



**Elogio das
humanidades – homenagem
a Sérgio Paulo Rouanet**

Marcelo Perine

resumo

O texto parte de uma breve reflexão sobre as origens e o legado grego para o humanismo na tradição ocidental de filosofia, passa por uma compreensão da nossa humanidade a partir da escolha da razão contra a violência e desemboca num elogio dos estudos humanistas como via de superação da violência em nossa cultura, a partir de um confronto do texto "Reinventando as humanidades", de Sérgio Paulo Rouanet (*As razões do Iluminismo*), com alguns textos de Eric Weil sobre os estudos humanistas.

Palavras-chave: razão; violência; estudos humanistas; Sérgio Paulo Rouanet; Eric Weil.

abstract

*The text starts from a brief reflection on the origins and Greek legacy of humanism in the Western tradition of philosophy, goes through an understanding of our humanity based on the choice of reason against violence, and ends in praise of humanist studies as a way of overcoming violence in our culture, based on a comparison of the text "Reinventando as humanidades", by Sérgio Paulo Rouanet (in *As razões do Iluminismo*), with some texts by Eric Weil on humanist studies.*

Keywords: reason; violence; humanist studies; Sérgio Paulo Rouanet; Eric Weil.

NAS ORIGENS DO NOSSO HUMANISMO

No capítulo sobre “A retórica de Isócrates e o seu ideal de cultura”, do clássico volume *Paideia. A formação do homem grego*, Werner Jaeger sustenta que “o que os educadores atuais consideram muitas vezes a essência do ‘humanismo’ é substancialmente a continuação da linha retórica da cultura antiga e que, na realidade, a história do humanismo chega infinitamente mais longe, pois abrange a totalidade das repercussões da *paideia* grega e, portanto, a ação universal da Filosofia e da ciência helênica” (Jaeger, 1995, pp. 1.061 e seg.). Sem pretender, nem precisar, tomar partido no “conflito dos humanismos” entre Isó-

crates e Platão, que dominou a cena cultural da Atenas do século V a.C.¹, não resta dúvida de que qualquer reflexão sobre “a descoberta da humanidade” na nossa tradição de pensamento deve nos remeter a uma consideração sobre “a nossa posição perante os gregos”,

1 A expressão “conflito dos humanismos” é extraída de Enrico Berti (1997, pp. 89-95). O conflito pode ser resumido nos seguintes termos: “Dedicando-se à educação dos governantes, como contemporaneamente teorizava Platão na *República*, Isócrates recomendava-lhes sobretudo a retórica, a única arte capaz de fornecer o reto conselho a respeito do modo de realizar o bem-estar dos povos. Enquanto Platão na *República* prescreve aos seus futuros governantes sobretudo o estudo da matemática, que serve para separar-se do mundo da experiência e para elevar-se ao inteligível, Isócrates, ao contrário, exorta Nicócles ao estudo da história, justamente porque este serve para adquirir uma grande experiência” (Berti, 1997, p. 91).

MARCELO PERINE é professor da PUC-SP e membro do Conselho Científico do Institut Eric Weil da Université de Lille (França).

conforme a expressão de Bruno Snell sobre as origens do humanismo ocidental (Snell, 1992, pp. 325-42). É justamente por isso que pretendo partir de uma breve consideração sobre dois pontos fundamentais do legado grego ao nosso humanismo, para refletir em seguida sobre a escolha da razão contra a violência como o pressuposto subjacente e constitutivo da nossa humanidade, e concluir com uma breve reflexão sobre a necessidade de “reinventar as humanidades”, conforme a expressão de Sérgio Paulo Rouanet, em confronto com um elogio das humanidades segundo Eric Weil, como antídoto à violência que se instaurou em nosso país e que ameaça os fundamentos da nossa cultura.

