aí que reside o valor do herói, e por isso mesmo que este guerreiro cheio de vitalidade era essencial para a manutenção harmoniosa e crescimento qualitativo da vida política na cidade. Jaeger diz:

Quem estima a si próprio deve ser infatigável na defesa dos amigos, sacrificar-se pela pátria, abandonar prontamente dinheiro, bens e honrarias para “fazer sua a beleza” (2010, p. 35).

E ainda:

Quem está impregnado de autoestima deseja antes viver um breve período no mais alto gozo a passar uma longa existência em indolente repouso; prefere viver só um ano por um fim nobre, a uma vasta vida por nada; escolhe antes executar uma

única ação grande e magnífica, a fazer uma série de pequenas insignificâncias (2010, p. 35-36).

A opinião de Jaeger é que para Homero os ideais da pátria estavam ligados e apenas eram colocados a cabo pela ação virtuosa e impetuosa dos heróis guerreiros. Neste sentido, é indubitável o elo que podemos constituir entre o herói primitivo e o conceito timótico uma vez que o conceito de luta está intimamente associado ao *thymós*.

O termo *thymós* aparece na *Ilíada* de Homero centenas de vezes (KOZIAK, 1999, p. 1069). Para Barbara Koziak, isso se deve ao fato de que o termo *thymós* é a chave de compreensão psicológica do herói guerreiro de Homero. Koziak, utilizando de comentadores como Catherine Zuckert e Allan Bloom, diz: “*thymós*, traduzido como ‘espírito’, é uma condição psíquica universal, tipicamente expressa como a ira contra a violação da honra de alguém ou como desejo por reconhecimento”<sup>4</sup> (KOZIAK, 1999, p. 1069). Ou seja, as noções de luta e valentia, honra e reconhecimento, demonstradas pelo guerreiro homérico são noções produzidas pelo *thymós* dentro deles. Esse *thymós* é o elemento ativo do homem, relativa às suas ações e emoções, produtora de vitalidade, tanto que o *thymós* abandona o corpo do guerreiro na hora da sua morte (ONIAN, 1931, p. 134). Nestes termos, *thymós* caracteriza-se como a alma do homem. Não uma noção de alma etérea atribuída ao conhecido termo *psichê*, mas uma alma emotiva e vitalizante. Jan N. Bremmer afirma que, em Homero, o termo *psichê* não possui conexão com o lado psicológico do homem. Para Bremmer, na vasta terminologia usada por Homero para descrever o homem, a palavra mais importante para descrever essa condição psicológica ativa do homem é justamente *thymós* (BREMNER, 2010, p. 11-29). A *psichê* é uma alma livre que não possui conexão estrita com o corpo ou com as emoções do homem. Já o *thymós* é uma concepção de alma estritamente ligada ao corpo e

---

<sup>4</sup> Do original: “*Thumos*, translated as “spiritedness,” is a universal psychic disposition, typically expressed as anger against violations of one’s honor or as a desire for recognition”.

que dá ao corpo a vida e a consciência (BREMMER, 2010, p. 14). Este vínculo entre o elemento timótico do homem e a sua consciência assume notável importância para Bremmer. Na sua interpretação da história grega, nos séculos posteriores a Homero a *psychê* vai assimilando em si a noção de consciência tradicionalmente acoplada ao termo *thymós* (2010, p. 23). Logo, na cultura grega primitiva, associada ao valor do herói, o homem não era estruturalmente um ser irritadiço que anseia pela violência, mas um ser de consciência firme, cheio de elemento vital, i. e., possuidor de uma alma plenamente constituída que corajosamente o leva a agir em favor da sua autoestima e que, portanto, o direciona ao reconhecimento do valor do outro. Esta ética encontrada em Homero, incorporada pela sociedade grega primitiva, era o motor do desenvolvimento cultural e político da sua época.

Jean-Pierre Vernant é enfático, a especialização da atividade guerreira era traço característico da organização social e da mentalidade dos povos indo-europeus (VERNANT, 1992, p. 12). Toda a estruturação da sociedade que partia da realeza era uma estruturação bélica. Este formato de sociedade militarizada é o fundamento da cultura grega que Homero conheceu e externou na *Ilíada* e na *Odisséia*. O passar dos séculos foi modificando essa estrutura. Uma nova estrutura da *pólis* e a valorização do *logos* transformaram as noções de luta física para luta pela palavra (1992, p. 34-35). Assim, a concepção da virtude despojou-se do seu aspecto guerreiro tradicional. E é neste contexto que surge o diálogo de Platão e sua opinião a respeito do elemento timótico da alma.

Entretanto, essa mentalidade bélica parece ser natural no tempo das grandes migrações das tribos gregas. Homero nos entrega essa mentalidade na *Ilíada* ao apresentar-nos o espírito heroico da virtude. O corajoso, o valente, é sempre retratado como o nobre, o homem de posição elevada diante da sociedade. “A luta e a vitória são para ele a distinção mais alta e o conteúdo da própria vida” diz Jaeger (JAEGER, 2010, p. 40). Esta é a representação do homem timótico, um herói reconhecido pela sua coragem, um

nobre elevado entre os seus conterrâneos. Mas ao mesmo tempo não é um homem a quem falta outras qualidades igualmente bem reconhecidas na sociedade. Na *Odisséia* o herói protagonista é o homem valorizado pela destreza guerreira, mas que é também valorizado pela inteligência. Apesar de reconhecer que a mais alta medida de valoração do homem é o ideal guerreiro, Jaeger ainda diz que “o seu herói é o homem a quem nunca falha o conselho inteligente e que para cada ocasião acha a palavra adequada” (2010, p. 45). Logo, o valente herói busca desenvolver tanto as suas qualidades físicas quanto as suas qualidades intelectuais. O elemento timótico congrega com a razão e caminha junto com esta.

Na relação do *thymós* com a alma, Terrence W. Klein aponta para o estudo de Richard Onians, onde ele relaciona *thymós* como uma das palavras que podemos traduzir como alma (KLEIN, 2016, p. 59-60). Aqui o *thymós*, portanto, a alma, é associada com a respiração, mas não uma respiração externa, que caracteriza-se por apenas puxar e expelir ar. Klein cita: “eles devem ter observado que a respiração é quente e úmida” (2016, p. 60). Assim, na cultura grega heroica aquilo que denominaríamos como mental ou espiritual é, na verdade, corpóreo. As emoções não são eventos meramente metais e imateriais que se manifestam através do físico, mas que partem do próprio físico, pois partem de dentro do ser nesta respiração quente e úmida. Semelhantemente ao relato bíblico da criação do homem, na mítica grega os deuses exalam o seu ar para dentro do homem. Nesse ato não são apenas as emoções que adentram ao homem, mas também pensamentos e dispositivos intelectuais (2016, p. 60). Justamente por isso que Klein traduz o termo *thymós* como espírito, alma, coragem, respiração, mente ou emoções (2016, p. 60). Em Richard B. Onians encontramos a definição de *thymós* como algo vaporoso. A ideia por detrás dessa definição é a imagem do vapor do sangue recém-derramado que ainda está quente. Por isso ele é chamado de *blood-soul*, alma de sangue (ONIAN, 1989, p. 44). O vapor que sai do sangue é o *thymós* deixando o corpo, mas enquanto ainda está no

corpo é produtor de uma vontade impetuosa e valente. O *thymós* também é visível no hálito quente que sai da boca em dias frios (ONIAN, 1989, p. 47). A relação entre *thymós* e diafragma não acontece à toa. Toda essa dinâmica entre *thymós*, sangue e respiração apenas explicita o vínculo que o termo possui com a alma. Ele surge como um elemento vital, sem o qual o homem não é capaz de sustentar a vida. Onians clarifica essa questão trazendo uma citação de Francis Darwin que diz: “toda emoção repentina acelera a ação do coração e também a respiração”<sup>5</sup> (1989, p. 49). Portanto, o *thymós* é ativo e pulsa dentro do homem. Toda vez que o *thymós* age, age com ele os elementos mais vitais do ser; e se retirarmos do homem o *thymós*, retiramos com ele a sua vida. Deste modo, o herói guerreiro presente nas obras de Homero é um homem cheio de vitalidade. Ele necessita do fôlego para lutar, se defender e realizar suas obras pelas quais buscará a honra. O homem de valor na sociedade grega primitiva é um homem tímótico, guiado pela força do seu peito, ativo, nunca passivo.

Onians menciona que, em última instância, *thymós* pode ser traduzido como coração (1989, p. 50). Mas, como vimos, o termo também não pode ser separado da dinâmica respiratória, do hálito, do fôlego. Nesse sentido Onians fala<sup>6</sup>:

Arfar de ansiedade, suspirar ou assobiar de espanto, bufar de indignação, soluçar de tristeza, bocejar de cansaço, rir de alegria, suspirar de tristeza ou alívio são algumas das mais acentuadas variações de respiração com sentimento que encontram expressão distinta em cada fala. [...] Para os gregos homéricos o *thymós* é o “espírito”, a respiração que é consciência, variável,

---

<sup>5</sup> Do original: “every sudden emotion quickens the action of the heart and with it the respiration”.

<sup>6</sup> Do original: “To pant with eagerness, to gasp or whistle with astonishment, to snort with indignation, to sob with grief, to yawn with weariness, to laugh with mirth, to sigh with sadness or relief are some of the more marked variations of breathing with feeling that have found distinct expression in every speech. [...] For the homeric greeks the *thymós* is the ‘spirit’, the breath that is consciousness, variable, dynamic, coming and going, changing as feeling changes and, we may add, as thought changes. Thought and feeling were, we saw, scarcely separable then, and it is still recognised that thought, even the abstract thought of the philosopher, affects the breathing”.

dinâmica, indo e vindo, mudando conforme o sentimento munda e, podemos adicionar, conforme o pensamento muda. Pensamentos e sentimentos eram, como vimos, dificilmente separáveis e é reconhecido que o pensamento, mesmo o pensamento abstrato do filósofo, afeta a respiração (1989, p. 50).

Portanto, esse espírito que possibilita quaisquer impulsos vitais no guerreiro é algo intimamente relacionado com a justiça social, a justiça que se manifesta na *polis*. Essa compreensão heroica do *thymós* constitui o pano de fundo para a compreensão e análise do termo em Platão – mesmo que de forma muito mais pacífica e pautada no *logos*. Há no *thymós* uma certa qualidade vital que ordena a comunidade, ou seja, possibilita que nela haja ordem e harmonia, apesar da luta que o *thymós* implica. Por isso o termo igualmente está relacionado com o espírito público e o reconhecimento entre os concidadãos, da mesmo que forma que este reconhecimento se manifesta entre os heróis guerreiros que dividem o campo de batalha.

Em vista disso, no capítulo seguinte será feita uma investigação a respeito da questão do reconhecimento como conteúdo necessário para a formação de uma sociedade justa e, neste sentido, próspera e auspiciosa. Esta questão do reconhecimento será abordada a partir da dialética do senhor e do escravo proposta por Hegel na *Fenomenologia do Espírito* e a coligação dos termos reconhecimento e *thymós* será manifesta pelo uso da expressão *luta*, que será amplamente analisada pelo conteúdo da luta pelo reconhecimento. A luta do *thymós* – pela justiça ou pela honra – compreende em si noções de autoestima, orgulho e reconhecimento e o tema será fundamental para o desenvolvimento final da nossa pesquisa. A escolha por Hegel como principal conducente desta análise seguinte vem a partir da análise de Francis Fukuyama, que será abordada no sexto capítulo, onde ele mesmo faz uma relação explícita entre o *thymós* em Platão e o reconhecimento em Hegel.

Ademais, fica claro na explanação de Hegel que a luta pelo reconhecimento advém de um ímpeto vital que provém da consciência que visa a justiça também na relação com o Outro, seja este Outro uma nova consciência ou o mundo. O ímpeto vital que busca tal coisa e leva o homem a lutar pelo reconhecimento é justamente o *thymós*. Por isso que vai-se de Platão à Hegel, pois encontra-se nestes um paralelismo ético. A luta pelo reconhecimento tratada por Hegel e o processo de sujeição e dominação acontece via disposição anímica do *thymós*. O ímpeto passional do *thymós* torna-se fundamental tanto na luta quanto na relação senhor/escravo, mesmo que tal irascibilidade esteja velada na discussão hegeliana. De qualquer forma, a falta de reconhecimento gera indignação tal que leva o homem a lutar para ser reconhecido, uma vez que ele atribui valor a si mesmo.

Além disso, o correto reconhecimento – ou a correta disposição de reconhecer –, como veremos, advém da supressão do elemento apetitivo da alma, uma vez que esta tende a ignorar o outro, não reconhecê-lo devidamente como semelhante a si, em vista de satisfazer os seus desejos. Isto é claramente visível na relação senhor/escravo que veremos a seguir, o que define ainda mais a relação entre *thymós*, enquanto elemento que controla as ações do apetite, e as noções de reconhecimento propostas por Hegel. Aquele que reconhece suprime o desejo de fruir livremente do mundo para servir aquele que ele reconhece. Já aquele que não reconhece vive pela fruição, pela satisfação dos seus desejos, não reconhecendo como igual aquele que lhe serve. Há, nesta análise, a pergunta fundamental pela justiça. O contraste entre *thymós* e *epithymía* mostra-se presente tanto em Platão quanto em Hegel e o que provém daí é a pergunta pela melhor forma de exercer e experimentar a justiça.

Tendo tais questões em vista, adentraremos agora na análise da questão do reconhecimento, uma vez que a procura por reconhecimento entre indivíduos é causa da ação do *thymós*.





**Da luta pelo reconhecimento**



## Capítulo 3

### **A formação da consciência e a dialética do senhor e do escravo**

Aqui nos propomos a analisar a seção A do capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, intitulada como “Independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão”. Aí encontraremos, no conceito da dialética do senhor e do escravo, noções fundamentais para a compreensão da questão do reconhecimento que, como já vimos, introduz-se como elemento constitutivo do entendimento do termo *thymós*, especialmente no ideal do herói homérico. Ademais, acreditamos que em quaisquer aspectos de discussão ética a questão do reconhecimento estará presente como um dos pilares de sustentação do tema. Isso se dá pelo fato de não ser possível agir em termos morais sem que haja o reconhecimento do outro ou dos outros, do indivíduo além de mim ou da sociedade que nos cerca. Assim, o objetivo desta análise será determinar o mérito da questão do reconhecimento na vida individual e coletiva, ou seja, analisar o conteúdo em condições ontológicas e éticas.

A fim de evitarmos confusões, esclarecemos logo de início que a dialética do senhor e do escravo indica uma elaboração histórico-progressiva da formação da consciência individual. Este é o seu objetivo primário. Neste caso, o desenvolvimento do espírito consciente no contato com o mundo, ou seja, na experiência, não nos permite, num primeiro momento, avançar demasiadamente no nosso próprio arranjo teórico em termos sociais e morais. No entanto, um arranjo deste tipo não deixa de ser possível, nem mesmo se constituiria num erro, tendo em vista as diferentes

posições e escolhas interpretativas assumidas por inúmeros comentadores. Também aqui há uma preocupação hermenêutica e procurar-se-á, de forma sucinta, abranger a nossa interpretação com o intuito de buscar uma relação ética com o texto.

Duas interpretações são possíveis, a saber: a psicológica e a social. A primeira sugere uma relação de reconhecimento individual, aquela que acontece dentro do próprio ser e unicamente ali; já a segunda sugere uma relação de reconhecimento através de elementos externos, ou seja, na relação do indivíduo com o mundo, de uma consciência com outra fora de si. Para que se possa explorar o assunto de forma sensata, não será escolhida uma única posição, mas, mantendo-se dentro dos limites das interpretações possíveis, será acolhida a dupla posição. Apesar das duas posições trazerem consigo elementos conceituais expressivos, assumir meramente uma única interpretação implicará numa redução do conteúdo hegeliano. Antes de adentrar na dialética do senhor e do escravo, no capítulo IV, intitulado “A verdade da certeza de si mesmo”, Hegel diz:

Com efeito, o *Em-si* é a consciência, mas ela é igualmente aquilo *para o qual* é um Outro (o *Em-si*): é para a consciência que o *Em-si* do objeto e seu ser-para-um-Outro são o mesmo. O Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio (2014, p. 135).

Nesta relação conceito/objeto a figura do Outro assume vital importância na formação da consciência. No entanto, esse Outro não é necessariamente outro ente fora de si, mas é a si mesmo como figura de reconhecimento, i. e., uma consciência particular passiva de reconhecimento como autenticação do seu próprio ser. É aí que reside a verdade sobre si. Mas ainda, para ser Outro é necessário que haja outro que sirva como autenticador, pois a própria consciência é “ser-para”, por isso eu me torno Outro para que outro me reconheça, e vice-versa. Nestes termos, evidencia-se

a dupla posição articulada num mesmo conjunto interpretativo. A partir deste viés de reflexão é possível coordenar uma leitura de Hegel que perpassa o caminho individual que se dá no coletivo. Assim o movimento do reconhecimento assume em si aspectos éticos.

Na célebre primeira sentença do capítulo que apresenta a dialética do senhor e do escravo, Hegel diz: “A consciência-de-si é *em si* e *para si* quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (HEGEL, 2014, p. 142). Aqui Hegel nos apresenta o caminho que ele pretende seguir, expondo que a consciência só encontra-se a si mesma e atesta-se verdadeiramente como consciência quando é reconhecida. Para ser consciência-de-si, portanto, a consciência se desenvolve a partir de dois momentos: a) o momento em que é para si, e b) o momento em que é para outro. Esse desdobramento seria o que Hegel chama de “movimento do reconhecimento” (2014, p. 142). Hegel explica:

Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para *fora de si*. Isso tem dupla significação: *primeiro*, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa *outra* essência. *Segundo*, com isso ela suprassumiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a *si mesma* que vê no *Outro* (2014, p. 143).

É digno de nota que esta outra consciência-de-si não vem *de* fora de si, mas vem *para* fora de si, ou seja, ela surge dentro da própria consciência para ser reconhecida por outra essência. Daí a importância dada ao Outro, pois é por sermos reconhecidos pelo Outro que nos vemos e temos a certeza de nós mesmos. Assim, o Outro é elevado (e ao mesmo tempo reconhecido) por mostrar-nos a nós mesmos. Este outro, portanto, é, como Hegel enfatiza, esta própria consciência-de-si que é para fora de si. Seguindo os conceitos das linhas interpretativas acima citadas, vemos um duplo movimento de reconhecimento, um que acontece na própria consciência, e outro que acontece para fora dela, na procura do reconhecimento de uma nova consciência, de nova essência. Deste

modo, o Outro pode ser compreendido como parte integrante da própria consciência, ou pode ser compreendido como algo fora de nós, algo presente no mundo que pode interagir conosco e reconhecer-nos.

Henrique C. de Lima Vaz atenta para esta questão fazendo uma análise da própria estrutura inicial da Fenomenologia do Espírito. Quando a consciência ultrapassa as noções básicas da certeza sensível, que o induz a aceitar a verdade dos objetos com que interage, e ainda vai além das certezas suprassensíveis, e do seu entendimento das forças imanentes que regem a vida, a consciência então reage em favor da compreensão de si mesma.

No entanto, o que Hegel pretende mostrar aqui é que, na experiência do saber de um objeto que lhe é exterior, a consciência se suprime como simples consciência de um objeto, passa para a consciência-de-si como para a sua verdade mais profunda: a verdade da certeza de si mesmo (VAZ, 1981, p. 14).

Vaz ainda retoma a questão do Outro e o classifica como mundo sensível. Para ele, a consciência-de-si é a reflexão a partir do ser do mundo sensível e, nesse sentido, é uma volta ao “ser-outro” (1981, p. 15). Este ser-outro, que para ele é o mundo sensível, é mantido no movimento constitutivo da consciência-de-si de forma que ela possa distinguir-se de si mesma e reconhecer-se. Assim, o mundo sensível não mais é mero objeto face a consciência-de-si, mas é o “ser que, para a consciência-de-si é marcado com o caráter negativo e cujo em-si deve ser suprimido para que constitua a identidade concreta da consciência consigo mesma” (1981, p. 15). Logo, segundo a interpretação de Vaz, a consciência reconhece a si mesma a partir da interação e relação de reconhecimento com o mundo. O outro é o que está fora da consciência, mas que ao mesmo tempo é incorporado na consciência produzindo uma consciência-de-si possuidora da certeza de si mesmo.

Charles Taylor identifica que essa relação de reconhecimento com o mundo sensível só é possível através da perspectiva do Espírito (*Geist*). Ele diz<sup>1</sup>:

Nossa consciência ordinária nos leva a sermos sujeitos individuais, finitos contra o mundo. A perspectiva do *Geist*, por outro lado, nos mostra como veículos de um espírito que também é expresso no mundo, para que este mundo não seja mais distinto de nós (TAYLOR, 2005, p. 128).

Uma consciência-de-si pouco desenvolvida, ou seja, que não se sustenta pela perspectiva do *Geist*, é uma consciência-de-si incapaz de reconhecer. Ela é voltada para si mediante a exclusão total do Outro. É o que Hegel classifica como ser-para-si simples, singular, cuja essência e objeto absoluto é o Eu (HEGEL, 2014, p. 144). Porém, ainda que uma consciência não reconheça outra consciência, o Outro é verdadeiro e encontra-se imerso no determinado objeto essente que Hegel chama de *vida*. Nesse processo da formação da consciência-de-si, que ainda não se levou a cabo, as consciências permanecem como figuras independentes não reconhecidas. Cada uma está certa de si mesma, mas não está certa da outra. Como consequência, a certeza que cada consciência tem de si mesma não tem verdade, pois sua verdade somente estará afirmada quando uma consciência se apresenta e é reconhecida como consciência-de-si. Assim, a certeza de si mesmo é dada por si mesmo apenas quando é dada por outro, pois a verdadeira consciência-de-si encontra-se no outro e vice-versa (2014, p. 144-145). Taylor caracteriza a consciência como bipolar, i. e., o conteúdo da consciência não é apenas algo inerte, que encontra-se inteiramente dentro do ser, mas é também algo de fora (TAYLOR, 2005, p. 135).

---

<sup>1</sup> Do original: Our ordinary consciousness takes us to be individual, finite subjects set over against the world. The perspective of *Geist*, on the other hand, shows us as vehicles of a spirit which is also expressed in the world, so that this world is no longer distinct from us.

Portanto, o que se segue é que, na busca por afirmar sua própria certeza de si, a consciência deve mostrar-se para outra consciência, mas isso implica em mostrar-se como pura negação de si. Este processo de negação é a saída do seu ser-para-si simples. Assim, a consciência-de-si mostra-se como não vinculada “a nenhum ser-aí determinado” (HEGEL, 2014, p. 145), nem mesmo à vida. Nessa abstração do ser-para-si, na afirmação da sua própria humanidade, o indivíduo deve mostrar que não está ligado a nenhuma existência determinada, nem a si mesmo, deve mostrar ao outro que está disposto a arriscar a própria vida, na qual não está ligado, para ser reconhecido. No entanto, esse encontro com o Outro traz consigo resistência. Eduardo Ferreira Chagas diz que “para elevar sua certeza à verdade, as duas consciências-de-si opõem-se, cada uma limita a outra ao lhe resistir. Esta reciprocidade implica uma luta de vida ou morte” (CHAGAS, 1995, p. 12). A relação das duas consciências-de-si é uma relação de resistência, onde elas provam a si mesmas, e por isso lutam entre si. A luta é necessária, pois somente através do por a vida em risco é que a liberdade se solidifica e “se prova que a essência da consciência-de-si não é o *ser*”, mas apenas o puro ser-para-si (HEGEL, 2014, p. 145). “O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente” (2014, p. 145). A vida em risco permite à consciência desenredar que a vida lhe é tão essencial como sua própria consciência-de-si, pois a morte é a anulação da verdade da consciência-de-si, logo, é a anulação do seu reconhecimento (2014, p. 145).

Alexandre Kojève manifesta-se quanto a isto, salientando que a luta entre dois seres dotados do mesmo desejo por reconhecimento, i.e., duas consciências, deve ser, necessariamente, uma luta de morte, pois somente através desta luta é que a realidade humana se constitui e se revela tanto à própria consciência quanto ao outro. Portanto, Kojève diz que a realidade humana “só se realiza e se revela como realidade reconhecida”



(KOJÈVE, 2002, p. 14). Para ele o aspecto da luta não é de forma alguma uma condição contingente, algo que poderia ser evitado. Kojève é enfático ao dizer que “sem essa luta de morte por puro prestígio nunca teria havido seres humanos na Terra” (2002, p. 14). Sendo assim, esta luta de morte, que implica no risco da própria vida, é uma condição ontológica que engendra a vida humana como tal e que sem a qual não seria possível subsistir como ser humano.

O resultado da luta, portanto, são dois momentos essenciais: a) a consciência-de-si é puramente para-si e b) a consciência-de-si é para outro. Ao encontrar-se além de si mesmo, a consciência atesta para si o valor da vida. No entanto, estes dois momentos se apresentam como figuras opostas da consciência, pois, é claro, travaram uma luta. Hegel diz acerca destes dois momentos: “uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o *senhor*, outra é o *escravo*” (HEGEL, 2014, p. 147). Ou seja, o senhor é a consciência independente que tem como essência o ser-para-si, já o escravo é a consciência dependente que tem como essência a vida (KOJÈVE, 2002, p. 14). Vemos que da luta travada, uma luta de vida e morte, não temos nenhuma morte, pois a verdadeira luta é uma luta pelo reconhecimento, achando nela a verdade sobre si mesmo. Kojève atenta para esta questão expondo a realidade múltipla do ser humano, pois se todos os homens agissem de maneira idêntica a luta levaria a morte de um ou dos dois adversários. Se o comportamento dos que lutam fosse igual um ao outro, não haveria quem abandonasse a luta e cedesse ao outro, pelo contrário, ambos continuariam lutando até a morte de um dos rivais. Kojève diz: “o sobrevivente, não podendo ser reconhecido pelo morto, não pode realizar-se e revelar sua humanidade” (KOJÈVE, 2002, p. 15). Assim, é pela multiplicidade de comportamentos, pelo uso da liberdade, que os adversários se constituem como desiguais na luta. Essa desigualdade pressupõe

que um dos adversários temerá o outro, cederá a ele e recusará a arriscar a vida para ser reconhecido. Portanto, o que cede deve reconhecer o outro sem ser por ele reconhecido. “Ora, reconhecê-lo assim é reconhecê-lo como senhor e reconhecer-se (e fazer-se reconhecer) como escravo do senhor”, diz Kojève (2002, p. 15). Henrique C. de Lima Vaz mostra que, se houvesse morte, seria uma luta inútil, pois a desigualdade de ambas as consciências não pode ser suprimida pela morte de um dos contendores, pois isso eliminaria quaisquer possibilidades da relação de reconhecimento seguir adiante (VAZ, 1981, p. 21). Kojève ainda diz: “Se um dos adversários continua vivo mas mata o outro, já não pode ser reconhecido por ele; o vencido morto não reconhece a vitória do vencedor” (KOJÈVE, 2002, p. 19) Em Vaz, o caminho da busca do reconhecimento se estende para além. Uma das consciências-de-si, desperta para a própria liberdade, se empenha no risco da própria vida e torna-se vencedora da luta. Mas a outra consciência-de-si recua diante do risco da vida e conserva a vida na forma de *coisidade*. Esta se dá por vencida e torna-se escrava da que venceu. Vaz diz:

...a relação do Senhorio e da Servidão é, para Hegel, um primeiro esboço de relação propriamente humana, uma relação efetiva de reconhecimento que rompe a igualdade abstrata da consciência consigo mesma que surgira do movimento dialético que opôs a consciência a um objeto exterior. O mundo exterior está agora entre as duas consciências-de-si ou situa-se na distância que separa a consciência-de-si de si mesma na sua duplicação (VAZ, 1981, p. 21).

Agora, estabelecido os conceitos do senhor e do escravo e exatamente nesta relação, vemos o conceito do reconhecimento tomando forma. Este desejo por reconhecimento que provoca uma luta da qual sairá, necessariamente, um senhor e um escravo. Para Kojève, esta relação de dominação e sujeição é essencial para o desenvolvimento humano, no sentido social e, portanto, ético. Tal

desenvolvimento se dá através de existências autônomas e existências dependentes. Dessa maneira que Kojève interpreta o próprio título da seção A do capítulo IV da Fenomenologia do Espírito, dizendo: “falar da origem da consciência-de-si é falar necessariamente da autonomia e da dependência da consciência-de-si, da dominação e da sujeição” (KOJÈVE, 2002, p. 15).

No entanto, pelo que vimos até aqui, indubitavelmente notamos um aspecto importante nessa relação primária entre senhor e escravo, que é o aspecto da desigualdade das duas consciências-de-si, de tal forma que o reconhecimento que há entre elas não será um reconhecimento mútuo e recíproco. O próprio Kojève, comentando esta questão, confirma a necessidade de ultrapassarmos o conceito puro do reconhecimento, aquele de natureza psicológica, ou seja, a duplicação da consciência-de-si no interior de sua unidade, para tratarmos a questão a partir da sua implicação social, i. e., de dois homens que se encontram e se enfrentam em busca do reconhecimento (2002, p. 16). Neste encontro, ambas as consciências-de-si permanecem em seu ponto extremo, como opostos, distantes do meio-termo, que é ponto onde há reconhecimento mútuo. No ponto extremo, a consciência-de-si é o ser-para-si simples, “idêntica-a-si pelo ato-de-excluir dela tudo o que é outro” (2002, p. 16), ou seja, ela age pela negação do ser referente a tudo aquilo que não é ela mesma. Toda a sua realidade essencial e todo o seu objeto no qual pauta sua própria vida é o Eu. Assim, no posto extremo a consciência-de-si está isolada em si e, portanto, o que lhe é diferente é para ela um objeto, algo não semelhante, uma coisa. Como vimos, na luta pelo reconhecimento, aquele que cede e se dá por vencido (tornando-se escravo) apenas atesta para si e para o vencedor o seu caráter de coisidade. Kojève então diz:

À primeira vista, o homem que quer fazer-se reconhecer por outro homem não quer de forma alguma reconhecê-lo. Se conseguir seu intento, o reconhecimento não será portanto

mútuo e recíproco: ele será reconhecido mas não reconhecerá aquele que o reconhece (2002, p. 16).

Assim, ambos enxergam o outro, como objetos-coisas, no seu encontro instantâneo. Enxergam no outro apenas “um animal, por sinal perigoso e hostil, que é preciso destruir, e não um Ser consciente de si representando um valor autônomo” (2002, p. 17). Porém, apesar da forma como se enxergam, as duas entidades são consciências-de-si e querem ser reconhecidas como tais, mas são entidades que ainda não manifestaram-se como puro ser-para-si, como consciências-de-si plenamente desenvolvidas e cientes da verdade sobre si mesmas. O conhecimento que elas tem de si, ou seja, sua certeza-subjetiva, não é um conhecimento pleno e verdadeiro justamente pela relutância em aceitar o outro como um semelhante. Nenhuma das duas entidades, nos seus postos extremos, busca a verdade sobre si, a ideia íntima que faz de si mesmo, na realidade exterior e objetiva presente no outro. Pelo conceito do reconhecimento hegeliano, a verdade sobre si mesmo é apenas objetivada e real na abstração do ser-para-si no e através do outro. Assim se dá, pois, que um indivíduo, num primeiro encontro com outro indivíduo, atribui a si mesmo um valor autônomo absoluto; ele tem a certeza subjetiva de que é homem, mas essa certeza ainda não é um saber (2002, p. 17). Não é um saber, pois sua certeza é subjetiva apenas e não objetivou-se cabalmente através do outro. Pautado em si mesmo, a certeza de si pode ser uma ilusão, uma ideia falsa, um delírio. Portanto, para que essa ideia de si mesmo seja um saber objetivo e real, ela deve ser pautada no outro, de forma que o outro ateste sobre o ser do indivíduo e o reconheça como tal. Somente assim o valor antropogênico que o indivíduo faz de si mesmo pode ser assegurado como um saber objetivo real, pois há outro que o reconhece da mesma forma. Assim o valor que o indivíduo tem de si não existe apenas para si, mas existe para outros. Porém, como cada pessoa, de forma isolada, busca, num primeiro momento,

negar o valor alheio, o reconhecimento deve dar-se através de meios impositivos. É necessário impor a ideia que há de si para outros. Desta forma, como diz Kojève, “a primeira ação antropogênica assume necessariamente a forma de luta: luta de morte entre dois seres que se pretendem homens; luta de puro prestígio travada em vista do reconhecimento pelo adversário” (2002, p. 17)<sup>2</sup>.

O indivíduo, então, necessita do outro para que haja quem o reconheça. O outro lhe é essencial e objetivo da sua ação. É do reconhecimento do outro que depende o seu valor e, como diz Kojève, “é nesse outro que se condensa o sentido de sua vida” (2002, p. 19). Dessa mesma forma, finalizada a luta e estabelecido o vencedor e o perdedor, senhor e escravo, o senhor, dominante na relação com o escravo, vincula-se à natureza, objeto do seu desejo, mediante o escravo. Marcio Gimenes de Paula defende o que o texto hegeliano clarifica e diz que, neste processo, o senhor parece necessitar do escravo, pois é o vínculo entre o senhor e o seu objeto de desejo (o mundo). O escravo decide viver na dependência do senhor e o senhor procura permanentemente realizar seus desejos, mas não pode sem o intermédio do escravo. “O seu trabalho [do escravo] promove o encontro do senhor com o seu objeto desejado” (PAULA, 2010, p. 105).

