



UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR

Artes e Letras

# **A vontade política ou a (im)possibilidade de um ser político humano**

**Carlos Manuel Bernardino Gerales**

Tese para obtenção do Grau de Doutor em

**Filosofia**

(3º ciclo de estudos)

Orientador: Prof. Doutor Rui Bertrand Baldaque Romão

**Covilhã, Junho de 2013**

## A vontade política ou a (im)possibilidade de um ser político humano

Dedico esta tese à minha mãe Celeste de Jesus Bernardino e ao meu pai, Henrique Simão Geraldes (*in memoriam*).

| A vontade política ou a (im)possibilidade de um ser político humano

*Agradeço, em especial, à minha mãe, Celeste de Jesus Bernardino que me apoiou de forma incansável durante este percurso e às pessoas amigas que de forma direta e indireta me incentivaram.*

*Ao Professor Doutor Rui Bertrand Baldaque Romão pelo estímulo, ousadia, confiança e seriedade humana.*

A vontade política ou a (im)possibilidade de um ser político humano

## Resumo

A vontade é por natureza considerada um conceito dado a múltiplas interpretações e a uma pertinência que se julga ou julgam conhecer e dominar, mas no alto do seu estatuto não consegue ser captado na sua intenção. Na origem desta convicção, vaga, mas generalizada, é possível identificar a suposição de uma (ir)racionalidade absoluta no agir político, moral, ético e um tender a esgotar a compreensão humana, pondo em causa as intenções de poder vigente, a sua suposta unidade mental e as decisões aí originadas. À luz desta perspectiva, o conceito de vontade revela-se soberano/absoluto, ambíguo e contraditório no modo como o ser humano se organiza no processo de humanização. Por esta razão, nesta tese, propomos que a contradição resulta do facto do ser humano não pretender alicerçar a sua condição humana numa vontade de ser de facto livre, humanizadora e diferente na igualdade segundo a natureza de cada um, ou seja, opta por dar existência a uma matriz política, que, para além de obsoleta, é violenta, ilusória e até enraizada num parecer ser que visa dominar e subjugar todo aquele que se oponha ao *status quo* vigente. Com efeito, a hipótese de um regime ontocrático passa a ser do domínio da utopia e do devaneio, porque o homem tem medo da existência de uma liberdade como fim que o possa conduzir a um conhecer-se a si mesmo e à *eudaimonia*. Para além do referido, considera-se que:

- o ser humano não pretende sacrificar e abdicar de interesses em prol de uma compensação assente numa vontade de ser mais memorável para a condição humana;
- a política limita-se a abarcar um conjunto de promessas levemente feitas para as não cumprir, ou seja, a sua função e utilidade destroem a confiança da comunidade;
- há um desajustamento entre o que a vontade é e o que poderia/deveria ser, contudo um novo mundo é sempre possível se o agir político fizer uso de uma vontade liberta de uma intenção de domínio sobre o outro e do acentuar da desigualdade entre os indivíduos;
- é possível, aprendendo com os erros da matriz tradicional do agir humano, operar uma nova compreensão quanto ao modo e à forma como se vive a vida. Isto é, dar à existência um ser político efetivamente fundado numa vontade de ser de facto humano.

**Palavras-chave:** Vontade, Poder, Política, Natureza, Ser, Prudência, Medo, Ontocracia, Liberdade, Humano.

A vontade política ou a (im)possibilidade de um ser político humano

## Abstract

The will is naturally considered a concept given to multiple interpretations and to a relevance that one believes to know and master, but from the height of its status it cannot be captured in its intention. The origin of this belief, vague but widespread, it is possible to identify the assumption of an absolute (ir)rationality in political, moral, ethical acting, and tend to deplete human understanding, questioning the intentions of those in power, their alleged mental unit and there originated decisions.

In light of this perspective, the concept of will reveals itself sovereign / absolute, ambiguous and contradictory in the way human being organizes himself in the process of humanization.

For this reason, in this thesis, we propose that the contradiction results from the fact that the human being does not want to support its human condition in a will of being *de facto* free, humanizing and different in equality according to the nature of each one, i.e., chooses to give existence to a policy matrix, which, in addition to obsolete, is violent, delusional and even rooted in an appearing to be, which aims to dominate and subjugate everyone who opposes the existing *status quo*.

Indeed, the hypothesis of an *ontocratic* regime becomes the domain of utopia and dreaminess, because man is afraid of the existence of a freedom as a means that can lead him to know himself and to *eudaimonia*. Besides the above, it is considered that:

- Human being does not want to sacrifice and give up interests in favor of compensation based on a willingness to be more memorable for the human condition;
- Policy limits itself to cover a set of frivolously made promises not to be accomplished, i.e., its function and usefulness destroy the confidence of the community;
- There is a disparity between what a will is and what it could / should be, however, a new world is always possible if the political action will make use of a will released of an intention to dominate the other and to accentuate inequality among individuals;
- It is possible, learning from the mistakes of the traditional matrix of human action, to operate a new understanding as to mode and manner life is lived. That is, to give existence a political being effectively established in a will to actually be human.

Keywords: Will, Power, Politics, Nature, Being, Prudence, Fear, Ontocracia, Freedom, Human.

| A vontade política ou a (im)possibilidade de um ser político humano

## Índice

Agradecimentos .....	V
Resumo .....	VII
Introdução.....	1
<b>Capítulo I.....</b>	<b>22</b>
Vontade(s) .....	23
A matriz obsoleta .....	43
( Des)encanto político e a prudência(des)conhecida.....	66
<b>Capítulo II.....</b>	<b>77</b>
A vontade ontocrática como a política do existir humano .....	78
Para onde nos dirige a evolução da consciência política?.....	93
A ontocracia e a natureza do ser humano.....	98
Ontocracia o princípio do fim da verdadeira natureza política. ....	103
O que nos pode dizer a experiência do senso comum sobre a ontocracia? .....	110
<b>Capítulo III .....</b>	<b>1211</b>
Vontade, Liberdade e Felicidade.....	12222
Vontade ou o paradoxo político do poder ontocrático?.....	14242
Entrelaçamento .....	14949
O político na estrutura ontocrática .....	15454
<b>Conclusão .....</b>	<b>15959</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>16161</b>
I - Bibliografia Ativa .....	161
II - Bibliografia Passiva .....	16363
III - Obras de referência.....	16464

A vontade política ou a (im)possibilidade de um ser político humano

## Introdução

«Não existe sobre a terra poder que se lhe compare»  
Livro de Job, 41, 24

Procurar pensar explicar a vontade e descrever circunstanciadamente a realidade é um deixarmo-nos seduzir por uma mera tentativa de verificar o que subsiste por si e um atrevimento natural em querer descortinar quem somos ou como deveríamos viver juntos. Acreditar na existência de respostas racionais e objetivas para aperfeiçoarmos o nosso agir político, segundo uma vontade de ser de facto, no conjecturar de que a vida é maior do que aquilo que o ser humano pode imaginar, é o mesmo que acreditar num futuro melhor, independentemente de todos os que admitem ser impossível encontrar um outro *modus vivendis*.

Mas é sempre na subjetividade da vontade de ser que a natureza humana exprime as suas preferências e se sente inexplicavelmente (des)provida de argumentos para fundamentar as certezas que escapam à sua compreensão. Todavia, temos que aceitar o desafio da vontade, recuperando uma parte do seu poder efetivo, ignorando alguns dos receios gigantescos que nos provoca e reencontrar o que determina o nosso agir quotidiano. Porque a questão sobre o que e como são os seres humanos está sempre presente. E ousar responder, apesar de não existirem respostas definitivas, é sempre um ir mais além acerca do indivíduo que subsiste numa comunidade, num modelo de governação e que tenta satisfazer as necessidades da sua natureza humana. Na verdade, é todo um produto de vontade(s) sobre o qual temos o direito de questionar e de refletir devido ao facto de gerar e sustentar estruturas específicas com hierarquias, consentimentos, autoridades, deveres, valores, lealdades, atos de coragem, camaradagem, corporativismos, associações e indivíduos que se pensam absolutos numa sociedade que tanto argumenta ser natural como artificial. No fundo, estamos à procura da verdadeira natureza da(s) vontade(s) e ao no esforçarmo-nos em saber se o agir político é uma fraude ou a única solução para se concordar e estabelecer regras entre todos, conduzindo-nos assim para uma existência de antinomia. Isto é, por um lado, há como que um ceticismo em relação a toda a construção política, dado serem todos obrigados a cooperar para não sofrerem consequências; por outro, pode pressupor-se que haverá algo de natural na vontade, que seja imutável e benigno, onde tudo se harmoniza segundo a sua natureza e que permite a manifestação de valores comunitários, de modo a que cada indivíduo tenha conhecimento e certeza sobre qual o seu papel.

Ora, face ao exposto todo o conhecimento humano é falível e relativo, contudo não podemos deixar de pensar que o que hoje é altamente improvável, absurdo e misterioso poderá, num futuro próximo, ser verdadeiro. E, se não existem coisas perfeitas, então temos que pressupor que algo mais existirá, porque tudo está no universo com uma função específica e a política não foge a este desígnio. Por esta razão, devemos pressupor que o seu

propósito é alcançar algo de Bom, de modo a que os humanos possam ser afortunados e assim poderem florescer. Esta hipótese encaminha-nos para uma vontade de ser de facto e para a existência de um destino intrínseco, para além da mera sobrevivência, em que a função de cada individuo é exercer bem a sua essência, segundo um modelo racional de ser de facto, fundamentado no melhor da natureza humana, em que o espírito individual deve ser de cooperação mútua, de respeito, livre, de participação ativa na vida política, não se limitando a uma obediência servil e passiva, com direito a apresentar a sua visão sem querer determinar e impor artificialismos contra a vontade de ser. Assim, será possível, estimular uma atitude evolucionista de humanização, quanto ao processo de cooperação, de generosidade, de amizade e o suprimir as individualidades fechadas com tendência a encorajar a hostilidade para com o que lhes é estranho e coloque o seu *status* em causa. Ou seja, as pessoas têm que ser humanas, não por razões egoístas, mas partindo da ideia de que o ganho não é a mera sobrevivência e a (auto)destruição de ser, mas sim a contrapartida de poderem ser de facto humanas. Ainda assim, a questão sobre o que é de facto a natureza da(s) vontade(s) prevalece sem respostas, porque o claro no que é dinâmico e estático na natureza humana é de difícil explicitação devido a todo um paradoxo que tanto é incompreensível agora como poderá ser um dia aceite e adquirido sem cinismos, idealismos, injustiças, desproporcionalidades, legitimações artificiais, obrigações, vinganças e obediências que não beneficiam a política que, supostamente, a vontade de ser nos oferece.

Algo falta ao ser humano e esse algo tem que ser encontrado no princípio do *Conhece-te a ti mesmo*, sem ser coagido, de modo a poder evoluir como indivíduo, sem egoísmos, e poder integrar esse algo mais na sociedade. Subsequentemente, desta falta decorre também a ideia de que ignoramos algo acerca de nós e por esta razão o sentido da matriz que produzimos, ao longo do sucedâneo biológico, é vítima da nossa ignorância, o que nos leva a pensar na necessidade de uma correção política podendo esta ser o meio para alcançar uma harmonia justa, altruísta humanizadora e para uma liberdade de ser de facto. Isto é, um lugar onde existe um *telos* que permita ao sujeito um desenvolvimento no interior de uma comunidade, sem o preconceito do medo de se poder colocar tudo em causa, como alguém que traz mais sentido à experiência do que é ser-se humano e humanizador.

Pelas razões apresentadas a presente tese, *A vontade política ou a (im)possibilidade de um ser político humano*, no âmbito da Filosofia Prática, tem por objetivo acionar uma leitura sobre a vontade, a partir das possibilidades que o pensamento e a condição humana nos oferecem nas suas múltiplas manifestações de atuar quanto à oportunidade que o sujeito tem de ser capaz de (re)descobrir no ser do seu agir político uma fórmula que lhe faculte ser efetivamente político a partir de um modelo alicerçado numa vontade de ser de facto, libertadora e reconhecadora do outro como seu igual na diferença. Para tal, começaremos, metodologicamente, do pressuposto de que a vontade é assumidamente a força motriz do agir humano. Assim, no primeiro capítulo, procuramos oferecer uma possível análise da vontade no agir, principiando por traçar no conceito uma multiplicidade de reflexões para, depois,

compreendermos como este termo pode servir como guia, ou seja, para sabermos se a vontade política possui a capacidade ou não de assumir a sua essência: configurar uma realidade humana alicerçada num ser de facto político e não num parecer ser político.

Para esta análise, pensámos partir de um perscrutar a vontade como o primeiro motor que se manifesta em todas as variáveis do existir humano, ou seja, como lugar onde se revela e declara a intenção que tanto pode ser boa, como má, híbrida, capaz de quer desvirtuar tanto uma suposta realidade primeira, alicerçada numa vontade de ser, quer de a transformar numa força capaz de a julgar desfavoravelmente. No centro deste paradoxo, encontramos o agir político como instrumento (in)capaz de orientar e manobrar a vontade não só segundo os sentimentos mais nobres da vontade de ser, como também mais contrários a uma intencionalidade de ser libertadora que dá primazia ao útil para conservar o poder e evitar com êxito todas as investidas que o possam colocar em causa. Contudo, todo este agir político não consegue assenhorar-se da inteireza da vontade e, neste sentido, a condição humana passa a exprimir, no seu atuar, uma aventura que se manifesta de forma híbrida, com medo de viver em liberdade e em constante estado de servidão.

O homem conspira contra a sua vontade de ser e, assim sendo, não ousa colocar em prática o seu maior desafio político: a felicidade da humanidade. Limita-se a esboçar um desejo e, por conseguinte, a vontade libertadora e o saber passam à categoria de desunião, arrastando a essência da vontade de ser para o esquecimento, deturpando-lhe o ideal do seu conteúdo, e a política para a incoerência. O aparente passa a ser o evidente, o que contraria a vontade de ser que reside no interior do indivíduo, fazendo-se sentir num agir árido e pouco esclarecido. Isto é, a vontade de ser deixa de constituir o móbil político porque a ilusão suplantou-a. Tudo passa a exhibir-se como um acto de representação como a produzida *Alegoria da Caverna*<sup>1</sup> de Platão. Suplantá-la só tendo como epicentro a vontade que move o ser do prisioneiro que reconhece a antinomia do existir, ou seja, apesar de ser um problema de difícil resolução e explicação, é, neste exemplo que a vontade expõe a sua força e indicia ao agir humano que pode almejar níveis de humanidade elevados e horizontes que podem colocar um possível fim ao império do parecer ser da natureza humana.

Na presença da antinomia a que o agir da vontade nos conduz, o desequilíbrio dá-se a conhecer como rei num mundo que exige ser humano. Porque a vontade política imposta veicula um parecer ser que esvazia a felicidade como seu conteúdo efetivo e favorece o poder, capaz de despertar nos sujeitos um sentimento íntimo de receio, que não vai de encontro a uma vontade de ser de facto. Este sentimento reconhece-se no facto dos sujeitos terem medo em experimentar, efetivamente, a sua vontade de ser libertadora, o que produz uma inatividade no agir e um condicionamento social que os inibe a não cometer excessos, em prol de uma vontade de ser de facto.

---

<sup>1</sup> Cf. Platão, *República*, 5ª edição, Trad. Maria Helena da Rocha Ferreira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1987, Livro VII, 514a - 517c.

A vontade também é um conceito que suplica a alguém que a guie. Édipo, o rei,<sup>2</sup> é disso exemplo, ao revelar ser o mais capaz, aquele a quem se pode fazer a prostração mental, o que em troca nos oferece a paz e com o qual estabelecemos uma relação de crédito e de cobrança. Porque o Todo transfere parte da sua vontade de poder para o Um e este assume a liderança e configura-a sob uma perspectiva totalitária, dado ser-lhe reconhecida a legitimidade pela vontade geral. E, assim, todo o sofrimento e toda a responsabilidade são transferidos para o líder na esperança de que este os liberte e conduza à glória. Isto fará, em primeiro lugar, com que a vontade individual escolhida não seja só a representação de uma vontade geral, mas também o reconhecer da vontade individual como uma efetiva autoridade. Porque o simples facto de o indivíduo assumir a dor e os desejos das partes implica que estas sejam incapazes de se governarem e, em simultâneo, sabem que ao transferir para o indivíduo toda a inaptidão coletiva é mais fácil outorgar as culpas à vontade que foi reconhecida, caso a governação não ocorra como esperado. Descartando-se, assim, da responsabilidade da vontade geral que o elegeu ao dar posse a um comodismo conveniente e adverso à vontade de ser de facto. Em segundo lugar, a vontade individual do reconhecido é sempre a única a ser colocada em causa e é também a única que tem consciência da realidade das vontades, para além das preocupações constantes, porque possui o remédio e tem a consciência de que existe algo mais, para além do que os olhos do corpo vislumbram, preferindo outorgar a vontade para passarem a viver na alienação. Trata-se de uma outra realidade, uma outra vontade de ser que só é admitida pelo ser humano quando lhe é mais proveitosa. Contudo, aqui também poderá existir um certo grau de confiança no sentido de se alcançarem as soluções para os problemas, apesar desta relação com a vontade geral ser de alto risco, porque esta exige que se cumpra tudo o que foi ordenado. Assim sendo, ou a vontade escolhida é capaz de levar a efeito tudo a que se propôs e passa a ser um herói, ou então, sabendo que é capaz de realizar tudo é levado a reforçar ainda mais a sua autoridade em relação a quem o escolheu sem criar distúrbios, estabelecendo, assim, uma relação de domínio sobre a vontade que o reconheceu com métodos que lhe permitem eliminar as resistências que podem vir a opor-se aos seus anseios. Coloca-se, deste modo, em posição de poder exercer a sua vontade sobre quem o escolheu e, subsequentemente, faz sobressair uma relação de respeito mútuo, mas também de desconfiança, porque todas as palavras e todos os gestos serão sempre um ato simbólico, pois que os sentimentos amorosos e de agressão constituem uma vontade de relações externas desconcertantes que se passam a repetir incessantemente para esconder as reais intenções, face à satisfação da realidade que não é observada pelo Todo, dado que a vontade que lhe foi transferida não é apenas um meio para governar, mas também uma resistência ao ato de governação.

---

<sup>2</sup> Cf. Sófocles, *Édipo o Rei*, 8ª ed., Editorial Inquérito, Trad. Agostinho da Silva, 1999; Cf. Também, Sófocles, *Rei Édipo*, s. ed., Trad. Maria do Céu Z. Fialho, Edições 70, Lisboa, 2008.

Ora, das vontades também emergem conflitos e desconfianças que assumem uma intensidade hostil capaz de veicular a incerteza e um ceticismo que aguarda incansavelmente, por resultados, que ultrapassam a expectativa de todos. E, por inerência, dados os resultados não serem os mais convenientes aos interesses, o Mal também espoleta silenciosamente e começa a ser habitado por um existir que reforça os comportamentos contrários aos sentimentos da vontade de ser, ou seja, revolta-se contra o outro, olha-o como um obstáculo à satisfação dos seus desejos e não se aceita como ser de ação capaz de dar existência aos princípios mais adequados aos de uma vontade libertadora e humanizadora. Por esta razão, a vontade faz-se sentir agressivamente contra o Outro, espoletando uma força destruidora, insuportável e desequilibradora, dirigida contra si, não compartilhando com o Outro porque o vê como obstáculo, no curso dos acontecimentos dos factos históricos.

Compreender a vontade é atrevermo-nos a conhecer as suas intenções, é como abandonar uma superfície e penetrar numa “inteligência” que nos transmite algo de indomável. Contudo, a vontade, no âmbito do senso comum, acaba por assumir uma importância crucial para o existir e para o modo como se disporão as vontades para estabelecerem as bases sobre aquilo que é comum, porque a natureza humana é também um produto de um desejo de poder que consegue provocar uma desigualdade plena e não justa. Aqui, optou-se por recorrer a Thomas Hobbes,<sup>3</sup> dado a natureza humana ter necessidade de se associar a uma matriz em que pode imaginar formas de se poder preservar, em paz, no paradoxo entre o medo da morte e a vida.

Do exposto, emerge uma matriz alicerçada numa vontade que tem como objetivo promover uma intenção de comportamentos e de relações de poder que se traduzem na atribuição e no reconhecimento de um elevado grau de importância sobre quem exerce o acto de domínio. Por esta razão a matriz cria uma dinâmica de ação no indivíduo que, para além de romper com os limites da esfera do que é público, tem como objetivo atrair para a sua origem todos aqueles que irão dar sustento ou corpo a um desejo e, para isso, procura arquitetar uma teia de modo a que todos os que a circundam, e os que já nela se encontram, sejam dominados pela intenção originária. Trata-se de uma arquitetura intencional que se impõe e que é composta de tantas intenções quanto as da vontade primeira. Neste sentido, ninguém resiste à necessidade de se sobrepor ao outro. O instinto e o intelecto elaboram possibilidades, padrões e formas de integrar toda a informação que existe em permanente atividade, ou seja, é a guerra de todos contra todos e um mundo de suspeita onde a intenção se aventura no pensamento do Outro, dado ter como objetivo controlá-lo, dominá-lo e habitá-lo.

Nesta matriz obsoleta, o poder é rei e nunca se deixa apropriar de forma absoluta, apresentando-se numa aceção multiangular, nas mais díspares expressões intencionais, nos rostos e nos gestos do sentir e do viver humanos. Ele é a potência onde toda uma vontade

---

<sup>3</sup> Hobbes, Thomas, *Elementos do Direito Natural e Político*, s. ed., Trad. Fernando Couto, Coleção Resjurídica, Rés- Editora, Porto, s/d.

tem origem, a possibilidade do enquadramento que faz brotar no sentimento subjetivo a sua objetividade, ao transformar a dispersão numa inclusão. É uma vontade que vive num persistente estado de sítio, dado cada um afetar o outro e o Todo é afetado pelo mesmo, contribuindo, deste modo, para o funcionamento do Todo. E este é o seu impacto visível na associação dinâmica de sujeitos, subsequentemente é como se existissem simulações de modelos calculistas para se saber qual a eficiência quanto ao modo de convencer, segundo as ideias mais eficazes, contudo, novas ideias não existem para modelar os comportamentos e dar viabilidade às expectativas, ou seja, fazê-las sentir com impacto no outro, de modo a que este possa enxergar uma nova realidade, modelando-a, em interconexão, para assim exercer o poder no seu organismo ou em prol da sua intenção de mando. Todavia a *fortuna*, altamente sensível e instável, também pode alterar, com pequenos acasos, o rumo, de toda e qualquer veleidade intencional de poder, apesar desta matriz obsoleta nos revelar um sujeito de poder com a pretensão de estar convicto de que todas as características presentes no mundo complexo do poder se podem dominar, como, por exemplo, o comportamento caótico, os fenómenos de emergência que podem romper com o sistema dinâmico e a trajetória das intenções, esquecendo-se a possibilidade de que existem informações que escapam a todos, convencidos de que o menor erro estratégico, ou a menor distorção na visão do comportamento na sua globalidade, pode levar rapidamente todo o empreendimento intencional à derrota. Isto porque o sistema interno do poder, para além de dinâmico, é também discreto na sua rede e pode assumir comportamentos estranhos ao olhar, ou seja, a imprevisibilidade é também seu ingrediente. Por exemplo, um sistema formado por três sujeitos, Eu, Tu, e o Ele, constitui um sistema dinâmico discreto que não tem a solução correta quanto ao efeito de se obter a certeza sobre cada um. Contudo, apesar da imprevisibilidade, há quem acredite que pode ser estável e que não existem acontecimentos aleatórios.

O poder nunca é estável e oscila entre os sujeitos conforme os valores, as vontades e os caprichos, não obstante as características comuns. Contudo, em todos os regimes políticos existe um parâmetro característico, o da intensidade de poder e o exagero no afã da sua perfeição, devido ao facto, supostamente, do seu exercício persistir na quantidade do seu uso, no espaço e no tempo, sobre os governados, repetindo-se esta intencionalidade em função dos governantes. É como se este sistema duplicasse a sua força, não admitindo que o caos se instale no agir da dinâmica do sistema, levando-nos, assim, a intuir, na ordem interna da intensidade um possível determinismo, projeto racional que nos escapa e que nos introduz num estado de mundo aparentemente caótico de ideias. Pode-se, assim, admitir no poder a existência de uma propriedade universal que se antecipa sempre a um possível caos, mistério por desvendar, na estrutura intencional do espírito do ser humano, pois é algo que está sempre presente e que não se consegue calcular, no entanto, a ideia existe como intenção previsível, mas não se pode prever com muita precisão qual a sua origem e qual a sua situação. Isto, porque se trata de um fenómeno que tem uma dimensão aleatória nas

estruturas sociais e que pode transformar tudo, impondo outra dinâmica, com um caráter imprevisível, recriando um sistema determinístico, aparentemente não linear, caótico, solidificando-se através de um desenvolvimento comportamental que permite introduzir uma outra ordem na dinâmica.

O político, nesta matriz obsoleta, é um observador que tem de perscrutar todo o comportamento humano porque a máquina ambiental que o rodeia alicerça-se numa agitação de medo e de conquista. O seu sucesso está sempre dependente da pronta subordinação daqueles que o rodeiam e que (in)conscientemente satisfazem as necessidades da máquina ambiental de poder. Dada a resposta, o maior desafio do político consistirá em dar início à revolução comportamental e intencional da máquina ambiental, para assim criar condições de utilização da máquina comportamental e elaborar estratégias poderosas que lhe permitam transformar intenções, de modo a tirar proveito, administrando e moldando pensamentos e valores para o seu sistema de poder e de exercício de poder. Cria-se, assim, todo um sistema político que se regula e autorregula como se a oferta e a procura fossem o centro das atenções do observador político. Contudo, é a porção de tempo no espaço que não admite a inovação, apesar da dúvida e da verdade sobre certos pensamentos sob uma permanente escuta, dado poderem colocar em causa a validade de valores como adquiridos no jogo político. Ou seja, não se podem dizer, apesar de existirem no silêncio. É uma máquina ambiental organizada com medo de enfrentar um outro tipo de pensamento e que se encontra gasta num agir competitivo obsoleto, assente numa divisão maquinal de fazer política imobilizadora, com comportamentos que realçam uma vida tiranicamente estandardizada, dando primazia a um mecanismo que nega a espontaneidade da vontade e que no seu seio olha o diferente como uma imagem fantasmagórica e insana.

Este paradoxo é um problema que transforma a máquina do agir político num sistema obsoleto, porque as ideias não fluem e regressam sempre aos mesmos mecanismos rotativos da mente. Não indicam o caminho e o futuro nunca é um desafio, isto é, não existe uma deslocação do ponto do observador político quanto à ocupação da sua posição para que possa deslocar-se para um ponto externo da máquina. Temos sido moldados segundo objetivos que não reconhecem a liberdade, conduzindo ao aniquilamento do Homem, como o meio que permite resolver a desigualdade e a individualidade na igualdade.

Romper com esta matriz é exigir um novo homem, uma nova aventura, o fim do artificialismo, uma nova adaptação à vida, novos contextos interpessoais e uma vontade de ser de facto humana. É, pois, necessário, superar o anacronismo, o preconceito, romper com mecanismos adulterados e o requerer ao agir uma nova reformulação das nossas maneiras de pensar e de sentir. Porque o ser humano tem que ter vontade de ser e não deve ser visto como uma mera mercadoria governada e dominada sobre a ideia de uma livre circulação de corpos, sem sentido de vontade de ser, mecanizada e apropriada por uma matriz política que reduz os governados a um controlo total, em nome de um interesse comum. Logo, tudo o que seja estranho à máquina sofrerá consequências, o incentivo é a servidão maquinal, o que

o torna num mero produto existencial. A máquina transformou-o num produto sem alma, alienando-o a si, e assumiu o predomínio sobre a sua vontade de ser, ou seja, feriu-lhe o orgulho, incutiu-lhe o preconceito e a inveja e determinou-o artificialmente. Contudo esta matriz obsoleta pode ter a qualidade de propor um outro olhar sobre o futuro da vontade, caso os detentores do poder fixem a sua vontade no outro como um ser livre, desigual, inapropriável e seu igual na capacidade de criar o Bem comum de modo a libertarem-se, da máquina aniquiladora e a poder edificar uma matriz alicerçada na vontade de ser, pois que a essência da política tem como função libertar, estabelecer relações de confiança, de capacidade da desigualdade na igualdade e o fim da escravidão humilhante face à máquina produtora. Isto é, cada indivíduo torna-se, assim, responsável pela sua vontade de ser. Todavia estas deslocações podem induzir o pensamento ao ceticismo porque, para além das elites governantes resguardarem a sua mente no conservadorismo, existe também o medo de uma nova servidão ou de uma liberdade incomodativa. O paradoxo da matriz é assim um símbolo político de perigo que ameaça a condição humana num tempo não libertador, repetitivo e que subverte a igualdade no tempo, ou seja, o político comete o mesmo erro no tempo, e dá-lhe testemunho.

Ora, todo este agir conduz-nos a um (des)encanto político e a uma prudência (des)conhecida, dado existir um desajustamento entre o pensar e o fazer, ao qual ninguém é capaz de ficar imune, tendo em conta esta racionalidade de poder. (Des)encanto porque a vontade da matriz é a causa de um emaranhado de interesses que introduzem diferenças substanciais entre o Um e o outro, o que se reflete num acto de poder que, para além de visar um domínio sobre o outro, espera sempre obter resultados. Por esta razão, o domínio tem como efeito a obediência e a negação de uma vontade de ser geradora de princípios igualitários que permitam colocar fim a um encanto aprisionado numa convicção artificial de ser.

Evitar o encanto absoluto só por intermedio da prudência. Porque a prudência pressente o outro e tem a capacidade de resolver problemas, dado ter origem numa intencionalidade mais criteriosa quanto ao agir da matriz. A prudência sabe o que faz e altera a sua estratégia em função do outro, o ponto de partida, o que habita para além da aparência. A prudência é um percurso primário no mundo. Procura a verdade, dado não se conformar no seio da ilusão porque o outro vive num mundo intencionalmente tumultuoso. O outro é a possibilidade da prudência se libertar e a sua função é desvendar o enigma do outro, o eterno, e a certeza no existir confuso. Não obstante, a prudência reconhece também no outro a possibilidade de uma vontade libertadora e a possibilidade de uma outra matriz política, isto é, reconhece no outro o livre arbítrio, um caminho para a verdade e a desigualdade na igualdade. Mas é no mundo da ganância que a prudência se move.

O segundo capítulo centra o pensamento na vontade ontocrática como política para o existir humano, procurando possíveis princípios, formas e interpretações do que poderá ser. É exposta uma reflexão que nos permitirá uma leitura desassossegada quanto à norma vigente

do pensar a política porque a vontade ontocrática veicula na sua natureza um agir político, um modo de vida assente numa ética de ser de facto e não num parecer ser. Resolver esta antinomia implica encontrar a solução e, concomitantemente, um acto de pura liberdade. Esta hipótese é colocada porque o pensamento consegue conjecturar o seu princípio e os vários tipos de relações que pode manifestar e sustentar-se como regime. Daí que pensar a ontocracia por intermédio do pensamento seja legítimo porque não só é a unidade base do ser humano, dado ter como alicerce as experiências e as vivências subjetivas/objetivas do agir humano, mas também é o meio que nos permite questionar tudo e melhorar o existir humano segundo princípios mais de acordo com o ser de facto do indivíduo.

Ora, a necessidade de um outro agir, segundo uma vontade de ser de facto, deve-se ao existir de uma matriz política obsoleta nos ter transformado em desconhecedores de nós mesmos e não em seres de facto. Por isso, supor um agir ontocrático quanto ao modo e à forma como devemos (co)existir em comunidade é uma alternativa, uma ousadia para a natureza humana e um colocar à prova a coragem humana para ser de facto a sua vontade genuína. Significa isto que o pensamento, por natureza, é não só um fundamento teórico, como também o meio para o agir político edificar um novo modelo de coexistência humana, um novo renascer comportamental, apesar do hábito humano poder considerar tudo isto um absurdo, apesar de não existir nada de novo, só um novo olhar quanto ao modo e à forma de agir da vontade. Além disso, a ontocracia é dotada na sua vontade de princípios tais como a liberdade de ser, a igualdade, a fraternidade, o tomar sobre si a liderança, que constituem um modelo para uma ação de facto.

A ontocracia é um projeto de liberdade, de ausência de abuso de poder, o lugar que corta com o parecer ser, assente num conservadorismo ilusório, e liberta a matriz obsoleta das ataduras do tradicional *corpus politicus* (regimes políticos) ao desvelar a vontade individual de ser, sem temer o diálogo da consciência, e tomar para si próprio o princípio de que ninguém é dono da sua natureza. Ou seja, a sua orientação política passará a pautar-se por uma vontade de ser e de se fazer sentir como um ser efetivamente livre das grilhetas da falsa consciência, cumprindo o ideal de liberdade, em prol de um todo que passa a ser um bem social. A ontocracia é o seu destino político porque a ideia que a move é a sua origem, apesar de denominarem de utópica.

Como vimos, a necessidade de um outro agir coloca-se em função do pensamento nos permitir questionar e supor a existência de algo mais, daí que faça todo o sentido colocarmos a seguinte questão: por que é que há alguma coisa em vez de nada? Isto porque a existência da eternidade da vontade de ser é admitida e, subsequentemente, exige ser captada e reorganizada, em prol de uma vontade de ser de facto política, porque é inata ao ser humano, assim como a política, a sexualidade e a morte. A política como vontade de poder permite ao agir humano (re)organizar-se entre o estar em guerra ou o ser efetivamente humano; a sexualidade, como uma força da vontade que lhe dá a liberdade entre o querer ser

e o não ser animal superior; a morte como o primeiro desafio da sua condição humana, isto é como evitá-la, através da guerra e aceitá-la como um processo natural da sua condição.

No que diz respeito ao modo como se (re)organiza politicamente, a morte apresenta, na sua natureza ontocrática, duas possibilidades para além da sua certeza de condição humana. A primeira, é fazer-se sentir, enquanto estado de guerra entre os seres humanos; a segunda, oferece à humanidade a possibilidade de se organizar politicamente, adiando, assim, à morte artificial e não natural. Esta situação decorre do facto de cada indivíduo, ao nascer, já se encontrar habilitado, por natureza, a (con)viver segundo a medida adequada e a organizar-se coletivamente, independentemente do livre arbítrio da sua própria vontade. Assim sendo, a humanidade está condenada a aniquilar-se ou, forçosamente, a viver em paz, pois a matar-se encontra-se em estado de guerra e a ousar viver em paz encontra-se a fazer política. Contudo, nesta paz transporta a guerra para a linguagem, ou seja, civiliza a guerra nos atos das palavras no seio da sua comunidade, segundo os mais diversos regimes políticos.

O paradoxal estado de guerra ou o fazer política transportam a guerra para uma linguagem consolidada numa paz “podre” e, neste existir comportamental, quer Maquiavel, na sua obra *O Príncipe*,<sup>4</sup> «o como fazer?» e Hannah Arendt, na obra *Eichmann em Jerusalém, Uma Reportagem Sobre a Banalidade do Mal*,<sup>5</sup> «o que devo fazer?» são a prova escrita, através dos seus olhares minuciosos, de que todo o agir político se tem escondido atrás de comportamentos nada consentâneos com a verdadeira natureza do *eu* humano, mas sim com todos os seus desvios e subversões desfiguradoras do eu, porque este tem a propensão natural para curvar-se ante uma ilusão que o induz a sentir-se preparado para o exercício do poder e para o erro assente numa vontade que não pretende compreender nem proporcionar ao outro uma dignidade, de facto, libertadora. Tudo é intensamente fundamentado num afã de vontade que consiste numa consciência que apresenta dificuldades em conseguir discernir ou olhar mais além. É um eu que não efetua uma libertação de si mesmo, não postulando para além do imediato. Uma das causas deste agir é, em certa medida, o efeito de algum acervo manuscrito no tempo, legado à natureza humana por pensadores/observadores como Maquiavel. Eles criaram destino, sistematizaram, fizeram esquecer a liberdade, convenceram-na de que age inteligentemente por meio de atos livres e que acolhe sempre na sua consciência um conteúdo com o hábito a verdade definitiva. Por tudo isto, o agir político não tem engrandecido a natureza humana com uma consciência que seja de facto uma efetiva atividade, não só de valores nobres, sem retórica de circunstância, mas também de demonstração, no seu agir, de objetivação das verdadeiras ideias através de atos de pura liderança necessários à natureza do eu.

O homem vive entre a guerra e a negação conveniente da utopia, vive permanentemente no eterno retorno do erro político. No erro porquê? Em primeiro lugar,

---

<sup>4</sup> Cf. Maquiavel. N., *O Príncipe*, s. ed., Círculo de Leitores, e Temas e Debates, Lisboa, 2008.

<sup>5</sup> Cf. Arendt, H., *Eichmann em Jerusalém, Uma Reportagem Sobre a Banalidade do Mal*, s. e., Edições Tenacitas, Coimbra, 2003.

porque tem medo de morrer e, em segundo, porque não assume o projeto de vida que a morte lhe propõe: um regime político ontocrático. Portanto, é sob a sombra da linguagem desabrida do erro político e da retórica rotineira dos regimes políticos que a ontocracia, mediada pela morte, se impõe paulatinamente com o seu silêncio à humanidade. Contudo, será que a vontade de morte veicula um regime político ontocrático, de liberdade, de amor e de igualdade, como um presente/ausente?

Esta questão coloca-se, porque a morte, fundadora de regimes, é o meio mais natural que se oferece à humanidade para corrigir os seus erros, quando confia na sua própria vontade e encara como a grande oportunidade para se poder assumir efetivamente livre. Na verdade, o homem tem em seu poder a razão e ao fruí-la sabe que um dia morrerá e, para não entrar em desespero, a vontade ontocrática facultava-lhe a possibilidade de viver uma vida que o pode harmonizar com a morte, não como uma consolação, mas como algo que faz parte da sua vontade de ser, isto é, a vontade ontocrática que não lhe inculca o receio, mas sim uma compaixão e um elevado estado de humanização face ao outro. É o poder intuitivo em expansão, à procura de uma vontade ontocrática universal, na exploração da sua essência, para atingir o seu sentimento mais profundo, a certeza de si, sem o receio de se aniquilar, porque o ser humano é lançado no mundo, não a partir do nada, mas de uma vontade que nos faz sentir o desejo de vida, que nos faz prevalecer no sucedâneo biológico de cada vontade de ser individual e que no seu todo se mantém imóvel com a sua perspicácia e uma consciência auto conservadora que nos leva a pensar no processo fugaz e reprodutor das coisas, para além das nossas preferências. Com efeito, somos confrontados, em primeiro, com uma noção de vontade eterna e, em segundo, com uma liberdade de desejo que o carácter individual veicula, quando impõe as suas preferências. Subsequentemente, a ontocracia está sempre dependente das vicissitudes e da destreza do ser humano em aceitar a sua condição natural, ou seja, em ir para além do agir, assumindo em liberdade a sua vontade de ser, como um processo vital.

Para onde nos dirige a evolução da consciência política?

A ontocracia não é uma utopia dado a história da humanidade pressupor sempre a existência de algo mais. Isto independentemente das visões mais díspares da humanidade. Contudo, julgamos pertinente colocar as seguintes questões: como é possível ao pensamento criar/impor-se um regime político ontocrático? Devemos examinar a questão com um olhar isento? Será que estas perguntas são realmente isentas de sentido? Em resposta à primeira, cremos ser possível porque o pensamento o permite. No tocante à segunda, entendemos que se a pensarmos, damos-lhe existência, caso abdiqemos dos preconceitos. Quanto à terceira, estamos em ver que, porque o pensamento/consciência admite uma possível organização e um fundamento. Por estas razões, não podemos anular os conteúdos do pensamento, apesar da ilusão do imediato, assim como das conveniências com as quais se confrontam os detentores do poder.

Do exposto, poderão decorrer dúvidas, o que é natural ao admitir-se a ontocracia. Mas, a experiência e o saber do senso comum oferecem-nos a possibilidade, por intermédio do pensar, caso a vontade humana deseje torná-la exequível, caso a abandonemos, uma visão mais reducionista da realidade será construída. Isto ocorre, dado a experiência do senso comum pressupor o facto do ser humano viver num paradoxo, ou seja, entre o que é de facto e o que aparente ser. E se a base do edifício do regime ontocrático for o saber decorrente do senso comum? Se esta questão for aceite como válida e sem preconceitos, a ontocracia passará a orientar, a estruturar e a dar significação ao agir humano, porque pode ser uma verdade a ser efetivamente experimentada, rompendo com os limites impostos pelos regimes convencionais.

Será a ontocracia um regime sem preconceitos?

Sim. Na medida em que cada indivíduo está isento de julgamentos que não se adequam à sua evolução. Todavia, estes só podem ser admitidos caso visem melhorar as qualidades do seu agir, enquanto vontade de ser.

Os fundamentos da ontocracia são a natureza da experiência humana e toda a sua significação eterna, permitindo-nos fazer a distinção entre o que é volátil e o que é eterno. Daí que a vontade de ser ontocrática seja a rainha na realidade transitória, porque na nossa natureza vigora uma sensação que nos faz pensar que existe algo mais, o que permite à condição humana fundamentar uma ideia de cosmovisão e apresentar traços de esperança para uma verdadeira liberdade igualitária.

A ontocracia não é adquirida ao longo do sucedâneo temporal, pois já nasce com a natureza humana, independentemente da bipolaridade dos valores, dado reconhecer-se no silêncio da experiência do pensamento, lugar que, aliás, dá conta dos princípios eternos da vontade de ser e que exigem ser redescobertos no seio do sujeito, de forma efetiva e não segundo uma vontade de poder distorcida. Porque a distorção assenta a sua consciência numa matriz que se inclina em prol de princípios fundados no hábito do medo, aceitando tudo o que lhe é imposto sem questionar a sua vontade, segundo um processo cognitivo em que os argumentos de autoridade sedimentam todo o processo do agir na efemeridade do parecer ser do estatuto social e não num poder político de facto libertador e humanizador. Isto é, não abre mão de um dogmatismo conservador que tem como efeito a garantia dos interesses dos poucos e a transformação dos muitos em objetos. Em direção oposta, a ontocracia determina-nos a ir mais além porque os seus princípios são a condição primordial do gérmen da natureza do universo.

Ora, na presença desta natureza ontocrática, o ceticismo não deve assumir uma atitude de dúvida, dado esta só fazer sentido perante o estado artificial das coisas, na medida em que tudo deve ser colocado em causa, porque no gérmen do seu questionar está o perscrutar de uma outra ordem de estar no mundo, o que vai para além do seu questionar e do seu duvidar. Porque no seu silêncio pensante a ontocracia ocorre na experiência silenciosa em que o ser humano pensa a vida, e, nesta medida, o ceticismo assume a possibilidade de

uma outra ordem de estar no mundo, ou seja, num mundo onde a significação da natureza humana pode assumir uma liberdade ontocrática. Contudo, o silêncio, envolto de medo, a que nos remetemos na nossa vida quotidiana, leva-nos a não exigí-la como a melhor forma política e a mais adequada à natureza do ser humano, porque a opção é assente numa liberdade que nos faz viver na experiência da volatilidade do desejo e nos interesses repetitivos em satisfazer uma *praxis* castradora de si.

A ontocracia, apesar de ser uma cosmovisão, é também um estado de consciência superior, permitindo, assim, refundar, fundamentar e superar todas as perspetivas quanto ao modo como se olha a realidade, porque se unifica no princípio de uma liberdade justa e na aproximação do indivíduo em relação a um bem-estar. A ontocracia opera no silêncio da experiência do olhar humano com um conceito substancial de existência recheado de verdade efetiva, o que nos permite constituir como seres efetivamente humanos, ou seja, ela representa a possibilidade do supostamente não físico se exteriorizar na *praxis* individual. Admitir a ontocracia não é fácil, na medida em que exige, em primeiro lugar, um processo evolutivo da consciência humana e por esta razão, é de difícil abordagem devido à existência de um olhar sobre a experiência do pensamento um tanto ou quanto redutor, mas também imbuído em preconceitos e em convicções dogmáticas. Em segundo, exige-se um método que permita analisar o senso comum com uma consciência que sinta nobreza e que dispense o seu medo interior enquanto ser capaz de ousar reconhecer a experiência do seu pensamento, ante o próprio germe da condição humana, e deve revelar uma sensatez intuitiva, honestidade e limpidez consubstanciada com a noção de aventura no seio da liberdade, apesar do encargo ser custoso, devido ao facto do processo político primário se encontrar liderado por um e alguns e não do um para o comunitário livre e desigual na igualdade, enquanto todo.

Na ontocracia, cabe à personalidade íntima de cada indivíduo o ousar poder dispor da capacidade de introduzir na *praxis* os preceitos que fundamentam a liberdade. Contudo, aceder aos seus princípios só está ao alcance dos indivíduos que, por natureza, se encontram num estado de consciência mais evoluído, quanto à condição humana. Neste caso, deve passar a ser um ponto de referência para todos e um incentivo de modo a que os restantes indivíduos possam configurar uma vontade de ser livre e isenta de artifícios. Significa isto, que a ontocracia é o princípio do fim da verdadeira natureza política e rejeitar esta qualidade é negar a possibilidade de se ter uma relação autêntica quanto ao conhecimento que resulta da experiência do pensamento, porque o ser humano nasceu para sentir a vida como um acto ativo e para viver uma condição que abrace mais do que aquilo que julga pensar idealizar. O pensamento é o ponto de partida e de chegada. É a autenticidade genuína do ser humano.

A ontocracia, para além de ser um acto de experiência do pensamento, é também o princípio de liberdade absoluta para que o ser humano se possa assumir como um ser efetivamente político segundo a sua vontade de ser. Assim, a ontocracia preexiste à *praxis* humana e faz-lhe companhia no seu sucedâneo biológico, independentemente das

adversidades e das leis impostas pelo homem e dos hábitos culturais. É a imagem adormecida no silêncio do agir e que se insinua no acto ilusório do indivíduo.

Não será esta perspectiva ontocrática um mero devaneio?

Se o facto do ser humano, no sucedâneo biológico, ter acumulado toda uma série de rotinas comportamentais e de determinações intelectuais rígidas e tendo como efeito um olhar redutor sobre a rotina do agir político. Para este pensar, a ontocracia pode ser considerada um mero devaneio do pensar humano, o que faz todo o sentido, porque a matriz política tradicional é reprodutora de pensamentos endoutrinados, alicerçados no medo e incapazes de nos dirigirem para um horizonte diferente. Logo, ponderar em tornar exequível a ontocracia, face a este quadro mental, pouco ou nada cético, é algo que o poder instituído na tradição não admite. Em oposição aos arautos dos que consideram a ontocracia um devaneio, podemos dizer que se reduzem a meros repetidores de conceitos de conveniência, não colocando em causa tudo aquilo que se julga dado como adquirido, e de proposições vazias de ser de facto. Com efeito, reforçam o erro da matriz e relegam toda uma vontade de ser de facto para o domínio da anulação do indivíduo e para princípios que visam a uniformização e a servidão. Contudo, o erro pode apresentar uma intenção oculta que escapa, em parte, aos governantes, ou seja, estes não podem deixar de experienciar no pensamento o pensar ontocrático, porque o erro é o resultado de falsas determinações acerca do conteúdo político e da significação que é feita acerca de um agir político que não permite à natureza humana enveredar por trilhos mais consentâneos com a ontocracia, isto é, usam e abusam de um estatuto artificialmente instituído, desferindo ataques contra a verdade, reforçando o determinismo social e catalogando-se a si mesmos em nome de uma legitimidade de conveniência.

O erro é também a possibilidade de uma autodeterminação, apresentando assim uma qualidade positiva, face ao determinismo socialmente imposto, uma vez que o seu conteúdo pode fazer surgir um novo horizonte de vivências assentes numa liberdade ontocrática. Isto é, pode ser o ponto de partida de todas as vontades para um todo que pode ser de facto e harmoniosamente igual e apoiado na natureza ontocrática interior, co-natural ao nosso existir e à nossa individualidade, e que só aguarda ser compreendida para que a relação se estabeleça politicamente, pois é no co-natural, o que inclui, o que coloca a ontocracia como inteiramente antes da atividade política.

O que nos pode dizer a experiência do senso comum sobre a ontocracia?

Todo o ser humano é por natureza influenciado pelo conhecimento que vai alcançando por intermédio da sua experiência, direta ou indiretamente, no seu confronto com o mundo, e a forma como a ela submete a sua intencionalidade é a possibilidade de dar significação e sentido à sua própria existência, ou seja, a sua existência é o resultado de toda uma interdependência que assenta na esperança que lhe permite autenticar o seu sentido de vida e colocar fim à incerteza. Por esta razão, ele procura colocar fim à ilusão, assumindo um raciocínio crítico, de modo a romper com uma pretensa imposição da realidade por parte do

poder político, ou seja, rompe com toda uma figuração política que existe para si e não em si mesmo. É a possibilidade de romper com o dogma político e de vislumbrar um outro agir político, uma outra representação mental de configurar a experiência e o senso comum.

Como aceder a este regime ontocrático?

A intuição é o processo, dado ser uma predisposição especial da razão, para apreender novos conhecimentos, onde a contemplação atinge uma outra ordem, diferente do olhar que vigora no sucedâneo biológico, lugar onde o hábito predomina. E, neste sentido, a política/regimes não são mais do que uma preparação para a (re)implantação de uma vontade política de carácter ontocrático. Aliás, tanto Platão, como Hannah Arendt, cada um à sua maneira, dão-lhe existência.

No terceiro capítulo, tratamos da questão que pode sugerir a existência de um modelo político de ação, na natureza dos sujeitos, centrado na vontade ontocrática e na tentativa de uma autocriação que se dá por meio do domínio da autenticidade e das representações da vontade de potência dos princípios do ser de facto, isto é, partindo dos princípios ontocráticos da vontade, da liberdade e da felicidade.

Primeiramente, procurámos fazer uma tentativa de perscrutação do conceito de liberdade, dado não ser isento de problemas quanto à sua qualidade de causa /efeito/meio e fim e quanto à sua mensurabilidade, ou seja, trata-se de toda uma faculdade explosiva que está, por natureza, no projeto individual e comunitário, como força impulsionadora para a possibilidade da natureza humana ser melhor. Daí que, o sujeito apele a uma vontade livre, de modo a poder colocar fim a condicionamentos que lhe inculcam a servidão e lhe negam o seu último sentido, isto é, a capacidade de se autogovernar. Todos têm o direito à autodeterminação, dado ser este o objetivo da condição natural, e dispor de si é pertencer a si como única restrição, assumindo-se, assim a liberdade como o único projeto válido para a condição humana, porque é valioso e mobilizador de um horizonte político alicerçado numa vontade de ser.

Em conexão com o conceito de liberdade, encontra-se o de autonomia, ou seja, o poder fazer qualquer coisa por si, bastar-se a si mesmo harmoniosamente, de forma responsável, sem submissões. E, caso não o seja, metamorfoseia-se num ser incapaz de se autogovernar, submetido ao domínio dos poucos, confinado à lei e a um mero ato administrativo, ou seja, a uma autoridade envenenada que toma para si a posse do sujeito. A autonomia é uma vontade interior com habilidade suficiente para se libertar do exterior político e conseguir planear tudo a partir de si mesmo, ajudando e compartilhando com o Outro; é uma autarcia com capacidade de se bastar a si mesma e de se conhecer a si mesma e com vontade de concretizar a *eudaimonia* por intermédio de um agir essencialmente ético e político. É o concretizar da vontade na participação do todo cósmico, porque o princípio é comum e inseparável nas partes de um entrelaçamento livre com o desejo de *eudaimonia*, de vontade realizadora, de conhecer-se e de um renascer humano.

Será possível um novo renascer da condição humana? Poderá o ser humano aspirar a estados de consciência mais condignos e de acordo com as suas aspirações? Ou todo este questionar não passará mais apenas de uma mera pressuposição fantástica? Quanto à primeira e segunda questão, a resposta é sim; quanto à terceira, onde a dúvida se instala, a resposta também é afirmativa, ou seja, vai contra os arautos da descrença.

Bastar-se a si mesmo é sinónimo de salvar-se a si (mesmo) e ao outro. A liberdade de bastar-se a si mesmo é poder partilhar com o outro uma dimensão ética humanizadora e transformar o espaço num bem-estar, apelidando-o de «vida virtuosa»,<sup>6</sup> é o abarcar da procura incessante da perfeição. Neste sentido, o isolamento, ao contrário do prisioneiro da *Alegoria da Caverna* de Platão, deixará de existir, pelo facto de que precisa de estabelecer laços de amizade para reforçar o seu bem-estar e a sua felicidade, porque o bem-estar efetivo necessita do sentido da amizade na pluralidade livre do carácter humano, da liberdade para estabelecer relações com vista a um fim igualitário e de comunicar para poder conhecer o outro. O Homem é, assim, um ser livre e, simultaneamente, um ser político, em virtude da necessidade imperiosa de não se aniquilar a si mesmo e de compreender o outro por intermédio de si, ultrapassando os limites da sua condição individual.

Esta capacidade representa, pois, a possibilidade de tornar exequível a sua liberdade, renunciando voluntariamente aos regimes políticos assentes numa animalidade egocêntrica e incapazes de um Bem-estar efetivamente humanizador, e de criar uma nova estrutura política em que faça sentir a sua vontade como um ser ontocrático e livre. Esta posição, sendo admitida, terá como objetivo colocar um fim a toda uma liberdade primitiva, alicerçada nos caprichos da circunstância, na desconfiança e no medo de não poder conseguir providenciar algo mais, ou seja, está implícita aqui toda uma dependência que se relaciona com uma independência ilusória, efémera e carente de harmonia, de igualdade, de fraternidade e de uma divisão social desajustada, porque tudo passa a ser sacrifício e prosperidade desconcentrada, consubstanciada em conflitos latentes no agir. Logo, o agir ontocrático é o mais justo, devido ao facto do sacrifício a partilhar, da organização social e da liberdade do pensar assumirem no agir uma dignidade integralmente humana.

Este partilhar implica que o ser humano, ao bastar-se a si próprio, seja capaz de planejar e de ordenar a sua ação segundo um novo pensar, de modo a conceber-se a si mesmo como um fim diferente da matriz tradicional, ou seja, a exteriorizar, no seu desempenho prático, uma natureza apta para ajudar o outro no seu bem-estar e para desempenhar as suas funções no seio da comunidade como um ser de facto livre. Desta forma, constitui-se um corpo orgânico, unido e heterogeneamente realizado na homogeneidade da sua grandeza, conseguindo-se, assim, a possibilidade de cada um alcançar, em liberdade, a comunhão do bem-estar. Neste agir, todos trabalham e todos possuem tempo para o lazer, porque todos podem progredir, dado que o intelecto e o trabalho implicam capacidades naturais.

---

<sup>6</sup> Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Col. Referências, Quetzal editores, Lisboa, 2004, 1097b, 6-8, e 1176b5.

Subsequentemente, todos se transmutam em liberdade, porque apesar de serem diferentes por natureza nas suas aptidões, também todos são dotados<sup>7</sup> do mesmo princípio: o direito à vida livre e a um bem-estar que o conduza a um estado de consciência libertador. Por esta razão, a escravidão, por natureza, nunca poderá ser legitimada, nem a incapacidade de aptidão poderá ser fundamento ou razão institucional para que a *eudaimonia* seja negada ao ser humano, porque esta é do interesse de todos e não apenas de alguns. Todos precisam de todos e o convívio pode melhorar o caráter do ser humano, porque todos se apropriam de uma *eudaimonia* responsável, legitimada e naturalmente digna de uma vontade de ser. Esta, para ser efetiva, deve provir, não da riqueza da matéria quantificadora de valor, atribuída pelo olhar valorativo do poder, da sorte, da habilidade arditosa, mas sim da capacidade de dar significação objetiva ao melhor que a experiência da vivência humana é capaz de proporcionar a toda a natureza humana. Por este conjunto de condições, poder-se-á alcançar uma *eudaimonia* de caráter puramente político, onde todos sirvam de forma livre, libertando, e sendo reconhecidos como autênticos na sua autoridade natural e eticamente boa, dado todos os cidadãos estarem interessados em participar espontaneamente na conservação do Todo harmoniosamente igualitário, apesar da heterogeneidade da natureza dos cidadãos, e mais conveniente para o existir do Todo. Todos têm que renunciar ao Mal e assumir o Bem como sendo a única magistratura adequada à condição humana. O compromisso é o (re)contrato com a vontade de ser da razão natural, em que todos obedecem e todos governam, sem espaço para lutas de poder que alimentem uma *praxis* assente na satisfação dos interesses e dos caprichos contrários à *eudaimonia* e aos ideais de amizade. A *eudaimonia* é o *telos* e a liberdade a sua lei.