O LEGADO GREGO AO NOSSO HUMANISMO

O primeiro ponto da herança grega em nosso humanismo refere-se à própria ideia de humanidade, matriz e produto da *paideia* grega. Foi uma ideia ou um ideal de ser humano que inspirou o conjunto de procedimentos práticos e teóricos constitutivos da genuína *paideia* grega. Como observou Werner Jaeger, o específico da *paideia* grega, em contraste com a forma de vida dos povos orientais, foi o fato de se ter constituído em torno de uma imagem de ser humano genérico na sua validade universal e normativa, à qual aspiravam todos os educadores, poetas, artistas e filósofos. Os gregos adquiriram progressivamente a consciência de que o processo de educação consistia “na modelagem dos indivíduos pela norma da comunidade” (Jaeger, 1995, p. 15), em função de um ideal que não se formou como esquema vazio, mas como forma viva gerada no espaço e no tempo a partir das realizações daquele

povo. Ora, a ideia de humanidade que se revela na *paideia* grega é a do ser político, vinculado a uma comunidade constituída, ao mesmo tempo condição para a sobrevivência dos indivíduos e lugar do exercício efetivo da especificidade humana, a saber, a sua capacidade discursiva.

O segundo ponto do legado grego ao nosso humanismo procede das concepções de Platão e de Aristóteles sobre a origem das cidades. No segundo livro da *República*, Platão recorre a um mito para descrever o surgimento das cidades, e afirma que elas nascem porque os humanos individualmente não são autossuficientes, mas necessitados de muitas coisas que só podem ser conseguidas com a ajuda dos outros (Platão, *República*, II, 369 A-C). No primeiro livro da *Política*, Aristóteles afirma que o ser humano é um “animal de cidade”², vale dizer, um animal dotado de uma capacidade natural de falar e de agir segundo essa capacidade discursiva e, acima de tudo, um animal capaz de se servir da palavra para formular noções universais como o bem e o mal, o justo e o injusto, o útil e o danoso. A posse comum dessas noções constitui a família, primeira expressão da natureza política dos seres humanos, e a cidade, expressão mais elevada da sua naturalidade política (Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253 a 6-19).

O fundamento da explicação mítica da origem das cidades em Platão é o dado antropológico da *incapacidade* original de prover sozinho a própria subsistência e da *capacidade* de estabelecer laços cooperativos para adquirir os bens comuns que garantam

2 A expressão “animal de cidade” para traduzir o grego *ánthropos phúsei politikòn zòon* foi extraída de Cassin (2000, p. 49).

a sobrevivência de todos. Do mesmo modo, no fundamento da afirmação aristotélica de que a posse comum de noções universais é o que está na origem da família e da cidade, encontra-se o dado antropológico da *capacidade* de criar relações de igualdade e de agir em conjunto segundo normas ou noções universais partilhadas. Portanto, a dimensão política da ideia grega de ser humano é afirmada como natural, revelando-se, por um lado, a partir das necessidades de conservação e desenvolvimento da própria vida física e, por outro, a partir da habilidade para estabelecer relações e empreender ações em conjunto, de acordo com procedimentos próprios da vida associada.

A ideia de humanidade e a ideia de cidade estão, portanto, profundamente vinculadas na cultura grega, sobre o fundamento da ideia ou ideal de educação (*paideia*). Com efeito, era pela educação que se podia passar das capacidades naturais às possibilidades realizadas, vale dizer, era a educação que permitia que uma concepção da natureza humana em estado bruto pudesse ser conduzida a um ideal de natureza humana tal como ela poderia ser se realizasse o seu *télos* (Macintyre, 2001, pp. 97-114).

A concepção teleológica da natureza humana se traduzia, em termos de compreensão da sociedade, nas ideias de bens partilhados e de justiça, que passaram a reger as relações no interior da comunidade. Essa concepção teleológica da natureza humana produziu uma compreensão da sociedade segundo o modelo predominantemente cooperativo, muito embora também se encontrem no pensamento de Platão e de Aristóteles traços do que virá a ser o modelo conflitivo de compreensão da sociedade (Höffe, 1991, pp. 180-233). Esta observação pretende sim-

plesmente destacar que a predominância, na antropologia política e na sociologia modernas, de uma concepção do ser humano como ser de conflito, mais do que de cooperação, não exclui definitivamente nem torna obsoleta a concepção clássica, da qual decorre uma compreensão da sociedade como comunidade política estruturada em torno de noções universais, de bens partilhados e de justiça.