O trabalho do escravo surge como uma necessidade a ele imposta pela sua incapacidade de negar a natureza inteiramente. Pois, como diz Hegel, a natureza, o mundo, lhe é independente (HEGEL, 2014, p. 147). Assim, resta ao escravo o trabalho, o que aqui significa a transformação da natureza (CHAGAS, 1995, p. 13). O senhor, portanto, sendo a potência que está sobre o Outro, na sua dominação sobre o escravo, domina a própria natureza através

---

<sup>2</sup> Alexandre Kojève ainda menciona a necessidade de transformar o mundo onde o homem não é reconhecido em um mundo onde esse reconhecimento ocorra de fato. O mundo, num primeiro momento, é hostil ao reconhecimento alheio e, portanto, deve ser transformado num mundo que proporcione reconhecimento. Essa transformação Kojève chama de ação ou atividade. Logo, a primeira ação humana envolve o ato de imposição de valor ao primeiro outro com que se encontra. Neste ínterim, a luta por reconhecimento é a primeira ação antropogênica. Cf. KOJÈVE, 2002. p. 17.

da mediação do escravo. É assim que o senhor adquire relação com o objeto do seu desejo, mas é uma relação de negação e de gozo. O senhor, livre pela mediação, apenas usufrui dos frutos do trabalho do escravo e goza com elas. Já o escravo permanece encadeado ao mundo, mas não pela satisfação dos desejos e da fruição, mas justamente pela relação de trabalho (VAZ, 1981, p. 21-22). Deste modo, o escravo e o mundo são os agentes que permitem ao senhor afirmar-se na sua independência e reconhecer o seu ser-para-si. Entretanto, esta é uma relação de reconhecimento unilateral. Segundo Vaz, “a unilateralidade de reconhecimento reside aqui do fato de que o Senhor não reconhece o Escravo como *outra* consciência-de-si, mas como mediador da sua ação sobre o mundo” (1981, p. 22). O senhor apenas usa o escravo como o meio pelo qual ele pode ter satisfação no fruir da coisa trabalhada pelo escravo, e também como meio pelo qual o senhor atesta para si a sua própria consciência. Por isso, sendo a única que, a partir da relação de trabalho, relaciona-se imediatamente com a coisa, “a consciência servil passa a ser a verdade da consciência independente” (1981, p. 22).

Agora começamos a notar uma síntese silogística da dialética hegeliana aqui discutida. Efetua-se o ponto de virada onde constatamos que a verdade do ser-para-si do senhor reside na consciência escrava e no agir inessencial desta consciência. Aquilo que já era uma suspeita torna-se evento real. Se a verdade da consciência independente é decorrente da consciência escrava, logo a consciência independente mostra-se, com efeito, dependente. A mesma inversão acontece com a consciência dependente, que, como diz Hegel “entrará em si como consciência *recalcada* sobre si mesma e se converterá em verdadeira independência” (HEGEL, 2014, p. 149).

Na explicação de Henrique C. de Lima Vaz vemos que é a partir da relação de trabalho do escravo que encontramos o caminho para um reconhecimento efetivo e, o mais importante, recíproco, saindo da desigualdade fincada no início, que era

infectível a partir da consciência ociosa do senhor. É no trabalho que o escravo irá relacionar-se com o mundo de forma verdadeiramente humana. Pois o escravo não trabalha o mundo a partir da noção de negação e gozo, mas o faz para encontrar-se como consciência-de-si. Hegel chama cultura essa relação de trabalho e transformação do mundo. Então, este trabalho que forma transforma o próprio escravo possibilitando que ele encontre-se a si mesmo. Através do trabalho o escravo “se formará para o reconhecimento pela mediação do mundo humanizado pelo seu agir laborioso” (VAZ, 1981, p. 22-23). O senhor, por sua vez, torna-se mediador dessa relação do escravo com o mundo. Pois o senhor, por colocar-se sobre o escravo sem reconhecê-lo, força o escravo a encontrar-se na relação de trabalho e o leva à intuição do seu próprio ser como independente.

Neste ínterim, o escravo se relaciona com o mundo através do trabalho por não ter alternativa. Por ter cedido na luta e não ter arriscado a própria vida, o escravo se mostra como ligado ao seu sentido animal e dependente do mundo. Assim, o escravo, na procura por relacionar-se com o mundo através da negação, vê que não pode suprimir o mundo completamente como faz o senhor ao consumir e, portanto, destruir as coisas que o mundo lhe proporciona, porque o mundo é autônomo ao escravo e o escravo dependente do mundo. Assim, resta-lhe o trabalho, a transformação do mundo e, na condição de escravo, o preparo das coisas que há no mundo para que sejam consumidas pelo senhor. E o escravo mesmo não consome, mas apenas prepara para o consumo do senhor. É assim que o senhor vive, na pura negação dos objetos mundanos, livre em relação ao mundo, pois há quem lhe prepare o mundo transformado, sendo que sua única preocupação é fruir dos objetos preparados para satisfação dos seus desejos. Kojève diz: “Já que o escravo só trabalha para o senhor, só para satisfazer os desejos do senhor e não os seus, é o desejo do senhor que age no e pelo escravo” (KOJÈVE, 2002, p. 23). Logo, o escravo é aquele que não arrisca a vida e por isso deve

trabalhar, mas o senhor é ocioso por não trabalhar. Essa ociosidade proveniente do fato de ser reconhecido parece ser, num primeiro momento, tudo o que o senhor quis, mas isso se mostrará como uma inverdade. O senhor é reconhecido por alguém que ele não reconhece, mas o seu reconhecimento só é pleno se ele for reconhecido por alguém que ele mesmo reconhece como digno de reconhecê-lo. Mas este não é o caso aqui. Ao não reconhecer o escravo como um semelhante digno, o senhor vê o escravo como um animal ou uma coisa, portanto, o senhor não é homem reconhecido por homem, mas alguém reconhecido por uma coisa, e isso não lhe traz valor. “Logo, se o homem só se satisfaz com o reconhecimento, o homem que se comporta como senhor nunca se satisfará” (2002, p. 23). Disso se resulta que o senhor não poderá ficar objetivamente seguro do seu ser-para-si como uma verdade, pois sua verdade reside no escravo, uma coisa, e no seu trabalho. Portanto, “se a dominação ociosa é um impasse, a sujeição laboriosa é, pelo contrário, a fonte de todo progresso humano, social, histórico” (2002, p. 24).

É no trabalho que o escravo encontrará os meios para sua própria supressão, pela formação histórica e cultural, ou seja, pela transformação do mundo o escravo transformará a si mesmo e a sua posição enquanto escravo. Kojève diz:

O senhor força o escravo a trabalhar. Ao trabalhar, o escravo torna-se senhor da natureza. Ora, ele só se tornou escravo do senhor porque – à primeira vista – era escravo da natureza, ao se identificar com ela e ao submeter-se às suas leis pela aceitação do instinto de conservação. Quando, pelo trabalho, se torna senhor da natureza, o escravo liberta-se de sua própria natureza, do instinto que o ligava à natureza e que fazia dele o escravo do senhor (KOJÈVE, 2002, p. 26).

Assim, quando o escravo liberta-se da natureza (mundo) tornando-se senhor dela através do trabalho, o escravo liberta-se da sua natureza servil e, com isso, liberta-se do senhor. Enquanto



que no mundo natural, não trabalhado, o escravo é de fato escravo do senhor, no mundo transformado pelo trabalho, técnico, o escravo subverte-se em senhor, dominando a natureza. Essa subversão é progressiva e se dá na medida em que o mundo é transformado, i. e., na medida em que a história e a cultura se desenvolvem. Portanto, a satisfação plena do homem só acontece quando há reconhecimento mútuo e, para que isso aconteça, é necessário que o escravo deixe de ser escravo. Aparentemente, seguindo essa linha de raciocínio, toda a história e desenvolvimento da cultura são motivados pela luta de reconhecimento, onde o escravo trabalha para subverter sua condição de escravo e, assim, ser reconhecido pelo senhor.

É no trabalho que o escravo toma consciência do valor da experiência que o levou a temer o senhor; e é justamente nessa conscientização a partir do trabalho que o escravo pode deixar de ser escravo e atingir a perfeição. “A perfeição (que é sempre consciente de si) só pode ser atingida no e pelo trabalho” (2002, p. 26). Nesse sentido que podemos compreender a questão que Hegel coloca quando diz: “embora o temor do senhor seja, sem dúvida o início da sabedoria, a consciência aí é para ela mesma, mas não é o ser-para-si; porém encontra-se a si mesma por meio do trabalho” (HEGEL, 2014, p. 149). Hegel evoca o provérbio bíblico encontrado em Provérbios 1.7 para exibir sua ideia de que o temor do senhor leva ao trabalho e o trabalho à reflexão; e é nessa reflexão que o homem que se encontra na condição servil pode elevar-se e transformar a sua condição. No início, como comentamos, parecia que o escravo estava completamente sujeito à natureza e que o senhor estava completamente livre em relação a ela. No entanto, por mais que o senhor tenha encontrado o sentimento-de-si na sua forma pura através do reconhecimento do escravo e da fruição dos objetos trabalhados pelo escravo, o senhor não se satisfaz completamente, sua satisfação não tem verdade, porque lhe falta o aspecto objetivo da coisa. O senhor não trabalha, é ocioso e não produz nada objetivo, apenas destrói no consumo o trabalho do

escravo e, por isso mesmo, sua fruição e satisfação são meramente subjetivas, pois apenas interessam a ele mesmo e só podem ser reconhecidas por ele mesmo. Por isso que Kojève diz:

Assim, esse consumo, essa fruição ociosa de senhor, que resulta da satisfação imediata do desejo, pode, no máximo, oferecer algum prazer ao homem; nunca poderá dar-lhe a satisfação completa e definitiva (2002, p. 27).

Já no trabalho ocorre o oposto. “O trabalho transforma o mundo e civiliza, educa o homem” (2002, p. 27). No trabalho o trabalhador deve reprimir o seu desejo para que não consuma imediatamente o objeto do seu trabalho. O escravo trabalha para o senhor, isso significa que ele trabalha para alguém que não é ele mesmo. Para garantir que o senhor, este que não é ele mesmo, usufrua bem do objeto trabalhado, o escravo deve privar-se desse usufruto. Portanto, o trabalho educa o homem a reprimir seu desejo em prol dos outros. O trabalhador tampouco destrói os objetos, ou seja, o mundo, mas o transforma. Transforma o mundo e a si mesmo, forma história e forma sua humanidade objetivada. O objeto trabalhado é obra do trabalhador, é realização do seu trabalho, portanto extensão de si mesmo. Logo, ao contemplar o mundo transformado o trabalhador contempla a si mesmo. Desta maneira, é apenas pelo trabalho que o homem se realiza objetivamente como homem, ou seja, é apenas pelo trabalho que o homem pode, como consciência-de-si, encontrar a verdade sobre si mesmo. Portanto, por mais que o senhor seja necessário nessa formação por inspirar o temor, “o homem completo e satisfeito com sua completude, é necessariamente não o senhor, mas escravo” (2002, p. 28). O escravo trabalha o mundo e o transforma em um mundo não natural, que se distancia até mesmo dos desejos naturais, mas que é um mundo técnico, histórico, cultural, e por isso, humano. É apenas nesse mundo humano que o homem pode viver diferente do animal, ou seja, do homem primitivo. E é

apenas nesse mundo que o escravo pode libertar-se da angústia que o sujeitava ao senhor.

Vemos, por conseguinte, que o trabalho escravo torna-se a ferramenta de libertação, o caminho da elevação e do reconhecimento. O trabalho não apenas transforma o mundo natural num mundo técnico, mas transforma o mundo numa arena onde o escravo é capaz de combater a angústia. No trabalho a consciência servil nega sua condição prévia, percebe-se como senhor da natureza e não mais dependente daquele a que se sujeitava. Dessa forma a consciência servil revela-se como uma consciência-de-si existente para si. Através da angústia, do temor que sente pelo senhor, o ser-para-si do escravo existe unicamente no senhor, mas no trabalho, na transformação do mundo, o escravo suprime sua condição servil e torna-se consciente de que existe em si e para si, pois enxerga no mundo transformado a si mesmo como ser independente, um ser independente que enxerga a si mesmo no outro (mundo). Assim, o homem só é capaz de alcançar a liberdade genuína, a autonomia, depois de ter passado pela sujeição (KOJÈVE, 2002, p. 29).

É, pois, necessário sentir a angústia para livrar-se dela. Se a angústia leva ao serviço, “é ao servir o outro, ao exteriorizar-se, ao solidarizar-se com os outros que alguém se liberta do terror escravizante provocado pela ideia da morte” (2002, p. 29). Entretanto, sem o serviço e solidariedade ao outro a consciência nunca se constituirá para si mesmo. Sem a transformação externa não há transformação interna, e mesmo que haja, essa transformação interna apenas porá a consciência em modo de incompatibilidade com o mundo que ela não transformou. A ociosidade não coloca o homem no contato com o outro, fazendo com que sua ideia de si mesmo permaneça estritamente subjetiva. O trabalho servil vem como uma maneira de ajustar o mundo objetivo à ideia subjetiva que a consciência faz de si. Em vista disso, sem a angústia e sem o trabalho o homem permanece preso ao seu próprio sentido vaidoso, pois não é possível que ele negue sua

condição ociosa e nunca veja a si mesmo no outro, seja em outro homem ou seja no mundo. Não há, pois, para o senhor um espelho, onde possa ver a si mesmo de forma objetiva, ou seja, de forma verdadeira. A partir disso, citamos mais uma vez Kojève, que diz no trecho final de *À guisa de introdução da Introdução da Leitura de Hegel*:

Ao transformar o mundo por esse trabalho, o escravo transforma a si e cria, assim, as novas condições objetivas que lhe permitem retomar a luta libertadora pelo reconhecimento que, anteriormente, ele recusou por medo da morte. Por isso, no final, todo trabalho servil realiza não a vontade do senhor, mas a – inconsciente, no início – do escravo, que – afinal – consegue vencer naquilo em que o senhor – necessariamente – fracassa. Portanto, a consciência inicialmente dependente, que serve e é servil, é que realiza e revela no fim de contas o ideal da consciência-de-si autônoma, e que é assim a sua verdade (2002, p. 31).

O que se mostra é que a verdade sobre si mesmo e a verdadeira independência somente se dá através do reconhecimento do outro. Hegel propõe em toda essa elaboração da dialética do senhor e do escravo que é impossível manter-se como autoconsciência através da absoluta dominação e ralação de negação e gozo com o outro e com o mundo. O senhor era reconhecido, mas na sua posição altiva era incapaz, ou desprovido da necessidade, de reconhecer. Seu vínculo com o escravo era de usufruto. Seu vínculo com o mundo era de gozo. Devido a isso em nenhum momento o senhor reconheceu algo além de si e justamente por isso que ele encontra-se no vazio da sua própria existência e perde a verdade sobre si mesmo. Em contrapartida, o escravo, na sua condição servil, reconhecia o senhor e seu vínculo com o mundo era de trabalho. O escravo era incapaz de negar a natureza e por isso contentava-se em transformá-la através da laboração. Neste trabalho que converte-se em transformação histórica e, por isso, na formação da cultura, o escravo encontra-se a si mesmo e adquire a verdade sobre si mesmo. No entanto, é

crucial que se entenda que o trabalho do escravo no mundo não é um trabalho que visa o gozo, mas um trabalho humanizante. Pois, como diz Charles Taylor, é num ambiente humano que o homem pode reconhecer-se nos outros (TAYLOR, 2005, p. 156). Esta singular perspectiva inevitavelmente nos transloca ao campo ético, em vista de que nenhuma consciência-de-si adquire verdade sobre si mesmo enquanto subjuga outra consciência-de-si ou o mundo. Por conseguinte, aquele que está disposto a reconhecer o outro e a manter um vínculo de transformação saudável do mundo é quem está verdadeiramente seguro da sua própria verdade, da sua própria consciência, pois não há outra forma de reconhecer-se.

Charles Taylor igualmente atenta para o fato de que uma consciência apenas consegue admitir-se em si mesma através do outro. Ele diz<sup>3</sup>: “A consciência-de-si atinge a sua satisfação somente em outra consciência-de-si” (2005, p. 152). Se nossa consciência for levada apenas pelo desejo, na confrontação com objetos externos, iríamos destruir e incorporar tais objetos, mas somos dependentes do mundo e a destruição dos objetos externos implica na destruição do mundo, logo, na nossa própria destruição. O senhor apenas sobrevive porque ele usufrui do mundo trabalhado pelo escravo. Ele mesmo não trabalha. Sua relação com o mundo é uma relação de mediação. Para a própria consciência, seja do senhor ou do escravo, é necessário algo que permaneça, para que ele possa encontrar a si mesmo. Essa possibilidade o homem encontra em outros homens, na medida em que o reconhecem como um ser humano (2005, p. 152). É devido a isso que os homens buscam e lutam pelo reconhecimento. Porém, pelo olhar hegeliano, para obter reconhecimento e ter a certeza de si é necessário igualmente reconhecer o outro fora de mim. Deste modo, a verdadeira integridade do ser só é apreendida quando há

---

<sup>3</sup> Do original: Self-consciousness attains its satisfaction only in another self-consciousness.

uma relação de mútua de reconhecimento, sem desníveis. Taylor continua sua exposição<sup>4</sup>:

A contradição surge quando os homens em um estágio bruto e subdesenvolvido da história tentam arrancar o reconhecimento do outro sem reciprocidade. Isto acontece em um estágio onde os homens não se reconhecem como universais, pois fazer isso é ver o reconhecimento em mim, pelo que eu sou, é o reconhecimento do homem como tal e, portanto, algo que a princípio deveria ser estendido a todos. Mas aqui temos o homem como um indivíduo particular (Einzelnes) que se esforça para impor a si mesmo, para alcançar confirmação externa (TAYLOR, 2005, p. 153).

E diz ainda<sup>5</sup>:

Alcançar a integridade envolve percorrer ambos os caminhos. Em última análise é o reconhecimento mútuo que é o mais essencial. Mas para alcançar isso devemos nos transformar de indivíduos limitados para a encarnação da autoconsciência universal. E isso nos leva a uma segunda importante função do trabalho: ao transformar as coisas nós transformamos nós mesmos. Ao criar um reflexo permanente de nós mesmos como seres universais nós nos tornamos tais seres (2005, p. 156).

Para Taylor, para tornar-nos, como ele diz, encarnações autoconscientes do universal, é necessário passar pela transformação. Transformação esta que é possível pelo trabalho humanizante no e do mundo, desprendido de noções de negação e

---

<sup>4</sup> Do original: The contradiction arises when men at a raw and undeveloped stage of history try to wrest recognition from another without reciprocating. This is at a stage when men have not recognized themselves as universal, for to have done so is to see that recognition for me, for what I am, is recognition of man as such and therefore something that in principle should be extended to all. But here we have man as a particular individual (Einzelnes) who strives to impose himself, to achieve external confirmation.

<sup>5</sup> Do original: Achieving integrity involves travelling both of these paths. Ultimately it is mutual recognition which is the most essential. But in order to achieve it we must transform ourselves from limited individuals to self-conscious embodiments of the universal. And this brings us to a second important function of work: in transforming things we change ourselves. By creating a standing reflection of ourselves as universal beings we become such beings.

gozo. Apenas assim o mais essencial se dará, o reconhecimento mútuo, que transfigura-se em reconhecimento pleno.

Segundo Axel Honneth, importante teórico do reconhecimento, fica evidente que as reais pretensões da subjetividade de um sujeito apenas são verdadeiramente supridas nas relações sociais. “Nesse sentido, o processo de individualização, discorrendo no plano da história da espécie, está ligado ao pressuposto de uma ampliação simultânea das relações de reconhecimento mútuo” (HONNETH, 2003, p. 156)<sup>6</sup>. Sendo assim, um indivíduo garante sua independência quando insere-se numa sociedade e é aceito e reconhecido por ela. Da mesma forma, este indivíduo deve ser capaz de reconhecer outros indivíduos como seres independentes, havendo assim uma mútua relação de reconhecimento, onde ambas as partes estão supridas na sua própria intersubjetividade. Logo, não é a toa que Honneth e tantos outros referem-se à expressão “luta por reconhecimento”, pois encontra-se nesta luta um predicado fundamental para o desenvolvimento, tanto do indivíduo quanto do coletivo. Neste sentido, Honneth expressa que Hegel diz o que diz por estar ciente

---

<sup>6</sup> Honneth observa como Hegel, no início da sua caminhada filosófica, pretendia superar os equívocos atomísticos que provinham de uma tradição filosófica anterior, como em Maquiavel e Hobbes. Tal conceito atomístico, que foi tratado de forma empírica e formalista – no formalismo sob figuras como Kant e Fichte –, tratava o singular como o primeiro e supremo. Ou seja, o Eu assume o posto de maior valor e é a partir do e no Eu que surgem os conceitos e tratados éticos dos quais Hegel não estava inteiramente de acordo. Honneth escreve que “as premissas atomísticas dão-se a conhecer no fato de as ações éticas em geral só poderem ser pensadas na qualidade de resultado de operações racionais, purificadas de todas as inclinações e necessidades empíricas da natureza humana” (HONNETH, 2003, p. 39). A diferença em Hegel é que, mesmo que ele parta do Eu, ele não o trata de forma singular, mas adiciona a qualidade do Outro de forma que haja uma interdependência entre o Eu e o Outro para que nessa relação ética haja o reconhecimento da liberdade individual de *todos* os cidadãos. Dissemelhantemente ao pensamento atomista formal, a teoria filosófica de Hegel parte de vínculos éticos, onde os sujeitos se movem juntos desde o princípio, em vez de partir dos atos dos sujeitos isolados. Honneth expõe como, para chegar onde Hegel chegou, ele foi inicialmente guiado pelo pensamento aristotélico no qual a natureza do homem está inscrita num substrato de relações comunitárias (para Aristóteles estas relações encontram maiores desdobramentos e maior perfeição na *pólis*). No entanto, Hegel se desloca do conceito teleológico da natureza humana para um conceito social onde se percebe uma constante tensão. Esta tensão precede e provoca a luta pelo reconhecimento. Nesta teoria da luta pelo reconhecimento, Hegel pretende “descrever os conteúdos normativos da primeira etapa da socialização de sorte que resulte daí um processo tanto de crescimento dos vínculos de comunidade quanto de aumento da liberdade individual” (2003, p. 45).

desta luta pelo reconhecimento dos sujeitos a fim de garantirem suas próprias identidades, também em termos políticos, assegurando assim a liberdade que lhes é devida. Por conseguinte, essa luta pelo reconhecimento mútuo abrange termos éticos, uma vez que acontece na relação entre indivíduos. O que segue, para Hegel, é o “processo de formação ética do espírito humano” (HONNETH, 2003, p. 23-24). Esta relação ética, portanto, apenas se dá quando, no desenvolvimento da consciência-de-si, a consciência é capaz de reconhecer e ser reconhecida no e pelo outro (2003, p. 71-72). A esfera moral liga-se nas etapas do desenvolvimento da consciência apenas por último. Antes a consciência precisa entender-se e provar-se em si mesma, para depois compreender a verdade de si mesma nas relações de reconhecimento com o mundo. Hegel, propondo-se a mostrar como isso acontece, utiliza uma metodologia que consiste em reconstruir o processo de formação do espírito subjetivo do homem. Honneth diz: “o resultado desse procedimento reconstrutivo deve esclarecer quais experiências [...] um sujeito precisa ter feito ao todo antes de estar em condições de conceber-se a si mesmo como uma pessoa dotada de ‘direitos’” (2003, p. 73). Ademais, Honneth ainda estabelece três princípios práticos nos quais o reconhecimento mútuo efetua-se, os quais são o amor, o direito e a solidariedade. No amor<sup>7</sup> encontramos uma dedicação emotiva de um sujeito que abre mão da sua independência para encontrá-la novamente no outro. O amor garante a integridade física e emocional e relaciona-se com a autoconfiança. Da mesma forma a experiência intersubjetiva do amor “constitui o pressuposto psíquico do desenvolvimento de todas as outras atitudes de autorrespeito” (2003, p. 177). No direito encontramos a imputabilidade moral mediante as relações jurídicas. O direito

---

<sup>7</sup> Honneth recomenda que se leia o termo amor no sentido mais neutro possível, para que não se limite o tema ao tradicional pensamento de ligação intersexual entre homem e mulher. Aqui, amor também se refere aos relacionamentos familiares, como pais e filhos, e também ao contexto da amizade.



garante a integridade social e relaciona-se com o auto respeito daquele que é acolhido pelo Estado. Esta perspectiva normativa do direito nos ensina a reconhecer todos os membros da coletividade como portadores de direitos, assim “podemos estar seguros do cumprimento social de algumas de nossas pretensões” (2003, p. 179). Na solidariedade encontramos uma estima social que se dá através de uma comunidade de valores que atribui ao indivíduo a sua própria independência. A solidariedade garante a dignidade e a honra do sujeito e relaciona-se com a autoestima. Relações solidárias, portanto, estão ligadas “ao pressuposto de relações sociais de estima simétrica entre sujeitos individualizados (e autônomos)” (2003, p. 210). Porém, na base destes princípios práticos temos apenas um princípio elementar: o desenvolvimento da consciência e independência do sujeito, que se manifesta nas relações com o outro. Ainda assim, pelo que foi visto até agora, entender-se como um ser de direitos, como um ser político, compõe este último processo da consciência, na qual ela passa a ter consciência de si mesmo. Hegel constrói uma ética que visa o sujeito em si mesmo coligado ao mundo que o cerca, o que inclui, principalmente, o outro. Portanto, na dialética do senhor e do escravo, onde Hegel exprime este conceito do reconhecimento como forma de a consciência obter a verdade sobre si mesma, Hegel também apresenta a gênese da formação ética do ser.



## Capítulo 4

### A questão do desejo em Alexandre Kojève

Para Alexandre Kojève, é na questão do desejo que encontramos a gênese constitutiva da luta pelo reconhecimento, pois o desejo máximo de todo ser humano se caracteriza, para Kojève, como um desejo por reconhecimento. Como todo desejo implica em satisfação, a luta de vida e morte instituída por Hegel não é apenas uma luta pelo reconhecimento, mas uma luta pela satisfação do desejo primordial (KOJÈVE, 2002, p. 14).

Como vimos, o homem reconhece a si mesmo, encontra verdade na sua consciência-de-si, quando é capaz de olhar para além de si e reconhecer o outro, este que se estende para além de si, para fora de si. Este outro pode ser outro homem ou o mundo com seus objetos-dados. Na contemplação do outro o homem é absorvido por aquilo que contempla. O outro se revela pela contemplação, mas também revela o contemplador através do desejo. “O homem absorvido pelo objeto que ele contempla só pode voltar a si por um desejo: pelo desejo de comer, por exemplo”, declara Kojève (2002, p. 11). Apesar de ele usar o exemplo do desejo de comer, esse desejo pode voltar ao homem como qualquer desejo, dependendo da forma como o objeto lhe é apresentado. O que é significativo é o fato de que, sempre que um homem contempla um objeto, este volta como um desejo direcionado a ele, o que lhe possibilita encontrar a si, seu ego e dizer “eu”. Também o contemplador pode ser contemplado e instiga no outro um desejo, ou seja, o eu também se revela como desejo. “O Eu (humano) é o Eu de um – ou do – desejo. O ser humano, o ser consciente de si, implica e supõe desejo” (2002, p. 11). Entretanto, esse desejo

primitivo que surge do encontro com um objeto-dado é um desejo animal, constituinte do antro biológico do ser humano. Tal desejo é condição básica para a formação da consciência-de-si, mas não é suficiente para que se chegue na verdade dessa consciência, pois o máximo que esse desejo animal proporcionará ao homem é o sentimento de si, ou seja, a percepção da sua existência, a compreensão de “eu existo”, porém subjetivamente. É necessário, portanto, que esse desejo se desenvolva para a satisfação no e pelo reconhecimento para esse sentimento de si encontre a objetividade, sendo uma consciência-de-si plena. Como isso se sucederá explicaremos no que se segue.

“Ao contrário do conhecimento que mantém o homem em quietude passiva, o desejo torna-o in-quieto e leva-o à ação. Oriunda do desejo, a ação tende a satisfazê-lo” (2002, p. 12). O homem jamais conseguirá satisfazer seu desejo enquanto não manifestar-se em direção a ele. Passividade implica em indiferença, inércia. Portanto, se o objeto do desejo do homem está fora de si, não poderá manter-se inerte se quiser a satisfação, deverá se colocar em movimento e ir em direção ao seu objeto. Frente ao desejo, a ação é o princípio pelo qual o homem busca a satisfação. Um homem, pois, que não age, não é ativo no mundo, é um homem destituído de desejo.

Aqui cabe um contraponto interessante. Se, como vimos na dialética do senhor e do escravo, o escravo trabalha para satisfazer o desejo do senhor ocioso, isso significa que o que senhor é desejoso, logo, existe desejo na passividade. Isso não deixa de ser verdade, porém, o desejo do senhor é puramente um desejo de consumo, de destruição do objeto transformado pelo escravo. De acordo com Kojève, a ação negadora<sup>1</sup> oriunda do desejo não é

---

<sup>1</sup> A ação negadora consiste em negar a forma dada dos objetos para que sejam modificados. O exemplo dado por Kojève refere-se aos alimentos, onde, para satisfazer a fome deve-se destruir, processar, transformar os alimentos para que sejam consumidos. Assim, toda a construção do mundo técnico consiste em negar a forma dada dos objetos naturais, para que sejam destruídos, nesse sentido, transformados em um objeto feito para satisfazer os desejos e necessidades dos homens.

unicamente destruidora, nem pode ser. Ao destruir-se completamente um objeto destrói-se também sua objetividade, o que, involuntariamente, destrói a objetividade daquele que destruiu o objeto e não pode mais encontrar-se nele. Por isso que o escravo encontra a verdade objetiva de si mesmo, pois, não podendo consumir os objetos dados do mundo, contenta-se em transformá-los, mantendo sua objetividade – ao menos até que o senhor os destrua pelo consumo. Assim, o senhor ocioso e passivo é, sim, desejoso, mas seu desejo é um desejo animal, natural, de pura destruição, que não o ajudará a encontrar a verdade sobre si mesmo. Diz Kojève:

Portanto, se o desejo se dirige a um não-Eu natural, o Eu também será natural. O eu criado pela satisfação ativa de tal desejo terá a mesma natureza das coisas às quais esse desejo se dirige: será um ‘Eu-coisa’, um Eu apenas vivo, um Eu animal. Esse Eu natural, função do objeto natural, só poderá revelar-se a si mesmo e aos outros como sentimento de si. Ele nunca atingirá a consciência-de-si (2002, p. 12).

Em outras palavras, o homem é aquilo que deseja. A descrição dada acima é a descrição dada do desejo do senhor, que deseja coisas e tampouco poderá agarrar-se naquilo que deseja, pois as consumirá. Não pretende assimilar o que deseja, apenas destruir e satisfazer-se pela fruição dos seus desejos animais.

Para que o homem se veja livre desse desejo animal, que deseja coisas e que o transforma em coisa, é preciso que o desejo se dirija a algo que não é coisa, um objeto não natural. Para Kojève, a única coisa que ultrapassa a realidade dada é o próprio desejo (2002, p. 12). Pois o desejo, antes da sua satisfação, apenas como desejo, é o vazio irreal, completamente distante da coisa, i. e., tal desejo é apenas a presença da ausência da coisa. O desejo enquanto desejo é manifestação evidente de que o objeto do desejo não se encontra presente, pois se estivesse presente seria imediatamente consumido. Um desejo satisfeito deixa de ser desejo. Assim, o desejo enquanto tal

mantém-se distante de qualquer coisa estática e real. Então, para que haja consciência-de-si objetivada, é necessário que o desejo se dirija a outro desejo. Apenas o desejo do desejo conceberá um homem essencialmente distinto do homem animal. Essa espécie de desejo é puramente antropogênico, um desejo humano, porquanto distancia-se do animal e é essencialmente diferente dele. Desta forma o eu pode ser um eu de fato, ao contrário de um eu-coisa. Como, pois, o homem é aquilo que deseja, o homem que direciona o seu desejo para um outro desejo será ele mesmo desejo; e como o desejo manifesta-se através da ação negadora do dado, deixa-o inquieto pela necessidade da satisfação, tal homem será essencialmente ação. Ele será ativo no mundo através da ação negadora do dado, isso inclui ele mesmo. Não será como um homem animal em conformidade consigo, mas negará a si mesmo e buscará o seu devir. O desejo antropogênico pressupõe a negação do seu estado estático, natural, animal, ou seja, aquilo que ele é, para buscar o que deve ser, o seu devir, aquilo que não é (2002, p. 12). O desejo pelo desejo impulsiona o homem progredir intencionalmente enquanto nega aquilo que foi e aquilo que é. Assim, o homem que atua desta forma torna-se livre e histórico, pela formação do próprio ser. “Esse Eu, e apenas esse Eu, se revela a ele e aos outros como consciência-de-si” (2002, p. 13).