Associado à liberdade, encontramos o conceito de confiabilidade e este deve ser proposicional à própria relevância da *eudaimonia*, sem diminuir o respeito pelo outro. E o êxito ou o fracasso da *eudaimonia* está ligado ao facto da natureza humana ser provida de liberdade e do seu agir se encontrar inclinado a atribuí-la a si mesmo e, como tal, tem de confiar na sua liberdade, enquanto indivíduo. Nesta medida, ela existe sempre, não como um escape/culpa do seu agir, mas sim como um ato puro de responsabilidade, sem esperar pela recompensa pública ou ser reconhecido como virtuoso, porque o seu interesse é melhorar o Todo e não obter um prémio ou um castigo. Assim, se agir segundo uma vontade humanamente livre, não só reforçará a condição humana, como também se aproximará, substancialmente, da *eudaimonia*. Se o agir não for digno da reta liberdade, esta poderá ser ameaçada por interesses e jogos políticos que conduzirão a vontade política a uma existência construída no parecer e não no ser de facto.

Não obstante o referido, somos confrontados com uma duplicidade no agir: a primeira, o seu lado material e a segunda o seu lado formal. No tocante à componente material, referimo-nos à física/biológica, que pode ser um obstáculo à *eudaimonia*, porque o ser humano, por norma e conveniência, dá preferência ao hábito assente na dimensão do

---

<sup>7</sup> Cf. Platão, *República*, op. cit., 370 b.

prazer imediato, nomeadamente, a uma ambição espontânea que o leva a evitar a dor e a falsificar a *eudaimonia*. Neste contexto, a ética para o ser humano, deixa de fazer sentido, porque este não pensa no facto de estar a agir Bem ou Mal, já que é uma vontade primária, mas é também a possibilidade de ir mais além, caso a sua vontade sinta o desejo de se unificar como parte no todo da *eudaimonia*. Assim sendo, tornar-se-á mais justo para consigo, ao adquirir, na sua ação, a alegria de ultrapassar a sua vivência primária, passando, deste modo, a um segundo momento, a um lugar onde a afirmação da sua existência, como um ser de facto, que aceita a liberdade como a única via adequada à sua realização, enquanto ser dotado de *eudaimonia*. Isto pode ocorrer devido ao facto da sua natureza ser dotada de mutabilidade, permitindo, assim, decidir entre o parecer ser e o ser de facto. Para que tal ocorra, este tem que ousar sair de um espaço mental, onde o seu agir vive em função da ordem dos objetos e da sua posse e não em função de uma ordem que os submeta às suas necessidades de ser e o faça olhar para um Bem que tem de se constituir como o seu dever principal: o Bem-estar de todos e o ser de facto, segundo a sua verdadeira natureza.

A natureza humana é dotada de uma aptidão para a *eudaimonia* e por esta ordem de pensar somos levados a inferir a existência de um possível determinismo, independentemente de qualquer lei ou convenção imposta em prol dos interesses da matriz vigente. Pela mesma razão, a aptidão presente indicia-nos na sua disposição natural a pré-existência de uma *praxis* política que poderá ser mais justa, mais libertadora e menos castradora, quanto à realização de uma vontade humana fundada em ser de facto. Daqui, constata-se que todo este processo deve estabelecer-se a partir de um acto de decisão em que o juízo terá de ser eticamente livre, porque a natureza humana possui esta aptidão para escolher entre um estado de consciência eticamente claro e evidente e uma convenção moral que se limita a sobreviver numa intenção mental do parecer ser e na estagnação da mentira política, isto é, fundamentada no preconceito, edificada no medo e tirânica de si mesmo como no julgamento de Sócrates<sup>8</sup>.

Ora, assim sendo, somos confrontados com bloqueios e recusas perante um princípio de pensamento que se pressupõe mais digno politicamente e genuinamente mais de acordo com uma vontade de ser de facto mais sabedora. Porquê? Será a sua existência que o impossibilita de atingir um estado de compreensão superior, ou o medo instituído historicamente pelos regimes políticos? Sentir-se-á incapaz de aceder à liberdade?

As primeiras questões podem ter como resposta que a sociedade pode bloquear, não só a compreensão humana, como também condená-la ao ostracismo. Quanto à última, entendemos que o ser humano desnatura toda a ação, dificultando as suas escolhas, endoutrinando com o medo e a punição, as suas decisões interiores. O ser humano é um ser corrigido em benefício de poucos.

Como é que isto aconteceu?

---

<sup>8</sup> Cf. Platão, *Apologia de Sócrates*, 5<sup>a</sup>, edição, Guimarães Editores, Lisboa, 2002.

A humanidade, no seu repositório de factos históricos, não nos transmite uma resposta satisfatória, aliás, Platão, Aristóteles, Étienne de la Boétie e todos os que se dedicaram ao seu estudo são disso testemunho. Admitem como hipótese a existência de um processo de socialização e educacional que, em vez de dar a conhecer o melhor que a vontade de ser possui, atualizando-a com sentido autêntico por intermédio do ser humano, optou por um processo estranho de demonstração e de legitimação de poder na comunidade que se quer efetivamente humana, isto é, renunciou ao próprio homem e negou-lhe a liberdade da *eudaimonia*. É o infortúnio humano, o olhar o seu próximo como inimigo e o sentir de um agir político que faz chegar às partes sentimentos de pouca ou nenhuma justiça de ser. Porém, a vontade de ser é a possibilidade de colocar fim ao infortúnio instalado no agir, porque a sua liberdade é intencional, plural, legitimadora e estimuladora no ir além do princípio, *conhece-te a ti mesmo*, ou seja, é individualismo simples e complexo, um processo, e uma atitude de permanente auto descoberta, um enriquecimento individual e um desafio à capacidade de cada um se autoquestionar. É uma afirmação categórica, dado abranger todo o ser humano, e relativa, na medida em que cada ser deve ousar compreender-se e perceber-se a si mesmo através de um processo individual num caminho que o arrasta por intermédio de infinitas vicissitudes e impressões individuais, ou seja, é todo um mundo que está ao dispor dos indivíduos para ser conquistado no silêncio da sua vontade e no receio da sua condição individual. Com o princípio *Conhece-te a ti mesmo* põe fim ao ritual e a toda uma teatralização vivenciada no ilusório, assumindo um outro propósito vivencial, quanto ao que está inscrito na sua vontade de ser e que o incentiva ao exercício de uma liberdade que o autoriza a questionar, em liberdade plena e sem oprimir o Outro, de forma incessante, a ir à raiz humana perscrutar a nobreza da sua razão de ser de facto. Caso contrário, seria a morte da liberdade, o varrer da memória, o perecer do pensamento, o amedrontamento que a sombra nos impõe, como aos prisioneiros de Platão na *Alegoria da Caverna*. Estamos, assim, perante um não deixar instalar de qualquer ilusão, tornando-se um ser humano mais sábio e consistente, e de um aceitar o erro como um pensamento positivo e um fundamento para uma verdade em que é possível não só reaprender a caminhar justamente, como também a dar um sentido ao existir mais condigno com a vontade de ser, ou seja, é o lugar em que se reinventa como humano, colocando em prática um outro olhar sobre o seu agir, eliminando toda a sua repressão ilusória e injustificadamente legitimada, em nome de uma resignação catalogada como sendo uma verdade insanamente controlada pelo poder constituído.

Romper com a ilusão é o desafio que se impõe, porque esta é sempre desmedida, instigadora de domínio, sustentáculo de instituições eloquentes e controlada por um exercício de poder que não admite veleidades ou impulsos de contrapoder. Ser oponente é ser acusado e punido pelo facto de se agir em nome de uma outra ordem, como se pode ver no monólogo do Inquisidor de Sevilha, em os *Irmãos Karamazov*,<sup>9</sup> em que se combina o dogma do poder

---

<sup>9</sup> Cf. Dostoiévski, F., *Irmãos Karamazov*, 2ª edição, Editorial Presença, Vols. II (I), cap. 5, pp. 301-331, Lisboa, 2005.

com o controlo total da natureza do indivíduo e de todo e qualquer sentimento de liberdade com direito a ser de facto. Daí que o princípio *Conhece-te a ti mesmo* se deva impor como a procura da origem idealizada na liberdade de ser, ao romper-se, deste modo, com toda uma matriz obsoleta e ousando uma vontade de existir sendo.

Vontade ou o paradoxo político do poder ontocrático?

A vontade de viver é a essência mais íntima e mais (in)compreensível da condição humana, é um bastar-se a si mesmo, ao Outro e um recriar-se enquanto vontade política, num incessante conflito que não se estabiliza como um ser de facto político e efetivamente livre. Existe como que um medo em encarar-se e uma carência de convicção quanto à hipótese de poder melhorar a sua condição política como ser humano, ou seja, enraizou-se no hábito e abdicou de viver uma vontade com acesso ao seu ser político.

Neste sentido, a condição humana nega e desrealiza a vontade de poder viver, passando, assim, a fazê-lo de forma dissimulada, em silêncio e numa clandestinidade complexa, na medida em que é olhada como uma componente negativa, devido ao facto de não se enquadrar nas estruturas políticas que veiculam medo, jogo, conluio e interesses egocêntricos de classe. É o abandono de uma efetiva vontade de ser, em prol de uma obediência vigilante, de uma humildade sem paz e de um legitimar uma vontade que perspetiva sempre o domínio sobre os governados.

Ora, face a este paradoxo urge reinventar a vontade por intermédio de uma política do ser de facto, de modo a que o sentido da liberdade cresça no princípio *Conhece-te a ti mesmo*. O indivíduo tem que ser o verdadeiro protagonista de si e revelar-se ao Outro como sendo diferente e igual no princípio que os une por natureza. Isto porque, revelando-se sai da sua clausura, expressa uma vontade construtora de liberdade, projeta-se no horizonte sem a duplicidade do agir, coloca fim ao medo e às assimetrias, deixa de criar uma certa discriminação social e passa a identificar-se com uma vontade de ser de facto humanizadora. Por outras palavras, emerge assim, uma outra linguagem, um outro dinamismo, um outro sentido de poder ser ante uma matriz tradicional que se deixou cativar pelo erro e abdicou da sua liberdade.<sup>10</sup>

A vontade (con)vive num entrelaçamento paradoxal de luta e com atos intencionais que visam (in)diretamente vencer o próximo e obrigá-lo a prosternar-se mentalmente. É todo um fenómeno que parecer ser, mas que pode ser sempre outra coisa, dados os indícios de oposição não serem sempre localizáveis numa teia silenciosa de poder e de domínio libertador ou de apropriação do outro. Tudo ocorre sob a intervenção de um jogo com estratégias complexas, onde o poder não se dá no seu completo estado e nem se deixa apropriar como algo que está aí, ou seja, é o poder que se apropria de todo aquele que ousa apropriar-se dele. Contudo, não jogá-lo é sinónimo de que se vive numa anomalia, num universo esquecido, desligado e intrinsecamente associado a uma simples negação de si mesmo. É

---

<sup>10</sup> Cf. Dostoiévski, F., *Irmãos Karamazov*, op. cit., p. 305 «Amanhã mesmo condeno-Te e queimo-Te na fogueira como ao pior dos hereges, e aquele mesmo povo que hoje Te beijava os pés, amanhã, ao meu primeiro sinal, correrá para a Tua fogueira para a alimentar com brasas. Sabias isso?»

como se a teia remetesse todo aquele que não luta para um espaço delimitado, constrangedor e para uma exclusão ante o poder da vida. Daí que, o político e a política, na estrutura ontocrática têm que ser uma redescoberta constante da sua natureza sobre o que mais de humano possuem; os seus pensamentos e o seu agir devem viver segundo uma vontade de ser, porque é o resultado de uma força motriz não corrompida, assente no princípio *Conhece-te a ti mesmo* que visa incentivar o outro a ser virtuoso e a construir um futuro aqui e agora com o melhor que a vontade de ser pode manifestar. Ou seja, o exercício político deve resultar de uma harmonia dinâmica, sem cimentar artificialismos que não sejam determinados pelo poder com vontade de domínio e de controlo do outro, com o objetivo de defender os princípios da vontade de ser e de elevá-los ao triunfo como um Bem de facto.

Todos na política ontocrática nascem para se conhecerem a si mesmos, para fazerem política, para se olharem sem perseguições e ousarem reencontrar-se. A dinâmica deve opor-se ao conservadorismo, a estrutura deve ser favorável a todos e a educação deve ser um instrumento libertador e não autopromotor de ambições contrárias à vontade de ser. Isto é, cada ser deve ser líder de si mesmo, servir a comunidade sem vontade de domínio e de conveniência, imprimir o Bem-estar, não criar relações de privilégio, redistribuir as suas qualidades pelo Todo, fazer uso de uma liberdade humanizadora, em prol do Todo. Os seus atos políticos têm que ser humanos em qualidade e em quantidade, incentivando no outro a responsabilidade perante a sua vontade de ser, porque o facto de todos nascerem por natureza habilitados de forma diferente exige que o seu agir seja justo/virtuoso quanto ao modo de redistribuir o que é devido à liberdade de ser de cada um, proporcionando a todos as condições para que a vontade de ser seja uma visão otimista da natureza e a comunidade o reflexo daquilo que existe de facto em si.

Por fim, o agir do político ontocrático deve assumir uma dimensão estética imbuída na ideia de Bem e de pura harmonia na desigualdade, porque só assim poderá ser útil, positivo e capaz de produzir um efeito ético no preconceito, alterando todo um real, com a capacidade de incentivar o sujeito a perscrutar o melhor que há em si e ajudá-lo a realizar, sem medo, o princípio *Conhece-te a ti mesmo*.

## Capítulo I

«Para seres um homem de bem só precisas de uma coisa: a vontade. Em que poderás exercitar melhor a tua vontade do que no esforço para te libertares da servidão que oprime o género humano, essa servidão a que até os escravos do mais baixo estrato, nascidos, por assim dizer, no meio do lixo, tentam por todos os meios eximir-se? O escravo gasta todas as economias que fez à custa de passar fome para comprar a sua alforria; e tu, que te julgas de nascimento livre, não estás disposto a gastar um centavo para garantirem a verdadeira liberdade?! (...)

Mas para quê falar dos outros? Pensa em ti: se quiseres saber quanto vales não atendas aos teus rendimentos, à tua casa ou à tua posição social, olha sim para dentro de ti, em vez de, como agora, acreditares no valor que os outros te atribuem!»

Lúcio Aneu Séneca, *Cartas a Lucílio*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2009 Livro IX (Carta 80), 2- 10, pp.343-347.

## Vontade(s)<sup>11</sup>

«Mas as minhas raízes, por humildes que elas sejam, é meu intento conhecê-las. (...).

Eis a minha origem, jamais a poderei alterar: para que hei-de renunciar a conhecer o mistério do meu berço?»<sup>12</sup>

A vontade é um poder manejável pela humanidade e um movimento que pode conduzir todo e qualquer indivíduo ao poder e, subseqüentemente, levar multidões à loucura e à liberdade. De uma forma ou de outra, a vontade é a força que tem conduzido toda a civilização<sup>13</sup> ao longo da sucessão temporal. No fundo a vontade é que tem decidido politicamente os caminhos da humanidade para que a sua existência tenha algum sentido.

Posto isto, a vontade pode ser, em primeiro lugar, uma verdade soberana que faz com que pese sobre a humanidade uma ameaça de esperança e de destruição. Contudo, ela está no cerne do viver humano e submetida, na sua generalidade, à vontade de poucos, isto é, submetida aos que controlam politicamente só povos. Em segundo lugar, ela é usada, na maioria das vezes, segundo os interesses políticos. E, neste sentido, tanto está na vanguarda do Bem como do Mal do agir político. Logo, a vontade é, na sua essência, boa e má. Apesar de na maioria das ações assumir uma exteriorização híbrida, ela faz emergir uma desconfiança silenciosa entre os pares, os povos e desvirtua a essência da política. E, como não aparece na sua forma simplificada, a sua força está sempre nas mãos da política, como um poderio que

---

<sup>11</sup>Cf. Heraclito, frg. 211, (Diels-Kranz). «A verdadeira constituição das coisas gosta de ocultar-se.»; Cf. Também, Descartes, R. *As Paixões da Alma*, 10ª edição, Clássicos Sá da Costa, Lisboa, 198, Art.º17 - *Da Vontade*, p. 76. «Por sua vez, as nossas volições é de duas espécies; umas são ações da alma que se confinam na própria alma, como quando queremos amar Deus, ou numa maneira geral aplicar o nosso pensamento a qualquer objeto não material; as outras são ações que se estendem ao nosso corpo, como quando, só porque temos vontade de passear, as pernas se movem e andamos.»; Cf. Espinoza, Bento, *Ética*, s.e., Atlântida- Biblioteca Filosofia, Trad. Joaquim Ferreira Gomes, Coimbra, 1962, Parte I, Proposição XXXII. «A vontade não pode ser chamada causa livre, mas somente causa necessária.»; Cf. *Ética*, op. Cit., Parte II, Proposição XLIX, Corolário. «A vontade e a inteligência são uma só e mesma coisa»; Cf., também, Rousseau, J. *O Contrato Social*, 1ª edição, Círculo de Leitores - Temas e Debates, 2008, Cap. II, p. 61. «Vontade geral seja em cada indivíduo um ato puro de entendimento que raciocina, no silêncio das paixões, sobre aquilo que o homem pode exigir do seu semelhante e sobre o que o seu semelhante tem o direito de exigir de si, ninguém o poderá negar.»; Cf. Schopenhauer, A., *O Mundo como Vontade e Representação*, s. ed., Rés Editora, Porto, s. d., & 54, p.362. «A vontade, a vontade sem inteligência (em si não é outra), desejo cego, irresistível, tal como a vemos mostrar-se no mundo bruto, na natureza vegetal, e nas suas leis, assim como na parte vegetativa do nosso próprio corpo, essa vontade, digo, graças ao mundo representado, que se vem oferecer a ela e que se desenvolve para a servir, chega a saber que quer, isto é, o que quer: é este mesmo mundo, justamente tal como se realiza. Eis porque chamamos a este mundo visível o espelho da vontade; o produto objetivo da vontade.»; Cf. Também, Jouvenel, Bertrand, *Teoria Pura da Política*, s. ed. , Guimarães & Editores, Biblioteca Sociológica, Lisboa, 1975, 2ª parte, cap. III, p.95. «A consciência de que há coisas que não se devem fazer, a ignorância do que são na realidade estas coisas, o medo de não fazer o que se deve, ou fazer o que se não deve, convertem o indivíduo em presa fácil de falsas, erradas e maliciosas opiniões, ao mesmo tempo que o incapacitam para distinguir aquilo que não é, do que deve ser. Nesta etapa inicial, o indivíduo considera todas e cada uma dessas vozes como expressão da vontade coletiva do *Reino Desconhecido*.»; Cf. Também, Abbagnano, N., *Dicionário de Filosofia*, 5ª edição, trad. Ivone Castilho Beneditti, Martins Fontes, São Paulo, 2007, pp., 1001-1010.; Cf. Também, A.A.V.V., *Logos*, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, Verbo editora, 5, Vol. 3. Lisboa/São Paulo, 1991. Pp. 578-602.

<sup>12</sup> Sófocles, *Rei Édipo*, s. e., Trad. Maria do Céu Z. Fialho, Edições 70, Lisboa, 2008, 1088.

<sup>13</sup> Erasmo de Roterdão, *O Elogio da Loucura*, s.e., Trad. Álvaro Ribeiro, Guimarães Editora, Lisboa, s. d., XXIX. «Toda a vida dos mortais não passa de uma comédia, na qual todos precedem conforme a máscara que usam, todos representam o seu papel, até que o contra-regra os mande sair de cena.»

se oculta e que ergue barreiras para assegurar a continuidade de um poder que tem medo de uma vontade libertadora e assente no bem comum. Em terceiro lugar, esta ocultação produz um poder político que se faz passar por verdadeiro, apresentando uma linguagem e um pensamento que lhe são próprios, ou seja, algo de artificial que procura apresentar um espírito como verdadeiro e que procura persuadir tudo e todos e, em simultâneo, conquistar uma posição de riqueza e de poder e não de uma liberdade boa para todos. Isto advém do facto de ser uma vontade que aspira a ser dirigente, complicando ao máximo a vontade de ser, que deseja destruir, de modo a destruir o seu poder e a controlá-la. Em quarto lugar, esta vontade multiplica-se, criando maiorias artificiais, controladas, como se de um estado de guerra se tratasse, travando combates, guerrilhas, falsas revoluções e discursos vazios de conteúdo. Neste sentido, a guerra bélica é substituída por uma guerra supostamente mais simples. Isto é, uma guerra psicológica que corresponde a uma mudança de objetivos nas relações entre os pares. Consequentemente, estamos face a um incessante combate entre os que procuram dividir os bens terrenos, esquecendo a eternidade, e aqueles que não os poderão gozar. Nesta medida, estamos perante um combate em que a humanidade, aparentemente, procura a união da vontade e politicamente o seu afastamento. Neste sentido, este espírito da vontade é um adiar, um movimento de seres que só coincidem no conceito de vontade e não no seu conteúdo. Por isso, esta vontade é uma aventura, cada vez mais crescente, de uma guerra contínua do espírito entre orientações a dar à vontade, no sucedâneo temporal.

Estas vontades têm-nos transportado, ao longo do tempo, e têm penetrado, de forma mais ou menos visível, no agir político, porque a vontade é aclamada por adeptos que a organizam e a mantêm como a forma mais adequada de fazer política, ou seja, esta hibridez é o modelo em que assenta a construção da vontade política. E, por esta razão, tudo converge e resiste a uma vontade libertadora e humanizadora. É como se existisse uma concentração de vontades que assumem na sua infinidade discursiva uma força que obriga, através dos regimes políticos, ao consentimento e, subsequentemente, a uma servidão voluntária legitimada<sup>14</sup> pelo medo da lei criada por si. Ora, daqui pode tirar-se a ilação de que o Homem conspira contra a sua própria vontade de ser, a de poucos contra a de muitos, ou melhor, a dos possesores do poder artificial contra as pretensões de uma vontade de ser mais consentânea com os valores da existência humana. É como se existisse um pacto, que apresenta uma retórica<sup>15</sup> do indiscutível, que não aceita e nem permite que se esclareça o

---

<sup>14</sup> La Boétie, Étienne, *Discurso Sobre A Servidão Voluntária*, 2ª edição, Edições Antígona, Lisboa, 1997, p. 24. «Uma coisa, estranhamente, os homens não têm a força de desejar: a liberdade, um bem tão grande e aprazível! Perdida ela, não há mal que não sobrevenha, e até os próprios bens que subsistam perdem todo o seu gosto e sabor, corrompidos pela servidão.»

<sup>15</sup> Cf. A retórica/sofística tem como objetivo prático a ação e a sua intenção é marcada pela preparação dos jovens para a disputa jurídica e política. Por esta razão, valoriza mais a forma, o modo como se diz, do que o conteúdo, aquilo que se diz, ou seja, procura captar a atenção dos ouvintes, mais do que transmitir-lhes um saber, dado ser uma “arma” de conquista de poder na cidade visando a manipulação e o domínio do *pathos*. Em oposição a filosofia, discurso dialógico, tem como objetivo a investigação teórica e a aplicação à vida, tendo em vista como um meio de procurar a verdade e o aperfeiçoamento

discutível, relevando, assim, uma vontade política dominada por amadores<sup>16</sup> e por atores políticos falidos espiritualmente, porque não têm coragem de pôr em prática o desafio mais aliciante do ser-se político: a felicidade<sup>17</sup> da humanidade. Neste paradoxo, a vontade política passa a existir entre a miséria humana e a esperança de um novo devir humano, ficando a esperança afastada e submergida num agir envergonhado e reduzida a uma retórica dócil e de ocasião incomodativa, que não deve progredir face aos interesses paralelamente mais poderosos. E, nesta medida, esta esperança não serve para nada, porque fica reduzida a um idealismo e a uma categoria de seres humanos em que a vontade libertadora e o saber não se devem unir.

Ora, a vontade de ser esquecida obriga a um agir político incoerente e desorganizado. Isto ocorre devido ao facto da política ser exercida com base na ilusão e na asfixia de um esforço que visa satisfazer um indivíduo ou um grupo de indivíduos; o que torna atroz a ação política porque esta *praxis* não está dotada de um ideal, antes, pelo contrário, confia uma vontade estéril e uma vontade sem vontade, isto é, um agir que aboliu os ideais de felicidade e de liberdade. É toda uma rudeza que não oferece nada ao existir e, por este motivo, é urgente insistir num agir que se dirija para uma vontade autêntica e visível, para corrigir a ausência de vontade, de modo a fazer evoluir a condição humana para o existir efetivo da sua vontade. Contudo, a dificuldade é uma constante, porque o poder impregna-se de teorias esvaziadas de conteúdo e oculta-se sobre uma retórica<sup>18</sup> que, em vez de se apresentar com atributos de uma vontade de ser politicamente libertadora, prefere optar por um agir em que a vontade é representada encriptadamente,<sup>19</sup> como um mistério que impressiona, sem efeitos efetivamente políticos, e que procura assumir, na aparência, um agir, assente numa ficção de poder supostamente verdadeiro e que define no tempo, responsável e com o princípio de que só poucos é que dominam a arte política de governar.

---

dos seres humanos, predominando o *logos*, de modo a que a compreensão e o esclarecimento sobre a verdadeira realidade seja uma procura incessante. Cf. Também, Platão, *Górgias*, s. e., trad. Manuel de Oliveira Pulquério, Clássicos Gregos e Latinos, Edições 70, Lisboa, 1991. 452d. «Capacidade de persuadir pela palavra os juízos no tribunal, os senadores no conselho, o povo na assembleia, enfim, os participantes de qualquer espécie de reunião política. Com este poder farás teus escravos o médico e o professor de ginástica, e até o grande financeiro chegará à conclusão de que arranjou o dinheiro não para ele, mas para ti, que sabes falar e que persuades a multidão.» Cf. Russel, Bertrand, *O Poder. Uma nova análise social*, 2ª edição, Editorial fragmentos, Lisboa, 1993, p.24. «O tipo de multidão que o orador vai desejar é aquela que é mais dada à emoção do que à reflexão, repleta de medos e consequentes ódios, impaciente com os métodos graduais e lentos e, ao mesmo tempo exasperada e esperançosa.»

<sup>16</sup> Cf. Jovenel, B., *Teoria Pura da Política*, op. cit., p.192. «Os altos cargos são quase sempre desempenhados por chefes medíocres.»

<sup>17</sup> Cf. Kant, E., *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Col. Textos Filosóficos, Edições 70, Lisboa, 1991, p. 25. «Esta vontade não será na verdade o único bem nem o bem total, mas terá de ser contudo o bem supremo e a condição de tudo o mais, mesmo de toda a aspiração de felicidade.»

<sup>18</sup> Platão, *República*, op. cit., Livro IV, 426d. «Julgam que são políticos de verdade, só porque gozam dos louvores da maioria.»

<sup>19</sup> Platão, *Górgias*, op. cit., 452 d. «A capacidade de persuadir pela palavra os juízos no tribunal, os senadores no conselho, o povo na assembleia, enfim, os participantes de qualquer espécie de reunião política. Com este poder farás teus escravos o médico e o professor de ginástica, e até o grande financeiro chegará à conclusão de que arranjou o dinheiro não para ele, mas para ti, que sabes falar e que persuades a multidão.»

A vontade de ser, da vontade, tem residência efetiva no interior de cada indivíduo, ou seja, está em si próprio e exige uma caminhada interior que seja confiante, meritosa, sem imposturas e sem medo. Captá-la é, assim, um processo árduo porque, de facto, a vontade política nunca se abalçou, com coragem de ser, em educar e guiar a vontade de um povo para uma maneira de ser e de bem-estar efetivos. Com efeito, da não caminhada e do embuste, resulta toda uma existência que se transforma num agir fundado numa aridez grotesca, pouco esclarecido, servil e imprudente, ante a compreensão da condição de ser da sua própria vontade. Neste sentido, a vontade de ser não é o móbil da política porque a ilusão suplantou-a e prendeu-a nas suas malhas, não a reconhece porque o terror face à vontade de ser é infinito, em prol de um percurso que prefere reconhecer qualidades na servidão, no poder do efêmero, em ritos estereotipados e numa luta incessantemente imprudente com a sua própria imagem e não contra a ilusão. Tudo passa a ser uma mera representação e uma reprodução de silhuetas, perfidamente luminosas, não se conseguindo diferenciar entre um agir genuíno da vontade de ser do agir que reflete uma intenção desleal, ou seja, é um existir que tem como efeito o engano dos sentidos, mundo das sombras, e a inconsistência do agir político que se consome num pântano repleto de esperanças enganadoras. É o inverso da vontade de ser, exemplificado no modo como se dá a conhecer por intermédio do prisioneiro que se liberta na *Alegoria da Caverna*,<sup>20</sup> que não se deixa enganar, dado conter uma força própria capaz de produzir outros efeitos, sendo superior ao conseguir superar, como autogúia a imagem corpo, a barreira do agir ilusório e toda a dissimulação que a procura despojar da sua liberdade de ser, ao querer enjaulá-la num existir direcionado para uma suposta libertação assente numa vontade de espectros. Ou seja, é uma vontade de ser política que percorre um certo caminho com o intuito de fazer despertar uma linguagem libertadora dos estados de vigília, do fim da solidão e, em simultâneo, abrir uma porta para que se dê uma ascensão ao verdadeiro eu da vontade de ser político.

Ora, decorre do atrás referido que, se examinarmos o agir humano, somos levados a admitir que a vontade é a força que produz todo o movimento intencional do agir, apesar de a consciência lhe atribuir pouca atenção. E satisfazer a sua intenção é também expô-la à sua causa de ser política no existir humano porque, sem ela, tudo o que o desejo e a inteligência podem abranger, agindo, não teria razão de ser. Por esta razão, é a vontade que tudo move e que nos mantém em incessante atividade, quer para o nosso equilíbrio, quer para o nosso desequilíbrio. Ela é a força que tanto pode conduzir a consciência do sujeito de ação para níveis de elevada humanidade, como também para patamares em que os horizontes de ausência humanamente suportáveis se revelam mínimos para o concretizar do existir político, isto é, para um horizonte em que impera um abuso no mau uso da vontade, uma ausência de culpabilidade, um excesso de abuso, uma importância ao parecer ser que não só contraria a vontade de ser, mas também todo o seu agir superior, libertador e humanizador fundado no ser de facto. É nesta dicotomia que reside um dos problemas da vontade, isto porque é a sua

---

<sup>20</sup> Cf. Platão, *República*, op. cit., Livro VII, 514a - 517c.

intenção que se transforma no princípio de uma manifestação exterior que tanto pode ser catastrófica, como pode conter o fim último, a felicidade do ser humano. Catastrófica quando a sua intenção procura qualquer coisa que não se harmoniza com a sua essência, ou seja, é uma intenção que resulta de uma livre escolha, com epicentro no ego, que produzirá uma vontade política fundada não no essencial na vontade de ser, mas num comportamento em que os seres humanos passam a tratar-se no espaço do quotidiano político sob o efeito de uma vontade má, pecaminosa, inútil, pouco frutuosa e sem qualquer qualidade para o futuro de um ser que, em silêncio, anseia um bem-estar comum. Por esta razão, o desequilíbrio é rei num mundo que se pretende humano, devido à carência de uma vontade intencionalmente boa, ou seja, esta vontade de ser é como se fosse aplicada, intencionalmente, de modo diferente para passar a existir de forma encoberta, por trás de um véu,<sup>21</sup> sem brilho e sem se fazer sentir diretamente na ação. Subsequentemente, esta dificuldade que o desequilíbrio denuncia, faz com que o emergir de uma vontade de ser com capacidade para conduzir a um existir político genuíno, em prol da vontade do parecer vigente, seja infelizmente, um processo que, no sucedâneo temporal, tenha dificuldade em se impor dado o agir se encontrar condicionado por uma configuração social assente na irascibilidade, na satisfação de um imediato e num pensar cristalizado que age com conteúdos vazios mecanizados. Por este facto, a vontade de ser só se consegue fazer sentir de forma dissimulada, ou seja, está fora de um tempo sempre presente, em virtude da retórica política do parecer, a combater segundo uma *praxis* que tem como objetivo esvaziar-lhe todo o conteúdo<sup>22</sup> e reduzi-la à sua insignificância. Logo, esta vontade política, imposta pela vontade do parecer ser, esvaziada do seu fim último, a felicidade, age diretamente sobre o ser humano, assumindo uma falsa verdade, de forma revigorante, favorecendo o poder do mais conveniente e despertando nos

---

<sup>21</sup> Cf. Schopenhauer, A, *A Vontade Como Representação*, op. cit., Livro I, §3. A expressão, "Véu de Maia," tem como fonte a filosofia indiana e significa ocultar a realidade das coisas, isto é, a ideia de que possuímos sobre o nosso mundo não é exatamente a que vemos e nem aquela em que somos levados a acreditar. O mundo real, segundo a filosofia hindu, está escondido do olhar humano comum, só acessível a quem conseguir ultrapassar o "Véu de Maia". Schopenhauer, influenciado pela filosofia hindu, desenvolveu a tese de que existe algo que não permite ao ser humano de conhecer a realidade. Os fenómenos, ou seja, todas as coisas que nos circundam, são apenas ilusão e aparência. A realidade, ou a "coisa em si", está velada ao ser humano na sua essência, escondida atrás do fenómeno. O acesso à "coisa em si, o retirar do "Véu de Maia", segundo Schopenhauer, só se conseguiria por intermédio da "vontade". Não uma vontade finita, individual e ciente, mas cujo conceito se refere a algo infinito, uno e indizível.

<sup>22</sup> Cf. Platão, *Górgias*, op. cit., 464c-466a. Sócrates a pedido de Górgias. «Há duas realidades diferentes que correspondem duas artes; à arte que se refere à alma chamo política; à que se refere ao corpo não posso atribuir uma designação só, mas, embora a cultura do corpo constitua uma unidade, designo nela duas partes, a ginástica e a medicina. O que na política corresponde à ginástica é a legislação, o que nela corresponde à medicina é a justiça. Há portanto, dois grupos de artes que se definem pelo seu objeto, de um lado a medicina e a ginástica, do outro a justiça e a legislação. Mas os elementos de cada grupo acusam também diferenças entre si.

Da existência destas quatro artes, que visam o maior bem do corpo ou da alma, se apercebeu a adulação. (...) fez-se passar pela arte cujo disfarce adotou. Não tem o mínimo interesse em procurar o que seja o melhor, mas, sempre por intermédio do prazer, persegue e ludibria os insensatos, que convence do seu altíssimo valor. (...) A isto chamo eu adulação, que considero uma coisa vergonhosa. (...) E sustento que ela não é uma arte, mas uma atividade empírica, porque não tem na sua base um princípio racional que permita justificar as várias formas do seu procedimento no que respeita à sua natureza e às suas causas.»

cidadãos uma consciência de receio<sup>23</sup> que pode revestir diferentes características. Em primeiro lugar, as pessoas têm medo<sup>24</sup> de experimentar, efetivamente, a sua vontade de ser libertadora; em segundo lugar, o medo produz uma certa inatividade no agir; em terceiro lugar, o indivíduo não age devido ao facto dos seus não virem a ser prejudicados; em quarto lugar, vê, na condicionante social, o seu agir como um excesso que os outros não merecem, logo, uma luta por uma vontade de ser livre, inibindo assim a ação da vontade velada. Ora, daqui decorre uma vontade que na sua essência é orientada para a ação, mas que também a impede, uma vontade que se desvia, assumindo contornos contrários ao objetivo primordial da política: a felicidade e, por fim, uma vontade que se vira contra a própria pessoa. Esta ocorre, nos momentos em que a vontade inata à natureza dos povos, em todos os tempos, suplica por uma vontade superior que os guie.<sup>25</sup> E, por regra, aclamam aquele que julgam ser o mais capaz de os representar, dado ser o mais convincente entre eles. Escolhido, mostra a sua vontade humana, com todos os seus supostos sentimentos, fazendo-se, (in)conscientemente, sentir diferente na igualdade mortal. A prostração mental é de vontade imediata e a vassalagem social reconhecida. É como se fosse um “enviado” para os orientar face a um estado de incapacidade de liberdade. Em troca, deve oferecer o remédio para os sintomas que assolam a comunidade, porque a vontade delegada é a restituição da glória.<sup>26</sup> Isto é a cristalização na mecânica do hábito<sup>27</sup> antigo: uma vontade coletiva assente numa *praxis* que visa uma ordem ilusória. A relação estabelecida é meramente material, ou seja, de crédito e de cobrança, independentemente de ser reconhecido por uma vontade geral como o primeiro<sup>28</sup> entre os homens.

Todos imploram a sua eleição, porque têm medo que o mal-estar se instale. Contudo, também é a oportunidade para transferir todo o desnorte coletivo para um só indivíduo, de modo a que o sofrimento seja mais fácil de suportar, criando-se assim uma dinâmica em que, para além de ter que sofrer como indivíduo, a sua vontade obriga-o a incorporar em si o sofrimento das partes e, em simultâneo, tem que prescrever o tratamento para as mesmas, ao configurar em si uma vontade geral. É todo um procedimento que revela uma vontade individual que toma para si uma atitude totalitária, só pelo simples facto de ser a vontade escolhida. E, assim, a vontade geral transfere todo o sofrimento e toda a responsabilidade para os libertar e conduzir à glória. Isto fará, em primeiro lugar, com que a vontade

<sup>23</sup> Cf. La Boétie, E., *Discurso Sobre a Servidão Voluntária*, op. cit., p. 24. «Até os bois sob o jugo andam gemendo/ E na gaiola as aves vão chorando.»

<sup>24</sup> Cf. Russel, Bertrand, *O Poder Uma nova análise social*, op. cit., p.19. «O impulso de submissão, que é tão real e tão comum como o impulso de comando, tem as suas raízes no medo.» Cf. Também, Guy de Maupassant, *O Horla e Outros Contos Fantásticos - O universo da inquietação*, s. edi., Editorial estampa, Lisboa, 1977, pp. 65-73.

<sup>25</sup> Cf. Sófocles, *Édipo o Rei*, 8ª edi., Editorial Inquérito, Trad. Agostinho da Silva, 1999, p.16. «Tu és para nós o primeiro dos homens.»; Cf. Também, Russel, Bertrand, op. cit., Cap. 2, p.17. «Quando os homens seguem voluntariamente um líder, fazem-no com vista à aquisição do poder pelo grupo que ele comanda e sentem como seus os triunfos do líder.»

<sup>26</sup> Cf. Sófocles, *Édipo o Rei*, Trad. Agostinho da Silva, op. cit., p. 16. «Restitui à cidade a sua antiga glória.»

<sup>27</sup> Cf. La Boétie, E., *Discurso Sobre a Servidão Voluntária*, op. cit. p.38; «A primeira razão da servidão é o hábito»; Cf. Também, Platão, *República*, op. cit., Livro VI, 518a.

<sup>28</sup> Sófocles, *Édipo o Rei*, Trad. Agostinho da Silva, op. cit., p. 16. «O melhor dos homens.»

individual escolhida não só seja a representação de uma vontade geral, mas também o reconhecer a vontade individual como uma efetiva autoridade. Porque o simples facto de o indivíduo assumir a dor e os desejos das partes implica que estes sejam incapazes de se governarem e, em simultâneo, sabem que ao transferir para o indivíduo toda a inaptidão coletiva é mais fácil outorgar as culpas, caso a governação não ocorra como esperado, à vontade que foi reconhecida. Isto é o descartar da responsabilidade da vontade que o elegeu e o instalar do comodismo do mero existir. Em segundo lugar, a vontade individual do reconhecido é sempre a única a ser colocada em causa e é também a única que tem consciência da realidade<sup>29</sup> das vontades, para além das preocupações constantes.<sup>30</sup> Porque possui o remédio e tem a consciência de que existe algo mais, para além do que os olhos do corpo vislumbram, onde os outros preferem outorgar a vontade para passarem a viver na alienação. Uma outra realidade, uma outra vontade de ser que só é admitida pelo ser humano quando lhe é conveniente. Contudo, aqui também poderá existir um certo grau de confiança para se alcançarem as soluções para os problemas<sup>31</sup>, apesar desta relação, com a vontade geral ser de alto risco, porque esta exige que se cumpra tudo o que foi ordenado. Neste sentido, ou a vontade escolhida é capaz de levar a efeito tudo a que se propôs e passa a ser um herói, ou então, sabendo que é capaz de realizar tudo é levado a reforçar ainda mais a sua autoridade em relação a quem o escolheu sem criar distúrbios, estabelecendo, assim, uma relação de domínio sobre a vontade que o reconheceu com métodos que lhe permitem eliminar as resistências que podem vir a opor-se aos seus anseios. Coloca-se, deste modo, em posição de poder exercer a sua vontade sobre quem o escolheu e, subsequentemente, faz sobressair uma relação de respeito mútuo, mas também de desconfiança, porque todas as palavras e todos os gestos terão sempre um ato simbólico, pois que os sentimentos amorosos e de agressão constituem uma vontade de relações externas desconcertantes, que se passam a repetir incessantemente, para esconder as reais intenções face à satisfação da realidade que não é observada pelo todo, dado que a vontade que lhe foi transferida é não só um meio para governar, mas também uma resistência ao ato de governação. Há como que um conflito de vontades, uma regressão e não um progresso em direção à vontade de ser. Com efeito, a intensidade da desconfiança<sup>32</sup> e a constância desta dependência irão constituir uma vontade alienada, sentimentos silenciosos de hostilidade e afetos por quem procura alcançar algo mais, admitindo-se assim, por ambas as partes, uma vontade que veicula a incerteza e um ceticismo que aguarda por boas novidades e resultados que ultrapassem as expectativas de todos. Neste estado de vontades o Mal espoleta silenciosamente e começa a incorporar o agir do indivíduo, configurando um ser humano que abdica da vontade de ser e de existir efetivamente. Ou seja, o Homem começa a ser habitado por uma falsa vontade que irá colonizar um território com sentimentos de vingança e de arruinamento da vontade de ser.

<sup>29</sup> *Idem*, op. cit., p.17. «Sabei que não me acordastes de nenhum sono.»

<sup>30</sup> *Idem, ibidem*, op. cit., p.17. «Inquietações e pensamentos tenho agitado no meu espírito.»

<sup>31</sup> *Idem, ibidem*, op. cit., p.17. «Para saber com que palavras ou acções poderei salvar esta cidade.»

<sup>32</sup> *Idem*, op. cit., p.18. «Há coisas decerto bem difíceis de fazer; mas acho que são boas, se forem bons os resultados.»

O homem é o seu sofrimento ao cometer ofensas por transgredir a sua vontade de ser contra o seu próximo e todos o testemunham com a sua própria vontade. A punição é o assassinio da vontade de ser. Porque a vontade política materializada não possui a prática e as necessidades para atender a satisfação da vontade de ser, na medida em que a vontade política não pertence a ninguém e não é um sentimento que integra uma genuína vontade de ser livre em aceitar uma desigualdade justa na igualdade, ou seja, é um sentimento que não reúne as condições necessárias para satisfazer a vontade de ser política.

A viagem deu preferência a uma vontade dirigida contra o outro e quando é intencionalmente agressiva é perturbadora<sup>33</sup> porque o reduz à desgraça, vitimizándolo, e concomitantemente transforma a história da humanidade numa tragédia não só pelo meio da guerra entre estados em que o fim se resume a uma imersão de corpos e de lágrimas de sangue, mas também num reduzir o outro à escravidão e a uma insignificância atroz. Ora, neste sentido, temos a vontade como fonte do Mal e que vê no outro um obstáculo que se interpõe à satisfação dos seus desejos mais animais, ou seja, uma vontade que não consegue ser humana, assumindo uma atitude perturbadora e de escape devido a uma incapacidade de se aceitar como a possibilidade de aceder a níveis de consciência mais adequados aos princípios de uma vontade libertadora e humanizadora. É como se existisse um desvio da vontade, efetivamente humana, subseqüentemente, atrasará todo o processo evolutivo devido à incapacidade de não se autonomizar face ao outro. Ora, estamos, assim, face a uma vontade extremamente perigosa, ameaçadora, que procura justificações para dar razão a um agir que não possui qualquer justificação. Uma vontade doente e que precisa de uma terapêutica assente na educação,<sup>34</sup> para que não se dirija contra o outro de forma violenta. Isto é acabar com o sofrimento do outro. A vontade agressiva é uma fonte direta que se dirige a seres que não têm nada a ver com essa agressividade. Contudo, esta vontade é a possibilidade de encontrar aliados que se podem associar a uma só vontade individual e aqui a vontade agressiva pode emergir como um grupo, passando a ameaça a ser desse grupo contra outros e, como consequência, transforma-se numa força maléfica, exprimindo estados de espírito<sup>35</sup> que não se coadunam com a essência da política, apresentando uma retórica nociva que arrasta multidões para a autodestruição. Conseqüentemente, a sociedade

---

<sup>33</sup> Cf. La Boétie, E., *Discurso Sobre a Servidão Voluntária*, op. cit., 37. «Em boa verdade, penso que o país ou a terra têm sempre importância, porque em toda a parte e em todos os climas a escravidão é amarga aos homens, sendo-lhes cara a liberdade. Mas parece-me que devemos sentir dó dos que, ao nascerem, se veem já com a canga ao pescoço; e que estes devem ser desculpados e perdoados caso não saibam a desgraça que é serem escravos, por nunca terem visto sombra da liberdade e ninguém lha ter mostrado.»

<sup>34</sup> Cf. Platão, *República*, op. cit., Livro IV, 431a-b. «Na alma do homem há como que uma parte melhor e outra pior; quando a melhor por natureza dominar a pior, chama a isso «senhor de si». - O que é um elogio, sem dúvida; provém, quando devido a uma má educação ou companhia, a parte melhor, sendo mais pequena, é dominada pela superabundância do pior, a tal expressão censura o facto como coisa vergonhosa, e chama ao homem que se encontra nessa situação escravo de si mesmo libertino. (...) Se deve denominar temperante e senhor de si tudo aquilo cuja parte melhor governa a pior.»

<sup>35</sup> Cf. Dante Alighieri, *Divina Comédia*, op. cit., Canto III, 3-136. «Gente dolorosa que já perdeu o bem do intelecto.»

reorganiza-se num corpo<sup>36</sup> harmonicamente destrutivo, que se julga autoimune onde a beleza, o amor e a liberdade são desvirtuados numa vontade assente na violência, no ódio, na incapacidade de se reconhecer as limitações e em impulsos ameaçadores à liberdade consoladora. Esta manifestação da vontade contra o outro é, assim egoísta, malévola, destruidora, insuportável e desequilibradora. Para além de ser uma vontade que procede do indivíduo a fim de despertar um coletivo.

A Vontade dirigida contra si, em primeiro lugar, num aspeto negativo, significa que um indivíduo demonstra que a não consegue usar a favor dos outros, ou seja, não sabe compartilhar com outro, de modo a poder elevá-lo a patamares mais consonantes com a humanidade. Logo, aqui a vontade é já um obstáculo que impede de agir e de reagir, independentemente de ser agressiva ou não, enquanto ser humano. É uma vontade estacionária e também autodestrutiva. Isto, porque o indivíduo não evolui em termos de consciência e, em simultâneo, autodestrói-se pelo facto de não saber escolher entre uma vontade que age e uma vontade inerte. E, neste sentido, o indivíduo pode suicidar-se.<sup>37</sup> Aqui a vontade é ameaçada pelo simples facto de não ter habilidade em usar a liberdade. Estamos face a uma vontade perdida e sem esperança. No seu aspeto positivo, a vontade pode ser usada a favor de si própria.<sup>38</sup>

A vontade é também condicionada porque ela é resultado, em parte, da História da humanidade e daí estar sempre associada ao meio e às aprendizagens, podendo ser estimulada ou para o bem, ou para o mal. Portanto, a sua leitura, no processo educativo, pode ser feita de modo ambivalente, ou como um conflito entre o Bem e o Mal, ou um conflito interior ou entre o interior e o exterior e, neste sentido, a vontade está sempre ligada artificialmente ao passado e ao presente em que o indivíduo se insere. Neste contexto, a vontade é também algo que se apresenta ao indivíduo como um sentimento que lhe faz sentir medo, porque se encontra amarrado a uma História em que o protagonista é o ser humano ora aparentemente libertado, ora escravizado, sem harmonia,<sup>39</sup> cheia de culpa e de remorsos. Porque ela traz ao presente as recordações passadas, examina comportamentos próximos, confronta-se com valores sociais, julga as ações dos outros, condena e, no fim,

<sup>36</sup>Cf. Espinoza, B., *Ética*, op. cit., Parte III, Proposição XVIII, Escólio. «Se dois indivíduos, absolutamente da mesma natureza, se unem um ao outro, formam um indivíduo duas vezes mais poderoso que cada um deles.»

<sup>37</sup>Cf. Schopenhauer, A., *O Mundo como Vontade e Representação*, op. cit., Livro IV, &69, pp. 528-529. «O suicídio nega o indivíduo. (...) A vontade afirma-se no suicídio pela própria supressão do seu fenómeno, porque já não pode afirmar-se doutro modo»; Cf. Também, Taplin, Oliver, *Fogo Grego*, 1ª edição, Gradiva, Lisboa, 1990., p. 210. «A vida do espartíaco era devotada à aptidão militar. Todos os bebés frágeis eram expostos nas escarpas do monte Taigeto.»

<sup>38</sup>Cf. Schopenhauer, A., *O Mundo como Vontade e Representação*, op. cit. Livro I, &15, &2, & 5, &10, & 21, & 27, &36, &38, Livro II, & 30, Livro I, & 39, & 51, & 55 ; Cf. Também, Nietzsche, F., *A Origem da Tragédia*, 5ª Edição, Guimarães Editores, Lisboa, 1988.

<sup>39</sup>Cf. Copleston, F., *Historia de la Filosofía, Grecia Y Roma*, 9 vols., 2º edi., Editorial Ariel, Barcelona, 1986, Vol.1, Cap. XXXVIII, *Los Antiguos escépticos, Las Academias media Y Nueva*, pp. 409-415, Pirro de Eleia, o mais radical representante do ceticismo grego, procurou fundamentar a sua tese de que nada se pode saber, permanecendo num estado de dúvida radical, e propõe como ideal a *ataraxia*, tranquilidade absoluta de espírito e indiferença perante as coisas, como ideal atingir.

autoinflige consequências nefastas.<sup>40</sup> Daí que, esta vontade não consiga estar à altura de uma vontade efetivamente libertadora e feliz, porque tem medo de assumir a responsabilidade por ela. É uma vontade que se lamenta, sem qualquer utilidade, mas indispensável para a compreender. Apesar de não ser capaz de se perdoar, porque não pretende compreender-se. Assim sendo, o esquecimento implica a ilusão do amor que não é.

Estamos, assim, face a uma humanidade que assenta o seu processo biológico e de desenvolvimento, enquanto comunidade humana, na força da vontade, contudo só abordando-a é que podemos ousar compreendê-la.

É da natureza humana abordar a vontade de forma superficial e sem uma certa profundidade crítica. E quando se aborda é em confronto com uma consciência que não apresenta uma clareza que permita evitar as tendências individuais, ou seja, a abordagem cede sempre lugar a um mero julgar,<sup>41</sup> assente no observável e no mensurável.<sup>42</sup> No entanto, é do senso comum que vivemos e sabemos segundo a intenção da vontade. Logo, sabe-se que a vontade existe e a consciência sabe da sua importância para o viver. Subsequentemente, somos também confrontados com uma vontade dotada de consciência. Esta, por sua vez, pode assumir várias formas, tais como, de vigilância, de moral, de inconsciente e de ser política. De vigilância, porque tem que estar sempre em contato com o outro, com o que o rodeia e consigo próprio, ou seja, está em estado de alerta. É uma vontade que vive num impertinente estado de pré-guerra e num incessante desejo de poder. Aliás, Thomas Hobbes<sup>43</sup> apresenta o ser humano como sendo «a soma das suas faculdades e poderes naturais, tais como as faculdades de nutrição, de movimento, de geração, de sensação de razão, etc. De facto, nós chamamos duma maneira unânime a esses poderes naturais e eles estão compreendidos na definição sob: animal e racional.»<sup>44</sup> Com efeito, podemos inferir que a natureza humana consubstancia em si mesmo uma dicotomia,<sup>45</sup> isto é, estamos perante um ser que é dotado, em primeiro lugar, de uma animalidade e, em segundo, de uma racionalidade que o impelem, tanto para a sua saciedade individual, como para a possibilidade de se organizar em grupo e em sociedade. A primeira visa a sua autossustentação no mundo em que é lançada, ou seja, a sua lei natural,<sup>46</sup> é como se se tratasse de um inatismo ou de uma força motriz que têm como matriz a nutrição e a procriação. Após esta autossatisfação, é impelido para um estado de evolução que já não consiste numa dimensão zoológica que o iguala à restante hierarquia do reino animal, mas sim para uma outra dimensão de possibilidades. Aqui, entra no domínio da

<sup>40</sup> Cf. Platão, *República*, op. cit., Livro VII, 514a - 517c.

<sup>41</sup> Cf. Espinoza, B. *Ética*, op. cit., Parte III, Proposição. XXXIX, escólio.p.136. «Cada um julga assim, ou estima, segundo a sua afeição, o que é bom, o que é mau, o que é melhor, o que é pior, o que é ótimo, o que é péssimo.»

<sup>42</sup> Cf. Platão, *Político*, Circulo de Leitores, Temas e Debates, 2008, 257a-b. Sobre a matéria de cálculo, a geometria e a proporção matemática.

<sup>43</sup> Cf. Hobbes, Thomas, *Elementos do Direito Natural e Político*, s.e., Trad. Fernando Couto, Coleção Resjurídica, Rés- Editora, Porto, s/d.

<sup>44</sup> Idem, *Elementos do Direito Natural e Político*, op. cit., cap. I, 4, p. 14.

<sup>45</sup> Cf. Bertrand, R., *O Poder. Uma nova análise social*, op. cit., cap. 1, p.11. «Uma das principais diferenças de caráter emocional é o facto de alguns desejos humanos, ao contrário dos animais, serem essencialmente ilimitados e incapazes de uma satisfação completa.»