A ESCOLHA DA RAZÃO

Na primeira linha da *Metafísica* de Aristóteles, se lê: “Todos os homens, *por natureza*, tendem ao saber” (Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 980 a 21). Para compreender o alcance dessa afirmação, é preciso lembrar que a sociedade grega antiga era uma sociedade machista. Apesar disso, Aristóteles diz *pantes anthropoi*, todos os seres humanos, homens e mulheres, desejam saber, desejam conhecer. A sociedade grega era também escravagista, mas para Aristóteles os *anthropoi* são todos, tanto livres quanto escravos. Portanto, é uma noção que abraça todos os seres humanos independentemente do sexo ou do gênero ou das suas condições sociais. Ainda uma terceira distinção importante: os gregos se distinguiam dos bárbaros. Apesar de admitir na sua *Política* a escravidão, a fórmula aristotélica parece incluir também os escravos. Portanto, pelo fato de serem humanos, e não por alguma razão acidental, todos têm o desejo de conhecer enraizado na sua própria natureza (Berti, 2012, pp. 32 e seg.).

Essa afirmação da tendência natural ao saber se conjuga com a definição aristotélica do *anthropos* como o único “animal que possui razão” (Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253 a 9-10). Entretanto, essa definição não

é uma definição científica do ser humano, no sentido de descrever objetivamente o que ele é. A definição não é científica, mas – poderíamos dizer – teleológica, pois ela aponta para o que ele *deve ser* se quiser ser humano. Podemos também chamá-la de uma definição humana do ser humano³: ela indica o que esses seres de natureza devem ser se quiserem ser humanos. Portanto, possuir razão é possuir uma capacidade – uma potência, no sentido aristotélico – que esses seres de natureza *devem* atualizar para se tornarem o que a definição diz que eles são. A razão, portanto, não foi uma fatalidade que acometeu nossos antepassados, mas uma possibilidade que se atualizou pelas escolhas que levaram a se tornarem humanos aqueles seres que, na ausência dessas escolhas, teriam ficado presos à monótona satisfação das necessidades ou a ela retornariam como sempre fazem os outros animais.

Foram as escolhas da razão, fundadas numa escolha em certo sentido *a-razoável* da razão⁴, que possibilitaram a passagem da pura animalidade à humanidade. Essa passagem, entretanto, permanece sempre ameaçada pelo risco de recaídas, pois a racionalidade não foi e não é uma conquista definitiva da humanidade dos seres humanos. Os seres humanos, mesmo depois da escolha da razão, nascem como os animais, submetidos aos impulsos da sua natureza animal, e sempre

poderão entrar pelos atalhos da violência para satisfazer às suas necessidades e desejos se não forem educados para escolher a razão.

Aparece aqui, pela primeira vez na presente reflexão, o fenômeno que permitirá descobrir o segredo e a tarefa da *cultura*. Trata-se do fenômeno da *violência*, que, curiosamente, só se apresenta como tal no horizonte da vida humana depois da escolha da razão. De fato, na ausência da escolha da razão os procedimentos conforme as forças naturais não são nem racionais nem violentos. Por admirável que seja o funcionamento de uma colmeia ou de um formigueiro, neles não temos, rigorosamente falando, adequação de meios a fins, para mencionar apenas um dos traços que definem a racionalidade humana. E, por chocante que possa ser o raio que fulmina um camponês ou o predador que devora a sua presa, neles não há, propriamente falando, violência. Esses fenômenos só podem ser *ditos* chocantes ou violentos pelo ser humano que, ao falar deles, os introduz no mundo das palavras ou, o que é o mesmo, da racionalidade.