Dentro dessa relação de um desejo que busca outro desejo é obviamente essencial que haja outros desejos a serem buscados, isso significa que essa realidade de um desejo puramente antropogênico só acontece num mundo de múltiplos desejos. Apenas na pluralidade de desejos animais é que pode-se buscar um desejo alheio, além do próprio. Para que o sentimento de si possa de desenvolver para a consciência-de-si é preciso que a realidade humana seja múltipla. Por isso que Kojève diz que o homem só pode aparecer na Terra dentro de um rebanho, dentro de uma realidade social (2002, p. 13). Mas, para que haja sociedade humana de fato, não basta que os desejos múltiplos permaneçam animais, porém, é necessário que cada indivíduo da sociedade volte o seu desejo para o desejo dos outros. “Se a realidade humana é

uma realidade social, a sociedade só é humana como conjunto de desejos desejando-se mutuamente como desejos” (2002, p. 13). Não há espaço para o individualismo puro dentro de uma sociedade humana. Se algum indivíduo permanecer fixo nos seus próprios desejos, sem buscar nada além de si, será um estranho dentro da sociedade que o cerca, um elemento que se auto exclui do rebanho. O desejo antropogênico constitui um homem consciente da sua própria individualidade, mas não preso a isto; é livre e histórico na medida em que se distancia do desejo animal, buscando não um objeto real, mas outro desejo, o desejo de outro indivíduo. Kojève cita o exemplo da relação entre homem e mulher, mostrando que o desejo que um tem pelo outro só é um desejo efetivamente humano quando um não deseja apenas o corpo do outro, mas deseja o seu desejo (2002, p. 13). Como diz Michael S. Roth<sup>2</sup>:

O desejo humano, propriamente chamado, tem como seu objeto outro desejo e não outra coisa. Assim, é um desejo animal que atrai um para o corpo de outro, mas um desejo humano é expresso como o desejo de ser desejado, amado ou – mais geralmente para Kojève – reconhecido por outro (ROTH, 1985, p. 295).

Ademais, em qualquer relacionamento entre indivíduos, o desejo por um objeto real e natural só é legitimamente humano quando mediatizado pelo desejo de outro, que deseja o mesmo objeto. Mesmo que o outro deseje uma coisa, ao buscar tal desejo de outro – não apenas para própria satisfação, mas também para a satisfação do outro – é que encontra-se a verdadeira humanidade. Portanto, dessa forma o desejo por um objeto real, uma coisa, é justificável e lícito, mesmo sendo algo inútil pela perspectiva biológica, como uma promoção no trabalho ou, como exemplifica

---

<sup>2</sup> Do original: Human desire, properly so-called, has as its object another desire and not another thing. Thus, it is an animal desire which draws one to the body of another, but a human desire which is expressed as the wish to be desired, loved or – most generally for Kojève – recognized by another.

Kojève, a bandeira do inimigo. “A realidade humana, diferente da realidade animal, só se cria pela ação que satisfaz tais desejos: a história humana é a história dos desejos desejados” (2002, p. 13).

Entretanto, o grande desejo humano se estende para além das coisas. O princípio pelo qual toda a realidade humana se cria é pelo desejo do reconhecimento, i. e., o reconhecimento do valor autônomo enquanto indivíduo livre. Para que se deseje o desejo das coisas do outro é necessário primeiro desejar o seu desejo por reconhecimento, isto significa satisfazer também esse desejo e reconhecê-lo de fato. Enquanto isso não efetuar-se tampouco importará seus outros desejos. O desejo pelo desejo do outro do qual nos referimos aqui é justamente esse desejo pelo reconhecimento, pelo qual a realidade humana verdadeiramente se dá.

“Para que o homem seja verdadeiramente humano, para que se diferencie essencialmente e realmente do animal, é preciso que, nele, o desejo humano supere de fato o desejo animal” (2002, p. 13). Ora, o desejo animal é o desejo pelas coisas, os objetos reais, isso inclui a si próprio e sua própria materialidade, pela qual o animal pode continuar desejando e consumindo as coisas. Logo, enquanto no homem o grande desejo é o desejo pelo reconhecimento, no animal o grande desejo é o desejo por conservação apenas. Nesse sentido Kojève diz que “todos os desejos do animal são, em última análise, uma função do desejo que ele tem de conservar a vida” (2002, p. 13-14). Para que seja ser humano de fato, o indivíduo deve superar esse desejo por conservação.

Sob a perspectiva psicanalítica, Léa Silveira Sales atenta para a questão do desejo proposta por Kojève também em Lacan, indicando que o desejo humano vai além da demanda, da necessidade, da busca por satisfação apenas<sup>3</sup>. O desejo humano se

---

<sup>3</sup> Dentro da perspectiva psicanalítica, Deleuze e Guattari falam do desejo humano a partir do conceito de máquinas desejantes, onde numa sociedade que parte do princípio do Eu e da fruição de todas as coisas – inclusive do próprio Eu –, todas as ações visam a produção de consumo, na qual tudo é produção e tudo é consumo. No entanto, o corpo sem órgãos, não submetido ao sistema de produção, contrapõe-se à máquina desejante. Não contrapõe-se nem opõe-se ao desejo em si, mas ao fato de o desejo estar inserido num sistema fraco de sentido essencial. O corpo sem órgãos não deve



dirige ao outro, que visa o ser do outro, na medida em que tal desejo demanda de amor (SALES, 2009, p. 542). Antes de qualquer satisfação, antes de se dirigir a qualquer objeto, o desejo primordial do homem se dirige ao outro, visa o seu ser, quer ser acolhido e amado por ele. No que se refere ao desejo que vai em direção a outro desejo, Sales diz:

O desejo do homem tem seu sentido encerrado no desejo do Outro. Não porque este estivesse em posição de determinar objetos adequados à sua satisfação, mas porque o seu primeiro (no sentido do que vem antes e no sentido do que é mais importante) querer é ser reconhecido pelo Outro (SALES, 2009, p. 543-544).

Portanto, o desejo que vai em direção às coisas ocorre apenas depois de ter ido em direção ao outro. Antes de procurar satisfação nos objetos, o inconsciente procura garantir o seu reconhecimento pelo outro. Sales demonstra que Kojève parece ter exercido uma influência sobre Lacan, sendo que este ressaltou a expressão “desejo ao segundo grau”, que é um desejo de desejo, manifestado pelo desejo que nasce a partir do outro, buscando ser reconhecido por ele (2009, p. 545). Além disso, não há satisfação pura para o desejo inconsciente, que é o desejo primordial, pois ele é desejo pautado no desejo, ou seja, é pautado na abstração pura do objeto, na sua intangibilidade, permanecendo apenas como desejo conceitual. Isso

---

ser, pois, entendida de forma literal, mas ele é aquele que negou a instrumentalização do próprio ser, para que não seja escravo desse processo sistemático produtor. Assim, o corpo sem órgãos é anti-produtor, ele não condiciona a sua vida mediante a energia libidinosa do consumo (*voluptas*). Este sujeito, o esquivo, por não estar preso ao consumo, está livre para transformar o mundo sem destruí-lo, ou seja, faz verdadeira história. Deleuze e Guattari começam por classificá-lo como *homo natura*, mas terminam por chamá-lo de *homo historia*. Ademais, Deleuze e Guattari comentam a noção da falta presente no conceito do desejo, onde o desejo é produtor, mas produtor de fantasmas, de algo que não está verdadeiramente lá. Mas para eles ao desejo não falta nada, o desejo por si só é completo e real; para eles “não é o desejo que exprime uma falta molar no sujeito, é a organização molar que tira ao desejo o seu ser objetivo”. Aquele que é objetivo, ou seja, que associa o desejo objetivamente e não apenas mediante a noção de falta, mas de completude, é livre da abundância de coisas e mesmo assim permanece completo. Aqui eles evocam Spinoza como aquele que testifica que tal associação não é mera teoria, mas uma observação empírica e, por isso, possível. Cf. DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 07-32.

não significa, portanto, que o desejo por reconhecimento jamais se dará, mas, por estar voltado para o outro, o processo no qual se dá o reconhecimento genuíno e no qual o homem adquire verdadeira consciência de si, através do desejo que busca outro desejo, é justamente isso, um processo, não determinado por um fim específico. Assim acontece precisamente porque fim específico implica em satisfação e, como já foi dito, um desejo satisfeito deixa de ser desejo. Sales mais uma vez comenta que “o desejo puro, ao ser sem objeto, é também sem satisfação” (2009, p. 548).

Sobre a relação entre desejo e Hegel, Luiz Henrique Vieira da Silva mostra que o desejo “consiste no movimento primordial da consciência porque a põe como primeira forma de negatividade em relação à realidade que a cerca” (SILVA, 2009, p. 47). Essa negatividade contribui para que o homem assimile o mundo como uma realidade autônoma. Além disso, o desejo move o homem em direção aos objetos encontrados no mundo, mas também o move em direção ao outro. O desejo que se move em direção ao outro, portanto, contribui para que o homem descubra que é consciência-de-si justamente porque reconhece a realidade de outra consciência. Silva igualmente atenta para o fato de que o processo dialético da formação da consciência apresentado por Hegel, que consiste na duplicação da consciência e na luta entre as duas partes, é um processo dialético inerente ao próprio movimento do desejo (2009, p. 47). O desejo constitui a consciência, por isso a luta das duas consciências-de-si é uma luta entre dois desejantes, uma luta do desejo de reconhecimento. Ademais, ele diz:

A consciência desejante constitui a própria consciência de si e a transforma em um objeto duplo para si: a realidade que a cerca como oposição a ser negada e a própria consciência que se coloca como a verdade nessa oposição perante a realidade que a cerca e da qual ela enquanto movimento deve supracumir na busca da igualdade consigo mesma que é sua única verdade (SILVA, 2009, p. 48).

Ou seja, o desejo marca o princípio do movimento dialético da consciência que visa alcançar a verdade de si na unidade consigo mesma, tornando-se pura consciência-de-si. Como diz Hegel: “Essa unidade deve vir-a-ser essencial a ela, o que significa: a consciência-de-si é desejo, em geral” (HEGEL, 2014, p. 136).

Quanto mais a consciência-de-si procura a verdade de si mesma, mais ela se acha enredada por aquilo que está para fora dela. Na reflexão sobre si mesma a consciência-de-si enxerga o objeto do seu desejo para além de si. Portanto, o outro, que está para além da própria consciência, é o objeto do seu desejo e nele deve encontrar satisfação. Como diz Hegel: “Assim a consciência-de-si é certa de si mesma, somente através do suprasumir desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente: a consciência-de-si é *desejo*” (2014, p. 140). A ação negadora cai sobre si mesmo, enquanto o outro é suprasumido. O outro é percebido, então, como a essência do desejo, no qual a consciência-de-si alcançará satisfação e, portanto, a verdade de si mesma. Neste íterim, o reconhecimento do outro como consciência-de-si independente vem a ser fundamental para a própria satisfação, pois a “consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si” (2014, p. 141). Além disto, Silva demonstra que, se a consciência-de-si é desejo, e o objeto essencial do desejo é outra consciência-de-si, a consciência-de-si que tem o seu objeto noutra consciência-de-si é, em outras palavras, o desejo que tem seu objeto noutro desejo (SILVA, 2009, p. 51).

F. Roger Devlin, intérprete de Kojève, observa que a negação do objeto pelo desejo animal transforma o objeto – como já visto –, mas não transforma o sujeito. No seu exemplo, um urso vai em direção a sua presa, pega-a, devora-a e, assim, transforma-a. A consequência da satisfação do desejo animal do sujeito é meramente e extensão do seu ser no tempo. O seu desejo é voltado para a sua sobrevivência, pois este sujeito está ciente de si no mundo e pretende conservar o seu ser nele. É o que Kojève chama de “sentimento de si”. Entretanto, para que o homem seja de fato

homem, distante da realidade do urso, ou seja, do animal que quer apenas conservar o seu ser no tempo, o sentimento de si deve passar por um processo humanizante até tornar-se consciência-de-si (DEVLIN, 2004, p. 46-47).

Devlin examina a questão do desejo a partir do seu ponto mais básico. Ele diz<sup>4</sup>: “Antes da humanidade emergir, o mundo tinha esses dois aspectos fundamentais ou irreduzíveis: coisas naturais e desejos naturais” (DEVLIN, 2004, p. 47). O desejo natural é algo que, pra ele, atinge todos os seres vivos. É parte intrínseca da vida. Nesse sentido, Devlin comenta que mesmo que haja coisas sem desejo, não há uma espécie de desejo desencarnado, ou seja, o desejo animal acomete todos os seres animais. No início do seu desenvolvimento consciente, o homem encontra-se neste princípio animal. Todo desejo implica numa falta. Por exemplo, a sede é o desejo que implica na falta de água. Se o desejo é falta, então o desejo enquanto mero desejo é nada. Portanto, nas palavras de Devlin<sup>5</sup>: “um animal que não pode desejar nada está morto, isto é, não é mais um animal no sentido primário” (2004, p. 47). Por conseguinte, para que o homem possa ultrapassar sua qualidade de mero animal, ele deve negá-la. Se o desejo é nada, e o animal que nada deseja deixa de ser animal, então o desejo essencial do homem que possibilita seu desenvolvimento será o desejo do desejo.

A questão da negação é, de acordo com Devlin, entendida diferentemente da usual por Kojève. No sentido usual, e por assim dizer, animal, a negação consiste em negar o estado de um objeto-dado para que este seja transformado, destruído, em prol da satisfação do desejo natural que visa a preservação do ser. Em Kojève, a negação consiste em negar o próprio ser enquanto tal, com vistas ao desejo antropogênico, que é o desejo por

---

<sup>4</sup> Do original: Before humanity emerges, the world has these two fundamental or irreducible aspects: natural things and natural desires.

<sup>5</sup> Do original: an animal which cannot desire anything is dead, that is, no longer an animal in the primary sense.

reconhecimento (DEVLIN, 2004, p. 48). Para ser reconhecido como homem, este deve ser homem antes de mais nada. Portanto deve negar também a objetivação do seu desejo que vai em direção a uma coisa. Apesar do desejo animal ser elementar ao homem, este não deve tornar tal desejo sua realidade essencial; ele deve ir além, deve ir ao desejo do desejo, que irá o transpor da realidade animal para a realidade humana. Somente assim o indivíduo poderá ser reconhecido como homem.

Devlin estende o tópico que Kojève traz referente ao desejo do desejo utilizando-se do exemplo da relação romântica entre homem e mulher. Devlin demonstra que o que efetua a relação erótica entre animais são seus instintos naturais e suas exigências biológicas e metabólicas. Entretanto, um animal não possui experiências românticas complexas. Assim, nas suas palavras<sup>6</sup>: “tudo o que compõe a sexualidade animal também é encontrado no amor erótico, mas não o contrário” (2004, p. 49). Ou seja, no homem, enquanto animal, encontra-se a demanda biológica que o leva à união erótica, porém, o aspecto romântico tipicamente humano não se encontra nas relações animais. Isso se dá mediante o puro desejo antropogênico, que é o desejo por reconhecimento. Nas relações amorosas entre os homens não há apenas o desejo pela satisfação física da própria sexualidade, mas há o desejo de ser reconhecido como um semelhante, como um indivíduo autônomo, há o desejo pela satisfação emocional, que é o desejo por amor. Assim, puro desejo antropogênico se dirige a esse desejo do outro, para reconhecê-lo e ser reconhecido. Nisto que o homem se diferencia do animal. Mas apenas poderá diferenciar-se do animal se negar sua própria qualidade animal e ir em direção ao desejo alheio. Portanto, desejar o desejo do outro, seja no sentido erótico, no sentido material ou em qualquer outro sentido, implica em satisfação. Se o desejo primordial do homem é o desejo por

---

<sup>6</sup> Do original: everything which makes up animal sexuality is also found in erotic love, but not conversely.

reconhecimento, então desejar o seu desejo consiste em satisfazer tal desejo e suprir com a sua necessidade. Aqui acrescentamos o comentário de Roth, que diz<sup>7</sup>: “A marca essencial do desejo humano é que ele não consome o seu objeto” (ROTH, 1985, p. 295). Ou seja, o desejo antropogênico é aquele que ultrapassa a relação usual de consumo, fruição e gozo para com os objetos-dado do mundo.

### Spinoza e o conatus

Aqui vale citar o filósofo holandês Baruch Spinoza, pois para Spinoza a essência da mente se constitui na ideia de corpo existente em ato. Portanto, para que a mente não seja destruída, o seu desejo fundamental está para a manutenção do corpo e, com isso, de todo o ser. Na terceira parte da sua obra *Ética*, intitulada de “A origem e a natureza dos afetos”, Spinoza diz: “*Proposição 6*. Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (SPINOZA, 2014, p. 105); e ainda: “*Proposição 7*. O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual” (2014, 105). Para Spinoza, cada coisa presente no mundo só pode ser destruída por uma causa exterior, o mesmo vale para o homem. Assim, a essência de cada homem está para a sua conservação de modo indefinido, tendendo a manter-se em seu ser eternamente, a menos que sofra males externos. O homem também está ciente dessa sua condição, e por estar ciente do seu esforço por manter-se em si é que tal fato manifesta-se como um desejo. Adiante, Spinoza diz: “A mente, quer enquanto tem ideias claras e distintas, quer enquanto tem ideias confusas, esforça-se por perseverar em seu ser por uma duração indefinida, e está consciente desse seu esforço” (2014, p. 105). Para ele, esse esforço chama-se vontade enquanto está referido à mente, mas enquanto está referido ao corpo chama-se

---

<sup>7</sup> Do original: The essential mark of human desire is that it does not consume its object.

apetite. Spinoza mesmo explica que entre appetite e desejo não há nenhuma diferença, apenas de que “o desejo é o appetite juntamente com a consciência que dele se tem” (2014, p. 106). Desta forma, o desejo seria a própria essência do homem, porquanto está determinado a servir-se de tudo o que é necessário para conservar o seu ser. O desejo então, para Spinoza, é o mais importante afeto do homem, seguidos da alegria e da tristeza, que servem ao propósito do desejo de manter-se em si, uma para o bem, outra para o mal. A alegria aumenta a potência de agir, pela qual o homem torna-se mais perfeito, enquanto a tristeza diminui a potência de agir, fazendo com o que o homem padeça. Quanto mais perfeito o homem, mais seguro estará de si mesmo. Por isso que o homem busca a alegria e se afasta da tristeza. Além disso, para Spinoza todos os desejos do homem servem ao propósito essencial de conservação do ser. A questão da conservação do ser é o pano de fundo que perdura toda a elucidação de Spinoza acerca dos afetos. A potência de agir do homem é a própria virtude dele e, como diz Danilo Marcondes, “a virtude é definida por Spinoza como aquilo que contribui para o ser humano conservar o seu ser, ou seja, para a sua autopreservação” (MARCONDES, 2007, p. 74). O bem é tudo aquilo que é útil para possa conservar o seu ser. O mal, portanto, é o que refreia o homem nesse esforço por conservação. Ademais, Spinoza diz na quarta parte da obra *Ética*:

*Proposição 20.* Quanto mais cada um busca o que lhe é útil, isto é, quanto mais se esforça por conservar o seu ser, e é capaz disso, tanto mais é dotado de virtude; e, inversamente, à medida que cada um se descuida do que lhe é útil, isto é, à medida que se descuida de conservar o seu ser, é impotente.

*Demonstração.* A virtude é a própria potência humana, que é definida exclusivamente pela essência do homem (pela def. 8), isto é (pela prop. 7 da P. 3), que é definida exclusivamente pelo esforço pelo qual o homem se esforça por perseverar em seu ser (SPINOZA, 2014, p. 170).

Aqui cabe o termo *conatus*, palavra latina utilizada por Spinoza que designa um esforço, impulso, inclinação. Ana Pedro comenta esta questão do *conatus* em Spinoza dizendo que “o *conatus* [...] é o desejo que constitui a realidade humana, que faz parte dela e que não é passível, sequer, de ser negada” (PEDRO, 2013, p. 28). O *conatus* é realidade presente, um princípio ontológico onde o homem alcança liberdade, pois como diz Marilena Chaui: “Porque a liberdade é a identidade de si consigo, a Ética pode demonstrar que o *conatus* [...] é o único fundamento da virtude, uma vez que esta não é senão a força do corpo e da mente para afirmar-se como causa adequada de suas ações” (CHAU, 2009, p. 63). Mas é justamente aí que mora o problema, pois o *conatus*, este desejo por conservação, seguindo a lógica de Kojève, é um desejo animal que afirma-se como causa adequada de ações igualmente animais. Tais ações implicam a passividade mediante a fruição dos objetos-coisas. O homem que tem no *conatus* spinozano sua essência jamais poderá manifestar-se como pura consciência de si, pois permanecerá um homem natural, não elevado pela ação oriunda do desejo que busca outro desejo.

Marilena Chaui, noutro escrito, expressa de forma ainda mais contundente a ligação essencial do homem com a natureza e como o *conatus* é o diretor das suas ações. Interpretando Deus segundo Spinoza – Deus ou natureza –, ela salienta como o tudo o que existe exprime a essência da substância divina. A potência da substância é a força para produzir-se a si mesma, logo, o *conatus*, a potência na qual o homem quer conservar o seu ser, é a expressão finita da essência da substância divina de produzir-se a si mesma. Como ela diz: “O ser humano é um *conatus* e é pelo *conatus* que ele é uma parte da Natureza ou uma parte da potência infinita da substância” (CHAU, 2006, p. 119). Ou, ainda, no próprio Spinoza quando ele explica que natureza naturante é aquilo que existe em si e por si mesmo – Deus – e explica também o que significa natureza naturada dizendo: “por natureza naturada, por sua vez, compreendo tudo o que se segue da necessidade da natureza de



Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus” (SPINOZA, 2014, p. 35). Ou seja, o ser humano, enquanto natureza naturada, exprime necessariamente a essência da natureza naturante e por ela está determinado. Sendo assim, de acordo com o princípio spinozano de essência divina, o homem não pode de maneira alguma ultrapassar a si mesmo, pois isso seria ultrapassar a realidade dada. Se a essência de Deus é produzir-se a si mesmo, então é manifesto que o homem, enquanto manifestação finita de Deus, terá como desejo primordial e determinado o conservar-se a si mesmo tanto quanto pode. Portanto, diante de tudo o que vimos até aqui sobre desejo animal e desejo antropogênico, a partir de Spinoza e do conceito de *conatus* o ser humano poderá ter apenas o sentimento de si, mas não conseguirá tornar-se consciência-de-si, permanecerá tendo suas ações pautadas na natureza dada, não conseguindo distanciar-se do desejo animal e, portanto, permanecerá como homem natural, deveras parecido como um animal, e não conseguirá ter reconhecido o seu valor enquanto ser autônomo e livre, pois estará preso aos objetos dados do mundo.



## Capítulo 5

### Escravo justo, senhor injusto

Não há, na articulação dialética do senhor e do escravo de Hegel, uma conclusão específica na qual temos um desfecho claro em relação às figuras do senhor e do escravo. Há apenas a mostra da inversão do conceito de independência reportada a eles. Mas não temos em Hegel uma definição do destino, muito menos do caráter das personagens da sua explicitação, visto que a preocupação de Hegel está primariamente na descrição do processo de formação da consciência até o saber absoluto<sup>1</sup>. No entanto, como tem-se aqui igualmente uma interpretação social do texto hegeliano, nota-se como podemos investigar mais seriamente as relações do senhor e do escravo na sociedade, a fim de aprimorarmos a nossa relação ética com o texto. Pretende-se aqui, dessa forma, fazer uma breve relação entre a averiguação da dialética do senhor e do escravo presente nesta seção com a investigação da seção anterior, a ideia de justiça em Platão nos dada através do texto de *A República*.

Como já foi elucidado anteriormente, a justiça desenvolve-se no campo social, pois, sendo a justiça produtora de concórdia e amizade entre os homens, falar de justiça é falar das relações entre

---

<sup>1</sup> Aquilo que se segue na leitura de Hegel, na seção B do capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito*, intitulada de “Liberdade da consciência-de-si: estoicismo, ceticismo e a consciência-infeliz”, não é suficiente para formularmos uma aplicação do porvir do senhor e do escravo nas relações sociais, uma vez que Hegel, nesta seção, mostra o desenvolvimento dialético da consciência até o estágio daquilo que ele chama de consciência infeliz. Há, portanto, a demonstração de como a consciência suprassume esta contradição de dominação e sujeição do seu ser para experimentar-se como consciência que pensa conceitualmente e, portanto, vemos “um novo processo dialético, cujos momentos são figurados pelo estoicismo, ceticismo e consciência infeliz, que representam o desdobramento da consciência de si”. Cf. TORRES, 2001, p. 43-55.

indivíduos que encontram-se no mesmo estrado social. A justiça para Platão se dá quando os indivíduos desempenham unicamente a sua tarefa específica, propiciando à cidade harmonia e utilidade. O contrário, ou seja, a desarmonia entre as classes – os artesãos, os soldados e os governantes – propiciará injustiça. Neste mesmo sentido os elementos da alma – o apetite, a irascibilidade e a compreensão – devem igualmente estar em harmonia para que o indivíduo seja justo. Caso os três elementos da alma estejam em desarmonia, realizando tarefas que não lhe cabem ou tomando o lugar da outra, temos caracterizado um indivíduo injusto. Ademais, sendo o indivíduo parte inseparável da sociedade, um indivíduo justo ou injusto refletirá numa sociedade justa ou injusta.

Visto que para Platão não existe, nas qualidades pertencentes à *epithymía*, a noção do não querer, do rejeitar, se a alma humana fosse constituída exclusivamente de apetite, não haveria nada que impedisse o ser humano de satisfazer seus desejos. Dessa maneira, o homem se equipararia a um animal selvagem, que vive na busca pela satisfação dos seus desejos instintivos, que sempre se dirigem na direção de um objeto-dado, natural. “Portanto, se o desejo se dirige a um não-Eu natural, o Eu também será natural” (KOJÈVE, 2002, p. 12). Dado que o senhor é ocioso e desejoso, vivendo pela fruição dos objetos transformados pelo escravo, ou seja, vivendo pela fruição do mundo, dos objetos naturais, mesmo que ele enxergue no escravo um animal recusando reconhecê-lo, é ele, seguindo nossa lógica, o verdadeiro Eu animal. Ao que parece, pela descrição do senhor como alguém que vive pela fruição e pela satisfação dos seus desejos animais, o senhor é aquele no qual o elemento dominante na alma é a *epithymía*, o apetite. Na sua condição de senhor dominante, elevado sobre o escravo, não há nele a disposição de negar os seus desejos, pelo contrário, utiliza-se da sua posição superior para alcançar contento na sua situação de usufruto das obras do escravo, situação esta que é de ociosidade e pura satisfação dos seus desejos animais. Se seu vínculo com o escravo é de usufruto e seu vínculo com o mundo é de gozo,

demonstrando a propriedade dominante do apetite na sua alma, fica evidente o caráter injusto do senhor.

Elucidando melhor esta questão, analisamos o aspecto que levou a dominação do apetite no senhor: a inversão da função específica do *thymós* na sua alma. Como visto, por mais que *thymós* (irascibilidade) e *epithymía* (apetite) compartilhem da mesma raiz etimológica, para Platão seus respectivos significados não compartilham da mesma natureza. A irascibilidade é o elemento que atua em favor da razão, subjugado a ela, para lutar contra o apetite, quando esta extrapola os limites da sua atuação. Tal como os soldados devem estar sujeitos ao governo da cidade para proteger a cidade de ataques externos e até mesmo internos, quando a classe dos artesãos procura ela mesma governar a cidade. O *thymós*, portanto, é elemento fundamental para garantir a harmonia na alma, livre da injustiça, impedindo que o apetite, sendo a parte mais forte da alma, governe todo o ser. Porém, posto que o senhor é aquele que vive pela fruição e gozo, clarificando que nele o apetite é o elemento dominante na alma, podemos afirmar, em vista da elucidação proposta, que o elemento timótico na alma do senhor deixou de lutar em favor da razão, que é a sua tarefa específica, para lutar em favor do apetite. No entanto, estando o *thymós* desviado da sua função específica, ele acaba por enfraquecer-se, pois é subtraído pelo governo da *epithymia* que o envolve. Assim, mais uma vez torna-se evidente a injustiça no ser do senhor. Se para Platão a injustiça é a desarmonia entre os elementos da alma, vemos que no senhor essa desarmonia é cabal. Seu elemento timótico abandona seu posto de sujeição à racionalidade e atua em favor do seu apetite, fazendo desta o elemento dominante, logo, atribui-se ao apetite o governo da alma no senhor. Uma completa inversão e desestruturação das especificidades dos elementos da alma. Se, pois, na cidade, o soldado é responsável por garantir a segurança e proteger a cidade de quaisquer cousas que possam perturbar a sua harmonia, e se no

homem o elemento timótico possui as mesmas obrigações, então podemos dizer que, no senhor, o *thymós* falhou.

Platão demonstra que essa inversão do uso específico do *thymós* é comum e facilmente observada nas crianças (PLATÃO, 2001, p. 200). Numa criança o elemento timótico da alma luta para ter seus apetites naturais supridos. Portanto, alguém que permite que esse tipo de inversão – logo, injustiça – na sua alma é, além de natural e animal, pouco desenvolvido e imaturo. Pois, na idade da razão a irascibilidade passa a atuar ao lado da racionalidade, produzindo harmonia no ser e justiça. Esse desenvolvimento é, para Platão, resultado da educação. Igualmente em Hegel nós vemos que é “o procedimento educacional que permite à criança e ao jovem alcançar o estatuto do homem formado” (RAMOS, 2003, p. 45), ou seja, “o objetivo último da educação é fazer com que os indivíduos cheguem à forma concreta da universalidade no seu processo formado” (2003, p. 45). Num paralelo com a educação em Platão, isso significa que a educação tem como objetivo fazer com que o homem alcance o seu estado anímico mais perfeito, com a correta harmonia e relação entre os elementos da sua alma. Aqui cabe a pergunta: o senhor ou qualquer que permite que o apetite domine seu ser, vivendo pela fruição e gozo, é alguém mal educado? Em *A República*, a educação auxilia o homem a manter-se justo e a lidar responsavelmente com seus desejos. Se há na cidade uma parcela da sociedade que vive como o senhor, voltada aos seus desejos naturais, podemos supor que há uma mazela na questão da educação.

O homem é considerado justo, de acordo com Platão, pela harmonia dos elementos da alma, i. e. pela harmonia contida no seu ser. A desarmonia resulta num homem injusto. Ainda, se a educação promove este tipo de desarmonia, onde é favorecido que o elemento apetitivo alcance o governo do ser, haveria a produção de senhores hegelianos em massa, logo, produzir-se-ia uma sociedade injusta – em termos mais amplos, uma civilização injusta. Em Kraut vimos que, para que haja a boa vivência na

sociedade, é necessário que o indivíduo perceba o valor daquilo que está ao seu entorno e que se um indivíduo deixar-se dominar pelos próprios desejos animais, este será um perigo para si mesmo e para toda a comunidade que o cerca (KRAUT, 1992, p. 329). Nesses termos, a preponderância dos senhores hegelianos na sociedade, bem como sua exaltação, só poderá criar um mal-estar civilizacional, em decorrência do predomínio da injustiça.

Como diz Platão, é pelo elemento timótico que denominamos um indivíduo de corajoso. A coragem é uma matéria inerente ao *thymós*. Mas essa coragem também é inerente à função timótica, que é a luta em favor da justiça. A coragem timótica serve para que o indivíduo lute contra elementos externos e internos que ameaçam a harmonia do seu ser, portanto, deverá ser corajoso para lutar contra seus próprios desejos, quando estes pretendem dominá-lo. Dessa maneira, aquele que cede ao domínio do apetite mostra-se covarde, incapaz de lutar contra seus elementos internos que ameaçam a integridade da sua alma. É destituído de coragem e, portanto, perde nesse processo uma das virtudes cardeais, colando em risco a perda de todas as outras. No senhor, mesmo que seu elemento timótico continue ativo, embora esteja subjugado a um novo governo – o apetitivo –, e mesmo que seja notável nele a luta, sendo esta uma luta pelos desejos animais, tal luta é constituída não por coragem, mas por covardia, pois agora luta em favor da injustiça.

Já no escravo ocorre o contrário daquilo que mencionamos do senhor. Na sua condição servil, ele é obrigado a mediar a relação entre o senhor e o mundo, e possibilitar que o senhor possa usufruir do mundo trabalhado por ele. Garantindo assim que o senhor usufrua dos objetos trabalhados o escravo deve, portanto, privar-se desse usufruto. O escravo deve reprimir o seu apetite e não permitir que eles dominem o seu ser. Se o escravo fosse dominado pelo apetite o senhor não teria os objetos trabalhados para o seu consumo, pois o próprio escravo os consumiria. Assim, o escravo domina seus apetites, trabalha e encontra a satisfação no

seu trabalho. Como vimos em Kojève, não é o senhor, mas o escravo o homem completo e satisfeito com a sua completude (KOJÈVE, 2002, p. 28). Dessa maneira, é o escravo que demonstra harmonia no seu ser, e isso nos parece ser uma consequência da harmonia presente nos elementos da sua alma. Nesse sentido o escravo demonstra justiça.