<sup>46</sup> Cf. Hobbes, T., *Elementos do Direito Natural e Político*, op. cit., cap. I, 6, p.14.

segunda perspectiva, ou seja, na capacidade do poder imaginativo, cognitivo e do poder motor.<sup>47</sup> Todas estas capacidades, consubstanciadas, apesar de aparecerem em Hobbes diferenciadas artificialmente, é que irão permitir à natureza humana a capacidade de poder conhecer e de conceber.<sup>48</sup>

Na verdade, a natureza humana consiste, também, no prazer, na dor, no amor e na repulsa. Logo, a dicotomia da natureza é extensiva a toda a ação humana e coexiste em todo o seu agir, como uma perenidade que é interpretada em função dos seus apetites, desejos e intenções de carácter individual, ou seja, ele procura com a sua capacidade cognitiva, aliando-a à imaginação, uma satisfação egocêntrica. Apesar de Hobbes nos dizer que «as conceções ou aparições nada têm de real, mais não são do que movimento em qualquer substância interna da cabeça,»<sup>49</sup> elas são a possibilidade de um desejo, apesar de imagético, que procuram exteriorizar-se como uma vontade da natureza do indivíduo, ou seja, é aquilo que se designa por «volúpia, contentamento ou prazer»<sup>50</sup> e, quando transportado para a realidade exterior, é também apelidado de *amor*.<sup>51</sup> Tudo o que contrarie este desejo intrínseco a condição humana denomina-o de *dor*<sup>52</sup> e, caso esteja «ligado ao que o causa, chama-se *repulsa*.»<sup>53</sup> Por consequência, temos uma natureza humana, que é na sua animalidade endoutrinada, fazendo sobressair no seu ego, sempre em primeiro lugar, o desejo, a repulsa, a dor, o prazer e o amor como se se encontrasse num estado de esquizofrenia mental e de um egocentrismo psicótico face à possibilidade de encontrar um denominador comum à natureza humana. E, Hobbes afirma-nos que «quando o objecto agrada, é chamado apetite, e quando o objecto desagradado, se chama aversão; isto se se trata dum descontentamento presente, mas se se trata dum desprazer antecipado, chama-se *medo*»<sup>54</sup> Aqui, Hobbes, introduz-nos um outro conceito que é o medo, ou seja, a condição da natureza humana, para além da nutrição e da procriação, vive também sob um medo que o impele a defender-se e a submeter o seu igual. Neste caso, temos uma natureza cheia de apetites e de desejos, mas que tem medo. Aqui «ao que lhe agrada chama de “bem”; e o mal, ao que lhe desagradado»<sup>55</sup> e, depois, Hobbes continua «como todos os homens diferem uns dos outros pela sua constituição, diferem também pela sua maneira de distinguir o que se chama comumente o bem e o mal.»<sup>56</sup> Subsequentemente, temos uma natureza humana que vive repartida, sempre, entre as opções do bem e do mal, ou seja, a maneira de valorar é sempre individual, em primeiro lugar, e, só depois de satisfeitos os apetites individuais, é que se assume uma postura, quiçá, um pouco mais altruísta. Mas, só quando o fim é alcançado é

---

<sup>47</sup> *Idem*, cap. I, 7, p. 15.

<sup>48</sup> *Idem*, cap. I, 9, p.15.

<sup>49</sup> *Idem*, cap. VII, 1, p. 49.

<sup>50</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>51</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>52</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>53</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>54</sup> *Idem*, cap. VII, 2, p. 50.

<sup>55</sup> *Idem*, cap. VII, 3, p.51.

<sup>56</sup> *Idem*, *ibidem*.

que «o prazer que se sente é chamado gozo.»<sup>57</sup> Efetivamente, temos uma natureza que é narcisista e profundamente prazerosa, onde o prazer de cada indivíduo é proporcional ao gozo pessoal ou ao excesso de gozo. Mas, estes fins podem ser «próximos e longínquos»<sup>58</sup> e quando se faz uma comparação entre os dois, conclui-se que os próximos deixam de ser fins, passando, assim, a meios, ou seja, os fins nunca são fins, mas sim meios, isto porque o ser humano está sempre numa incessante procura de (auto)satisfação. Assim sendo, saliente-se o facto da natureza humana assentar num desejo infinito de algo, onde «as coisas que nos agradam, enquanto meio ou via para alcançar um fim mais longínquo, chamamos-lhe *vantajosas* e o gozo dessas coisas é chamado *usufruto*; e as coisas que não são úteis, chamamos-lhe *vãs*,»<sup>59</sup> inferindo-se assim, que a «*felicidade* (pela qual se entende um prazer contínuo) não consiste na aquisição do êxito, mas na sua procura.»<sup>60</sup>

Posto isto, a natureza humana é em si mesma insaciável, ou seja, ela está constantemente a fazer autoanálises sobre toda a sua ação, e aqui «quando a totalidade da cadeia a maior parte é boa, a totalidade é chamada boa; se é o mal que pesa mais, a totalidade é chamada má.»<sup>61</sup> Ora, será lícito questionar esta natureza humana da seguinte maneira: quem és tu? Esta questão porquê? Porque sendo o prazer e o mal relativos a quem experienciar, eles são princípios que norteiam a demanda na caminhada terrena onde, em primeiro lugar, procura o *sensual* e só depois o prazer de *espírito*.<sup>62</sup> Neste caso, temos um conceito de prazer que se subdivide, artificialmente, entre a dimensão corpórea e espiritual. E, como a imaginação tem uma força que induz todo e qualquer ser humano a algo mais, torna-se claro que quem deseja o poder, necessita de imaginar possibilidades de aceder ao domínio sobre o outro, ou seja, tanto o corpo como o espírito não sobrevivem sem a imaginação porque o espírito sem a imaginação passaria a ser chamado de *desgosto* e o prazer do corpo de *dor corporal*.<sup>63</sup>

O afã da natureza humana, prazer e a paixão, são o móbil de um futuro sempre em vista e este assenta na «concepção dum poder de *produzir* qualquer coisa; e, portanto, todo aquele que encara um prazer futuro deve também conceber que detém em si mesmo qualquer poder que lho permitirá obter»<sup>64</sup> Por conseguinte, temos uma natureza humana que é produto de um passado e, em simultâneo, com capacidade de produzir um futuro, ou seja, a natureza humana é produto de um desejo que pode produzir algo mais. Assim sendo, esta capacidade assenta numa vontade de poder consubstanciada no desejo do poder individual, isto porque «o *poder*, numa palavra, não é mais do que o excedente do poder de um homem sobre o de um outro. Porque poderes iguais que se opõem destroem-se; e uma tal oposição é

---

<sup>57</sup> *Idem*, cap.VII,4, p.51.

<sup>58</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>59</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>60</sup> *Idem*, cap. VII, 6, p.51.

<sup>61</sup> *Idem*, cap.VII,7, p. 52.

<sup>62</sup> *Idem*, cap. VII, 8, p. 52.

<sup>63</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>64</sup> *Idem*, cap. VIII, 3, p. 55.

chamada *luta*.»<sup>65</sup> Hobbes, aqui, vê o problema, mas não a diferença na igualdade. Observe-se a seguinte análise: se nascemos iguais, esta igualdade dilui-se na luta, ou seja, a natureza só nasce aparentemente igual porque a intensidade do desejo difere de indivíduo para indivíduo, logo o que obtém mais poder é o que exterioriza mais essa vontade de poder. O reflexo do poder de cada indivíduo é a sua imagem, ou seja, os sinais emitidos que provocam efeitos. Isto porque «os sinais de honra são os que nos permitem saber que um homem reconhece o poder e o valor dum outro.»<sup>66</sup> Ora, o desejo traz em si a desigualdade plena e não justa, ou seja, dota alguns indivíduos com uma maior capacidade de domínio e daí que o outro lhe reconheça essa mesma superioridade, ao perder na luta para o mais forte; por conseguinte, ele também é a possibilidade de perspetivar um futuro que poderá ser de guerra<sup>67</sup> constante, mas também de paz, ou seja, o desejo que com a paixão originam um luta que é má, poderá produzir algo de positivo para todos. Assim sendo, encontramos na natureza humana uma «paixão que vem da imaginação ou ideia que nós temos da superioridade do nosso próprio poder em relação àquele que luta contra nós,» o que revela uma *ambição* desmesurada que procura «uma progressão de um grau de poder para outro.»<sup>68</sup> Porque se a paixão é contrária à glória, a ser insegura, ela é também a origem da glória e nela encontramos a *coragem*, a *cólera* e a *vingança*<sup>69</sup>, isto porque a glória pode revestir-se de uma magnanimidade «fundamentada sobre um experiência certa dum poder suficiente para atingir abertamente o seu fim.»<sup>70</sup>

Sem dúvida, que este desejo de glória, que se reveste de um mal-estar para aquele que se encontra incapaz de lutar contra um seu, aparentemente, igual e, havendo muitos outros que também procuram ostentar uma imagem de glória, a natureza humana permite-lhe, também, a possibilidade de obter consensos, ou seja, «as vontades de diversas pessoas convergem para qualquer ato ou efeito único», e, por consequência, a singularidade é também a possibilidade de se harmonizar socialmente com o seu, aparentemente, igual, ou seja, a igualdade que Hobbes nos apresenta é também uma igualdade que poderá ser

---

<sup>65</sup> *Idem*, cap.VIII,4,p. 56.; Cf. Também, Russel, Bertrand, *O Poder Uma nova análise social*, op. cit., cap. 3, pp. 29-30; «Quando um porco com uma corda à volta da barriga é içado, guinchando, para dentro de um barco, está a ser sujeito ao poder físico direto sobre o corpo. Por outro lado, quando o proverbial burro segue a proverbial cenoura, nós induzimo-lo a agir como desejamos, persuadindo-o de que é no seu interesse que o faz. O meio termo entre estes dois casos é o dos animais amestrados, cujos hábitos foram formados através de recompensas e punições; também, de modo diferente o exemplo das ovelhas induzidas a embarcar de embarque e o resto do rebanho segue depois de livre vontade.

Todas estas formas de poder são exemplificadas entre os seres humanos.

O exemplo do porco ilustra o poder militar e policial.

O burro com a cenoura tipifica o poder da propaganda.

Os animais amestrados mostram o poder da «educação»

As ovelhas seguindo a sua líder contrafeita são a ilustração da política partidária, sempre que, como habitual, um líder venerado está ao serviço de uma clique ou de chefes partidários.»

<sup>66</sup> Cf. Hobbes, T., *Elementos do Direito Natural e Político*, op. cit., cap. VIII,6, p.57.

<sup>67</sup> Cf. Rosseau, J. J., *O Contrato Social*, op. cit., cap. II, p. 63; «O erro de Hobbes não é o de ter estabelecido o estado de guerra entre os homens independentes e tornados sociáveis, mas de ter pensado que esse estado era algo de natural à espécie, e de ter considerado como a sua causa os vícios, quando estes, na verdade, são o efeito.»

<sup>68</sup> *Idem*, cap. IX, 1, p. 60.

<sup>69</sup> *Idem*, cap. IX, 6, p. 61.

<sup>70</sup> *Idem*, cap. IX, 20, p. 69.

almejada num estado social. Portanto, a diferença na igualdade é uma realidade exequível. Mas esta é sempre ténue devido ao desejo de poder e as consequências poderão resultar numa *contenda* ou então numa *batalha*<sup>71</sup>, porque as deliberações podem ser interrompidas devido à singularidade que cada indivíduo pode revestir em si mesmo quanto a uma *intenção*<sup>72</sup> ou propósito.

De acordo com o que atrás foi exposto, podemos encontrar em Hobbes uma desconfiança permanente face à natureza humana, mas também uma esperança. Isto porque ele formula a seguinte questão: «que possibilidade nos deixou a natureza de perseverar e preservar contra a violência que está em cada um de nós?»<sup>73</sup>

Ora, a natureza humana dotou-nos com essa possibilidade, ou seja, apesar da diversidade existente em força e conhecimento, há também a emergência de homens amadurecidos e, apesar de no simples estado natural serem iguais entre si, são todavia diferentes ao fazerem sobressair uma atitude de uma justa moderação.<sup>74</sup> Porque a diferença proveniente da diversidade das suas paixões, que têm inerentemente a vontade de poder sob a tentação de domínio, faz com que advenha «uma desconfiança generalizada na espécie humana e o receio mútuo de um para com os outros».<sup>75</sup> E aqui «os apetites de muitos homens os conduzem a um só único fim, fim que por vezes não se pode gozar em comum e que se não pode dividir, sucede que o mais forte deve gozá-lo só e que é o combate quem decide qual é o mais forte»<sup>76</sup> Logo, o derrotado reconhece no outro a vitória e aqui a moderação emerge num germe que o induz tanto para um egoísmo, imbuído de paixão e de apetite, que faz prevalecer o seu carácter sobre o outro que é também um instrumento de mediação, por meio do intelecto, com capacidade de criar consensos, porque a lei natural impõe uma moderação devido ao facto do fim ser igual para todos. Por esta razão, «a necessidade natural leva os homens a querer desejar o que é bom para eles (*bonum sibi*) e a evitar o que é doloroso, mas sobretudo esse terrível inimigo da natureza, a morte, de que nós esperamos ao mesmo tempo a perda de todo o poder e ainda maiores sofrimentos corporais, que acompanham esta perda, não é contra a razão que um homem faça tudo para preservar a sua existência e o seu ser do sofrimento e da morte.»<sup>77</sup> A morte é o mistério fundamental da natureza humana, assim sendo, a luta pelo poder não consegue alterar a fórmula da morte, por conseguinte, ela é a possibilidade da paz, porque o homem tem medo e, neste contexto, surge também como a possibilidade de construir algo de positivo, porque ele reflete sobre a natureza da morte o que significa interrogar-se pela sua incidência e repercussão na existência da natureza humana. E esta sabe que inconscientemente ou conscientemente, é dotada de uma animalidade que morre como os outros animais. A ideia da morte é-lhe também inata e o

---

<sup>71</sup> *Idem*, cap. XII,7, p. 87.

<sup>72</sup> *Idem*, cap. XII, 8, p. 88.

<sup>73</sup> *Idem*, *Segundo Discurso, De Corpore Político ou Elementos do Direito da Moral e da Política*, op. cit., Primeira Parte, cap. I, 2, p.100.

<sup>74</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>75</sup> *Idem*, cap. I, 3, p.100.

<sup>76</sup> *Idem*, cap. I, 5, p.100.

<sup>77</sup> *Idem*, cap. I, 6, p.101.

homem sabe que tem de morrer, quer corporalmente quer racionalmente e daí revelar medo em falar nela, porque a vê como um mal superior que coloca em causa a sua luta e a satisfação das suas paixões e desejos. Todavia, ela é sempre uma ameaça, um problema que surge na sua intuição universalmente humana, para a qual não vê sentido, porque lhe retira a existência, ou seja, a morte é parte integrante da natureza do homem e impõe-se-lhe de modo a não se poder desfazer dela e, aí ele confronta-se com a sua existência que se consubstancia, também, face ao seu destino. Ela é a fronteira última que não é mais a luta da sua existência. Para Hobbes, a morte é um entrave à realização no mundo é a perda total de poder, mas também a razão «para cada homem poder fazer todo o seu possível para preservar a sua existência e o seu ser»<sup>78</sup> Assim sendo, os seus apetites e paixões terão de fazer opções, ou seja, desfrutar de «todas as coisas que quiser» porque «a natureza deu todas as coisas a todos os homens “*natura dedit omnia omnibus*” de maneira que “*jus*” e “*ubile*,” o direito e o benefício, são a mesma coisa.»<sup>79</sup> Em consequência, a natureza humana tem, uma vez mais, a possibilidade de, na sua consciência subjetiva e utilitária, revelar uma propensão para o viver coletivo onde faça emergir o desejo do Bem para a sua libertação face ao medo de guerra, recalando assim o instinto de maldade e sublimando-o de forma racional pelas palavras, relegando para um outro plano a morte. Neste caso, onde o estado natural não é mais do que «um tempo onde a vontade e a intenção de lutar pela força são suficientemente demonstradas pelas palavras ou pelos atos», ou seja, a superação é feita por um «tempo que não é guerra é paz.»<sup>80</sup> É nesta dicotomia do tempo da natureza humana que se faz a transição para uma realidade racional. O «próprio bem» pode ser transformado em algo comum, apesar do facto de supostamente ser contrário «ao combate entre homens por natureza iguais e capazes de se destruírem uns aos outros.»<sup>81</sup> Subsequentemente, há um «procurar a paz,» renunciando, aparentemente, à luta.

Com efeito, o homem ao desviar-se do seu direito de ser de facto ou de renunciá-lo «é já sinal suficiente para mostrar que não quer mais fazer a ação que teria podido, de direito, fazer anteriormente,» ou seja, ele *transfere* «o seu direito a outro» e aqui ele declara «a sua intenção de tolerar” de modo a obter também “benefícios, sem incómodos.»<sup>82</sup>

De acordo com o atrás dito, cabe-nos aqui questionar Hobbes da seguinte forma: como se processa a transferência de um estado natural para um estado social?

Ora, esta transferência tem que se exprimir em palavras que consubstanciam o «tempo presente, ou o tempo passado e não somente o futuro,»<sup>83</sup> porque caso contrário, o estado de guerra estará sempre presente e esta transferência não poderá ser uma «doação livre, mas doação mútua, é o que se chama contrato»<sup>84</sup> e, assim sendo, não poderá existir

---

<sup>78</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>79</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>80</sup> *Idem, cap. I, 11, p.102.*

<sup>81</sup> *Idem, cap. I, 12, p.103.*

<sup>82</sup> *Idem, cap. II, 3, p.106.*

<sup>83</sup> *Idem, cap. II, 5, p.107.*

<sup>84</sup> *Idem, cap. II, 8, p.108; Cf. Também, Russel, Bertrand, O Poder Uma nova análise social, op. cit., p.121; «Não é fácil induzir homens que têm o hábito de comando, ou mesmo apenas de independência,*

desconfiança, mas terá que assentar impreterivelmente numa confiança que se funda num pacto com uma linguagem comum, ou seja, preexiste toda uma estrutura linguística que é a via para a possibilidade de uma paz, de um estado social livre que não é de guerra permanente, mas, aparentemente, de uma paz efetiva porque é também « lei natural que todos os homens se ajudem uns aos outros e procurem adaptar-se uns com os outros.»<sup>85</sup> Neste sentido, há a capacidade de que «se perdoe àquele que nos faz mal, se ele se arrepende e nos dá garantias para o futuro,»<sup>86</sup> ou seja, independentemente da desconfiança estar presente ela é, também, a habilitação para um futuro que há-de vir a ser de paz, isto é, caso um estado natural onde impera a desconfiança passe a um estado de confiança, o estado de guerra será quase na totalidade anulado. Assim, essa possibilidade de guerra só se fará sentir quando «o que é permitido a um e se interdiz a outro, mostra a este último o seu ódio; e mostrar o seu ódio, é a guerra.»<sup>87</sup> Pode dizer-se, que todos deverão possuir os mesmos direitos num estado social, uma igualdade que só é possível face a um pacto celebrado mutuamente. A lei positiva, exteriorizada em linguagem comum, é o reconhecimento dessa mesma igualdade, ficando, assim, a sua vantagem, para cada um, a ser «decidida pela sorte, porque não há outro meio de a manter»<sup>88</sup> e, subsequentemente, deve submeter-se à lei *arbitrária* e à *sorte natural*.<sup>89</sup> No entanto, caso as leis sejam violadas pelos apetites das suas paixões e, de modo a evitar que tal ação venha a suceder num tempo futuro, é necessário submete-los a um «árbitro juiz,»<sup>90</sup> porque o homem pelas suas paixões naturais chama «bem a tudo o que lhe agrada e mal ao que lhe desagrade.»<sup>91</sup> Logo, «o cumprimento de todas estas leis é o bem segundo a razão e a sua violação o mal,»<sup>92</sup> daí que a «virtude resume-se a ser sociável relativamente aos que o são, e inspirar terror aos que o não são,»<sup>93</sup> ou seja, a lei natural emerge, também, no estado social com a legitimidade de fazer guerra àquele que não cumpre o pacto. Definitivamente, «ser sociável consiste em realizar acções de equidade e de justiça, inspirar terror consiste em fazer acções honrosas. E a equidade, a justiça e a honra, contêm todas as virtudes.»<sup>94</sup>

---

a submeterem-se voluntariamente a uma autoridade externa. Quando isto acontece é, em geral, como num caso de um bando de piratas, em que um pequeno grupo espera grandes ganhos à custa de público e tem tal confiança no líder de modo a estar na disposição de deixar nas suas mãos a direção do empreendimento. É apenas neste tipo de situação que podemos falar de governo surgindo de um «contrato social» e, neste caso, o contrato é mais de Hobbes que de Rousseau - isto é, é um contrato entre eles e o seu líder. O pormenor psicologicamente importante é que os homens só estão dispostos a concordar com um tal contrato quando há grandes possibilidades de saque ou conquista.»

<sup>85</sup> Cf. Hobbes, Thomas, *Segundo Discurso, De Corpore Politico ou Elementos do Direito da Moral e da Política*, op. cit., cap. III, 8, p. 117; Cf. Também, Espinoza, B. *Ética*, op. cit., Parte IV, proposição. XXXVII. Escólio, p. 46. « (...) Cada um existe em virtude do direito supremo da natureza.»

<sup>86</sup> Cf. Hobbes, Thomas, *Segundo Discurso, De Corpore Politico ou Elementos do Direito da Moral e da Política*, op. cit., cap. III, 9, p. 117.

<sup>87</sup> *Idem.*, cap. III, 12, p. 118.

<sup>88</sup> *Idem.*, cap. IV, 4, p. 124.

<sup>89</sup> *Idem.*, cap. IV, 5, p. 124.

<sup>90</sup> *Idem.*, cap. IV, 6, p. 124.

<sup>91</sup> *Idem.*, cap. IV, 12, p. 127.

<sup>92</sup> *Idem.*, cap. IV, 14, p. 127.

<sup>93</sup> *Idem.*, cap. IV, 15, p. 128.

<sup>94</sup> *Idem, ibidem.*

Sendo assim, o que fazer para que cada homem possa ter segurança para viver em paz?

Segundo Hobbes, é o consenso que leva à união e aqui, o homem deve renunciar ao exercício dos seus direitos e assumir as suas obrigações, isto é, ele obriga-se a «submeter a sua vontade à ordem dum outro, obriga-se a abandonar a sua força e os seus meios àquele a quem promete obedecer»<sup>95</sup> a união, ou seja, ao *Corpo Político*.<sup>96</sup> Assim sendo «o poder soberano, consiste na força e o poder que cada um dos membros lhe transferiu por pacto»<sup>97</sup> e cada membro do *Corpo Político* é um súbdito, ou seja, um «súbdito do soberano.»<sup>98</sup> Efetivamente, procura-se, desta forma, efetuar a conexão entre a razão e a motivação humana. Portanto, a hostilidade ilimitada que maximizava no estado natural uma situação de «guerra de todos contra todos» onde a preservação era individual, aqui é «o medo de não poder de outra maneira de proteger-se»<sup>99</sup> que o leva ao pacto,<sup>100</sup> ou seja, o medo é o *leitmotiv* para convencer os indivíduos a cumprirem os seus pactos, alterando assim a sua condição humana.

Que possibilidades reais existem para que o pacto seja transgredido e assim retroceder-se ao puro estado de guerra?<sup>101</sup>

Segundo Hobbes, é a suscetibilidade da condição humana de se «desagregar e cair na guerra civil»,<sup>102</sup> o «sofrimento corporal»,<sup>103</sup> o desarranjo do espírito, mas, também, o descontentamento profundo «de não possuir um poder, nem as honras que o testemunham»<sup>104</sup> e que, por consequência, o «dispõe à rebelião.»<sup>105</sup> Isto tudo, devido ao facto de que «os homens pensam, ou aparentam pensar, que em certos casos, é legítimo resistir ao que, ou aos que têm o poder soberano,»<sup>106</sup> ou seja, a natureza humana tem sempre um afã de poder, pois que o «bom sucesso do povo é a lei suprema (*salus populi suprema lex*) sendo assim necessário entender não a simples preservação da sua vida, mas, em geral, o seu benefício.»<sup>107</sup>

---

<sup>95</sup> *Idem*, cap. VI, 7, p.139.

<sup>96</sup> *Idem*, cap. VI, 8, p.140.

<sup>97</sup> *Idem*, cap.VI,10, p.140.

<sup>98</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>99</sup> *Idem*, cap.VI,11, p.140.

<sup>100</sup> Cf. Espinoza, B. *Ética*, op. cit., Parte II, Proposição VII. «A ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas.»; Cf. Também. Proposição. XIII, Lema I, «Os corpos distinguem-se uns dos outros em razão do movimento e do repouso, da rapidez e da lentidão, e não em razão da substância»; Cf. Também. Axioma II- definição os corpos «Quando um certo número de corpos da mesma ou de diversas grandezas são constringidos pela ação dos outros corpos a aplicar-se uns sobre os outros; ou, se eles se movem com o mesmo grau ou com graus diferentes de rapidez, de tal maneira que comunicam os seus movimentos entre si segundo uma relação constante, diremos que esses corpos estão unidos entre si e que, em conjunto, formam todos um corpo, isto é, um indivíduo que se distingue dos outros por essa união de corpos.»

<sup>101</sup>Cf. Platão, *República*, op. cit., Livro II, 373d. «A exiguidade como causa da guerra.»

<sup>102</sup>Cf. Hobbes, Thomas., *Elementos do Direito Natural e Político, Segundo Discurso, Corpore Político*, op. cit., segunda parte, cap. V, 8, p.185.

<sup>103</sup> *Idem*, cap. VIII, 8, p. 214.

<sup>104</sup> *Idem*, cap. VIII, 3, p. 215.

<sup>105</sup> *Idem*, cap.VIII,3, p.216.

<sup>106</sup> *Idem*, cap. VIII, 4, p. 216.

<sup>107</sup> *Idem*, cap. IX, 1, p. 226.

Por esta razão e outras, Hobbes independentemente do soberano ser bom ou mau incita a natureza humana para uma unidade que visa a conservação e uma vida mais satisfeita, porque «as comodidades da vida são a liberdade e a riqueza»<sup>108</sup> e esta é possível porque as leis são escritas para todos devido à inexistência de um «outro meio de as conhecer, mas supõe-se que as leis naturais estão gravadas no coração do homem»<sup>109</sup> É como se encontrássemos uma dicotomia entre a desordem do estado natural e a ordem sociopolítica, ou seja, um estado natureza que representa um estado não político, constituído por indivíduos singulares não associados, livres e iguais, nas relações uns com os outros. Por isso, a liberdade e a igualdade são maximizadas como características de um «estado de guerra de todos contra todos», onde o Bem e o Mal são valorados subjetivamente e exteriorizados sob violência, devido ao facto de possuírem força para que a sua autoconservação seja a única lei. Isto porquê? Porque a natureza humana só reconhece no outro o objeto do seu próprio interesse, desejo e avidez. Tal desejo assenta numa incontrolada aspiração obsessiva em aumentar desmesuradamente a sua vontade de poder. E a razão deste comportamento deve-se ao facto de a cobiça natural não conhecer limites naturais.

É também o estado natureza que fornece os elementos que justificam a necessidade de um «contrato», como se tratasse do único instrumento para uma transição do estado natural para o estado social. Esta necessidade ocorre porque o ser humano coloca como primeiro motivo o medo recíproco que cada indivíduo sente ao ser eliminado por um outro indivíduo e não uma vontade de ser genuína de liberdade. Ora, perante tal situação existencial «de guerra de todos contra todos,» a natureza humana infere uma organização social assente em princípios racionais de controlo, ou seja, torna-se possível uma transferência de poder assente numa doação mútua, em que cada parte em consenso e em união, cumpre a sua obrigação.

Posto isto, temos, então, uma igualdade de direitos no exercício da liberdade perante uma lei que é artificial, mas que é materializada por um código linguístico comum a todos. Neste caso, a igualdade da lei constitui uma mera conservação da natureza humana e a sua violação a punição do indivíduo. Sobreponde, à racionalidade da vontade de domínio do indivíduo uma racionalidade artificial: o dever político de uma possível coexistência pacífica. Mas, as relações entre as vontades individuais e entre o poder dominador poderão não ser cumpridas, porque se houver contradição entre o *Corpo Político* e a natureza individual o estado de guerra, aparentemente adormecido, emergirá em forma de rebelião.<sup>110</sup>

A vontade tem sempre o poder de eleger a rebelião contra um estado de poder que impõe uma vontade de moral, porque nos dita regras e princípios que orientam os nossos

<sup>108</sup> *Idem*, cap. IX, 4, p. 427.

<sup>109</sup> *Idem*, cap. X, 10, p. 236.

<sup>110</sup> Cf. Russell, B., *O Poder Uma nova análise social*, op. cit., Cap. 15, p.162. «A rebelião pode ser de dois tipos: pode ser puramente pessoal ou pode ser inspirada pelo desejo por um tipo diferente de comunidade daquela em que o rebelde se encontra. (...) O homem que se recusa a obedecer á autoridade tem, pois, em certas circunstâncias, uma função legítima, tendo em atenção que a sua desobediência tem motivos que são mais sociais do que pessoais.»

comportamentos, não deixando sentir, agir e cunhar uma verdade capaz de virtude contrária aos interesses de quem exerce o poder. É uma voz interior, vontade inconsciente, que está num estado de permanente vigilância para impor um outro sentido ao existir. Contudo, não a conseguimos ver, só vislumbrá-la sem sabermos o que é real. E aqui, o mais fácil é divinizá-la,<sup>111</sup> ao fazê-la comungar com a vontade humana, mas fazendo-a na intenção, por intermédio de automatismos e valores incutidos, por endoutrinação, no processo de socialização e que podem determinar o nosso agir sem serem questionados. Vontade de ser política, porque ela quer ser efetivamente libertadora e não castradora, contudo a humanidade não a deixa ser e, quando pretende ser o Homem julga-a, vilipendia-a, escarnece-a e, por fim, mata-a ou crucifica-a.<sup>112</sup>

Assim sendo, a natureza humana sabe que a vontade existe, sente que age segundo uma vontade e que não só está ligado eternamente a ela, como também ao outro, ao universo e que tudo o que o rodeia está imbuído de uma intenção/força animada por uma vontade.<sup>113</sup>

---

<sup>111</sup>Cf. Hamilthon, Edith, *A Mitologia*, 4ª edição, Publicações Don Quixote, Lisboa, 1991. Na antiguidade clássica, por volta do ano 700 a.C., o ser humano produziu, sustentou e desenvolveu, todo um mundo de divindades que tem como resultado final encontrar explicações para acontecimentos inexplicáveis do agir humano. Isto é uma influência especial, dado ser mais cómodo, ou maléfica, nos destinos das vontades dos indivíduos. Esta mitologia é composta basicamente por um conjunto de histórias, mitos e lendas, sobre uma grande variedade de deuses. É todo um politeísmo que não possui um código escrito, ou seja, um livro sagrado. Os deuses gregos tinham forma humana, antropomórfica, e ainda possuíam sentimentos e vontades humanas, como o poder, o amor, o ódio, etc. Alguns deuses viviam no alto do Monte Olimpo, numa região da Grécia conhecida por Tessália, e formavam três grupos que controlavam o universo: o céu ou firmamento, o mar e a terra. Na mitologia grega existiam doze principais deuses, que eram conhecidos como Olímpicos, eram: Zeus, pai espiritual dos deuses e das pessoas, Hera, esposa de Zeus e deusa que protegia casamentos, Atena, deusa da sabedoria e da guerra, Hefesto, deus do fogo e das artes manuais, Apolo, deus da luz, da poesia e da música, Ares, deus da guerra, Ártemis, deusa da caça, Héstia, deusa do coração e da chama sagrada, Afrodite, deusa do amor e da beleza, Poseidon, deus do mar, Hermes, mensageiro dos deuses e deus das ciências e das invenções, e Deméter, deusa da agricultura. Hades, deus dos mortos, que não era considerado um Olímpico, era um deus muito importante. Dionísio, deus do vinho e do prazer, era muito popular e em algumas regiões chegou a ser tão importante quanto Zeus. Ou seja, estamos perante uma mitologia grega que não só apresenta uma estrutura governativa, como também enfatizava o contraste entre as fraquezas dos seres humanos e as forças da natureza. Não obstante isto, somos ainda confrontados com uma conduta humana que admite como algo de legítimo a dependência da sua vida depender completamente da vontade dos deuses. Apesar das relações entre os seres humanos e os deuses serem amigáveis. Estes, os deuses, aplicavam castigos aos mortais que revelassem uma conduta inaceitável, ambição extrema, prosperidade excessiva e etc. Neste sentido temos todo um *corpus* estrutural que incorpora em si a negação de uma vontade ontocrática de igualdade e de liberdade de ser.

<sup>112</sup> Cf. Platão, *Górgias*, op. cit., 519c. «Quando a cidade chama a contas algum dos seus homens de Estado por qualquer falta cometida, vejo-o indignar-se e a protestar contra a injustiça de que é vítima. (...) Um chefe de Estado nunca pode ser vítima inocente da cidade a que preside.»

<sup>113</sup> Cf. No poema filosófico de Parménides, *Sobre a Natureza*, 1ª edição, Lisboa editora, Lisboa, 1999, dividido em duas partes distintas: uma que trata do caminho da verdade (*alétheia*), unidade, imobilidade do ser, o ser é uno, eterno, não gerado e imutável, e outra que trata do caminho da opinião (*dóxa*), o mundo sensível como mera ilusão, ou seja, onde não existe nenhuma certeza. Daqui decorre a hipótese de existir algo mais que se opõe à realidade que a condição humana vivencia. De forma antagónica, Heraclito de Éfeso, diz-nos que tudo está em perpétua mutação. Contudo, numa análise mais aprofundada dos fragmentos de Heraclito e Parménides, podemos achar um mesmo todo para os dois e esta oposição entre as suas visões acerca do todo passa a ser cada vez menor.

| A vontade política ou a (im)possibilidade de um ser político humano

O ser humano está condenado a viver na vontade, contudo ela não deixa de tentar fazer política.

## A matriz obsoleta

«Canta, ó deusa, a cólera de Aquiles, o Pelida  
(mortífera!, que tantas dores trouxe aos Aqueus  
e tantas almas valentes de heróis lançou no Hades,  
ficando seus corpos como presa para cães e aves  
de rapina, enquanto se cumpria a vontade de Zeus»<sup>114</sup>

Romper com a matriz clássica do político/da política é penetrar no limiar de uma revolução do agir e no quebrar de relações com uma validação contratual obsoleta do agir e introduzirmo-nos num discernimento claro do existir de uma vontade naturalmente racional. Contudo, para que esta ocorrência seja um acontecimento, é necessário abrir caminho no seio de um mundo de crenças, aparentemente defendidas no sucedâneo da cronologia temporal, e que se assumem, sem serem questionadas, como “verdades” a serem aceites por todo um coletivo, que têm sido as mais convenientes ao pensamento do poder dominante.

Ora, dizermos que é errado ou insano pensar desta forma é o mesmo que denunciar um receio no agir e declararmo-nos incapazes de pôr em prática uma razão, capaz de outras possibilidades de ser, que exige ir além do preconceito, do preestabelecido, do convencional e da possibilidade de reorganizarmos/refundarmos o agir político, fundado numa atitude predatória, mensurável, observacional e com o intuito de descodificar a intencionalidade do outro para ser dominado, quanto ao modo e à forma da sua vontade se constituírem como um ser humano capaz de viver em comunidade. Isto é, pensar um outro plano de ação mais conforme com uma vontade de ser de facto e não um ser humano monstruoso que tira o que é natural à sua ingenuidade de ser, ao manter a tradicional rotatividade dos regimes políticos e persistindo numa atitude árida, amargurosa, estoicamente obsoleta, em gestos repetidos de forma infinita, num espírito tendencialmente manietado e num acontecer que é tudo menos novidade.

Ora, a intenção do agir político tem como objetivo atrair para a sua origem todos aqueles que irão sustentar ou dar corpo a uma pretensão e, para isso, procura-se arquitetar uma teia de modo a que todos os que a circundam, e os que já nela se encontram sejam dominados pela intenção originária. A primeira ação é irradiar a ideia como uma linha que consiga produzir um efeito imediato para capturar os poucos e, por conseguinte, capturar, indiretamente, os outros agentes para a sua intenção, sem a sua presença física, isto é, produzir uma intenção, sem a presença física, onde o todo irradia em linha, como uma armadilha, e que captura a presa para dar mais corpo à sua intenção. Primeiramente, esta abriga-se e emerge, aos poucos, em função dos interesses de quem pretende dominar; em segundo, esta ação que irradiou a ideia, possui, de uma forma oculta, uma função comunicativa, permitindo assim adquirir informação acerca da sua linha de presença nas presas que foram atingidas. A intenção primeira acolhe, desta feita, abrigo nos futuros

---

<sup>114</sup> Cf. Homero, *Iliada*, Livros Cotovia, Lisboa, 2005, Canto I, 1; Cf. Também, Arendt, Hannah, *A Promessa da Política*, Relógio D'Água, Lisboa, 2007, p.138. «Homero celebra esta guerra de aniquilação.»

executores políticos. O que lhe permite revestir nos outros rostos os interesses do poder. É toda uma intenção que possui uma linha que atrai os restantes, porque todos se encontram ávidos de poder e com uma vontade incomensurável de satisfazer os seus interesses. Assim sendo, e em terceiro, a partir do propósito intencional primeiro, tudo evolui numa malha, aparentemente confusa, mas sob uma forte intenção geométrica. Isto, em virtude dessa malha ser altamente diferenciada devido aos interesses subjacentes a cada executor, ao levar à prática a intenção inicial, ou seja, trata-se de um interesse inicial que evoluiu num coletivo emaranhado e numa diferença composta de características que salientam, em silêncio, as intenções de um poder individual que orbita como uma lâmina dentro de uma pirâmide de poder profundamente predadora.

Este poder individual é composto de tantas intenções quantas as da vontade da intenção primeira, contudo tem como objetivo produzir um efeito de adesão/ preferência perante o rosto visível do topo da pirâmide e, em simultâneo, sobrepor-se aos restantes que lutam no emaranhado da teia lançada inicialmente. Neste sentido, ninguém resiste à necessidade de se sobrepor ao outro. Procura-se agir, construindo permanentemente uma teia que estará sempre dependente da capacidade comportamental de cada um, ou melhor, do seu instinto e do seu intelecto em elaborar possibilidades, padrões e em integrar toda a informação que existe em permanente atividade. No fundo, é agir num constante descortinar de teias muito complexas com o objetivo de evitar sub-armadilhas de modo a que tudo seja visualizado sem se saber o que se anda a fazer.

Porquê este agir?

Poder.<sup>115</sup> A maioria dos agentes tece no meio de uma teia de interesses<sup>116</sup> um conjunto de intenções que visam a angariação de membros para as suas causas. É toda uma construção muito engenhosa e sibilina, com o intuito de colocar os seus apetites em função dos ventos que se produzem na teia. E quando a intenção atinge a sua presa, de forma extrema, ela é ancorada, utilizada, manipulada e firmemente convertida na sua estrutura intencional, proporcionando-lhe, assim, uma plataforma que lhe propicie o reforço do seu poder e lhe confeccione um raio de ação para aceder a outros domínios. É como se fosse uma estrutura onde a adição é vista como uma mera utilidade prática, fria e eficiente, dependendo este agir sempre da força do seu rival e da sua capacidade em crescer no seio da teia. Por esta razão, todos os dias terá que substituir a sua estratégia, de modo a poder iludir os adversários, até

---

<sup>115</sup> Cf. Nietzsche, F., *A Vontade de Poder, Crítica dos valores superiores*, 3 vols., s. ed., Rés Editora, Biblioteca de Filosofia, Porto, 2004, Vol. II, Cap. I, *Sentimento de Poder*, pp. 51-57.

<sup>116</sup> Cf. Maquiavel, N., *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, 1ª edição, Col. Obras de Maquiavel, Martins Fontes, São Paulo, 2007. Com ajuda de Maquiavel, podemos compreender, em parte, de forma mais ou menos linear, o comportamento que a vontade pode manifestar na condição humana, ou seja, todo um conteúdo de agir que se revela numa matéria com determinadas qualidades e que se vai modelando em função das circunstâncias, como se se autoconstruísse, de forma virtuosa/defeituosa, em relação às características dos seus interesses e da utilização eficaz, enquanto instrumento funcional com vista à concretização de um fim: a organização da sua ação, por intermédio das aprendizagens da natureza humana e da experiência histórica, do controlo dos impulsos e dos desejos que movem o ser humano na causa pública.

concluir a sua teia dentro da intenção inicial. Deste modo, os detalhes e as estratégias de captura estarão sempre dependentes das movimentações que ocorrem à sua volta. Isto, porque as movimentações implicam esconderijos simulados, saber estabilizar, acrescentar o novo e reduzir a chance dos concorrentes, porque na teia não existe nada de aleatório, todos se movimentam para capturar algo, de modo a evitar que os resquícios da sua liberdade intencional sejam capturados. Como consequência, todos se adaptam como construtores de intenções para que as diferentes partes cedam às suas intenções.

Mudar a matriz política implica a existência de um propósito que não deve possuir nenhuma resistência,<sup>117</sup> o que é difícil de acontecer. Porque o ser humano, enquanto indivíduo que procura fazer política, tem inclinação para suspeitar<sup>118</sup> de quem o rodeia<sup>119</sup> e, em simultâneo, indiciar intimamente um capricho, querendo impor-se ao outro. Subsequentemente, irá gerar, de forma consciente, toda uma existência que assegura uma produção paradoxal de comportamentos individuais, na esfera de ação humana, com propósitos de dominação e de gestão do outro. Isto é, cria uma maneira individual de pensar e de julgar o outro como se pertencesse a um conjunto de peças, superior *versus* inferior,<sup>120</sup> a serem sujeitas a um exercício de risco e de incessantes combinações, com o intuito de poder vir a ocupar um lugar de destaque no topo da hierarquia criada pelo Homem. Dá-se, assim, início a uma aventura do pensamento onde a atenção vê e pondera o que supostamente não deve ser visto, construindo contatos e caminhos capazes de ligar indivíduos como territórios isolados<sup>121</sup> para que previamente possa conhecer a matéria individual, de modo a que a sua prevenção seja segura, evitando a precipitação, para poder levar ao outro a intenção do seu

---

<sup>117</sup> Cf. Maquiavel, N., *O Príncipe*, s. ed., Círculo de Leitores, e Temas e Debates, Lisboa, 2008, p. 117 -1. «Consiste em os homens mudarem de bom grado de senhor, acreditando que melhoraram.»; Cf. Também, Aristóteles, *Política*, 1.ª edição, Trad. António Amaral e Carlos Gomes, Col. Veja Universidade/ Ciências Sociais e Políticas, Lisboa, 1998. Livro VII, 1333b, 25-30. «Um governo de homens livres é um governo melhor e mais conforme à virtude do que o despótico.»

<sup>118</sup> Cf. Descartes, R., *Discurso do Método*, 10ª edição, Clássicos Sá da Costa, Livraria Sá da Costa Editora, Lisboa, 1981, p.17. «Nunca aceitar como verdadeira qualquer coisa sem a conhecer evidentemente como tal.»

<sup>119</sup> Cf. Maquiavel, N., *O Príncipe*, op. Cit., p. 117-1. «De modo que tu tens por inimigos todos os que ofendeste ao ocupar aquele principado e não podes manter como amigos aqueles que lá te puseram, por não os poderes satisfazer da maneira que eles haviam pressuposto.»

<sup>120</sup> Cf. Homero, *Ilíada*, op. cit., Canto I, 80. «Maior é o rei que se encoleriza contra o homem inferior. / Pois embora a ira durante um dia consiga reprimir, / daí por diante se mantém ressentindo, até cumprir/ o que lhe vai no coração. Pensa, pois, se me salvarás.»

<sup>121</sup> Cf. Copleston, F., *História de La Filosofia, Grecia Y Roma*, 2ª edição, Vol. 1 (9), Col. Ariel, Barcelona, 1986, Cap. X, *Los Atomistas*, pp. 83-86. A escola atomista, Demócrito de Abdera, séc. V. a.C., e Leucipo de Mileto, séc. IV, a. C., doutrina mais tarde retomada por Epicuro, séc. IV, a.C., defende que tudo o que existe é constituído de átomos, diferem apenas pela figura e pela dimensão, que são partículas indivisíveis, invisíveis, eternas, imutáveis e possuem como única qualidade a impenetrabilidade. Existe apenas o átomo e o vazio. Todos os átomos, sendo corpos minúsculos, não possuem qualidades sensíveis, e o vazio é o espaço onde os corpúsculos se movimentam, para cima e para baixo, eternamente, entrelaçando-se nas mais diversas maneiras, chocando-se e ricocheteando-se, de modo a irem a agregarem-se a desagregarem-se em compostos. Desta forma, produzem todas as maiores agregações e os nossos corpos as maiores afeições. A alma humana é formada por átomos leves e subtis, ígneos, semelhantes aos que constituem o fogo. O conhecimento, segundo Demócrito, é descrito como uma captação, por parte dos órgãos dos sentidos, dos átomos irradiados pelos corpos. A diversidade da sensação depende das formas diferentes dos átomos. Tudo está sob a fatalidade do movimento.

desejo de forma a poder habitar<sup>122</sup> e sustentar a sua vontade de controlo. Com efeito, tudo passa a existir, com atividade racional,<sup>123</sup> na própria subjetividade, (in)dependente, que, para além de assumir a sua liderança, também se serve como base para fundamentar a sua vontade, como meio para encontrar o outro, interagindo com o seu rival absoluto.

Ora, por princípio, na política não pode haver dois, relativização, rostos absolutos, o que implica a necessidade de subordinar um rosto rival, com atos prudentes, para que não seja permitido conjecturar<sup>124</sup> qualquer pretensão quanto à vontade de se apropriar da liderança. A dissolução<sup>125</sup> no outro tem que ser efetiva por todos os meios, criando e recriando uma vontade assente numa guerra de intenções, estratégias, perceções e técnicas que consigam anular a vontade do outro. Apenas a experiência da vontade do poder de um<sup>126</sup> é que deve prevalecer. Logo, o isolamento, como estado da experiência interior, sob a competência da vontade é o ponto de partida para a luta pela apropriação do poder. Ou seja, dois sujeitos absolutos transformam-se pela manifestação da vontade, relativizando-se, em nome do poder. Subsequentemente, a vontade na sua relação com o poder é o fundamento para a criação de uma comunidade política que tanto poderá ser libertadora como escravizadora. Contudo, o «nó górdio» passa mais por um estado permanente de perseguição hostil do que por uma harmonia efetiva, dado a vontade ter sido direcionada para um poder que prefere submeter<sup>127</sup> o outro a libertá-lo.

A paz de espírito não existe. Só existe o desejo camuflado da vontade de domínio e o estudo atencioso dos comportamentos e humores do adversário, para evitar a surpresa e detetar-lhe os defeitos, os talentos, as diferenças<sup>128</sup> e os hábitos. É preciso colonizar-lhe<sup>129</sup> as intenções, para que não desenvolva técnicas e astúcias que produzam atos efetivos de se apropriar do seu opositor. É preciso percecioná-lo,<sup>130</sup> espionando, na sua totalidade e dominar-lhe todas as investidas, acarinhando, aniquilando e vingando, de modo a que a sua imprevisibilidade seja estéril e inexistente. Conseguído este domínio, é preciso geri-lo, cativá-lo, lisonjeá-lo, de modo afetuoso no tempo<sup>131</sup> em que se faz uso do exercício do poder. É todo um padrão na consciência, silenciosa de um eu, supostamente absoluto, que se cria, recria e desenvolve de forma infinita, na busca da perfeição em como se deve ofuscar,

<sup>122</sup> Cf. Descartes, *Discurso do Método*, op. cit., p. 6. «Colher frutos mas com inclinação para a desconfiança.»

<sup>123</sup> *Idem*, p. 28. «Resolvi supor que tudo o que até então encontrara recolhimento no meu espírito não era mais verdadeiro do que as ilusões dos meus sonhos. Mas, logo em seguida, notei que, enquanto assim queria pensar que tudo era falso, eu que assim o pensava, necessariamente era alguma coisa.»

<sup>124</sup> Cf. Maquiavel, N., *O Príncipe*, op. cit., p. 118, 2. «Agarrando a ocasião da revolta.»

<sup>125</sup> *Idem, ibidem*, p. 118, 3. «Ou se fala a mesma língua ou caso contrário as dificuldades são enormes.»

<sup>126</sup> Cf. Descartes, R. *Discurso do Método*, p.12, II, parte. «Os edifícios planeados e acabados por um só arquiteto costumam ser mais belos e mais bem ordenados que os que muitos tentaram embelezar, servindo-se de velhas paredes construídas para outros fins.»

<sup>127</sup> Cf. Maquiavel, N., *O Príncipe* op. cit., p.118, 3. «Governar um só corpo.»

<sup>128</sup> *Idem*, p. 119, 4, «As dificuldades são maiores é preciso ser: afortunado, industrial, ir habitar para lá.»

<sup>129</sup> *Idem*, p. 120, 4. «A ofensa que se faz a um homem deve ser de modo a não temer a vingança.»

<sup>130</sup> *Idem, ibidem*, p. 120, 6. «Saber captar o estado de alma das populações é uma capacidade que o líder tem que saber aplicar. Saber gerir os menos potentes e o mais potente é o cerne da governação.»

<sup>131</sup> *Idem*, p. 122, 8. «O tempo varre adiante de si todas as coisas e pode levar consigo bem como o mal e mal como bem.»

intenção de domínio como meio de integrar o outro sob controlo,<sup>132</sup> a vontade de poder do outro e não a vontade de ser efetivamente um ser humano que faça brotar uma humanização livre, harmoniosa e sentimentos de amizade.

Ora, daqui decorre, em primeiro lugar, um existir que nos leva a reforçar a presença de um individualismo e de um silêncio, como sendo exclusivos de uma intimidade absoluta e que servem de vias de acesso para uma relação com o outro, semelhantes a um esconderijo que não se revela através da palavra, mas por intermédio de uma ação de cariz prático. Em segundo, remetem-nos para uma relação que existe entre a consciência e a sua intencionalidade e, por sua vez, para capacidades, aptidões e conhecimentos práticos que permitem o funcionamento dos nossos estados mentais, segundo significados, compreensões, interpretações, crenças, desejos e experiências que dão a impressão de funcionarem apenas no interior de um plano de fundo onde existe toda uma estrutura de crenças e de desejos que tanto se interpretam a si mesmos, como se unem numa combinação intencionalmente poderosa, determinando diferentes condições de satisfação, como condições de verdade únicas, relativamente ao outro plano de fundo que se pretende dominar sob os meios mais diferentes. Contudo, a sua interpretação pode não ser a mais correta porque nunca se sabe<sup>133</sup> se o estado da estrutura intencional está comprometido com a verdade ou com a capacidade de causar estados de consciência adquiridos sob a forma de regras conscientemente apre(e)ndidas de factos, de poder sobre o outro, de forma a poder satisfazer as suas condições.

Tudo isto implica empreender uma viagem bio-psico-social através de uma vontade ligada intimamente de forma autodisciplinada que procura conhecer, obter e possuir diversos graus de atividades específicas, que têm de corresponder a uma consciência que é o fim de um programa de ação. Isto é, a execução como forma de recuperar o sentido político de domínio, porque tanto o eu como o outro, nas potencialidades do ser humano e na sua memória cultural são apresentados como um produto e produtores de política. Assim sendo, as condicionantes da sua ação, na sua dispersão, são também o seu desafio e a sua possibilidade de fazer uma prova do que se encontra reprimido no seu inconsciente coletivo e, por conseguinte, vê o outro como meio de aceder a um outro movido pela mesma onda intencional, harmonizando-se quanto à busca do mesmo princípio: o poder. É como se o ser humano fosse dotado de uma «sintaxe da linguagem materna»<sup>134</sup> onde as circunstâncias temporais são os momentos que o fazem sentir infinitamente pequeno na imensidão do

---

<sup>132</sup>Cf. Bentham, J., *El Panoptico*, 2ª edição, las ediciones de la Piqueta, Madrid, 1989, p.33. «Velar sobre todas as suas ações, é colocá-lo numa posição em que se pode influir sobre de como se quer, pela eleição dos objetos que se apresentam e das ideias que se fazem nascer nele.»

<sup>133</sup> Cf. Maquiavel, N., *O Príncipe*, op. cit., p.132, V, 2. «A quem se torna dono de uma cidade acostumada a viver livre e não a desfizer espere que há-de ser desfeita por ela: porque ela tem sempre por refúgio na rebelião o nome da liberdade.»

<sup>134</sup> Cf. Castañeda, C., *O Lado Activo do Infinito*, Circulo de Leitores, Braga, 2000, pp.10-11.

infinitamente grande das ondas intencionais que se (re)criam,<sup>135</sup> epocalmente, desocultando um suposto modelo oculto que possui universos múltiplos de linguagem.

O poder é rei, mas nunca é possuído. Apresenta-se numa aceção multiangular, nas mais díspares expressões intencionais, nos rostos e nos gestos do sentir e do viver humano. Ele é a potência onde toda uma vontade tem origem, a possibilidade do enquadramento, e que faz brotar no sentimento<sup>136</sup> subjetivo a sua objetividade, ao transformar a dispersão numa inclusão, oferecendo, também, ao sujeito que lhe dá a vida, a possibilidade de se divorciar dele e de o incentivar na dispersão a uma objetividade que lhe permite (re)criar outros quadros de ação política, na sua subjetividade inclusiva, de modo a permitir o diálogo com uma nova dispersão objetiva. Porque o diálogo entre sujeitos é sempre aberto, ou seja, não termina no sujeito que o exercita com a ilusão de que o possui. Daí que ele se possa considerar um fazedor de intenções, capazes de forjar<sup>137</sup> uma matriz de propósitos e técnicas, que tanto aumentam o grau de potência do ser humano, como também o realçam no mundo como um produto multifacetado, que se exterioriza através de uma arte que é em si mesma a possibilidade de produzir poder, domínio e de alterar as nossas circunstâncias mentais, no modo como pensamos e nos inter-relacionamos, e físicas.

É um deparar com uma realidade em que a arte de modelação é lançada num tecido mental por um artífice que se preocupa em deixar a sua marca como sendo uma impressão de poder, numa aparente dissociação de ideias com o outro, repleto de saltos intencionais em que se procura vislumbrar neste intenções, percorrendo os seus labirintos, atribuindo

---

<sup>135</sup> Cf. Mircea Eliade, *Mito do Eterno Retorno*, s. e., Trad. Manuela Torres, col. Perspectivas do Homem, Edições 70, Lisboa, 1985, p. 37. «Diga-se de passagem que entre os «primitivos» não só os rituais têm um modelo mítico, como toda a ação humana adquire significado na medida em que *repete* exatamente uma ação realizada no princípio dos tempos por um deus, um herói ou um antepassado.»

<sup>136</sup> Cf. Russell, B., *O Poder Uma nova análise social*, op. cit., Cap.17, pp. 171-173. «O amor ao poder, no seu sentido mais amplo, é só o desejo de ser capaz de produzir efeitos intencionais sobre o mundo exterior, quer humano, quer não humano. (...) Há no entanto, uma grande diferença entre o poder desejado como meio e o poder desejado como um fim em si mesmo. O homem que deseja o poder como meio tem primeiro algum outro desejo e é depois levado a desejar que estivesse numa posição de o obter. O homem que deseja poder como um fim escolherá o seu objetivo pela possibilidade de o conseguir.» «As formas que o amor ao poder de um homem tomará dependem do seu temperamento, das suas oportunidades e da sua perícia; o seu temperamento, além do mais, é grandemente moldado pelas suas circunstâncias.»