O surgimento do fenômeno da violência no horizonte da vida humana revela uma dualidade do ser humano. Ele é o único animal que pode ser racional *e* violento, mais ainda: ele pode ser violento *porque* racional. Essa dualidade é constitutiva dos seres humanos, porque nascemos sempre como animais e é a escolha da razão que faz aparecer a violência como a outra possibilidade da razão. A violência é uma espécie de sombra que acompanha o ser humano a partir do momento em que ele se afirma como humano pela escolha da razão: só existe sombra quando há luz e a violência só existe à luz da razão! Com efeito, afirma Eric Weil (2021, p. 1.086): “O homem, ser

3 Em contraste com uma definição científica, que apenas descreve uma “matéria à qual ainda é preciso impor uma forma”, a “definição *humana* não é dada para que se possa reconhecer o homem, mas a fim de que se possa realizá-lo” (Weil, 2012, p. 14).

4 Segundo Weil (2012, p. 32), “a escolha da razão não é uma escolha não razoável (pois o razoável e o não razoável se opõem no interior dos limites da razão), mas uma escolha a-razoável ou, num sentido distinto do temporal, pré-razoável”.

falante – ou se se prefere, ser pensante –, é o único que revela a violência, porque só ele procura um sentido, inventa, cria um sentido para sua vida e para seu mundo, um sentido para sua vida em um mundo organizado e compreensível, um mundo organizado e compreensível por referência à sua vida, como região do sentido da sua vida”.

A violência como realidade exclusiva do mundo humano, como aquilo com que os seres humanos têm a ver quando se trata da constituição de sua humanidade, independentemente de suas manifestações empíricas, naturais ou animais, não é simplesmente um dado redutível à materialidade de um gesto, de um evento, mas se encontra na significação, na interpretação que o ser humano dá ao gesto ou ao evento. Só o ser humano é capaz de violência, porque só ele é capaz de interpretação e de compreensão do gesto ou do evento “no universo do sentido, de uma relação de reconhecimento e de interlocução que suspende o gesto negador, assassino pelo qual tudo é objeto e simples natureza. [...] Eis por que a violência é constitutiva do mundo humano” (Kirscher, 1992, p. 123)⁵.

Essa dualidade de razão e violência, além de constitutiva da nossa humanidade, é também irreduzível, porque somos seres finitos, o que significa que nossas necessidades e desejos se renovam indefinidamente e, portanto, o princípio da violência não pode ser eliminado

5 O texto de Kirscher continua: “No nível categorial, a violência é o conceito do que ameaça o homem em sua própria humanidade: a suspensão da relação humana de homem a homem, ao outro homem e ao homem que ele é. Ela é o que o desumaniza. Ela é esse outro do homem que habita no homem, com o qual o homem está em conflito; esse conflito institui o homem em sua própria humanidade. O homem vem a si na experiência da violência” (Kirscher, 1992, pp. 123 e seg.).

definitivamente pela razão. A violência permanece sempre no horizonte da vida humana como a outra possibilidade de escolha, como o outro da razão. E o que é mais grave é que esse outro pode ser escolhido conscientemente, vale dizer, com conhecimento de causa. A nossa história recente, para não ser preciso nos referir à origem mitológica do mal, mostra que os seres humanos podem recusar a razão com conhecimento de causa, podem escolher a violência mesmo depois de ter levado a razão às suas extremas possibilidades. Se é verdade que os seres humanos só podem se compreender naquilo que eles efetivamente realizaram na sua história, então, a história das realizações humanas, numa palavra, a história da *cultura*, pode ser reduzida, em última instância, às escolhas que afirmaram e/ou negaram a razão.

REINVENTANDO AS HUMANIDADES

Em texto publicado originalmente na revista *Humanidades*, retomado posteriormente em *As razões do Iluminismo*⁶, Sérgio Paulo Rouanet defende a necessidade de reinventar as humanidades. Note-se que o texto se situa no final do assim chamado período de redemocratização do Brasil, às vésperas da publicação da Constituição cidadã de 1988. Rouanet começa afirmando que, naquele momento, repleto de “pronunciamentos sobre uma nova política educacional e cultural”, quase nada se escrevia “sobre a revalorização em nossos currículos de certas disciplinas, estratégicas para um país que está reaprendendo a pensar: as humanidades”.