No início, é claro, o escravo domina seu elemento apetitivo por medo do senhor. Mas a medida que trabalha o mundo e encontra a si mesmo na objetividade do seu trabalho, o escravo adquire a verdade sobre si mesmo e a verdadeira independência, mas continua agindo em favor do senhor, pois o reconhece e deseja o seu desejo. Assim, o escravo não continua servindo ao senhor por medo, mas porque se dirige ao seu desejo, encontrando nessa ação sua própria humanidade. O escravo busca os desejos do senhor e assim transforma o mundo num mundo humano. O escravo, quando encontra sua independência e torna-se consciência-de-si plena através do trabalho, é constituído do desejo antropogênico.

Platão, como vimos, utiliza o exemplo do arqueiro para demonstrar que existe uma força contrária pela qual o homem recusa a satisfação de certos desejos. Uma mão empurra o arco para frente enquanto outra puxa a corda para trás, e somente assim a flecha é lançada em direção ao alvo. Assim, se a alma do homem se direcionasse numa única direção ele jamais seria capaz de produzir, de trabalhar. É presumível, assim sendo, que o senhor não trabalha justamente porque sua alma se dirige unicamente para a satisfação dos seus desejos. Mas no escravo é notável essa força contrária, possibilitando assim que ele possa trabalhar. Como vimos, o trabalho do escravo transforma o mundo, é uma transformação histórica, cultural; portanto, o escravo demonstra a necessidade de refrear certos desejos para que se possa produzir, fazer história, formar cultura. Na sua transformação da natureza através do trabalho humanizante – distante da noção de puro gozo – o escravo mostra-se útil ao mundo. Podemos dizer que na cidade



ideal platônica é a disposição da alma do escravo que faz da cidade uma cidade justa e, por isso, boa.

Logo, é a partir de todo esse processo de reconhecimento, contenção dos desejos, de trabalho e produção de cultura que o escravo demonstra sua justiça. Seu elemento timótico parece estar atuando conforme sua função específica, subjugado à razão, como deve ser. Ao escravo faltou a coragem timótica quando cedeu ao senhor na luta de vida e morte que travaram no seu encontro, de fato, mas no mundo objetivamente transformado pela ação laboriosa, o escravo encontra a si mesmo, obtém sua verdade objetiva, torna-se consciência-de-si plena e, a partir disso, conquista a harmonia no seu ser, concretizando sua justiça.

Portanto, a partir do que foi visto até aqui, referente à relação entre *thymós* e reconhecimento, no próximo capítulo quer-se analisar a relação mais concreta entre estas duas instâncias no trabalho de Francis Fukuyama, especialmente no seu livro *O fim da história e o último homem*. Fukuyama analisa exatamente o *thymós* platônico e o reconhecimento a partir de Hegel para fazer uma investigação de cunho político. Se já exploramos o *thymós* e o reconhecimento no campo micropolítico, no interior do homem, agora queremos aumentar o escopo. Fukuyama recorre a História Universal para mostrar o desenvolvimento da democracia liberal no mundo e como tal desenvolvimento leva a cabo justamente o fim da história enquanto progresso humano. Este desenvolvimento histórico acontece, segundo Fukuyama, por pretensões não econômicas – que surgem do elemento não econômico do homem –, ou seja, acontece pelo desejo de reconhecimento. Assim, o que constitui a base da história humana é o desejo por reconhecimento, desejo que gera uma luta por reconhecimento, luta que é gerada pelo elemento timótico do homem, que é o seu elemento mais especificamente político.

No entanto, como veremos, o que se enxerga no fim da história é uma educação que visa a pura autoconservação desse estado de natureza onde o homem encontra-se plenamente

satisfeito, mas isso ocorre a partir da supressão do *thymós*, o que é resultado de uma educação econômica, que propende explicitamente a satisfação dos desejos materiais. Ou seja, no fim da história cria-se a predominância de um ser que é chamado de burguês, que não é nada mais que um senhor hegeliano, que vive pela fruição dos seus desejos, alguém que tem no governo do seu ser o elemento apetitivo. Veremos, portanto, como se cria uma civilização ocidental formada quase que exclusivamente de senhores hegelianos. Estes representam aquilo que Fukuyama chamará de o último homem. Igualmente a relação com Kojève é clara, pois uma vez que o que se pretende majoritariamente é a autoconservação, o último homem assemelha-se muito mais a um animal.

Outrossim, tendo tais correlações em vista, na macropolítica que se apresenta na contemporaneidade proveniente da educação moderna, pergunta-se pela questão da justiça neste meio. É possível que uma civilização marcada pela presença de senhores hegelianos seja justa? Tendo tal pensamento em mente que nos dirigimos à seção final desta pesquisa.

**Da civilização (a)timótica contemporânea**



## Capítulo 6

### ***Thymós* e reconhecimento em Francis Fukuyama**

Passando para um exame mais incisivo dos assuntos tratados na contemporaneidade, ver-se-á, neste momento, a interpretação do *thymós* em Platão e da luta pelo reconhecimento em Hegel por Francis Fukuyama, tendo como base o seu livro *O fim da história e o último homem*, publicado em 1992.

Fukuyama insere as supracitadas questões da psicofilosofia clássica e moderna numa análise política, sobretudo no exame das estruturas econômicas e no desenvolvimento histórico-político que constantemente volta ao elogio da democracia liberal como o último estágio de desenvolvimento das civilizações atuais. O ideal da democracia liberal serve como contexto para toda a discussão filosófica de Fukuyama. Na sua visão, algo que ele já deixa claro no seu famoso artigo de 1989 intitulado “O fim da história”, enquanto é possível observar os mais diversos defeitos nas formas mais antigas de governo, como monarquias ou aristocracias, a democracia liberal estaria livre de tais defeitos e contradições internas, e mesmo que seja possível observar defeitos nos atuais governos democrático-liberais, estes defeitos apenas surgem pela má implementação dos princípios deste sistema (FUKUYAMA, 1992, p. 11). Ainda assim, o ideal da democracia liberal representa, a princípio, para Fukuyama a forma com que a sociedade suprisse suas aspirações mais fundamentais, o que culminaria no fim do avanço e da evolução das sociedades humanas. Assim, o fim da história não deve ser compreendido como o fim da passagem do tempo ou da sucessão de eventos, mas o fim da história significa “que não haveria mais progresso no desenvolvimento dos

princípios e das instituições básicas, porque todas as questões realmente importantes estariam resolvidas” (1992, p. 13).

Na análise de Fukuyama, vista com mais clareza nos seus extensos exemplos das nações por todo o globo, é notoriamente observável a transição que várias nações fizeram e estão fazendo de sistemas de governos totalitários de direita e de esquerda para a democracia liberal. Fukuyama, aliás, viveu aquele período que sentiu profundamente a crise do regime comunista. Nascido em 1952, Fukuyama viveu num mundo que viu a construção e a derrubada do Muro de Berlim. Durante esse período houveram inúmeros movimentos pela liberdade, especialmente no leste europeu, como na Hungria em 1956, na Tchecoslováquia em 1968, na Iugoslávia na década de 80, até as Revoluções de 1989, também conhecido como a queda do comunismo. A queda do Muro de Berlim, começada em 09 de novembro de 1989, é a grande representação da queda do regime socialista no mundo. A partir daí há uma reestruturação dos pilares políticos em diversos países antes totalitários. A visão de Fukuyama é um produto desse momento e é a partir destes eventos que ele elabora a sua própria análise do fim da história. Perry Anderson, que traça um caminho na análise do conceito de fim da história que vai de Hegel até Fukuyama, demonstra como o fascismo havia sido destruído na Segunda Guerra Mundial, e o comunismo estava em visível colapso no fim do século passado, restando, nos países industrializados, o apelo do capitalismo liberal para os seus desenvolvimentos. Anderson diz: “Com a derrocada do socialismo, a democracia liberal ocidental destacou-se como a forma final de governo humano, levando a seu término o desenvolvimento histórico” (ANDERSON, 1992, p. 12). Mesmo que numa democracia liberal o Estado seja fraco – pois é necessária a delimitação do poder do Estado para que se preservem os direitos individuais do povo –, a queda dos governos totalitários mostra neles uma fraqueza muito mais substancial, pois deriva da falta de legitimidade perante as percepções subjetivas do povo (FUKUYAMA, 1992, p. 42). Essa

falta de legitimidade deriva principalmente da ineficiência dos governos totalitários ao enfrentar problemas econômicos e sociais. Em vista disso, Fukuyama é categórico ao afirmar que “a única ideologia coerente que goza de ampla legitimidade nessa parte do mundo [América Latina] é ainda a democracia liberal” (1992, p. 67). Ainda que refira-se a América Latina, a opinião de Fukuyama se estende para todas as nações do mundo, buscando provar a supremacia da democracia liberal. Ele ainda diz: “Tanto na Esquerda comunista quanto na Direita autoritária houve uma falência total de ideias sérias capazes de manter a coesão política interna de governos fortes” (1992, p. 69). A crise do autoritarismo político não se deu exclusivamente pela incapacidade dos governos totalitários de controlar o povo, mas também se deu pelo viés econômico. Especialmente o bloco comunista se viu condenado ao atraso e à pobreza, forçando-se a abrir-se economicamente aos princípios do mercado capitalista. Mesmo que existam retrocessos e o avanço da democracia no mundo não seja contínuo nem unidirecional, Fukuyama aponta para um padrão e uma história direcional e universal, mostrando o crescimento das revoluções liberais pelo mundo. Assim, Fukuyama pergunta-se pela existência de uma “História Universal” da humanidade cujo fim se dará na democracia liberal. Para ele, uma História Universal da humanidade é “a tentativa de encontrar um padrão significativo no desenvolvimento geral das sociedades humanas” (1992, p. 85). Tal tentativa de encontrar uma História Universal da humanidade constitui grande parte da obra de Fukuyama. O problema a ser resolvido é se a democracia liberal representa o fim de tal história<sup>1</sup>.

É para tentar solucionar esse problema que Fukuyama recorre a uma análise do projeto kantiano de desenvolver uma

---

<sup>1</sup> Este conceito de fim da história é direcionado, a princípio, pela tradição cristã. Fukuyama diz que “as primeiras histórias verdadeiramente universais da tradição ocidental foram cristãs” (1992, p. 86). A doutrina cristã evidencia a ideia de um fim da história marcado pelo dia do julgamento. A expectativa de um fim último do homem traria sentido aos eventos históricos. Ademais, para Fukuyama o conceito cristão de fim da história mostra que um “fim da história” está implícito no texto de todas as Histórias Universais” (1992, p. 86).

História Universal. Mas não foi Kant que elaborou este desenvolvimento, e sim Hegel, e para Hegel a história do mundo é o progresso da consciência de liberdade. É em vista de tal conceito hegeliano que Fukuyama pode dizer que: “A História Universal da humanidade nada mais era do que a progressiva ascensão do homem à plena racionalidade, e uma percepção autoconsciente de como essa racionalidade se expressa no autogoverno liberal” (1992, p. 91). Portanto, a preocupação com uma História Universal que pode chegar a um fim chega num nível mais profundo, pois tendo em vista o pensamento de Hegel, a história humana deve ser vista como uma sucessão de formas diferentes de consciência. Neste sentido, Fukuyama escreve:

Hegel não acreditava que o processo histórico continuaria indefinidamente, mas que chegaria ao fim com a realização de sociedades livres no mundo real. Em outras palavras, haveria um *fim da história*. Isso não significava que haveria um fim dos eventos decorrentes de nascimentos, mortes e interações sociais da humanidade, ou que o conhecimento factual do mundo estaria terminado. Mas Hegel havia definido a história como o progresso do homem para mais altos níveis de racionalidade e liberdade, processo esse que tinha um ponto final lógico na consecução da autoconsciência absoluta (1992, p. 95).

Mas Fukuyama parece entender que o desenvolvimento da consciência absoluta, o espírito absoluto, do qual resulta uma sociedade livre e sem contradições internas, elimina qualquer objetivo político no homem, o que faz com que ele possa se preocupar unicamente com a atividade econômica. Assim, Fukuyama busca na ciência natural moderna o caminho da verificação do progresso humano rumo à democracia liberal e, nesse sentido, ao fim da história. Por isso que ele diz:

A ciência como fenômeno social não se desenvolve simplesmente porque o homem tem curiosidade a respeito do universo, mas porque a ciência lhe permite satisfazer o desejo de segurança e de aquisição ilimitada de bens materiais. As empresas modernas não



mantêm departamentos de pesquisa e desenvolvimento por amor abstrato ao conhecimento, mas para ganhar dinheiro (1992, p. 114).

No entanto, o próprio Fukuyama reconhece que é possível que o ser humano não seja apenas um ser econômico. Para resolver essa questão ele recorre novamente a Hegel, em que “o primeiro motor da história humana não é a ciência natural moderna ou o horizonte constantemente em expansão do desejo que a potencializa, mas um impulso totalmente não-econômico, a *luta pelo reconhecimento*” (1992, p. 176). Em outra obra posterior sua, Fukuyama diz que “a democracia liberal que emerge no fim da história não é, portanto, inteiramente ‘moderna’” (FUKUYAMA, 1996, p. 26). Com isso ele quer dizer que a democracia liberal se sustenta e emerge de hábitos culturais anteriores à modernidade, na relação entre os indivíduos e na formação de comunidade. Assim, oferecendo este contexto, podemos adentrar para a questão que de fato nos interessa, onde Fukuyama elabora uma síntese daquilo tratado nos dois capítulos anteriores, tratando da luta pelo reconhecimento e sua relação com o *thymós*.

Mesmo em países que viviam sob um regime autoritário e que desenvolveram uma economia notavelmente forte, ainda assim este regime de governo não alcançou legitimidade perante o povo. Isso porque a prosperidade não era o suficiente sem que houvesse liberdade. Notando isto, Fukuyama busca na luta pelo reconhecimento hegeliano uma “dialética histórica totalmente não materialista” (1992, p. 184). Há em Hegel uma superação do pensamento daqueles que, segundo Fukuyama, são os precursores intelectuais do movimento democrático liberal ou liberalismo<sup>2</sup>:

---

<sup>2</sup> Deve-se ter clara a diferença entre democracia liberal e liberalismo. Nem toda democracia é liberal, mas, nas palavras do economista Rodrigo Constantino, “o liberalismo é, em sua essência, democrático” (CONSTANTINO, 2010). A democracia é, etimologicamente, o governo do povo, ou a forma de governo onde o povo é soberano – ou, como ainda é possível ser dito, a forma de governo onde o povo é livre para escolher o seu soberano. Já o liberalismo é uma teoria filosófica e política que trata das formas de limitar o poder do estado para que haja maior garantia de liberdades individuais e promoção de possibilidades para que todos os cidadãos de uma sociedade liberal consigam desenvolver-se economicamente e tenham seus direitos garantidos. Democracia e

Hobbes e Locke. O pensamento destes produziu a configuração do burguês, uma figura que gera desconforto entre os críticos tanto de Esquerda quanto de Direita da sociedade liberal. A crítica ao burguês fundamenta-se em atributos morais, visto que o burguês é representado por alguém que preocupa-se unicamente com o seu próprio bem-estar material, alguém que “não tem espírito público, não é virtuoso, nem dedicado à grande comunidade que o cerca” (1992, p. 185). O burguês é, então, um egoísta que atenta para a simples preservação da vida, do conforto e para a satisfação dos seus desejos materiais. Hegel, no entanto, apresenta outra visão da sociedade liberal, uma que é baseada na parte não egoísta do homem. A visão de Hegel, conseqüentemente, apresenta-se como muito pertinente no mundo contemporâneo, uma vez que os que vivem sob a democracia liberal estão demasiadamente acostumados com uma explicação dos fatos sob motivações econômicas. Por isso que Fukuyama diz que “somos tão completamente burgueses em nossas percepções que frequentemente nos surpreendemos com a descoberta de que a vida política é quase totalmente não econômica” (1992, p. 185). Assim ele acusa a ecomomização do nosso pensamento e manifesta que a base dos movimentos contemporâneos pelos direitos liberais é a luta pelo reconhecimento.

Destarte, Fukuyama faz sua análise da dialética do senhor e do escravo sob a perspectiva da interpretação de Kojève estabelecendo como princípio a base de que o homem não pode tornar-se autoconsciente sem que seja reconhecido por outro homem. O ser humano é, desde a sua gênese, um ser social. “Sua noção do próprio valor e identidade está intimamente ligada ao

---

liberalismo não se tratam, pois, de sinônimos, como Fukuyama por vezes dá a entender. Se para Fukuyama Hobbes e Locke foram os pais do liberalismo moderno, estes não fundaram igualmente a democracia moderna, mas fundaram as bases nas quais a democracia e o liberalismo pudessem caminhar juntos. Portanto, democracia liberal é a forma de governo no qual o povo promove a abstenção do governo em interferir na esfera dos direitos dos cidadãos – especialmente (em Fukuyama) – na economia. “A democracia, enquanto meio, é uma aliada dos liberais nesta empreitada” (CONSTANTINO, 2010).

valor que os outros dão dele” (1992, p. 187). A sociabilidade humana é diferente da do animal, pois no ser humano a sua sociabilidade o impele a buscar o reconhecimento de que é justamente humano, autônomo e livre; e o faz através de uma luta onde no arriscar a vida é capaz de mostrar que age contrariando seu instinto mais básico, o instinto animal de autopreservação. “Não somente não é o homem determinado por sua natureza física ou animal como também sua própria humanidade consiste na capacidade de suplantar ou negar aquela natureza animal” (1992, p. 190). Fukuyama mostra que tanto Hegel como Marx acreditavam que a sociedade era dividida em classes sociais, mas enquanto Marx acreditava que essa divisão tinha como base a função econômica – um é dono de terras e o outro é camponês –, Hegel cria que tal divisão provinha da atitude de cada indivíduo em relação à morte. “A sociedade estava dividida entre senhores, dispostos a arriscar a própria vida, e escravos, que não a arriscavam” (1992, p. 188). Nesse sentido vemos que muitas sociedades aristocráticas nasceram da qualidade guerreira de tribos que demonstravam coragem e grande valentia para se arriscar e conquistar outros povos. Esse ímpeto do guerreiro é um ímpeto que nasce do desejo de que outro ser humano o reconheça como livre e autenticamente humano. Assim, a diferença definitiva entre seres humanos e animais se dá no fato de que apenas os seres humanos são capazes de lutar e colocar a vida em risco para provarem que desprezam a vida e que são, por isso, livres. Fukuyama mostra que em Hegel a liberdade é “a essência daquilo que é distintivamente humano” (1992, p. 193). Na medida em que o homem é capaz de negar o conforto material ele igualmente mostra como é mais do que apenas um escravo das paixões apetitivas, e assim mostra que é livre, humano e possuidor de dignidade – e busca ser reconhecido por isto. A história humana é uma história de busca por satisfazer o desejo por reconhecimento, tanto nos senhores como nos escravos, é a busca por um

reconhecimento mútuo. O fim da história em Fukuyama seria uma ordem social que satisfaça tal necessidade humana.

De modo mais estreito, o desejo por reconhecimento, que constitui a base da história humana, refere-se à parte do homem que atribui valor às coisas. “É a parte da personalidade que é a fonte fundamental das emoções de orgulho, raiva e vergonha e não é redutível a desejo, de um lado, ou a razão, do outro” (1992, p. 206). É a partir desta exposição que Fukuyama articula a correspondência do desejo por reconhecimento hegeliano com o *thymós* platônico. O *thymós*, que ele também traduz como “espírito”, é o elemento do homem associada à coragem e ao sentimento de raiva, indignação, ira, que a pessoa experimenta em si mesma. Mas também é o elemento mais especificamente político do ser humano, pois é o que impele os homens a afirmarem-se sobre os outros e também a lutarem em favor dos outros – quando devidamente associada à razão. Por isso que Fukuyama demonstra que a ira proveniente do *thymós* é potencialmente uma aliada da razão ao ajudar a razão a reprimir o apetite, ou seja, os desejos impróprios e tolos. Fukuyama também demonstra que o *thymós* está relacionado com o valor que uma pessoa dá a si mesma, i. e., *thymós* e autoestima são conceitos correlacionados. Ele diz: “Sócrates sugere uma relação entre raiva e autoestima ao explicar que quanto mais nobre é um homem – isto é, quanto mais alto ele põe o próprio valor – mais zangado ficará quando for tratado injustamente” (1992, p. 208). Por isso que *thymós* pode ser compreendido como um inato senso de justiça. Em vista disso podemos compreender o comum afloramento da ira quando uma pessoa não recebe o reconhecimento que acredita ter direito. Fukuyama atenta para esta questão no exame da palavra “indignação”. É possível notar que na raiz da palavra indignação está a palavra dignidade, e encontra-se ligada ao prefixo de negação in. Indignação é, portanto, um sentimento que surge diante da indignidade, de algo que nega e se opõe a dignidade. Consequentemente, quando alguém não reconhece o valor que

atribuímos a nós mesmos, quando nossa dignidade não é reconhecida, sentimos ira, que é manifestação do *thymós*. Por isso que *thymós* está igualmente associado ao conceito de orgulho (1992, p. 208). “O *thymós* de Platão, portanto, não é senão a sede psicológica do desejo de reconhecimento de Hegel”, diz Fukuyama (1992, p. 209). O senhor hegeliano é aquele que é compelido pelo *thymós* a buscar no outro a afirmação do próprio ser por meio de uma luta de vida e morte. Pois é o *thymós* que leva os homens a procurarem reconhecimento.

Da mesma forma, o *thymós*, estando ligado ao senso de justiça, é igualmente fonte de diversas outras virtudes. Por isso Fukuyama diz:

O *thymós* [...] é a sede psicológica de todas as virtudes nobres como desprendimento, idealismo, moralidade, auto sacrifício, coragem e honradez. O *thymós* oferece um apoio emocional todo-poderoso ao processo de valorização e avaliação e permite aos seres humanos subjugar seus mais fortes instintos naturais em benefício do que acreditam ser correto ou justo (1992, p. 214).

Neste sentido, o *thymós* é a força motora que impele o homem a lutar por aquilo que acredita ser o bem, tanto para si como para o outro. Em primeiro lugar o *thymós* permite com que o indivíduo atribua valor a si mesmo e sinta ira e indignação quando a justiça lhe é negada para si. Mas o *thymós* igualmente capacita o indivíduo a atribuir valor a outras pessoas, de modo que ire-se quando a justiça é negada aos seus semelhantes. Fukuyama mostra que esse caso geralmente ocorre quando um indivíduo pertence a uma classe maltratada, mas que também ocorre quando vê maus tratos numa classe a que não pertence (1992, p. 214-215). As manifestações timóticas no ser são, por conseguinte, comuns aos indivíduos capazes de reconhecer os outros. Quando homens, no sentido masculino da palavra, tomam partido do movimento feminista ou, no exemplo de Fukuyama, quando os povos do mundo todo sentiram indignação contra o sistema de *apartheid* da

África do Sul, nota-se que, mesmo que os indignados não pertençam necessariamente à classe injustiçada, é o reconhecimento significativo de que o outro é um ser humano, um semelhante, que alavanca tais manifestações do *thymós* nos indivíduos.

Assim, Fukuyama aponta para a natureza paradoxal do desejo de reconhecimento originado do *thymós*. Ao mesmo tempo em que *thymós* refere-se ao desprendimento e à justiça, este elemento da alma também está ligado ao egoísmo (1992, p. 215). Egoísmo pode não ser a palavra adequada, mas a intenção de Fukuyama torna-se clara quando diz que “uma vez que o eu tímótico geralmente começa por uma auto avaliação, é provável que se supervalorize” (1992, p. 215). O senso de justiça de um pode não ser o de outro, e é possível que um queira impor seu senso de justiça sobre o outro. Entretanto, o que Fukuyama parece pouco considerar é o fato de que a verdadeira justiça não provém unicamente do *thymós* isolado dos outros elementos da alma, mas a justiça é proveniente da saúde do ser, i. e., da alma que é governada pela razão que tem a irascibilidade como aliada, onde o apetite é devidamente controlado para que não domine o ser. Além do mais, tal como é possível ver na *República* de Platão, toda esta análise da alma do homem só faz sentido dentro do contexto social da cidade, onde os elementos da alma do homem correspondem com as classes da cidade, ou seja, o senso de justiça é correspondente entre alma saudável e cidade saudável, o que suprime certas idiossincrasias. Essa falha do pensamento de Fukuyama torna-se ainda mais evidente visto que ele tem na *República* de Platão a base para sua análise do *thymós*. A relação que Fukuyama faz do *thymós* com o desejo, sinalizando que é possível confundir um com o outro, assemelha-se com o mesmo mau entendimento de Glauco, quando este supõe que a irascibilidade é da mesma natureza que o apetite (PLATÃO, 2001, p. 197). Contudo, Fukuyama apenas indica uma possível correlação natural entre *thymós* e apetite, mas ainda os identifica como coisas

distintas. A crítica que aqui se faz diz respeito apenas à má relação que Fukuyama faz do *thymós* com a razão e da falta de consideração da alma como um todo, o que poderia eliminar alguns mal entendidos.

Mesmo assim, esta relação que Fukuyama faz entre *thymós* e desejo, mesmo que pareça superficial, faz certo sentido quanto este afirma que nas disputas em torno de dinheiro, o que de fato está em jogo é a dignidade dos indivíduos. Por exemplo:

A ira que se manifesta nas disputas trabalhistas raramente está relacionada com o nível absoluto dos salários, mas surge principalmente porque a oferta de salário do patrão não “reconhece” adequadamente a dignidade do trabalhador (1992, p. 216).

Fukuyama complementa este exemplo dizendo que essa linha de raciocínio explica porque grevistas revoltam-se muito mais com um furador de greve do que com o patrão. O furador de greve é visto como alguém cujo desejo de ganho econômico imediato prevaleceu sobre sua própria dignidade, ou seja, seu apetite prevaleceu sobre o seu *thymós* (1992, p. 216). Nesse sentido é possível compreender com maior clareza a correlação que Fukuyama faz entre o elemento desejante da alma e o desejo de reconhecimento do elemento timótico da alma; ele refere-se a uma espécie de “justiça econômica”. É por isso que Fukuyama pode dizer:

Praticamente todas as agendas de liberdades civis e direitos civis, embora contenham alguns componentes econômicos, são essencialmente competições timóticas pelo reconhecimento entre conceitos concernentes de justiça e dignidade humana (1992, p. 220).

Fukuyama aponta para os aspectos timóticos de certas atividades humanas que são comumente interpretadas como puras expressões do desejo natural. No entanto essa questão deve ser vista com muito cuidado e não necessariamente indica que o

*thymós* está lutando pela justiça. Essa fácil relação entre *thymós* e desejo apontada por Fukuyama pode, na verdade, assinalar que o *thymós* age como aliado do apetite, visto que ele mesmo diz que “o *thymós* frequentemente manifesta-se como aliado do desejo” (1992, p. 221) e “os seres humanos cobiçam o dinheiro porque querem coisas, não apenas reconhecimento” (1992, p. 220). Logo, é necessário cautela ao identificar o desempenho timótico da alma em ações tipicamente econômicas, pois o orgulho timótico pode levar o homem a lutar pela satisfação dos seus próprios desejos vaidosos.

Antes, no entanto, de analisarmos mais profundamente a questão do desvio do *thymós* na civilização contemporânea, uma coisa mais ainda deve ser dita, considerando o elogio da democracia liberal por Fukuyama, que é a desaprovação do comunismo, especialmente no que diz respeito ao exame do *thymós* neste assunto. Na visão de Fukuyama, “o comunismo humilhava as pessoas do povo, obrigando-as a fazer um grande número de concessões morais” (1992, p. 212). Essas concessões podiam vir na forma de denúncias contra um concidadão que fez algo que o Estado reprovava ou até mesmo no simples de fato de permanecer calado quando algum colega era condenado injustamente. Ademais, o discurso comunista que buscava legitimar sua forma de governo pautava-se na abundância material e, em vista disso, Fukuyama diz: “O comunismo, de modo muito mais completo do que o liberalismo ‘burguês’, fortalecia a parte desejante da alma contra a parte timótica” (1992, p. 212). Esta afirmação parece um exagero e passiva de severas críticas, pois logo após Fukuyama diz: “No ocidente, o consumismo induz as pessoas a serem transigentes com elas mesmas todos os dias, e elas mentem para si mesmas não em nome do socialismo mas de ideias como ‘auto realização’ ou ‘crescimento pessoal’” (1992, p. 212-213). Contudo, ele aponta para uma diferença fundamental, pois não era possível, nas sociedades comunistas, ter uma vida normal sem reprimir o *thymós*, visto que não se podia desempenhar qualquer



função que fosse sem um completo envolvimento na impostura do sistema. O desejo de uma vida normal, sem a necessidade de enfrentar problemas com o Estado totalitário comunista, levava o povo a reprimir seus impulsos timóticos e isso, por sua vez, consistia numa espécie de degradação moral. Sob este tipo de governo, a alternativa era deixar fluir a ira timótica e romper com o lado desejante da vida e se ver privado dos prazeres materiais para envolver-se numa justa luta revolucionária que exigisse não apenas bens materiais por parte do Estado, mas a implementação de um sistema capaz de reconhecer a dignidade particular dos cidadãos. “Não é possível compreender a totalidade do fenômeno revolucionário se não for levada em conta a ação da raiva timótica e a exigência de reconhecimento que acompanhou a crise econômica comunista”, diz Fukuyama (1992, p. 221). Ações revolucionárias e o enfrentamento de Estados totalitários exigem coragem em ampla medida, e isto não provém do elemento desejante da alma, mas do elemento irascível. Essas ações só são possíveis quando um determinado número de pessoas está disposto a arriscar a vida e o conforto. O homem governado pelo apetite, o burguês, procurará sempre trabalhar dentro do sistema; será um pequeno senhor, buscando como pode fruir dos prazeres do consumo e do conforto. Nesse sentido que Fukuyama diz:

Só o homem timótico, o homem furioso, cioso da própria dignidade e da dignidade dos seus concidadãos, o homem para quem o próprio valor é constituído por algo mais do que o complexo conjunto de desejos que constituem sua existência física – só este homem está disposto a ficar na frente de um tanque ou enfrentar uma fileira de soldados. E geralmente, sem esses pequenos atos de bravura, em resposta a pequenos atos de injustiça, as grandes correntes de eventos, que levam às mudanças fundamentais nas estruturas políticas e econômicas, jamais ocorreriam (1992, p. 224).

O *thymós*, portanto, é o ponto de partida para as grandes lutas revolucionárias, mas também é o ponto de partida para

pequenos atos da vida cotidiana contra situações de injustiça. Também é o que nos movimenta para defendermos nossa própria dignidade, mas igualmente nos movimenta na defesa da dignidade do outro. Sem esta irascibilidade proveniente do elemento timótico da alma não é possível que haja um desenvolvimento saudável das sociedades. Grandes ou pequenos atos de bravura são absolutamente necessários para que vivamos experimentando justiça, liberdade e felicidade – tanto nós quanto nosso próximo.

Mas apesar das qualidades notadas no *thymós* e dos benefícios que as ações timóticas causam numa sociedade, Fukuyama também aponta para o fato de que muitos filósofos viram no *thymós* a fonte da maldade humana (1992, p. 225). Se é do *thymós* que nasce o desejo pelo reconhecimento do próprio valor e, como vimos na dialética do senhor e do escravo, esse desejo por reconhecimento instiga uma luta entre duas consciências de princípio antagônicas, o *thymós* é, por conseguinte, o ponto de partida para o conflito humano. “Por um lado, é motor da democracia; por outro, a ambição de supremacia” (ANDERSON, 1992, p. 101). O ideal seria que o desejo por reconhecimento estivesse limitado ao âmbito da avaliação moral, mas como Fukuyama diz: “Pode-se exigir reconhecimento não apenas para o valor moral, mas também para a riqueza, o poder ou a beleza física” (FUKUYAMA, 1992, p. 226). Assim, o desejo por reconhecimento nem sempre se dá pelo desejo de ser reconhecido como igual ao outro, mas é possível – e comum – que o desejo seja de ser reconhecido como superior. Como vimos em Hegel, quando duas consciências distintas encontram-se, ambas querem ser reconhecidas sem reconhecer a outra, ou seja, querem assumir a sua superioridade diante da outra. E é o que de fato acontece quando uma desiste de lutar. Seguindo esta linha de pensamento, vemos que é no elemento timótico da alma que nasce o desejo de ser superior ao outro. Fukuyama, neste sentido, opta por adicionar duas palavras de origem grega à discussão: *megalothymia* para o desejo de ser reconhecido como superior, e *isothymia* para o desejo

de ser reconhecido como igual. Essas duas expressões, *megalothyμία* e *isothyμία*, “constituem as duas manifestações do desejo de reconhecimento em torno das quais se pode entender a transição histórica para a modernidade” (1992, p. 226). A *megalothyμία*, como é evidente, representa um perigo para a vida política, pois motiva e concebe formas de governos autoritários. “O *thymós*, que surgiu como uma espécie humilde de autorrespeito, pode, portanto, manifestar-se como o desejo de dominar”, diz Fukuyama (1992, p. 226). O senhor hegeliano é dono da *megalothyμία*. Mas o que está em jogo aqui, mais uma vez, é a qualidade da educação do homem. Em *A República*, vemos que no diálogo Sócrates não acreditava que a coragem e o espírito público provinham do excesso de valor que o egoísta dava a si mesmo, mas pelo contrário, vinha do *thymós* bem educado. Em Platão, o “*thymós* é uma virtude política inata, necessária à sobrevivência de qualquer comunidade política, por ser a base que permite a um particular desligar-se da vida egoísta do desejo e voltar-se para o bem comum” (1992, p. 227). Mas da mesma forma como o *thymós* pode fortalecer comunidades políticas, ele também pode destruí-las<sup>3</sup>. Platão mesmo dá o exemplo do *thymós* como um cão feroz de guarda que deve proteger o dono contra estranhos, mas que também pode morder o próprio dono se não for bem educado. *Megalothyμία* é, pois, resultado da má educação. Quando o homem não é educado corretamente, as funções específicas da sua alma não são cumpridas de acordo com o seu propósito e a razão

---

<sup>3</sup> Pela má educação o homem, através da força do *thymós*, pode facilmente converter-se num homem tirânico. Para Platão a tirania representa a mais extrema degradação das formas políticas, sendo assim, o tirânico representa o homem mais degradado e mais distante da justiça. Alexandre Franco de Sá atenta para esta questão mencionando a personagem de Cálices, no *Górgias* de Platão. Cálices indigna-se com as leis que limitam o poder dos mais fortes e os colocam em posição de igualdade com os fracos. Assim, Cálices forma o pensamento de que é necessário lutar contra as opiniões convencionais da multidão democrática, utilizando de um poder para lançar fora os limites de atuação dos fortes. Ou seja, o poder dos que governam deve ser usado para que sejam cada vez mais fortes e permaneçam no poder, desprezando as convenções, hábitos e opiniões do povo. A força para o combate de Cálices pode ser comparada com a *megalothyμία* usada a fim de sustentar a tirania. Ele aparece, portanto, “como o exemplo de uma natureza filosófica corrompida pelo poder”. Cf. SÁ, 2017, p. 21-22.

não consegue governar. Assim é comum que os homens queiram dominar uns aos outros. E, como vimos em Hegel, quando o domínio é conquistado, o senhor dominante volta-se para a fruição de suas paixões apetitivas.