<sup>137</sup> Cf. Hamílthon, E., *A Mitologia*, op. cit., pp., 43-44.; Cf. Também, AA.VV, *Dicionário dos Símbolos*, s. ed., Teorema, Lisboa, 1994, p. 363. Hefesto, deus da mitologia grega, cujo equivalente na mitologia romana é Vulcano. Era o deus dos ferreiros, artesãos, escultores, metais, metalurgia, fogo e dos vulcões, isto é, da tecnologia. Era manco, o que lhe dava uma aparência grotesca aos olhos dos antigos gregos, e servia como ferreiro dos deuses. Os seus símbolos são um martelo de ferreiro, uma bigorna e uma tenaz, embora por vezes tenha sido retratado a empunhar um machado. Hefesto foi responsável por fazer parte dos equipamentos dos deuses e de quase todo o tipo de trabalho, em metal, dotado de poderes mágicos, como por exemplo, o escudo usado por Zeus na sua batalha contra os titãs, a celebre cinta de Afrodite, o cetro de Agamémnon, armadura de Aquiles, a carruagem de Hélios, o arco e flecha de Eros, autómatos de metal que trabalhavam para ele, entre estes, estavam tripés que tinham a capacidade de ir e voltar ao Monte Olimpo, oferecendo um ao, aprendiz, cego Orion. Com hábil ferreiro, construiu para si um magnífico palácio de bronze, para além de ter feito todos os tronos do Palácio do Olimpo, equipado com muitos servos mecânicos, assistentes de forja, foi o único deus a regressar ao Olimpo, depois de ter sido exilado. Das suas forjas saiu Pandora, primeira mulher mortal, e numa das versões do mito, do deus Hefesto, Prometeu teria roubado o fogo da sua forja para o dar aos homens.

simbolismo, extraindo do mesmo as suas diversas faces,<sup>138</sup> como lugar onde o passado, presente e futuro se unificam. É como se existisse uma guerrilha de entes, que se vai manifestando ao longo da história da condição humana, em que o viver obriga Homem a decidir e a agir constantemente, numa aparente realidade que lhe preexiste com intenção de poder e com um comportamento que salienta o facto das relações entre o eu e o outro estarem sempre a mudar sob o impacto de gestos de ambição e de resistência, o que é revelador, em primeiro lugar, de uma incerteza que representa um bloqueio à capacidade de receber, de integrar e de transmitir sinais novos, e, em segundo lugar, de um ser que também tem de se docilizar a si mesmo, porque, às vezes, não se sente otimista quanto às atitudes a ter. Ora, assim sendo, os propósitos do eu em captar os indícios intencionais do outro ficam completamente baralhados porque não consegue aceder de forma clara ao seu universo mental. Saber onde reside o verdadeiro poder, num universo de sujeitos em permanente mutação, implica estar num constante estado de sítio. Porque, cada gesto pode criar uma novidade quanto aos indícios de leitura do outro, e, por consequência, a especialização torna-se difícil, dado depararmo-nos com a ideia de que as realidades do sujeito, para além de serem absolutas, não deixam de ser também relativas, na unidade do sujeito com a sua consciência, a sua inteligência, as suas impressões indeléveis que se apresentam sempre como revolta, na procura de mostrar resultados da sua capacidade imaginativa,<sup>139</sup> no afã por

---

<sup>138</sup> Cf. Edith Hamilton, *A Mitologia*, 4ª edição, Trad. Maria Luísa Pinheiro, Publicações Don Quixote, Lisboa, 1991, p. 59.; Cf. Também, AA.VV, *Dicionário dos Símbolos*, s. ed., Teorema, Lisboa, 1994, pp. 390-391. Jano, o deus das duas faces, uma olhando para a frente e outra para trás, das duas portas.; Cf. Também, Walt Whitman, *Canto de Mim Mesmo*, edição 332, Trad. José Agostinho Batista, Assírio & Alvim, Lisboa, 1992, LI, p.142 «Contradigo-me? Muito bem, então contradigo-me (Sou imenso, contendo multidões).»

<sup>139</sup> Cf. Bertrand, R., *O Poder Uma nova análise social*, op. cit., Cap. I, p. 11. «A Sra. A., que está certa do sucesso do seu marido nos negócios e não receia o asilo dos pobres, gosta de vestir melhor que a Sra. B, ainda que pudesse escapar do perigo de contrair pneumonia a um preço muito inferior. Ambos, a Sra. e o Sr. A. ficam satisfeitos se ele é armado cavaleiro ou eleito para o parlamento. Na imaginação não há limites à invenção de triunfos e, caso sejam encarados como possíveis, serão feitos esforços para os alcançar.

A imaginação é aquela aguilhada que impele os seres humanos para um empenho infatigável.»; Cf. Também, Aristóteles, *Da Alma*, s.e., Trad. Carlos Alberto Gomes, Col. Textos Filosóficos, Edições 70, Lisboa, 2001, 428b1. «Imaginar é, por isso, formar uma opinião exatamente correspondente a uma percepção direta.»; Cf. Também, Espinoza, B., *Ética*, s. e., Atlântida- Biblioteca Filosofia, Trad. Joaquim Ferreira Gomes, Coimbra, 1962, Parte I, Proposição XV, «Se considerarmos a quantidade segundo a imaginação, o que ocorre muitas vezes e sem dificuldade, achá-la-emos finita, divisível e composta de partes; põem, se atentarem tal qual ela é para o intelecto e a concebemos enquanto substância, o que é difícilimo, então, como já demonstramos suficientemente, achá-la-emos infinita, única e indivisível. Isto será assas claro a quem souber distinguir entre imaginação e entendimento.»; Proposição XXXII «A vontade não pode ser chamada causa livre, mas somente causa necessária.»; Proposição XXXVI, Apêndice 1, «cada qual opina acerca das coisas conforme a disposição do seu cérebro, ou antes toma as afeções da sua imaginação como se fosse as próprias coisas. (...) Os homens julgam as coisas consoante a disposição do seu cérebro e que as imaginam em vez de as compreenderem.»; *Ética*, op. cit., Parte II, Proposição XL, Escólio. «A alma humana poderá imaginar, ao mesmo tempo, distintamente, tantos corpos quantas imagens se pode formar simultaneamente no seu próprio corpo. Mas, logo que as imagens se confundem inteiramente no corpo, a alma também imaginará todos os corpos, confusamente sem qualquer distinção entre si, e abrangê-los-á como que sob um só atributo, a saber, sob o atributo de ser, de coisa, etc.»; Proposição XLIV, Corolário I. «Depende apenas da imaginação que representamos as coisas como contingentes, quer em relação ao passado quer em relação ao futuro.»; Cf. Também, Kant, E, *Crítica da Razão Pura*, s. e., Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1985, pp.137-138. «Esta lei da reprodução pressupõe, contudo, que os próprios fenómenos estejam realmente submetidos a uma tal regra e que no diverso das suas representações tenha lugar acompanhamento ou sucessão, segundo

dialogar com o outro, como se em si existisse um hedonismo que o leva a informar, por sinais, que é um sujeito que descobre e questiona constantemente intenções definidas e limitadas pelos circuitos intencionais de um sistema que, na sua estrutura, está intimamente ligado como um todo. Esta razão de ser, deve-se ao simples facto de nos sentirmos tentados, por natureza, a querer sentir a arte do eu, deixando-nos estupefactos face à sua beleza, grandiosidade, graciosidade, intencionalidade, sublimidade e jogo de intenções com vontade de domínio. Todavia, nos mais prudentes,<sup>140</sup> há a consciência de que a sua má utilização pode revelar um lado dramático, trágico e ridículo no exercício da vontade de poder do Homem<sup>141</sup> sobre o Homem e, assim sendo, neste lado do espelho, a vida já não é para se viver e ver, mas sim para morrer.

Ora, nesta sequência, somos confrontados com uma natureza política que apresenta como seu elemento fundamental o poder e toda uma força orgânica que mantém o agir ativo/vivo em todos os quadrantes,<sup>142</sup> de modo a poder constituir-se como um poder de facto. Esta revela propriedades dinâmicas e análise de estratégia, no tocante ao concetualizar, deliberar e executar face aos factos,<sup>143</sup> que, aparentemente, parecem estar obsoletos, mas que surgem nos momentos mais inesperados, porque o sujeito, para além de ser dotado de vontade interativa, mantém o hábito, por motivos que visam sempre algo, de repetir os mesmos padrões de comportamento, dado, que adquirir algo é natural ao homem, é o seu desejo e, neste jogo as vontades lutam pelo poder, redobrando de atenção<sup>144</sup> sobre quem o rodeia e, neste sentido, a amizade é um mal, o desconhecido é o mais desadequado aos intentos/propósitos. Contudo, nunca se deve fugir.<sup>145</sup>

Podemos dizer que o agir atento do poder torna possível uma aproximação das soluções certas para situações diferenciais, obtendo, em certa medida, a resposta em certos comportamentos de personagens históricas, que servem como modelo, dado terem obtido sucesso na aplicação sobre ações em que, à partida, a sua apropriação seria inacessível, método racional e, quiçá impossível no tempo. É todo um mundo paralelo que vive e se

---

certas regras; a não ser assim, a nossa imaginação empírica não teria nunca nada a fazer que fosse conforme à sua faculdade, permanecendo oculta no íntimo do espírito como faculdade morta e desconhecida para nós próprios. (...)

A isto, porém, se chega quando se reflete que os fenómenos não são coisas em si, mas o simples jogo das nossas representações que, em último termo, resultam das determinações do sentido interno.»

<sup>140</sup> Baltasar Gracián, *A Arte da Prudência*, 2ª Tiragem, Livraria Martins Fontes, São Paulo, 2001, p. 38, XIX. «Não entrar com demasiada expectativa. Ordinário desaire de tudo o que é muito celebrado antes é não chegar depois ao excesso do que foi concebido. Nunca o verdadeiro pôde alcançar o imaginado, porque fingir perfeições é fácil; difícil é consegui-las. Casa-se a imaginação com o desejo e concebe sempre muito mais do que as coisas são.»

<sup>141</sup> Cf. Bertrand. R., *O Poder Uma Nova Análise Social*, op. cit., Cap. I, p. 14. «Aqueles cujo amor ao poder não é forte não terão, provavelmente, muita influência no curso dos acontecimentos. Os homens que causam as mudanças sociais são em regra homens que o desejam fortemente.»

<sup>142</sup> Cf. Maquiavel, N, *O Príncipe*, op. cit., IV, p. 123.

<sup>143</sup> *Idem*, p. 124.

<sup>144</sup> *Idem*, *ibidem*, 11. «Os amigos aparecem em função dos interesses.»

<sup>145</sup> *Idem*, 13, p.125. «Nunca se foge a uma guerra. Adia-se.»

desenvolve para além da imagem<sup>146</sup> do outro de forma específica, onde se procura maximizar o domínio e minimizar os estragos, procurando-se, assim, um equilíbrio. Tudo depende de tudo, o que resulta numa interdependência de comportamentos lineares, determinísticos e altamente imprevisíveis. Tudo tem características semelhantes, na sua base, contudo é todo um sistema vivo altamente complexo, dado cada um afetar o outro e o todo é afetado pelo mesmo, contribuindo, deste modo para o funcionamento do todo. E este é o seu impacto visível na associação dinâmica de sujeitos, subseqüentemente é como existissem simulações de modelos calculistas para se saber qual a eficiência quanto ao modo de convencer, segundo as ideias mais eficazes, contudo, novas ideias não existem para modelar os comportamentos e dar viabilidade às expectativas, ou seja, fazê-las sentir com impacto no outro, de modo a que este possa enxergar uma nova realidade, modelando-a, em interconexão, para assim exercer o poder no seu organismo intencional em prol da sua intenção de mando. É todo um sistema interligado, numa rede global de poder, altamente complexo e instável, porque a *fortuna*,<sup>147</sup>

<sup>146</sup> Cf. Peters, F. E., *Termos Filosóficos Gregos*, 2ª edição, trad. Beatriz Barbosa Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1983, p.62. O conceito de imagem também nos surge como um *eidos*, termo bastante enraizado na Grécia Clássica, como se se tratasse de uma aparência ou natureza constitutiva, ou seja, uma espécie de ideia. Já em Platão, no *Sofista*, Platon, *Le Sophiste*, 3ª édition, ed. rev. Ouvres Complètes, trad. Auguste Diès, Collection Des Universités de France, Société D'Édition «Les Belles Lettres, Tome VIII- 3ª Partie, Paris, 1955, 236 a - b, p.334, os intervenientes Teeteto e o Estrangeiro ao dialogarem entre eles, fazem uso deste conceito de imagem, que se subdivide em “« reflexo »” e “« aparência »”, aquilo que os gregos denominam de *Eikon*, isto é, imagem - reflexo. Em Platão, *República*, 5ª Edição, Trad. Maria Helena da Rocha Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1987, Livro VI, 509 e - 510 a, pp.313-314, no decorrer do diálogo, um dos intervenientes afirma o seguinte: “ Chamo imagens, em primeiro lugar, às sombras; seguidamente, aos reflexos nas águas, e àquelas que se formam em todos os corpos compactos, lisos e brilhantes, e a tudo o mais que for do mesmo género, se estás a entender-me”,<sup>146</sup> subentendendo-se, assim, que a imagem é um segmento inferior de uma outra imagem que se pressupõe ser a verdadeira.

<sup>147</sup> Cf. Maquiavel, N, *O Príncipe*, op. cit. Em Maquiavel, a virtude, a prudência, o acaso e a *fortuna*, compartilhando as ações e os acontecimentos da vida humana, o tempo que é e o que há-de vir no sucedâneo biológico político. Porque, cap. VI, 1, 5, «deve um homem *prudente* meter sempre por vias batidas por grandes homens e imitar aqueles que foram os mais excelentes, a fim de que, senão chegar à sua *virtude*, dela exalem ao menos algum odor.» E adquirir, pela via virtuosa, o «principado com dificuldade, mas com facilidade o detêm; e as dificuldades que eles têm a adquirir o principado nascem, em parte das novas ordens e modos que são forçados a introduzir para fundar o seu estado e a sua segurança.» Todavia há aqueles que «não conhecem da *fortuna* senão a ocasião.» Ou seja, a fortuna e a ocasião são um meio de adquirir o poder com pouca fadiga, mas para o manter será muito cansativo, dado as dificuldades surgirem a partir do momento em que se está no poder. Segundo Maquiavel, cap. VII, a vontade e a fortuna são duas coisas muito volúveis e instáveis. É preciso muita *virtude* para «o que a fortuna lhe pôs no regaço.» Mas, cap. VIII, «não se pode chamar virtude assassinar os cidadãos, trair os amigos, ser sem palavra, sem piedade, sem religião: modos destes podem fazer adquirir império, mas não glória.» Subseqüentemente, a crueldade implica a ausência de *fortuna* e de *virtude*. Associada à *fortuna*, cap. IX, 1, encontra-se a astúcia como meio de ascender ao poder, e, neste sentido, cap. X, 3, o «líder deve ser *prudente* e corajoso.» Para além desta qualidade, o Príncipe, cap. XV, 1, deve ser prudente para que «saiba fugir à má fama dos vícios que lhe tirariam o estado e guardar-se daqueles que não lho tira. (...) E também não se preocupe de incorrer na má fama daqueles vícios sem os quais dificilmente pode salvar o estado.» Assumir uma *prudência* liberal, cap. XVI, 1, é o mais conveniente, ou seja, «não se preocupar com o nome de mesquinho, pois com o tempo será, com a sua parcimónia, as suas receitas lhe bastam, pode defender-se de quem lhe faz guerra e pode fazer empresas sem sobrecarregar as populações.»

A *fortuna*, em Maquiavel, cap. XX, 5, para além da prudência, é ativa, ou seja, «quando quer fazer grande um príncipe, faz com que lhe nasçam inimigos e com estes façam empresas contra ele, a fim de que tenha motivo para as superar e de, por essa escada que os seus inimigos lhe estendem, preparar mais alto.» E aqui é preciso ser prudente, cap. XXI, 7, «consiste em saber conhecer a qualidade dos inconvenientes e tomar o menos ruim por bom,» e ser «amante das *virtudes*». Contudo, cap. XXV,

altamente sensível e instável, pode alterar, com pequenos acasos, o rumo, como um furacão de veledade intencional de poder.

Contudo, há quem esteja convicto de que todas as características presentes no mundo complexo do poder se podem dominar, como, por exemplo, o comportamento caótico, os fenômenos de emergência que podem romper com o sistema dinâmico e da trajetória das intenções, esquecendo-se a possibilidade de que existem informações que escapam a todos, convencidos de que o menor erro estratégico, ou a menor distorção na visão do comportamento na sua globalidade, pode levar rapidamente todo o empreendimento intencional à derrota. Porque o sistema interno do poder, para além de dinâmico, é também discreto na sua rede e pode assumir comportamentos estranhos ao olhar, ou seja, a imprevisibilidade é também seu ingrediente, por exemplo, um sistema formado por três sujeitos, Eu, Tu, e o Ele, constituem um sistema dinâmico discreto que não tem a solução correta quanto ao efeito de se obter a certeza sobre cada um. O que significa que os seus comportamentos, por mais estudados que sejam, podem ser, no tempo, imprevisíveis. Contudo, há quem acredite que podem ser estáveis, isto é, dado o perigo que a conquista do poder exige, o outro não sairá, de repente, “pulando” do seu lugar, nem muito menos escapará para fora do seu círculo intencional sem ter uma possível certeza de que o alcançará, apesar do seu impulso intencional, aparentemente estável, conetado e convivendo numa rede em que o grau de complexidade, inclusive, poder ser suscetível de um comportamento caótico. É como se existisse uma simbiose entre uma ordem que pode perder o seu domínio, a seguir a um suposto caos, e a introdução de um outro, sendo disso exemplo, os comportamentos estranhos<sup>148</sup> e toda a dinâmica determinística e discreta.

Ora, aquele que não assumisse o poder, após o caos, segundo valores diferentes o que lhe aconteceria?

---

1,2,4, muitos tiveram e têm a opinião de que as coisas do mundo são de tal modo governadas, pela fortuna e por Deus que os homens com a sua *prudência* não as podem corrigir, nem têm aliás, remédio algum para tal, e por isto poder-se-á julgar que não seja de suar muito nas coisas, mas deixar-se governar pela sorte.» Aqui, Maquiavel, como Descartes, *Discurso do Método*, op. cit., reconhece a imperfeição do Homem e para a suprir deve ser prudente e cético no uso do seu livre-arbítrio. «Pensando eu nisto algumas vezes, estive parcialmente inclinado para a opinião deles. No entanto, porque o nosso livre-arbítrio não foi extinto, julgo poder ser verdadeiro que a fortuna seja árbitra de metade de nossas ações, mas que ela também nos deixe a nós governar a outra metade.» Há como que um misto de determinismo e de iniciativa individual, como o prisioneiro, Cf. Platão, *República*, op. cit., da *Alegoria da Caverna*. A Fortuna surge-nos como um «rio determinado» e que quando se irrita, alaga tudo. E quando demonstra a sua «potência onde não está ordenada virtude para lhe resistir. E, aí, ela volta os seus ímpetos para onde sabe que não estão feitos os açudes nem os amparam pata os deter.» Assim sendo, o Príncipe, não se deve apoiar totalmente na fortuna «é que o príncipe que se apoia totalmente na *fortuna*, assim ela muda, arruína-se.» É «bem sucedido aquele que proceder condiz com a qualidade dos tempos e, de modo aquele de cujo proceder os tempos discordam.» Porque, «modificando a *fortuna* os tempos e estando os homens obstinados nos seus modos, são bem sucedidos enquanto estes e aqueles concordam e mal sucedidos quando discordam.»

«A *fortuna* é mulher e é necessário, querendo-a ter debaixo, vergá-la e acometê-la.»

<sup>148</sup> Cf. Russell, B., *O Poder Uma nova análise social*, op. cit., cap. 7, p. 76. «A reforma. Do ponto de vista do poder, a reforma tem dois aspetos que nos interessam: por um lado o seu anarquismo teológico enfraqueceu a Igreja; por outro lado ao enfraquecer a Igreja reforçou o Estado. A reforma foi sobretudo importante como a destruição parcial de uma grande organização internacional, que, repetidamente, tinha provado ser mais forte que qualquer governo secular.»

Em primeiro, se mudou os parâmetros assumindo o poder, um novo olhar emergirá.<sup>149</sup> Caso não o assuma, poderá demonstrar que o poder não está no lugar devido; em segundo, caso o derrube e não o assegure sairá aniquilado. Resultados diferentes param atos primevos idênticos; em terceiro, o que se manterá será toda a dinâmica determinística do poder, a sua inevitabilidade e sensibilidade face às mudanças circunstanciais, dado ser ele sempre o progenitor de toda a ação, inferindo-se, assim, uma ideia imperfeita/defeituosa sobre o poder. Isto é, nunca é estável,<sup>150</sup> oscila entre os sujeitos conforme os valores, vontades e caprichos, não obstante as características serem comuns.

É interessante observar que regimes políticos distintos tenham comportamentos tão díspares nos valores, na forma e no modo como dominam os governados. Contudo, em todos eles verifica-se a existência de um parâmetro característico, a ter em conta, apesar de oscilarem nos valores quanto à sua volatilidade e ao modo como é exercido sobre os governados. Esse parâmetro é o da intensidade do poder e o exagero no afã da sua perfeição, o que é um facto estranho e interessante. Todavia, numa simples resposta, a necessidade da intensidade do poder deve-se, como suposição, ao facto do seu exercício persistir na quantidade do seu uso, no mesmo espaço e tempo, sobre os governados. Isto é, o mesmo valor da intensidade do poder repete-se em função, mais ou menos apurado, da intencionalidade dos governantes. É como se duplicasse a sua força, não admitindo que o caos se instale no agir da dinâmica do sistema, levando-nos assim a intuir na ordem interna da intensidade um possível determinismo, projeto racional que nos escapa e que nos introduz num mundo aparentemente caótico de ideias. Pode-se assim admitir no poder a existência de uma propriedade universal que se antecipa sempre a um possível caos, mistério por desvendar, na estrutura intencional do ser humano. Porque é algo que está sempre presente e que não se consegue calcular, no entanto, a ideia existe como intenção previsível, mas não se pode prever com muita precisão qual a sua origem e qual a sua situação. Isto porque se trata de um fenómeno que tem uma dimensão aleatória nas estruturas sociais e que pode transformar tudo, impondo outra dinâmica, com um carácter imprevisível, recriando um sistema determinístico, aparentemente não linear, caótico, solidificando-se através de um desenvolvimento comportamental que permite introduzir uma outra ordem na dinâmica, dando-lhe um significado preciso, ou assim como gestos, intenções, através de novos padrões

---

<sup>149</sup> Cf. Russell, B., *O Poder Uma nova análise social* op. cit., cap.3, p.31. «O poder nu é, em geral, militar e pode tomar a forma ou de tirania interna, ou de conquista estrangeira. A sua importância, especialmente na última forma, é de facto muito grande - maior, penso eu, do que muitos historiadores «científicos» modernos estão dispostos a admitir. Alexandre Magno e Júlio César mudaram todo o rumo da história através das suas batalhas. Sem o primeiro os Evangelhos não teriam sido escritos em Grego e o Cristianismo não poderia ter sido pregado por todo o Império Romano. Quanto ao último, os franceses não falariam uma língua derivada do Latim e a Igreja católica só dificilmente poderia ter existido.»

<sup>150</sup> Cf. Maquiavel, N., *O Príncipe*, op. cit., VI, 5, p. 135. «O introdutor tem por inimigos todos aqueles que beneficiam das ordens antigas e por tibios defensores todos aqueles que beneficiariam das novas, tibieza esta que nasce em parte por medo dos adversários»

que podem configurar uma nova complexidade, regendo-se por meios que podem causar algo de novo na sua oculta imprevisibilidade.

Esta matriz política tem estado sempre, como um organismo vivo, presente em todos os regimes como fundamento da sua conceção, auto-organizando-se no modo como é capaz de estabelecer relações de interdependência pouco usuais. É toda uma matriz constituída por sujeitos simples, interligados, mas que nas relações dinâmicas entre pares dão origem a uma complexidade de comportamentos que mais não são do que intenções estranhas de poder. Nesta matriz, a intenção de poder é uma ferramenta simples, complexa, desafiante, intratável na sua tratabilidade, auto-organizada e simuladora. Qualitativamente, quem exercita aquele, não o aplica para o mostrar como vontade de ser humanizadora, ou seja, dá-lhe uma outra modelagem, outra interconexão ou compreensão, de forma a causar um impacto efetivo na ação humana.

O político é um observador que tem de perscrutar<sup>151</sup> todo o comportamento humano porque a máquina<sup>152</sup> ambiental que o rodeia, alicerça-se numa agitação de medo e de conquista.<sup>153</sup> Subsequentemente, o seu sucesso está sempre dependente da pronta subordinação daqueles que o rodeiam e que (in)conscientemente satisfazem as necessidades da máquina ambiental de poder. Dada a resposta, o maior desafio do político consistirá em dar início à revolução comportamental e intencional da máquina ambiental, para assim criar condições de utilização da máquina comportamental e elaborar estratégias<sup>154</sup> poderosas que lhe permitam transformar intenções, de modo a tirar proveito, administrando e moldando pensamentos e valores para o seu sistema de poder e de exercício de poder. Cria-se, assim, todo um sistema político que se regula e autorregula como se a oferta e a procura fossem o centro das atenções do observador político. Contudo, é a porção de tempo no espaço que não admite a inovação, apesar da dúvida e da verdade sobre certos pensamentos estarem sob uma permanente escuta, dado poderem colocar em causa a validade de valores admitidos como adquiridos no jogo político. Ou seja, não se podem dizer, apesar de existirem no silêncio. É uma máquina ambiental organizada com medo de enfrentar um outro tipo de pensamento e que se encontra gasta num agir competitivo obsoleto, assente numa divisão maquinal de fazer política imobilizadora, com comportamentos que realçam uma vida estandardizada, dando primazia a um mecanismo que nega a espontaneidade da vontade e que no seu seio olha o diferente como uma imagem fantasmagórica e insana.

Este paradoxo é um problema que transforma a máquina do agir político num sistema obsoleto, porque as ideias não fluem e regressam sempre aos mesmos mecanismos rotativos

---

<sup>151</sup> Cf. Descartes, R., *Discurso do Método*, op. cit., p.5. «O bom senso é a cousa do mundo mais bem distribuída, porque cada qual pensa ser tão bem provido dele que mesmo os que são mais difíceis de contentar noutras cousas não costumam desejar mais do que têm. E não é verosímil que todos se enganem a tal respeito; antes isso mostra que o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se chama o bom senso ou razão, é naturalmente igual em todos os homens.»

<sup>152</sup> Cf. Sófocles, *Rei Édipo*, Trad. Maria do Céu Zambujo Fialho, Clássicos Gregos & Latinos, Edições 70, Lisboa, 2008, 350. «Pois desta terra tu foste a poluição sacrílega.»

<sup>153</sup> Cf. Descartes, R., *Discurso do Método*, op. cit., p. 5. «É naturalmente igual em todos os homens.»

<sup>154</sup> *Idem, ibidem*, p.5. «Conduzimos os nossos pensamentos por caminhos diferentes.»

da mente. Não indicam<sup>155</sup> o caminho e o futuro nunca é um desafio, isto é, não existe uma deslocação do ponto do observador político quanto à ocupação da sua posição para que possa deslocar-se para um ponto externo da máquina. Ele deixa-se absorver pela matriz e limita-se a procurar soluções para os seus problemas que mais não são o resultado de uma imaginação redutora ao mecanismo ambiental em que se encontra o seu agir político. Isto é, procura respostas para problemas criados dentro de um agir que apresenta sempre as mesmas respostas e os mesmos problemas, residindo aqui um outro aspeto negativo deste agir político.

Ora, face a isto, urge reorganizar a liberdade interior para a qual o agir político está muito mal preparado, porque toda a tradição política tem legado um conjunto de ideias que exercem a função de medo na comunidade humana, não lhe proporcionando uma visão mais conducente à vontade de ser da condição humana. Temos sido moldados segundo objetivos que não reconhecem a liberdade, conduzindo ao aniquilamento do Homem, como o meio que permite resolver a desigualdade e a individualidade na igualdade. Este problema, pouco discutido na matriz política, é também um dos mistérios mais angustiantes para a vontade política porque, para além de ser um problema profundo, a resposta ao mesmo exige também um desafio ao agir político e à máquina ambiental do mesmo. Exige um novo homem,<sup>156</sup> uma nova aventura, o fim do artificialismo,<sup>157</sup> uma nova adaptação à vida, a novos contextos interpessoais e a uma vontade de ser de facto humano. Não ousar<sup>158</sup> resolver este problema será o mesmo que passar ao lado da sua existência política e de um instituir de toda uma prática social modelada num eterno declínio,<sup>159</sup> porque cria relações maquinais e estabelece motivações interpessoais com ideais vazios de matéria efetivamente humana. É como se tudo já estivesse determinado socialmente e o futuro não fosse suscetível de alterações efetivas, revelando, assim, um anacronismo e um preconceito contra a vontade de ser. Tudo isto sob a influência do pensamento dominante, reforçado pela autoridade dos valores instituídos pelo agir humano, considerados universais, ao longo do sucedâneo biológico. Superar o anacronismo e o preconceito, que limitam a nossa mente e a nossa alma, agrava imenso a

---

<sup>155</sup> *Idem*, p.13. «Tendo nós todos sido crianças antes de sermos homens, e *forçados* durante muito tempo a *obedecer* aos nossos apetites e aos nossos *preceptores*, muitas vezes contrários uns aos outros, e não nos aconselhando talvez nem uns nem outros sempre o melhor, é quase impossível que os nossos juízos sejam tão puros e tão sólidos como seriam se tivéssemos sido conduzidos senão por ele.»

<sup>156</sup> *Idem*, p.10. «Resolvendo-me a não procurar mais outra ciência a não ser a que pudesse descobrir por mim próprio.»

<sup>157</sup> *Idem*, p.13. «Correm o risco de cair por si, por seus alicerces não serem bem firmes.»

<sup>158</sup> *Idem*, p.15. «Libertarmos de todas as opiniões que antes aceitávamos como verdadeiras (...) o mundo é quase composto apenas de duas espécies de espíritos, aos quais ele não convém de nenhum modo, a saber: daqueles que, julgando-se mais hábeis do que são, não resistem a precipitar os seus juízos, nem têm paciência bastante para conduzir por ordem os seus pensamentos, donde resulta que, se tomassem uma vez a liberdade de duvidar dos princípios que receberam e de se afastarem do caminho comum, nunca poderiam manter-se no atalho que é preciso tomar para ir mais a direito e ficariam perdidos toda a vida. Depois, daqueles que, tendo bastante razão ou modéstia para julgar que são menos capazes de distinguir o verdadeiro do falso que alguns outros, por quem podem ser instruídos, devem antes contentar-se com o seguir as opiniões desses outros do que procurar por si próprios outras melhores.»

<sup>159</sup> Cf. Sófocles, *Édipo o Rei*, op. cit., 345. «Pois nada calarei então, já que a cólera me assalta. Por aquilo que depreendi fica, portanto, a saber que o que me parece é que foste tu que engendraste o crime e o realizaste, somente que não mataste por tuas mãos; e se porventura não fosses cego, eu diria, até, que serias tu só o criminoso.»

dificuldade do ajustamento necessário para a nossa sobrevivência como seres livres. E, para romper com este mecanismo, o agir requer uma nova reformulação das nossas maneiras de pensar e de sentir.

Exige um novo nascimento que provoque um choque sobre a visão que o ser humano tem de si próprio, cujo efeito será o conseguir refazer a sua condição humana como vontade de ser poder de facto político.

Vontade de ser, a primeira reação que o existir humano deve ter perante a máquina, para fazer cessar a continuidade das condições que a máquina política institui ao agir, com a criação de governados, sem reação efetiva, regulados como simples mercadoria, convertendo-os segundo as suas intenções e isolando todo aquele que coloque em causa o *status quo* do poder. O político transformou o ser humano em mercadoria,<sup>160</sup> ao tratá-lo como se tivesse nascido objeto para ser manipulado. Isto é, um ser tratado, na realidade, como mercadoria, uma vez que o agir deve ser produzido enquanto vontade submissa e controlada, como se de um mero corpo se tratasse. É todo o instituir de uma política alienante e eficaz quanto aos seus objetivos e mecanismos: o domínio sobre os governados sob a ideia de uma livre circulação de corpos sem sentido de vontade de ser.

Ser governado implica um “preço” no mercado político. Ser dominado é ser usado como uma mera força biológica que tem de produzir, sem direito a pensar a sua vontade de ser. A isto é atribuído o nome de governado ou de povo, segundo leis que impossibilitam a sua realização enquanto ser livre e igual na sua desigualdade. É todo um lugar que confina a condição humana a ser uma mercadoria e que faz mover a sua natureza com uma regularidade artificial, autómata, caprichosa e que marcha segundo políticas/leis que em vez de a tornar livre prefere governá-la.

É sob este regime único, transversal e entranhado, subtilmente, na tradição humana, que o Homem delibera o sentido dos seus interesses, ou seja, o lugar onde vigoram os princípios convencionais, opostos à vontade natural de ser. É como acorrentar o ser humano a uma estrutura com uma orgânica política essencialmente tirânica, submissão de muitos aos poucos e que, em troca, exige um comportamento altamente padronizado no seu pensar e mecanizado nos seus gestos públicos, fazendo sobressair um relação estranha, entre seres humanos, aparentemente, e uma ideia de mercado que não permite estabelecer relações de negociar uma vontade de ser. Tudo parece estar determinado entre as partes e a máquina política, fixada pelos governantes/autoridades, presa a um costume que mais não é do que um modo de fazer dos governados uma propriedade do político, do regime e de toda uma tradição obsoleta e que o limita, quanto às suas reais possibilidades de se realizar como um ser dotado de uma vontade efetivamente livre.

---

<sup>160</sup> Cf. Aristóteles, *Os Económicos*, Biblioteca de Autores Clássicos, IN-C da Moeda, Vol. VII, Tomo II, Lisboa, 2004. 1345a5. «A arte política tanto se ocupa da constituição da polis desde o início, como zela também pelo seu bom funcionamento, depois de estar já constituída. É evidente que a função da arte económica há-de consistir igualmente em estabelecer a casa e também, em fazer escola.»

A sua genuína natureza passou a ser submetida, de forma servil, a princípios que não vão ao encontro da sua vontade de ser, mas sim de uma política que não visa um novo indivíduo social, mas sim um instituir de sistemas políticos que produzem, incessantemente e maquinalmente, os mesmos padrões de comportamento e que reduzem os governados a um controlo total, por intermédio do medo, negando-lhes a atração pelo poder ser livre, e pelo fascínio do vazio dos atos de se exercer o poder. Ao manter assim este sistema em funcionamento, o poder apropria-se dos governados em benefício do que apelida de interesse comum, lugar que serve para continuar a produzir, desenfreadamente, as mesmas expectativas, receios, subordinações e dependências institucionais com cariz bem delimitado entre governados e governantes.

Não há autonomia, todos procuram sobreviver, prudentemente,<sup>161</sup> numa máquina que tudo incorporou e rotinou, (in)conscientemente, como um mecanismo totalitário, impondo recato, triturando vontades, e gerando silêncios de angústia. Todos se subordinam a todos, tanto pelas ações como pelo medo que a máquina política instala. É a utilidade política como a perversão da vontade de ser e o preconceito em reconhecer na natureza da desigualdade a igualdade enquanto motivo de liberdade da vontade de ser. Porque experimentar um outro sentido de fazer política é considerada uma mera significação ilusória do poder. Por esta razão, o agir humano passa a existir num espaço/tempo em que a sua atividade mental e corporal fica com as extremas fixadas, sob o olhar tirânico das instituições criadas em nome da sociedade. E, neste sentido, a vontade de ser não consegue sobreviver, dado que o funcionamento da máquina não admite a alteração do produto humano, porque tudo o que lhe seja estranho ou distinto sofrerá consequências. Incorporar o produto humano, é fazer com que ele seja dependente do poder de uma máquina política, instituída no agir, e que age por si só, sem espaço para a autonomia mas sim para a dependência social regulada e controlada, tornando-se, por esta via, determinante para o funcionamento da ausência da vontade de ser. É a subjugação total do indivíduo, das suas ações e da comunidade a uma máquina que perverteu a sua natureza em nome de um produto que pratica uma administração do ser humano como sendo algo a ser usado, consagrando, assim, a sua utilidade social.

Esta perversão nega a autocompreensão da vontade de ser do Homem pelo simples facto de ter incorporado uma outra síntese do que é ser-se existente, a sua vontade foi arruinada, castigada, pelo simples facto de ter medo de ser livre. A sua experiência de vida, no seio desta máquina, carece de um significado claro e incontestável de si mesmo. O fator político, que está subjacente à sua criação humana como um produto, não lhe outorga a possibilidade de se manifestar como sendo uma vontade de ser, porque esta não traduz um

---

<sup>161</sup> Cf. Strauss, L., *Direito Natural e História*, 1ª Edição, Edições 70, Lisboa, 2009, p.92. «Os homens são compelidos a beneficiar os outros porque desejam ser beneficiados por eles: quem deseja ser bem tratado tem de mostrar bondade. A justiça parece assim decorrer de um egoísmo e ser-lhe submissa. Isto equivale a admitir que por natureza cada um procura apenas o seu próprio bem. A prudência ou a sabedoria é, portanto, incompatível com a justiça propriamente dita. O homem que é verdadeiramente justo é insensato ou tolo - trata-se de um homem ludibriado pela convenção.»

produto útil aos interesses instalados. Ele é compelido pela ideia de continuar vivo no sistema sem a intenção de perturbar a máquina. Procura contribuir sempre de forma direta ou indireta para que a máquina produza um bem-estar que julga ser o seu ideal e o seu bem mais útil. É como se estivesse a obter um rendimento para prosseguir a sua atividade como ser vivo, dado julgar ter razões para tal desígnio, ou seja, o seu incentivo não é a sua vontade de ser, mas sim a servidão maquinal. Encontra-se, assim, iludido e fundido com motivos, mais poderosos, nomeadamente aquisição de bens materiais, valorização social, meios para atingir fins, reconhecimento social e valorização de si mesmo como produto. Deixou-se transformar num produto e, como consequência, inverteu os objetivos da sua razão de ser, ou seja, esqueceu a sua vontade de ser e deixou-se submergir por uma máquina, por si criada, que o transformou num mero produto existencial.

Aceitar a mudança, implica o redescobrir da sua vontade de ser, o abandonar o seu egoísmo maquinal e a sua propensão artificial para produzir comportamentos estandardizados politicamente.

É toda uma lenda preocupada com um ego produtivo e despreocupada com os interesses da vontade de ser, ou seja, é um Homem que é sempre o mesmo no tempo do sucedâneo biológico. Isto porque, em primeiro, se constituiu como um facto produtivo e organizou-se de modo a que não defronte a sua vontade de ser, assegurando-se de que nenhum indivíduo enfrente o sistema produtor dos pensamentos e comportamentos estandardizados, lugar onde todos, obrigatoriamente, terão que participar para que a ideia do impossível seja um facto. É a ausência de privação e a negação do estímulo individual para o exercício da liberdade, porque o ganho tem que ser de quem detém o poder. A troca é a servidão maquinal e não o impulso para uma evolução da consciência efetivamente política: o incentivo à liberdade e à desigualdade na igualdade em nome da vontade de ser. Em segundo lugar, não lhe dá direito a existir como vontade de ser porque o submerge numa máquina de obrigação hierárquica, de *status*, ameaça de punição da necessidade de aprovação pública, do bom nome da vida privada e da sua contribuição na parte que lhe compete para reforçar a máquina produtora. É todo um entrelaçamento que, em vez de o libertar, condena-o ao degredo<sup>162</sup> maquinal de um mero vivenciar a vida como sendo um produto sem alma.

Em terceiro lugar, não aceita a mudança, nem a surpresa abrupta. Deixou que a máquina<sup>163</sup> assumisse o domínio sobre a sua vontade de ser, imaginando que a evolução fosse qualitativa. Aboliu a sua proteção em favor de uma matriz política que se apoderou da sua vontade exclusiva de ser e o destituiu de si mesmo, não lhe deixando refúgio para ser. Organizou-o, desprotegeu-o, reproduziu-o e negou-lhe a vontade de ser.

É uma matriz<sup>164</sup> política caprichosa que o transforma numa enormidade vazia e o motiva, de forma determinada, para um modo de ser em que as suas escolhas se cingem à

<sup>162</sup> Cf. Sófocles, *Édipo o Rei*, op. cit., 250. «Terra estéril e maldita.»

<sup>163</sup> *Idem*, 255-260. «E agora, que me encontro senhor do poder que antes lhe pertencia, na posse do leito e da mulher por ambos fecundada.»

<sup>164</sup> *Idem*, 360. «O assassino desse homem, que intentas encontrar, afirmo-te que és tu!»

oferta que o produto instituído impõe. Induziu-lhe a imagem do dominando, ferindo-lhe o orgulho e incutindo-lhe o preconceito e a inveja, para além de outras nebulosas que lhe dão uma falsa satisfação de honra e que lhe planificam o serviço que presta ao agir com a ilusão do poder e da glória.

É o indivíduo apropriado pela máquina que o vende em função do seu rendimento e o considera uma mera peça do regime e a sua consideração só obterá sucesso entre os seus semelhantes, de forma efémera. Ele é fiado, tecido e explorado em nome de uma motivação que lhe cria dependência total face à máquina, agindo de forma mista para com ela, para não revelar o medo consigo próprio. É todo um estranho prazer secreto que se esquece da sua vontade de ser em nome de um ideal que o afasta da realidade de si. Desta forma, o ganho é sempre um presumir e não uma certeza sobre o seu existir, porque assumi-los é ser considerado de uma outra natureza, etérea, em que não há espaço para o respeito de si próprio e para a sua decência como produto da máquina. Anulou-se a sua alma, a sua imaginação pelo medo de ser considerado anormal, imoral e irracional. Há como que a ilusão de um determinismo que o influencia e o transforma em alguém que tem de cumprir a lei.

A máquina apropriou-se do outro, assumindo uma atitude egocêntrica absoluta, anulou-o e transformou-o num igual, mas sobre o qual exerce o seu poder. Como sair deste impasse? Só através da vontade de poder ser, já referida atrás na citação de Nietzsche e através da ideia de Bem e da Educação, enquanto essência da natureza do pensamento que se manifesta num corpo biológico e que reconhece o outro no seu relativismo biológico como pertencente na desigualdade material a uma igualdade plena, assumindo uma liberdade no espaço e no tempo que se pode harmonizar, caso exista uma vontade de ser um eu igual ao outro.

Ora, isto implica o fim de uma estratificação obsoleta e o considerar o outro como um sujeito desigual, livre e igual no princípio que o move, ou seja, na liberdade do bem, passando o outro a ser uma oferta da liberdade e uma procura simultânea do bem que os identifica como iguais, ao não se apropriar do outro, mas assumindo uma (co)propriedade que estabelece o limite quanto à vontade de domínio sobre o outro. O Bem comum sobrepõe-se a qualquer acto egocêntrico e a máquina (re) produtora deixa de ser aniquiladora para ser libertadora de vontades de ser. Isto representa uma inversão no hábito de fazer política, ou seja, substitui-se um modo de ser político, alicerçado na observação e no domínio dos governantes sobre os governados, por um novo “estatuto” sobre o que é ser-se de facto humano e por um regresso ao contrato natural da ideia de Bem, passando, assim, a estabelecer relações sociais libertadoras, integradas e integradoras de diferenças, anulando o determinismo altamente mecanizado que, direta ou indiretamente tanto aniquila os governantes como os governados. A vida, em todas as suas atividades, passa a assumir um agir mais conforme com uma estética libertadora e não uma condução para o vácuo mecanicista e produtor de um comportamento que se torna em algo de impossível ao anular o eu e o outro como vontades de ser. As vontades passam a apresentar motivações puras, deixando de ser

servis, libertas do controlo das outras motivações de domínio, da perversidade, uma riqueza social, na desigualdade, que evita a uniformidade e aceita o ser da vontade natural do indivíduo, do poder da sua imaginação e do seu talento para estabelecer relações sociais com o outro. É toda uma força idealista que não se deve desprezar, que motiva a confiança no outro e que se consubstancia num agir alicerçado numa confiança comum, dado serem motivações naturais, iguais e não necessariamente motivações superiores que possam produzir o equívoco de que o eu pode ser superior ao outro. Ou seja, é um lugar onde o ganho é comum e não de poder sobre o outro e de falsa honra. A dicotomia governante/governados fica anulada e estabelecer distinções não significa domínio, superior *versus* inferior, mas integridade vital da essência reconhecida da desigualdade na igualdade, em liberdade plena. A base da instituição de um novo agir, o fim de uma escravidão humilhante face a uma máquina produtora, da qual se perdeu o controlo em nome de uma dependência efémera, de um poder que o coloca a nu e lhe instala o medo puro de se impor livremente como uma vontade de ser, no mundo material, substituindo, assim, uma espécie de motivação estranha, desfavorável à sua condição natural e responsável pela divisão unitária do Bem, paralisante, preconceituosa, empobrecedora para o indivíduo, pelo motivo mais nobre: o da vontade de ser livre. Isto permite restituir-lhe uma nova integridade como pessoa humana e lançá-lo para um novo horizonte de fazer política mais consentâneo com a sua vontade natural de ser, fundamentada na instituição do Bem enquanto elo para aceitar o outro como um seu eu igual na desigualdade sem a indiferença da prática do bom funcionamento das liberdades instituídas socialmente, em que cada indivíduo deve e tem que ser responsável pela sua vontade de ser como ato público, sem desdenhar maleficamente do outro segundo um poder envolvido na ideia de domínio, como benefício para o todo, não negando a sua liberdade e a sua consciência de poder ser desigual numa realidade social efetivamente cooperativa e não imaginária. Por conseguinte, este indivíduo assegura sempre o princípio de que a essência da política tem como função primeira libertar, dando condições e não criando princípios de resignação perante os interesses que dominam numa atitude de sobrevivência servil, mas sim de participação que permita criar um comportamento que varra, em definitivo, do poder a coação e da sociedade o vício de uma produção maquinal altamente estandardizada. Isto é, deverá colocar fim a uma liberdade má, exploradora do outro, impedidora de uma nova forma de fazer política, de que só poucos beneficiam, dado não corresponder ao todo, engendrando secretamente calamidades ao agir humano, em vez de fazer florescer uma consciência que represente uma liberdade de vontade de ser e incentivá-la a exercer comportamentos que mais não são do que um subproduto do que não é a liberdade, mas sim servidão total e que na essência não representa nada em si mesmo, dado a sua perniciosidade em querer assumir-se como essencialmente política, ou seja, corresponderá a uma “terra de ninguém” onde a desgraça é o limitar-se a existir.

Contudo, a mudança pode induzir a um ceticismo sobre o futuro da política e da liberdade: primeiro, porque se tem nutrido, profundamente, numa rotina obsoleta e

determinada por “elites” que se arrojam, por um mero convencionalismo, de serem governantes pelo simples facto de se considerarem mais experientes e com estatuto social para o cargo, não admitindo um novo horizonte; segundo, poderá emergir toda uma argumentação, alicerçada num medo profundo, que impeça a alteração da máquina em colocar fim a todo um agir que possa, inevitavelmente, produzir uma nova forma de servidão, ou a transformação do agir numa liberdade que o incomoda.

Argumentos deste género apenas provam até que ponto o preconceito face a uma nova matriz política ainda é poderoso. Porque o determinismo instituído pelo agir político, como vimos, é apenas um mero mecanismo produtor de comportamentos com o fim de obter uma servidão voluntária. Logo, o efeito da ausência, nesta matriz política, da vontade de ser, faz com que a experiência do ser político, na sua essência, congele a mobilidade de um agir mais essencial à condição humana, invalidando as liberdades e fazendo testemunhar a existência como um serviço prestado a uma máquina que determina uma produção, intergeracional, monopolizada por uma instituição que se diz ser política.

Trata-se de toda uma planificação que, apesar de separar, aparentemente, os governantes dos governados também assegura, na verdade, um determinismo comum, pelo facto de se encontrarem presos ao mesmo mecanismo pelo sentimento do medo. A matriz política criou um sistema que ignora a vontade de ser, tornou o homem cego perante este facto, ignorou-o, fá-lo estremecer, transcendeu-o como uma sombra ameaçadora e apagou a luz do seu sol, negando a explosão dos raios da sua vontade de ser. Neste paradoxo, a matriz política passou a ser um símbolo político de perigo e ameaça para a condição humana e não um símbolo libertador que o faça acreditar num outro modo de fazer política e de ser político. Isto é um ideal, onde o indivíduo não se deve encontrar condicionado a aceitar uma ordem feita para ele por aqueles que sabem mais do que ele, mas sim alguém que participa, através de uma ação consciente e responsável, juntamente com o outro na sua feitura, no melhoramento da vontade de ser e do reforço da liberdade na comunidade. Contudo, um tal empreendimento só poderá ter êxito se o ser humano apresentar uma nova visão global do homem, como vontade de ser, e da sociedade, muito diferente daquela que temos recebido como herança, ao longo da nossa história.

Nesta matriz política, deparamo-nos ainda com um conceito que é o de tempo. Este apresenta-se disposto sob uma acuidade que nos remete para uma revelação de extrema importância, isto é, o modelo de tempo é essencial para uma melhor explicação e compreensão do problema da relação Poder/Homem, na história do agir político. Maquiavel<sup>165</sup> é cirúrgico e ininterrupto, ao abordar esta mesma relação fazendo-a emergir num tempo, como se o Homem estivesse submetido a uma vivência trágica, com a qualidade inerente de subversão de todo e qualquer princípio sagrado à sua própria natureza, mas também, como um ser que possui uma vontade louca de copiar ou equiparar-se a alguém que

---

<sup>165</sup> Cf. Maquiavel, N., *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, 1ª edição, Martins Fontes, São Paulo, 2007, Livro primeiro, 1 e 2, sobre a origem dos estados.

pense ser digno de imitar,<sup>166</sup> num eterno retorno político, uma esperança de poder transformadora face à relação que mantém com o seu semelhante, ou seja, de um domínio<sup>167</sup> sobre o outro ou de uma humanização plena, não aparente.

Tudo isto nos indicia que o homem possui em si um tempo<sup>168</sup> que é eterno, isto é, o tempo que é está presente na sua vontade de viver. Nele se consubstancia o princípio e o fim da vida terrena ou cronológica. A um primeiro olhar, o efeito deste consubstanciar sobre nós, é o de uma interiorização da ideia de que existem diferentes modos de se experienciar o tempo espacial, ou seja, em primeiro lugar, de forma biológica, com sentidos que percecionam o tempo corporal, através da sua decomposição natural, comum a todo o ser vivo, sendo a noção de fim uma ideia clara e evidente. Em segundo lugar, deparamo-nos com um tempo muito mais complexo, um tempo de consciência, porque esta possui na sua subjetividade um presente que transporta em si um passado, com uma história coletiva e pessoal. Subsequentemente, estas duas formas de percecionar e sentir o tempo dão ao Homem a possibilidade de se projetar num futuro, com horizontes que são uma oportunidade de salvação. Por fim, em terceiro lugar, este dispõe de um tempo eterno que preexiste ao Homem, compartilhando o seu passado, presente e futuro, conforme todas as suas angústias e alegrias. Este tempo, que surge ao olhar do Homem é o da eterna esperança. O tempo onde não há tempo. É onde todas as agruras da vida, todos os sacrifícios e todas as atrocidades que foram cometidas serão submetidas a uma análise justa, isto é, a uma eternidade conscienciosa onde se deposita a esperança e se (re)criam um inferno político ou um paraíso político para a vontade humana.

Ora, todas estas manifestações emergentes de tempo consubstanciam-se na natureza humana. Aliás, pensamento muito popularizado no *Renascimento*. E Pico della Mirandola veicula-nos esse pensar ao afirmar a existência das “leis de arcana sabedoria este lugar do

---

<sup>166</sup> *Idem, ibidem*, 1, p.10. «Imitar aqueles que foram sábios»; Cf. Também, Platão, *Republica*, op. cit., Livro III, 395c; «Devem ser os artífices escrupulosos da liberdade do estado, e de nada mais se devem ocupar que não diga respeito a isso, não hão-de de fazer ou imitar qualquer outra coisa. (...) Mas a baixaza, não devem praticá-la nem ser capazes de a imitar, nem nenhum dos outros vícios, a fim de que, partindo da imitação, passem ao gozo da realidade. Ou não te apercebeste de que as imitações, se se preservar nelas desde a infância, se transformam em hábito e natureza para o corpo, a voz e a inteligência?» Cf. Também, Aristóteles, *Poética*, 7ª edição, trad. Eudoro de Sousa, Estudos Gerais Série Universitária • Clássicos de Filosofia, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 2003., 1449a 24-27. «É, pois, a tragédia imitação de uma ação de carácter elevado.»

<sup>167</sup> Cf. Maquiavel, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, op. cit., Livro primeiro, 1, p.10. «Portanto, como só o poder dá segurança aos homens, é necessário fugir a essa estabilidade da terra e pôr-se em lugares fertilíssimos.»

<sup>168</sup> Cf. Espinoza, B., *Ética*, op. cit., Parte II, Proposição XLIV, Escólio. «Ninguém duvida que imaginamos também o tempo, e isso porque imaginamos corpos que se movem mais lentamente ou mais rapidamente ou com a mesma rapidez que outros. (...) A imaginação será portanto, flutuante, e ela imaginará ao mesmo tempo que a tarde futura, ora um ora outro, isto é, considerará um e outro não como devendo ser de uma maneira certa, mas como futuros contingentes. Esta flutuação da imaginação será a mesma se as coisas imaginadas são as coisas que consideramos com uma relação com o tempo passado ou com o presente; e, conseqüentemente, imaginamos como contingentes as coisas referidas tanto ao presente como ao passado ou ao futuro.»

mundo como nós o vemos, augustíssimo templo.”<sup>169</sup>Esta afirmação vem reforçar a questão da relação do homem com a eternidade também presente em toda a matriz política. Como resultado natural, esta posição direciona-nos para uma eternidade vivenciada na terra inconscientemente e para uma preexistência conscientemente vivenciada. Temos na política uma conceção de tempo que se mede, mas que se subsume numa vontade em que «o olhar absoluto abraça todos os modos»<sup>170</sup> de vida. A questão que se coloca de forma premente no agir humano é a do tempo existencial, onde decorre a relação do eu com o outro, uma vez que «tal igualdade, porém, é infinidade, e, assim, não é igualdade do modo pelo qual à igualdade se opõe o desigual, mas aqui, a desigualdade é igualdade.»<sup>171</sup> Esta subversão foi forçada pela vontade do homem em querer superiorizar-se à natureza do outro. Se examinarmos os exemplos da História, apercebemo-nos de que, para além de existir a noção clara de infinidade, também há exemplos de factos históricos, os quais, quando confrontados uns com os outros, remetem-nos para um conjunto de questões assaz pertinentes, a saber: que diferença existe entre Ciro e Nero, se excetuarmos o tempo existencial que os medeia? A essência que os levou à prática de atos pouco abonatórios para com a humanidade será diferente? E não será de extrema importância remetermos estes atos para uma dimensão cíclica do tempo existencial diluído na subversão da eternidade? E, nesta sequência interrogativa, não podemos colocar com pertinência e ousadia a ideia de eterno retorno devido ao facto de a política ser mediada, ciclicamente, por um corpo num tempo existencial?

Questões como estas e outras fazem-nos subentender que existe a conceção de um tempo de carácter cíclico, isto é, de eterno retorno. Logo, a máxima de Heraclito «Não se pode banhar duas vezes no mesmo rio», válida para toda a vida orgânica, é contrariada, em certa medida, pelo facto do político “reencarnar,” como uma endemia, no ciclo temporal. Ora, esta abordagem histórica leva-nos ao encontro de factos e de comportamentos similares ao longo da história, repetindo-se sucessivamente, numa memória coletiva com propensão para esquecer conscienciosamente as atrocidades que aparentemente nada têm a ver com a memória humana, na sua individualidade. Será este procedimento, uma das razões do *Discurso Sobre Servidão Voluntária*? Isto porque, os factos na sua cronologia corporal são cíclicos e contínuos, tendo o homem cometido uma infinidade de erros que não se decidindo, em certa medida, a querer decifrá-los e a corrigi-los, caminhando, assim, para uma atitude estacionária no que concerne à sua evolução política, moral e social, perante o seu igual. A soberba, a ganância, a altivez, a luxúria e tudo o que estes conceitos representam em toda a sua extensão, são a contradição da eternidade da matriz política no tempo existencial. Um

---

<sup>169</sup> Cf. Picolo Della Mirandola, *Discurso Sobre a Dignidade do Homem*, s. e. , Trad. Maria de Lurdes Sirgado Ganho, RBA Editores, Lisboa, 1995, p. 49.

<sup>170</sup> Cf. Nicolau de Cusa. *A Visão de Deus*, s.e., Trad. João Maria André, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1988, p.143

<sup>171</sup> *Idem*, p.183.

notabilíssimo escritor português referiu, com ironia num dos seus livros que “« A história é uma velhota que se repete sem cessar.»”<sup>172</sup>

O conceito de tempo, que temos tentado abordar para compreendermos a matriz política, pode ser denominado de mítico, pois aduz uma atitude de homem perante o mundo, como sendo um ser passivo e recetivo na presença do poder, induzindo-nos para uma dimensão de ser humano que nunca descobriu a utilidade do seu pensamento crítico porque, «o homem das sociedades arcaicas: para ele, as coisas repetem-se até ao infinito, e, de facto, não se passa nada sob o sol.»<sup>173</sup> Quiçá estejamos perante um indício intencional, que tem como objetivo alertar os detentores do poder, para o facto de que uma comunidade verdadeiramente humana deve proceder segundo uma vontade de ser efetivamente política.