6 Cf. Rouanet (1986); depois em Rouanet (1987, pp. 304-30). Cito a partir dessa edição.

Embora seja um texto datado, não pretendo considerá-lo aqui apenas como um escrito de ocasião. Por isso, não vou me referir às numerosas referências circunstanciais que ilustram no texto a descoberta de “uma causalidade oblíqua, perversa, inesperada, entre o fim das humanidades e o fortalecimento do regime autoritário”, nem à grave constatação de que “com o fim das humanidades acabou também, em grande parte, o pensamento crítico”. O que pretendo, ainda que brevemente, é evidenciar que a necessidade de reinventar as humanidades no final de um período que passou da “crase à crise” permanece uma exigência a ser respondida no momento de reconstruir um país.

Tomo como ponto de partida a definição de humanidades oferecida por Rouanet:

“Proponho chamar de *humanidades* as disciplinas que contribuam para a formação (*Bildung*) do homem, independentemente de qualquer finalidade utilitária imediata, isto é, que não tenham necessariamente como objetivo transmitir um saber científico ou uma competência prática, mas estruturar uma personalidade segundo uma certa *paideia*, vale dizer, um ideal civilizatório e uma normatividade inscrita na tradição, ou simplesmente proporcionar um prazer lúdico” (Rouanet, 1987, p. 309).

Sem pretender um consenso absoluto sobre as disciplinas que deveriam ser incluídas nesta proposta de reinvenção das humanidades, Rouanet expõe, com erudição e leveza, as disciplinas que, segundo ele, efetivamente contribuiriam para uma formação humanista. Começa pelas letras clássicas, passa pela recuperação da dignidade da língua portuguesa, reduzida pelo governo autoritário a “comunicação e expressão”, e da cultura luso-brasileira; pelo ensino das línguas modernas, do francês e do

inglês, “de modo a fazer do seu aprendizado uma experiência menos mecânica que a que se pode ter num laboratório de línguas”; pela revalorização da história, que “ou não existe mais ou perdeu sua autonomia, confundida com a geografia, ou tornou-se desinteressante”; desemboca na filosofia, como “centro das humanidades”, que “não pode ser posta a serviço de nenhum projeto de escravização do homem”, e conclui seu itinerário no reino da arte, menos como *fazer*, mais como *saber*, pois “a prática das artes pode ser dispensada, mas não sua história”.

Segundo Rouanet, há pelo menos quatro argumentos em favor da restauração das humanidades nos currículos escolares e acadêmicos de um país com tantas outras prioridades. Em primeiro lugar, sem qualquer hostilidade à técnica e à ciência, para fazer “um contrapeso necessário à difusão da cultura tecnocrática entre nós”. Em segundo lugar, porque “o manejo das humanidades torna o espírito infinitamente mais versátil”, evitando “a total atomização da vida”. Em terceiro lugar, porque “o cultivo das humanidades pode contribuir para o hábito do pensamento crítico, sem o qual nossa jovem democracia não poderia sustentar-se”. Finalmente, mas não menos importante, porque “as humanidades são uma fonte de prazer”.

Entretanto, para Rouanet, “resgatar as humanidades, nas condições atuais do Brasil, supõe três rupturas: com a pedagogia tradicional, com a tecnocracia e com o populismo”. Quanto à primeira ruptura, “o resgate das humanidades tem um sentido de renovação, não de restauração”, portanto, “não se trata de voltar ao passado, mas de tornar possível o futuro”. Romper com a antiga pedagogia significa criar uma “pedagogia que enfatize o debate, a pesquisa, a reflexão original e que

desenvolva a capacidade de usar os conhecimentos adquiridos para compreender melhor a atualidade e para criticá-la”. Com relação ao programa tecnocrático, que foi “brilantemente bem-sucedido” no período autoritário, que teve suas asas cortadas com a volta do regime democrático, mas que continua se opondo “ao projeto de reviver as humanidades, alegando que elas são incompatíveis com o desenvolvimento”, é preciso afirmar que “o modelo democrático de desenvolvimento” não se reduz a formar “recursos humanos”, mas “seres humanos” capazes de “contribuir para o desenvolvimento da única maneira digna de homens livres – participando, debatendo, construindo e criticando, isto é, exercendo plenamente sua cidadania”. Finalmente, romper com o populismo, que é a outra face da tecnocracia, é romper com uma política elitista de “marginalização das classes baixas e extinção de sua consciência crítica”, que as deixa mergulhadas “numa pseudocultura ‘espontânea’, que em sua pobreza e indiferenciação bloqueia qualquer reflexão emancipatória e nesse sentido é a principal aliada da oligarquia”.