Assim, considerando os perigos da *megalothymia* a partir da observação das injustiças provenientes de situações tirânicas, onde havia poucos senhores que forçavam outros a serem escravos, no início da modernidade, especialmente a partir de Hobbes e Locke, procurou-se, ao invés de educar o *thymós*, suprimi-lo. Fukuyama diz que “Hobbes e Locke, os fundadores do liberalismo moderno, procuraram erradicar completamente *thymós* da vida política, substituindo-o por uma combinação de desejo e razão” (1992, p. 229). Na sua época, Hobbes e Locke viam no orgulho vaidoso de príncipes e clérigos a causa das principais guerras e, assim, das principais injustiças. Toda a forma de orgulho foi, dessa forma, vista como inimiga do desenvolvimento social. Portanto, “os fundadores do liberalismo moderno esperavam suplantar completamente a *megalothymia* lançando os interesses da parte desejante da natureza humana contra as paixões de sua parte timótica” (1992, p. 229). Fukuyama menciona que Thomas Hobbes, apesar de ser conhecido pela doutrina da soberania monárquica absoluta, é certamente um liberal, visto que foi o primeiro a estabelecer o princípio de que a legitimidade do governo é estabelecida pelo povo. No entanto, Hobbes não utiliza o termo “povo”, mas apenas “multidão”. Povo refere-se a uma unidade já estabelecida entre a diversidade, mas multidão refere-se à composição de indivíduos particulares, cada um mestre de si mesmo. A partir disso, a instituição de um Estado civil em Hobbes não se dá através de uma espécie de democracia na qual o povo, unido, detém o poder e cria para si uma estrutura estatal. Antes, a instituição de um Estado civil ocorre através de um processo de representação, onde cada indivíduo é autor das ações de um soberano e o soberano representante, não do povo, mas de cada indivíduo que compõe a multidão. Como ele diz: “Uma multidão de

homens é transformada em *uma* pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira a que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão” (HOBBS, 1983, p. 98). O consentimento para a atividade do soberano provém de uma ação voluntária por parte de cada indivíduo, onde cada um transfere o direito de governar a si mesmo ao soberano, crendo que este cuide dos interesses e direitos de cada cidadão. Portanto:

Diz-se que um *Estado* foi *instituído* quando uma *multidão* de homens concordam e *pactuam*, *cada um com cada um dos outros*, que a qualquer *homem* ou *assembleia de homens* a quem seja atribuído pela maioria o *direito de representar* a pessoa de todos eles (ou seja, de ser seu *representante*), todos sem exceção, tanto os que *votaram a favor dele* como os que *votaram contra ele*, deverão *autorizar* todos os atos e decisões desse homem ou assembleia de homens, tal como se fossem seus próprios atos ou decisões, a fim de viverem em paz nos com os outros e serem protegidos dos restantes homens (1983, p. 107).

Fica claro, assim, a despeito da inclinação monárquica de Hobbes, o porquê de Fukuyama considerá-lo um liberal.

Ademais, Hobbes não usa o termo “luta por reconhecimento”, mas diz que na natureza humana há o desejo pela glória, que o leva a lutar por ninharias, como um elogio (FUKUYAMA, 1992, p. 196-197). Essa luta por ninharias, ou seja, a luta por reconhecimento e desejo da glória são as principais causa do conflito humano, que traz violência, guerra e morte. O medo da morte é central para os conceitos de justiça social em Hobbes (1992, p. 198). Além disso, ele entende que “o instinto de autoconservação é, de certa forma, o mais forte e mais comum sentimento humano natural” (1992, p. 197). Esse instinto de autoconservação em Hobbes seria a mais antiga paixão humana, que leva ao homem a procura da paz ao invés do conflito. Fukuyama ainda diz: “Para ele, o sentimento humano mais forte é o medo da morte violenta, e o mais forte imperativo moral – a ‘lei da natureza’ – é a preservação da própria existência física” (1992, p.

198). Alexandre Franco de Sá, numa análise que contrapõe as visões políticas de Aristóteles e Hobbes, diz que o estado civil que surge na modernidade, que surge do pensamento de Hobbes, não atenta mais para a realização do homem e possibilidade de uma vida feliz, como explicita Aristóteles, mas vem como um efeito da essência livre e desvinculada do homem moderno. Dessa essência de liberdade ilimitada – tal como o homem compreende a si mesmo no advento da modernidade – pressupõe-se um homem não caracterizado por fins, mas pelas paixões que surgem da sua ilimitação e desvinculação das determinações naturais ou metafísicas. Portanto, “a política moderna surge assim como uma resposta às paixões do homem” (SÁ, 2004, p. 72). De Hobbes vimos que a maior paixão – que funda o liberalismo moderno – é a autoconservação. Vimos, pois, como Kojève discorda veementemente dessa resolução hobbesiana, visto que assim o homem não se diferenciaria de um animal, que tem como instinto básico o instinto de preservar a vida. No entanto, Hobbes não chega tão longe e enxerga no homem este mesmo instinto básico. Hobbes pretende estabelecer conceitos sociais nos quais os homens pudessem viver pacificamente, tendo a garantia da sua própria existência. Por isso:

É fundamental para o contrato social de Hobbes um acordo segundo o qual, em troca da preservação da sua existência física, os homens desistem do seu orgulho injusto e da sua vaidade. Em outras palavras, Hobbes exige que o homem desista da luta para ser reconhecido, especialmente da luta para ser reconhecido como superior com base em sua determinação de arriscar a vida numa luta por prestígio (FUKUYAMA, 1992, p. 199).

A tradição liberal moderna que provém do pensamento hobbesiano visa refrear os homens que propõem-se a transcender o seu “eu animal” para que limitem-se ao seu instinto natural mais básico – e também mais animalesco –, a autoconservação. Portanto, na modernidade “a vida política é agora direcionada não para o cultivo da virtude e para a obtenção da felicidade, mas

apenas para a obtenção da segurança que torna possível simplesmente viver” (SÁ, 2004, p. 73).

John Locke difere de Hobbes apenas no modo de governo mais apropriado para defender os interesses do povo. Locke acreditava que a soberania parlamentar ou legislativa eram modos mais aptos a protegerem os cidadãos da sua própria violência, pois cria que monarcas absolutos poderiam violar o direito humano de autoconservação. Locke ainda vai além na sua argumentação e expressa que o homem não tem apenas o direito de conservar e ter conservada a sua vida pelo Estado, mas também tinha o direito de ter uma vida potencialmente rica e abundante de bens materiais e de conforto<sup>4</sup>. Mas concordava com Hobbes quanto ao fato de que o desejo por reconhecimento deveria ser suprimido para o benefício da autoconservação. Portanto, em Locke, o homem precisa ser educado “para subordinar seu desejo de reconhecimento ao desejo de preservar a própria vida, e ao desejo de dotar essa vida de conforto material” (FUKUYAMA, 1992, p. 201).

No *Segundo Tratado sobre o Governo*, John Locke considera o estado natural no qual todos os homens se encontram, que é um estado de perfeita liberdade e também de igualdade. Por causa deste estado natural de igualdade o homem teria por dever amar o outro tanto quanto deseja que os outros o amem. Neste sentido, Locke expõe que, no que diz respeito à preservação da vida, quando o homem não tem de preservar a sua, deve então preservar a vida do outro (LOCKE, 1983, p. 35-36). Isso Locke deixa claro nos artigos 5 e 6 da sua obra. Porém, no artigo 7 ele menciona a necessidade da lei para garantir a preservação da vida

---

<sup>4</sup> Fukuyama, em outra obra, contrapõe esta questão do direito com o sistema ético asiático fundamentado no confucionismo, que estabelece seus imperativos morais como deveres e não como direitos. Portanto, o pensamento oriental entende o indivíduo como alguém que nasce com uma série de obrigações que sempre devem ser cumpridas com vistas à comunidade. Mesmo na filosofia política clássica as virtudes eram definidas como deveres. Porém, o liberalismo proveniente de Hobbes e Locke propõe um homem individualizado, onde o cuidar de si conflita com os deveres comunitários, justamente porque a primazia está para com os direitos. Daí surge o burguês, um homem econômico, um indivíduo isolado da sociedade, que busca acima de tudo garantir seus direitos antes de se perguntar pelos seus deveres. Cf. FUKUYAMA, 1996, p. 301-304.

individual e ainda garantir que ninguém invada o seu próprio direito. Ou seja, há, no construto político de Locke, uma preocupação para com o outro, mas o direito e a liberdade individual é o que movimenta a sociedade organizada. Por isso, aquele que de alguma forma, pelo seu desejo de superioridade, sobrepõe-se a outro indivíduo para restringir a sua liberdade e os seus direitos, este torna o outro um escravo e retira dele o que há de mais essencial na humanidade – segundo Locke. Por isso, “livrar-se de semelhante força é a única segurança de preservação” (1983, p. 40). Logo, o desejo de superioridade deve ser suprimido para que haja garantia do direito de conservação, não só da vida, mas também da liberdade e do direito do homem. Este direito, em Locke, manifesta-se principalmente no conceito de propriedade. Neste sentido, ele critica a política de que toda a extensão de terra de um reino seja pertencente a apenas um soberano. Conforme ele deixa claro no artigo 25, a propriedade é direito concedido por Deus à todos os homens. Ele relaciona propriedade e preservação, no sentido de que aquela possibilita esta. Ele diz:

Seja que consideremos a razão natural, que nos diz terem os homens, uma vez nascidos, direito à própria preservação, e, consequentemente, à comida e à bebida e a tudo quanto a natureza lhes fornece para a subsistência; seja que encaremos a revelação, que nos dá conta das concessões do mundo feitas por Deus a Adão, e a Noé e seus filhos; é muito claro que Deus, conforme diz o Rei Davi (SL 113,24), “deu a terra aos filhos dos homens”, concedendo-a em comum a todos os homens (1983 p. 64).

Portanto, Locke, ocupa-se principalmente do desejo de conservação do ser, da preservação da vida, e propõe que o direito de propriedade é a forma mais eficaz de dar ao homem aquilo que ele mais deseja. Além disso, Locke estabelece as medidas da propriedade com base no campo de trabalho e, com isso, concebe o trabalho como forma de conservar a vida e dar conforto, mas não se encontra, nas suas proposições, a concepção do trabalho como



fonte de autoestima. Disso poder-se-ia dizer que em Locke o trabalho serve para satisfazer o apetite do homem, o seu desejo animal de conservar a vida, ao invés de servir ao desejo antropogênico e tímótico de reconhecimento de si mesmo através da transformação do mundo, como vimos em Kojève. Ao tratar da sociedade civil, Locke vê na família a célula mater da sociedade. Sobre isso ele diz: “Não sendo o objetivo da união entre macho e fêmea simplesmente a procriação, mas a continuação da espécie...” (1983, p. 64). Ou seja, ao referir-se à expressão macho e fêmea, Locke abarca no seu dizer todos animais classificados dessa forma, e inclui ali o ser humano. Portanto, se o ser humano forma família para conservar a espécie, e da sociedade familiar provém a sociedade política e civil, esta sociedade está fundada no conceito de conservação. Neste sentido o pai do liberalismo propõe que o grande motor da sociedade moderna é o desejo animalesco de conservação do ser. O que surge daí é uma sociedade de indivíduos que, absortos em conservar a vida, abrem mão da sua liberdade para fruir da sua propriedade. Como ele diz:

Se o homem no estado de natureza é tão livre, conforme dissemos, se é senhor absoluto da sua própria pessoa e posses, igual ao maior e a ninguém sujeito, por que abrirá ele mão dessa liberdade, por que abandonará o seu império e sujeitar-se-á ao domínio e controle de qualquer outro poder? Ao que é óbvio responder que, embora no estado de natureza tenha tal direito, a fruição do mesmo é muito incerta e está constantemente exposta à invasão de terceiros porque, sendo todos reis tanto quanto ele, todo homem igual a ele, e na maior parte pouco observadores da equidade e da justiça, a fruição da propriedade que possui nesse estado é muito insegura, muito arriscada. Estas circunstâncias obrigam-no a abandonar uma condição que, embora livre, está cheia de temores e perigos constantes; e não é sem razão que procura de boa vontade juntar-se em sociedade com outros que estão já unidos, ou pretendem unir-se, para a mútua conservação da vida, da liberdade e dos bens a que chamo “propriedade” (1983, p. 82).

Ou seja, o homem que vive na sociedade liberal, esta que Locke propõe, está tão dominado pelo desejo de fruir dos seus bens, do seu conforto, da sua própria vida, que abre mão da sua própria liberdade porque tem medo que tais coisas lhes sejam tiradas.

O pensamento moderno lockeano cria um estado civilizacional generalizado de fruição constante dos objetos dados no ocidente, de tal forma que a ideia hegeliana de luta por reconhecimento é considerada quase como irracional. A primazia moral conferida à autoconservação e ao conforto material faz com que sociedades liberais não estabeleçam a busca por um estilo de vida superior que preencha de forma plena a humanidade dos seus cidadãos; dessa forma o pensamento de Locke assumido nas sociedades liberais cria um vácuo no âmago do liberalismo que é preenchido pela constante busca por riquezas. Os pais do liberalismo moderno são, portanto, criadores de sociedades sem *thymós*, ou de sociedades onde o *thymós* foi suprimido e direcionado para o auxílio da *epithymía*. É assim que as civilizações ocidentais modernas criaram o já citado burguês. Pois como diz Fukuyama:

As limitações da visão liberal do homem tornam-se mais evidentes quando consideramos o produto mais típico da sociedade liberal, um novo tipo de indivíduo que veio a ser chamado pejorativamente de *burguês*: o ser humano estreitamente consumido em sua autopreservação imediata e em seu bem-estar material, interessado na comunidade que o cerca apenas na medida em que ela favorece ou é um meio de realizar suas pretensões pessoais (1992, p. 203).

O resultado de sociedades que suplantaram o *thymós* e a luta por reconhecimento é uma sociedade sem espírito público, uma vez que o que surge daí são indivíduos em que o governo da alma foi transferido ao apetite. Nesse tipo de sociedade não existe motivo para que alguém escolha o serviço público em detrimento

de uma vida privada que lhe permite ganhar dinheiro, ou se alguém escolhe uma atividade política, esta escolha é igualmente pautada nos interesses pessoais (1992, p. 204). Disto, Anderson comenta:

Razão e desejo são satisfeitos na investida tecnológica e na abundância de consumo desta civilização; mas o elemento espiritual não é. O *thymós* que realizou a liberdade moderna não é inteiramente banido, uma vez estabelecido como fato normal; a democracia funciona melhor quando existe um espírito público ligado a algo mais do que prosperidade e eficiência – assim como o capitalismo é mais bem-sucedido quando o orgulho no trabalho e na comunidade excede o simples cálculo egoísta dos interesses pessoais (ANDERSON, 1992, p. 98).

O nobre guerreiro das sociedades antigas, tal como vimos no capítulo 1, era, devido à correta atuação do seu elemento timótico da alma, alguém que possuía espírito público, pois lutava pela justiça, não apenas a justiça concernente a si mesmo e que correspondia ao valor que dava a si, mas pela justiça social que correspondia ao benefício de todo o povo. Não agia com base na racionalidade econômica, mas agia com base num coletivo senso de honra, que não permitia que fizesse algo abaixo da sua dignidade e que não permitia que consentisse com o ferimento da dignidade de um concidadão (1992, p. 230). Mas, com o passar do tempo e especialmente a partir da era moderna, “o processo de ‘modernização’ descrito pela ciência social contemporânea pode ser compreendido como a vitória gradual do elemento desejante da alma, guiada pela razão, sobre o elemento timótico da alma, esgotada em inúmeros países pelo mundo afora” (1992, p. 230). A questão curiosa que aqui se apresenta é que, diferente do que se poderia esperar da análise platônica, a repressão do elemento timótico da alma pelo elemento desejante é arquitetada pela própria razão. Ou seja, Fukuyama apresenta um quadro onde, neste processo de modernização social, a razão toma o apetite por aliado para suprimir a irascibilidade. Há quase que uma fusão

conceitual entre razão e apetite. Por isso que Fukuyama fala de racionalidade econômica. Este conceito de racionalidade econômica é impensável em Platão. Nele, a partir de *A República*, apenas poder-se-ia dizer que a racionalidade foi dominada e é agora governada pelo apetite. Neste cenário, onde tal relação é pouco explorada na *República* – sua preocupação é com a educação do homem para que isso não venha a acontecer –, é possível conceber que a razão torna-se serva dos desejos irrefreáveis e coloca suas qualidades à serventia destes desejos. Por isso que os princípios lockianos como a “busca da felicidade” que foi concebido em termos de aquisição de propriedade (1992, p. 231) pode apresentar-se como fruto de um pensamento racional. Entretanto, este pensamento, a bem da verdade, reflete muito mais ideais apetitivos do que racionais de fato.

A política liberal proveniente de Hobbes e Locke procurou canalizar o *thymós* para fins mais produtivos, de acordo com o entendimento moderno. Considerando o perigo da *megalothymia*, procuraram suplantá-la. Mesmo que não pudessem extirpar completamente o apelo timótico da alma, utilizaram ele mesmo para combater a *megalothymia* e tornaram o *thymós*, em contrapartida, escravo da *epithymía*, gerando o burguês. Este tipo de homem tipicamente moderno constitui a civilização contemporânea. Fukuyama concorda com C.S. Lewis quando chama esses homens de “homens sem peito”, que são “indivíduos compostos inteiramente de desejo e razão, sem aquela orgulhosa autoafirmação que estava de certo modo no cerne da humanidade do homem nos tempos antigos” (1992, p. 233). “Homens sem peito” é o título do primeiro capítulo da obra de Lewis chamada de *A Abolição do Homem*. Lá, Lewis critica os que buscam educar os jovens nas escolas numa subjetividade moral e acabam por reprimir a parte moral da alma humana. Lewis chama o *thymós* de “elemento vigoroso”, “magnanimidade” “sentimento”, que está localizado no peito. Estes são os elementos morais do homem que são indispensáveis para a ligação entre o homem cerebral e o

homem visceral. Na opinião de Lewis é por esse elemento intermediário que o homem é homem; “pois pelo seu intelecto ele é apenas espírito, e pelo seu apetite ele é apenas animal” (LEWIS, 2005, p. 23). A sua crítica para com aqueles que pervertem a educação e por consequência suprimem a correta ação do elemento timótico da alma é severa, visto que dessa forma, sem peito, o homem passa a ser menos homem e mais animal. Além do mais, estes educadores modernos transmitem seus ideais atimóticos sob uma aura de intelectualidade, o que assevera sua crítica quando diz: “Suas cabeças não são maiores que as comuns: é a atrofia do peito logo abaixo que faz com que pareçam assim” (2005, p. 23).

Fukuyama similarmente remete à filosofia de Nietzsche, vendo-a como uma reação frente a ascensão de uma civilização atimótica, de homens sem peito, de burgueses que aspiram unicamente ao conforto e à auto conservação. “Para Nietzsche, a verdadeira essência do homem não era seu desejo, nem sua razão, mas seu *thymós*” (1992, p. 233). O *thymós* em Nietzsche refere-se a uma característica avaliadora – i. e., que faz avaliações morais – e também criadora destes valores morais (NIETZSCHE, 2014, p. 82-83). Na interpretação de Fukuyama, o problema central para Nietzsche não era a constituição do bem e do mal criado, mas a avaliação sobre tais constituições e que refletia no próprio homem, ou seja, a avaliação que o homem faz de si mesmo e a exigência de reconhecimento por esse valor. Vemos o apreço de Nietzsche pelo *thymós* também em outras passagens do clássico *Assim falou Zaratustra*, como: “Que o vosso trabalho seja uma luta, e vossa paz uma vitória” (2014, p. 66) – eis um meio de superação do homem –, e: “Bane de si próprio tudo o que é covarde dizendo: ruim – isto é, covardia! Desprezível parece-lhe o sempre solícito que geme e reclama e quer pegar as menores vantagens” (2014, p. 256) – uma descrição do homem sem peito. Neste sentido que Fukuyama reforça: “A conhecida doutrina de Nietzsche da ‘vontade de potência’ pode ser compreendida como o esforço de reafirmar a primazia de *thymós* sobre o desejo e a razão” (FUKUYAMA, 1992,

p. 234). Há em Nietzsche, tanto quanto em C.S. Lewis e muitos outros, uma aspiração de desfazer o dano causado pelo pensamento liberal moderno. “Essa ‘terceira parte’ da alma tem sido uma preocupação central da tradição filosófica que se estende de Platão a Nietzsche” (1992, p. 234). Ainda assim, o que se vê de forma generalizada é o sucesso daqueles que quiseram banir da sociedade civil as formas mais visíveis do *thymós* através da “economização da vida” (1992, p. 235).

Assim, mesmo que o *thymós* esteja suprimido para o impedimento de manifestações da *megalothymia*, ele ainda permanece ativo no homem sob a forma da *isothymia*. O trabalho do escravo hegeliano e o orgulho que sentia a partir daquilo que criava e refletia a si provinha da insatisfação timótica de não ser reconhecido como um igual pelo senhor. Sua indignação o leva a passar por um processo de educação onde ensina a si mesmo a superar o medo e adquirir a liberdade através do trabalho, sobrepujando a sua determinação natural. “Ao contrário do homem racional de Hobbes à procura de autoconservação, o escravo de Hegel jamais ficou satisfeito com a sua condição” (1992, p. 244). Ainda resta, pois, no homem contemporâneo, essa manifestação timótica, uma noção do seu próprio valor e dignidade. Para Fukuyama, apesar do liberalismo ter reprimido o elemento timótico da alma humana, a democracia liberal ainda contém influências hegelianas e é o caminho tanto para a abundância material quanto para o reconhecimento, de forma que neste sistema de governo os elementos apetitivos e timóticos da alma encontram satisfação. Para Fukuyama a democracia liberal reconhece cada indivíduo garantindo seus direitos. Nesse sentido, todos os cidadãos são iguais perante o Estado e possuem direitos de cidadania (1992, p. 248-249). Por isso mesmo que ele aponta para a democracia liberal como o último estágio da evolução social, o fim da história, que deve, por suprir todas as necessidades básicas dos homens, expandir-se universalmente. Ele diz: “podemos ver que o Estado universal e homogêneo que aparece no

fim da história se apoia nos dois pilares gêmeos da economia e do reconhecimento” (1992, p. 251). E para fazer valer seu ponto de vista, utiliza-se de Alexandre Kojève, dizendo que este “afirmou que o Estado universal e homogêneo seria o último estágio da história humana por ser *completamente satisfatório* para o homem” (1992, p. 253). Neste mesmo sentido, tratando de Kojève, Perry Anderson demonstra que, para Hegel, foi a vitória de Napoleão em Iena que representou o advento de um Estado universal e homogêneo<sup>5</sup>. É a partir disso que Kojève trabalha a questão do fim da história. Para ele, uma vez que a igualdade universal estivesse realizada, o desejo de reconhecimento estaria plenamente cumprido.

Jacques Derrida, no seu livro *Espectros de Marx*, publicado originalmente em 1993, faz uma leitura do fim da história como o fim do marxismo e comenta a obra de Fukuyama tão logo pôde. Derrida chama a obra de Fukuyama de evangelho e neotestamental. Ele utiliza tais designações com a intencionalidade de mostrar como os ideais de Fukuyama, ao apresentar o fim da história como o último estágio da progressão humana e a satisfação de todas as pretensões humanas, pretendem ilustrar a representação de um paraíso imanente. Os horrores do totalitarismo e a derrocada desses sistemas seriam uma espécie de escatologia messiânico-política que leva o homem a experimentar o céu na terra. Neste sentido, a democracia liberal, como *telos*, toma a forma da finalidade ideal do progresso histórico (DERRIDA, 1994,

---

<sup>5</sup> O estabelecimento do império de Napoleão, sua vitória sobre outras nações inimigas, era igualmente o estabelecimento de uma nova ordem sob a figura de um Estado universal. Sob a tutela deste Estado todos seriam iguais, pois as fronteiras se extinguiriam e a cultura seria unificada. No entanto, Anderson demonstra que o cronograma de Hegel necessitava de um ajuste. “Ele calculara mal a hora do fim da história, pois Napoleão não o tinha então consumado. O Estado universal e homogêneo apenas germinara em Iena e mais de um século depois ainda estava longe de fruição. [...] O ‘Estado perfeito’ era um projeto ainda por realizar” (ANDERSON, 1992, p. 58). Anderson ainda diz que para Kojève, a função de Napoleão coubera, mais tarde, a Stalin. De qualquer maneira, Hegel, Kojève e Fukuyama não pretendem mostrar que história já não existe mais, mas que a humanidade caminha para essa conclusão, embora as estradas que levam para lá sejam variadas (1992, p. 67).

p. 83). A democracia liberal e o livre mercado seriam a Boa Nova, o evangelho, do qual o mundo já está tomando parte. Se tal paraíso terrestre ainda não se deu por completo, a esperança evangelical permanece para aqueles que se rendem a Palavra da democracia liberal. Como Derrida diz sobre a obra de Fukuyama: “Essa figura evangélica é notavelmente insistente” (1994, p. 84). Assim, Derrida atenta para a promessa emancipatória apresentada por Fukuyama, a promessa de liberdade e satisfação encontrada na terra prometida liberal. Este *neo-evangelho*, como Derrida se refere, apresenta-se como um messianismo não religioso, como um messianismo sem Messias. Assim, para Derrida, Fukuyama apropria-se de uma linguagem cristã. Como ele diz: “Este fim da história constitui essencialmente uma escatologia cristã” (1994, p. 87). Mas não há um Messias, um determinado Ungido que irá conduzir os homens ao paraíso celeste; no conceito de fim da história apresentado aqui o Messias aparece sob forma estatal, o Estado do reconhecimento universal. Mas ao trazer o evento messiânico para baixo, para os ideais humanos, Fukuyama depara-se com contradições que Derrida traz a tona. A contradição para a qual Derrida aponta é a que nem os Estados Unidos nem a Comunidade europeia, que Fukuyama diz já viverem no Estado de reconhecimento individual, atingiram a perfeição prometida pela democracia liberal. Tal contradição faz com que Fukuyama mude o discurso de Boa Nova de fato para o discurso de uma Boa Nova ideal. A idealização da terra prometida transfere a realização das promessas deste estado plenamente satisfatório para um futuro indeterminado. Assim a efetividade da promessa democrática torna-se tão arbitrária que a esperança da sua efetuação torna-se uma espera sem horizonte de espera. Por isso que Derrida acusa este messianismo sem conteúdo de guia cego. A contradição é que tal ideal mostra-se ao mesmo tempo infinito e finito. “*infinito*”, posto que se distingue de toda realidade empírica determinada, ou permanece uma tendência ‘a longo prazo’; é contudo *finito* porque



aconteceu já, como ideal, e a história está, desde então, terminada” (1994, p. 94).

Michael S. Roth comenta a questão do fim da história em Kojève dizendo que este entende que a noção histórica da filosofia de Hegel só é possível porque a história se encerrou – pois só se é possível compreender a história quando ela estiver essencialmente completa. Estando o desejo antropogênico de reconhecimento dos escravos satisfeito, não há mais razões suficientes para que alguém arrisque a sua vida (ROTH, 1985, 296). Roth demonstra que, para Kojève, como a história é produto da ação humana (como já deixamos claro), a história, então, deveria ser finita. O seu fim se daria quando o homem estivesse plenamente satisfeito, o que o levaria a não mais negar a realidade dada e não mais produzir história. Para Kojève, o fim da história ainda não é uma realidade completamente estabelecida, pois o triunfo dos escravos ainda não está completo. Por isso lutas e trabalho ainda ocorrem, mas o reconhecimento mútuo que satisfaria o homem na totalidade está a vista (1985, p. 298). Roth também comenta a respeito de Barry Cooper, onde este demonstra que todas as alternativas para uma perspectiva pós-histórica já haviam sido antecipadas por Hegel e Kojève, sendo assim, “recusar ser pós-histórico, então, é recusar reconhecer a nossa modernidade”<sup>6</sup> (1985, p. 300). Cooper igualmente afirma que no fim da história não há mais conflitos substanciais para que o homem lute, ou seja, no fim da história o *thymós* é suprimido por completo, dando lugar apenas a sua variação isotômica. Além disso, o fim da história seria algo proveniente da ação política. Roth demonstra que para Kojève é a ação política que promoveria o domínio da liberdade e que este domínio da liberdade é que seria a prova final da concepção do fim da história. Roth comenta:

---

<sup>6</sup> Do original: To refuse to be post-historical, then, is to refuse to acknowledge our modernity.

Kojève continua a dizer que esta era é a que nós vivemos. O fim da história já chegou, mas parece ser meramente uma forma sem conteúdo, rituais sem fé e ausência de ação propriamente dita. O estágio final da história do mundo e o fim da filosofia que coincide com ela, torna possível a satisfação universal, enquanto eles assinalam a morte de todos os desejos devidamente humanos (1985, p. 303).

Assim, se é o desejo antropogênico que move a história, sua satisfação faz parar o motor da história. No entanto, algo de contraditório surge, ou ao menos um resultado não esperado, pois tendo o homem seu desejo antropogênico satisfeito, ele acaba por perder a si mesmo. A consciência-de-si do homem se perde, sua verdade de si mesmo, uma vez que para Kojève é visto que a consciência-de-si do escravo é requisito básico para o progresso histórico, onde um nutre o outro (1985, p. 304). Portanto, “Tudo o que resta, no fim do tempo, é a existência natural do homem como ser biológico” (ANDERSON, 1992, p. 57), como animal.

O grande problema com a *isothymia* é que esta parece ser a forma enfraquecida do *thymós*. A partir dela, o homem contenta-se em ser reconhecido como igual, mas não como superior, i. e., contenta-se em ser moralmente e politicamente como os outros, sem a necessidade de ser melhor. Pela *isothymia*, é excluído do homem o conceito de negação de si, que o impele a superar a sua própria moralidade; pelo contrário, o homem sente-se satisfeito por ser um entre outros, por estar incluído num certo padrão de vivência social. O Estado democrático-liberal de fato produziu um reconhecimento igualitário, onde o escravo vitorioso e reconhecido obtém autoestima, mas a respeito disso Fukuyama diz:

O problema com o movimento atual de autoestima é que seus membros, vivendo numa sociedade igualitária e democrática, raramente se dispõem a fazer a escolha do que é realmente digno de estima. Querem sair e abraçar todo mundo, dizendo que, por mais miseráveis e degradantes que sejam suas vidas, eles são alguém (FUKUYAMA, 1992, p. 365).

No fim da história este é o último homem. Alguém contente em viver no âmbito comum, igual a todos os outros, sem encontrar motivação para ir além e atingir os seus limites, a tornar-se superior, tanto em relação a si como aos outros. “Pois o desejo de ser reconhecido como superior aos outros é necessário para que sejamos superiores a nós mesmos” (1992, p. 366). Nesse sentido, Fukuyama argumenta que Nietzsche cria que a verdadeira excelência e todas as coisas admiráveis provêm de uma guerra contra o eu, ou seja, da negação do estado atual do ser. O *thymós* corretamente educado e associado à razão não satisfaz-se com o mero conhecimento de que é igual aos outros. Pelo *thymós* o homem procura a luta, mesmo que seja consigo mesmo, para provar que é algo mais elevado, mais do que um mero animal determinado a ser o que é (1992, p. 367). Não à toa o *thymós* é chamado de parte moral do homem.