Este sinal possui ainda mais acutilância, quando a tendência dos regimes políticos é a de explorarem os comportamentos do outro e dar um significado e um valor às suas próprias ações, através de arquétipos de repetição, valorizando assim metafisicamente, a sua própria existência humana, face aos outros. Estas ações por parte dos governantes acarretam logicamente uma deturpação, um desvirtuamento e uma diabolização da verdadeira ação política no tempo. A memória popular é atemporal face ao agir, pois, «diga-se de passagem que entre os «primitivos» não só os rituais têm um modelo mítico, como toda a ação humana adquire significado na medida em que *repete* exatamente uma ação realizada no princípio dos tempos por um deus, um herói ou um antepassado.»<sup>174</sup>

O político, ao ter o conhecimento de que os seus súbditos estão ligados a um formato extremamente ancestral e com uma profunda relação com o verdadeiramente venerável, domina a psicologia coletiva, através das suas mais puras emoções, indo contra a natureza da vontade de ser, quer aproximar-se maleficamente dos seus arquétipos divinos para, em certa medida, manter o poder ou exercê-lo, eficazmente, segundo os seus intentos. Deste modo, procura sempre aparecer como sendo um indivíduo majestoso, um ungido, com capacidades excepcionais, de modo a provocar espanto, admiração e terror face ao outro. Age sempre, sob uma capa que o ajuda a criar uma imagem, «seja qual for a sua importância, o acontecimento histórico em si só perdurará na memória e a sua recordação só inspira a imaginação poética na medida em que esse acontecimento se aproxima de um modelo mítico.»<sup>175</sup>

Na matriz política, o político é também uma forma de dar testemunho do Homem enquanto ação humana realizada no tempo. Um testemunho que procura também consciencializar-nos de que existe uma eternidade, após a finitude do corpo passar para uma realidade vital e fugaz. E Santo Agostinho notifica esta ideia, em *Confissões*, quando nos afirma que «Sabemos Senhor, sabemos que uma coisa morre e nasce, consoante deixa de ser

<sup>172</sup> Cf. Eça de Queirós, *Cartas de Inglaterra e Crónicas de Londres*, 1ª carta, Edições «Livros do Brasil», Lisboa, s. d., p. 7.

<sup>173</sup> Cf. Eliade, M., *Mito do Eterno Retorno*, s.e., Trad. Manuela Torres, col. Perspetivas do Homem, Edições 70, Lisboa, 1985, p.104.

<sup>174</sup> Idem, p. 37.

<sup>175</sup> Idem, p. 57.

o que era e passa a ser o que não era»<sup>176</sup>. Portanto, temos uma noção escatológica de tempo, que se mede pela passagem na vida terrena, coexistindo na sociedade criada pelo agir político as duas medidas de tempo harmoniosamente subsumidas numa eternidade que lhes deu origem pela criação.

Se o homem político não compreende que a sua matriz é o Tempo e a Eternidade, então, a Humanidade perde a noção de verdade, ao recusar a igualdade natural na desigualdade. Saber questionar o tempo para a política é saber perscrutar o silêncio da sua essência política.

---

<sup>176</sup> Cf. Santo Agostinho, *Confissões*, 11ª edição, Livraria Apostolado da Imprensa, Porto, 1984, Livro XI, 7, p. 297.

## (Des)encanto político e a prudência<sup>177</sup>(des)conhecida

Se não existisse uma vontade, origem das virtudes<sup>178</sup>viciadas do agir humano, não haveria política. Ela é que dá força a todos os sujeitos existentes. Portanto, se não existisse uma vontade, não existiria o poder. Na sua natureza encontra-se tudo o que é Bom e o que é Mal, ou seja, esta consegue produzir toda a ação humana. Ficar imune é ficar livre de tudo.<sup>179</sup> E, como o poder se faz sentir em toda a estrutura, estando na posse de um sujeito, a sua intencionalidade está sempre dependente do seu uso, ou seja, se a intencionalidade for boa o Bem domina sobre o Mal, dado uma ter que prevalecer sobre a outra, e vice-versa. Quando o Bem é regulado, todos terão dividendos positivos, quando o Mal é desregulado, ninguém terá dividendos. Subsequentemente, tudo o que se sente, e, que, às vezes, não se vê é força de uma vontade de política. Logo, ninguém se encontra imune a uma racionalidade do poder.

---

<sup>177</sup> Cf. Epicuro, *Cartas, Máximas e Sentenças, A serenidade da alma e a luz da razão*, 1ª edição, Coleção Sophia, Edições Sílabo, Lisboa, 2009. *Carta a Meneceu*, 132. «O princípio e o bem mais importante é, pois, a prudência, mais preciosa, por isso, do que a própria filosofia.»; Cf. Hobbes, Thomas, *Leviatã*, 3ª Edição, INCM. Estudos Gerais, Série Universitária - Clássicos de Filosofia, Lisboa, 2002, Cap. II, p.39. «Às vezes o homem deseja conhecer a ocorrência de uma ação, e então pensa em alguma ação semelhante no passado, e os acontecimentos dela, uns após os outros, supondo que acontecimentos semelhantes de devem seguir a ações semelhantes. Como aquele que prevê o que acontecerá a um criminoso reconhece aquilo que ele viu seguir-se de crimes semelhantes no passado, tendo esta ordem de pensamentos: o crime, o oficial de justiça, a prisão, o juiz e as galés. A este tipo de pensamento chama-se *previsão*, e *prudência*, ou *providência*, e algumas vezes *sabedoria*, embora tal conjectura, devido à dificuldade de observar todas as circunstâncias, seja muito falaciosa.»; Cf. Também, Cap. V, p.56. «Assim como a muita experiência é *prudência*, também a muita ciência é *sapiência*.»; Cf. Também Schopenhauer, *O Mundo Como Vontade de Representação*, Rés Editora, Porto, Livro Primeiro, &6, p.33. «A palavra *prudência* na sua acepção restrita, designa entendimento colocado ao serviço da vontade.»

<sup>178</sup> Cf. Platão, *República*, op. cit., Livro IV, 444b. «A virtude, será, ao que parece, uma espécie de saúde, beleza e bem-estar da alma, a doença uma enfermidade, fealdade e debilidade.»; Cf. Também Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, op. cit., Livro I 1094a1,1095b 10-13,1096a 11-15, 1103a 4 -11, Livro II, 1104a 9-11,1104b2, Livro VII, 1107a 28, 1108b 8 -10, Livro III, VI, 1115a 4. Ora, segundo Ross, Sir David, *Aristóteles*, 1ª edição, OPUS, Biblioteca de Filosofia, nº3, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1987, pp. 208-209, é possível fazer uma breve síntese, em primeiro, dos vícios por deficiência, covardia, insensibilidade, avareza, vileza, modéstia, moleza, indiferença, descrédito, rusticidade, enfado desavergonhado, malevolência justa, em segundo, da virtude, coragem, temperança, liberalidade, magnificência, respeito, prudência, gentileza, veracidade, agudeza de espírito, amizade, modéstia, indignação e em terceiro, vício por excesso, temeridade, libertinagem, esbanjamento, vulgaridade, vaidade, ambição, irascibilidade, orgulho zombaria, condescendência, timidez, inveja. Daqui infere-se que os sentimentos e as paixões tendem para a falta de moderação e a virtude para a moderação.

Ora, associado ao conceito de moderação podemos encontrar o conceito de sensatez, isto porque, Livro VI, V, 1140a 25-31, «parece ser sensato aquele que tem o poder de deliberar correctamente acerca das coisas que são boas e vantajosas para si próprio, não de um modo particular, como, por exemplo, acerca daquelas coisas que são boas em vista do restabelecimento da saúde, (...), mas de todas aquelas qualidades que dizem respeito ao viver bem em geral. Uma indiciação disto é dada pelo facto de, ao falarmos daqueles que são sensatos, dizemos que são capazes de calcular de modo correcto a forma de chegarem a obter um objectivo final sério, fim este que não se encontra entre os produtos de qualquer perícia.» Daqui,1140b5-10, «resta, então, que a sensatez seja uma disposição prática de acordo com o sentido orientador e verdadeiro em vista do bem e do mal para o Humano. O fim da produção é diferente da produção do fim; mas o fim da ação não poderá ser diferente da própria ação. Na verdade o próprio agir bem é um objectivo final. É por este motivo que pensamos que Péricles e outros do mesmo género são sensatos.»; Cf. Também Nietzsche, F., *A Vontade de Poder, Crítica dos valores superiores*, s. Ed., Rés Editora, Biblioteca de Filosofia, Porto, 2004, Vol. II, Cap. I, natureza Humana, pp. 15-22.

<sup>179</sup> Cf. São Paulo, Rm. 4, 15. «Onde não há Lei, não há transgressão»

Ora, daqui decorre um mundo político deformado que dá origem a dois tipos de intenções, boas<sup>180</sup> e más, compondo, assim uma natureza que faz fluir um pensamento que tanto encanta como desencanta, quando o desequilíbrio é uma constante e o desregulamento entre o que se pensa e o que se pratica é desajustado à condição humana. Por esta razão, a política entra em choque pela necessidade de equilíbrio, porque o pensamento não pára, dado sentir na sua vontade algo que tem de ser repostado: uma harmonia justa<sup>181</sup> na liberdade da vontade. É como se existisse uma racionalidade que se impõe naturalmente ao agir humano, ou seja, é como se a natureza da vontade precisasse de entrar em contato consigo mesma de modo a orientá-lo no sentido de que o equilíbrio do agir seja efetivo para que o bem-estar de todos, unidos, sabendo de onde se vem e para onde se vai, não seja uma ideia vã. Se tudo isto se pode pensar é porque existe uma causa, todo o efeito é produzido por uma causa e se existe política é porque a vontade lhe deu uma causa. Há como que uma repetição intencional, incompreensível na sua racionalidade, portanto confusa e emaranhada que desperta a atenção. Interpretá-la é em entrar num universo de encanto e de desencanto políticos, um mundo desfigurado por lutas políticas que invalida a formação da natureza política. Porque se produz uma grande quantidade de interesses<sup>182</sup> pessoais, com palavras influenciadoras, repletos de uma força irregular que impõe a desigualdade, grande ou pequena, diferenciando, sucessivamente, o um do outro. Estas alterações refletem um pensamento que não pára e que está carregado de choques que mais não visam do que aniquilar e aumentar o poder sobre o outro, mesmo aquele que se encontra numa posição

---

<sup>180</sup> La Boétie, E., *Discurso Sobre a Servidão Voluntária*, op. cit. p.33 “As sementes do bem que a natureza em nós coloca são tão pequenas e inseguras que não aguentam o costume contrário.”

<sup>181</sup> *Idem*, p. 38. «Sempre há-de haver algumas poucas almas mais bem nascidas do que outras, que sentem o peso do jugo [...]. Nunca se esquecem dos seus privilégios naturais, nem dos antepassados e da sua antiga condição.»

<sup>182</sup> Cf. Nietzsche, F., *Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche*, vols. 7, Relógio D'Água Editores, Lisboa, 2000. Vol. 6, Para a *Genealogia da Moral*, (2000), no segundo ensaio, 16, «Culpa», «Má consciência» e coisas aparentadas, páginas 87- 88, Nietzsche procura, mediante hipóteses, apresentar um ser humano, com uma natureza informe, obscura, em que os seus instintos vão adquirindo uma série de configurações em estreita ligação da alma com o Estado, ou seja, os efeitos do Estado na natureza humana produziu uma alteração na direção dos seus instintos Todos os instintos que não se libertam para o exterior *viram-se para dentro*: a este processo chamo a *interiorização* do homem. Só com ele começa a surgir no homem aquilo a que mais tarde se dará o nome de «alma». (...) Os temíveis baluartes que a organização estatal ergueu para se defender dos antigos instintos de liberdade (e as punições são sobretudo um elemento integrante desses baluartes) fizeram com que todos esses instintos do homem selvagem, livre e nómada, se voltassem *contra o próprio homem*. A hostilidade, a crueldade, o prazer da perseguição, do ataque, da transformação, da destruição, tudo isto virando-se contra os possuidores desses mesmos instintos: esta é a origem da «má consciência». (...) Este animal que querem «domesticar» e que se dilacera contra as grades da jaula em que o meteram, este ser a quem tudo roubaram, que é consumido pela nostalgia do seu deserto e que se vê obrigado a fazer de si próprio uma aventura, uma câmara de torturas, uma selva insegura e perigosa..., este louco, este prisioneiro desejoso e desesperado foi inventor da «má consciência». Mas com ele surgiu também a doença mais grave e mais inquietante de que a humanidade já padeceu e da qual até hoje se não curou, o homem sofrendo da doença do homem, sofrendo de si.» Este espaço criado pela crueldade do homem vai-se dirigir contra si mesmo com acontecimentos, imagens, ficções e ideias que o encantam e o convencem a usar uma intenção em que tudo é calculado e ponderado para tirar um maior proveito, acendendo na hierarquia social, em prol de uma falsa manifestação de poder. Porque apesar de concordar com as leis exteriores e os costumes, a sua necessidade interior fá-lo ter o sentimento de uma orientação que tende para uma simples vontade de viver. Subsequentemente, cria uma deficiência, optando por produzir um mundo ilusório alicerçado na mudança de sentido da sua vontade, quanto ao seu agir, em oposição de uma intenção que estimule uma vontade de ser.

neutra, dado ansiar pelo resultado da contenda. Porque é um meio de começar a aumentar a sua força política, estando sempre em ação sem a necessidade de se mostrar, mas variando na forma e no modo, bem ou mal, em função dos seus interesses e das variações do entendimento do outro, ou seja, está sempre em cena, modificando as suas ações, fazendo a diferença segundo as diferentes atuações do outro e assim fazer corresponder entre a forma e a sua estrutura subjetiva e a forma exterior onde se encontra inserido. São três mundos em ação e em formação incessante segundo o efeito de uma vontade que diverge na intenção de cada um, criando e dando existência, a um mundo (im)perfeito, com o objetivo de brilharem, dominando o mais que possível.

Ora aqui temos um antes da vontade, como princípio igualitário, aparente, como a fonte que gera toda a criação intencional, heterogénea, e que não deixa ninguém imune, mas que irá dar lugar a um universo aparentemente desigual, extinguindo a igualdade e, com efeito, dar origem a um (des)encanto entre todos. Desencanto, porque a vontade possui um potencial desconhecido quanto à sua capacidade de criação e, libertarmo-nos da sua componente negativa é sinónimo de ficarmos imunes à desigualdade, ou seja, de termos a liberdade de não optar por ficarmos presos ao sofrimento, a uma condenação, às vezes, trágica e a um domínio amargo.

Não obstante isto, a condição humana manifesta um maior agrado/encanto por uma desigualdade efetiva, lugar onde pode condenar o outro, porque julga ser o espaço em que se pode afirmar, brilhando, e adquirir riqueza, ou seja, encara o outro como sendo o seu maior tesouro. Prefere estar preso a este encanto, sofrendo amargurado, expondo-se a humilhações e a decepções porque pensa encontrar aí as suas garantias, raramente se sentindo envergonhado de ser como é, conformado com uma vida falsa, de aparências, de fantasias, de ilusões, de hipocrisia, vivendo para ter uma vida onde o prazer de viver algo, alcance a sua perfeição. A condição humana deixou-se cair na falsa ideia, numa imperfeição que não lhe permite melhorar uma vivência num mundo imperfeito. Então, muitos tinham vergonha de assim serem. Achavam-se diminuídos, ridicularizados, por serem imperfeitos, querendo ser corretos, direitos, vendo a imperfeição do seu ser e de todos os seres, procurando a perfeição, por não conhecerem o seu ser, mas nunca a encontrando. Têm medo de se decepcionar e de se desiludir com o direito de desejarem ser de facto, não toleram a sua vontade de ser, preferindo morrer numa estrutura rotineira a viver a vontade de ser, a alcançar a sua pureza, a justiça e a paz sem se decepcionarem, porque são seres imperfeitos na desigualdade natural, ou seja, têm medo de se expor como vontade de ser à vida. É um silencioso estado de desequilíbrio, entre o positivo e o negativo, por não quererem viver e sujeitarem-se a uma vontade de ser que os desafia: hoje é uma coisa e amanhã é outra, fingindo que é, aparentando o que não é, segundo o seu modo de interpretar a vida, dado cada um criar uma convicção da vida, que não existe e, por isso, todos são diferentes, reforçando o encanto imposto por políticas endoutrinadoras, numa matéria em que acredita almejar todos os seus sonhos como uma máquina rotineira, ao conhecimento de todos,

reconhecendo, mais tarde, o desencanto sobre o que almejavam e que há muito esperavam. O desencanto é tudo; o encanto é aparência.<sup>183</sup> É tudo, porque a matéria é um todo aparente e o desencanto do mal tudo é. O ser humano não consegue imunizar-se, de modo a chegar à obtenção de um prazer<sup>184</sup> que lhe permita viver tranquilo, feliz e equilibrado, por encontrar o verdadeiro rumo, para obter um contato com a sua vontade superior, a sua unidade, o lugar em que se liga à sua origem, à vontade e ao contentamento. É o alterar de todo um velho olhar e um confrontar-se com um novo poder sobre a vida, que lhe colocam a hipótese de sentir a vontade como origem, como meio e como fim, ou seja, o porque da sua existência, o conhecimento de si mesmo.

Ora, esta vontade manifesta-se de forma desencantadora, brinda-nos com algo que irá triunfar com o decorrer do tempo, porque somos animais que prometemos a todos para o bem da comunidade, todavia numa política encantadora a vontade de ser não se verifica, dado não existir uma vontade de ser universal, nem uma persistência na verdade em si. Dominar todos é a felicidade geralmente aceite sob a ideia do puro, do limpo, do perfeito e de uma tranquilidade reinante, sem derramar a verdade. Porque a obediência é a grandeza gramatical, a autêntica base suprema de tudo dos governados. E neste sentido os ânimos conservam-se equilibrados, na medida do possível, ou seja, todos conformam porque o bem é visto como a vontade de todos. Para encontrar esta justificação, é preciso levar em conta as instruções que recebem, por parte dos políticos, do conhecimento de si mesmos, por meio do medo usado como forma de salvação eterna que está aí, produzindo sentimentos de receio e de apatia de desresponsabilização, passando ao outro o destino da sua vontade. O desencanto deixa de existir para um encanto que abrange o agir e que equilibra a sua realidade, passando a ser natural, como uma força poderosa que tanto tende para o Bem como para o Mal. Evitar este encanto só por intermédio da prudência, de modo a que esta vontade não o deixe atingir, prolongando, assim, uma possível vontade de ser, ficando imune ao encanto e na posse de uma vontade mais naturalmente equilibrada.

A prudência é uma subtil imunização ao encanto e uma procura de contato com uma intencionalidade superior ao que se diz publicamente, é uma orientação para o equilíbrio da vida pública, dos casos necessários, enfim, de tudo o que uma criatura viva precisa. Uma vez imune, esta sabe como vai agir, como chegou e o porquê de estar na circunstância para onde

---

<sup>183</sup> Cf. Registe-se aqui a interpretação feita ao conceito de *dóxa* de Platão e ao seu pensar sobre a *pólis*, por Hannah Arendt, *A Promessa da Política*, Col. Antropos, s. e., Relógio D'Água, Lisboa, 2007, p. 113 «tentou de vários modos opor-se à *pólis* e ao que esta entendia por liberdade formulando uma teoria política em que os critérios eram derivados não da política mas da filosofia. (...) Era um ato de oposição à *pólis* na medida em que Platão instaurou a Academia separando-a da arena política, mas ao mesmo tempo um ato inspirado pelo espírito do espaço político mais especificamente greco-ateniense, uma vez que a substância da Academia estava ligada à atividade de homens que falam uns com os outros.»

<sup>184</sup> Cf. Epicuro, *Cartas, Máximas e Sentenças, A serenidade da alma e a luz da razão*, 1ª Edição, Edições Sílabo, Lisboa, 2009. *Carta a Meneceu, Sobre a Vida Humana*, 125- 133. «Há que considerar também que, os desejos, uns são naturais e outros vãos e que, entre os naturais, uns são necessários, outros somente naturais. Dos necessários, uns são indispensáveis para a felicidade, outros para o bem-estar do corpo, outros para a própria vida, de modo que o que deles possuir um conhecimento seguro saberá orientar cada uma das suas escolhas e rejeições para a saúde do corpo e a tranquilidade da alma, que é o fim de uma vida feliz. Com efeito, é para isto que realizamos todas as nossas acções: para não sentirmos dor nem perturbação.»

pretende ir, ou seja, para o lugar da origem da sua intenção. Mas, para isso, tem que ficar senhor do conhecimento da intenção do outro, lugar onde estão todas as soluções, todo o verdadeiro conhecimento da condição humana, neste mundo viciado, para, assim, o deixar e voltar à origem da sua intenção. Estamos assim perante uma relação de causa e efeito e, sem a causa intencional comum, a prudência não obterá o efeito pretendido. Caso o consiga, o seu retorno será puro, limpo, sem defeitos, com uma progressão eficaz que permitirá solucionar um conjunto de problemas intencionais, a que se propôs, de forma persistente, lendo o outro. Assim, a prudência tem origem na intencionalidade, move-se na sua estrutura, dá-lhe assistência, para a ajudar a solucionar problemas, aumenta-lhe o seu poderio, orienta-a, penetra no seu misterioso encanto e escolhe o meio mais adequado para agir, de modo a desencantar os seus intentos.

O prudente move-se no mundo do efémero, do nada, porque tudo começa numa intenção que acaba em nada, não obstante, neste processo de captação, pode estar a origem do Mal e do Bem, ou seja, a capacidade de produzir um produto que nas suas variantes do agir é bastante defeituosa dado, na sua regularidade, aparentar algo de bom. Há, na sua intimidade, um certo desregulamento que não consegue regular o que o leva a cometer atos absurdos, com progressos e regressos, com teor destruidor e não com a qualidade de construir uma vontade de ser.

O prudente sabe o que está fazendo, varia a sua estratégia sobre o que diz e quem faz. Contudo, é uma arte que nem sempre é certa, porque tudo pode começar no nada e terminar num nada, ou seja, pode não valer nada, sendo assim, traído por um bem aparente, por fantasias que variam num pensamento que não pára, que não é verdadeiro. Ter consciência da variedade intencional é saber que o outro é possuidor dos valores, bipolares do Bem e do Mal e que o Bom poderá ter a aparência do Mal e o Mal a aparência do Bom, vivendo por isso, todos na aparência como produtos da intencionalidade. Subsequentemente, a prudência habita para além da aparência, aguentando as vivências, sem desistir de saber o que vale e o que não vale, questionando as incertezas, os fracassos e as virtudes, de modo a reunir as informações necessárias para as transformar, com o tempo, em (des)encanto para o outro. É todo um mundo que pelo seu livre-arbítrio entra no espaço do outro, mesmo que tenha sido advertido, achando que vai muito bem, progredindo por conta própria, deslocando-se segundo os seus intentos, fazendo descer o outro, até estar pronto a desferir o seu efeito.

A prudência é um percurso primário no mundo do encanto que parte sempre de uma intencionalidade que produz uma vida de mistérios, de enigmas e de experiências que surgem do nada e acabam em nada, a partir do momento em que encontra a solução, ou seja, o porquê do que não sabia, o ignorado que não se conhece e que se capta na aventura do agir e no desequilíbrio da vontade encantadora. É todo um mundo que vive inconformado na procura de uma verdade, de uma origem certo de tudo porque não tem a certeza se a intencionalidade tem como objetivo um Bem ou um Mal que pode destruir a esperança de

uma vontade de ser. Logo, a ilusão é também o mundo de atuação da prudência por desconhecer a hipotética verdade de um mundo (in)satisfeito, em que ninguém está seguro de encontrar a receita adequada para a sua intenção. Subsequentemente, o desassossego do outro é o grande problema com que a prudência se confronta e compreendê-lo é penetrar num universo intencionalmente tumultuoso, endoutrinado, iludido, de palavras que é preciso compreender, inventado e que é preciso acalmar, domesticar e tornar obediente, ficando à espera de que se revele para se tomar conhecimento sobre ele e se saber para onde vai.

É uma luta que também é um meio de a prudência se libertar do encanto, um entrar e um sair progressivo que se vai deslocando sem perder a sua qualidade, a sua virtude, acumulando experiência com o tempo, reunindo e formando-se conforme as circunstâncias do Outro, diferentes umas das outras, para tornar a agir com um maior conhecimento sobre o desconhecido intencional e, assim, poder adquirir um maior domínio sobre o encanto da origem. Porque a sua função é desvendar os enigmas do outro e ser conhecedor do caminho mais certo, e necessário a uma vida sem sofrimento.

Quem criou este agir intencional? Quem é culpado de todo este sofrimento e de uma vivência iludida? Numa resposta simples a incerteza da segurança e o poder político. Isto é, todo o ser humano é o causador deste embuste. Porque aparentemente tudo vale e verdadeiramente nada vale.<sup>185</sup> O eterno é o que ele procura e daí a decepção e a ilusão.

---

<sup>185</sup> Cf. O *niilismo*. Abordar o conceito de niilismo, segundo Nietzsche, é entrar num mundo que não é fácil, simplificador, redutor e nem contingente. Uma vez que o conceito, por si só, não tem limites determinados. Neste sentido é impossível dizer o que é e não é *niilismo* no contexto do (des)encanto político e a prudência (des)conhecida. Todavia, segundo André Lalande, *Vocabulário - técnico e crítico - da Filosofia*, s. Ed., Vol. II, Rés Editora, Porto, s. d., p.159. *Nihilismus* «A. Doutrina segundo a qual nada existe. (...) B. Doutrina segundo a qual não existe qualquer verdade moral ou hierarquia de valores. (...) C. Doutrina dum partido político e filosófico russo, chamado pela primeira vez por este nome no romance de Tourguenef, *Pais e Filhos* (1862). Este partido, no seu primeiro período foi sobretudo uma crítica pessimista, individualista e naturalista da organização social: niilismo aplicava-se então à recusa em reconhecer como legítima qualquer restrição exercida sobre o indivíduo.

Ora, segundo André Lalande, Nietzsche insere-se em B. Mas subjacente a este olhar tripartido do conceito, *Nihilismus*, podemos inferir duas perspetivas. Primeira, a ideia de ausência da verdade, e a segunda, a impossibilidade de se alcançar uma verdade “ absoluta”. Porém, perscrutar F. Nietzsche, *A Vontade de Poder, o Niilismo Europeu*, s. Ed., Rés Editora, Biblioteca de Filosofia, Porto, 2004, Vol. I, Cap. X, pp. 281-298, sobre o conceito é a melhor forma de proceder. Nietzsche, no aforismo 1, começa por colocar a questão sobre o «que significa o niilismo?» E alerta-nos para o facto de não ser, 2, «somente um conjunto de considerações acerca do tema “ tudo é em vão.” Ou uma «crença de que tudo merece acabar; consiste em meter mãos à obra”, em destruir... Podemos dizer que isso é ilógico. Mas o *niilismo* não faz questão de dizer que é lógico.

Há o estado dos espíritos fortes e das vontades fortes, ao qual não é dado aceitar um juízo negativo; a pregação ativa compete às naturezas profundas.» Isto é, 3, « (a crença na falta de qualquer valor) é seguida, obrigatoriamente, por juízos de valor morais: o egoísmo é-nos odioso, mesmo quando compreendemos que não pode haver, nem *liberatum arbitrium*, nem “ liberdade inteligível” (...) Nós sentimo-nos participes dela, por temos perdido o nosso sustentáculo. «Tudo é em vão» ...» (4) «A ausência do fim em si constitui o fundo do nosso credo.» Nesta mesma sequência, Nietzsche, apresenta um mundo de contrastes, 5, entre o «mundo que comemoramos, o mundo de que temos experiência e o mundo que somos.» Resta-nos a escolha: destruir a nossa veneração ou destruímo-nos a nós. Este último caso corresponde ao niilismo.» Afirma que, 6, «o olhar do niilista idealiza deformando: é infiel às lembranças; descuida-se delas, deixa-as desfolharem-se; não as protege contra a deslocação lívida que a fraqueza derrama sobre as coisas distantes e passadas. O que não faz para consigo, também não faz para com o passado do homem - negligencia-o.»

No que diz respeito ao mundo dos valores, *religião e moral*, 1, radicalizando o *niilismo*, o que se descobre? «A noção de ausência total de valor, a evidência do absurdo.» E os «juízos morais são condenações, negações, e que a moral é a renúncia a querer viver...» Porque, 4, «as coisas são um

Ninguém se conforma com o existir o sofrimento e a morte, aparentemente confusos e inconsistentes pelo simples facto de não se saber de onde vieram e para onde vão. Com efeito, o Homem não sabe o que quer, quanto à vida e não tem a certeza sobre o que pensa e diz ao outro. Em oposição, a certeza não é confusa, mas sim consistente e equilibrada na sua natureza, colocando as coisas no lugar ao distinguir o Bem do Mal. O objetivo normal desta forma de agir é conhecer as coisas como são para que, na sua perspectiva, consiga distinguir o certo e o errado. É um agir que vai mudando, em que a prudência vai evitando confusões, ao ousar saber interpretar para saber como são as coisas, saber quem vive confuso consigo mesmo, quem aparenta viver num agir bom e sadio e quem, de facto, não aparenta num mundo de aparências. É todo um existir de intencionalidades e, por assim ser, é que tudo o que existe é de origem intencional, portanto, a força mais poderosa é a intenção porque ela gera, cria e produz, formando um ser humano encantado, instável, passageiro, constituidor

---

sintoma de força do criador de valores - uma simplificação, útil à vida.» Ora, se admitirmos, 8, «que a própria vida é vontade de poder, nada tem valor, na vida, além do grau de poder.» Com efeito, «a vontade de destruir é a expressão dum instinto mais profundo ainda do que essa mesma vontade de destruir: a vontade do nada.» Dado a «doutrina do eterno retorno ter fornecido as premissas científicas.» E aqui, «quais homens os que aparecerão como os mais fortes? Os moderados, os que não precisam de crenças extremas; os que não somente aceitam, como amam, uma boa parte do acaso, do absurdo; os que são capazes de depreciar vigorosamente o valor do homem, sem que por isso fiquem diminuídos ou enfraquecidos; os mais ricos de saúde, de índole a suportar a máxima infelicidade; os homens seguros do seu poder e que representam, com altivez consciente, o grau de força a que o homem chegou. Pensará um homem destes no eterno retorno?

Nietzsche também nos apresenta as condições gerais sobre o niilismo. E estas são, 2, a ausência de uma raça superior «sustenta a fé na humanidade», a espécie -inferior, o rebanho, a massa, a sociedade. «Toda a existência se vulgariza; de facto, na medida em que é a massa a reinar, esta tiraniza as exceções, as quais perdem a fé em si próprias e se tornam niilistas.» Para além, destas condições, 3, o *Niilismo* é também, ambíguo, ou seja, é ativo enquanto sinal de um poder acrescido do espírito e é passivo como sinal de decadência e de regressão da força espiritual. Contudo, só, 4, «atinge o seu *maximum* de força relativa na forma de força violenta e destrutiva de *niilismo* ativo. Como seu contrário, terá o *niilismo lasso*, que não é atacante.» Permitindo-nos assim, 7, compreender «que o devir não propende a nada, não alcança nada. A decepção acerca do pretendo fim do devir é portanto uma das causas do niilismo; que se trate da ausência dum fim definido ou, genericamente, da insuficiência de todas as hipóteses finalistas relativas ao conjunto da evolução o homem em nada influi no devir, e menos ainda é o centro dele.»

«O *niilismo* psicológico manifesta-se seguro, quando é suposta uma totalidade, uma sistematização - ou melhor, uma organização - no interior dos factos e entre todos os factos.» «O homem perdeu a fé no seu próprio valor, ao não admitir que é por meio dele que uma coletividade preciosa actua.» Por isso, 9, «é preciso que os homens se apercebam de que todos os fins estão destruídos. Por mais que precisem disso, seria um erro crer que havia alguns. Outros vão sendo atribuídos, mas as condições prévias de todos os fins anteriores estão destruídos.»; Cf. Também Albert Camus, *O Homem Revoltado*, Edições Livros do Brasil, Lisboa, pp. 140-145, no Cap. II -*Niilismo e História*, p. 140. «Todos, sublevados contra a condição e contra o seu criador e o nada de toda a moral. Mas todos, ao mesmo tempo, procuraram construir um reino puramente terrestre em que reinasse a regra por eles escolhida. (...) Aqueles que pelo mundo que acabavam de criar, recusaram ou regra que não fosse a do desejo ou a do poder. (...) Quanto aos outros, que pretenderam criar as suas regras por meio das próprias forças, escolheram uma parada vã: o parecer ou a banalidade, ou ainda o assassinio e a destruição.» Depois continua, p. 141. «O revoltado não reclama a vida, mas as razões da vida. Recusa a consequência trazida pela morte. Se coisa alguma dura, nada se justifica: o que morre é falho de sentido. Lutar contra a morte equivale a reivindicar o significado da vida, a combater pela regra e pela unidade.» Cap. III, A revolta Histórica, p.149. «A liberdade, «esse terrível nome inscrito no carro das tempestades», Philoteus O' Neddy, encontra-se no princípio de todas as revoluções. Sem ela, a justiça surge aos olhos dos rebeldes como inimaginável. Chega porém um tempo em que a justiça exige a suspensão da liberdade. O terror, pequeno ou grande, surge nessa altura, a coroar a revolução. Cada revolta é nostalgia de inocência e apelo ao ser. Mas a nostalgia acaba um dia por pegar em armas e assume a culpabilidade total, isto é. O crime e a violência.»

de uma infinidade de manifestações intencionais. É a formação de um todo aparente, cada sujeito com a sua intencionalidade, que se unifica na unidade, igualdade, de uma vontade intencional que habita um corpo. É na tentativa de perscrutar esta origem, este lugar onde tudo nasce, que a prudência aplica as suas diligências, porque reconhece a possibilidade de ser a origem de um agir mais virtuoso que permite adequar o agir político a uma vontade libertadora capaz de reconhecer a desigualdade na igualdade, a falsa aparência, a verdade como desencanto num agir político, que se encantou por não assumir a diferença como algo que é de facto e que é a única via para aceder a um outro olhar sobre a condição humana. Subsequentemente, o princípio intencional viverá segundo uma outra matriz, onde todos são diferentes, porque só no princípio é que todos são iguais, colocando um fim à deformação, normalizando tudo segundo a natureza de cada um, extinguindo o aparente, o encanto que altera a ordem natural do agir, com a consciência de que tudo é efémero e de que possui uma origem e um fim no sucedâneo biológico. Põe, assim, fim a um conjunto de preocupações sem limites a desilusões, e dá início a uma (re)descoberta de si mesmo, trazendo o progresso para todos, não multiplicando o sofrimento, abrilhantando a condição humana com o *terminus* da sua condenação ao aparente.

Ora, a prudência reconhece nesta variedade de intenções um livre-arbítrio em que todos podem praticar o Bem e o Mal, desta intencionalidade e de todo o agir passado, presente e futuro, terem como resultado final um conjunto de acontecimentos que determinam o progresso ou retrocesso da condição humana, ou seja, esta vive como alguém que aprende com a sua vontade, melhorando o seu modo de ser, ou como sendo uma pessoa intratável, não aprendendo nada com os seus erros, desconhecendo o outro, criando desentendimentos e confusões que não questionam o porquê de estar aqui, para onde vai, o que pode melhorar e como pode deixar um mundo melhor ao outro, que já está aí. Mas, é no mundo da ganância, o da ambição desmerecedora, que a prudência se move, o da apropriação de um pertence que não lhe dá garantias de possuir, onde julga encontrar uma beleza que o ilude e o encanta como se a plenitude se assumisse como algo aí à mão. Uma ambição que, como consequência, lhe traz sofrimento, porque pensa que tudo pode ser seu, esquecendo-se de que morre no tempo como indivíduo, traindo-se a si mesmo. Todavia, mantém a convicção de que a ganância, agonizante e repetida, é a solução para os seus problemas, desvendando e assumindo o seu mundo como verdadeiro, e que não passa de um eterno retorno a um princípio que é nada.

A prudência vive aí, nesse mundo que a convoca, e conta com encanto do um e do outro, porque ela precisa de resolver as suas intenções, para chegar à obtenção da sua verdade, de modo a definir as suas estratégias e aplicá-las às circunstâncias, ou seja, a dominar o outro onde ele se desconhece e pensa saber muito, valorizando, assim, o erro e espantando o outro. Da mesma forma, a prudência orienta-se, guia o outro a ir de encontro aos seus interesses, desencantando-o, assumindo ou indicando o que é certo e o que é errado, liderando, com sabedoria e de forma clara, o outro que pode ser a origem do nada e do todo

para si. Ora, é todo um ânimo que aguenta uma aventura num mundo em que o agir é desequilibrado e onde tudo muda de mãos e o estado das coisas é sempre definido em função das circunstâncias e do rumo que estas poderão ter, ou seja, a circunstância é também um estado de incerteza, independentemente das convicções presentes, porque é também um momento que abre um caminho para o conhecimento e para uma possível verdade sobre quem somos ou quem poderemos ser. É um lugar de origem para a prudência, a partir do momento em que todos queiram ser mais humanos, puros, equilibrados e com a consciência de que o livre-arbítrio é o mistério onde a prudência aprende que na formação de um mundo encantado se encontra, na sua aparência, o princípio e o fim da libertação do nosso mistério.

A prudência tem a consciência de que o outro é um centro que recebe todas as intuições e produz os pensamentos mais variados, negativos e positivos, comunicando-os ao outro, de forma equilibrada ou desequilibrada, para que capte a sua intenção. Contudo, considera que a intenção é, muitas vezes, invisível ao pensamento comunicado, ou seja, julga que a verdadeira intenção se encontra escondida, o que supostamente ninguém vê ou sente. Devido a esta conceção, pensamento comunicado e intencionalidade escondida, procura clarificar esta dualidade tentando captar o outro, não só de forma racional, mas, também, intuir-lhe as suas intenções, para depois poder agir em conformidade e abrir caminho a um espaço, de modo a facilitar-lhe o seu subtil domínio sobre o outro. Isto é, configura uma outra realidade que, na prática, se vai manifestar a seu favor e a identificar-se de acordo com a sua conceção de ação.

## Bibliografia

- Abbagnano, N., *Dicionário de Filosofia*, 5ª edição, trad. Ivone Castilho Beneditti, Martins Fontes, São Paulo, 2007.
- A.A.V.V., *Logos*, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, Verbo editora, 5, Vol. 5. Lisboa/São Paulo, 1991.
- Aristóteles, *Política*, 1.ª edição, Trad. António Amaral e Carlos Gomes, Col. Veja Universidade/ Ciências Sociais e Políticas, Lisboa, 1998.
- *Da Alma*, s. e., Trad. Carlos Alberto Gomes, Col. Textos Filosóficos, Edições 70, Lisboa, 2001.
- *Os Económicos*, Biblioteca de Autores Clássicos, IN-C da Moeda, Vol. VII, Tomo II, Lisboa, 2004.
- *Poética*, 7ª edição, trad. Eudoro de Sousa, Estudos Gerais Série Universitária • Clássicos de Filosofia, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 2003.
- , *Ética a Nicómaco*, s. ed., Quetzal Editores, Lisboa, 2004.
- AA.VV, *Dicionário dos Símbolos*, s. ed., Teorema, Lisboa, 1994.
- Arendt, Hannah, *A Promessa da Política*, 1ª edição, Relógio D'Água, Lisboa, 2007.
- Baltasar Gracian, *A Arte da Prudência*, 2ª Tiragem, Livraria Martins Fontes, São Paulo, 2001.
- Balladur, E., *Maquiavel em Democracia - A Mecânica do Poder*, 1ª edição, casa das letras, Editorial de Notícias, 2006.
- Bentham, J., *El Panoptico*, 2ª edição, las ediciones de la Piqueta, Madrid, 1989.
- Bíblia Sagrada*, 4ª Edição, Edições PAULUS, Lisboa, 1993.
- Camus, A., *O Homem Revoltado*, s. e., Edições Livros do Brasil, Lisboa.
- Cusa, Nicolau, *A Visão de Deus*, s.e., Trad. João Maria André, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1988.
- Copleston, F, *História de La Filosofia, Grecia Y Roma*, 2ª edição, Vol. 1 (9), Col. Ariel, Barcelona, 1986.
- Descartes, R. *As Paixões da Alma*, 10ª edição, Clássicos Sá da Costa, Lisboa, 1981.
- Dan Taplin, Oliver, *Fogo Grego*, 1ª edição, Gradiva, Lisboa, 1990.
- Epicuro, *Cartas, Máximas e Sentenças*, 1ª edição, Coleção Sophia, Edições Sílabo, Lisboa, 2009.
- Espinoza, Bento, *Ética*, s. ed., 3. Vols., Atlântida- Biblioteca Filosofia, Trad. Joaquim Ferreira Gomes, Coimbra, 1962.
- Eliade, M., *Mito do Eterno Retorno*, s. e., Trad. Manuela Torres, Col. Perspectivas do Homem, Edições Lisboa, 1985.
- Eça de Queirós, *Cartas de Inglaterra e Crónicas de Londres*, 1ª carta, Edições «Livros do Brasil», Lisboa.
- Erasmus de Roterdão, *O Elogio da Loucura*, s. ed., Trad. Álvaro Ribeiro, Guimarães Editora, Lisboa, s.d.
- Gracian, Baltasar, *A Arte da Prudência*, 2ª Tiragem, Livraria Martins Fontes, São Paulo, 2001.
- Guy de Maupassant, *O Horla e Outros Contos Fantásticos - O universo da inquietação*, s. ed., Editorial estampa, Lisboa, 1977.
- Homero, *Iliada*, Livros Cotovia, Lisboa, 2005.
- Hobbes, Thomas, *Elementos do Direito Natural e Político*, s. ed., Trad. Fernando Couto, Coleção Resjurídica, Rés- Editora, Porto, s/d.
- , *Leviatã*, 3ª Edição, INCM. Estudos Gerais, Série Universitária - Clássicos de , Filosofia, Lisboa, 2002.
- Hamilthon, Edith, *A Mitologia*, 4ª edição, Publicações Don Quixote, Lisboa, 1991.
- Lalande, A., *Vocabulário - técnico e crítico - da Filosofia*, s. Ed., Vol. II, Rés Editora, Porto, s. d.
- Maquiavel, N., *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, 1ª edição, Col. Obras de Maquiavel, Martins Fontes, São Paulo, 2007.
- *O Príncipe*, s. ed., Círculo de Leitores, e Temas e Debates, Lisboa, 2008.
- Nietzsche, F., *A Origem da Tragédia*, 5ª Edição, Guimarães Editores, Lisboa, 1988.
- , *Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche*, vols. 7, Relógio D'Água Editores, Lisboa, 2000. Vol. 6, Para a *Genealogia da Moral*, 2000.
- , *Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche*, vols. 7, Relógio D'Água Editores, Lisboa, 1998. Vol.3 *A Gaia Ciência*, 1998.

- ., *A Vontade de Poder, Crítica dos valores superiores*, 3 vols., s. ed., Rés Editora, Biblioteca de Filosofia, Vol. 2, Porto, 2004, Vol. 2.
- , *A Vontade de Poder, Princípios de uma nova valoração*, s. Ed., Rés Editora, Biblioteca de Filosofia, Porto, 2004, Vol. 3.
- , *A Vontade de Poder, o Niilismo Europeu*, s. Ed., Rés Editora, Biblioteca de Filosofia, Porto, 2004, Vol. 1.
- Abbagnano, N., *Dicionário de Filosofia*, 5ª edição, trad. Ivone Castilho Beneditti, Martins Fontes, São Paulo, 2007.
- Ross, Sir David, *Aristóteles*, 1ª edição, OPUS, Biblioteca de Filosofia, nº3, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1987.
- Russel, Bertrand, *O Poder. Uma nova análise social*, 2ª edição, Editorial fragmentos, Lisboa, 1993.
- Rousseau, J. *O Contrato Social*, 1ª edição, Círculo de Leitores - Temas e Debates, 2008
- Jouvenel, Bertrand, *Teoria Pura da Política*, s. ed., Guimarães & Editores, Biblioteca Sociológica, Lisboa, 1975.
- Kant, E., *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Col. Textos Filosóficos, Edições 70, Lisboa, 1991.
- , *Crítica da Razão Pura*, s. e., Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1985
- La Boétie, Étienne, *Discurso Sobre A Servidão Voluntária*, 2ª edição, Edições Antígona, Lisboa, 1997.
- Pereira, Maria Helena da Rocha, *Hélade*, Antologia da Cultura Grega, 8ª edição, Edições Asa, Lisboa 2003. Heraclito (frg. 211, Diels-Kranz).
- Parménides, *Sobre a Natureza*, 1ª edição, Lisboa editora, Lisboa, 1999
- Platão, *República*, 5ª Edição, trad. Maria Helena da Rocha Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1987.
- Górgias*, s. e., trad. Manuel de Oliveira Pulquério, Clássicos Gregos e Latinos, Edições 70, Lisboa, 1991.
- *Político*, Círculo de Leitores, Temas e Debates, 2008.
- , *Le Sophiste*, 3ª édition, ed. rev. Ouvres Complètes, trad. Auguste Diès, Collection Des Universités de France, Société D'Édition «Les Belles Lettres, Tome VIII- 3ª Partie, Paris, 1955.
- Peters, F. E., *Termos Filosóficos Gregos*, 2ª edição, trad. Beatriz Barbosa Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1983.
- Piccolo Della Mirandola, *Discurso Sobre a Dignidade do Homem*, s. e. , Trad. Maria de Lurdes Sirgado Ganho, RBA Editores, Lisboa, 1995.
- Strauss, Leo, *Direito Natural e História*, Edições 70, Lisboa.
- Schopenhauer, A., *O Mundo como Vontade e Representação*, s.e., Rés Editora, Porto, s.d.
- Sófocles, *Rei Édipo*, s. ed., Trad. Maria do Céu Z. Fialho, Edições 70, Lisboa, 2008.
- Sófocles, *Édipo o Rei*, 8ª edi., Editorial Inquérito, Trad. Agostinho da Silva, 1999.
- Santo Agostinho, *Confissões*, 11ª edição, Livraria Apostolado da Imprensa, Porto, 1984.
- Vittorio Mayer Pasquale Spatzo, Poeta Cigano, *Debaixo das estrelas, liberdade*, s. ed., s. d.
- Walt Whitman, *Canto de Mim Mesmo*, edição 332, Trad. José Agostinho Batista, Assírio & Alvim, Lisboa, 1992.

## Capítulo II

«Há uma resposta à questão do sentido da política tão simples e conclusiva que podemos pensar que qualquer outra será por comparação com ela manifestamente insuficiente. Essa resposta é: O sentido da política é a liberdade.»

Hannah Arendt, *A Promessa Política*, 1ª edição, Relógio D'Água, Lisboa, 2007, p.95.

## A vontade ontocrática como a política do existir humano

«- Compreendo. Referes-te à cidade que edificámos há pouco na nossa exposição, àquela que está fundada só em palavras, pois creio bem que não se encontra em parte alguma da terra.

- Mas talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundar uma que exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é pelas normas, e pelas de mais nenhuma outra, que ele pautará o seu comportamento.

- É natural - concordou.»<sup>186</sup>

Platão, *República*, Livro IX, 592a-b.

A ontocracia deve e pode ser uma investigação feita através do pensamento, porque consegue conjecturar o seu princípio. Por esta razão é necessário analisar, ponderadamente, se a sua aptidão apresenta na sua natureza primeira, matéria que nos permita examiná-la, quanto à possibilidade em poder ser conhecida, os vários tipos de relações que pode manifestar e em que profundidade se pode sustentar como regime político no existir natural do agir humano.

Efetivamente, só estabelecendo uma ligação aos seus princípios, é que podemos saber qual o seu valor, o seu significado para a humanidade e quais as vantagens para a natureza do agir humano, só desta forma permite conferir-lhe uma distinção especial perante todas as restantes formas de sistemas políticos que a condição humana procurou e ousou praticar como maneira de viver, conviver e de se reger.

É sob a alçada do pensamento, unidade base e instrumento absolutamente necessário ao ser humano, dado possuir sempre um propósito que tende a obter algo e a declará-lo com atos de interesse individual e coletivo, que poderemos alcançar tal análise. Ousar pensar a ontocracia é confiar num direito natural e reintegrá-la no espaço a que pertence, independentemente de todas as pressuposições que o mau hábito enraizado no nosso pensamento queira apresentar, porque este ousar é compatível com a natureza do que é ser-se humano. O seu alicerce são as experiências e as vivências subjetivas e objetivas do agir humano, aliás, o mesmo que produziu todos os sistemas políticos que sob um sentir prático foram aceites no geral e explanados, de uma forma mais ou menos persuasiva, segundo as convicções mais convenientes. Contudo, a natureza humana possui o pressentimento de que poderá existir um outro modo de viver em sociedade.

Logo, na natureza do nosso pensamento, somos confrontados, no imediato, com uma suspeita complexa e incerta sobre o acontecer dos sistemas políticos, vivenciados e experimentados pelo Homem até ao presente, sendo, de facto, os mais convenientes à sua realização, enquanto sujeito, indivíduo e espécie humana, permitindo assim questioná-los e saber se manifestam algo que é sonogado à condição humana ou se possuem uma ausência de limpidez, quanto ao exercício dos seus princípios. De facto, por mais correta que for a

---

<sup>186</sup> Cf. Platão, *República*, op. cit., Livro IX, 592a-b.

intencionalidade do Homem, nunca é a mais perfeita, sendo que a história da humanidade nos tem dado testemunho, pouco nobre, dessa experiência contagiosa, com espaços no tempo, de paz aparente, que se encontram repletos de erros incontáveis e que terminam por serem traduzidos em atos sentidos de sofrimento psíquico e corporal.

Contudo, o pensamento humano, nomeadamente o saber filosófico, face às atrocidades perpetradas em nome do poder, tem colocado um rol inacabável de interrogações/questões, quer relativas à significação sobre o que é de facto viver em comunidade, quer ao assumir o ato de indicar alternativas que lhe permitiam, criar condições ao pensamento humano, para conceber um sistema político justo, aceitável, regular e adequado à sua suposta verdadeira natureza humana.

Este questionar, em contexto de determinismo sociológico e biológico, é obtido de forma transversal e sob a influência das mais díspares concepções políticas, dado que os seus valores não são exercidos em nome de uma liberdade efetivamente humana, mas segundo um exercício de vontade de poder que tende para o contentamento dos interesses de quem exerce o domínio. O endoutrinamento dos cidadãos e o seu beneplácito agir servil, em nome de algo que não consente o crescimento da consciência da natureza humana, transforma-os em desconhecedores de si mesmo, face ao que é a igualdade e a liberdade efetiva.

A esta condição política urge apresentar uma vontade organizativa dotada de um sentimento que não corresponda a uma ideia que provoque sofrimento psíquico e moral ao ser humano, na verdade os sistemas políticos têm-se furtado a dirigir o exercício do seu poder para respostas que sejam satisfatórias e com a qualidade conveniente à natureza do indivíduo, resguardam-se nas ideias da impossibilidade, do fantástico e do utópico, ou seja, desertam do que nunca ousaram colocar em prática, dado a verdade poder ser outra, reduzindo cada um à sua natureza efetiva, onde cada indivíduo passa a ser de facto quem pensa ser, e o objeto dos seus interesses egocêntricos, no espaço-tempo, perde a importância que lhe é atribuída. Assim, a evolução não se faz e as suas capacidades nunca são colocadas à prova, reduzindo-se a si mesmo a uma inferioridade que não pretende alterar porque ou não coloca as questões aos problemas corretamente, ou tem medo de prever que a sua condição básica seja outra.

Ora, se a natureza nos dota com a ferramenta do pensamento e se com ele conseguimos criar e produzir, logo, existem as condições naturais e necessárias para ousarmos perscrutar uma outra vivência existencial, quanto a uma outra forma de os seres humanos estabelecerem relações entre si, numa comunidade política. Isto é, partindo de uma razão pensante e do diálogo que se estabelece entre seres humanos, é possível lançar fundamentos teóricos, para a edificação e de um outro modelo de coexistência humana. Na verdade, a natureza do nosso pensamento possui a qualidade de poder determinar um outra configuração de como o agir pode/deve evoluir, por intermédio do nascer, sentir, falar, escutar, ver, pensar, relacionar, morrer e edificar com o outro, na prática, com maior ou menor habilidade, conhecimentos resultantes quer das vivências subjetivas, quer coletivas e em prol

de um todo, ao qual não se pode fugir. Dado viver e sobreviver num eterno e contínuo intermédio, apelidado de vida, independentemente das consequências sobre o Bem e o Mal serem sempre uma incógnita para o costume do parecer, fazer e dizer as coisas em comunidade, pode adotar uma forma de comportamento mais adequado à verdade da natureza do seu ser isto é assente no primado da vontade de ser.

Ora, na condição humana dar existência a uma vontade ontocrática ou a uma ontocracia como regime político diferente de qualquer outro regime vigente, tem como efeito a alteração do conteúdo que rege a consciência humana no que diz respeito à sua simples forma de estabelecer contato entre seres e provocar, no vulgo humano, uma metamorfose evolutiva que colocará em questão todos os fundamentos de uma retórica, com caráter ilusório, do agir e do fazer política de forma bélica, invejosa, caluniosa e revestida por um ceticismo doentio, em que o medo sai reforçado e o desconhecimento do seu ser desmesurado. Fazendo, emergir uma perspectiva de futuro, onde a sua arte de representar o induz a um incessante ceticismo e a um conservadorismo que o dilacera, subjugando-o a um agir doentio edificado em «pés de barro», e não num existir que se conserva eternamente no em si, isto é, na profundidade da sua natureza ontocrática eterna que está aí permanece e que não ousa aceitar.

Do referido decorre, aparentemente, a ideia de que estamos perante um ser humano que se sente revoltado face a uma vontade ontocrática que lhe pré-existe, que o preserva e lhe dá esperanças quando se encontra em circunstâncias de agonia biológica, e que, em simultâneo, se lhe afigura como algo de absurdo<sup>187</sup> e paradoxal numa condição humana por si construída, na efemeridade no uso dos seus objetos, numa retórica pueril e em sonhos que são desejos com vontade de domínio.

A vontade ontocrática possui, como princípio, primeiro a liberdade de ser e a força de se fazer sentir como uma nova manifestação política em que o estado de consciência revela uma disposição natural para estabelecer relações de efetiva igualdade e sentimentos de genuína fraternidade. Assim, o indivíduo tem que tomar sobre si uma liderança sem restrições e dar a conhecer-se, no espaço-tempo, como um ser genuinamente ético, não só face a si mesmo enquanto indivíduo singular, mas também na convivência que mantém com o outro, seu par. Subsequentemente, eleva-se à condição humana um agir que se auto governa em harmonia com o outro, seu igual, porque o complementa. Esta razão de agir deve-se à vontade ontocrática do indivíduo, ao exercer a liderança sobre si mesmo; de lhe consentir qualidades de praticar atos éticos e, em simultâneo, admitir as suas limitações como indivíduo, confirmando, em consciência, de que é membro integrante de um todo e que o deve complementar. Ao saber distinguir o seu caráter do todo, assume a sua pertença como vontade consciente, passando a assumir uma liderança absoluta sobre a sua individualidade, ao viver em comunhão com os outros, seus iguais e líderes absolutos das suas próprias

---

<sup>187</sup> Entendo por absurdo, tudo o que vai para além da compreensão (i)mediata dos acontecimentos. Isto é, factos para os quais ainda não há respostas. Todavia estas poderão ser obtidas, no tempo humano, pelo ser humano.

individualidades, de forma absoluta. Desta maneira, permite-lhe produzir um agir livre e uma igualdade de possibilidades que se complementam, dando sentido à vontade do outro; é como se tomassem sobre si uma vontade ontocrática, com um carácter positivo e dissolvessem na complementaridade as suas diferenças, isto é, uma vontade que faz vir à superfície, um ser ontocraticamente livre e um novo carácter de Humanidade.