A CULTURA ENTRE HUMANISMO E BARBÁRIE

Antes de concluir, quero retomar uma aguda observação de Rouanet no âmbito dos argumentos em favor das humanidades. A propósito dos inúmeros exemplos históricos da coexistência pacífica entre uma civilização humanística e um regime absolutista, ou o fato de a tradição humanística na Alemanha não ter feito nada para impedir o nazismo, ele afirma:

“Horrorizar-se com a coexistência da cultura com a barbárie é algo que só pode ocorrer

a quem tinha, de saída, uma visão idealista da cultura, vista como a esfera dos valores excelsos, que nada tem a ver com as realidades sórdidas da vida. [...] Longe de ser um Parnaso elevando-se acima das nuvens, a cultura está umbilicalmente ligada ao mundo do trabalho e à violência de classe – é o outro lado de uma sociedade regida pelo valor de troca e pelo princípio da utilidade” (Rouanet, 1987, p. 324).

Essa observação está em profunda sintonia com a reflexão de inspiração weiliana feita acima sobre a escolha da razão. Fazendo eco à afirmação de Rouanet, segundo a qual “a cultura pode aliar-se à barbárie; mas a ausência de cultura é a barbárie”, para Eric Weil, a razão está indissolúvelmente ligada à violência porque é a escolha da razão que revela a violência como a outra possibilidade da razão, de modo que a história da *cultura* se reduz, em última instância, às escolhas que afirmaram e/ou negaram a razão. Evocando a mesma frase de Goebbels, “que sentia vontade de sacar o revólver quando ouvia falar em cultura”, citada por Rouanet, Weil afirma que o homem culto se distingue de todos os outros por “um único traço, mas suficiente para fazer dele um monstro e um objeto de desgosto para todos os demais: ele reprovava a violência. Ele não crê, não quer crer que haja coisas, opiniões, decisões pelas quais valha a pena morrer ou matar” (Weil, 2021a, p. 179).

É justamente a dualidade de razão e violência, constitutiva da nossa humanidade, que permite pensar a cultura, em termos weilianos, como

“[a] vitória sobre a violência, não a exclusão ou a negação verbal e artificial da violên-

cia, verbal e artificial porque compreende – equivocadamente – a violência como *una* e, portanto, um puro *mé einai* a se rejeitar, reprimir e esquecer em bloco. A cultura é o pensamento, mas não o pensamento abstrato, quer dizer, separado do que lhe dá sentido e ser, mas o pensamento que se sabe sempre, que se quer sempre em perigo, o pensamento agente e que forma, consciente de que sua forma formadora tem suas raízes precisamente naquilo que sempre deve de novo formar – pensamento que é ação, ação que é pensamento, em vista do contentamento” (Weil, 2021a, p. 184).

A relação umbilical da cultura com o mundo do trabalho, com a violência de classe, bem como o fato de ser o outro lado de uma sociedade regida pelo valor de troca e pelo princípio da utilidade, como afirmou Rouanet, exigem do humanista uma tomada de posição diante da revolta contra uma sociedade cujos valores são da ordem da técnica, da organização e do progresso material. Segundo Weil (2021a, p. 124):

“Só o humanista pode estabelecer um diálogo da humanidade com as suas próprias pulsões inconscientes ou semiconscientes, porque só ele considera o homem enquanto ser livre, ser que tem de lidar consigo mesmo antes de se confrontar, ou depois de ter sido confrontado, com as condições e com os resultados de sua ação. [...] É tarefa do humanista abrir e tornar acessível a todos a gama de possibilidades humanas contidas na história, na arte e na poesia”.