Tendo garantido o seu reconhecimento como igual, o último homem assemelha-se a todos que foram educados a um modo econômico na civilização moderna. Portanto, a *isothymia* nada fez para que o homem contemporâneo fosse diferente daquele que tem o apetite no governo da alma; vive pela autoconservação, fruindo dos objetos dados do mundo, pois é como todos vivem e foram educados. Disso surge um escravo hegeliano que é promovido a um pequeno senhor; trabalha, não para sustentar sua própria humanidade, mas para satisfazer os seus desejos. Como diz Anderson a respeito de Fukuyama: “apesar de todos os seus imensos – definitivos – benefícios para a humanidade, o fim da história corre o risco de ser ‘uma época muito triste’, quando o tempo dos grandes empreendimentos e das lutas históricas torna-se coisa do passado” (ANDERSON, 1992, p. 86). Assim, a democracia liberal bem constituída que Fukuyama, no início, tanto elogia, capaz de satisfazer as necessidades mais básicas do homem e de extinguir com as injustiças, tem de, antes de tudo, transformar o homem no último homem, homem sem peito, o que

é, na verdade, homem nenhum, visto que se retira dele sua melhor parte. Neste sentido Fukuyama diz:

Pois se o homem é definido por seu desejo de lutar pelo reconhecimento, e por seu trabalho para dominar a natureza, e se no fim da história ele consegue tanto o reconhecimento da sua humanidade quanto a abundância material, então ‘o Homem propriamente dito’ deixará de existir, porque terá deixado de trabalhar e lutar (1992, p. 373-374).

O último homem abre mão da sua humanidade para tornar-se novamente um animal que vive pela autoconservação. Esta autoconservação e vida de consumo são, pois, confundidas com felicidade. “Satisfeitos com sua felicidade, em outras palavras, com sua condição de serem o que quiserem e de poderem quase tudo, pois são livres e destinatários de direitos múltiplos, os últimos homens deixaram de ser humanos” (PEREIRA, 2014, p. 12). Porém, Fukuyama demonstra que há uma espécie de contradição não resolvida pela democracia liberal, que é o seguinte fato: uma vez que o homem experimenta sua verdadeira humanidade através da luta e do trabalho, não conseguirá voltar atrás. Por isso, os esforços da democracia para abolir a *megalothymia* não tiveram completo sucesso. Os homens acharão um modo de lutar e de trabalhar, e no contexto liberal o capitalismo tem sido a escolha lógica. O mais importante escoadouro que capta a energia latente do *thymós* é o espírito empreendedor e a atividade econômica (1992, p. 380). Fukuyama, a respeito dos representantes do sistema capitalista, diz: “Tais indivíduos, é claro, são ‘gananciosos’, por desejarem sempre maiores somas de dinheiro, mas o dinheiro é mais um sinal, um símbolo de sua capacidade como empresários do que um meio de adquirir bens para consumo pessoal” (1992, p. 380). O *thymós*, portanto, para não ficar fragmentado e enfraquecido, volta-se ao apetite para mostrar seu valor, para lutar por alguma coisa. Anderson, numa análise deste sistema capitalista que tenta suprir todas as necessidades humanas, necessidades desejantes e

timóticas, mostra um resultado pouco promissor e deveras negativo dessa diligência social contemporânea. Ele diz:

Entretanto, apesar de toda a redenção que acarreta, a conclusão da história da liberdade humana tem seus custos. Ideais audaciosos, altos sacrifícios, impulsos heroicos, tudo se dissipará em meio à rotina trivial e monótona de fazer compras e votar; a arte e a filosofia definham, quando a cultura é reduzida à função de curadora do passado; os cálculos técnicos substituem a imaginação moral ou política. É lúgubre o pio noturno da coruja. (ANDERSON, 1992, p. 13).

Mas, apesar das considerações certas de Anderson e da boa leitura que ele faz do conceito de fim da história, devemos expor a tensão existente entre Anderson e Fukuyama, uma vez que este, pela exaltação da democracia liberal, exalta também ideais de direita, aquele, por sua vez, demonstra ideais de esquerda. No seu livro *O Fim da História: De Hegel a Fukuyama*, Anderson, depois de comentar com propriedade aquilo que aqui expomos a partir de Fukuyama, encerra o seu livro conjecturando a possibilidade da volta do socialismo como forma de sustentar a continuidade da história e ultrapassar os efeitos negativos deste fim. Na sua interpretação de Fukuyama, Anderson diz que para ele o fim da história representa, na verdade, o fim do socialismo. É justamente por isso que Anderson reflete sobre a pergunta: se o fim da história se dá pelo fim do socialismo, a retomada do socialismo implica na retomada da história? A resposta não é tão simples. Como o próprio Anderson deve admitir, “nenhuma das correntes políticas que se dispuseram a desafiar o capitalismo neste século tem hoje moral ou fôlego” (1992, p. 119). Ainda assim, a base para o pensamento e desenvolvimento socialista parte da esperança de uma sociedade sem classes. Há uma busca pela igualdade. No entanto, esta questão do fomento da igualdade que provém do pensamento socialista é barrada diante do preceito de liberdade da qual Fukuyama já nos alerta. Como Anderson admite, “a igualdade

substancial é incompatível com a liberdade ou a produtividade” (1992, p. 121). Mas, Anderson ainda acredita que tal incompatibilidade não foi definitivamente provada e que ainda é necessário averiguar se o socialismo pode ou não lidar com os problemas gerados pelo sistema capitalista e, com isso, fazer uma justa análise de qual dos dois sistemas – de esquerda ou de direita – é mais congruente com o anseio humano de liberdade. Para Fukuyama essa questão já está resolvida. Ademais, Anderson menciona os níveis de danos causados à biosfera causados pelo desenfreado desejo de consumo nas sociedades capitalistas e refere-se ao socialismo como o meio de correção desse sistema e a forma de salvar o planeta de tais danos ambientais. Ele diz:

A posse maligna das riquezas do mundo por uma minoria privilegiada, com a qual a destruição dos seus recursos está agora fatalmente interligada, ameaça quaisquer soluções comuns para os perigos maciços que hoje estão adquirindo cada vez maior impulso. Socialismo significa planejamento, não por mero interesse em planejar mas a serviço da justiça (1992, p. 127).

Anderson dá a entender que o socialismo fracassou por falta de planejamento e que tal planejamento pode impulsionar uma revolução ambiental a partir de um novo sentido de responsabilidade igualitária. Porém, neste sentido, Hans Jonas, importante teórico na área de bioética, é muito claro na sua obra *O Princípio Responsabilidade* que o socialismo não falhou por falta de planejamento, mas por pautar-se numa esperança utópica. Jonas utiliza a mesma palavra evocada por Anderson (responsabilidade) e mostra como ela pode ser incutida numa sociedade organizada pelos aspectos de direita política<sup>7</sup>. Entretanto, mesmo que a tensão entre a esquerda de Anderson e a direita de Fukuyama não seja o nosso foco, o que fica evidente é que, na explicitação de cada um deles, em ambos os sistemas políticos o *thymós* falhou, não por

---

<sup>7</sup> Cf. Jonas, Hans. 2006.

causa direta de cada sistema político, mas por causa da educação. A questão primordial aqui não é qual o modelo social que naturalmente – ou pela força – resgata o *thymós*, mas de como no processo histórico a educação foi resguardada de incutir noções timóticas na sociedade.

Assim, de forma geral, esta é a civilização que se ergue sobre nós; uma civilização que tentou suprimir a forma mais violenta do *thymós* e acabou por convertê-lo a um novo governo, o governo dos desejos. Como resultado, adquirimos um tedioso estilo de vida, que na tentativa de combater a injustiça, afunda-se cada vez mais nela. Por isso, citando mais uma vez Anderson: “O fim da história não é a chegada de um sistema perfeito, mas a eliminação de quaisquer alternativas melhores para ele” (1992, p. 87).





## Capítulo 7

### A recepção do *thymós* em Peter Sloterdijk

Para nos auxiliar no entendimento e, especialmente, na contextualização do elemento timótico da alma, analisaremos a utilização do termo *thymós* pelo filósofo Peter Sloterdijk, sobretudo a partir da sua obra *Ira e Tempo*. Para Sloterdijk, o *thymós*, que, como vimos, é traduzido na obra de Platão como irascibilidade, não pode ser compreendido como um atributo inerente da estrutura da personalidade daquele que personifica esta ira, que a partir de *A República* seria o guardião. O guardião, o guerreiro de sucesso, é muito mais que uma persona de caráter demasiadamente irritadiço e agressivo (SLOTERDIJK, 2010, p. 11). Na cultura grega clássica, o *thymós* designava o centro do “eu orgulhoso”<sup>1</sup>, assinalando a altivez, a superioridade do ser. Não apenas isso, mas trazia um próprio sentido, uma direção ao ser (2010, p. 11). Mas na medida em que a cultura heroica e militar foi dando lugar à cultura da excelência civil e da razão, a ira foi desaparecendo da lista dos afetos mais importantes. Apesar disso, ela não deixa de ter sua importância fundamental na vida civil. A irascibilidade não foi suprimida, mas domesticada, dada a um novo fim, à manutenção da já citada excelência civil. Ela permanece como o elemento tipicamente masculino da coragem, sem a qual não é possível afirmar-se como cidadão<sup>2</sup>. Porém, é um elemento que, apesar de ser tratado como um elemento masculino, ele independe do sexo

---

<sup>1</sup> *Proud self*.

<sup>2</sup> Ao citarmos o “cidadão”, não nos referimos apenas ao indivíduo deslocado do seu meio, mas justamente de um indivíduo que se entende como tal a partir do seu meio social. O cidadão compreende-se como membro da *pólis* e procura fortalecê-la.

para se manifestar no indivíduo e na cidade. Além do mais, a irascibilidade auxiliaria o cidadão a discernir entre o bem e o mal, ou seja, o que seria do interesse do cidadão. Assim, ela torna-se útil protegendo o cidadão da injustiça. Sloterdijk, classifica o *thymós* como um coração forte, robusto, corajoso (*stout-heartedness*)<sup>3</sup>, cuja falta no ser tornaria a vida social impensável (2010, p. 12). A partir dessa classificação, torna-se possível compreender a função vital da irascibilidade dentro do ser. Um coração corajoso indica um homem intrépido, que possui o atrevimento de lutar contra a força da injustiça. Assim, o coração corajoso é em si mesmo forte; ele não se retrai diante do mal que lhe afronta. É nisto que consiste a irascibilidade, é mais do que ser irritadiço, mas é ter em si uma impetuosidade tal, que a falta dela produziria um homem fraco e passivo diante da injustiça. Ademais, atua dentro do ser humano como um produtor de autoestima, impulsionando o homem a buscar as noções de honra e dignidade.

Para Sloterdijk, também a verdadeira amizade só é possível a partir do elemento timótico da alma. Pois, só se pode ser um amigo adequado quando se valoriza entre os seus concidadãos as virtudes apreciadas na cidade, logo, sem a irascibilidade há uma desordem dentre as virtudes e não se pode ser bom amigo, ao menos não na sua completude. Ainda, o homem não deseja apenas estar orgulhoso de si mesmo, mas deseja também orgulhar-se do amigo, que se distingue pela valoração das suas virtudes diante da sociedade. Além do mais, sendo que o *thymós* está ligado com a coragem e o orgulho, liga-se, portanto, a uma autoconfiança interna e pessoal. Soma-se isto a mais indivíduos e ostenta-se uma sociedade confiante. Ao homem apetece cercar-se de amigos confiantes e virtuosos, de boa reputação, numa sociedade timótica e igualmente confiante. Aliás, a irascibilidade produz uma certa competição pela reputação (pelo impulso do orgulho) e justamente esta competição que produz tal sociedade confiante. Isso porque o

---

<sup>3</sup> No alemão “*beherztheit*”, traduzido como coragem.

elemento timótico da alma, também na avaliação de Sloterdijk, está associado ao conceito de reconhecimento. Pois a emoção timótica está associada ao desejo do homem de ver o seu sentimento de valor próprio legitimado pelo outro e, assim, de que o seu valor esteja em ressonância com os outros. Assim, o “*thymós* individual aparece agora como parte de um campo de força que proporciona formato à vontade comum”<sup>4</sup>, diz Sloterdijk (2010, p. 13). A irascibilidade, desse modo, atua de forma contrária àquela que a opinião comum poderia conjecturar, pois a competição da qual ele fala não é uma competição violenta que gera conflitos abusivos, mas o *thymós*, para ele, ao invés de afastar os homens pela sua impetuosidade, fornece os artifícios necessários para produzir o senso de comunidade entre os cidadãos.

Sloterdijk ainda sustenta a proposição da necessidade de analisarmos a *psychê* humana além do conceito erótico. Ele propõe um resgate a uma psicologia que leva em conta não apenas a qualidade do *eros* no homem, mas sua qualidade timótica. Isso porque esqueceu-se desse elemento da alma no discurso psicanalítico. A psicanálise, desde o seu surgimento, tem sofrido objeções quanto às suas hipóteses a respeito da mente humana. Para Sloterdijk, a fonte de todas essas objeções que a psicanálise sofre enquanto disciplina está fundamentada na sua pretensão de explicar toda a condição humana com base na dinâmica da libido. Este devotamento dado à qualidade erótica do homem é o princípio de toda oposição dirigida à psicanálise e denota uma redução da análise da mente humana. Portanto, é necessário ir além do eroticismo (2010, p. 13). Sloterdijk afirma<sup>5</sup>:

---

<sup>4</sup> Do original: Individual thymos appears now as part of a force-field that provides form to the common will.

<sup>5</sup> Do original: However, psychoanalysis was never willing to turn as much detail and basic interest to dealing with the thymotics of the human being of either sex. It did not sufficiently investigate human pride, courage, stout-heartedness, craving for recognition, drive for justice, sense of dignity and honor, indignation, militant and vengeful energies.

No entanto, a psicanálise nunca quis mostrar com muitos detalhes e com interesse básico o lidar com a parte tímótica do ser humano de ambos os sexos. Não investigou suficientemente o orgulho humano, a coragem, o coração forte, o desejo por reconhecimento, o movimento pela justiça, o senso de dignidade e honra, a indignação, as forças militantes e vingativas. (2010, p. 13-14).

Assim, na opinião de Solterdijk, a psicanálise não está muito interessada em admitir a possibilidade de haver outra força operante no campo psíquico, como a irascibilidade, além da força libidinal<sup>6</sup>. Uma mudança nesse aspecto de investigação ocorreu de forma tímida através do conceito de “pulsão de morte”, mas que ainda não é desenvolvida em paralelo com a irascibilidade e tampouco possui grandes aspectos em comum com esta. Desse modo, quando o assunto recai sobre a noção de sucesso, anseio por prestígio, autoestima, a psicanálise permanece, em grande medida, calada. Sloterdijk diz<sup>7</sup>: “A palavra ‘orgulho’ é para a maioria dos psicanalistas apenas um verbete vazio no dicionário do neurótico” (2010, p. 14). Paulo Germano Marmorato diz: “Do ponto de vista clínico, é importante considerar a ocorrência da ira como pano de fundo dos quadros marcados por atuações agressivas, atualmente diagnosticados como transtornos de conduta” (MARMORATO, 2016, 66). Consequentemente, os conceitos ligados ao aspecto

---

<sup>6</sup> Sigmund Freud declara que a psicanálise é conhecida como a “teoria da libido”. Na sua análise dos instintos do homem e reconhecendo a dificuldade que a psicanálise têm enfrentado, Freud escreve: “À força pela qual o instinto sexual está representado na mente chamamos ‘libido’ – desejo sexual – e consideramo-la como algo análogo à fome, à vontade de poder e assim por diante, na medida em que diz respeito aos instintos do ego”. Logo, as instâncias libidinais do “eu” estão ligadas aos desejos carnisais e materiais. Freud ainda diz: “Fomos levados a presumir que, no início do desenvolvimento do indivíduo, toda a sua libido (todas as tendências eróticas, toda a sua capacidade de amar) está vinculada a si mesma – ou, como dizemos, catexiza o seu próprio ego”. Evidencia-se, portanto, a ligação estrita que a teoria libidinal possui com o Eros. Essa tem sido a definição e estruturação primordial da psicanálise que Freud não tem a pretensão de esconder. Ciente da dificuldade com que sua posição é assimilada, Freud diz que “não se trata de uma dificuldade intelectual, de algo que torne a psicanálise difícil de ser entendida pelo ouvinte ou pelo leito, mas de uma dificuldade afetiva”. Cf. FREUD, 1976, p. 171-173.

<sup>7</sup> Do original: The word ‘pride’ is for most psychoanalysts only an empty entry in the dictionary of the neurotic.

timótico da alma seriam vistos como neuroses, como psicopatologias a serem tratadas pela análise. Entretanto, a partir daquilo que já vimos, levando em consideração a psicologia antiga encontrada nos gregos e que analisamos a partir de *A República*, e também a partir daquilo que vimos em Fukuyama, não podemos tratar do *thymós* como uma neurose, mas como parte fundamental de uma sociedade justa. Uma nova descrição moderna do homem a partir de uma bipartição entre razão e paixões, como se houvesse apenas estes dois elementos presentes na alma do homem, trouxe a condição de levar os sentimentos de valoração para a esfera das paixões. Assim, não se torna incomum o fato do homem se envergonhar dessa condição (GHIRALDELLI, 2016, p. 42). Se quisermos analisar o homem como alguém capaz de se auto afirmar e composto também por orgulho, devemos ultrapassar – sem, contudo, extinguir – o discurso psicanalítico demasiadamente sustentado pelo predicado do *eros* e nos voltarmos a uma concepção básica do homem a partir da psicologia filosófica encontrada nos gregos, a exemplo de Platão. Para tal psicologia filosófica a alma humana não é serva unicamente do elemento libidinal, mas também atua a partir dos impulsos do *thymós* (SLOTERDIJK, 2010, p. 15). Caso seja serva unicamente do *eros*, também o será dos desejos e poderá sucumbir diante deles. Pois o Eros, enquanto Deus, tem como mãe a Pobreza e como pai a Astúcia, portanto, tem na sua própria essência a carência e o desejo (GHIRALDELLI, 2016, p. 43). Logo, não tolerando que o homem sucumba pelos seus próprios apetites, devemos dar a mesma ênfase que a psicanálise colocou na característica libidinal do homem também na sua característica timótica, pela qual o homem conseguirá controlar seus apetites e até mesmo não suprindo-os, a fim de que não fraqueje, mas permaneça forte, orgulhoso e honrado. Dessa forma, o homem que atua mediante o controle da irascibilidade pode manter o respeito próprio adquirido pela

exposição da sua força e demais virtudes diante da comunidade que o aprova. Nas palavras de Sloterdijk<sup>8</sup>: “Isto é necessário para o próprio benefício pessoal, como também é para o benefício da comunidade” (SLOTERDIJK, 2010, p. 16).

No entanto, muito antes do surgimento do discurso psicanalítico, na medida em que o cristianismo foi tomando altas proporções na sociedade ocidental já se iniciou um processo de suspender as qualidades timóticas. Para Sloterdijk, os psicanalíticos que esqueceram o valor do *thymós* e registram as pessoas que apresentam suas qualidades como vítimas de complexos neuróticos permanecem numa tradição moralista cristã (2010, p. 17). A moral cristã não esconde o seu desprezo pela ira e principalmente pelo orgulho. Ela trata o orgulho como pecado e condena sua permanência no homem tão logo ela se manifesta. Desde o Papa Gregório I, o orgulho, que também pode ser chamado de soberba, consta como o primeiro dentre os sete pecados capitais. Ele é visto, neste ínterim, como uma ofensa ao amor divino. O orgulho eleva a autoestima provocando um homem altivo, vaidoso e arrogante. Ele, portanto, afasta o homem da virtude da humildade, tão bem recomendada nas Escrituras Sagradas. Há inúmeras passagens bíblicas que refletem o que aqui se afirma. Citamos alguns exemplos: “... Deus resiste aos soberbos, mas dá graça aos humildes”<sup>9</sup> (Tiago 4.6); “Abominável é ao Senhor todo o arrogante de coração; é evidente que não ficará impune. A soberba precede a ruína, e a altivez do espírito, a queda” (Provérbios 16.5, 18); “A soberba do homem o abaterá, mas o humilde de espírito obterá honra” (Provérbios 29.23); “Quem a si mesmo se exaltar será humilhado; e quem a si mesmo se humilhar será exaltado” (Mateus 13.12); “Se tenho de gloriar-me, gloriar-me-ei no que diz respeito à minha fraqueza” (2 Coríntios 11.30); “... em lugar de

---

<sup>8</sup> Do original: This is necessary for one's own personal benefit as well as for the benefit of the community.

<sup>9</sup> De acordo com a tradução Almeida Revista e Atualizada.

serdes orgulhosos, condescendei com o que é humilde” (Romanos 12.16), etc. A partir destes exemplos podemos assinalar a intenção bíblica de abolir a vontade humana de auto afirmar-se. Achar-se de alguma forma digno se constituiria em pecado; e não um pecado qualquer. C.S. Lewis afirma que “o orgulho leva a todos os outros vícios; é o estado mental mais oposto a Deus que existe” (LEWIS, 2009, p. 162). Para Lewis o orgulho é competitivo na sua essência e revela-se como o pior de todos os pecados. Esse estado de competição é o que teria levado o próprio diabo a se rebelar contra Deus. No entanto, na interpretação cristã, este estado competitivo de forma alguma poderia gerar uma sociedade justa, tampouco uma sociedade confiante pela competição em favor da boa reputação. Logo, evidencia-se o aspecto moralista que leva a extinção da qualidade timótica, uma vez que ela fornece tal força orgulhosa, tal senso de dignidade, na sociedade cristianizada ocidental. Para a igreja, o orgulho é um estado consciente de rebeldia contra a vontade de Deus. Para que haja novamente uma ascensão do elemento timótico, onde o *thymós* pode voltar a cumprir a sua função na alma humana, devemos, segundo Sloterdijk, distanciar-nos desta ideologia da antropologia cristã, onde o homem é visto como essencialmente pecador e que o orgulho é uma doença imposta pelo pecado, de maneira que a única forma do homem ser salvo desta doença é pela humildade piedosa (SLOTERDIJK, 2010, p. 18).

A partir da era moderna o elemento timótico ganha nova força pelas ideias de alguns filósofos. A aparente secularização parece ter desempenhado certa influência para que isso acontecesse. Porém, mais do que isso, Sloterdijk cita os pensadores Maquiavel, Hobbes, Rousseau, Schmidt, Hamilton e Hegel, que preocuparam-se com afetos humanos como o desejo por glória, por reconhecimento, amor próprio ou ambição, e que, não por acaso, foram pensadores que prepararam o caminho para formulação das nações-Estado (2010, p. 18). A concepção dessa unidade geopolítica e cultural provém de mentes que conjecturaram sobre elementos timóticos. Apesar de que

é importante destacar que para Fukuyama, nomes como Hobbes e Locke foram notáveis para a extinção do discurso timótico, traçando o homem como possuidor de apenas razão e paixão. Entretanto, a relação do que Sloterdijk afirma com a cidade ideal de Platão torna-se evidente. A manutenção de um Estado justo, consequentemente um Estado que tem a possibilidade de funcionar mais corretamente, possui uma correspondência com os componentes do homem timótico. Ainda assim, o advento da psicanálise, unida à moral cristã, estabelece o padrão de conhecimento da alma humana. Para estes, o homem se caracteriza por uma falta constitutiva, também chamada de pecado. Sempre que esta falta é assimilada por uma sociedade temos instituído aquilo que Sloterdijk chama de “ética da indignidade” (2010, p. 19). Identificar-se como indigno, fraco, ignominioso e desmerecedor é moralmente mais benquisto que o contrário.

Sloterdijk ainda faz seu próprio comentário do conceito de *thymós* a partir de *A República* de Platão. Na sua interpretação, o *thymós* desempenha a função de voltar contra o próprio homem quando este não corresponder às expectativas que devem ser satisfeitas a fim de que este homem não perca o respeito próprio. Quando as expectativas não são correspondidas e o desrespeito contra si próprio tem início, duas coisas podem ocorrer: ou o ser é tomado pela vergonha que o abarca por completo, ou o ser encoleriza-se e volta contra si próprio insistindo para que haja uma volta à justiça. Esta capacidade de encolerizar-se contra si próprio demonstra que há dentro do ser uma noção do bem, da justiça, daquilo que é digno de louvor. Nas palavras de Sloterdijk<sup>10</sup>: “Apenas aquele que é capaz de desaprovar a si mesmo é capaz de controlar a si mesmo” (2010, p. 23). Alguém que não é capaz de desaprovar-se é tido como escravo dos desejos, distante da sua própria independência. A incapacidade de se autocensurar determina um ser injusto e covarde. Há de ser corajosa a pessoa

---

<sup>10</sup> Do original: Only he who is able to disapprove of himself is able to control himself.



que luta contra si mesmo, desafiando a intervenção dos desejos quando estes procuram perturbar a economia do ser. Mas o elemento timótico do ser não age dessa forma pela sua própria natureza, a ira deve ser domesticada pela razão. Na cidade ideal, governada pelos filósofos, é apenas a concepção platônica do *thymós* que permite que as classes cívicas e militares tenham espaço entre os seus governantes. Sendo bem educada, a classe militar oferece proteção aos governantes. Como já citamos, tal proteção é dada contra elementos externos e internos que prejudicam a harmonia da cidade. Platão insiste no reconhecimento da proteção que o *thymós* oferece (2010, p. 23).

Sloterdijk também cita Aristóteles, quando este exalta a ira. Sem a ira o homem não seria capaz de alcançar nada. Mas deve-se tomar o cuidado de não tornar a ira um líder dentro do ser, mas um aliado, alguém que batalha junto em vista da mesma causa. É necessário que haja um valor de abstinência para que a ira não sofra de excessos, mas que ela, a encargo da razão, possa ser privada de si mesmo para o benefício de todo o corpo (2010, p. 24).

Entretanto, apesar do esforço pelo reconhecimento das forças timóticas, o projeto de Platão fracassou e não houve exploração do *thymós*. Este fracasso de uma civilização timótica pode ser bem observado, de acordo com Sloterdijk, a partir do início do século XX (2010, p. 25). Mesmo que na modernidade, apoiado no discurso filosófico e na institucionalização das nações-Estado, houve um empenho em verter o elemento timótico em forças políticas, este empenho não é observável segundo o conceito de progresso padrão por parte da civilização mais recente na história. Porém, o que houve não foi apenas uma supressão do elemento timótico na alma – pois isso levaria o homem a tornar-se completamente dócil – mas pelo contrário, frentes organizacionais, de acordo com critérios empresariais, e as instituições governamentais criaram uma economia da ira, onde a ira é liberada em excesso e capaz de produzir fantasias de extermínio (2010, p. 25). Unidas às pretensões idealistas e materialistas, que

buscaram incutir um caminho e mentalidade de busca por satisfação, o elemento timótico tornou-se aliada dos desejos, i. e., no panorama que se cria a partir do século XX, a irascibilidade luta em favor do apetite a fim de suprir o apetite por satisfação dentro do homem.

Além de este fato gerar um explícito desequilíbrio na alma do homem a partir da psicofilosofia de Platão, a sociedade econômica experimenta a falta de controle do *thymós* e a regência do elemento apetitivo. Assim, figuradamente acontece aquilo que Platão mais temia na sua cidade ideal: a classe desejante e voltada para a produção material ganha força e passa a controlar a cidade, visto que os soldados não trabalham associados aos governantes. A equiparação com a alma torna-se evidente. Uma vez que a irascibilidade não labora subjugado à razão, o apetite, sendo o maior elemento da alma, volta-se contra a razão e passar a exercer o controle sobre todo o ser.

## Capítulo 8

### *Thymós e generosidade*

Até aqui, vemos que Sloterdijk, apesar de uma abordagem distinta, faz uma leitura da sociedade moderna e contemporânea semelhante da de Fukuyama. Ao menos o resultado equipara-se, visto que ambos demonstram que o processo histórico gera uma civilização onde o *thymós* atua em favor dos desejos. Mas, seguindo na sua análise, vemos um conceito diferenciado, uma espécie de proposta para a sociedade econômica vigente. Sloterdijk trata essa questão da sociedade econômica conectando o *thymós* com o conceito de generosidade. Ele diz<sup>1</sup>: “Se alguém quiser entender a moralidade em termos de conceitos timóticos, esse alguém necessita reformar a economia de maneira timótica” (2010, p. 28). Assim, a pergunta recai sobre uma alternativa para uma cultura econômica que visa o acúmulo pulsional de valor e para a compulsão ao pagamento de dívidas. Por isso Sloterdijk propõe a introdução das noções de autoestima, orgulho, desejo por reconhecimento e outro itens timóticos na sociedade econômica. No entanto, uma sociedade econômica, que projeta intensivamente o valor das produções materiais, apresenta em proporções muito maiores qualidades eróticas, como desejo, ganância e consumo impulsivo (2010, p. 28). Esta economia capitalista declara abertamente que sua motivação é a avareza e a maximização do lucro. Tal mentalidade avarenta da sociedade reage dentro do indivíduo criando uma ideia quimérica de que a vida baseia-se em transações de pagamento e dívida. Assim o homem porta-se diante

---

<sup>1</sup> Do original: If one wants to understand morality in terms of thymotic concepts, one needs to reform the economy in a thymotic way.

do outro como se nada pudesse ser obtido sem pagamento. Este pensamento econômico resulta em uma ontologia, e dessa ontologia passa para uma ética. Para Sloterdijk, diante dessa macroeconomia e a ideia de reembolso, o homem compreende a sua própria morte como um reembolso para aquele que lhe deu a vida. Para aqueles que não conseguem quitar as suas dívidas, o modelo de sociedade corrente incute o sentimento de culpa. Mas tal culpa é gerada a partir da ilusão de igualdade. Uma quebra desse paradigma social seria moralmente indispensável para que fosse ofertado ao culpado o gesto do perdão. Ademais, ultrapassar-se-ia o desejo de retribuição e vingança ao culpado de dívidas morais, rompendo com o círculo vicioso do excesso de violência. Sloterdijk comenta<sup>2</sup>:

Isso também viola a primazia da vingança e da compulsão de retornar. A essência da dádiva consiste em estender o escopo da liberdade no lado do receptor. O gesto é, às vezes, aumentado até o ponto de generosidade festiva, quando o doador e receptor são, por um momento, conectados através de uma exaltação conjunta, um sentimento que pode, possivelmente, ter consequências de longa duração (2010, p. 31).

A partir desse efeito, o receptor da dádiva, seja do perdão ou de qualquer outra, sentir-se-ia livre, não mais escravo da culpa, elevando sua atuação cívica a patamares mais altos que o da retribuição. Já ao doador seria atribuído o mais alto grau de orgulho e, mais do que nunca, seria reconhecido e exaltado dentro da sua comunidade. A conclusão de Sloterdijk é que o conceito comum de sociedade econômica é dirigida pelo *eros* e se baseia no desejo, no querer obter para si algo, enquanto uma economia timótica se baseia no orgulho daqueles que doam (2010, p. 31).

---

<sup>2</sup> Do original: This also violates the primacy of revenge and the compulsion to pay back. The essence of the gift consists in extending the scope of freedom on the side of the receiver. The gesture is at times augmented to the point of festive generosity, when the giver and the receiver are for a moment connected through joint exaltation, a feeling that can possibly have long-lasting consequences.

Portanto, os investidores, chamados homens de negócios, poderão alcançar a glória através da maneira nova como lidam com os seus negócios e seus lucros. Esta glória lhes incute um caráter de dignidade, pois são reconhecidos perante a sociedade. No entanto, Guiraldelli Jr., comentando aquilo que aqui se discute, cita Bataille, onde ele diz que o próprio gesto de dar implica numa aquisição de poder. O doador adquiriria poder sobre o outro, um poder conferido pelo prestígio, reconhecimento e pela ousadia do desprendimento. Ele ainda diz: “O doar envolve um doador que se identifica com o que faz e, portanto, tem orgulho dessa sua condição de desprendido, ousado, poderoso” (GUIRALDELLI, 2016, p. 40-41). Desse modo, num modelo de sociedade timótica, o caráter de dignidade e honra seria um objeto de conquista muito maior que o lucro material em si. Seguindo a lógica, essa nova perspectiva econômica extinguiria com o conceito de retribuição, possibilitando homens mais livres, e livres a ponto de poderem se orgulhar e encontrar sua dignidade na generosidade. Sloterdijk cita Andrew Carnegie, que diz: “quem morrer rico envergonha a sua vida”, apontando, assim, para o mau uso do ganho de homens pautados no *eros*. Assim, o homem timótico não buscaria acumular bens materiais sem propósito e nunca satisfazer seu desejo por obter mais. Esse desejo estaria controlado pelo elemento timótico da alma e lhe oportunizaria ser generoso. Aqui notamos uma diferença fundamental entre Sloterdijk e Fukuyama, uma vez que este demonstra que, na sociedade capitalista, o homem econômico adquire reconhecimento e honra pela quantidade de bens materiais que possui ou de quanto dinheiro ganha. Sloterdijk, portanto, apresenta uma concepção mais aproximada com o ideal platônico, pois para ele, mesmo que o homem venha a lutar para conquistar bens, pelo conceito da generosidade timótica, ele não procura ser reconhecido pelos bens materiais, mas justamente pela capacidade de não estar encadeado aos objetos do seu desejo, demonstrando

isso pela sua capacidade de doar e ir em direção ao outro. Sloterdijk ainda comenta<sup>3</sup>: “Geralmente o conceito timótico está conectado ao desejo encontrar o próprio valor ressoando no outro” (2010, p. 24).