A vontade, ao longo do sucedâneo biológico, espaço-tempo, tem sido configurada e organizada, politicamente, não como uma vontade de ser, mas sim como uma vontade assente no parecer ser, daí que as relações entre as vontades individuais e coletivas não tenham sido as mais ajustadas à sua essência. Efetivamente, a vontade de ser foi sempre submetida a uma rigorosa vigilância política, doutrinando-a, que estando em estado de alerta permanente muito raramente lhe perdeu o controlo. Ora, a vontade ontocrática tem como objetivo proporcionar à condição humana uma consciência que se liberte de uma dimensão simplesmente ilusória para um ciclo em que se exponha como uma força humanamente boa e libertadora. Neste sentido, ela pode ser a possibilidade da humanidade se reorganizar em comunidade, segundo uma nova ordem política: a ontocracia, porque dispõe de uma nova autonomia assente no indivíduo, enquanto projeto de liberdade, e que irá permitir, de forma objetiva, estabelecer relações interpessoais e assumir o outro como seu igual, na diferença. É todo um *corpus* ontocrático, com a ausência de abuso de poder, que reflete uma estrutura de efetiva igualdade e que está disposta a consagrar ao próximo uma vontade de ser humanizadora e não em função da utilidade que o outro poderá ter em seu poder para satisfazer as inclinações mais convenientes aos seus interesses. É o lugar no qual o Homem pode e deve melhorar, substancialmente, a sua vontade de ser, segundo o denominador de uma maior humanização de si mesmo e do outro, ou seja, é onde a sua vontade de ser não se submete a uma litania política, que tem como objetivo subjugar os muitos aos fins dos poucos, condicionando-lhes as liberdades individuais, a independência do pensamento e o desprezo pela capacidade de pensar. Subsequentemente, faz penetrar no seu ânimo um conservadorismo ilusório que o induz a acreditar, de facto, no que está a fazer.

A libertação das ataduras do tradicional *corpus politicus* (regimes políticos) só poderá ocorrer por intermédio do desvelamento da vontade individual de ser, sem temer o diálogo da consciência e tomar para si o princípio de que ninguém é dono da sua humanidade. Com esta forma de procedimento vai poder inscrever na realidade uma transformação digna no tempo da natureza humana, ou seja, pode dar início a um estado político superior mais adequado à natureza da vontade de ser, que se encontrava desterrada, consciência prisioneira pela tradição política. Colocando em causa os defensores da manutenção do *status quo*, carcereiros e negadores da liberdade ontocrática, e de toda uma retórica de poder intrinsecamente alicerçada na existência de um medo incessante, de ficarem privados do poder, que nunca existiu de facto, no agir político. Isto é, vive-se e brinda-se só a possibilidade de o visualizar como um quadro, onde todos sabem que os detalhes da vontade

de ser poder não se consegue apropriar, porque as boas causas são dissimuladas e o agir político assume uma tradição de ser que requer um medo que a faz sofrer.

A vontade ontocrática implica a evolução da consciência, porque só esta entende as razões que a motivam. O Homem tem que ser igual à sua verdadeira imagem, àquela com que é provido por natureza, àquela que dá a existência; tem que estabelecer a relação no seu microcosmos como indivíduo para, posteriormente, lhe dar sentido num espaço-tempo macrocósmico, como um ser que pertence a um todo do agir humano. Ao cumprir a sua lei interior está a dar-lhe uma visibilidade pública, fazendo com que a sua vontade de ser se submeta a uma transmutação no mundo do agir, dado dar a conhecer-se a si mesmo. Neste sentido, a sua orientação política passará a pautar-se por uma vontade de ser e de se fazer sentir como um ser efetivamente livre das grilhetas da falsa consciência, cumprindo o ideal de liberdade, em prol de um todo que passa a ser um bem social. O indivíduo e a sua vontade de ser é o éter, o primeiro motor, que pode transformar-se e tornar-se semelhante ao outro, obedecendo à verdade. Nesta medida, permitir-lhe-á construir uma comunidade social melhor governada, uma liderança libertadora e transformadora de regimes políticos que se incomodam com a verdade em sistemas políticos conscientes, com valores, com a nobreza suficiente para nortear a sua ação, com cunho essencialmente político e isentos de vontade de domínio sobre o seu semelhante. Assim sendo, apresenta uma responsabilidade sobre si e sobre os outros, com laços de inteligência que consentem, sem reservas, a vontade de ser como autoridade para a unidade como destino político. Sob esta égide, cada indivíduo elege a via mais condizente à sua individualidade para percorrer o caminho da sua responsabilidade, face à construção de uma sociedade humana de excelência. Cumprindo assim a sua missão, de forma consciente, ao serviço de uma ética que lhe preexiste, opõe-se a toda à tradição política, na medida em que a ética é falsamente exaltada por políticas medianas que confidenciam formas de proceder cujo objetivo é o de governar os sentimentos, criando apetites de liberdade com caráter ilusório e exigir que a sua lei se expresse como uma verdade primordial. Revelando, nesta perspetiva, uma semântica sem correspondência no agir, escondendo ameaças de cobiça, de sede de poder individual e de grupos, de supostas razões de estado, em prol de um falso progresso civilizacional, sob a violência de um medo que pronuncia a ilusão de uma falsa vontade que aniquila o ideal de uma política que ousa apelidar ironicamente de utópica. Neste sentido, todo o agir político anula a vontade de ser e o viver uma ética efetiva.

Todo o regime político tem origem numa ideia e dar-lhe o poder de se fazer sentir no agir humano é um ato superior de nobreza, de grandeza e de desafio para o Homem como construtor do seu destino. Desta forma, um regime político alicerçado na liberdade e na pureza do que é ser-se humano, mais majestoso o torna. Assim sendo, a vontade de ser da ontocracia não foge a este desígnio, contudo não é aceite como possibilidade a ser pensada e executada pela política, ou seja, é relegada para o domínio do utópico, logo, nunca poderá ser aceite, o que é verdadeiramente paradoxal, dado o ser humano ter conhecimento da sua

existência. Contudo, a vontade ontocrática também é originária da natureza humana, mas não é a mais conveniente aos poderes tradicionais, visto que vai mais além sobre o que é o Homem, comparativamente aos restantes regimes políticos e veicula princípios genuínos do que é ser-se político. Neste sentido, os restantes regimes políticos são uma simples imitação da vontade ontocrática, porque o ser de facto ainda é um sonho, uma aparente ilusão dos sentidos e não uma vontade de facto que permite ao sujeito político passar a ser político e não um ser híbrido que participa na sua negação. Logo, toda e qualquer forma de organização política, poder ser sempre o cenário preparatório e de aprendizagem, no tempo biológico, para a (re) implantação de uma vontade ontocrática.

A ontocracia pode assumir os contornos da *República*<sup>188</sup> de Platão, quer na sua organização estrutural, quer na forma como se faz política e ainda no modo como se educa, processo interior. Contudo, esta vontade de ser pode assumir uma dimensão estética, uma dimensão super humana, não no sentido de passar a ser-se efetivamente humano, mas sim numa ligação natural ao ser-se efetivamente humano, ser-se humano. Nesta perspetiva, respeita-se a vontade humanizadora de cada indivíduo, enquanto sujeito dotado de uma personalidade única, insubstituível; a ter direito a ser feliz segundo a sua vontade de ser humano.

Por que é que há alguma coisa<sup>189</sup> em vez de nada?

Porque existe a eternidade! E esta oferece-se à humanidade logo à nascença, através da ideia da morte e neste espaço-tempo biológico exige-lhe, para o bem como para o mal, formas e processos de se reorganizar politicamente que lhe permitam em primeiro lugar, evitar que a sua vontade não faça guerra e em segundo organizar-se como um político que consegue, efetivamente, harmonizar-se entre o nascer e o morrer. Por esta ordem de razões, podemos inferir, no imediato, que a política surge como algo que é inato à natureza humana e a sua capacidade de se reproduzir sexualmente a prova de que existe uma vontade misteriosa veiculada pela sua condição mortal. Assim pode afirmar-se que a política, a morte

---

<sup>188</sup>Cf. Platão, *República*, op. cit. 519e 8-520c1.; Cf. Também, Strauss, L., *Direito Natural e História*, 1ªed., edições 70, Lisboa, 2009, p.70. «Na *República* o dever de obediência do filósofo para com a cidade não decorre de contrato algum. A razão é evidente. A cidade da República é a melhor cidade conforme a natureza. Mas a cidade de Atenas, uma democracia, era do ponto de vista de Platão uma cidade imperfeitíssima.»; Cf. Também, Espinoza, B., *Ética*, op. cit., Parte IV, Proposição. XXXV, Corolário, p. 44. «O homem age, absolutamente segundo as leis da natureza quando vive sob a direção da razão.»; Cf. *Ética*, op. cit., Parte IV, Proposição, XL, Demonstração. «O que faz com que os homens vivam de acordo faz simultaneamente que vivam sob a direção da razão e, por conseguinte é bom, e, inversamente, é mau o que excita as discórdias.»

<sup>189</sup> Cf. Nietzsche, F., *Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche*, vols. 7, Relógio D'Água Editores, Lisboa, 2000. Vol. 6, Para a *Genealogia da Moral*, (2000), p. 11. «Desconhecemo-nos. Nós, homens do conhecimento, desconhecemo-nos a nós próprios. Há um bom fundamento para que assim seja. Nunca nos procurámos..., como poderia então acontecer que, um belo dia, nos *encontrássemos*? Com razão disse: «Onde estiver o vosso tesouro, aí estará também o vosso coração.» O *nosso* tesouro fica onde estão as colmeias do conhecimento. É para elas que continuamente nos encaminhamos, quais alados insectos nascidos para a recolha do mel do espírito. Entregamo-nos, de coração, a única tarefa...: «levar para o cortiço». Quanto ao resto da vida, quanto às chamadas «vivências» ..., qual de nós dispõe ainda a seriedade suficiente para tanto? Ou de tempo suficiente? Em tais coisas, temo bem que tenhamos estado sempre algures «ao lado da coisa»

e a sexualidade, constituem uma trindade “sagrada” da vontade e são também a possibilidade da própria vontade: a política, como a vontade de poder que permite ao agir humano (re) organizar-se entre o estar em guerra ou o ser efetivamente humano; a sexualidade, como uma força da vontade que lhe dá a liberdade entre o querer ser e o não ser animal superior; a morte como o primeiro desafio da sua condição humana, isto é como evitá-la, através da guerra e aceitá-la como um processo natural da sua condição.

No que diz respeito ao modo como se (re) organiza politicamente, a morte apresenta, na sua natureza ontocrática, duas possibilidades para além da sua certeza na condição humana. A primeira é fazer-se sentir, enquanto estado de guerra entre os seres humanos; a segunda oferece à humanidade a possibilidade de se organizar politicamente, adiando, assim, à morte artificial e não natural. Esta situação decorre do facto de cada indivíduo, ao nascer, já se encontra habilitado, por natureza, a (con)viver segundo a medida adequada e a organizar-se coletivamente, independentemente do livre arbítrio da sua própria vontade. Assim sendo, a humanidade está condenada ou a aniquilar-se ou forçosamente a viver em paz: a matar-se encontra-se em estado de guerra; a ousar viver em paz encontra-se a fazer política. Contudo, nesta paz transporta a guerra para a linguagem, ou seja, civiliza a guerra nos atos das palavras no seio da sua comunidade, segundo os mais diversos regimes políticos. Neste sentido, a política assume, não uma perspetiva ontocrática e libertadora, mas sim uma servidão voluntária. É toda uma imortalidade política assente na ilusão,<sup>190</sup> que mais não é do que um mero eterno retorno que não consegue romper com um conservadorismo doentio e um ceticismo amorfo, descabido e descontextualizado da vontade ontocrática. Neste sentido, a política, como ela tem sido acionada mais não é do que um instrumento que é útil, não para aquele que se submete a quem exerce o poder, mas sim para quem o exerce. Apesar de procurar evitar a guerra ele está sempre em guerra, devido à sua ânsia desmesurada por um poder que nunca será seu, isto porque é da natureza da maioria do vulgo e das concentrações que envolvem homens muito sabedores, tenderem a opinar, a observar, a avaliar e a sistematizar, entre outras adjetivações, sobre o que de mais vulgar existe na intencionalidade política do sucedâneo biológico (os interesses políticos e toda a maldade egocêntrica que os envolve). É nesta ordem de comportamentos, mas acima deles, quer Maquiavel na sua obra *O Príncipe*<sup>191</sup> e Hannah Arendt, na obra *Eichmann em Jerusalém, Uma Reportagem Sobre a Banalidade do Mal*,<sup>192</sup> são a prova escrita, através dos seus olhares minuciosos, de que todo o agir político se tem escondido atrás de comportamentos nada consentâneos com a verdadeira natureza do eu humano, mas sim com todos os seus desvios. Assim sendo, a experiência mostra-nos que o agir político tem tido como orientação, a satisfação de interesses de cariz individual e só depois coletivos, caindo assim toda a dinâmica política numa hibridez, que mais não é do que um nevoeiro espesso que transforma o que deveria ser claro, num mistério

---

<sup>191</sup> Cf. Maquiavel, *O Príncipe*, op. cit.

<sup>192</sup> Cf. Arendt, H., *Eichmann em Jerusalém, Uma Reportagem Sobre a Banalidade do Mal*, s. e., Edições Tenacitas, Coimbra, 2003, op. cit., p.55 «Pura comédia, roçando o incompreensível.»

de incertezas e de devaneios. Só recorrendo a mentes mais lúcidas e isentas de interesses de carácter egocêntrico é que se consegue penetrar nesta bruma, não só de um modo sério, mas também com vontade de analisar e compreender os contornos deste sentir da cobiça que o desejo humano possui pelo poder.

Desejos que na sua maior parte são sempre ponderados por quem pretende alcançar o poder, mas que na História já se encontram fixados como precedentes que ideiam, como meios mais ou menos eficazes, inerentes a qualquer pretendente ao exercício da autoridade. Ora, daqui podemos de imediato inferir que a suposta imaginação da consciência humana, no seu âmago mais profundo, não só se dedica à conquista do poder e à sua aceitação, como também, ocultando silenciosamente à vista dos seus concorrentes, os seus desejos mais veementes. Nesta perspetiva, tanto Maquiavel como Hannah Arendt conseguem, em épocas diferentes, perceber e trazer ao vulgo as concentrações de sabedores não só por escrito o perfil da fisionomia de quem ambiciona, como também os traços rápidos do retrato moral e físico de uma pessoa e de almas humanas que enlouquecem, na ambição do silêncio pelo poder. Desta forma, somos acareados com uma existência que faz emergir todo um eu que deixa de ser o centro de uma consciência de facto humana, para passar a ser o centro de um poder subversivo, revelando um incessante impulso para encontrar algo para além dele e que face a esta circunstância faça acontecer no seu pensar uma vontade de domínio, que vise realizar, tanto intencionalmente como espontaneamente, uma ideia que, por natureza, nem sempre corresponde à vontade do concretizar humano. Nesta sequência deparámo-nos com uma diferença fundamental entre o que de facto é o poder do eu, na relação que estabelece com a vontade, enquanto agir eticamente elevado e o eu como desejo da ambição individual. Neste sentido, deparamo-nos com um conceito de poder que se encontra artificialmente unido ao *eu*, mas que na ilusão do imediato se separa na consciência humana e o que prevalece na relação com o restante conteúdo do agir político, mais não são do que meras ambições que apontam, em primeiro lugar, a mira em prol de um só, que se consubstancia numa minoria, e só depois em segundo lugar, as de uma minoria que à sua maneira, devido à proximidade do líder, interpretam, ordenam as hierarquias, as sujeições comunitárias e dão exequibilidade às ordens. Quanto à primeira perspetiva, *O Príncipe* é um modelo digno de atenção, relativamente à segunda; *O Julgamento de Adolf Eichmann* é a outra extremidade que Maquiavel não conseguiu oferecer ao espírito dos leitores de forma clara, isto é, como o comum dos mortais procede perante às melindrosas cadeias do poder. Neste sentido, somos conduzidos para uma ideia de poder multifacetado que, na sua unidade, acaba por assumir-se como um estado primordial e necessário para que todos os movimentos da cadeia do poder, procedam de igual modo. Contudo, acaba por ser anulada toda uma verdadeira prática de poder político, em virtude de todos estarem separados da sua essência original, ou seja, do objetivo da verdadeira consciência humana: a humanização do espírito e da vontade dos indivíduos.

Esta separação da verdadeira consciência humana existe porque é de facto intencional, efetiva e conscienciosa, na medida em que só é dada importância a um objeto de poder: o domínio sobre os restantes, esquecendo-se, contudo, de algo ao afastar-se da verdadeira natureza do poder, visto que no afã pela assunção do poder o imprevisível repõe a sua própria justiça dentro das suas “paredes” e pelos caminhos mais desconcertantes. E em favor deste imprevisível a obra, o *Príncipe*, de Maquiavel confronta-nos com a *fortuna*<sup>193</sup> e Hannah Arendt, no *Julgamento de Adolf Eichmann*, não só com a fortuna,<sup>194</sup> como também com a justiça<sup>195</sup> financiada por interesses que estão para além da própria justiça. Daqui infere-se que nenhum sujeito pode ambicionar em apoderar-se completamente do poder, porque uma das suas virtudes consiste no facto de não se oferecer ao Homem, mas criar-lhe a ilusão da cisão, é como se algo estivesse acima do poder político e que na sua duração temporal o vai colocar no seu respetivo lugar, porque é um poder que no seio da natureza humana se concebe como uma atividade própria e como um acto que alcança sempre a sua própria justiça. Ou seja, nunca abdica de estar reunido com quem o exerce/usa e está sempre à espera que a natureza humana o saiba colher, em prol de valores mais condignos com a dignidade humana. É por esta ordem de argumentos que nas obras o *Príncipe* e o *Julgamento de Adolf Eichmann*, que o Homem tem tendência a cair na ilusão de que se encontra preparado para o exercício do poder. Não obstante, comete a todo o momento o erro básico de que o seu exercício não pode assentar em vontades contra a humanidade mas sim na sua compreensão e libertação, proporcionando assim a igualdade e a dignidade ao ser-se de facto humano.

No entanto, nas obras, supra referidas, esta ideia não ocorre, isto é, tudo é intensamente fundamentado num afã de vontade que consiste numa consciência que apresenta dificuldades em conseguir discernir ou olhar mais além. É um *eu* que não efetua uma libertação de si mesmo; não postulando para além do imediato. Uma das causas deste agir é, em certa medida, o efeito de algum acervo manuscrito no tempo e legado por pensadores/observadores, como Maquiavel, à natureza humana. Eles criaram destino, sistematizaram, fizeram esquecer a liberdade, convenceram-na de que age inteligentemente por meio de atos livres e que acolhe, sempre, na sua consciência um conteúdo com o mau hábito a verdade definitiva.

---

<sup>193</sup> Cf. Maquiavel, N., *O Príncipe*, op. cit., XXV, p. 231. «No entanto, porque o nosso livre-arbítrio não foi extinto, julgo poder ser verdadeiro que a *fortuna* seja árbitra de metade das nossas acções, mas que ela também nos deixe a nós governar a outra metade, ou quase.»

<sup>194</sup> Cf. Hannah, A., *Eichmann em Jerusalém, Uma Reportagem Sobre a Banalidade do Mal*, op. cit., p. 82. «Não se teriam, certamente, regozijado tanto com a chegada do seu primogénito se lhes tivesse sido dado ver, no momento do meu nascimento, que a deusa da Má Fortuna, para desfeitear a deusa da Boa Fortuna, se encontrava já a urdir, na teia da minha vida, os fios do sofrimento e da tristeza. Mas um véu impenetrável e misericordioso impediu os meus pais de ver o futuro.»

<sup>195</sup> *Idem.*, p. 58. «Contudo, por mais que os juízos evitassem as luzes da ribalta, eles estavam lá, sentados no topo do estrado, encarando a assistência como actores numa peça de teatro. Esperava-se que a assistência representasse o mundo inteiro, como efectivamente aconteceu nas primeiras semanas.»

Ora tudo o que visa conservar e conquistar o poder, em o *Príncipe*, parece ser, pelo vulgo e por homens sabedores, julgado como muito inteligente, ao passo que em o *Eichmann em Jerusalém*, tudo não passa de um mero espetáculo de banalidades hostis à natureza humana. Mas as duas obras no que concerne ao princípio do poder, apresentam os mesmos indícios de uma “inteligência” alicerçada no mal. E aqui devemos colocar a seguinte questão: O que devemos entender por “inteligência”, se o poder político, que nos é dado a observar, esvazia os ideais que permitem dar dignidade à condição humana e o remete para um sentido obscuro?

Se Maquiavel estivesse consciente disto, como Hannah Arendt, teria formulado esta possível questão e teria podido responder da seguinte maneira: – A política tem que elevar a natureza humana a uma consciência que seja de facto uma efetiva atividade não só de valores nobres, sem retórica de circunstância, como também demonstrar no seu agir um esforço de objetivação das verdadeiras ideias através de atos de pura liderança necessários à natureza do eu.

No entanto, Maquiavel acabou por determinar o eu de toda a atividade política, na medida em que fixou a intenção do eu político como um sujeito absoluto. Foi cartesiano,<sup>196</sup> antes de Descartes, ao fundamentar na consciência o princípio de toda a atividade política. Ao contrário de Eichmann que é o efeito/prolongamento dessa consciência primeva, melhor dizendo, um conteúdo prático que se fixou de forma absoluta no seu próprio eu, porque nada possui que lhe permita direcionar-se para algo ou que se possa a si mesmo determinar. Ele, ao contrário do *Príncipe* de Maquiavel, o que lidera a ação, é chamado a realizar uma ação, e neste sentido somos confrontados com o como fazer ou o fazer do *Príncipe* e em *Eichmann em Jerusalém* com o que devo fazer? Ele é um eu que procura e deve realizar um outro eu, daí todo o seu esforço, sem se questionar, para que as determinações sejam respeitadas, apresentem progressos e sempre dentro dos limites da sua representação mental. Em o *Príncipe* de Maquiavel, se assumirmos a sua obra como uma cartilha do como se deve exercer o poder, somos também confrontados com o mesmo ideário, porque o seu autor, (in)diretamente não só, está determinado a determinar o seu não eu no seu próprio tempo biológico, como também todo o processo subsequente no modo como se deve fazer política. Tudo o que está além dele passa a ter como conteúdo da consciência a necessidade imediata de lhe permanecer delicadamente fiel.

Ora, desta determinação, o agir político acaba por permanecer numa visão cosmopolítica muito redutora, porque nos leva para práticas pouco adequadas como a natureza efetiva do que é ser-se político. Esta situação decorre do facto de que somos conduzidos para um mundo da repetições e de explicações, que só postulam princípios como a liberdade, igualdade, direitos e deveres, mas que na prática acabam destruídos e,

---

<sup>196</sup> Cf. Descartes, R., *O Discurso do Método. As paixões da Alma*, op. cit., p. 28. «E notando que esta verdade - eu penso logo existo, era tão firme e tão certa que todas as extravagantes suposições dos cépticos seriam importantes para a abalar, julguei que a podia aceitar, sem escrupulo, para primeiro princípio da filosofia que procurava.»

simultaneamente, assumem um rosto que não permite realiza-los. Assim sendo, o eu que Maquiavel e Hannah Arendt apresentam nestas obras não permitem realizar o ideal humano, pois destrói a possibilidade do seu conhecimento ao deturpar a realidade, endoutrinando os indivíduos ou pela força ou pelo interesse das comunidades, com explicações em que o importante é o resultado da ação e não a sua dimensão ética.

O objetivo desta certeza é o móbil e não a dúvida da sua execução, o que de imediato anula a responsabilidade e a liberdade do agir efetivamente humano, que acaba por ser hostil à condição humana, descaracterizando o eu livre e a possibilidade de se tornar exequível, enquanto tal. Neste sentido, dá-se ênfase a uma dimensão subjetiva do eu, que acaba por remeter para o esquecimento o verdadeiro carácter da política: a liberdade sem erro.

É como se tudo fosse reduzido a uma totalidade asfixiante, sistemática e não existissem outras tarefas, realidades ou áreas, para integrar na imagem de um mundo, que não passa de um resultado e de uma mera atividade assente em interesses de um *eu* deturpador do que é a nobreza da política.

Hannah Arendt, na silhueta de Adolf Eichmann, para além de nos revelar esta perspetiva, chama-nos também à atenção para o facto da necessidade de compreender este eu e ao procurar o porquê deste circo político (ao contrário de Maquiavel, que nos diz qual o princípio absoluto e primeiro do saber político) obter o poder e preservá-lo a todo o custo, de forma determinada e demonstrada.

Se esta perspetiva tem cabimento para Maquiavel, sendo um conteúdo puro da sua maneira de olhar a política e, por esta razão, o eu torna-se um universo que dá à existência política um novo dado, sendo a causa, pela qual, emergem expressões estandardizadas de práticas políticas ao longo da história e que mal conseguem esconder a seguinte fórmula lógica: alcançar com intenção, a qualquer preço, a meta pré fixa do seu eu, de modo a atingir efetivamente o ponto de partida. O início é o fim e vice-versa.

E aqui *Eichmann em Jerusalém*, não difere do *Príncipe*, pois identificam-se, apesar do *eu* se encontrar em diferentes lugares da hierarquia política. O que um deseja, o outro também: desejar outra coisa, não é mais do que negar o primeiro, porque este é o princípio de uma sentença de comando que, para além de ser absoluta, não aceita outros caminhos que lhe permitam elucidar se o seu agir é eticamente correto ou reprovável.

O primeiro, o *Príncipe*, não toma consciência de que a sua atividade não deve ser uma mera faculdade empírica que lhe permita descartar aquilo que há de mais essencial ao ser humano: a liberdade como ser de facto do eu e não a de submissão do todo ao seu eu; o segundo, *Eichmann em Jerusalém*, descarta toda a responsabilidade, anulando o seu eu, em nome de um eu que, enquanto princípio, lhe dá a consistência de toda a sua atividade e que lhe desvenda toda uma natureza do eu que não se submete a uma reflexão e observação efetivamente humana. Como consequência dos dois, desenvolve-se todo um processo que banaliza toda a dimensão ética política.

Assim sendo, Maquiavel, para além de captar na história a vontade de poder que é inerente à humanidade, com o *Príncipe* também acaba por determinar, ainda mais, toda a atividade do eu que exerce o poder fixando-o na sua efemeridade como um sujeito absoluto. Com efeito, vai fundamentar e legitimar o agir de todos aqueles que na hierarquia lhes são obedientes, como é o exemplo de *Eichmann em Jerusalém*. Há como que, nos subalternos, um continuar de uma atividade iniciada numa decisão absoluta em que se proporciona um conteúdo que os direciona e em simultâneo os anula, na medida em que já não se coloca a questão: do que se deve fazer; mas sim toda uma atividade assente na seguinte convicção: eu vou fazer! Logo, as ações subsequentes estão todas determinadas. Neste sentido entre o *Príncipe* de Maquiavel e a expressão de *Eichmann em Jerusalém*, existe uma relação evidente, o de não darem provas de respeito à natureza humana, ou seja, no comportamento destas personagens não existe progresso, na medida em que toda ação apresentada se encontra encerrada nos limites de um teoria de poder obsoleta e submetida a uma representação mental de quem o exerce e sempre em função dos desejos mais escabrosos. Esta situação decorre de um agir que não parte do *eu* mais humano, mas de um *eu* que encerra na sua consciência a forma mais imediata de se satisfazer: nada mais existe para além do seu eu. Por esta razão, Hannah Arendt encontra-se perplexa, face ao modo e até às práticas jurídicas que o julgamento de *Eichmann em Jerusalém* trás ao de cima, na medida em que são exercidas para além do que deveria ser o desempenho da justiça. É como se nos confrontássemos com as ruínas da prudência mais salubre do agir humano: o tornar real a ideia de humanidade. Não obstante, o importante é realizar uma ideia de poder, sem uma solução efetivamente livre fundamentada na caracterização, não no que se conhece, mas no que se pretende conhecer. Logo, a ênfase que se deveria dar à liberdade da personalidade é negada. O que interessa é o pendor subjetivo do poder e neste sentido, somos uma vez mais confrontados com uma visão de o *Príncipe* de Maquiavel, em que o caráter de quem exerce o poder procura apresentar-se em exclusivo, como a verdade totalitária que integra no seu sistema de pensar uma imagem de mundo que mais não é do que um conjunto de interesses que não procuram o princípio absoluto da verdade, mas sim demonstrar a verdade que já determinou como seu próprio princípio

Ora, estas determinações e demonstrações de poder, na perspetiva humanista de Hannah Arendt, não têm cabimento, mas na lógica de Maquiavel tratam-se de conteúdos puros que fazem emergir uma realidade que se constata e que dá à existência, todo um universo que se fixa no facto de que se deve procurar o poder em toda a sua expressão mais vil. É o meio, como conceito para a meta e o desejo como sentença que estrutura toda uma atividade que se julga a ela mesma como exclusiva. Uma união que expressa e repousa na fórmula absoluta dos conceitos de desejo, meio, poder e com recurso a capacidade de domínio para assim dar existência e validar toda uma intencionalidade que condiciona toda a liberdade do verdadeiro agir político: humanizar libertando a servidão da condição humana.

Em o *Príncipe*, Maquiavel dá-nos a conhecer o mundo do poder; em *O Julgamento de Adolf Eichmann*, Hannah Arendt não só nos dá a conhecer, mas também procura inteirar-se da banalidade da sua essência. Não obstante esta ligação com o conteúdo do universo do agir político, Maquiavel e Hannah Arendt, evidenciam que a realidade política é construída por quem exerce o poder e pelo que acrescenta com o seu pensar. O que nos remete para um mundo que tem como motivos as ambições singulares que existem dentro do sujeito, e não aquelas que o mais humaniza. O verdadeiro porquê da sua ação, está sempre na procura de uma satisfação desprovida de qualquer alcance universal e, por esta razão, estrutura todo um universo que não admite colocar em causa o seu *eu*. Daí que toda a realidade abordada, não possa ser assumida como a última da condição humana, o lugar onde a essência se realiza por si mesma. O que temos é, isso sim, todo um circo do poder que se criou, assumiu o seu significado como verdadeiro, tomou posse e autofundamentou-se, dando objetividade a um mundo que se assume como um processo cognitivo de interesses instalados ou que se querem instalar. E, neste sentido, o *Príncipe* e *Eichmann em Jerusalém*, são os exemplos mais claros do que tem sido a política, enquanto experiência da história do ser humano. A diferença é o acrescentar de mais banalidade ao agir, ou seja, reforçando a sua estrutura, organizando-o, transformando-o e requintando-o no silêncio da servidão.

Para além do já proporcionado, somos também confrontados com uma prática que nega e subverte o idealismo, aliás, nem se esforça para compreender o verdadeiro sentido da política, apenas se limita a fundamentar as convicções e a transmiti-las, no receio de perder o *status*, numa efemeridade que nega a aprendizagem sobre o que é ser-se de facto humano. Desta forma se nega a relação que deve existir entre os conteúdos do seu *eu* e do mundo que lhe é exterior a si, porque é mais fácil falar sobre a vingança, ódio, posse, domínio, mandar, subalternizar, etc., do que abrir as portas para uma essência mais de acordo com a harmonia, paz, liberdade, fraternidade, amor, seriedade e igualdade.

Em suma, ideais simples e naturais que permitem fazer a cisão entre uma prática política acessível para um vulgo que, no silêncio do doloroso gozo do seu coração, até a deseja, apesar das conveniências, mas que não ousa assumir em privado e em público a sua efetiva demanda. De facto, prefere, na sua falsa coragem, remeter tudo para um mundo, que julga ser de mera contemplação e que se encontra separado de qualquer coisa, porque ninguém sabe o que é e que deixa louco todo aquele que lhe procura dar sentido, ao pronunciar a possibilidade, de facto, de uma nova ordem política, alicerçada em comportamentos intencionalmente humanos e não em comportamentos *hostes humani generis*.

O homem vive entre a guerra e a negação conveniente da utopia vive permanentemente no eterno retorno do erro político. No erro porquê? Em primeiro lugar porque tem medo de morrer e em segundo, porque não assume o projeto de vida que a morte lhe propõe: um regime político ontocrático, ou seja, a utopia. Portanto, é sob a sombra da linguagem desabrida do erro político e da retórica rotineira dos regimes políticos, que a

ontocracia, mediada pela morte, se impõe paulatinamente com o seu silêncio à humanidade. Contudo, será que a vontade da morte veicula um regime político ontocrático, de liberdade, amor e de igualdade, como um presente/ ausente?

Esta questão coloca-se, porque a morte, fundadora de regimes, é o meio mais natural que se oferece<sup>197</sup> à humanidade para corrigir os seus erros, caso confie na sua própria vontade como a oportunidade para se poder assumir como um ser de facto humanizador, e poder mudar de facto o olhar sobre si. Na verdade o homem tem em seu poder a razão e ao fruí-la sabe que um dia morrerá e, para não entrar em desespero,<sup>198</sup> a vontade ontocrática faculta-lhe a possibilidade de viver uma vida que o pode harmonizar com a morte, não como uma consolação, mas como algo que faz parte da sua vontade de ser, isto é, uma vontade ontocrática que não lhe inculca o receio, mas sim compaixão e um elevado estado de humanização face ao outro. Assim sendo, torna assim o seu agir mais virtuoso e o seu existir mais libertador, sem rancores, sem sede de vinganças e vontade de domínio em relação ao outro, relativamente aos temores e aflições que o apoquentam, suportando melhor o apego, conservador e cuidadoso, à vida, à (ir)racionalidade cega, à sua passagem vital da própria vontade de viver, evitando que a sua humanidade se transforme em algo de ridículo.

O ser humano tem medo<sup>199</sup> da morte, pelo simples facto de não saber se o caminho continua ou se se transformará em nada. Um nada que já foi, sem recordação do que era antes de nascer, e um nada que poderá vir a ser, ou seja, uma consciência inconsciente cheia de temor e de esperança. A incerteza é o seu destino, contudo a ontocracia oferece-lhe uma morte grandiosa: a consciência de que no sucedâneo biológico é possível existir como um ser efetivamente humano. Desta forma eterniza<sup>200</sup> assim uma vontade livre e predominantemente harmoniosa na relação com o Outro, lutando por uma existência vital e indestrutível, quanto ao legado que, como indivíduo, poderá deixar, após o seu falecimento. Evitando a morte do outro,<sup>201</sup> na sociedade por si criada, introduzindo modos de ser libertadores contra mundos

---

<sup>197</sup> Schopenhauer, *O Mundo Como Vontade de Representação*, op. cit., p.362, &54. «Querer viver é também estar certo de viver, e enquanto a vontade de viver nos animar, não temos que nos inquietar com a nossa existência na hora da morte.»

<sup>198</sup> *Idem, ibidem*, p. 362, & 54. «Nascimento e morte dois acidentes que pertencem igualmente à vida; eles equilibram-se; são mutuamente a condição um do outro; ou, se se prefere esta imagem, são os pólos desse fenómeno, a vida, tomada como conjunto.»

<sup>199</sup> Cf. Epicuro, *Cartas, Máximas e Sentenças, A serenidade da alma e a luz da razão*, op. cit., 125. «Não há nada de terrível na vida para quem verdadeiramente compreendeu que não há nada de terrível na não vida. Frívolo é, por conseguinte, o homem que diz temer a morte, mas porque se angustia com a sua própria perspectiva.»

<sup>200</sup> Cf. Schopenhauer, *O Mundo Como Vontade de Representação* op. cit., pp. 362, 364, 366, &54. «Elevá-los até à consideração da vida imortal da natureza. (...) Morte: está-lhe destinada desde a origem e a natureza para lá conduz ela mesma, uma vez que ele serviu para a conservação de espécie. (...) O que é no fim de contas, a vida? Um fluxo perpétuo de matéria através de uma forma que permanece invariável: do mesmo modo o indivíduo nasce e a espécie não morre. (...) A perpetuidade da nossa existência individual, quando ela deve ser continuada por outros indivíduos, do que seja conservar a matéria do nosso corpo. (...) a morte, é um sono em que a individualidade se esquece: todo o resto do ser terá o seu despertar, ou antes, ele não deixa de estar acordado.»

<sup>201</sup> *Idem*, & 54, p. 370. «A vontade de viver está ligada à vida: e a forma da vida é o presente sem fim; no entanto os indivíduos, manifestações da Ideia, na região do tempo, aparecem e desaparecem, semelhantes sonhos instáveis. (...) Os dogmas mudam, a nossa ciência é mentirosa, mas a natureza não se engana nada: os seus passos são seguros, ela nunca vacila.»

que se opõem, negativamente, à vontade de ser e à indiferença de uma experiência vital que penetra silenciosamente<sup>202</sup>, fenómeno de uma razão que esconde como são verdadeiramente os acontecimentos do nosso existir, no interior do todo. É toda uma expressão relativa de pensamento que muda, não só em função da vontade de ser e que não se pode provar como se intenciona. É o poder intuitivo<sup>203</sup> em expansão, à procura de uma vontade ontocrática universal, na exploração da sua essência, para atingir o seu sentimento mais profundo, a certeza de si, sem o receio de se aniquilar, porque somos lançados no mundo, não a partir do nada, mas de uma vontade que nos faz sentir o desejo de vida, que se faz prevalecer no sucedâneo biológico de cada vontade de ser individual<sup>204</sup> e que no seu todo se mantém imóvel com a sua perspicácia e uma consciência auto conservadora que nos leva a pensar, no processo fugaz e reprodutor das coisas, para além das nossas preferências. Com efeito, somos confrontados, em primeiro, com uma noção de vontade eterna e, em segundo, com uma liberdade de desejo que o carácter individual veicula, quando impõe as suas preferências. Subsequentemente, a ontocracia está sempre dependente das vicissitudes e da destreza do ser humano em aceitar a sua condição natural, ou seja, ir para além do agir, assumindo em liberdade a sua vontade de ser, como um processo vital.

---

<sup>202</sup> *Idem*, & 54, p. 371. «Só o homem tem, sob forma abstracta, a certeza de que morrerá e desaparecerá e levando-a com ele. (...) Todos pelo contrário, vivem como se a sua vida devesse ser eterna. (...) Cada um reconhece bem, *in abstracto* e em teoria, que a sua morte é certa, mas esta verdade é como muitas outras da mesma espécie que se julgam inaplicáveis na sua prática. (...) Do mesmo modo ainda se pode explicar por que é que em todos os tempos, em todos os povos, se encontram dogmas, não importa a sua forma, para proclamar a persistência do indivíduo após a morte: além disso, estes dogmas são estimados, apesar da fraqueza das provas, apesar do número e da força dos argumentos contrários; no fundo mesmo eles não têm necessidade de provas: todo o espírito são os admite como factos. (...) A natureza não nos engana nem se engana; ora ela deixa-nos ver o seu modo de actuar e a sua essência; melhor ela manifesta-a naturalmente; somos só nós que o obscurecemos através dos nossos sonhos; procurando dispor todas as coisas segundo o padrão das ideias que nos agradam.»

<sup>203</sup> *Idem*, & 8, p.51. «Enquanto permanecemos no conhecimento intuitivo, tudo é para nós lúcido, seguro, certo. Aqui, nem problemas, nem erros, nenhum desejo, nenhum sentimento do além; repousa-se na intuição plenamente satisfeita com o presente.»; & 8, p.90. «A intuição, - seja pura e *a priori*, como nas matemáticas seja *a posteriori*, como nas outras ciências, é a fonte de toda a verdade e o fundamento de toda a ciência.»

<sup>204</sup> *Idem*, &18, p. 133. «O sujeito do conhecimento, pela sua identidade com o corpo, torna-se indivíduo; desde aí esse corpo é-lhe dado de duas maneiras completamente diferentes: por um lado como representação no conhecimento fenomenal como objecto entre outros e submetido às suas leis; e por outro lado, ao mesmo tempo como esse princípio imediatamente conhecido por cada um, que a palavra *vontade* designa.»

## Para onde nos dirige a evolução da consciência política?

É minha convicção que não se deve considerar a ontocracia como uma utopia, porque a história da humanidade, como já foi atrás referido, contém numerosas investigações que merecem ser consideradas, na medida em que o ser humano sempre se questionou por algo mais simples dentro do seu *germe*. Para isso, basta observar o olhar religioso, intelectual e crítico sobre o mundo, nomeadamente, nas tradições do pensamento ocidental e oriental. Daqui se depreende que é um problema eterno que se tem colocado de forma repetitiva e que se impõe com objetividade à natureza humana, no seu sucedâneo biológico ou em silêncio à subjetividade individual ou no agir coletivo dos povos, quando se procura encontrar algo de melhor para se realizar, enquanto ser capaz de integrar a sua individualidade na vivência do todo. Tudo isto ocorre independentemente das controvérsias fúteis ou enriquecedoras entre as posições mais díspares, face ao que convém mais ao ser humano como um todo, sejam elas dogmáticas, racionalistas, idealistas, universalistas, céticas, empiristas, contingentes, realistas, críticas, ingénuas, fenomenologistas ou outras formas de pensar.

Assim sendo é-nos pertinente colocar as seguintes questões: Como é possível ao pensamento criar/impor-se um regime político ontocrático? Devemos examinar a questão com um olhar isento? Será que estas perguntas são realmente isentas de sentido?

É possível criar um sistema político absolutamente seguro porque depende do facto de ser um sistema constituído exclusivamente pelo pensamento e pela experiência humana. Logo, a experiência e o pensar, independentemente de qualquer visão mais rígida da condição humana, permite-nos formular essa mesma possibilidade e poder classificá-la como algo que a experiência poderá validar. Para isso, basta compreendermos que só podemos alcançar um autêntico saber, se abirmos a mente a todas as hipóteses de reflexão, por mais absurdas que possam parecer, vividas nas experiências do pensamento e no diálogo com o outro no quotidiano, enquanto ser comunitário. Ora, daqui decorre que o conteúdo está sempre implícito para nós no germe humano e que se expressa no modo como comunicámos.

No que concerne à segunda parte da pergunta, criar é perfeitamente possível, porque só a mera possibilidade de a pensar nos indica que devemos apontar e julgar possível a sua existência, logo, julgar a sua não existência é um erro crasso, por mais (in)conveniente que seja à vontade humana. Tudo isto, apesar de admitirmos a hipótese de não existir nenhuma determinação, quanto aos caminhos diferentes que a experiência nos oferece para chegarmos a ela. Esta situação implica que o pensamento nos permite alcançá-la sem preconceitos, com total independência e isenção, permitindo-nos torná-la objeto de (re)criação e visualização do nosso pensamento/pensar, apesar de nos parecer impossível. Contudo, a sua criação é uma vivência que se coloca, mesmos aos mais céticos, como algo que pode ser vivenciado e experienciado de forma imediata no indivíduo, possuidor de um percurso de vida, fundado no silêncio do pensamento e no futuro, por toda a natureza humana.

Ora, apesar dos regimes/sistemas políticos vigentes experienciados, até à data, pela natureza humana não terem ousado por um regime ontocrático, não impede que este deixe de fazer sentido, dado que ao admitirmos na natureza humana a sua possibilidade, tem como efeito admitir que existe uma organização na consciência/pensamento que a fundamenta. E aqui, sem dúvida alguma, podemos convictamente afirmar que esta hipótese é, não só contingente, como necessariamente válida, dado que não podemos anular quer o pensamento, o seu conteúdo, quer o sentir, enquanto acontecimento do corpo. Assim sendo, só podemos alcançar o conteúdo, a partir do momento em que percamos o medo do preconceito, assente em interesses e devaneios de carácter egocêntrico e deixarmos o nosso pensamento vivenciar a ontocracia, como se fosse de facto um acontecimento do germe da natureza humana, o que nos poderá surpreender com princípios, amizade, igualdade, liberdade, amor, etc., que podem assegurar uma harmoniosa validade absoluta. Contudo, a presente condição humana, apesar de os pensar, não os consegue captar, dado que se confronta sempre com uma experiência de vida, assente num imediatismo ilusório entre o que é conveniente e inconveniente, para os interesses de uma consciência que não ousa pensar de facto. Para ela tudo é utópico, como tal revela medo de um regime ontocrático assente no ser e não no parecer.

Daqui poderão decorrer dúvidas, o que é natural, porque se admitirem que tudo provém da experiência e que esta tem tendência a validar quase tudo, como poderemos admitir que a ontocracia se apresente como um regime político válido e alternativo? A dúvida pode ser admitida perfeitamente. Contudo, a experiência e todo o saber do senso comum apresentada nas nossas vivências e conhecimentos, garantem a possibilidade de se tornarem exequíveis por intermédio do pensamento, estando estes dependentes, somente, da vontade do ser humano, ou seja, apesar da existência de uma certa relatividade do saber do senso comum. Também nos diz que se pode obter através do pensamento de outras formas de organização política, apesar de poderem carecer de verificação prática.

Esta situação pode aceitar-se a partir do momento em que abandonemos uma visão reducionista, estanque, cética, dogmática e que pressupõe a dúvida e a certeza como válidas, ou seja, é preciso abandonar um pensar que carrega o Eu doente de pré-julgamentos e sem receio de construir uma realidade mais adequada ao germe humano. Esta atitude implica uma investigação crítica e séria, acerca das possibilidades do que poderemos vir a ser ou a não ser. Nesta medida, pode ser possível chegar a um conhecimento que corresponda e valide o que somos de facto e não um conhecimento que pressupõe, dogmaticamente, o que julgamos ser.

E se a base do edifício do regime ontocrático for o saber decorrente do senso comum?

Se esta pergunta for aceite como válida, significa que pode manifestar, naturalmente, os princípios orientadores de um agir assente numa significação mais próxima do que é a natureza humana.

Ora, daqui decorre que do saber do senso comum se pode estruturar um novo sistema através das experiências que o nosso corpo vivência na sua comunhão com os princípios que se encontram na mente humana. Efetivamente estes têm sentido e verdades com significado que nos permitem ordenar a sociedade, não em função de sensações que parecem ser, mas sim em algo que não assenta na experiência do possível mas na experiência do que é de facto. Este ser de facto não deve ser visto como algo de transcendente, na medida em que nos limita e julga sem sentido algum. Deverá ser visto como uma verdade a ser experimentada pelo ser humano, enquanto composto de corpo e mente, pois devemos estender-nos para além dos limites impostos por tradições políticas obsoletas que nos têm determinado com o dogmatismo da utopia e de verdades que são obtidas, mais em nome dos interesses dos poderes que tem dominado sobre os povos, do que independentemente dos interesses das instituições ou organizações que controlam. Ou seja, só poucos procuraram deduzi-la da experiência humana, significando que existe na natureza humana um conhecimento que se oferece a todos os indivíduos e que deve ser o caminho que o agir político tem de trilhar. Este expressa-se no silêncio e é contraditório com as estruturas políticas que o cercam, não deixando que se expresse, devido ao facto de não o perguntar já que não lhe convém estar sujeito à verdade do seu germe, preferindo ser abafado por uma rotina, assente num falso conservadorismo pseudo dogmático e no receio aterrador de um ceticismo trocista no silêncio e de espanto imbecil quando tudo na natureza é possível.

Será a ontocracia um regime livre de preconceitos?<sup>205</sup>

---

<sup>205</sup> Cf. Arendt, H. *A Promessa da Política*, op. cit., pp. 85-86-87-88-89. Segundo Hannah Arendt, «os preconceitos surgem no nosso pensamento, não podemos ignorá-los e uma vez que se referem realidades inegáveis e refletem com fidelidade a nossa atual situação precisamente nos seus aspetos políticos, não podemos reduzi-los ao silêncio com argumentos. (...) Os preconceitos invadem os nossos pensamentos. (...) Confundem a política com aquilo que visa acabar com a política e apresentam esta mesma catástrofe como se fosse inerente à natureza das coisas e por isso inevitável.» «Subjacentes aos nossos preconceitos contra a política encontram-se a esperança e o medo: o medo de que a humanidade possa destruir-se a si próprio através da política e dos meios de força hoje ao seu dispor. (...) A esperança de que a humanidade caia em si e varra o mundo, não a espécie humana, mas a política.»

Nesta sequência, temos o preconceito contra:

a) Política interna. «Remontam pelo menos ao tempo em que começou a funcionar a democracia organizada em termos de partidos - quer dizer à um pouco mais de cem anos- regime que pela primeira vez na história moderna proclamava representar as pessoas, ainda que as próprias pessoas nunca tenham acreditado nisso.»

b) Política externa. «Podemos provavelmente associar os preconceitos em causa a essas primeiras décadas da expansão imperialista na viragem do século, altura em que o estado-nação começou, não em benefício da nação, mas antes no dos interesses económicos nacionais a alargar a dominação europeia à escala do globo.»

«Os preconceitos que compartilhamos, que consideramos evidentes por si sós (...) são eles próprios políticos no sentido mais amplo da palavra.» «O homem não pode viver sem preconceitos, e não só porque a inteligência ou compreensão de nenhum ser humano seria suficiente para lhe permitir formar um juízo original sobre todas as coisas sobre as quais lhe pedem que ajuíze ao longo da sua vida, mas também porque uma tal ausência de preconceitos exigiriam um grau de atenção sobre-humano.»

«A tarefa da política é lançar luz sobre os preconceitos e dissipá-los.» «Em todas as épocas as pessoas recorrem aos preconceitos acreditando neles, quando julgam e decidem sobre aspetos maiores da sua existência.»

«A justificação do preconceito como critério do juízo na vida de todos os dias tem os seus limites. Na realidade, aplica-se aos preconceitos autênticos - quer dizer aos que reivindicam ser juízos. Os preconceitos autênticos deixam-se normalmente reconhecer pela sua invocação desenvolvida da autoridade do «diz-se» ou do «opinião é».

«Os preconceitos não são idiosincrasias pessoais, contudo têm sempre uma base na experiência

Sim, na medida em que cada indivíduo está isento de julgamentos negativos, porque não se adequam à evolução da sua própria consciência e a do seu companheiro de viagem. Contudo, poderemos admitir, apenas, observações em relação ao seu próximo com uma intencionalidade circunstancial e que visam melhorar as qualidades do seu agir no seio da comunidade. Esta situação deve ocorrer de forma realista e independentemente dos interesses individuais de quem a faz, porque esta intencionalidade observacional, além de ser circunstancial é um acto de partilha que é proporcionado pela experiência em que assenta a vida humana, porque ela proporciona conhecimentos que nos permitem discernir o que é de facto o mais adequado à essência do germe humano, já que ele permite na sua universalidade, generalizar e fazer comparações.

Ora, as afirmações atrás proferidas, apesar de procederem, obrigatoriamente, de uma investigação clara sobre o germe que proporciona toda a experiência do que é de facto ser-se humano, também é o fim do preconceito, pelo facto da sua natureza nos permitir um outro olhar sobre uma outra capacidade de conhecer.

Ao fim do preconceito é natural que se possam apresentar objeções, podendo, assim, replicar-se com o seguinte: Como é possível pôr fim ao preconceito, partindo da premissa de que todo o ser humano é condicionado por um processo de socialização assente no medo, na mentira, na servidão voluntária e na arrogância de que é detentor de uma liberdade genuína?

A esta questão poder-se-ia dizer que toda a ação humana no seu agir individual, deve ousar, sem medo, conduzir a sua experiência de vida para a autenticidade interior e traduzi-la no seu agir quotidiano, enquanto pertencente a uma comunidade, que visa o ser e não o parecer ser. Neste sentido, o indivíduo é o seu próprio ponto de partida e de chegada, a partir do momento em que se liberte de premissas fundadas em ilusões, contingentemente construídas por sistemas políticos obsoletos e que muito se afastaram do ponto de partida, (re)construindo e (re)conduzindo a preconceitos de verdades artificiais, constituindo

---

pessoal.» «Podem contar com o assentimento dos outros. E aqui o preconceito distingue-se do juízo «No medo como através dele as pessoas se reconhecem e reconhecem a pertença comum, de maneira que quem recorre aos preconceitos pode estar sempre certo de conseguir algum efeito sobre os outros.» «O preconceito desempenha, por conseguinte, um papel de primeira importância na arena social.» Caso haja a pretensão em fazer «a substituição do preconceito ao juízo se torna perigoso quando alastra à arena política, onde de maneira nenhuma podemos funcionar sem o exercício do juízo sobre o qual o pensamento político essencialmente se funda.»

Razões do poder e do perigo dos preconceitos:

a) «Reside no facto de alguma coisa do passado se esconder sempre dentro deles.»

b) «Um preconceito autêntico esconde sempre um juízo de formação anterior, que teve base numa experiência legitimadora, e que se transformou em preconceito simplesmente pelo facto de se ter mantido no tempo sem voltar a ser reexaminado ou revisto. Sob este aspeto o preconceito difere do mero palavreado, que não sobrevive ao dia ou à hora do nosso tagarelar e em cujo âmbito as opiniões e os juízos mais heterogêneos se agitam e sucedem como fragmentos de um caleidoscópio.»

«O perigo do preconceito reside exatamente no facto de ter sempre raízes no passado e de estar tão extraordinariamente enraizado que não só se antecipa ao juízo e o bloqueio, mas torna também impossíveis tanto o juízo como a experiência autêntica do presente.

Se quiserem dissipar os preconceitos, teremos de começar por descobrir os juízos passados neles contidos, o que significa que teremos de averiguar que possível verdade comportam.»

obstáculos à ontocracia. Este facto ocorre, devido ao enredo do agir individual não assumir sobre si mesmo uma compreensão com um sentido puramente didático, porque se convence que, a partir do momento em que o seu bem-estar está apetrechado segundo as suas necessidades, falsamente satisfeitas, silenciosas e de que já nada interessa, passa a pautar a sua vida na rotina do preconceito, no falso prazer, na ideia de que a vida é uma eternidade, segundo as suas necessidades e interesses mais recônditos. De qualquer forma, esta perspetiva deve limitar-se a mostrar que o preconceito é um dos maiores obstáculos à realização da ontocracia e constitui um dos problemas da natureza humana, porque apresenta o sintoma do medo, não permitindo, assim, pautar o gérmen e a vontade segundo uma atitude positiva, negando-a antes e carregando-a de considerações que influenciam todo o agir subsequente e a realidade sob a forma de conteúdos livres.

Para além do atrás referido, cabe também a todo o indivíduo que emite uma opinião, demonstrar que ela se funda num pensar vivido na experiência do corpo e que foi por ele aceite como uma via para melhorar a sua consciência face ao mundo, isto é um olhar sobre si mesmo que deve ser efetivamente real e isento de preconceitos. Este deve ter a coragem de admitir a si mesmo o facto de que ele próprio é a essência, desde o início do seu nascimento, até ao momento em que morre e que tudo o que julga achar existir fora dele, nada mais é do que a sua própria máscara mesclada de preconceitos, que não admitem e nem pretendem declarar tudo o que tem a ver com a sua própria essência desde o início. Prefere, no silêncio do medo, pensar que tudo se encontra fora dele e que, na conveniência, nada lhe diz respeito. O preconceito cria-lhe a ilusão de uma falsa eternidade sem se esforçar ou convencer que a ontocracia assenta num carácter de verdades a que nunca se poderá furtar. É como afirmar que o conteúdo da ontocracia é algo de propedêutico, por intermédio de princípios que, por mau hábito, apelidamos de utópicos para um destino da qual a condição humana, jamais se poderá livrar. É a liberdade a afirmar-se sob um carácter bem definido e com um dogmatismo sem preconceitos que aponta para um destino que ultrapassa a mediania dos conteúdos, das considerações vulgares, das práticas de poder e das vontades mesquinhas da humanidade.

## A ontocracia e a natureza do ser humano.

Os fundamentos da vontade ontocrática são a natureza da experiência humana e toda a sua significação eterna. É ela que permite facultar a clareza e o discernimento entre o que é volátil e perene e por esta razão a ontocracia reina e reinará com toda a sua autoridade, numa realidade que apresenta um carácter supostamente transitório, que nos induz a obedecer a conteúdos existenciais aos quais não nos é permitido furta, por mais justificações e explicações que aspiremos apresentar, dado vigorar na nossa natureza a sensação de que existe algo mais. E, por esta causa, é uma possibilidade que permite à humanidade fundamentar uma ideia de cosmovisão e, em simultâneo, prestar auxílio ao restante mundo analógico em que nos organizamos politicamente, porque é a partir dela que os regimes políticos podem inferir o que de mais positivo possuem, atribuindo, assim, ao agir um conhecimento mais sério e também um valor em conformidade com a verdadeira natureza do germen humano, permitindo, assim, apresentar traços de esperança para uma verdadeira liberdade igualitária.<sup>206</sup> A ontocracia não é adquirida ao longo do sucedâneo temporal, pois já nasce com a natureza humana, independentemente do sujeito se reger por uma bipolaridade de valores, ou seja, é sua pertença natural e faz-se sentir na experiência vivencial transmitida, reconhece-se no silêncio da experiência do pensamento, lugar em que dá conta de um princípio de eternidade, e num sentimento de poder enquanto forma de esperança acolhedora da verdade. A ontocracia é uma redescoberta no seio do sujeito e da comunidade humana e a sua não elevação a princípios políticos mais dignos de assunção deve-se, à existência de uma vontade de poder distorcida, em prol de alguns e não de todos.