Afinal de contas, diz Weil (2021a, p. 125): “Os valores dominantes na nossa sociedade e as aspirações dos homens a uma vida sensata estão em contradição. Nossa época vai

mal, mas isso não é uma espécie de destino maldito que se lança sobre nós. É o que dá às humanidades a sua verdadeira nobreza”.

O HUMANISTA FILÓSOFO

É nas vestes do filósofo, que Sérgio Paulo Rouanet endossou de maneira exemplar, que podemos encontrar aquele humanista capaz de estabelecer o diálogo da humanidade consigo mesma. Com efeito, afirma Eric Weil (2021a, p. 119), o humanista “mantém o diálogo com o seu próprio passado cultural de modo a poder apreender o que é característico de sua tradição tal como ela continua sempre viva em seu presente. Seu problema é compreender esse presente pela apreensão da presença do passado que o modelou mesmo antes que o presente começasse a remodelá-lo. Ele encarna a consciência cultural de seu tempo”.

Como consciência cultural de seu tempo, o humanista é filósofo na medida em que não teme os desejos nem as necessidades e nem mesmo a morte, na medida em que sabe que pode negar todos *os* desejos, mas não pode negar *o* desejo; sabe que não pode esperar uma vitória definitiva sobre as necessidades e que pode até mesmo perder a vida para permanecer fiel à escolha da razão. Mas, enquanto filósofo, teme apenas recair na violência, porque é alguém que ama a sabedoria, mas não é sábio e, embora possa ser sábio por alguns momentos, ele conserva sempre as características da sua natureza animal.

Portanto, o que o humanista filósofo teme não é a violência exterior, que os outros ou a natureza lhe impõem, mas é a possibilidade da violência que está inscrita em sua natureza animal, isto é, a violência potencial que não

pode ser erradicada, mas apenas contida ou transformada. O humanista filósofo teme essa violência porque sabe que só ela pode impedir que ele se torne um ser humano pleno e, se for o caso, um sábio. Com efeito, é por causa dessa possibilidade de violência que ele nunca está seguro da sua razão. Ele só poderia estar definitivamente seguro da sua razão se toda a humanidade estivesse convencida, como ele está, de que só a razão pode alcançar a vitória sobre os descontentamentos provocados pelas necessidades insaciáveis e pelos desejos insatisfeitos. Mais exatamente, ele estaria seguro de sua razão se todos estivessem convencidos, como ele está, de que *a razão é o contentamento*.

Mais do que qualquer outro, o humanista filósofo sabe que racional é o que ele *deve ser* se quiser ser humano; sabe também, melhor do que os outros, que um contentamento verdadeiro é o que ele e todos buscam para serem plenamente humanos. Isso não significa que ele espere da razão a satisfação definitiva de todas as necessidades ou o apaziguamento de todos os desejos. Não é pela vã tentativa de eliminar a necessidade nem pela frustração do desejo que o filósofo busca o contentamento na razão. É pela capacidade de discernir as satisfações *razoáveis* e os desejos *legítimos* que ele pode alcançar a vitória sobre o descontentamento.

E o critério para a razoabilidade das satisfações e a legitimidade dos desejos é dado pela eliminação progressiva da violência. O humanista filósofo só poderá viver sem medo da violência quando ele e todos os seres humanos buscarem apenas as *satisfações razoáveis* e os *desejos legítimos*. Para ele, são razoáveis as satisfações que contribuem para diminuir a violência que o ser humano sofre da parte constitutiva do seu

ser animal, e são legítimos os desejos que ajudam a diminuir a dose de violência que entra nas relações humanas. É assim que, graças ao oposto da razão, graças ao *outro* da razão, se revela o segredo e a tarefa do humanismo e da filosofia. Diz Eric Weil (2012, pp. 35 e seg.): “O filósofo quer que a violência desapareça do mundo. Ele reconhece a necessidade, admite o desejo, aceita que o homem permanece animal, mesmo sendo razoável: o que importa é eliminar a violência. É legítimo desejar o que reduz a quantidade de violência que entra na vida do homem; é ilegítimo desejar o que a aumenta”.