Algo que deve ficar muito claro é que esse conceito não quer introduzir um sistema comunista ou socialista. A ideia está distante dos anseios tradicionais esquerdistas. “A ética da generosidade vem por fora da discussão tradicionalmente ligada à prisão teórica da disputa mais-estado versus menos-estado” (GUIRALDELLI, 2016, p. 51). O conceito timótico de generosidade é algo que se pretende instituir dentro do sistema capitalista – provavelmente poderíamos incluí-lo dentro da concepção de pós-capitalismo. O que, por sua vez, também romperia com o conceito tradicional de capitalismo. Entretanto, o que se propõe não é uma mera mudança de lados, da direita para a esquerda, mas adicionar um elemento constitucional ao vigente modelo social-econômico (SLOTERDIJK, 2010, p. 32).

Analisando a questão da generosidade propriamente dita para fazermos um paralelo com o conceito timótico de generosidade, Descartes nos dá contribuições expressivas. Em *As paixões da alma*, Descartes mostra que, dentre as paixões particulares, a generosidade assume importância vital para o homem virtuoso. Para ele, a verdadeira generosidade consiste no fato de o homem reconhecer que não há nada que lhe pertença verdadeiramente, a não ser a livre disposição das suas vontades. O generoso é, por isso, alguém que é senhor das suas vontades e decide por usá-las da melhor forma possível. Em Descartes a generosidade é o afeto que mais leva o homem a estimar a si mesmo. Ele aborda o assunto da generosidade justamente após expor a sua opinião sobre o porquê de podermos nos estimar. Ele diz:

---

<sup>3</sup> Do original: Usually the thymotic impulse is connected to the wish to find one's selfworth resonating in the other.

Noto em nós apenas uma coisa que nos possa dar a justa razão de nos estimarmos, a saber, o uso do nosso livre arbítrio e o império que temos sobre as nossas vontades; pois só pelas ações que dependem desse livre arbítrio é que podemos com razão ser louvados ou censurados e ele nos faz de alguma maneira semelhantes a Deus, tornando-nos senhores de nós próprios, contanto que não percamos, por covardia, os direitos que ele nos concede (DESCARTES, 1983, p. 276).

A generosidade, portanto, advém deste livre arbítrio no qual o homem é senhor de si mesmo e que, por isso mesmo, não é escravo das suas vontades, ou como podemos dizer, não é escravo dos seus desejos. Ou seja, a generosidade, também em Descartes, o fundador da filosofia moderna, está evidentemente conectada com as noções timóticas e de reconhecimento que até aqui temos analisado. A generosidade é a resposta para a questão da estima de si mesmo enquanto a estima de si mesmo provém do orgulho que o homem sente ao saber que é dono de si, livre, autônomo, independente. Por isso que Descartes continua o seu exame com a sentença de que pela generosidade o homem está impedido de desprezar os outros, uma vez que, tendo ele esse conhecimento e sentimento de si, sabe que outros homens também os podem ter. Por isso, quando as pessoas acabam por mostrar as suas fraquezas, o generoso está mais disposto a perdoá-las do que censurá-las. Da mesma forma, o generoso, pela estima que tem de si mesmo, sabe que não é muito inferior àqueles que possuem mais honras, e também não se julgam muito superiores aos que superam de alguma forma. O que Descartes aqui propõe é que a generosidade promove o reconhecimento do outro enquanto ser autônomo e independente – pois a verdadeira generosidade é aquela que provém do apelo timótico de reconhecimento.

A ligação entre generosidade e irascibilidade também se demonstra no controle do apetite ou, como fala Descartes, que a generosidade “serve de remédio contra todos os desregramentos das paixões”. A generosidade, neste sentido, provém de uma

economia anímica harmônica, e isso dizemos no sentido platônico, na boa harmonia entre razão, irascibilidade e apetite, onde cada um desempenha bem a sua tarefa específica. Como Descartes escreve à rainha Elisabeth: “que mantenhamos a firme e constante resolução de executar tudo quanto a razão nos aconselhar, sem que nossas paixões ou nossos apetites nos desviem” (DESCARTES, 1983, p. 306). É por isso que os generosos têm a capacidade de fazer grandes coisas, pois “nada estimam mais do que fazer bem aos outros homens e desprezar o seu próprio interesse, por esse motivo são sempre perfeitamente corteses, afáveis e prestativos para com todos. E com isso são inteiramente senhores das suas paixões” (1983, p. 277). Ou seja, o generoso reconhece o outro, detém em si o espírito público de forma que está disposto a agir em favor dos outros mais do que satisfazer os seus desejos imediatos e que por isso também é detentor da capacidade de reprimir o seu apetite em prol da sociedade (outros) que o cerca. É essa disposição generosa que lhe dá a estima e a honra no meio em que vive.

A única questão em que o assunto da generosidade em Descartes não possui ligação estrita com o que temos nos proposto nesta pesquisa é a questão do orgulho. O orgulho, para Descartes, é a boa opinião que alguém tem de si próprio que não provém do livre arbítrio e controle das vontades. O orgulho, neste sentido, é uma antítese à generosidade. Ele diz:

Qualquer que seja a causa pela qual alguém se estima, se for diferente da vontade que se sente em si mesmo de usar sempre bem o próprio livre arbítrio, da qual eu disse que vem a generosidade, ela produz sempre um orgulho mui censurável, e que é tão diversa dessa verdadeira generosidade que produz efeitos inteiramente contrários (1983, p. 278).

Descartes inclusive relaciona o orgulho com o escravo dos seus desejos. Assim, diferencia-se entre autoestima que provém de um sentimento de soberania perante outros e autoestima que



provém do espírito público. Pois, nessa leitura, o orgulho se parece muito com o senhor hegeliano que orgulha-se da sua situação de soberano perante o escravo, lhe rejeita o reconhecimento e o utiliza como meio de satisfação dos seus desejos. Por isso distinguimos, aqui, entre este orgulho do qual fala Descartes, que é mau e provém da *megalothymia*, e o orgulho que provém da correta disposição da alma, de um *thymós* bem estabelecido, da qual resulta um espírito público e daí uma saudável competição entre os concidadãos que visa o aperfeiçoamento da sociedade<sup>4</sup>. Agora, no que diz respeito à obtenção deste afeto, Descartes recorre à educação. Ele reconhece que o homem não nasce pronto e por isso diz que “é certo, no entanto, que a boa formação muito serve para corrigir os defeitos do nascimento” e, assim, por esta formação “podemos exercitar em nós a paixão e em seguida adquirir a virtude da generosidade, sendo esta como que a chave de todas as outras virtudes e um remédio geral contra todos os desregramentos das paixões” (1983, p. 280)<sup>5</sup>. Portanto, a educação surge mais uma vez como a promotora de uma correta disposição anímica. Assim, a virtude da generosidade vem a nós através de exercícios. Igualmente é expressivo o quanto a generosidade é prestigiado por Descartes, a ponto de ser ela a porta de entrada para a aquisição das outras virtudes e o meio pelo qual o homem pode dominar o apetite. Vemos esta complementariedade: que a boa disposição da alma gera generosidade e que o exercício da generosidade gera uma boa disposição da alma. Uma educação que visa a generosidade é, pois, essencial para a formação de uma

---

<sup>4</sup> Portanto, não é um orgulho que visa rebaixar o próximo, mas um orgulho que decorre da autoestima, da capacidade de superar a si mesmo e, com isso, da obtenção da honra.

<sup>5</sup> Não há em Descartes um antagonismo manifesto entre paixões e virtudes. Apesar de ele mesmo declarar que pode-se pensar que paixões relacionam-se muito melhor com os vícios, ele diz: “não vejo razão que impeça que o mesmo movimento dos espíritos, que serve para fortalecer um pensamento, quando ele tem um fundamento que é mau, não o possa também fortalecer, quando seu fundamento é justo; e como o Orgulho e a Generosidade, consistem apenas na boa opinião que temos de nós mesmos, e só diferem no que essa opinião é injusta num e justa na outra, parece-me que podemos relacioná-los a uma mesma paixão” (DESCARTES, 1983, p. 279). Assim, a paixão da generosidade predispõe o homem a agir de acordo com a virtude da generosidade.

sociedade justa. Se Sloterdijk propõe a timotização da civilização ocidental com base no conceito de generosidade, percebe-se que, mediante aquilo que vimos até aqui, tal proposição é lógica e coerente.

Neste mesmo sentido sobre a generosidade em Descartes, Benes Alencar Sales reconhece que todas as outras virtudes gravitam em torno da virtude da generosidade. Pois esta virtude é a manifestação de uma ordem anímica onde o homem age de acordo com a sua razão e regula as suas próprias vontades, i. e., a virtude da generosidade expressa e provém de um homem verdadeiramente justo. Além disso, Sales ainda comenta como o conceito de generosidade em Descartes traz em si várias outras teorias morais quando ele diz:

A doutrina da generosidade em Descartes constitui uma extraordinária síntese de vários modelos éticos de diversas épocas. Inicia-se com a *magnanimidade* aristotélica preocupada com a verdadeira grandeza de espírito, passando pelos estoicos que enfatizam a retidão dos julgamentos e a firmeza nas ações, estendendo-se aos epicuristas que buscam o prazer num objeto mais refinado, como o contentamento do espírito, e encerrando-se com as virtudes cristãs da humildade e caridade (SALES, 2010, p. 161).

Diante da importância do tema generosidade, especialmente a modo cartesiano, Érico Andrade M. de Oliveira pensa “que a ética cartesiana é orientada pela determinação que confere a conduta humana o predicado moral quando ela se associa a uma disposição afetiva e genuína de solicitude para com os outros” (OLIVEIRA, 2014, p. 72). Para Oliveira, a generosidade é um misto de paixão e virtude cuja principal característica era a orientação da ação humana para o cuidado do outro e o olhar para a necessidade alheia, o que possibilitava para o homem olhar além dos seus interesses individuais. Se a generosidade consiste no bom uso da vontade, a justa vontade humana conduzia a sua ação para o cuidado para com o outro. A disposição de cuidar do outro

implicava na melhor forma de limitar o apetite. “O principal remédio para dosar as paixões é o cuidado que consiste apenas no cultivo das ações que contribuem para que os outros sejam assistidos enquanto outros” (2014, p. 72). Temos portanto, na explicitação de Oliveira, a generosidade unida à conceitos de reconhecimento, inclusive numa perspectiva próxima a de Kojève, a partir da noção de desejo do desejo do outro. A união destes temas igualmente está relacionada com a autoestima, cujo pilar – sob a ótica cartesiana – é a capacidade de ser senhor das próprias paixões. Neste sentido, a generosidade fomenta a autoestima, mas evita o orgulho indevido. Aquele que tem em si a virtude da generosidade está naturalmente impedido de assenhorar-se sobre os outros. Oliveira ainda diz que o desregramento das paixões da alma está diretamente alusivo ao apego aos próprios interesses, mas ser um cuidador, generoso, implica em desapego aos interesses que não estão em conformidade com uma relação de cuidado, proteção, reconhecimento do outro (2014, p. 74). Oliveira diz:

Diante dos bens transitórios e efêmeros, cujo sabor pode variar de acordo com a instabilidade das paixões, a filosofia moral cartesiana lança mão de um único bem que deve governar a conduta humana e certamente não nos deixará expostos ao sabor das contingências, a saber, a conduta generosa que cultiva o cuidado dos outros (2014, p. 74).

Nisto consiste honra e glória, assim como verdadeira justiça, no ultrapassar a si mesmo, ou seja, no altruísmo e na capacidade de visar o outro produzir ações direcionadas ao próximo.

André Comte-Sponville, no seu *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*, faz uma análise da generosidade diferenciando-a tanto da solidariedade quanto do amor. Para ele a solidariedade é um estado de fato, não um dever. É comunidade de interesses de uma pequena sociedade de iguais (operários, estudantes, etc.), de maneira que, neste sentido, quando se age em favor do interesse

de outro, age-se, na verdade, em favor dos seus próprios interesses. Assim, a solidariedade torna-se um sinônimo de igualdade. Por isso que ele é enfático ao dizer: “Não venhamos com histórias. Não é de solidariedade que a África ou a América do Sul necessitam, mas de justiça e generosidade” (COMTE-SPONVILLE, 1995, p. 100). Dessa maneira ele não relaciona solidariedade com justiça, mas generosidade sim. A solidariedade pode motivar ou reforçar a generosidade, mas generosidade apenas acontece quando a ação vai além do interesse, ou seja, generosidade deve ir além da solidariedade, pois é maior que esta. Para Comte-Sponville, a generosidade é a virtude do dom, ou seja, da dádiva, do presente, da graça. Este dom pode ser de dinheiro, mas vai além dele. O dinheiro é quantificável, mas pode-se ser generoso naquilo que não é quantificável, como o dom de si mesmo. “Mas só podemos dar o que possuímos e somente com a condição de não sermos possuídos. Nisso a generosidade é indissociável de uma forma de liberdade ou de domínio de si que será, em Descartes, o essencial de seu conteúdo” (1995, p. 104). A vontade de agir generosamente não provém da alma que é serva dos seus desejos egoístas, por isso que a vontade deve ser verdadeiramente livre. Nesse sentido, generosidade e egoísmo são antagônicas, assim como magnanimidade e mesquinharia são antagônicas. Para Comte-Sponville, as virtudes da generosidade e da magnanimidade são a mesma coisa, assim como mesquinharia e egoísmo são vícios sinônimos. Para a aquisição da virtude é necessário que o homem livre-se do jugo dos seus próprios apetites, só assim ele poderá estimar a si mesmo. Mas, como falamos, ele também faz diferença entre generosidade e amor. O amor a que ele se refere é o amor sentimento, que não está em nosso poder, enquanto a generosidade está, visto que é por nossa vontade que escolhemos dar ou não dar. “Dar, quando se ama, está ao alcance de qualquer um. [...] Será mesmo dar, já que não se perde nada?” (1995, p. 107). No amor o dar é condição espontânea. Ele exemplifica isso utilizando o exemplo da mãe que não se sente generosa por

alimentar os filhos, justamente porque ela ama os filhos. O tipo de amor com que é possível relacionar a generosidade é a caridade em termos bíblicos<sup>6</sup>. Nos evangelhos Jesus nos ordena amar os outros como a si mesmo. Esta ordenança se dá para com o amor que se manifesta através de atos de caridade. Não está se ordenando um sentimento, mas uma ação. “Portanto, não se trata de amar, mas de agir *como se* amássemos – com o próximo como com nós mesmos, com um desconhecido como com nós mesmos” (1995, p. 108). A ação que nos movimenta em direção ao outro é o que aqui interessa, não o sentimento. No que diz respeito ao amor sentimento, é na falta dele que a generosidade nasce como exigência. Se daríamos algo de bom grado a quem amássemos, a generosidade nos convida a igualmente dar àquele que não amamos. Comte-Sponville evoca Spinoza, que chama de firmeza as ações que visam o benefício próprio, e que chama generosidade as ações visam o benefício dos outros. Isto ele faz ligação com a virtude da coragem, pois, se a generosidade implica em fazer o que é útil e benéfico para outro e implica em agir de acordo com a vontade livre, ele diz:

O útil próprio não é o maior conforto, nem sempre a vida mais longa: é a vida mais livre, é a vida mais verdadeira. Não se trata de viver sempre, pois não se pode, mas de viver bem. Mas como, sem coragem e sem generosidade? (1995, p. 111).

Assim, a vontade livre, a razão nos leva a abrir mão dos prazeres imediatos e/ou das vontades apetitivas para agir em favor do outro. Por isso, mesmo na falta de amor ou de alegria, a razão nos ensina que ainda é bom e justo ser generoso. Nesta relação entre generosidade e coragem e justiça que Comte-Sponville ainda diz:

---

<sup>6</sup> **Ἀγάπη** pode ser traduzido ou como *amor* ou como *caridade*.

A generosidade nos eleva em direção aos outros, poderíamos dizer, e em direção a nós mesmos enquanto libertos de nosso pequeno eu. Aquele que não fosse nem um pouco generoso, a língua nos adverte que seria baixo, covarde, mesquinho, vil, avaro, cupido, egoísta, sórdido... E todos nós o somos, no entanto nem sempre ou completamente: a generosidade é o que nos separa dessa baixeza ou, às vezes, nos liberta dela (1995, p. 113).

Generosidade, neste sentido, é a virtude que propicia grandeza d'alma e honra entre os concidadãos, de forma que fica explícita sua ligação com o *thymós*. Ao sugerir a timotização da sociedade com base no princípio da generosidade, Sloterdijk adentra no cerne da questão timótica.

No entanto, Sloterdijk, tendo os conceitos dessa virtude como pano de fundo da sua argumentação, fala de forma mais política e dirige-se em especial aos donos de grandes fortunas, sendo estes sujeitos ao sentimento de insaciabilidade, que no modelo de economia padrão prendem-se ao propósito de acumular posses. Assim, o estímulo de uma nova economia conectada com o conceito timótico de orgulho pretende arrancar a máscara dos proprietários de grandes fortunas, uma máscara de bem-estar que esconde o desprezo de si mesmo, “um desprezo que é completamente legítimo no sentido da doutrina platônica do *thymós*, uma vez que a alma dos detentores de fortunas ataca com a razão a si mesma, quando ela não consegue sair do círculo da insaciabilidade” (SLOTERDIJK, 2012, p. 51)<sup>7</sup>. Um novo modelo econômico baseado na generosidade, partindo do princípio do *thymós*, permitiria que o portador de grandes posses pudesse desprezar a si mesmo, caso viesse a cair no princípio de acúmulo (SLOTERDIJK, 2010, p. 34). Reavivado o seu elemento timótico, o rico poderia curar-se da ganância encontrando a aprovação de si mesmo pela harmonia da sua alma. Assim, Sloterdijk propõe uma timotização do capitalismo, onde aquele que tem pode, pela espontânea vontade do seu ser, doar para aquele que

---

<sup>7</sup> Conferir a versão em português de *Ira e Tempo* publicado em 2012 pela Estação Liberdade.

não tem. Há aqui uma associação com a caridade cristã, embora o conceito de doação não possa ser entendido com o conceito de “boas obras”. A generosidade timótica não se resume em pequenos feitos, mas é uma disposição do ser. Essa disposição do ser, segundo Sloterdijk encontra-se desequilibrada pelo atual arquétipo capitalista, onde o Estado atua pela tradição da posse. Entretanto, os impulsos de orgulho e honra desencadeariam uma nova cultura da generosidade (2010, p. 35). Fala-se da tentativa de criar uma “ética do dar”. Entretanto, o fisco taxado pelo Estado absolutista, que é em sua essência alicerçado na ideia de lucro, impede o cidadão de desenvolver-se enquanto doador. A taxação seria um fator determinante para dois problemas sociais, a desigualdade social e a passividade dos cidadãos e o distanciamento da vida política. A questão da passividade se torna mais grave entre cidadãos ricos, que distanciados da vida política, gastam em grandes proporções para si mesmos lançando grandes quantidades de membros da sociedade para a condição de posse e lucro (GUIRALDELLI, 2016, p. 47).

Franz J. Brüseke diz que Sloterdijk mostra “como orgulho, ambição e vaidade contribuem para uma verticalização da vida social. Com isso despede-se de uma teoria da estratificação social na base de dominação, repressão e privilégio” (BRÜSEKE, 2011, 165). Ele atenta para a necessidade de permanentes exercícios a partir dos quais o homem supera seu estado dado, estado proveniente de um *habitus* moderno, a fim de alcançar a superioridade. A análise de Brüseke refere-se à outra obra de Sloterdijk, *Você precisa mudar sua vida* (2009), mas a citação que ele faz de *Ira e Tempo* demonstra como seus conceitos se aplicam aqui. Lá, Sloterdijk verifica como autodisciplina, exercícios, ascetismo, levam o homem a modificar-se individualmente e como, por consequência, modifica a sociedade. A proposta de Sloterdijk de timotizar o capitalismo vigente pressupõe um ascetismo desespiritualizado, uma mentalidade negadora do dado, uma temperança, na qual o homem, superando a si mesmo e a ditadura dos seus desejos, transforma e educa a atual civilização econômica e apetitiva. Brüseke acrescenta: “Paixões destrutivas ou

obsessões precisam de moderação através de exercícios repetitivos para abrir a passagem, num determinado momento do desenvolvimento, para um crescimento guiado pela vontade e esforços próprios” (2011, p.167).

Adolfo Vásquez Rocca, numa análise que entrelaça os caminhos de Fukuyama e Sloterdijk, faz uma síntese do diagnóstico de ambos a respeito da contemporaneidade. Ele diz<sup>8</sup>:

No entanto, de maneira eficaz e significativa, o consumismo contemporâneo alcança a eliminação do orgulho (*Thymós*) a favor do erotismo (*Eros*) sem desculpas altruístas, holísticas e, de outra forma, elegantes, na medida em que compra o homem ou o interesse pela dignidade em troca de favores materiais. Desta forma o *Homo oeconomicus* dá caminho – ou se realiza – no consumidor pós-moderno. (ROCCA, 2015, p. 53).

Rocca mostra como a dicotomia *eros/thymós* apresentada por Sloterdijk possui estreita ligação com o fim da história, onde o que está em jogo é a cultura, a humanidade e a justiça. Se a consciência timótica, que é o motor da história, foi suplantada pela consciência erótica, então, de fato, a história terminou; mas isso implica em estagnação do desenvolvimento cultural e num mundo de homens sem peito, que sugere a perda da humanidade. Neste mundo onde a história parou, há um mal estar generalizado criado pela mercantilização e economização da vida. Um mundo injusto por excelência. Rocca então defende que, tendo consciência da injustiça no fim da história, o projeto da esquerda política toma o conceito cristão de juízo final – na sua forma secularizada –, onde, pela força timótica, “um mundo carente de vínculos será finalmente reajustado” (2015, p. 55), não por Deus, mas pelo povo. Ele interpreta os movimentos políticos esquerdistas como “bancos

---

<sup>8</sup> Do original: Sin embargo, de una manera eficaz y significativa, el consumismo contemporáneo logra la eliminación del orgullo (*Thymós*) a favor de la erótica [*Eros*] sin excusas altruístas, holísticas y, por lo demás, elegantes, en la medida que compra al hombre u interés por la dignidad a cambio de favores materiales. De esta manera, el constructo del *Homo oeconomicus* da paso – o se realiza – en el consumidor posmoderno.



de ira”, que tramitam luta contra a injustiça e o reestabelecimento da justiça social. O problema é que não há capital de ira o suficiente para combater a injustiça vigente, de tal forma que, para Sloterdijk, a ira dos movimentos esquerdistas acabam por comumente manifestarem-se através de uma espécie de fascismo de esquerda. Por isso a necessidade de que haja um enquadramento no sistema sociodemocrático-liberal capitalista, direcionando a busca timótica por reconhecimento e justiça no desprendimento manifestado através da generosidade.

Fica, portanto, clarificado como a repressão dos elementos timóticos na alma resulta numa erotização do homem e da sociedade que encontra-se no fim da história. Sloterdijk apresenta um resgate possível do *thymós* na civilização contemporânea, mas que ainda assim carece extensa necessidade de exercício rotineiro e um enfrentamento da massiva força do aspecto apetitivo que encontra-se fortalecido pela economização da vida nos últimos séculos. A proposta de Sloterdijk ainda permanece no campo das ideias, mas o diagnóstico social é certo.



## Considerações sintéticas

A partir da análise produzida até aqui, vemos que o fim da história, como o fim do progresso no desenvolvimento dos princípios e instituições básicas representado no liberalismo democrático onde o homem teria suprida as suas necessidades mais básicas como o desejo por reconhecimento, não se apresenta como aquilo que Fukuyama, a princípio, conjecturava. A promessa messiânica de um mundo perfeito não se cumpriu como havia sido anunciada. O fim da história reapresenta uma pergunta fundamental, a pergunta do que significa ser homem. A pergunta mais básica de todas. A eliminação de objetivos políticos no homem, transferindo sua ação unicamente para a atividade econômica, leva o homem a um processo de desumanização. Se o burguês é aquele ser egoísta que atenta para simples preservação da sua vida, este não faz nada diferente do que qualquer animal. A timotização da vida econômica contemporânea vem, não apenas como um resgate da justiça, mas como um resgate da própria humanidade.

Ficou, pois, evidente que a busca por justiça e humanidade é uma busca pela felicidade, e que esta felicidade é adquirida a partir de um bem apenas alcançado no contexto da cidade, ou seja, aquilo que há de mais excelente para o homem somente é encontrado na sociedade, na relação com o outro, a única relação capaz de lhe proporcionar a verdade sobre si mesmo e suprir os seu desejo primordial de reconhecimento. Em Platão fica notoriamente manifesto que o indivíduo não pode ser compreendido fora da cidade, que é um cenário social, um palco no qual ele pode desenvolver todas as suas virtudes. Não é, portanto, possível pensar no singular sem pensar no plural; e não é possível pensar

na estrita manutenção do ser como chave para a felicidade sem compreendê-la no outro.

Se nas relações interpessoais encontra-se uma ambição de supremacia egoísta que leva ao conflito humano e situações de guerras mesquinhas, isso não ocorre por causa do *thymós* por si só, como se fosse um mal em si mesmo, mas ocorre pelo desvio do *thymós* da sua função específica decorrente da má educação, o que gera novas injustiças através de atos provenientes da *megalothymia*. Se o *thymós* bem educado é elemento central para a manutenção da justiça, tanto no indivíduo quanto na cidade, a sua repressão como desculpa para acabar com a *megalothymia* não produz paz, mas o contrário. Pois a repressão do *thymós* acarreta em injustiça e, como vimos no cap. 1, é a injustiça que produz as contendas entre os homens, enquanto a justiça é produtora de concórdia e amizade. Como Platão afirma, a justiça se dá pelo desempenhar de cada um a sua tarefa específica. Com a repressão do *thymós* o deslocamos da sua especificidade e a justiça não pode alcançar sua plenitude. “A confusão e mudança destas três classes umas para as outras seria o maior dos prejuízos para a cidade” (PLATÃO, 2001, p. 188). Logo, o projeto estabelecido na modernidade para suprimir a qualidade timótica do homem gera o efeito contrário do que o esperado. O *thymós* reprimido é, antes de tudo, prejuízo para a civilização contemporânea.

Por conseguinte, tendo o *thymós* deixado da sua função de servir a razão, ele passa a servir o apetite. O apetite, assim, adquire o governo da alma, pois já não há nada capaz de barra-lo nos seus projetos. A partir disso o homem passa a ser essencialmente desejoso que sempre procura resposta afirmativa para aquilo que deseja obter. Já não há nele a negação dos objetos do seu desejo, já não há nele a temperança. Ele busca o seu desejo como um animal irracional e selvagem, que age fundamentado nos seus instintos, especialmente o instinto de autoconservação. Antes deste tema ser apresentado por Kojève ou por Fukuyama no final da sua análise, a desumanização do homem apetitivo e econômico já é apresentada

por Platão. O homem sem peito, que não é homem algum, mas que assemelha-se a um animal apenas, é o último homem, o homem que é produto do pensamento liberal moderno. A perda da humanidade no fim da história tem estrito sentido com a economização da vida. Neste sentido é clarificado como o *thymós* bem constituído e a serviço da razão humaniza o homem, o leva a ações antropogênicas, ações justas, visto que a irascibilidade assume a função de lutar contra o desejo desumanizador. Faz parte das qualidades fundamentais do homem a negação de si, de forma que ele possa censurar a sua própria injustiça para suprassumir a si mesmo. A irascibilidade é o que possibilita ao homem tal ação negadora, pois lhe permite irritar-se contra si toda vez que vê em si alguma atitude desonrosa. Mas, com a implementação do projeto moderno de reprimir esta irascibilidade, o homem se volta para a aquisição de satisfação e de prazeres, de forma que representa um perigo para si e para a comunidade a sua volta.

O princípio hobbesiano e lockeano de erradicar o *thymós* da vida política e direcioná-lo aos fins produtivos do consumo cria a sociedade de consumo marcada pela insaciabilidade. Se na *República* Platão passa boa parte da sua extensão demonstrando a educação da classe guerreira – educação esta que crucial para a formação do homem e da cidade justa –, na modernidade há uma educação sistemática de disseminação dos ideais de consumo que se estende até a contemporaneidade. A partir do século XX estes ideais disseminam-se com muito mais facilidade por via dos meios de comunicação em massa. Disto surge uma sociedade de senhores hegelianos que servem outros senhores hegelianos, todos atuando pela satisfação dos desejos materiais e de conservação. Este sistematicamente educado senhor hegeliano, que vive pela fruição e gozo dos objetos dados no mundo, é justamente o homem apetitivo, o homem sem peito.

Dentro desta perspectiva podemos falar da consciente formação de uma sociedade de consumo. Como diz Anderson Moebus Retondar, “a sociedade de consumo caracteriza-se, antes

de tudo, pelo desejo socialmente expandido da aquisição do ‘supérfluo’, do excedente, do luxo” (RETONDAR, 2008, p. 138). Esse desejo socialmente expandido é marcado pela insaciabilidade, onde o desejo satisfeito gera outro desejo, num ciclo inexaurível, “onde o final do ato consumista é o próprio desejo de consumo” (2008, p. 138). Desse modo, se numa sociedade de consumo o desejo se volta para um objeto supérfluo, fútil e desnecessário, é, portanto, um desejo que distancia-se do desejo primordial de reconhecimento. O desejo preponderante da sociedade de consumo é o desejo pelo material, pelos objetos-dados, e é, por isso, um desejo preponderantemente animal. Ademais, Retondar diz:

O espraioamento dessa lógica – que se dá a partir das mudanças estruturais desenvolvidas no século XVIII na Europa ocidental, especialmente com a revolução industrial – acelera-se a partir da segunda metade do século XX, quando o universo do consumo passou a ganhar centralidade tanto como motor do desenvolvimento econômico quanto através da expansão do consumismo como elemento de mediação de novas relações e processos que se estabelecem no plano cultural das sociedades modernas (2008, p. 138).

Esse estabelecimento de um novo plano cultural acelerou-se na contemporaneidade devido à disseminação dessa ideia de consumo, com vistas à satisfação dos desejos animais. A sociedade de consumo não é um acidente, mas é proveniente de uma educação sistemática. Noemia Ramos Vieira comenta esta questão:

Muitas das reformas educacionais realizadas neste processo tiveram como objetivo tornar a educação escolar um meio de instrução e de desenvolvimento de faculdades no indivíduo que o habilite a integrar o mercado de trabalho o mais vantajosamente possível. O que significa que ao invés de ter como fim a formação de indivíduos intelectualmente livres e conscientes a educação teria assumido o papel de formar o cidadão empregável do futuro (VIEIRA, 2014, p. 179).

Vieira demonstra esse argumento pela observação das recentes reformas curriculares do Ensino Básico nas escolas brasileiras, onde nota-se a suspensão de conteúdos importantes para o desenvolvimento da intelectualidade do indivíduo e a valorização dos conteúdos práticos, úteis para o desenvolvimento instrumental do indivíduo (VIEIRA, 2014, p. 179). Para explicitar mais uma vez esta matéria, citamos um artigo de Dinah Quesada Beck, que diz:

Numa sociedade contemporânea em que a marca cultural se declara fortemente consumista, percebe-se que somos constantemente ensinados, pelo exemplo e pelo exercício caprichoso de uma indústria e de um currículo cultural que opera como uma pedagogia nas nossas vidas, a fomentar a realização “prática” dos desígnios dessa sociedade. Estabelecem-se complexas articulações, como as desenvolvidas pelas grandes corporações da indústria e do mercado. São elas que têm o caráter de disponibilizar tudo o que precisamos, numa oferta que implica a vida atrelada ao consumo (BECK, 2014, p. 94).

Esse exercício pedagógico fomentado em grande medida pelas grandes corporações – unida ao governo e seu modelo econômico – estrutura uma dinâmica interessante nas relações de trabalho. Podemos dizer, conectando esta perspectiva à dinâmica do senhor e do escravo hegeliana, que os senhores estão formando e empregando outros senhores. A sociedade de consumo é uma sociedade de senhores hegelianos, que atuam pela satisfação dos desejos materiais.

Esta questão está igualmente atrelada à matéria do individualismo. Retondar fala da “hipertrofia do individualismo” (RETONDAR, 2008, p. 144) em relação à sociedade de consumo. Para ele, essa questão do individualismo, enquanto uma construção social do mundo moderno que fundamenta-se em transformações políticas, sociais e filosóficas dos séculos XVII e XVIII, cria aspectos estruturais de desenvolvimento da sociedade também em âmbitos econômicos. Tal individualismo moderno

privilegia forças macroestruturais na esfera do consumo, que se abastece na noção de indivíduo para gerar um consumo altamente diversificado pela flexibilização da produção, promovendo um “movimento de constante individualização orientado pelas práticas consumistas” (2008, p. 142-144). Esse indivíduo consumidor moderno assemelha-se ao senhor hegeliano, que vive para o consumo dos objetos trabalhados pelo escravo, incapaz de reconhecer o outro, preso na sua própria individualidade, um ser-para-si simples. Assim, o senhor, pelo seu desejo, consumo, fruição, gozo e individualismo, aparece como consciência que luta para a satisfação do seu apetite, invertendo a função específica do elemento timótico da sua alma, suscitando que o seu elemento apetitivo adquira o governo de todo o seu ser. A sociedade de consumo é a sociedade dos senhores sem peito, pois no senhor o *thymós* falhou.