Atendendo ao já referido, podemos pensar, no imediato, que a natureza ontocrática apresente uma matéria natural ou um modelo para o agir que é fundamental para um existir mais condigno com a verdade inerente ao sujeito. Contudo, na *praxis* passa-se o oposto, apesar do modelo ontocrático só poder existir a partir de considerações com carácter subjetivo, devido à existência de uma consciência política vigente na matriz que, em vez de evoluir, opta por inclinar-se em prol de princípios fundados no hábito do medo. Daqui se depreende que este rejeita o supostamente desconhecido, aceitando como verdade adquirida tudo o que lhe é imposto sem questionar a sua vontade, quanto à possibilidade de se superar, de modo a instaurar uma microvisão que o direcione a uma macrovisão da natureza humana de facto livre. Com efeito, a investigação que deveria ser feita, em vez de ousar ir mais além, opta por depender de um processo cognitivo, não abordando a realidade efetiva do que é a política, em que sedimenta todo o processo do agir, numa repetição incessantemente reclusa

---

<sup>206</sup> Cf. Van den Enden, Franciscus, *Libertad Política y estado, o Propositiones Politicas Librés y Consideraciones de Estado*, 1ª ed.; Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2010, p. 51. « La natural libertad igualitaria entonces debe ser la mas claramente inducida e inculcada a cada hombre y miembro de una Asamblea del Pueblo. Principalmente consistiendo en esto: que ellos jamás, com rencor o por via de esclavitud, sometan ante nadie su natural capacidade de juzgar acerca de lo que pertenece a su bienestar y bien, bajo ningún pretexto. Sino que traten mediante su mayor habilidade y su máximo entendimiento de comprender lo que pertenece a su bienestar y bien. Y que de esse modo deban sospechar de todos aquellos que descen convencerlos en outro sentido de ser engañadores ordinario.»

em argumentos de autoridade, na efemeridade do estatuto social e num não poder político passageiro.

Ora, todo este comportamento, mentalmente estruturado de forma obsoleta, não vai ao encontro de uma vontade que se pretende ontocrática, porque não pretende abrir mão do seu dogmatismo conservador, que só garante o interesse de poucos, surgindo assim como uma obstrução à liberdade ontocrática, assumindo-a só como um mero objeto e não como o princípio para algo mais, condenando o sujeito / subjetivismo ao seu próprio castigo e ao exílio, como Sísifo<sup>207</sup> e Édipo, o rei. Daí que urge a necessidade de abandonar este obstáculo, de modo a podermos viajar por todo um ideal de liberdade, não enquanto mero conceito vazio de conteúdos, mas sim como sendo um meio de acesso a um novo olhar sobre o que é ser-se humano. A ontocracia determina-nos a ir mais além, lugar em que a liberdade e o agir vivem uma relação recíproca, porque os seus princípios são a condição primordial do gérmen da natureza do universo e, subsequentemente, podem transformar a *praxis* política, ao dar lugar a uma liberdade capaz de configurar uma cosmovisão infinita. Neste sentido, a ontocracia coloca um fim ao erro e dá início a uma aurora de um pensar segundo uma vontade de ser.

Face à ontocracia o ceticismo não pode assumir uma atitude de dúvida, perante a sua possibilidade, porque a questão que os cétricos devem colocar, em primeiro lugar, é a seguinte: Por quê o medo em admitir algo de diferente, se tudo é dado na experiência do pensamento e qual o receio de lhe conferir a significação óbvia? O ceticismo, só faz sentido face ao estado artificial das coisas, na medida em que tudo deve ser colocado em causa, porque no seu germe está inerente algo que não se deve negar, isto é, uma outra ordem de estar no mundo e que vai para além da vulgar organização política, empreendida pelos interesses dos indivíduos. E aqui a ontocracia impõe-se com toda a sua liberdade pensante. Apesar do cétrico pretender refutar o que é óbvio, nomeadamente, o pensamento com afirmações que só conseguem chegar até às coisas, através da reflexão do pensar, neste seu paradoxo não tem coragem em admitir ou reconhecer que algo se impõe à sua dúvida e à sua cétrica opinião como um alicerce que não lhe permite negar a sua certeza e nem de deixar de conferir-lhe uma significação pensante.

Ora, o cétrico, no seu silêncio pensante, terá que acabar por superar toda a sua retórica privada de verdade e reconhecer que a ontocracia se dá na experiência do pensamento da vida; que é um estado de consciência de um nível superior; que é um conhecimento e um modo de estar da natureza humana que coloca em fusão a experiência e a razão para se

---

<sup>207</sup> Cf. Camus, A., *O Mito de Sísifo, Ensaio Sobre o Absurdo*, Edição Livros do Brasil, Lisboa, s. d., pp. 147-152, 147. «A acreditar em Homero, Sísifo era o mais ajuizado e o mais prudente dos mortais. No entanto, segundo outra tradição, tinha tendências para a profissão de bandido.»; Cf. P. 148 «Sísifo é o herói absurdo. É-o tanto pelas suas paixões como pelo seu tormento. O seu desprezo pelos deuses, o seu ódio à morte e a sua paixão pela vida valeram-lhe esse suplício indizível em que o seu ser se emprega em nada terminar. É o preço que é necessário pagar pelas paixões desta terra. Não nos dizem nada sobre Sísifo nos infernos. Os mitos são feitos para que a imaginação os anime.»; Cf. P. 151 «Faz do destino uma questão do homem, que deve ser tratado entre homens. Toda a alegria silenciosa de Sísifo aqui reside. O seu destino pertence-lhe. O seu rochedo é a sua coisa.»

transformar em algo mais, ou seja, no conteúdo superior do germen da verdadeira natureza humana: a liberdade sem erro.

Desta forma, a natureza da ontocracia faz justiça à experiência do pensamento de um modo mais nobre, demonstrando sem agressividade a todos os indivíduos céticos, racionalistas, empiristas, realistas que a cisão no sucedâneo biológico nunca existiu e que esta tem sido artificial e alicerçada numa falsa noção de vontade de poder. Ora, esta experiência do pensamento que a ontocracia oferece ao senso comum é sempre dada e obtida em contato direto com ela. Contudo, o silêncio a que nos remetemos na nossa falsa valentia quotidiana, leva-nos a não exigí-la como a melhor forma política e a mais adequada à natureza do ser humano para (con)viver e existir em comunidade. Isto sucede, devido ao persistir na existência do medo, desnecessário, sobre o sentido da liberdade e de insistir numa experiência de sentido que o induz em direção a uma volatilidade de desejos, fundados em conteúdos obtidos numa estreiteza rudimentar de ser, mediada por um pensar que julga único e exclusivamente necessário à satisfação de interesses repetitivos, no sucedâneo biológico.

A ontocracia, apesar de ser uma cosmovisão, é também um estado de consciência superior que permite refundar, fundamentar e superar todas as perspectivas, quanto ao modo como se olha a realidade, porque se unifica no princípio de uma liberdade justa e na aproximação efetiva do indivíduo em relação a um eterno bem-estar. Esta situação constata-se, pois a ontocracia opera no silêncio da experiência do olhar humano com um conceito substancial de existência recheado de verdade efetiva. Logo, o efeito da eternidade ontocrática no espaço-tempo, do sucedâneo biológico, transforma o processo cognitivo da experiência do pensamento, em formas e modos de existência comunitária em que o sentir, o pensar, o falar, a espiritualidade, a realidade e os conteúdos da consciência, deixam de ser vistos como contrastes existenciais, para passarem a ser o fundamento instituidor de uma cosmovisão individual, coletiva e imbuída de um conhecimento que nos permite constituir como seres efetivamente humanos, ou seja, é a possibilidade do supostamente não físico se exteriorizar na *praxis* individual.

Ora, admitir esta natureza ontocrática, não é fácil na medida em que ela exige, em primeiro lugar, um processo evolutivo da consciência humana e por esta razão é em muitos aspetos, de difícil abordagem devido à existência de um olhar sobre a experiência do pensamento, não só um tanto ou quanto redutor, mas também muito imbuído em preconceitos e em convicções, que mais não são do que efémeras ilusões dogmáticas no sucedâneo biológico. Daí que, para procurar chegar-se a uma opinião acerca da natureza ontocrática, se exija em segundo lugar, um método que nos permita olhar e analisar o senso comum com uma consciência que sinta nobreza, exprima progresso e que se exima do seu medo interior enquanto ser capaz de ousar reconhecer a experiência do seu pensamento, ante o próprio germe da condição humana.

Daqui se depreende que a posição da experiência do pensamento, exige da nossa personalidade uma disposição que deve revelar para consigo uma sensatez intuitiva, honestidade e uma limpidez tal, que não nos permita obscurecer o processo da verdade em nome de sentimentos que não são efetivamente atrativos para o todo. Ora, esta exigência que a natureza ontocrática nos destina é consubstanciada com a noção de aventura no seio da liberdade e aqui pode surgir como um dos problemas cruciais, para aceder à ontocracia e tornar compreensível esta aventura na liberdade ao vulgo. É encargo custoso, pela simples razão de que a condição humana, no sucedâneo temporal, ainda se encontrar num processo político primário, isto é, ainda não se libertou do processo comunitário liderado por um e alguns, para um processo que parte efetivamente do um para o comunitário livre e desigual, na igualdade enquanto um todo. Feitas estas simples observações acerca da natureza da ontocracia, é-nos pertinente colocar a seguinte questão: O que significa para nós o facto de possuímos um senso comum que nos oferece algo que rejeitámos? A esta questão é necessário um esforço sério para uma resposta também ousada e séria, porque se o cerne mais íntimo do universo do senso comum é a experiência do pensamento, logo é onde a harmonia da ontocracia se manifesta e domina os silêncios da natureza humana, cabendo à personalidade íntima de cada indivíduo o ousar de poder dispor da capacidade de introduzir na *praxis* essas mesmas manifestações e preceitos que fundamentam em liberdade. Estas são o seu germe, o seu reencontro e a sua constante penetração na redescoberta do que é ser-se de facto um ser humano, quanto ao ser-se esclarecido na vida *praxis* da experiência do pensamento. É a sua natureza a agir em comum com todos os acontecimentos que entram em sucessão relacional com o seu existir de facto e que dizem respeito ao seu encargo do estar no mundo, sustentando as tarefas das suas ações e regularizando a sua sucessão biológica com imagens silenciosas.

O conhecimento destas últimas, na natureza do agir ontocrático não é apenas um caso particular em relação à experiência do pensamento, isto porque elas são a experiência do agir do pensamento. Contudo, aceder ao seu princípio de liberdade só está ao alcance de algumas consciências superiormente evoluídas, isto é, indivíduos que por natureza se encontram num estado de consciência mais evoluído, quanto à condição humana. Estes, apesar de serem um caso particular na natureza ontocrática, são não só um ponto de referência para todos, como também configuram um estado de liberdade que tem como objetivo esclarecer os restantes indivíduos a conviverem e a existirem, segundo uma liberdade plena e isenta de artifícios. Esta *praxis* é possível, porque a natureza ontocrática faz fundar a experiência do pensamento na liberdade, e sendo assim, todo o indivíduo é obrigado, por natureza, a ser livre, independentemente das aprendizagens, mesmo que não o pretenda admitir, a que tenha de se submeter, no sucedâneo biológico como ser que existe de facto. Esta aprendizagem é-lhe natural, mesmo que não tenha consciência dela, dado que está por natureza ontocrática sujeito a uma dívida para consigo: evoluir em liberdade para estados de consciência que são mais de acordo com o seu germe, o que o faz conhecer-se a si próprio. Isto significa que terá

de reencontrar, apesar de todos os seus contratempos terrenos, no interior da sua personalidade, o que já possui na experiência do pensamento: a sua própria lei. Sabendo ou conhecendo estas leis, o seu agir no sucedâneo biológico ontocrático, passa a ser regularizado por uma atividade viva de liberdade, onde saber e experiência do pensamento se transformam numa verdadeira obra da natureza humana. Assim sendo, o conteúdo do objeto da liberdade ontocrática é o *eu* e não um parecer dominador imposto, no sucedâneo temporal, por regimes políticos fundados no domínio e na imposição de uma servidão negadora da liberdade, isto é, regimes políticos que condenam a experiência do pensamento e que não permitem ao indivíduo o sentir de que pode ser o dono da sua própria liberdade.

Deixa de ser o proprietário da sua própria natureza ontocrática, da experiência do seu pensamento, para ser sinónimo de que aceita uma experiência estranha a si mesmo como verdadeira, negando a originalidade do ato do seu agir, em nome de uma liberdade regulada por princípios que não são dignos da natureza ontocrática. Subsequentemente, a existir e a conviver sob leis que lhe são exteriores, onde o dentro lhe é anulado. A lei que lhe permite ser livre e transformar todo o seu carácter em direção ao que é de facto, um ser ontocrático.

Ora, enquanto persistir no erro e não admitir na sua natureza, do senso comum, a experiência do pensar ontocrático, o medo será a sua lei ao não reconhecer que a consciência individual, unidade do próprio *eu* e lugar onde se fundamenta o existir da lei e da liberdade de uma ontocracia efetivamente humana, viverá sempre no erro da sua (ir)realização.

## Ontocracia o princípio do fim da verdadeira natureza política.

«Proveerse de su próprio bienestar de acuerdo com el deseo racional, intencion e inclinacion»

Van Den Enden, F., *Libertad Política Y Estado*, op. cit., p.55.

A ontocracia é o princípio e o fim mais genuíno da natureza política do ser humano. Rejeitar esta autenticidade é negar a possibilidade de se ter uma relação da verdadeira experiência do pensamento, porque o ser humano nasceu para sentir a vida como um ato ativo e para viver uma condição que abraça mais do que aquilo que julga pensar idealizar e ser, ou seja, a experiência do pensamento é todo o campo da verdade, lugar onde é e como é, e o seu único ponto de partida e de chegada. Tudo o resto é alheio à sua autenticidade genuína, dado constituir-se como uma mera ilusão transitória que supostamente não reflete uma verdadeira experiência do pensamento. Logo, a ontocracia para além de ser um acto da experiência do pensamento, o seu verdadeiro impulso, é também o princípio da liberdade absoluta para que o ser humano faça a caminhada em direção ao verdadeiro e se possa assumir como um ser efetivamente político segundo o vigor da ontocracia e da sua vontade natural de ser.

Assim, a ontocracia preexiste à *praxis* humana e faz-lhe companhia ao longo dos acontecimentos no sucedâneo biológico, independentemente das adversidades e das leis próprias impostas pelo homem e dos hábitos culturais. A ontocracia é, neste sentido, a imagem adormecida no silêncio do agir, a que não se intromete de forma clara, mas que se insinua no ato ilusório do indivíduo. Este seu propósito de atuar, deve-se ao facto da sua liberdade não ter propensão para submeter o homem segundo as falsas ilusões. É ele que tem de admitir a sua origem, recorrendo à sua verdadeira natureza, e tomar sobre si a responsabilidade de querer ou não, de modo efetivo, um regime onde o ser do seu *eu* possa existir de facto e não em prol de uma submissão plena ao parecer ser. Tal acontece, porque este é desconexo, não respeita o seu eu, divide, vive em constante batalha, separa-o da verdade de si, nega a sua existência humana, sendo só a ilusão o importante no espaço de tempo que é passageiro e doloroso e em que os eventos têm uma fraca significação, na medida em que não aceita a sua experiência do pensamento e nem lhe atribui a importância que lhe é devida. Limita-se, pois, a assumir uma atitude rudimentar de que tudo está segundo um grau de consciência que não faz sentido conferir ou conceder importância aos conceitos de consciência, evolução e existência.

Ora, esta ausência de vontade em não conferir sentido, faz escoar um grau de existência em que a importância do acontecer da vida se transforma num estado político de angústia e, subsequentemente, de incerteza sobre o que é mais significativo ou não. Com efeito, a existência passa a nutrir-se em função de uma vivência que mais não é do que um estado de carência constante, de opiniões pouco esclarecidas, de necessidades futilmente imprescindíveis e de uma nobreza social primária. Tudo isto reforçado com contrastes

atávicos, desfavoráveis à ontocracia, entre o antes e o depois, o corpo e a alma, matéria e espírito, rico e pobre, pedinte e o que a seu respeito não se ajuíza como inferior. Como resultado, distancia a existência humana da experiência do pensamento com a criação de imagens que não correspondem ao seu ser de facto, aliás, considera tudo em função dos seus interesses, subordina a sua liberdade a uma suposta vanguarda dos cárceres de organização e repete incessantemente orientações políticas obsoletas. Perante tal ato comportamental, somos persuadidos de que o simples facto da existência humana ser provida da faculdade de pensar, conceber e compreender, de modo a poder vivenciar uma vontade de ser ontocrática, assusta-o. Assim sendo, não consegue revelar coragem para encarar a impressão dos seus sentidos quanto à sua experiência do pensar e nem de corresponder de modo activo ao princípio ontocrático da liberdade. Nestas circunstâncias acaba por revelar uma passividade, limitando a evolução da sua consciência e um paralisar que se alicerça num pensar profundamente conservador. Desta forma, apresenta todo o género de objeções, negando a possibilidade do princípio de uma vontade ontocrática, de maneira a que não ofereça oposição à efemeridade conveniente do seu entendimento vigente sobre o que é a política. Como tal, demite-se de procurar, na experiência do pensamento, o conteúdo da sua consciência, em prol de conteúdos reconstruídos que só ocasionam traços artificiais de liberdade, coincidências de carácter ordinário, ajustadas a rotinas sem profundidade crítica, limites mentais cercados, silenciosamente, pelos medos políticos tradicionais e posições defensivas face a princípios vãos e sem experiência do pensar ontocrático.

Posto isto, alguém poderá objetar o seguinte: Não será esta perspetiva ontocrática um mero devaneio?

O facto do ser humano, no sucedâneo biológico, ter acumulado toda uma série de rotinas comportamentais e determinações intelectuais rígidas têm como efeito um olhar em direção à vida, redutor, pretensioso e altivo. É como se se isolasse do sentir e de toda uma atividade que não lhe permite ir no encaço do seu verdadeiro gérmen, o que lhe permite expressar a sua natureza mais pura. Ora, este reparo faz todo o sentido e justifica-se como resposta, não só aos que julgam ser um mero devaneio, como também ao vulgo que assume a realidade política como algo de definitivamente adquirido, no âmbito de uma matriz política tradicional, (re)produtora de pensamentos que têm, na sua natureza endoutrinada, de agir; satisfazer as classes mais privilegiadas da comunidade; apontar qualidades onde não existem; dirigir nos limites (sem romper com o ponto de partida); instituir pensamentos com significação; tecer considerações (só para defender o poder); justificar falsidades como verdades; criar precedentes apropriados para defesas futuras; transformar o erro em verdades que conduzem a problemas sem saída e onde ninguém, ou quase ninguém, está disposto a chamar a si os verdadeiros problemas, de modo a dar início, no tempo, a uma nova perspetiva sobre o como a natureza humana se deve organizar para se libertar, enquanto comunidade política.

Das razões atrás apresentadas, podemos dizer que a ponderação é um conceito que só existe enquanto vã, no seio da natureza humana, porque assumir uma outra direção no que diz respeito à política, é visto como um mero devaneio, pelo medo que lhe está subjacente. Esta situação deve-se ao facto do ser humano se encontrar determinado no *status quo*, de julgar que não existe algo mais e de fundamentar a sua vida em convicções que tendem, quimericamente, a possuir um poder que nunca será por si apropriado na plenitude. É toda uma atividade de vida constituída no erro<sup>208</sup> e em conceitos que, quando não vividos efetivamente, não nos pertencem, não têm qualquer função negativa ou positiva e nem são capazes de nos dirigir para algo de diferente, ou seja, é todo um vazio que confia em receio/medo de experimentar o que de facto lhe pertence por natureza desde o início: a ontocracia.

Os conceitos são os verdadeiros vigias da ontocracia, contudo, a natureza política, como a conhecemos, não vai à parte mais profunda do seu âmago, porque a conveniência e a inconveniência emergem sempre como obstáculo à sua verdadeira leitura existencial, ou seja, apesar de serem o início e o fim de atos existências, transformam-se em princípios inócuos e em alicerces de uma submissão que não apontam para uma libertação, mas antes para um poder fingido. Neste sentido, como os conceitos estão fora do âmbito de uma vontade de ser de facto, a sua primazia passa a ser o campo do erro, porque o antes, a vontade de ser, não é conveniente à pretensão das elites que detêm o controlo do poder político. Daí que os poderes instituídos vejam a perspetiva ontocrática com um olhar que corresponde a um mero devaneio, capricho da imaginação, porque possuem força suficiente para a descredibilizar, não só pela força do percurso fundador da história da natureza humana no sucedâneo biológico, mas também pelos meios/instrumentos de consciência de que dispõem, fazendo uso, para o endoutrinamento em massa. Logo, ponderar em tornar exequível a ontocracia, face a este quadro mental pouco ou nada recetivo para uma evolução ontocrática, é, ainda, uma tarefa difícil, dado que o ser humano, enquanto género pensante, ainda não atingiu um estágio de evolução suficiente no sucedâneo biológico, para tal determinação existencial.

Em oposição aos arautos do devaneio, podemos replicar que todas as suas perspetivas se baseiam em considerações e determinações, cimentadas num pensar redutor, ou seja, têm a origem de quem sempre exerceu o poder em função de intenções ou reprodução de algo já feito e não em função de uma capacidade intelectual fundada na experiência do pensamento, lugar em que só poucos conseguem deter a coragem de se libertarem do erro crasso. Nesta sequência, os arautos reduzem-se a meros repetidores de conceitos e de proposições vazias de ontocracia, sem as colocarem em causa, aceitando-as como adquiridas, caindo no ridículo de as tomar sobre si como verdades, para a sua retórica de poder. Desta forma se reforça o erro inicial, legitimando leis e atos existenciais, relegando para um esquecimento intencional todo o horizonte de uma vontade de ser que, silenciosamente, os conceitos transportam no

---

<sup>208</sup> Cf. Espinoza, B., *Ética*, op. cit., Parte II, Proposição XXXV, Escólio. «Erro consiste numa privação de conhecimento.»

sucedâneo biológico em nome da abstenção e do seu interesse pessoal, aliás, inerente à sua retórica de poder.

O erro, para além de legitimar atos existenciais contrários à ontocracia e criar toda uma imagem do mundo que não corresponde a uma vontade de ser de facto, é também a anulação da capacidade intelectual do próprio indivíduo, porque ela não é sua mas do outro, independentemente do seu *status social*, sobrevivendo pela simples razão de não ter a intenção de compreender o conceito de eternidade ontocrática. Assim sendo, o indivíduo manifesta mais agrado por uma *praxis* de vida firmada numa regulação que se impõe de fora, do que a partir de si mesmo, de dentro, conduzindo o seu ato de viver a uma uniformização desvantajosa para a sua liberdade, submetida ao poder que o controla. Não obstante esta servidão, podemos encontrar no erro uma intenção oculta que escapa, em parte aos governantes, na lei imposta ao cidadão, o que se submete, dado que a sua origem, apesar de ser proveniente do outro, não pode desertar em absoluto da experiência de um pensar ontocrático. Por esta razão, podem exercer uma certa qualidade positiva, quando regulam a vida segundo uma responsabilidade pessoal e qualidade negativa ou quando se limitam a regular atos rotineiros e artifícios públicos convenientes só a alguns. Assim, a lei combina no erro do agir noções leves de uma vontade ontocrática que quando consubstanciadas com interesses que se afastam da sua vontade de ser, fazem com que o seu objetivo subjacente se deturpe e se transforme num agir em que o domínio sobre o outro é norma e hábito. Assim sendo este facto permite-nos: primeiro: afirmar que no erro se inclui a explicação para o domínio dos poderes vigentes sobre os cidadãos; segundo: que o erro nunca pode abdicar do antes, ou seja, dos princípios ontocrático; terceiro: o erro é a possibilidade de podermos captar a ontocracia; quarto: a ontocracia é onde tudo se inicia; quinto: o erro é a base de argumentação contra todos aqueles que observam a ontocracia como um devaneio; sexto: o erro pressupõe tudo; sétimo: só depois de se ter compreendido o erro é que se pode penetrar na ontocracia, porque ele a pressupõe; oitavo: só podemos admitir a ontocracia se rompermos com a servidão política a que o erro do exercício do poder nos submeteu: nono; cabe ao indivíduo, no seu olhar sobre a vida, captar os seus erros, examiná-los, compreendê-los e assumi-los de modo a libertar-se de si mesmo e dar início a uma outra forma de se organizar politicamente.

O erro é resultado de falsas determinações acerca do conteúdo político e da significação que é feita acerca do agir político, bem como da existência de uma elite, a que detém o poder, que não permite à natureza humana enveredar por trilhos mais consentâneos com a ontocracia. Para o conseguir, faz uso de um estatuto artificialmente instituído, fundado na tradição familiar, na experiência de vida e de toda uma retórica de poder que, na sua essência, é completamente obsoleta e imbuída de silenciosos laivos de animosidade perante o outro, nomeadamente, quando pressente que há pretensões com o intuito de lhes ser retirado um conjunto de domínios. Como resposta, a retórica do poder dominante, desfere ataques contra a verdade política, reforçando um determinismo socialmente

deturpado e cataloga-se a si mesmo, (im)pietosamente, como os seus representantes mais legítimos para exercerem tudo o que é a atividade política.

Reforçando a noção de erro político é a noção de interesses, e este é silencioso, gira em círculos e possuem como objetivo o reforçar das posições, independentemente das verdadeiras necessidades da natureza humana: o Bem de todos. Este interesse é sempre patente na retórica do erro político, porque não existe uma consciência convicta de que tudo tem um *terminus*, apesar de existir a ideia de herança para os que lhes venham suceder no domínio da sucessão biológica, sendo que na verdade, tudo difere no tempo. O erro é também a possibilidade da autodeterminação e, neste sentido, apresenta uma qualidade positiva em relação ao determinismo socialmente imposto, apesar desta vertente ser ignorada nas relações que se estabelecem com o todo. Ignorada porquê? Porque a retórica do poder instituído resulta de uma certa ideia leviana de que ao controlar o imediato dos conteúdos da ação nunca dirige o seu olhar com uma intencionalidade genuína, preferindo ponderar em função dos seus interesses e não conforme a verdade (intencionalidade contrária ao sentido ontocrático, porque todo o seu contemplar se fundamenta num carácter exclusivamente corporativista e subjetivista por parte dos olhares liderantes). Logo, o conteúdo do erro é imediatamente a porta para fazer surgir um novo horizonte de vivências que incluem uma componente mais positiva para a natureza humana: a liberdade ontocrática. Esta emerge sempre no seio de uma retórica política assente no erro, lugar onde se alinha o adverso com conceitos de sensação, visão, sonho, economia, fantasia, sentimento, afetos, percepções, vontades, meditações, soluções, representações, esquizofrenia, protocolos, liberdade, igualdade, fraternidade, necessidade, interesse, leis, constituição e de utopia. Assim, a retórica política instituída pelo poder tradicional, esquece que tudo está segundo o mesmo patamar de igualdade e que tudo se relaciona com o todo, e neste ponto de partida encontramos o conteúdo como trampolim que irá permitir romper com o devaneio dos regimes, ciclicamente impostos por vontades efémeras, de não ser e apresentar a ontocracia como a diferença que nunca deixou de ser na natureza humana.

Como é que o erro, enquanto qualidade positiva, nos permite chegar a um regime ontocrático? Ora, se tudo se apresenta, no ponto de partida, de forma igual, logo as partes que se reúnem no todo, devem ser orientadas, não em função de desejos egocêntricos, mas sim sempre em função do todo, ou seja, a consciência não deve ser de um *eu*, subjetivamente inclusivo ou de um *eu* minoritário, mas de um *eu* totalmente inclusivo e positivamente exclusivo na aceitação da consciência da natureza do indivíduo. É um *eu* que não está determinado, mas que se autodetermina enquanto consciência responsável, em relação ao coletivo comunitário.

Daqui decorre um eu que para além de se autodeterminar, nunca deixa de ser um eu como os restantes. Aparentemente, esta situação pode parecer absurda ou uma mera ilusão, para os arautos da ontocracia, devido à existência de uma aparente oposição. Como tal, é-nos

pertinente saber qual o ponto de apoio que nos permita desenvolver este processo de consciência responsável.

Ora, o ponto de apoio encontra-se na nossa natureza interior, sendo o ponto inicial de toda a atividade ontocrática e neste sentido a oposição desaparece, devido à homogeneidade do seu germen, facto que implica que a natureza ontocrática não nos é dada, mas sim co-natural ao nosso existir, à nossa individualidade e que só aguarda ser compreendida, para que a relação se estabeleça politicamente.

É no que é co-natural que devemos encontrar o ponto inicial da atividade ontocrática, sendo aí que deve existir algo de homogéneo a todas as consciências, porque se tudo nos fosse apenas dado, pela tradição política, nunca passaríamos do estado em que olhamos fixamente o mundo de fora e, de forma análoga, o mundo interior da nossa individualidade. E nesta perspetiva, sem a co-naturalidade dos indivíduos, apenas poderíamos descrever as coisas de fora, mas nunca compreendê-las, ou seja, os conceitos teriam apenas uma relação exterior com aquilo a que se referem, mas nenhuma com o verdadeiro interior, o co-natural.

Para que possa haver um verdadeiro eu, tudo depende da possibilidade de encontrarmos, em qualquer parte da região da nossa consciência, algo ativo e não no pressupostamente dado por intermédio de uma estrutura endoutrinada. Por outras palavras, não obstante nos limitarmos ao que apenas nos é dado, ou resumirmo-nos, por medo, só a isso, devemos procurar no nosso eu algo que nos revele a nossa inclusão coletiva sendo que esta exigência deverá ser feita por cada indivíduo, observá-la e validar a sua parte. Por esta razão, o sentido que podemos atribuir a esta validação, consiste no facto da natureza mais íntima do co-natural não ser dada, isto é, formalmente pode apresentar-se como dado, mas revela-se como aquilo que realmente é.

Toda a dificuldade na compreensão da ontocracia, reside no facto de não produzirmos o conteúdo do mundo a partir de nós mesmos, do co-natural, porque o conhecimento a que nos habituamos consiste nas perguntas que os objetos dados nos fazem surgir, no agir político determinado onde o inquerir só encontra justificação aceite na estrutura que lhe preexiste artificialmente, daqui decorrendo a negação da possibilidade do conhecimento do que é co-natural.

Ora, segundo este ponto de vista o co-natural deve existir, na área do que é dado, porque, caso contrário, o dado seria uma atividade que se sustenta num vazio e todo o seu conteúdo ilusório não coincidiria com o do mundo.

Assim sendo, somos confrontados com o co-natural, o que inclui, o que coloca a ontocracia como o inteiramente *antes* da atividade política, o que não turva, o eu inerente que não é preconceito, mas o passo que damos e determina o nosso desenvolvimento, de modo a impedir-nos do engano e do erro.

É o lugar onde não emitimos um juízo a respeito de qualquer coisa, mas apenas agimos de modo a exigirmos que o nosso eu se assuma como de facto é. O que importa é estarmos

lúcidos, críticos e conscientes do seguinte: sermos nós mesmos a estabelecer os aspetos que devem caber ao nosso eu, para dar início à atividade inclusiva e à exclusividade positiva.

Qualquer outra atitude é insistir numa mera ilusão. Com efeito, o conteúdo do mundo, apenas dado, carece inteiramente de uma verdadeira determinação, isto porque nos impõe uma segunda determinação, na medida em que é uma imposição feita pelo poder político vigente. Neste sentido, nenhuma espontaneidade, por parte do ser humano, pode possuir o impulso que possa redundar num princípio ontocrático, porque seria vista como um meio para um outro registo do agir político, para uma outra ordem de se estar no mundo, isto é, para uma atividade cognitiva onde se deve invocar o direito de decretar o ser de facto um eu, com todos os seus verdadeiros atributos ontocráticos.

Onde existirão estes atributos ontocráticos? Será que as imagens que possuímos do mundo são o resultado de um livre arbítrio condicionado pelo poder?

Ora, os atributos ontocráticos existem no eu como co-naturais à imagem que temos do mundo, e não são apenas dados, mas são produzidos durante o nosso ato cognitivo, apesar de não estarmos perfeitamente conscientes de que este “produzir” se revele com todas as características de mediação e imediação a que estamos normalmente habituados a conhecer a realidade que nos rodeia, segundo uma lógica assertivamente imposta por um poder que nos diz o que é válido e inválido.

Se tal acontece, significa que a qualidade do que existe não consegue satisfazer as exigências e as necessidades da natureza humana, ocorrendo aqui uma insatisfação, que visa melhorar as nossas circunstâncias, pois esta, apesar de se fundar na atividade do produzir humano, onde os conceitos e ideias só penetram na esfera do que é imediatamente dado, durante o ato cognitivo e por meio dele, sobre a sensibilidade e o entendimento e onde ninguém se engana a respeito do seu carácter.

Esta, também, a porta de um co-natural próprio de uma atividade superior do eu, de uma produção espontânea que se pode vivenciar, enquanto conteúdo e forma efetiva, ou seja, estamos fora dos objetos dados, onde a relação ideia/conceito deixam de ser abstratos e passem a ser efetivamente o conteúdo do eu. Assim seja, a causa e o efeito deixam de ser procurados, em primeira instância no mundo dado, para passarem a ser procurados no ser humano. Neste sentido, a representação do “eu”, do “sujeito pessoal”, tem inconscientemente uma função no nosso raciocínio e que a usamos no desenvolvimento dos nossos pensamentos sem termos trazido uma justificação para tal.

## O que nos pode dizer a experiência do senso comum sobre a ontocracia?

Todo o ser humano<sup>209</sup> é por natureza influenciado, com maior ou menor intensidade, pelo conhecimento que vai alcançando por intermédio da sua experiência,<sup>210</sup> direta ou indireta no seu confronto com o mundo, independentemente da circunstância do espaço-tempo em que o seu modo de viver ocorra. E a forma como a ela submete a sua intencionalidade, é a possibilidade de dar significação e sentido, correto ou incorreto, à sua existência. Daqui decorre toda uma interdependência, perspectiva aceite pelo bom senso e exclusiva da condição humana, que se consubstancia com factos, atos, efeitos, convicções, silêncios, gestos, palavras, sonhos, imaginação, criação e recriação de todo um *pathos*, muito peculiar. Efetivamente, o seu único princípio provoca a procura de um sentido que se alicerce numa esperança que permita autenticar o porquê e, em simultâneo, o reconciliar com uma realidade onde não vaguei na incerteza.

Ora, toda esta interdependência com o imediato, pode criar-nos a ilusão de que tudo o que é visível, sujeito ao tato, percepção das coisas, é o limite. Todavia, é sempre a dependência recíproca que nos desafeiçoo-a, por intermédio de um raciocínio crítico, de uma certa ingenuidade com que percecionamos uma pretensa imposição socializada e socializadora. Subsequentemente, permite romper com toda uma figuração política na sua intensa alternância de se fazer sentir numa aparente homogeneidade, dado que tudo se funda numa heterogeneidade e representa mais um ato subjetivo de interesses, tradicionalmente aceites pelas comunidades a que eles se submetem, encontrando-se ajustados a uma consciência de poder que existe só para si e não em si mesmo. Para si, porque se encontram convencidos, independentemente das suas representações mentais, de uma verdade a que só a eles assiste, não a si, dado que a fundamentação atrás referida, não convence e nem justifica aquilo que a experiência do senso comum, aparentemente ingénua, nos permite vislumbrar, ou seja, uma outra perspectiva do ser humano ser capaz de se organizar, como um ser de facto político.

Nesta perspectiva, o senso comum é a possibilidade de romper com a repressão do dogma político e de se proclamar a visibilidade de outro agir político. Subsequentemente é o princípio para um outro pensar, para uma outra hipótese de constituirmos uma representação mental mais adequada ao em si humano e consequentemente, heterogeneidade numa homogeneidade efetiva. Contudo, a interdependência, assenta numa *praxis* política instalada e poderá colocar problemas a uma verdadeira indagação sobre a possibilidade da existência de uma ontocracia factual e real, consciente e não submetida ao dogma da vigência rotineira

---

<sup>209</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale, trad. Marcelo Perine, Edições Loyola S. Paulo, 2002. Livro Primeiro, 980a, 1-25. «Todos os homens por natureza, tendem ao saber. Sinal disso é o amor pelas sensações. De facto, eles amam as sensações por si mesmas, independentemente da sua utilidade e amam, acima de todas, a sensação de visão.»

<sup>210</sup> *Idem*, 980b- 26; 981a- 5. «O género humano vive também da arte e de raciocínios. Nos homens, a experiência deriva da memória. (...) A experiência, como diz o povo, produz a arte, enquanto a inexperiência o puro acaso.»

da *praxis* política, tradicional, conservadora na solução para as respostas ao problema de como viver melhor e em comum. Estes advêm, por vários motivos: primeiro um ceticismo assente na descrença de que pode existir algo mais; em segundo no medo ocultado por uma atitude cética; terceiro no conservadorismo fundamentado numa tradição que é pura e simplesmente conveniente; quarta e última, negando a si mesmo uma atitude crítica enquanto ser que por natureza se interroga.

Inferimos assim que esta *praxis* vigente incorre na negação de um direito que, por natureza, lhe assiste, isto é, conhecer no seu pensamento a existência de um outro olhar sobre a maneira como age e que lhe permite situar-se na vida, de forma mais consonante com a sua condição humana. Ao proceder desta maneira, convence-se de que está a julgar de uma forma correta todo o campo do conhecimento do senso comum, limitando-o a uma representação simples e básica de que não pode acrescentar nada e nem pode ser mais do que o estipulado pelo poder tradicionalmente instituído ao ser humano. Mas o senso comum, oferece-nos essa experiência, dá-nos sensações<sup>211</sup> que podem fazer parte de um pensar a *praxis* política mais consciente, completa e servir os desígnios da humanidade, enquanto ser e não parecer ser e pode, ao colocar-nos a hipótese, conduzir-nos à ontocracia.

Como aceder a este regime ontocrático?

A intuição é o processo de aceder à ontocracia, ou seja, toda a lógica do mundo das afecções é ilusória e vazia de conteúdo. Daí que, para se auto governar, o ser humano tem que o fazer segundo um saber alicerçado numa predisposição especial da razão para apreender novos conhecimentos e onde a contemplação atinge uma verdade de ordem diversa daquela a que o sucedâneo biológico, no espaço-tempo, nos habituou pela força dos poderes dominantes. Desta forma, permite-nos, em certa medida, podermos afirmar que toda e qualquer forma de organização política, não é mais do que um estado preparatória de aprendizagem no tempo biológico, para a (re)implantação de uma vontade política de carácter ontocrático.

Ora, se procedermos a uma análise deste novo carácter com vontade ontocrática, podemos dar-lhe existência em Platão<sup>212</sup> e em Hannah Arendt, a *Condição Humana*,<sup>213</sup> quando começa por clarificar, de forma precisa, os conceitos de Vida e Morte<sup>214</sup>. No que concerne ao primeiro, viver é «estar entre os homens» e no que diz respeito ao segundo, morrer é «deixar de estar entre o mundo». Consequentemente, apresenta-nos a *Vita Activa*, como o palco onde os atores representam para uma plateia, onde se revelam como personagens infinitamente pequenas, num universo infinitamente grande. Aqui deparamo-nos com esta questão, enquanto questão: Quem és? Ao que esta *Vita Activa* faz emergir, do seu silêncio, uma

<sup>211</sup> Cf. Fernando Pessoa, *Obra em Prosa*, 11ª edição Biblioteca Luso- Brasileira, Volume Único, Editora Nova Aguilar, Rio de Janeiro, 2005, pp. 424-454; Cf. Também, Epicuro, *Cartas, Máximas e Sentenças, A serenidade da alma e a luz da razão*, op. cit., XXIII. «Se combates as sensações, não terás mais nada ao qual te possas referir [nos teus juízos], nem mesmo quando se trata de distinguir as que dizem serem falsas.»

<sup>212</sup> Cf. Platão, *República*, op. cit., Livro VII, 514<sup>a</sup>-519d.

<sup>213</sup> Cf. Arendt, H., *A Condição Humana*, s. e., Antropos, Editora Relógio de Água, Lisboa, 2001.

<sup>214</sup> *Idem*, p. 20.

trindade terrena, ou seja, ela é em primeiro lugar, o *labor* que tem como função assegurar a vida da espécie, por isso, visa a sobrevivência do indivíduo; em segundo lugar, o trabalho e o seu produto, que empresta a permanência e a durabilidade à fatalidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano e, em terceiro lugar, a ação, na medida em que se procura estabelecer os fundamentos e preservar um *corpus* político, criando-se assim, a condição da lembrança, ou seja, a história do herói na esfera pública. Como consequência desta trindade sagrada, Hannah Arendt diz-nos, veementemente, que «os homens são seres condicionados: tudo aquilo com o qual entram em contacto torna-se imediatamente uma condição da sua existência,»<sup>215</sup> ou seja, o homem é a causa primeira do seu condicionamento, mas também a possibilidade de se libertar. É neste mundo de aparências, que emerge o prisioneiro que se libertou, na *Alegoria da Caverna*, para a esfera do espaço público, porque «a acção é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens,»<sup>216</sup> caso contrário perde «a sua qualidade especificamente humana.»<sup>217</sup>

De acordo com o atrás exposto, Hannah Arendt apresenta-nos uma esfera pública de conceção Greco-Romana, ou seja, socorre-se da Antiguidade Clássica para encontrar espaço público, onde a ação se transforma numa arte por excelência, e, inerentemente, é também a possibilidade de os atores fazerem corresponder, neste local, o seu desempenho e as suas qualidades de cidadania, diferentes na igualdade, ou seja, é um espaço competitivo e heróico, à maneira dos poemas épicos de Homero, onde os indivíduos procuram reconhecimento e aplausos.

No entanto, filósofos como Platão e Aristóteles pensam que a mais alta capacidade do ser humano é o *nous*, isto é, a capacidade de contemplação, independentemente «do seu conteúdo não poder ser reduzido a palavras.»<sup>218</sup> Ao contrário do *logos*, o seu conteúdo é reduzido à palavra ou à razão. Todavia, para a maioria dos gregos, «a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política,»<sup>219</sup> onde «ser livre é estar isento de desigualdade,»<sup>220</sup> e aqui o espaço da ação é o lugar que, por primazia, permite ao ator «ser visto e ouvido por outros,» sendo ele, por consequência, também, a possibilidade da plateia poder ver e ouvir, o(s) actor(es), de «ângulos diferentes.»<sup>221</sup> É o espaço público que coloca fim ao mundo oculto do homem comum, *Homo laborans* e *Homo faber*, libertando-o das aparências de uma caverna e transformando-o num herói de ação com a capacidade de aceder a um Bem superior, ou seja, a imortalidade na imprevisibilidade do seu resultado da ação na História. Portanto, o homem da ação deixa «a caverna» dos negócios humanos, porque o mundo da escuridão comum, só lhe permite uma perspetiva de vida, o que em termos modernos poderíamos apelidar de standardização de comportamentos básicos de vida, ou seja, ele

---

<sup>215</sup> *Idem*, p. 21.

<sup>216</sup> *Idem*, p. 39.

<sup>217</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>218</sup> *Idem*, p. 42.

<sup>219</sup> *Idem*, p. 47.

<sup>220</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>221</sup> *Idem*, p. 72.

liberta-se de uma certa tirania natural. Mas, por mais estranho que pareça, o espaço público da ação só tem condições de aparecer, devido às virtudes dos produtos do trabalho, porque estes têm «a permanência e a durabilidade sem os quais o mundo não era possível». Inerentemente, revelam uma capacidade inata para aparecer como um recomeço constante na esfera pública, ou seja, têm a capacidade e a veledade de nivelar/estandardizar e educar todo o comportamento corporal e, em parte, (re)moldar o pensamento. Sem dúvida, que são produtos que possuem uma tangibilidade diferente dos «produtos da “ação” e do discurso que, juntos, constituem a textura das relações e dos negócios humanos,»<sup>222</sup> Ação esta que, à partida é destituída, aparentemente, de tangibilidade, caso não possua a presença da pluralidade humana na plateia, para que esta possa ver e ouvir. É como a ação do prisioneiro da caverna ao regressar que, para fazer ouvir a verdade, necessita da presença dos restantes prisioneiros. Tudo isto porque, «o agir e o falar são ainda manifestações externas da vida humana.» Aqui, quiçá, Hannah Arendt não tivesse compreendido Platão, pelo facto do espaço de ação do herói que se libertou ser diferente do da sua esfera pública. Porém também podemos pensar como Platão e, simultaneamente, questioná-lo da seguinte maneira: será que o seu herói, quando regressa para junto dos restantes, age na esfera pública? Eu penso que sim, porque, em *Fédon*,<sup>223</sup> Sócrates age dessa maneira. É claro, que Hannah Arendt nos diz que o prisioneiro de Platão não pode aparentemente agir na esfera pública, porque a «atividade de pensar não precisa ser ouvida nem vista, nem usada e nem consumida.»<sup>224</sup> Todavia ele pensa e age, e a sua ação exercida nos espetadores fá-los sentir a incredulidade, a imprevisibilidade e o espanto. Assim sendo, as suas palavras encontram-se com a noção de ação de Hannah Arendt, porque se «tornam coisas mundanas, isto é, factos, organizações do pensamento,» que «devem ser vistos, ouvidos e lembrados, e em seguida transformados, «coisificados.»<sup>225</sup>

O Homem de ação também é devedor do *Homo Laborans*, independentemente do facto de viver numa hierarquia em que produz as coisas «menos duráveis» que «são as necessárias ao processo da vida.»<sup>226</sup> Aqui temos presente uma atitude pré-socrática, platónica e aristotélica, porque o *Homo Laborans* vive a vida com uma atitude natural, e esta existe por si mesma e, por conseguinte, se distingue das «artificiais» que são feitas ou produzidas por alguém. Todavia, sabe que o que é natural tem subjacente a si algo de comum e este estar subjacente a todas as coisas, sendo o princípio gerador de todas elas. É aqui que «todas as coisas circulam em imutável, infindável repetição,»<sup>227</sup> porque esta é a condição essencial da lei natural, ou seja, a vida é aceitação plena de um (re)começar constante entre o nascimento e a morte.

---

<sup>222</sup> *Idem*, p. 119.

<sup>223</sup> Cf. *Fédon*, 2ª edição, trad. Maria Teresa S. de Azevedo, Livraria Minerva, Coimbra, 1988.

<sup>224</sup> Cf. Arendt, H., *A Condição Humana*, op. cit., p. 119.

<sup>225</sup> *Idem*, p. 120.

<sup>226</sup> *Idem*, p. 121.

<sup>227</sup> *Idem*, *ibidem*.

Para o *Homo Faber*, também existe esta lei natural, na medida em que ele imita o mundo natural do *Homo Laborans*, isto é, o seu trabalho «termina quando o objeto está acabado, pronto para ser acrescentado ao mundo das coisas.»<sup>228</sup> Contudo, esta lei natural faz-se igualmente sentir no homem de ação, porque ao ser visto e ouvido também acrescenta algo ao coisificar o seu pensamento em palavras ouvidas e escritas. Subsequentemente, estas atitudes refletem a essência da lei natural, que é perene e integrante de toda a condição humana, ou seja, a vida é a esfera e o local onde «os homens embora devam morrer, não nascem para morrer, mas para começar.»<sup>229</sup> E aqui o prisioneiro da caverna, de Platão, é também o exemplo do verdadeiro homem da ação, esquecendo-se Hannah Arendt, deste pormenor.

Na aurora da Idade Moderna o «corpo torna-se na quinta-essência uma vez que é o único bem, que o indivíduo jamais o poderia compartilhar.»<sup>230</sup> Mas, os heróis da *Odisseia* e da *Iliada* compartilhavam tudo com os deuses na esfera pública, melhor dizendo, as armas, elmos, escudos e vestes fabricadas pelo *Homo Faber* e produtos nutritivos do *Homo Laborans*. Eles, tal como o prisioneiro da caverna, encarnam um *Ethos total*, quer na *polis* grega quer na *pátria* romana, onde subsiste a procedência da santidade do lar. Tal situação significa que o corpo está sempre submetido à partilha, em qualquer circunstância histórica. Platão tinha consciência disso, daí a libertação das grilhetas ser o passo essencial para se tomar um rumo em direção à verdadeira ação e, o *Homo* de ação apresentado por Hannah Arendt, aparentemente, não é assim, ou seja, é mais um produto fabricado. Daí a existência de uma certa estranheza, revelada por Hannah Arendt ao concordar, em certa medida a contra gosto, com Karl Marx, quando este nos diz que «previu corretamente, embora com indevido júbilo, a «decadência» da esfera pública nas condições de livre desenvolvimento das «forças produtivas da sociedade»; e estava igualmente certo, isto é, em coerência com a sua noção do homem como animal *laborans*, quando previu que «socializados» e libertos do trabalho os homens gozariam essa liberdade em atividades estritamente privadas e essencialmente isolados do mundo, a que hoje chamamos de «hobbies».»<sup>231</sup> No entanto, esta já acontecia na Antiguidade Clássica, e Platão já nos alertara para esse facto. Ora, Hannah Arendt, esquece-se de que o *Homo Laborans* já era indiretamente livre na esfera pública da ação, mas não totalmente livre, e isto porque, o corpo não é um produto efémero, enquanto organismo que está ligado ao ciclo natural, porque a sua ação pode coisificar-se em monumentos que podem perdurar na memória do olhar. Essa coisificação reflete uma forma que recebeu o conteúdo do trabalho do *Homo Laborans*, permitindo-lhe, assim, a possibilidade de aceder à imortalidade. Com efeito, o *Homo Faber* também se imortaliza com os artefactos que permitem adornar o monumento esculpido na pedra ou por palavras. A diferença é que o homem de ação, o ator, não tem consciência da sua ação e procura um reconhecimento público que se insere numa

---

<sup>228</sup> *Idem*, p.123.

<sup>229</sup> *Idem*, p. 299.

<sup>230</sup> *Idem*, p.136.

<sup>231</sup> *Idem*, p.141.

estrutura de classe, de aparente cidadão livre. O verdadeiro ator não procura reconhecimento na sua ação, como Aquiles que assume sempre no seu agir a sua imortalidade no tempo, mas também, toda a condição humana, tanto na esfera pública como na privada. O prisioneiro do Mito, da *Alegoria da Caverna*, tem consciência desta verdade, ou seja, o *nous* acontece na ação. Nesta sequência, Hannah Arendt, dá-nos a impressão de que procura trazer e tenta fazer sobressair o *Homo* da ação pública, como alguém excepcional, mas este vive no mundo das aparências porque não tem a consciência de pertença a um todo, ou seja, ignora os que o antecedem na hierarquia da *polis* grega ou da *pátria* romana. E o verdadeiro *Homo* de ação é aquele que rompe com todas as aparências da ação da esfera pública, pois é o excepcional, o autêntico, que vislumbra a luz e não o ator que se esconde numa máscara, que o condiciona perante uma plateia já em si condicionada. Ele liberta-se como o prisioneiro de Platão.

Será pertinente colocar aqui as seguintes questões: será que o *Homo Faber* se apercebeu do cenário que é a esfera pública? Não terá ele vislumbrado, no seu isolamento, a possibilidade de assumir a esfera pública? E porque não fazer ascender, pelo fabrico de instrumentos, o *Homo Laborans* à esfera pública?

Na citação anterior de Karl Marx, Hannah Arendt ao concordar com o mesmo sobre a socialização do *Homo Laborans*, dá-nos razão sobre as questões que nos precedem, isto porque a técnica e os seus instrumentos têm a capacidade de libertar o *Homo Laborans* para a esfera pública. Simultaneamente podem levá-lo para o isolamento do mundo dos «hobbies», que é um comportamento típico do *Homo Faber*, ou seja, o isolamento passa a ser uma necessidade do excesso de consumo que as máquinas tornaram num reforçar da aparência e não num acréscimo à plateia, como o prisioneiro da caverna faz. O *Homo Faber* subverte a noção de isolamento com a criação de «hobbies» para o *Homo Laborans*, oferecendo-lhe, em contrapartida, a esfera pública. Porém, como o *Homo Laborans*, supostamente, domina o mundo da abundância da efemeridade nutritiva, terá que dominar, também, a abundância do produto do *Homo Faber*, caso contrário, cairá na alienação total, desenraizando-se do seu mundo natural.

Com efeito, o *Homo Faber* aparece-nos como um artista, porque ele «faz» e «trabalha» sobre os materiais, em oposição ao animal *laborans* que «fabrica a infinita variedade de coisas cuja soma total constitui o artifício humano.»<sup>232</sup> Por conseguinte, humaniza o mundo e possibilita a todos sentirem-no de uma certa forma mais tangível. Nesta perspetiva, o *Homo Faber*, entra na esfera pública de forma assumida, isto é, tem a noção de que o verdadeiro *Homo* de ação tem consciência da sua capacidade ilimitada, independentemente, das consequências de se poder imortalizar perante as plateias da História. Vislumbrando esta possibilidade, em função das necessidades do *Homo Laborans* e do *Homo* de ação, que só o *Homo Faber* poderá satisfazer, este acaba por assumir no, seu silêncio, a intenção de dominar a esfera pública através de instrumentos que, na sua tangibilidade, consubstanciam, por intermédio do *Nous* a *Poiesis* e o *Eidos* numa matéria que

---

<sup>232</sup> *Idem*, p. 177.

não é mais do que uma imitação limitada daquilo que os prisioneiros da *Alegoria da Caverna* viram e ouviram a quando do regresso do antigo companheiro. Assim sendo, os seus instrumentos são a representação das palavras e não a autenticidade do verdadeiro *Homo* de ação. Assim sendo, o produto do *Homo Faber* acaba por exercer o mesmo papel que as palavras. Como consequência, o ponto arquimediano é deslocado para o mundo dos objetos e o sujeito volta-se para si mesmo, como Descartes revela no seu «*Cogito, ergo sum.*» A intuição passa a ser a possibilidade de transformar o ser humano num sujeito biológico mecanicista, ou seja, o funcionamento dos organismos vivos obedecem às leis gerais do movimento, pelo que a dimensão biológica se torna numa mecânica, e o universo reduz-se à extensão em comprimento, largura e profundidade. Tudo é quantificável, isto é, estamos na presença da tirania dos produtos fabricados.

Que lugar para o prisioneiro que se liberta do mundo das aparências? Que lugar para o *Homo* de ação apresentado por Hannah Arendt? Sendo a esfera pública o lugar por excelência da ação, será que o *Homo Faber* não vence Platão e Hannah Arendt?

Os navegadores renascentistas e da Era Moderna tinham uma noção de espaço pública e de tempo que denominavam como *Terra Incógnita*, onde existiria sempre lugar para o verdadeiro Homem de Ação. Tal acontecia porque sabiam que eram infinitamente pequenos, num universo infinitamente grande, consubstanciavam um gnosticismo numa esfera pública agnóstica, como os heróis da *Iliada*, da *Odisseia* ou da *Ágora*, como é o caso de Sócrates ou do Templo, no caso Jesus Cristo, entre outros. Ora, nesta esfera pública deparamo-nos com um *ethos* que se revela na tradição do *Homo Faber* e na do *Homo Laborans*, sendo também que o *ethos* histórico, permite ao verdadeiro *Homo* de ação aparecer numa esfera pública dominada pelos produtos do trabalho. Nesta tradição, encetada pelo *Homo faber*, Hannah Arendt apresenta-nos os principais estágios da tecnologia desde a Época Moderna:<sup>233</sup> em primeiro, a revolução industrial; em segundo, o uso da eletricidade e em último lugar a automação. E nesta evolução, o único objeto que atinge a tangibilidade é a obra de arte, sendo o artista não um mero fazedor de produtos para satisfazer as carências primárias do *Homo Laborans* e do *Homo* de ação, mas sim um artista que aparece na esfera pública com um discurso em que a cor e o brilho são autênticos. Efetivamente, o artista, que, aparentemente se confunde com o *Homo Faber*, apresenta na sua ação artística um discurso policromático, ou seja, ele pinta com cores aquilo que os verdadeiros heróis fazem na esfera pública, faz sentir a cor da vida na sua eternidade e não a unicoloridade dos produtos do trabalho. Ele desloca o ver e o ouvir para um outro ponto arquimediano, porque «o pensar é superior ao corpo.»<sup>234</sup>

Hannah Arendt é platónica, e isto devido ao facto de admitir a «possibilidade da existência de algo inato ao ser humano.»<sup>235</sup> Consequentemente, interpela o Homem de forma energética com a seguinte questão: quem és?<sup>236</sup> Esta profundidade inquiridora levar-nos-ia a

---

<sup>233</sup> *Idem*, p. 187.