CONCLUINDO

Essa é a imagem do humanista filósofo que reconheço na pessoa e na obra – não apenas escrita – de Sérgio Paulo Rouanet. Dos poucos, porém sempre agradáveis, contatos pessoais que tive com ele, graças aos laços de amizade com seu filho Luiz Paulo, conservo a lembrança de um *homem de cultura*, que não buscava a eficácia no imediato, de um pensador dessa história do presente que se chama política, de um filósofo para quem a renúncia à ação no imediato não foi mais que a condição para compreender a ação, a paixão e a violência, oferecendo assim à política a maior contribuição que um filósofo pode oferecer, a saber, permitir compreender que “o progresso para a não violência define para a política o sentido da história” (Weil, 2011, p. 284).

Eu não poderia concluir de maneira mais adequada esse elogio das humanidades em homenagem a Sérgio Paulo Rouanet senão reproduzindo o último parágrafo do texto que motivou a presente reflexão. Escrito há

mais de três décadas, o texto mantém uma inquietante atualidade. Cito, para concluir:

“As humanidades são ao mesmo tempo ordem e transgressão. São habitadas por um ideal normativo implícito, por um sonho de harmonia, de equilíbrio e perfeição; mas como essa ordem está permanentemente em contradição com todas as ordens existentes, elas são permanentemente transgressoras. A busca da ordem passa pela transgressão, o

que significa que elas só podem realizar-se na democracia, a mais frágil das construções humanas e a mais valiosa. Como ensinamento, mas também como jogo, como trabalho do pensamento e trabalho do imaginário, como *anamnésis*, consciência crítica e antecipação utópica, elas são indispensáveis numa sociedade livre e precisam dela para viver. No Brasil democrático que começamos a construir, chegou o momento de reinventar as humanidades” (Rouanet, 1987, p. 330).

REFERÊNCIAS

- BERTI, E. *Estrutura e significado da Metafísica de Aristóteles*. Trad. J. Bortolini. São Paulo, Paulus, 2012.
- BERTI, E. *La filosofia del “primo” Aristotele*. Presentazione di G. Reale. Seconda edizione. Milano, Vista e Pensiero, 1997.
- CASSIN, B. *Aristóteles e o logos. Contos da fenomenologia comum*. Trad. L. P. Rouanet. São Paulo, Edições Loyola, 2000.
- HÖFFE, O. *Justiça política. Fundamentação de uma filosofia do direito e do Estado*. Trad. E. Stein. Petrópolis, Vozes, 1991.
- JAEGER, W. *Paideia. A formação do homem grego*. Trad. A. M. Pereira. São Paulo, Martins Fontes, 1995.
- KIRSCHER, G. *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Eric Weil*. Lille, Presses Universitaires de Lille, 1992.
- MACINTYRE, A. *Depois da virtude. Um estudo em teoria moral*. Trad. J. Simões. Bauru, Edusc, 2001.
- ROUANET, S. P. “Reinventando as humanidades”. *Humanidades*, n. 10. Brasília, UnB, ago.-out./1986.
- ROUANET, S. P. *As razões do Iluminismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- SNELL, B. *A descoberta do espírito*. Trad. A. Morão. Lisboa, Edições 70, 1992.
- WEIL, E. *Escritos sobre educação e democracia*. Organização e tradução de Judikael Castelo Branco. Palmas, Eduft, 2021a.
- WEIL, E. *Filosofia política*. Trad. M. Perine. São Paulo, Edições Loyola, 2011.
- WEIL, E. *Lógica da filosofia*. Trad. Lara C. de Malimpensa. São Paulo, É Realizações, 2012.
- WEIL, E. “Violência e linguagem” (trad. Judikael Castelo Branco). *Revista de Filosofia Aurora*, v. 33, n. 60. Curitiba, 2021b, pp. 1.083-94.