Numa relação entre a educação para uma sociedade de consumo, a questão da educação em Hegel assume objetivos contrários. No seu tempo, a pedagogia formulava seus conceitos a partir das exigências e necessidades da sua época, algo que era alvo de críticas por parte de Hegel, pois ele compreendia que o homem não é determinado pelo aqui e agora (NOVELLI, 2005, p. 132). Formular conceitos pedagógicos com base no aqui e agora seria fomentar uma educação que consolidaria o ser humano naquilo que pertence ao mundo, ou seja, aos objetos dados. No entanto, em Hegel o ser humano é aquele que aparece depois da criação do mundo e que por isso mesmo constitui-se como oposto ao mundo natural, mas que eleva-se para o segundo mundo, o espiritual. “Ao romper as determinações do natural o homem também reconhece esse natural, e agindo sobre ele o homem se abre para além de si mesmo. Aqui reside a abertura para a educação” (2005, p. 132). A educação em Hegel, portanto, parte da ação humanizadora do homem, no qual ele se distancia do seu eu-animal, pois é o animal que está vinculado absolutamente ao mundo natural. Igualmente a educação em Hegel é aquela que educa o homem a ser humano de



fato, e não vinculado absolutamente ao mundo natural. Logo, na nossa sociedade contemporânea, os instrumentos pedagógicos que visam a educação do homem para uma sociedade de consumo são ética e politicamente equivocados, pois produzem homens voltados para o seu eu-natural, eu-animal, ou seja, não educam homens, mas senhores sem peito, homens desumanizados, animais. Além disso, mesmo que em Hegel a educação tenha como meta fazer do homem um ser independente, foi esclarecido que esta independência só acontece mediante a correta relação de reconhecimento para com o Outro que me serve de espelho para a minha própria realidade, e tal relação – já nos alertou Kojève – apenas acontece quando o homem está disposto a revogar o seu desejo e a sua fruição dos objetos dados naturais pelo desejo do desejo do outro. É ali que se alcança liberdade e independência verdadeira. Por isso que Hegel (1989, p. 280) diz:

O princípio fundamental da vontade é, pois, que a sua liberdade tenha lugar e se mantenha. Sem dúvida, ela exige, além disso, ainda outras determinações. Tem ainda muitos fins determinados, disposições, circunstâncias etc.; estes porém, não são fins para a vontade em si e para si, mas constituem fins porque são meios e condições para a realização da liberdade e da vontade, a qual faz necessariamente disposições e leis para a limitação do arbítrio, das inclinações e do simples prazer, sobretudo dos impulsos e dos desejos que se referem apenas a fins naturais; por exemplo, a *educação* tem o fim de fazer do homem um ser independente, isto é, dotado de vontade livre. Com este propósito, impõem-se às crianças muitas limitações do seu prazer. Devem aprender a obedecer para que seja superada a sua vontade singular ou própria, ademais, a tendência das inclinações e dos desejos sensíveis, e assim se liberte, portanto, a sua vontade (apud PLEINES, 2010, p. 49).

Logo, também em Hegel o homem que tem no governo da sua alma o elemento apetitivo e que age unicamente conforme os seus desejos para a satisfação destes e para a fruição dos objetos dados naturais é alguém mal educado, visto que a educação tem

como objetivo a formação de homens livres e que para a obtenção de tal liberdade é necessário o refrear dos apetites, refrear que não existe nas qualidades da *epithymia*. Portanto, a sociedade de consumo, que é marcada pela individualização do homem que busca unicamente a satisfação dos seus desejos pelo consumo material desenfreado, é uma sociedade de escravos. Não de escravos hegelianos que encontraram pelo reconhecimento do outro a independência, autonomia e verdadeira liberdade, mas de escravos dependentes dos seus próprios desejos. Aqui reside esta ironia: se, como dissemos, a sociedade de consumo é uma sociedade onde, pela educação, há abundância de senhores hegelianos, tais senhores são, efetivamente, escravos, dependentes dos seus próprios desejos, pois agem fundados no mundo natural dado e, por isso, neles não se manifestou a sua vontade, nem a sua verdade, nem a sua independência.

Zygmunt Bauman, no seu constante diagnóstico da sociedade contemporânea – para ele sob a alcunha de pós-modernidade –, explicita que a sociedade de consumo provém do medo e sofrimento causado pela insuficiência. Esta insuficiência do indivíduo “equivale ao fracasso na tentativa por parte de cada um de adquirir a forma desejada, qualquer que esta possa ser – fracasso na tentativa de continuar a avançar” (BAUMAN, 2007, p. 119). Tal medo é resultado qualitativo da superação do regime de enquadramento societal exigido em tempos precedentes, onde inculcia-se um desejo de conformidade no povo. Para Bauman, o progresso tecnológico e, por isso, as mudanças no processo de trabalho e na estrutura social libertaram o homem de tal regime. O homem se tornou mais livre, mas também mais deslocado do seu meio. Se por meio do regime de enquadramento societal o homem tinha ciência do seu valor na sociedade, agora ele está ansioso pela sua própria identidade estar subdeterminada. “O medo da subdeterminação impele o indivíduo a esforços frenéticos de autoformação e autoafirmação” (2007, p. 118). Diante disso, Bauman afirma: “Depois de o medo da incerteza ter sido refundido

sob a forma de medo da inaptidão para a autoformação pessoal, a oferta no mercado de consumo tornou-se irresistível” (2007, p. 119). Dessa forma, os produtos em circulação no mercado propiciam uma forma do indivíduo tentar se re-autoafirmar na sociedade de forma que ele venha a obter novamente valor no mundo em que habita. Assim, no entendimento de Bauman, o homem moderno deixou, por essa nova modalidade social, de ser um *fornecedor de bens* – papel que desempenhava por ter sua função determinada na sociedade – para ser um *consumidor de bens*, um recoletor de prazeres, receptor de sensações (2007, p. 120). Por vias diferentes Bauman chega à mesma conclusão que nós: um mundo contemporâneo sob o regime do apetite.

Gisela Taschner, especialista em sociologia do consumo<sup>1</sup>, mostra como, pela supressão das qualidades timóticas na vida ocidental, a própria questão do reconhecimento está sendo suprida pelas vias do consumo. Ela diz:

Nas sociedades contemporâneas ocidentais ou ocidentalizadas, o consumo – especialmente o de determinados itens – é um mecanismo de integração social, no sentido de que a posse de determinados produtos e o acesso a determinados serviços tornam-se instrumentos para a construção e reforço de identidades sociais e, em decorrência, para o reconhecimento de um indivíduo como cidadão [...]. Mais do que isso: trata-se do reconhecimento da humanidade de um indivíduo e de sua aceitação, não apenas como membro daquela comunidade, mas como um par, um igual, um ser visível, digno de respeito (TASCHNER, 2010, p. 49).

Na visão de Taschner, consumo e cidadania possuem estrita ligação. Igualmente a respeito do Brasil ela diz que “o consumo também é passaporte para a cidadania, no sentido de

---

<sup>1</sup> Taschner classifica o consumo como o ato aquisitivo, seja de posses materiais ou de serviços. No entanto, consumo não se refere apenas como posse material, mas também de símbolos, uma representação de um conceito valioso. O consumo nasce da necessidade, mas passa facilmente para atender as fantasias, ou seja, para a satisfação do supérfluo.

pertencimento, como igual, a uma comunidade” (2010, p. 51). A sua descrição dessa observação fenomenológica é semelhante à descrição de Fukuyama que explicita que também a aquisição de bens advém do apelo tímótico de reconhecimento. Mas os problemas dessa visão proveniente do apetite no governo da alma permanecem, não sendo dessa forma resolvido o problema da justiça, da verdade de si, estando, pois, subentendido que na sociedade de consumo o reconhecimento é o reconhecimento do Eu apenas, ocorrendo o típico problema do senhor hegeliano, que quer ser reconhecido, mas não está disposto a reconhecer.

Nadjia Hermann, na sua obra *Ética e Educação*, investiga a questão do outro para a ética de como isto repercute na educação brasileira. Veterana em filosofia da educação, ela propõe uma forma de pensar que ultrapasse o caráter instrumental da educação. Hermann trabalha sobre o problema do educador como mediador do desenvolvimento das capacidades dos outros e como, neste sentido, deve orientá-los. Portanto, o seu trabalho consiste em, não abandonando as exigências de universalidade, integrar elementos de uma justificação ética com a singularidade do outro. Para isso ela recorre à questão do outro buscando responder a pergunta pela melhor maneira de educar ou reeducar o indivíduo. Passando por uma extensa análise da questão do outro na filosofia clássica e moderna, Hermann, pensando agora em sentido evolutivo, diz:

Nossa capacidade de reconhecer o outro é uma herança da espécie a ser desenvolvida por um longo processo formativo, em que as artes, as humanidades e a experiência estética têm uma contribuição relevante, sobretudo para ampliar nossa capacidade imaginativa de colocar-nos no lugar do outro (HERMANN, 2014, p. 34).

Ou seja, para educar o indivíduo e/ou a sociedade para o reconhecimento do outro é necessário utilizar os mesmos artifícios nos quais se pretende educá-los. Para que não se caia numa

educação instrumental do indivíduo, no qual ele se torna uma peça que movimenta uma sociedade de consumo puro, i. e., para que, pela educação, não se perca a humanidade no fim da história, o agir pedagógico – não apenas o conteúdo – deve conter em si o reconhecimento daquele que se pretende ensinar. Assim, Hermann fala de renovação no conceito de formação (2014, p.64). Assim, é necessária tal renovação da educação para que se tenha uma renovação dos aspectos timóticos de reconhecimento nas sociedades contemporâneas.

Como forma de educar, Hermann atenta para a questão da estética, semelhantemente como visto em Platão, na educação dos guardiões através da música. Sua predileção pela estética já é vista na sua citação acima, na qual ela afirma que a experiência estética possui grande relevância no processo formativo do qual o homem é capaz de reconhecer o outro. Novamente ela diz que “a educação tem na experiência estética uma aliada para remover os ‘entulhes’, desbloquear nossas rígidas estruturas de apropriação, aplainando o caminho para que a multiplicidade de vozes do outro se faça audível” (2014, p. 91). Isso porque “na experiência estética, o sujeito é afetado, o que lhe faculta a criação de novos projetos alternativos de mundo” (2014, p. 79). Se Hermann busca uma maneira de educar uma sociedade com vistas à singularidade do outro, sua proposta de educação se dá por vias da estética, ou seja, uma educação sensível.

A timotização da civilização contemporânea implica, pois, numa reforma da educação usual na sociedade econômica. O que se espera de uma sociedade timótica é que seus poderes se ocupem de uma educação que incute nos seus cidadãos o espírito público. É a cidade que pode condicionar novos hábitos aos seus cidadãos (VEGETTI, 1990, p. 117). Assim, é no contexto da cidade, da comunidade, que é possível a criação de hábitos ascetas; como visto em Sloterdijk. A proposta de timotizar o capitalismo por Sloterdijk, pressupõe um ascetismo desespirtualizado, ou seja, na sociedade timótica a nova educação visa instigar nos indivíduos uma

mentalidade negadora do dado, uma superação de si, uma libertação da ditadura do apetite, uma volta ao outro através de hábitos de generosidade, exercícios repetitivos que destinam-se a reprimir os desejos quando estes não levam em consideração o outro, a comunidade que o cerca. Assim, esse novo exercício pedagógico no âmbito social fomenta a justiça na relação com o outro. Se o indivíduo possui sempre uma integração política e social, a própria sociedade não deve permitir o domínio do desejo de satisfação individual nos seus concidadãos. A educação na sociedade timótica, portanto, deve estimular os seus membros a reafirmarem suas características impetuosas e guerreiras que os levam a corajosamente irritarem-se e batalharem contra a injustiça no seu próprio ser e contra a injustiça que acomete a sua comunidade.

Já em Platão fica muito evidente que a ausência de uma educação adequada possibilita que a irascibilidade se alie ao apetite contra a razão. É justamente o que aconteceu na estruturação do liberalismo moderno e na pacificação forçada do homem. O que permanece dessa educação liberal é a *isothymia*, o desejo de ser um igual. Assim, o homem contemporâneo – dito de forma generalizada – é igual a todos os outros que foram educados a um modo econômico na civilização moderna. Ser igual nesse meio econômico é garantir para si as condições de elevar-se financeiramente, podendo lucrar e maximizar o seu lucro.

É fato que a questão do reconhecimento em Hegel nos coloca no campo da *isothymia*. Hegel propõe o reconhecimento da autonomia e liberdade do e pelo outro; o reconhecimento como um semelhante, a fim de que das consciências distintas possam reconhecer-se mutuamente. Mas a questão não está encerrada por aí. Como visto na *República*, a harmonia natural na alma permite que o homem harmonize-se com a cidade, seja um para muitos. Essa harmonização como o seu meio é a primeira tarefa do indivíduo, mas depois dessa harmonização a tarefa passa a ser a prática da justiça para com a cidade. Trabalho, cultura e desenvolvimento surgem como resultado da prática da justiça. Este

resultado humanizante, antropogênico, só é possível pela negação do dado, pela superação do próprio estado no qual o ser se apresenta. Ao mesmo tempo surge daí aquilo que Sloterdijk demonstra como sendo uma competição pela reputação, que é resultado do orgulho enquanto qualidade timótica. Essa competição não violenta produz uma sociedade confiante. A laboração que busca a reputação, o reconhecimento, é o motor da história. Portanto, não é a *isothymia* o elemento necessário por produzir uma sociedade forte e justa, mas o *thymós*, completo e bem educado. O *thymós* bem educado não gera conflitos mesquinhos, mas uma competição pacífica pela negação do *status quo* que produz senso de comunidade numa sociedade confiante.

Além disso, outra coisa que fica evidente tanto em Platão quanto em Sloterdijk é a tensão entre *eros* e *thymós*. O silêncio de Platão em relação ao *eros* na *República* representa a superação que Sloterdijk propõe do conceito erótico elencado pela psicanálise. Na *República*, o amor que se pede é unicamente o amor à cidade, enquanto o amor espontâneo, desejoso, deve ser suprimido em favor da comunidade. Como visto, na cidade platônica o *eros* deve dar lugar ao patriotismo. A psicanálise, no entanto, toma o *eros* como fundamento, como essência da condição humana. Ela teoriza acerca do homem a partir da dinâmica da libido. O próprio Freud declara que a psicanálise é a teoria da libido. Embora o problema de Sloterdijk com o *eros* não seja necessariamente a perspectiva do desejo, nem de que se o homem tem como essência o *eros* também terá como essência o desejo, mas ele identifica o homem como algo que deve ser explicado como além do *eros*. Sloterdijk igualmente critica a noção contemporânea do homem, que pauta muito da sua teoria nos conceitos psicanalíticos. Não é novidade esta leitura que Sloterdijk faz, visto que, mesmo que no período clássico não havia a psicanálise como disciplina teórica, Platão já identifica como *eros* como algo desprovido das qualidades corretas para formar um homem ou uma cidade justa. Pelo contrário, Platão identifica o tirano, o totalmente injusto, como tendo o *eros* como essência pura.

O paralelo com o herói guerreiro deve ser mantido e tampouco sem ele o *thymós* pode ser compreendido na sua totalidade. O herói guerreiro é aquele que abre mão da satisfação imediata em favor da honra e do reconhecimento. Ele personifica, no imaginário homérico, a justiça mediante a sua coragem de lutar e servir. O apelo timótico da alma do guerreiro o qualifica como bom avaliador entre o bem e o mal, e, pela sua intrepidez, é capaz de lutar a favor do bem sempre que a injustiça ameaça a sua própria honra, dos seus concidadãos ou da cidade como um todo. Honra e dignidade valem mais para o herói guerreiro do que riquezas e satisfação dos seus desejos carnavais. A partir deste viés a suma é: justiça deve valer mais do que prazeres imediatos. A contenção e o desalinhamento do *thymós* na alma faz-se perder o ideal guerreiro e a sua ética, logo, perdem-se noções de reconhecimento e honra. Nisto consiste o prejuízo para a cidade que provém da recusa do elemento timótico, pois a perda da ética do guerreiro implica em perda de justiça. O que se espera de uma cidade justa não são as guerras do guerreiro, mas a sua disposição de lutar contra tudo o que interfere na harmonia da cidade. Assim, na civilização dos homens sem peito, perde-se a coragem e o vigor entusiasta para lutar por algo além do seu ser-para-si simples.

É por isso que dissemos que aquele que cede ao domínio das paixões apetitivas é covarde, pois luta em favor da injustiça. O senhor sem peito é covarde na medida em que alimenta a desarmonia e o desarranjo da sua alma, logo, é covarde na medida em que desarmoniza as estruturas sociais, i. e., contribui para a manutenção de um estado comunitário pautado no desejo, numa sociedade de consumo, o que gera todo o tipo de injustiça proveniente da falta de espírito público.

O resultado desse processo de destimotização do homem moderno é, como dissemos, a desumanização do próprio. É tema central da nossa análise em Kojève que o desejo, a verdadeira ação antropogênica do homem pressupõe a negação do seu estado natural e animal, pois não se contenta com o que é, com a sua



própria estaticidade, mas busca o seu devir, ser mais do que já é. O senhor sem peito dirige o seu desejo aos objetos dados no mundo, ao não-Eu natural, de forma que ele também é natural, um Eu-coisa, um Eu animal. Na civilização atimótica moderna, econômica, apetitiva, o desejo dos indivíduos dirige-se, por consequência da sua educação liberal, aos objetos dados do mundo que visam a conservação do ser, ou seja, o que sobra em tais homens estáticos é a manutenção do principal afeto humano segundo Hobbes e Spinoza, a saber: o *conatus*, o desejo por conservar a vida. Faltam-lhes o aspecto antropogênico da vida. Esta é a sequela do fim da história, onde resta apenas a existência natural, resta o homem como mero animal. A educação que suprime a correta ação da parte timótica da alma produz homens que são cada vez menos homens e mais animais. Hobbes e Locke concordavam que o desejo primordial por reconhecimento deveria dar lugar ao desejo por autoconservação. Por isso, a tradição liberal moderna procura censurar os homens que buscam transcender o seu eu animal. A única luta que resta aos seres humanos na civilização econômica é a luta pela fruição constante dos objetos dados. Para os que questionam a possibilidade de desumanização, Paulo Freire indica que o simples falar de educação para a humanização pressupõe a desumanização como possibilidade histórica. O objetivo do homem seria a sua própria humanização a partir da negação da sua estaticidade animal e buscar “ser mais” (FREIRE, 1969, p. 127). Roth, citando Kojève, diz que no fim da história o homem volta a ser animal novamente e, por isso, até sua arte, seu amor e até a sua recreação torna-se algo puramente natural; no entanto, não se pode dizer que isso torna o homem mais feliz (ROTH, 1985, p. 303). Há motivos para crer que é justamente o contrário que ocorre, que no fim da história a vida exclusivamente econômica traria para a vida moderna um profundo tédio e monotonia, tanto na vida macropolítica quanto na micropolítica, sendo que o homem nem mesmo lutaria para ser mais do que é, mas ficaria estagnado enquanto ser. Renato José de Oliveira ainda demonstra que é

quando o homem se encontra no estado da natureza é que procurará para si máximo de bem estar possível. A busca desse desejo de bem estar próprio é o que leva o homem ao conflito (OLIVEIRA, 1998, p. 156). O apelo timótico da consciência servil permite ao homem ir além. Nisto consiste a sua humanidade.

Assim, para a superação de uma relação puramente animalesca com o mundo é necessário algo que vá além do desejo de fruição a partir dos objetos dados, além da materialidade e noção de lucro para com o mundo. Kojève mostra que a verdadeira humanidade se dá através da ação que satisfaz não apenas o próprio desejo, mas o desejo alheio. O desejo em si é a coisa mais imaterial possível, pois é o absoluto anúncio da falta. Por isso, a única maneira de satisfazer o desejo de reconhecimento é desejar o desejo do outro numa relação mútua. A história humana é a história dos desejos desejados. Este conceito ativo do desejo do desejo é uma consequência da correta performance do *thymós* na alma, de maneira que venha a reprimir os impulsos apetitivos desnecessários e excedentes e dirigir a alma em direção ao outro. Logo, sem a correta atividade timótica não é possível haver uma relação de reconhecimento mútuo entre os homens, nem mesmo verdadeira humanidade, e, como consequência, não é possível haver justiça. Sloterdijk identifica esta questão no seu conceito de timotização do capitalismo e de generosidade. Não é necessário uma revolução completa do sistema política no qual nos encontramos, mas uma reeducação do homem de forma que o seu *thymós* seja devidamente submetido à razão. Dessa maneira é viável que o homem negue seu desejo excedente para alcançar reconhecimento e honra indo ao encontro do outro, dando aquilo que tem para aquele que não tem, ou seja, terá consciência da própria verdade e será verdadeiramente humano na ação antropogênica de desejar para si e realizar o desejo do outro.

Estes, pois, são os resultados encontrados na pesquisa unidos de forma sintética para que se tenha uma visão geral e unificada do que foi analisado. O modelo sociopolítico da civilização

contemporânea, especialmente no ocidente, decorrente de uma educação sistemática do liberalismo moderno, cria uma civilização de senhores sem peito, que fruem do mundo na sua autoconservação. Portanto, a partir de tudo o que foi clarificado até aqui, pode-se dizer com propriedade que, de forma geral, a civilização ocidental contemporânea é uma civilização injusta por excelência. A proposta, mesmo que pouco verificada na prática, envolve uma reeducação timótica desta civilização, de maneira que o peito, o orgulho, a confiança, a humanidade e, acima de tudo, a justiça possa ser reestabelecida para o bem do próprio homem.



## Referências

- ANDERSON, Perry. **O fim da história: de Hegel a Fukuyama**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- ANDRADE, Rachel Gazolla de. **Platão: o cosmo, o homem, e a cidade: um estudo sobre a alma**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Atlas, 2009.
- BARROS FILHO, Clóvis de; POMPEU, Júlio. **A filosofia explica as grandes questões da humanidade**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2013.
- BAUMAN, Zygmunt. **A vida fragmentada: ensaios sobre a moral pós-moderna**. Lisboa: Relógio D'Água, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Ética pós-moderna**. São Paulo: Paulus, 1997.
- BECK, Dinah Quesada; HENNING, Paula Corrêa; VIEIRA, Virgínia Tavares. **Consumo e cultura: modos de ser e viver a contemporaneidade**. In: Educação, Sociedade & Culturas, n. 42, 2014. pp. 97-109.
- BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. **Dogmática cristã**. 2 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- BREMMER, Jan N. (2010). **The rise of the unitary soul and its opposition to the body: from Homer to Socrates**. In: Philosophische Anthropologie in der Antike. von Ludger Jansen und Christoph Jedan. Frankfurt und Lancaster, S. 11-29.
- BRUN, Jean. **Platão**. Lisboa: Dom Quixote, 1985.
- BRÜSEKE, Franz J. **Uma vida de exercícios: antropotécnica de Peter Sloterdijk**. In: Revista brasileira de ciências sociais – vol 26, nº 75, São Paulo, 02/2011.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. **Para uma explicitação da dialética hegeliana entre o senhor e o escravo na fenomenologia do espírito**. In: Educação e filosofia, 17(1) 11-15, jan./jun. 1995.

CHÂTELET, Francois. **Platão**. Porto: Rés, 1977.

CHAUI, Marilena. Da impotência à potência ou da imagem do livre-arbítrio à ideia da liberdade. In MARTINS, André (Org.). **O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

CHAUI, Marilena. Espinosa: poder e liberdade. In. BORON, Atilio A (Org.). **Filosofia política moderna: de Hobbes a Marx**. São Paulo: Depto. de Ciência Política – FFLCH – Universidade de São Paulo, 2006.

COMTE-SPONVILLE, André. **Pequeno tratado das grandes virtudes**. São Paulo, Martins Fontes, 1995.

CONSTANTINO, Rodrigo. **Liberalismo e democracia**, Instituto Millenium, 2010. Disponível em: <https://www.institutomillennium.org.br/artigos/liberalismo-e-democracia/>. Acesso em: 18 de jun. 2018.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.

DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DESCARTES, René. **As paixões da alma**. Coleção Os Pensadores. 3. ed. São Paulo: Abril Cultura, 1983.

\_\_\_\_\_. **Cartas**. Coleção Os Pensadores. 3. ed. São Paulo: Abril Cultura, 1983.

DESTRÉE, Pierre. **Acrasia entre Aristóteles e Sócrates**. In. Analytica, v. 8, n. 2, 2004, pp. 135-164.

DEVLIN, F. Roger. **Alexandre Kojève and the outcome of modern thought**. Lanham: University Press of America, 2004.

FEITOSA, Zoraida M. L. **A questão da acrasia na filosofia de Platão**. In. Prometeus, ano 10, n. 23, mai/ago, 2017, pp. 215-229.

FREIRE, Paulo Reglus Neves. **O papel da educação na humanização**. In: Revista Paz e Terra, ano IV, n. 9, outubro, 1969, p. 123-132.

FREUD, Sigmund (1917). **Uma dificuldade no caminho da psicanálise**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Complexas de Sigmund Freud. Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.

FUKUYAMA, Francis. **Confiança: as virtudes sociais e a criação da prosperidade**. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

\_\_\_\_\_. **O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GARCIA, Maria. **Limites da ciência: a dignidade da pessoa humana e a ética da responsabilidade**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004.

GINGRICH, F. Wilbur. **Léxico do Novo Testamento: grego, português**. São Paulo: Vida Nova. 2007.

GUIRALDELLI Jr, Paulo. **Dez lições sobre Peter Sloterdijk**. Petrópolis: Vozes, 2016.

\_\_\_\_\_. **Dossiê Platão**. São Paulo: Universo dos Livros, 2011.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. 9. ed. Petrópolis: Vozes ; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

HERMANN, Nadja. **Ética e educação: outra sensibilidade**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Coleção Os Pesandores. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HONNETH, Alex. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003.

JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia: a formação do homem grego**. 5. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2001.

JEANNIÈRE, Abel. **Platão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

JOWETT, B.; CAMPBELL, Lewis. **Plato's Republic: the greek text**. Vol. 1. London: Oxford, 1894.

KLEIN, Terrence W. **The nature of the soul: the soul as narrative**. – (Ashgate new critical thinking in religion, theology and biblical studies). New York: Routledge, 2016.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.

KOZIAK, Barbara. **Homeric Thumos: The Early History of Gender, Emotion, and Politics**. In: The Journal of Politics. Vol. 61, No. 4 (Nov., 1999). University of Chicago Press.

KRAUT, Richard. In: **The Cambridge Companion to Plato**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

LA TAILLE, Yves de. **Moral e ética: dimensões intelectuais e afetivas**. Porto Alegre: Artmed, 2006.

LEWIS, C.S. **A abolição do homem**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. **Cristianismo puro e simples**. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo**. Coleção Os Pensadores. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude: um estudo em teoria da moral**. Bauru: EDUSC, 2001.

MARCONDES, Danilo. **Textos básicos de ética: de Platão a Foucault**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MARMORATO, Paulo Germano. **Percursos da ira na psicopatologia infanto-juvenil**. In. Psicopatologia Fenomenológica Contemporânea, 2016; 5(1), pp. 53-71

NIETZSCHE, Friedrich W. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Martim Claret, 2014.

NOVELLI, Pedro Geraldo Aparecido. **O ensino da filosofia para Hegel: contribuições para a atualidade**. In. Trans/Form/Ação, São Paulo, 28(2): 129-148, 2005.

OLIVEIRA, Érico Andrade M. de. **Sobre a generosidade: uma abordagem contemporânea da ética cartesiana**. In. Veritas. Porto Alegre, v. 59, n. 2, mai-ago, p. 61-87, 2014.



OLIVEIRA, Manfredo A. de (org). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

OLIVEIRA, Renato José de. **Ética e humanização do homem: desafios para uma educação pluralista**. In: Perspectiva, Florianópolis, v. 16, n. 29, jan./jun. 1998, p. 153-173.

ONIANS, Richard Broxton. **The origin of the European thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate**: new interpretations of Greek, Roman and kindred evidence also of basic Jewish and Christian beliefs. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. **The soul in Homer**. In: The Classical Review. Vol. 45. No. 4. (Sep., 1931).

PAULA, Marcio Gimenes de. **A dialética do senhor e do escravo em Hegel e sua repercussão no marxismo e na psicanálise lacaniana**. In: Psicanálise & Barroco em revista. v.8, n.1: 98-113, jul. 2010.

PEDRO, Ana. **A ética como *conatus* de Spinoza**. In: Cadernos Espinosanos, São Paulo, n. 29, p.26-36, jul-dez 2013.

PEREIRA, Luciana Diniz Durães. **O fim da história e o último homem**. In: E-Civitas – Revista científica do Departamento de Ciências Jurídicas, Políticas e Gerenciais do UNI-BH. Belo Horizonte, volume VII, número 1, junho de 2014. pp. 1-13.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. **Timeu-Crítias**. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

RAMOS, Cesar Augusto. **A pedagogia de Hegel e a ação formadora da alteridade cultural**. In: Revista de Filosofia, Curitiba, v. 15, n. 16, p. 41-55, jan./jun. 2003.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**. São Paulo: Loyola, 1994.

RETONDAR, Anderson Moebus. **A (re)construção do indivíduo: a sociedade de consumo como “contexto social” de produção de subjetividades**. In: Sociedade e Estado, Brasília, v. 23, n. 1, jan/abr 2008. pp. 137-160.

ROCCA, Adolfo Vásquez. **Sloterdijk y Fukuyama: La nueva economía de la ira, el “retorno de la história” y la situación poscomunista.** In: Trama interdisciplinar, São Paulo, v. 6, n. 1, jan./abr. 2015, pp. 48-70.

ROTH, Michael S. **A problem of recognition: Alexandre Kojève and the end of history.** In: History and Theory, vol. 24, n. 3, oct. 1985, p. 293-306.

SÁ, Alexandre Franco de (2017). **Platão e a beleza ambígua da democracia (I): a tensão entre filosofia e democracia.** In: Revista Archai, v. 19, jan.-apr, p. 15-32.

\_\_\_\_\_. (2017). **Platão e a beleza ambígua da democracia (II): a tensão entre filosofia e democracia.** In: Revista Archai, v. 20, may.-aug, p. 15-38.

\_\_\_\_\_. **Um olhar teológico-político sobre o liberalismo político contemporâneo.** In: Revista Filosófica de Coimbra, v. 13, n. 25, 2004, p. 63-94.

SALES, Benes Alencar. **A moral cartesiana em As Paixões da Alma.** Tese (doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Recife, 2010.

SALES, Léa Silveira. **Psicanálise lacaniana e estruturalismo: a condução do desejo como função pura a um plano transcendental.** In: Psicologia USP, São Paulo, outubro/dezembro, 2009, 20(04), 539-554.

SAVATER, Fernando. **Ética urgente.** São Paulo: Edições Sesc, 2014.

SILVA, Luiz Henrique Vieira da. **O desejo e seu outro.** In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, Ano 6, n. 10, junho-2009: 47-59.

SLOTERDIJK, Peter. **Ira e tempo: ensaio político-psicológico.** São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

\_\_\_\_\_. **Rage and time: a psychopolitical investigation.** New York, Columbia University Press, 2010.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética** 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

STRATHERN, Paul. **Platão em 90 minutos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph. **Historia de la filosofía política.** México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

- TASCHNER, Gisela. **Cultura do consumo, cidadania e movimentos sociais**. In. Ciências Sociais Unisinos, São Leopoldo, Vol. 46, N. 1, p. 47-52, jan/abr 2010.
- TAYLOR, Charles. **Hegel**. New York: Cambridge University Press, 2005.
- TORRES, Vázquez Jesús. **A consciência infeliz em Hegel: significação e presença no pensamento contemporâneo**. In. Revista Ágora Filosófica, Ano 1, N. 1, jan/jun/2001. pp. 43-55.
- VAZ, Henrique C. Lima. **Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica**, 1. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental**. In. Síntese: revista de filosofia. V. 8, n. 21 (1981). p. 07-29.
- VEGETTI, Mario. **L'etica degli antichi**. 2. ed. Bari: Editori Laterza, 1990.
- VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.
- VIEIRA, Érico Douglas; STENGEL, Márcia. **Ambiguidades e fragilidades nas relações amorosas na pós-modernidade**. In: Itinerarius Reflectionis, v. 8, n. 2, 2012.
- VIEIRA, Noemia Ramos. Crise do capitalismo e educação na América Latina. In. FRANSISCO, Luiz Corsi [et al.] (organizadores). **Economia e Sociedade: O Brasil e a América Latina na conjuntura de crise do capitalismo global**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. pp. 179-192.
- WIESE, Werner. **Ética fundamental: critérios para crer e agir**. São Bento do Sul: União Cristã, 2008.