<sup>234</sup> *Idem*, p. 208.

<sup>235</sup> *Idem*, p. 210.

<sup>236</sup> *Idem*, p. 224.

uma viagem no infinitamente pequeno da história da *Vita Activa* e para além do horizonte do infinitamente grande. Hannah Arendt espanta-se, como um grego pré-socrático ao perguntar pelo *arche* de tudo, mas não mergulha nos ensinamentos secretos da Antiguidade Greco-Romana. Aflora o espaço denominado de esfera pública, onde só poucos conseguem atingir a imortalidade através do começar, ou seja, o espaço onde a diferença se faz sentir na igualdade.

Posto isto, Hannah Arendt diz-nos que a ação «corresponde a um segundo nascimento,»<sup>237</sup> porque a diferença se manifesta pelo discurso e este consiste em palavras e atos, mas este segundo nascimento faz-nos lembrar o reencarnar numa nova vida, em que a possibilidade da igualdade plena é o renascer Dionisiaco,<sup>238</sup> o semidivino filho de Zeus e da princesa tebana Sémele, o que nasceu duas vezes.

Na ação deparamo-nos, também, com esta dimensão dionisiaca, ou seja, uma segunda mediação que substitui uma primeira que é «objetiva e feita através dos objetos,»<sup>239</sup> isto é, feita de palavras e de atos. No entanto esta não é tangível, mas sim efémera, sendo que só os «monumentos e os documentos»<sup>240</sup> têm a capacidade de a imortalizar. O verdadeiro *Homo* da ação possui um *ethos* que o leva a abandonar o «seu esconderijo para mostrar quem é.»<sup>241</sup> Ele é um ator «agente», mas também, «paciente».<sup>242</sup> Agir e padecer são como as faces da mesma moeda e daí que a ação seja ilimitada, porque é imprevisível, e a razão justificativa é o facto de que a «*Eudaimonia* - bem-aventurança é uma ação que acompanha o sujeito e só passa a existir depois da sua morte,»<sup>243</sup> ou seja, o herói tem que ser predestinado para ser imortalizado na morte, pois esta é um novo começo de vida.

O sujeito, que exerce a sua diferença na igualdade, autorrevela-se como um *átomo*,<sup>244</sup> à boa maneira do pensamento de Demócrito e das Cidades Estado da Antiguidade Grega. No entanto, a sua diferença fá-la sentir numa igualdade que é a esfera pública, que obriga a anular o vazio que rodeia essa mesma diferença. É aqui, também, na igualdade, que ele sente a experiência do vazio, porque a sua ação é «fútil e ilimitada,» é onde subsiste o medo, com o supostamente desconhecido; é a *Terra Incógnita* de uma plateia em que todos veem e ouvem e é o lugar que possibilita a conquista da «fama imortal».<sup>245</sup> Num lugar aparentemente oposto, o *Homo Faber* encontra-se numa situação privilegiada, na medida em que a sua *Terra Incógnita* não é a plateia, mas sim o silêncio do seu isolamento, procurando colocar a sua capacidade inventiva na fabricação de produtos para um mercado que domina como ninguém. Porém, não esquece o *Homo* da ação, mas inventa-lhe uma outra esfera pública, isto é, desloca-o com a técnica e com os mesmos medos e possibilidade de imortalidade para os

---

<sup>237</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>238</sup> Cf. Hamilthon, E., *A Mitologia*, op. cit., pp. 70-85.

<sup>239</sup> Cf. Arendt, H., *A Condição Humana*, op. cit., p.232.

<sup>240</sup> *Idem*, p. 233.

<sup>241</sup> *Idem*, p. 236.

<sup>242</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>243</sup> *Idem*, p. 243.

<sup>244</sup> *Idem*, p. 244.

<sup>245</sup> *Idem*, p. 247.

meios audiovisuais. Por consequência, a sua diferença será mais acentuada perante a igualdade, já que não é o ator em corpo perante uma plateia, mas sim uma imagem mediada pelo *Homo Faber*. É um novo começar (*archein*)<sup>246</sup> e este possibilita sempre uma nova condição humana de se viver na esfera privada e pública. Será, então, lícito colocar neste contexto as questões seguintes: qual a grandeza do caráter do ator? Neste compartilhar de pensamento com Hannah Arendt, será pertinente questioná-la sobre a possibilidade de existir uma elite (*genos*), na Condição Humana, predestinada para a grandeza? Terá esta elite capacidade de se furta à tirania alienante dos produtos fabricados pelo *Homo Faber*? Será ela capaz de não se autoiludir com a ilusão criada pelo *homo faber*, de que todos compartilham a esfera pública? Poderá o verdadeiro *Homo* de ação ser, em simultâneo, um agente passivo e ativo na esfera pública?

Em Platão, o verdadeiro homem de ação da esfera pública, Sócrates, consegue ter a noção destas realidades e Hannah Arendt também. O problema que se coloca é que, sendo o herói um ator, que se apresenta na plateia da esfera pública, ao ser autêntico pode não deixar transparecer para todos os que o ouvem e veem a sua capacidade de contemplar e discursar. Aquiles e Sócrates tinham consciência desta situação. Hannah Arendt diz-nos que «na ação não há a capacidade de prever as consequências. A ação não tem fim.»<sup>247</sup> Ora, esta sua posição não vai ao encontro dos heróis imortalizados por Homero e por Platão, ou seja, todos eles, Aquiles e Sócrates, sabiam os seus destinos e, subsequentemente, o resultado das suas ações, independentemente da sua esfera espacial, ou seja, do campo de batalha, da *Ágora* ou do Templo. Digamos que ao estarmos na presença de um *Homo* de ação, existe nele uma aparente auto-soberania que consegue escapar ao comum dos que não conseguem a imortalidade, ou seja, a «soberania não é a verdadeira ação»<sup>248</sup> pois para ele o líder recolhe-se consigo mesmo. O homem de ação é algo mais.

O *Homo Faber* tem consciência da dimensão do verdadeiro *Homo* de ação, porque ele possui «a faculdade de prometer e cumprir promessas,»<sup>249</sup> situação divergente da do líder que se reúne consigo mesmo, sendo que este é mais um *Homo faber* que tem na sua irreversibilidade «a faculdade de perdoar.»<sup>250</sup> O verdadeiro homem de ação consubstancia toda a condição humana em si mesmo. Neste contexto, o *Homo Faber* não consegue controlar o homem da ação, apesar de ter mudado o ponto arquimediano e de saber que a dispersão leva à inclusão, porque com a ciência «não há diferenças entre matéria e energia,» uma vez que «ambas são formas da mesma substância.» Esta verdade permite-lhe vencer a *Vita Activa*, porque ele domina os processos e sabe que o ser está ao alcance só de alguns, ou seja, o ser que caracteriza o homem da ação não se submete ao processo do aparecer, como uma mera aparência de um ator perante a plateia. Neste aspeto, Hannah Arendt subestimou Platão ao não acompanhar o prisioneiro da *Alegoria da Caverna* até à luz. Todavia, defende-

<sup>246</sup> *Idem*, p. 273.

<sup>247</sup> *Idem*, p. 284.

<sup>248</sup> *Idem*, p. 288.

<sup>249</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>250</sup> *Idem*, *ibidem*.

o, em parte, de modo acérrimo, por intermédio do *Homo laborans*, ao afirmar que, «devido à relação estreita com os ciclos naturais, há uma consciência da imortalidade.»<sup>251</sup> Assim sendo, ele é o único que se liberta, devido ao facto de que «o homem moderno foi lançado à interioridade fechada da introspeção em que joga com a sua própria mente: os únicos conteúdos que sobraram foram os apetites e os desejos.»<sup>252</sup>

Posto isto, a condição humana transforma-se numa condição de autómatos, onde a atividade de pensar é uma arte para poucos.

---

<sup>251</sup> *Idem*, p. 389.

<sup>252</sup> *Idem*, p. 393.

## **Bibliografia**

- Aristóteles, *Metafísica*, Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale, trad. Marcelo Perine, Edições Loyola S. Paulo, 2002.
- Arendt, H., *A Promessa Política*, 1ª edição, Relógio D'Água, Lisboa, 2007.
- , *Eichmann em Jerusalém, Uma Reportagem Sobre a Banalidade do Mal*, s. e., Edições Tenacitas, Coimbra, 2003.
- , *A Condição Humana*, s. e., Antropos, Editora Relógio de Água, Lisboa, 2001.
- Camus, A., *O Mito de Sísifo, Ensaio Sobre o Absurdo*, Edição Livros do Brasil, Lisboa, s. d.
- Descartes, R., *O Discurso do Método. As paixões da Alma*, 10ª edição, Livraria Sá da Costa, Clássicos Sá da Costa, Lisboa, 1981.
- Espinoza, Bento, *Ética*, s. ed., 3. Vols., Atlântida- Biblioteca Filosofia, Trad. Joaquim Ferreira Gomes, Coimbra, 1962.
- Epicuro, *Cartas, Máximas e Sentenças, A serenidade da alma e a luz da razão*, 1ª edição, Coleção Sophia, Edições Sílabo, Lisboa, 2009.
- Hamilton, E., *A Mitologia*, 4ª edição, Trad. Lisboa, Maria Luísa Pinheiro, Publicações Don Quixote, 1991.
- Maquiavel, N., *O Príncipe*, s. ed., Círculo de Leitores, e Temas e Debates, Lisboa, 2008.
- Nietzsche, F., *Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche*, vols. 7, Relógio D'Água Editores, Lisboa, 2000. Vol. 6, Para a *Genealogia da Moral*, 2000.
- Platão, *República*, 5ª edição, Trad. Maria Helena da Rocha Ferreira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1987.
- Pessoa, F., *Obra em Prosa*, 11ª edição Biblioteca Luso- Brasileira, Volume Único, Editora Nova Aguilar, Rio de Janeiro, 2005.
- Strauss, L., *Direito Natural e História*, 1ªed., edições 70, Lisboa, 2009.
- Schopenhauer, A., *O Mundo como Vontade e Representação*, s. e., Rés Editora, Porto, s. d.
- Van den Enden, Franciscus, *Libertad Política y estado, o Propositiones Políticas Librés y Consideraciones de Estado*, 1ª ed.; Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2010.

## Capítulo III

«El hombre, tan afectado con mil tipos de terrores, miedo y esperanzas infundadas se encuentra privado de todos sus valiosos pensamientos libertarios en tal grado, que se torna eternamente capaz de ser llevado y dirigido hacia todas las extravagancias esclavizantes por el mero placer de los engañadores y usurpadores.»

Van den Enden, Franciscus, *Libertad Política y Estado, o Propositiones Politicas Librés y Consideraciones de Estado*, 1ª ed.; Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2010, 1ª parte, p.56.

## Vontade, Liberdade e Felicidade

Articulado aos conceitos de vontade e de ontocracia temos que lhes associar o conceito de liberdade para uma maior compreensão, apesar das dificuldades inerentes, do agir político no seio da condição humana, porque, não sendo um conceito isento de problemas é-nos útil, em parte, pela sua componente especial, quanto à sua qualidade de causa-efeito, meio, fim e quanto à sua quantidade, caso o possamos tornar mensurável. No fundo, estamos a ser confrontados com uma suposta abstração não só indispensável e essencial ao agir, mas também indissociável na articulação com o indivíduo, a comunidade e a sociedade, dado a organização humana se encontrar orientada em função de um ideal: a felicidade livre.

Pela razão apresentada, a liberdade surge-nos como um conceito explosivo e pelo qual todo o ser, (in) conscientemente, procura deixar-se conduzir para poder concretizar-se como um projeto individual e como uma comunidade organizada, de forma livre e efetivamente transparente, enquanto ser capaz de pleno Bem-estar. Ela, liberdade, é a força impulsionadora do agir e apreendê-la é também sinónimo de problemas políticos de todo o género. São testemunhos humanos deste agir, entre outros vultos da humanidade: Homero, *Iliada*, *Odisseia*; Hesíodo, *Teogonia*; Platão, *República*; Aristóteles, *Política*, Étienne de La Boétie, *O Discurso Sobre a Servidão Voluntária*; Franciscus Van den Enden, *Libertad Política y Estado, o Propositiones Políticas Librés y Consideraciones de Estado*. Estes confrontam-nos com um ser humano bastante organizado, e até o mundo dos deuses, Olimpo, ávido de poder, e em simultâneo, um sujeito histórico que apela a uma vontade livre procurando romper com toda uma servidão<sup>253</sup>, assente, direta ou indiretamente num poder ou numa estrutura capaz<sup>254</sup> de poder político.<sup>255</sup> Neste sentido, somos colocados perante um ser humano submetido a uma vivência condicional que é, em primeiro lugar, pertença de um outro; em segundo lugar, pertença de si próprio e, se recorrermos a Étienne de La Boétie, como um ser humano que é provido de autonomia e, subsequentemente de liberdade, caso tenha vontade de romper com a sua servidão voluntária. Ora, quanto à primeira perspetiva, o ser humano pertence a outrem, a um superior, a alguém que o domina e que se pode transformar num certo “amor” ao regime político em que se encontra, como ser capaz de não discordar com a ordem instituída. Quanto à segunda, ela é sinónimo de autogovernança, pois, enquanto indivíduo de ação, é capaz de se auto governar e de ser livre. Por último, Étienne de La Boétie, apela a

<sup>253</sup> Cf. Aristóteles, *Política*, edição 1.<sup>a</sup>, trad. António Amaral e Carlos Gomes, Col. Veja Universidade/ Ciências Sociais e Políticas, Lisboa, 1998, 1254<sup>a</sup>, 14-15. «Aquele que, por natureza, sendo humano, não pertence a si próprio mas a outrem, é escravo por natureza. Um ser humano pertence a outro se, apesar e com existência autónoma.»

<sup>254</sup> *Idem*, 20-25-28. «Governar e ser governado são coisas não só necessárias mas convenientes, e é por nascimento que se estabelece a diferença entre destinados a mandar e os destinados a obedecer. (...) O governo exercido sobre o homem é melhor do que o exercido sobre animais. Onde um elemento governa e outro é governado, encontram-se numa tarefa determinada.»

<sup>255</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica*, op. cit., Livro primeiro, 982b. «É evidente que, como chamamos livre o homem que é fim para si mesmo e não está submetido a outros, assim só esta ciência, dentro de todas as outras é chamada livre, pois só ela é fim em si mesma.»

uma apologia da liberdade, referindo-se que, apesar da servidão imposta pelos governantes, todos têm o direito, por natureza, a autodeterminarem-se da servidão voluntária, sendo esse o objetivo da sua condição natural. Além disso, todos têm o direito a disporem de si e só está condenado à submissão quem vive no medo. A liberdade não é privilégio dos governantes, mas sim de todos que a possuem. Os governados não podem ficar submetidos ao sabor das vontades generosas dos seus líderes, como criaturas que existem ao serviço de uma estrutura organizativa onde a *fortuna*<sup>256</sup> e a sobrevivência física constituem um estado primário de vida.

Neste processo, deparamo-nos com uma liberdade em que o sujeito/ ser humano pertence, como forma de vida ao regime político em que se insere e como indivíduo que dá vida a uma sociedade. Num segundo plano, o indivíduo, surge-nos como um ser diferente, isto é, como alguém que se considera como detentor de liberdade e que a única restrição que encontra é ele mesmo. Por fim, segundo um olhar de Étienne de La Boétie, podemos questionar se a liberdade não é o único projeto válido que o agir humano possui por natureza.

Posto isto, somos desafiados por um conceito: a liberdade, que é, só por si, um fim valioso e que mobiliza o ser humano como indivíduo que apresenta uma dimensão social complexa, para um outro horizonte político. Não obstante este facto, os regimes políticos, ou por inabilidade, ou por inércia, não conseguem enquadrar esta dimensão da liberdade, lei da natureza humana, de forma efetiva no agir humano. Este problema decorre, acima de tudo, pelo facto de ninguém gostar de se sentir submetido a outrem, de ter que receber ordens, pagar favores, etc. Como consequência, deparamo-nos com uma luta<sup>257</sup>, onde tudo é incerto nas frentes do ideário político da liberdade, quer para os defensores, quer para os opositores. As dificuldades chegam a ser patéticas, pelo facto de assentar no medo todo um agir que o próprio conceito supostamente transmite. Porque na política a liberdade é vista, aos olhos de todos, como algo que só pertence aos governantes e aparentemente aos governados. Não obstante encontra-se no âmago de todo o ser humano, e que é legitimada ou controlada, sob o olhar de todos, segundo as intenções dos governantes, como se fosse interpretada como o domínio de poucos sobre muitos. Melhor dizendo, é basicamente sentida pelos homens mais livres como do domínio sobre os bárbaros.<sup>258</sup>

---

<sup>256</sup> Cf. Capítulo I, nota 148.

<sup>257</sup> Cf. *Hélade, Antologia da Cultura Grega*, Org. e trad. por Maria Helena da Rocha Pereira, 8ª edição, Edições Asa, Lisboa, 2003, (Heraclito, frg. 215, Diels-Kranz) ; «A guerra é a origem de todas as coisas e de todas elas é soberana, e a uns ela apresenta-os como deuses, a outros, como homens; de uns ela faz escravos, de outros homens livres.»

<sup>258</sup> Cf. Aristóteles, *Política*, op. cit., Livro I, 1252b. «A natureza nada produz segundo o modo mesquinho dos fabricantes de falas de Delfos, mas destina cada coisa para um único uso; e que cada ferramenta será mais eficaz se servir apenas para uma função, e não para várias. Os, não obstante, atribuem à mulher e ao escravo a mesma condição porque não possuem quem mande por natureza e a respectiva comunidade torna-se na de um escravo e de uma escrava. Por isso, como dizem os poetas, assumindo que bárbaro e escravo são idênticos por natureza “ é justo que os gregos deveriam dominar os bárbaros.”»

Associado ao conceito de liberdade, temos o de autonomia,<sup>259</sup> porque esta detém a capacidade e o poder para fazer qualquer coisa, detendo também o poder de fazer irromper do medo, infundido pela natureza política dos regimes, algo de diferente. Subsequentemente, faz-se sentir no agir político, como uma atitude contrária à imposição das normas vigentes. Caso não faça emergir um agir diferente ao vigente, o ser humano transforma-se num ser incapaz de liberdade.<sup>260</sup>

A autonomia que se “esconde” no conceito de liberdade, na presente perspetiva, é só pertença daquele que é capaz de se autogovernar, o que nos leva para o domínio dos poucos. E no que concerne aos regimes políticos (governança) a autonomia não existe, ou seja, para além dos governantes se encontrarem enredados numa teia mutilada, lançam ainda um olhar sob os governados, como sendo uma prole de bárbaros que necessitam de ser administrados com leis que os legitimam a não agir para os libertarem, mas sim para salvaguardarem a sobrevivência física, realçando-se, assim, um estado primário do agir político. Subsequentemente, a autonomia é confinada à lei do regime político vigente e é negociada conforme o interesse que se tem de respeitar. Assim manda o hábito! A autonomia, como auxiliar da liberdade, passa a ser um mero acto administrativo, dependente da vontade política. Neste sentido, ser autónomo, quando confrontado com a lei, exige prudência, devido à obrigatoriedade que esta exige, pois o seu exercício é sinónimo de decisão individual, e de toda uma força que preexiste à lei e que como vontade domina o indivíduo em si<sup>261</sup>, apesar de nela adormecida.

Ser autónomo é bastar-se a si mesmo, de forma harmoniosa e responsável, conhecendo-se e ser uma estrada de facto, e não um posto para a liberdade do outro. Tudo

---

<sup>259</sup> Cf. Kant, E. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, s.e., Textos Filosóficos, Edições 70, Lisboa, 1991, p.79. «Autonomia, é pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional.»; Cf. Também, Homero, *Ilíada*, op. cit., Livro VI, 455-458, 525-528. «Muito mais me importa o teu sofrimento, quando em lágrimas, fores levado por um dos Aqueus vestidos de bronze/privada da liberdade que vives no dia-a-dia:/ em Argos tecerás ao tear, às ordens de outra mulher.»

«Injúrias da parte dos troianos, que por tua causa muito sofrem. / Mas vamos! Estas coisas resolveremos no futuro, se Zeus/ nos concedas colocar para os deuses à taça da salvação no palácio/ após Tróia ter escorraçado os Aqueus de belas enémidas.»

<sup>260</sup> Cf. Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, 1ª edição, Edições Sílabo, Lisboa, 2008, Livro I, 144. «Tenho muitas outras razões para estar optimista quanto ao desfecho da guerra, se determinardes não consentir na combinação de esquemas de novas conquistas com a condução da guerra e se vos abstiverdes de vos envolver erráticamente em outros perigos. Na verdade, confesso que tenho mais receio dos nossos próprios erros do que dos planos inimigos.»; Cf. Também, Sófocles, *Antígona*, 8ª edição F.C. Gulbenkian, Lisboa, 2008, 825-824. «Coro - Ilustre e coberta de elogios, / te afastas p'ra o caminho dos mortos/ sem que a doença te ferisse,/ consumindo-te,/ nem que te coubesse das espadas/ o salário; / mas para ti, / única viva entre os mortos/ ao Hades descerás.»; Cf. Também, Xenofonte, *Helénicas*, Alianza Editorial, Madrid,1989, Livro VI, 4, 36, 371, p.234. «Todos los demas estaban satisfechos con el juramento, però los eleos se oporian con el argumento de que no debian hacer autónomos ni a los marganeos, ni a los esciluntios, ni a los trifólós, pues estas ciudades eran suyas.» Livro VI, 1,16-374-27. «Ordeno a todos los vecinos que pagaram lo tributo.»

<sup>261</sup> Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, op. cit., 1095b1. «É por esse motivo que quem ouvir falar justamente sobre manifestações de nobreza e o sentido de justiça nas ações humana e, em geral, sobre o que diz respeito de um modo essencial à perícia política terá de ser conduzido por processos corretos de habituação.»; Cf. Também, Aristóteles, *Metafísica*, op. cit., Livro II, 995ª, «A força do hábito é demonstrada pelas leis, nas quais até o que é mítico e pueril, em virtude do hábito, tem mais força do que o próprio conhecimento.»

isto, num primeiro olhar, parece banal na sua simplicidade, mas é condição essencial da vontade se poder autodeterminar, com vista a uma nova ordem política e a uma ética com um carácter obrigatoriamente humano. É todo um impulso que é proveniente de dentro e não de fora, como é o caso da *Iliada* de Homero, acerca da intervenção dos deuses e dos seus caprichos olímpicos. É uma força que preexiste e tem como objetivo converter-se, porque ela domina-o de modo a querer libertar-se da teia tecida pelo exterior do agir político.<sup>262</sup> Desta forma, a autonomia revela assim um sentido capaz de possuir a vontade e a habilidade de planejar tudo a partir de si mesmo.<sup>263</sup> Isto é uma autarcia com capacidade não só de se bastar a si próprio, como já referido, mas acima de tudo o de conhecer-se a si, ajudando e compartilhando com o outro um processo de liberdade assente no *telos* da *eudaimonia*, felicidade, porque este é o desejo da vontade humana. A felicidade é também uma realidade interior e exterior, na relação com o outro, que consubstancia na liberdade de um todo harmoniosamente imóvel. É o princípio pelo qual se deve reger toda a ação humana como um ser essencialmente ético e político. No fundo é o concretizar da vontade na participação do todo cósmico,<sup>264</sup> porque o cosmos não é uma entidade, ou um demiurgo independente<sup>265</sup>, na medida em que é um todo composto de partes e que participa no sujeito autarcitas como uma potência interior a ser desvelada, sendo também, um princípio comum e inseparável nas partes. É, ainda, o entrelaçamento de uma vontade livre na sua *praxis* diária que se pode consubstanciar<sup>266</sup> num desejo efetivo de *eudaimonia*. Subsequentemente, transforma todo o

<sup>262</sup> Cf. Arendt, H., *A Promessa Política*, op. cit., p.13. «A cidade não via qualquer utilidade num filósofo, e os amigos não viam qualquer utilidade numa argumentação política.»

<sup>263</sup> Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, op. cit., 1095b8. «É o que é já um princípio fundamental, e se for suficiente, não é necessário acrescentar o porquê? Aquele que tiver sido conduzido por processos de habituação correctos tem ou poderá facilmente vir a obter os princípios fundamentais. A respeito daquele que não tem nem poderá obter os princípios, escutemos Hesíodo: O mais excelente de todos é aquele que tudo entende; nobre, por sua vez, é aquele que obedece ao que fala correctamente. Aquele contudo, que nem entende nem derrama sobre o seu coração o sentido do que escute, de outrem, não tem préstimo.»

<sup>264</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica*, op. cit., Livro XIV, 1091b, 10-20. «E do mesmo modo os magos, e alguns dos sábios que vieram depois, como Empédocles e Anaxágoras: Empédocles pôs a Amizade como elemento e Anaxágoras pôs a inteligência como princípio. E entre os que afirmam a existência de substâncias imóveis, alguns dizem que o Um é o Bem-em-si; eles pensavam que a sua essência era justamente, o Um. (...) Mas seria muito estranho que ao que é primeiro, eterno, auto-suficiente em sumo grau, não pertencessem originalmente, justamente enquanto bem, a auto-suficiência e a garantia de segurança. E na verdade ele é incorruptível e auto-suficiente porque tem a natureza do bem e não por outra razão. Portanto, dizer que o princípio tem essa natureza significa, por boas razões, dizer a verdade.»; Cf. Também, Aristóteles, *Ética a Eudemo*, Tribuna da História, Lisboa, 2005, Livro VII, 1234b, 20-30. «A obra política parece ser, antes demais, estabelecer a amizade e, por isso, se diz que a excelência [a virtude] é útil. De facto, não é possível que sejam amigos os que reciprocamente cometem a injustiça.»; *Ética a Eudemo*, op. cit., 1244b «Há que indagar também a autarcia e amizade, como se relacionam entre si as capacidades. Pode, de facto, perguntar-se se alguém, auto-suficiente sob todos os aspectos, terá um amigo. É, ou não, por necessidade que se busca um amigo? É um homem bem absolutamente independente?»

<sup>265</sup> Cf. Platão, *Timeu*, s. e., trad. Maria José Figueiredo, Col. Pensamento e Filosofia, Instituto Piaget, Lisboa 2004. 33d-68e.

<sup>266</sup> Cf. *Hélade, Antologia da Cultura Grega*, Org. e trad. por Maria Helena da Rocha Pereira, 8ª edição, Edições Asa, Lisboa, Heraclito (frg. 115, Diels-Kranz). «O pensamento é uma qualidade própria da alma,

território habitado pelo ser humano no agir político, com a capacidade de produzir a harmonia adequada, de modo a que todos sejam, de facto, um fim em si mesmo, fazendo uso de uma intenção ética de exigência na construção do bem-estar de toda e qualquer comunidade, indispensável à sobrevivência de um cidadão universal, humano e efetivamente humanizador. É todo um olhar que se exige à natureza humana para que a autarcia seja realizável na dimensão intencional: “conhece-te a ti mesmo” e no espaço da coisa pública,<sup>267</sup> facto permite ao ser humano o fim do seu isolamento no espaço interior e da potencial ameaça que possa advir por parte de quem, eventualmente, procure romper<sup>268</sup> com a nova condição humana. E assim nasce uma nova geração humana.<sup>269</sup>

Será possível um novo renascer da condição humana? Poderá o ser humano aspirar a estados de consciência mais condigno e de acordo com as suas aspirações? Ou todo este questionar não passará mais do que uma mera pressuposição<sup>270</sup> fantástica?

Quanto à primeira interrogação é sim porque é sempre possível um novo renascer da condição humana. No que diz respeito à segunda também é sim, porque todos partilham a vida em todas as suas vicissitudes. É uma economia justa e adequada ao interesse comum, sendo uma das vias para que a ordem pública seja um facto. No que concerne à terceira interrogação, onde a dúvida se instala de forma mais premente, a resposta também é afirmativa, desde que o ser humano assuma a sua efetiva condição, substituindo o carácter belicista da humanidade, por um império político que se alicerce numa ética humanizadora, digna de um viver que tenha o bem-estar como um princípio efetivamente altruísta. Com

---

que a si mesma se multiplica.»; (frg. 116, Diels- Kranz). «Aos homens todos é dado conhecerem-se a si mesmos e saberem pensar.»; (frg. 119, Diels- Kranz). «O costume é para o homem um deus.»

<sup>267</sup> Cf. Aristóteles, *Política*, op. cit., 1252b, 27-30. «A cidade, enfim, é uma comunidade completa, formada a partir de várias aldeias e que, por assim dizer, atinge o máximo de auto-suficiência. Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa.» 1253<sup>a</sup> «A auto-suficiência é, simultaneamente, um fim no melhor dos bens»; 1253<sup>a</sup>, 25-29 «É evidente que a cidade é, por natureza, anterior ao indivíduo, porque se um indivíduo separado não é auto-suficiente, permanecerá em relação á cidade como as partes em relação ao todo. Quem for incapaz de se associar ou que não sente essa necessidade por causa da auto-suficiência, não faz parte de qualquer cidade, e será um bicho ou um deus.» 1326b. «A cidade é, com efeito, uma realidade auto-suficiente.» 1328<sup>a</sup> «Ora, é o brio que produz o afecto, pois a força de alma é que nos faz amar.»; Cf. Também, Platão, *República*, op. cit., 369b. «Ora - disse eu - uma cidade tem a sua origem, segundo creio, no facto de um de cada um de nós não ser auto-suficiente, mas sim necessitado de uma coisa. Ou pensas que uma cidade se funda por qualquer razão?

- Por nenhuma outra - respondeu.

- Assim, portanto, um homem toma outra para uma necessidade, e outra ainda para outra, e como precisam de muita coisa, reúnem numa só habitação companheiros e ajudantes.»

<sup>268</sup> Cf. *Hélade, Antologia da Cultura Grega*, Org. e trad. por Maria Helena da Rocha Pereira, 8<sup>a</sup> edição, Edições Asa, Lisboa, 2003, Heraclito, (frg. 107, Diels-Kranz). «Mas testemunhas são, são para os homens, os olhos e os ouvidos, que possuem almas bárbaras.»

<sup>269</sup> Cf. Homero, *Iliada*, op. cit., VI, 144-149. «Tal como a geração das folhas, assim é a dos homens. As folhas, umas deita-as o vento ao chão, e logo a floresta viçosa cria outras, quando surge a primavera. Assim nasce uma raça de homens, e a outra cessa de existir.»; Cf. Demócrito, (frg. 249, Diels-Kranz). «O sábio pode andar por toda a terra; pois a pátria de uma alma boa é o mundo inteiro.»

<sup>270</sup> Cf. *Hélade, Antologia da Cultura Grega*, Org. e trad. por Maria Helena da Rocha Pereira, 8<sup>a</sup> edição, Edições Asa, Lisboa, 2003, Heródoto, Livro I, 30-32. Sólon no Egipto ao visitar Cresos. «Diz-se que vieste movido pelo gosto de saber e pela vontade de conhecer muitos países. Por isso me sobreveio o desejo de te perguntar se já viste alguém que fosse mais feliz do que todos os outros.»

feito, temos um ser humano em harmonia com a comunidade humana. Em contraposição a esta vontade natural, positiva, sobre a humanidade, temos os arautos da descrença, os situacionistas e os céticos.<sup>271</sup>

Ora, esta pressuposição, que se pode considerar fantástica, pode ocorrer num tempo do sucedâneo biológico futuro, na medida em que o ser humano, por natureza, na sua componente individual, pode vir a bastar-se a si mesmo para ser feliz, compartilhar afetos, experiências de liberdade efetiva e dividir as tarefas no espaço público como um ser de facto. Este bastar-se a si mesmo<sup>272</sup> é sinónimo de salvar-se a si mesmo e ao outro enquanto ser humano e não um bastar-se a si mesmo como o sofista *Hípias*<sup>273</sup> que tudo faz sem partilhar/compartilhar com o seu próximo. A liberdade de se bastar a si, é poder compartilhar com o outro uma dimensão ética humanizadora e transformar o espaço num bem-estar e poder apelida-lo de «vida virtuosa»,<sup>274</sup> é o abarcar da procura incessante da perfeição,<sup>275</sup> da independência espiritual/ racional, ou na sua tentativa, a expressão máxima de se bastar a si mesmo, como ser de facto no trato com o outro. Neste sentido, o isolamento, ao contrário de Platão,<sup>276</sup> deixará de existir, pelo facto de que precisa de estabelecer laços de amizade para reforçar o seu bem-estar e a sua felicidade.<sup>277</sup> Estabelecendo-se esta amizade entre os

<sup>271</sup> Cf. *Hélade, Antologia da Cultura Grega*, Org. e trad. por Maria Helena da Rocha Pereira, 8ª edição, Edições Asa, Lisboa, Demócrito, (frg.9, Diels-Kranz). «Nós não compreendemos de facto nada que seja exacto, mas aquilo que nos impressiona, segundo a nossa constituição física <átomos> que para ele correm ou lhe resistem.»; (Frg.117, Diels- Kranz). «Na realidade, nada sabemos, pois a verdade está no fundo.»; Cf. Também, Sófocles, *Antígona*, op. cit., 683-687. «Meu pai, de quantos bens os deuses outorgaram/ aos homens, o raciocínio é o mais excelente. / Nem eu poderia nem saberia afirmar que não tens razão de falar assim. Contudo, pode também ocorrer por outra via um pensamento aproveitável.»; Cf. Também, Pereira, Maria Helena da Rocha, *Hélade, Antologia da Cultura Grega*, 8ª edição, Edições Asa, Lisboa 2003. Xenofonte, *Memoráveis*, I, 1-2,5. «Ensinava um género de vida para a alma e para o corpo tal que quem o seguisse, se não houvesse alguma intervenção divina, passaria os seus dias confiantes e seguro, e não teria dificuldades económicas. Era de tal modo simples que não sei se haveria alguém que trabalhasse tão pouco que não chegasse para obter o bastante para Sócrates. Servia-se apenas do alimento em quantidade que lhe permitisse tomá-lo com agrado, e estava tão treinado nesse hábito que o desejo de alimentação já era para ele um petisco; a bebida era-lhe agradável, pelo facto de não beber, se não tivesse sede.»

<sup>272</sup> Cf. Pereira, Maria Helena da Rocha, *Hélade, Antologia da Cultura Grega*, 8ª edição, Edições Asa, Lisboa 2003. Xenofonte, *Memoráveis*, I, 5, 4-5. «Acaso não é forçoso que todo o homem que entende que o domínio de si mesmo é a base da virtude comece por a preparar na sua alma?»

<sup>273</sup> Cf. Platão, *Hípias Menor*, s. e., trad. Maria T. Schiappa de Azevedo, Clássicos Gregos e Latinos, Edições 70, Lisboa, 1999, 368b-c.

<sup>274</sup> Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, op. cit., 1097b, 6-8, e 1176 b5; Cf. Também, Plato, *The Collected Dialogues, including the Letters*, Edit by Edith Hamilton and Huntington Cairns, Bollingen Series LXXI, Princeton University Press at Princeton, 2005, *Filebo*, 20D - 22b.

<sup>275</sup> Cf. *Hélade, Antologia da Cultura Grega*, Org. e trad. por Maria Helena da Rocha Pereira, 8ª edição, Edições Asa, Lisboa, 2003, Cícero, *Dos Fins*, 5, 91, 2, 62; Cf. Também, *Tratado da República*, s. e., Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2008 III, 22-33. «Há uma lei verdadeira, a recta razão, está de acordo com a natureza, é repartida por todos, é constante, sempiterna; chama-nos ao dever, mandando afastar-nos da fraude, proibindo e, contudo, nem mandando e proíbe baldamente os honestos, nem mandando ou proibindo, demove os desonestos. Não é lícito substituir esta lei, nem retirar-lhe seja o que for, nem pode ser revogada de todo. Tão pouco podemos libertar-nos dela, seja através do senado seja através do povo (...). Mas só uma lei sempiterna é imutável, abrange todos os povos e em todo o tempo.»

<sup>276</sup> Cf. Platão, *República*, op. cit., 387 d-e.

<sup>277</sup> Cf. Montaigne, *Os Ensaíes - Da Amizade*, 2ª edição, trad. Rosemary C. Abílio, Martins Fontes, Livro 1, São Paulo, 2002. Livro 1, Cap. XXVIII, p. 278. «A amizade ao contrário é desfrutada na medida em que é desejada, e apenas na fruição se cria, se alimenta e cresce, porque é espiritual e a alma se aprimora com o uso.»; Cf. Também, Platão, *O Simpósio ou do Amor*, 1ª edição, Col. Filosofia & Ensaíes, Guimarães Editores, Lisboa, 1986, op. cit., 184b. «Também não é conveniente ceder ao prestígio das

homens, as hierarquias como nós as compreendemos, quer explicitamente, quer implicitamente deixam de fazer sentido, porque todos são protetores de todos e complementares no que concerne à divisão do trabalho e motivados no mesmo princípio do bem-estar de todos, sendo úteis de forma humana uns para os outros. Tudo isto sem colocar em causa a liberdade do indivíduo, porque o bem-estar e a felicidade, para serem efetivos, necessitam do sentido da amizade na pluralidade livre do carácter humano,<sup>278</sup> porque este, por natureza, para além de necessitar da liberdade individual, necessita também de estabelecer relações humanas, em que o fim seja a parte no todo igualitário; de comunicar, conhecer-se a si mesmo, para poder conhecer o outro, apesar de todas as suas limitações biológicas. O Homem é, assim um ser livre e, simultaneamente, um ser político,<sup>279</sup> em virtude da necessidade imperiosa de não se aniquilar a si mesmo e de compreender o outro por intermédio de si. É o partir do espelho que o remeterá para sua verdadeira natureza, dado este desvirtuar a imagem da verdade. Neste agir autêntico, permite a si mesmo ultrapassar os limites da sua condição biológica, por intermédio de uma vontade autónoma que lhe permite pensar racionalmente.<sup>280</sup> Esta capacidade é a possibilidade de tornar exequível a sua

---

riquezas e do poderio, seja por temer a perseguição, e não se poder resistir, seja por incapacidade de nos colocarmos acima da tentação do dinheiro e das harmonias, porque nada disto me parece firme ou estável, de modo que nenhuma amizade generosa daí pode resultar.»

<sup>278</sup> Cf. Séneca, *Epístolas - Cartas a Lucílio*, op. cit., 9; Cf. Também, Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, op. cit., 1169b3-25, IX, «Uma das questões debatidas é sobre se quem é feliz precisará ou não de amigos. Diz-se dos bem-aventurados e dos que são auto-suficientes não precisarem nada de amigos, porque dispõem já das coisas boas da vida, e sendo auto-suficiente não precisam de mais nada em acréscimo. Assim, um amigo que é um outro si, fornece-lhe aquilo que ele é incapaz de arranjar apenas só por si. É daí que vem o adágio quando a aventura nos é favorável, para que precisa de amigos? Mas parece absurdo que os que se dispensaram a si próprios bens não arranjem também para si amigos, como um contributo para a felicidade, pois os amigos são o bem supremo de entre os chamados bens exteriores. Por outro lado, se o fazer bem a alguém é uma possibilidade mais própria do ser amigo do que receber um benefício de outrem, se além do mais fazer bem a alguém é uma possibilidade de uma pessoa de bem excelente, é mais belo bem aos amigos do que a estranhos, A *fortiori*, o sério precisará de amigos que beneficiam comigo. (...) É que o Humano, está implicado nos outros e está naturalmente constituído para viver com outrem. Quem é feliz precisará pois de amigos.»; Cf. Também, Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, op. cit., 1170b. 14-20; 1244b10. «Então se o existir é para o bem-aventurado uma possibilidade de escolha tomada em si mesmo, sendo de uma natureza intrinsecamente boa e um prazer, de modo muito próximo também o é a existência do amigo; o amigo será então uma das possibilidades autenticadas de decisão. O que é escolhido por si próprio terá de existir connosco para sempre, ou então sentiremos para todo o sempre a sua falta. Assim, para se ser feliz são necessários amigos sérios.»; Livro 7, 1244b1. «Há que indagar a autarcia e a amizade, como se relacionam entre si as capacidades. Pode, de facto, perguntar-se se alguém, auto-suficiente sob todos os aspectos, terá um amigo? É, ou não, por necessidade que se busca um amigo? É o homem bom absolutamente independente? Se quem possui a excelência é feliz, porque precisará de um amigo? Não é, de facto, próprio do auto-suficiente ter necessidade dos que lhe sejam úteis, nem, dos que o divirtam ou com ele convivam; a ele basta-lhe estar consigo (...) Por isso, também o homem mais feliz não terá necessidade de um amigo, excepto enquanto lhe for impossível ser auto-suficiente.» 1245b 20: «A causa é que, para nós, o bem existe na relação a outra coisa, ao passo que a divindade é para si mesma o seu próprio bem.»

<sup>279</sup> Cf. Aristóteles, *Político*, op. cit., 1253a, Livro I. «O homem é, por natureza, um ser vivo político. Aquele que, por natureza e não por acaso, não tiver cidade, será um ser decaído ou sobre-humano, tal como o homem condenado por Homero “sem família, nem lei, nem lar” porque aquele que é assim por natureza, está, além de mais sedento de ir para guerra, e é comparável à peça isolada de um jogo.»

<sup>280</sup> Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, op. cit., 1097b, 6-14. «De facto, nós escolhemos sempre a felicidade por causa da mesma, e nunca em vista de outro fim para além dela. Escolhemos também a honra e o prazer, o poder da compreensão e toda a excelência. Em primeiro lugar, em vista de si próprios (isto é, não escolhemos cada um desses fins por causa de nada que daí possa resultar); em segundo lugar, em vista da própria felicidade, porque supomos que, uma vez obtida, seremos felizes.»

liberdade, isto é, abdicar de um regime político, assente numa animalidade egocêntrica, ávida, falaciosa, servil, alicerçada no medo de liberdade, incapaz permitir o Bem-estar, a harmonia, a igualdade e o direito de lhe permitir um agir efetivamente humanizador. Assim, opta por uma via que lhe permite, a si mesmo criar uma nova estrutura política, em que a sua vontade o faz sentir como um ser ontocrático e livre.

Este é o fim da liberdade primitiva, alicerçada nos caprichos da circunstância e de um auto proveito de carácter sofista, onde predomina o desejável e toda uma sobrevivência que acarreta a inimizade, a desconfiança e o medo de não poder conseguir providenciar algo mais; é toda uma dependência que se relaciona com uma independência ilusória, efémera e carente de harmonia, igualdade, fraternidade e de uma divisão social desajustada, porque tudo passa a ser sacrifício e prosperidade desconcentrada, consubstanciada em conflitos latentes no agir. Em oposição, a via da vontade ontocrática é mais justa, devido ao facto do sacrifício a partilhar, a organização social e a liberdade do pensar, assumirem no agir uma dignidade integralmente humana.<sup>281</sup> Este partilhar, implica que o ser humano ao bastar-se a si próprio, seja capaz de planejar, ordenar a sua ação por intermédio de um novo pensar, uma razão mais realizadora, ou seja, uma atitude racional com proveniência de um novo conceber-se a si mesmo e que lhe permitirá exteriorizar, no seu desempenho prático um fim diferente: ajudar o outro no seu Bem-estar.

É, ainda, o estar apto, por natureza, a desempenhar as suas funções de modo a cuidar do todo: a comunidade. Tudo deve ocorrer segundo uma atividade ética em que ninguém renuncia à sua componente intelectual/racional, afetiva e biológica, porque é essencial à melhoria das necessidades do todo e do outro, reconhecendo-se como seres livres e aptos para exercerem um agir justo.<sup>282</sup> Desta forma constitui-se um corpo orgânico, unido e heterogeneamente realizado na homogeneidade da sua grandeza, conseguindo-se, desta forma, a possibilidade de cada um alcançar, em liberdade, a comunhão do bem-estar. Neste agir todos trabalham e todos possuem tempo para o lazer, porque todos podem progredir, dado que o intelecto e o trabalho implicam capacidades naturais. Subsequentemente, todos se transmutam em liberdade, porque apesar de serem diferentes por natureza nas suas

---

Mas ninguém escolhe a felicidade em vista daqueles fins, nem, em geral, em vista de qualquer outro fim, seja ele qual for. O mesmo parece também resultar evidente a partir do conceito de auto-suficiência. O bem completo, parece bastar-se a si próprio. Nós entendemos por «auto-suficiente» não aquela existência vivida nem isolamento de si, nem uma vida de solidão, mas a vida vivida completamente com os pais, filhos e mulher e, em geral, amigos e concidadãos, uma vez que o Humano está destinado, pela sua natureza, a existir em comunhão com outros. Mas tem de se traçar um certo limite neste complexo de relações.»; Cf.

<sup>281</sup> Cf. Platão, *República*, op. cit., 370a. «O resultado é mais rico, mais belo e mais fácil quando cada pessoa fizer uma só coisa, de acordo com a sua natureza e na ocasião própria, deixando em paz as outras.»

<sup>282</sup> Cf. Aristóteles, *Político*, op. cit., 1328a, 36-42. «A cidade é uma comunidade de semelhantes que visam viver o melhor possível, e como a felicidade e o que há de melhor e consiste no acto e no uso perfeitos da virtude (em relação à qual alguns participam, e outros, pouco, ou nada), isso é causa evidente de que haja múltiplas e diferentes formas de cidades e regimes. Com efeito, quando o fim é visado de distintos modos, e com diferentes meios, produzem-se diversas formas de vida e de regimes políticos.»

aptidões, também todos são dotados<sup>283</sup> do mesmo princípio: o direito à vida livre e a um bem-estar que o conduza a um estado de consciência libertador. Por esta razão, a escravidão por natureza, nunca poderá ser legitimada e nem a incapacidade de aptidão poderá ser fundamento ou razão institucional, para que a *eudaimonia* seja negada ao ser humano, porque esta é do interesse de todos<sup>284</sup> e não apenas de alguns.<sup>285</sup>

A interdependência/ entrelaçamento é a razão, visto todos a possuírem, para que a desigualdade passe a inexistente, eliminando-se assim as diferenças em nome de uma igualdade efetiva, face à natureza, introduzindo-se, simultaneamente, uma dimensão harmoniosa, pelo simples facto de todos precisarem de todos.<sup>286</sup> Desta forma o ser humano poderá conviver com respeito e melhorar o seu carácter, em que todos se apropriam da *eudaimonia*, sem que o mal se instale como princípio de prazer da sua condição humana,<sup>287</sup> porque este é uma vontade depravada, um comportamento contrário à inteligência da *eudaimonia*, à ordem universalmente adequada ao agir político e à verdadeira natureza humana. O Mal é o contrário do «conhece-te a ti mesmo». Nesta ordem do pensamento, o Mal é inconveniente ao agir e coloca em causa a ordem natural da convivência igualitária da comunidade humana e todo o seu ordenamento de verdade, isto é, o processo civilizacional da *eudaimonia*. Este princípio, de *eudaimonia* com que o germen humano se encontra dotado

---

<sup>283</sup> Cf. Platão, *República*, op. cit., 370 b- e.; Cf. Também, Aristóteles, *Metafísica*, op. cit., B 4, 999 b 5-6. «Se não existisse nada de eterno, também não poderia existir o devir.»

<sup>284</sup> Cf. Platão, *República*, op. cit., 371 c-e. «O resultado é mais rico, mais belo e mais fácil, quando cada pessoa fizer uma só coisa de acordo com a sua natureza e na ocasião própria, deixando em paz as outras.»

<sup>285</sup> Cf. Aristóteles, *Política*, op. cit., 1252a, 30-34. «É que quem pode usar o seu intelecto para prever, é, por natureza governante e senhor, enquanto quem tem força física para trabalhar, é governado e escravo por natureza. Assim senhor e escravo convergem nos interesses.»

<sup>286</sup> Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, op. cit., 1097b- 29 - 1098a-5. «Ou será que haverá certas funções e procedimentos práticos específicos para o carpinteiro e para o sapateiro e nenhuma função para o Humano enquanto Humano, dando-se antes o caso de existir naturalmente inoperante? Ou não será que, tal como parece haver uma certa função própria dos olhos, das mãos e dos pés e, em geral, de cada uma das partes do corpo humano, terá também de se supor que há uma certa função do Humano para além de todas elas? Qual poderá ser ela então? É que o viver parece ser comum também aos vegetais e o que é procurado é o viver peculiar do Humano. Tem pois, de se fazer abstracção da função vital de nutrição e de capacidade de crescimento. Segue-se uma certa função vital e perceptiva, a que parece ser comum ao cavalo, ao boi e a todo ente vivo. Resta, então, uma certa forma de vida activa inerente na dimensão da alma que no Humano é capacitante de razão. A possibilidade capacitante da razão do Humano manifesta-se de duas maneiras: Uma, através da obediência ao sentido orientador, a outra, quando já o possui, através da activação do seu poder de compreensão.»; Cf. Também, Aristóteles, *Político*, op. cit., 1255<sup>a</sup>, 9-11. «Consideram nocivo que um homem, só porque pode exercer violência e tem uma força superior, faça da sua vítima um escravo e um subordinado. Mesmo entre os sábios, alguns são desta opinião, outros têm outra.»

<sup>287</sup> Cf. Séneca, *Cartas a Lucílio*, op. cit., 7, 1-2-3. «Queres saber qual é a coisa que com maior empenho deves evitar? A multidão! Ainda não estás em estado de frequentá-la em segurança. Eu confesso-te sem rodeios a minha própria fraqueza: nunca regresso com o mesmo carácter com que saio de casa; algo do que já conseguira eliminar, regressa! (...) É-nos prejudicial o convívio com muita gente: não há ninguém que não pegue qualquer vício; nos contagie, nos contamine sem nos darmos por isso. Por isso, quanto maior é a massa a que nos juntamos, tanto maior é o perigo. E nada há de nocivo aos bons costumes como ficar a assistir a algum espectáculo, pois é pela via do prazer que os vícios se nos insinuam mais facilmente. Que pensas tu que eu quero dizer? (...) Venho mais cruel e mais desumano de ter estado em contacto com os homens.»

é o fim que deve concretizar no seu agir político, enquanto indivíduo com capacidade de usufruir da razão, de se auto julgar e de se entregar à sua liberdade humanizante, como um fim em si mesmo. E é aqui que terá de ser competente e responsável, porque é a única verdade que o legitima por natureza e que lhe confere uma autonomia digna. Esta legitimidade, para ser efetiva, deve ocorrer não da riqueza da matéria quantificadora de valor, atribuída pelo olhar valorativo do poder, da sorte, da habilidade ardilosa,<sup>288</sup> mas sim da capacidade de dar significação objetiva na componente humanizadora, ao melhor que a experiência da vivência humana é capaz de tornar claro e de produzir à dimensão pública do olhar humano. Neste sentido poder-se-á alcançar uma *eudaimonia* de carácter puramente político, onde todos servem de forma livre, libertando, e são reconhecidos como autênticos e humanos, na sua autoridade natural e eticamente boa,<sup>289</sup> porque esta é uma construção e atingi-la é sinónimo de estabilidade, como a luz que se encontra fora da *Caverna*, onde não existem guardas e todos se encontram interessados na sua manutenção e a vontade de todos é efetivamente ser de facto. Todos os cidadãos estão interessados em participar, espontaneamente na conservação do todo harmoniosamente igualitário, apesar da heterogeneidade da natureza dos cidadãos, porque a eudaimonia é o mais conveniente e o mais duradouro que pode existir para o todo.

Em nome deste fim, todos têm que renunciar ao Mal e assumir o Bem como sendo a única magistratura adequada à condição humana. O compromisso, (re)contrato com a razão natural, tem que ser um facto e a solução assumida de forma clara e definitiva na dimensão pública, tanto pelas partes, como pelo Todo. E, reconhecendo, sem inveja e recusando a servidão, o carácter do outro, a sua liberdade e adotando uma disposição voluntária, face à necessidade de que é conciliando a liberdade e a igualdade, que o ser humano poderá dar à sua humanidade um estatuto efetivamente digno e nobre de si mesmo.<sup>290</sup> Todos obedecem e todos governam, sendo esta uma orientação diferente para o agir humano, um pensamento simples e uma das soluções para uma maturidade efetiva da condição humana.<sup>291</sup> Este facto

<sup>288</sup> Cf. Homero, *Iliada*, op. cit., Canto II, 173. «Filho de Laertes, criado por Zeus, Ulisses de mil ardis!»

<sup>289</sup> Cf. Aristóteles, *Política*, 1269a, 4-5. «Em geral, os homens procuram o que é bom, e não o que é tradicional.»

<sup>290</sup> Cf. *Idem*, Livro III, 1277b-5 «O homem bom, o político e o bom cidadão não deve aprender as tarefas desempenhadas pelos subordinados, excepto em ordem a satisfazer necessidades pessoais; nesse caso, deixaria de existir senhor de um lado e escravo do outro.»; *idem*, 1277b. 12-13. «Por isso é boa máxima afirmar que “ não pode mandar bem quem nunca obedeceu”»

<sup>291</sup> Cf. *Idem*, Livro III, 1281a. «A finalidade e o objectivo da cidade é a vida boa, e tais instituições propiciam esse fim. A cidade é constituída pela comunidade de famílias em aldeias, numa existência perfeita e auto-suficiente; e esta é, em nosso juízo, a vida feliz e boa. É preciso concluir que a comunidade política existe graças às boas acções, e não à simples vida em comum.»; *idem*, 1282b, 5-12 «As leis ou são boas ou más, justas ou injustas. Pelo menos uma coisa é evidente: as leis devem ser estabelecidas de acordo com o regime; e se é isto o caso; segue-se que as leis que estão de acordo com o regime correcto devem ser necessariamente justas.»; *idem*, 1282b, 15-19. «Em todas as ciências e artes, o fim em vista é um bem. O maior bem é o fim visado pela ciência suprema entre todas, e a mais suprema de todas as ciências é o saber político. E o bem, em política, é a justiça que consiste no interesse comum. A opinião geral é de que a justiça consiste numa certa igualdade.» Cf. Também, Cícero, *Tratado da República*, op. cit., III, 22-23. «Há uma lei verdadeira, a recta razão, que está de acordo com a natureza, é repartida por todos, é constante, sempiterna; chama-nos ao dever,

permitirá a cada indivíduo, no todo comunitário, fazer predominar a competência para o convívio, sem a necessidade de lutar por um poder que alimente superioridade e orientações com uma *praxis* assente na satisfação dos interesses e caprichos contrários à *eudaimonia*. Se tal acontecesse, estaríamos perante comportamentos de carácter retrógrado e os ideais de amizade seriam preenchidos por um estado de guerra permanente.<sup>292</sup>

A servidão seria lei; a comunidade faleceria nos fundamentos da submissão e configuraria uma ação humana de mera sobrevivência, em que cada indivíduo passaria a ser um mero rosto submetido a decisões com a intencionalidade de controlar o outro, de forma absoluta, mobilizando-o para uma auto negação que não lhe permitiria ser de facto. O parecer ser é o fundamento que legitima todo um agir artificial que se instala como um costume, em que a liberdade é um medo e que se assume como uma mero conceito imaginado e no seu limite esquecido, isto é, o seu direito natural é apagado.<sup>293</sup>

A *eudaimonia* é o *telos* e a liberdade a sua lei, a que permite ao outro ser feliz e decidir ser efetivamente responsável por si mesmo e pelo outro; é toda uma ação que configura uma nova legitimidade ao ser humano, sendo o imperativo demonstrável na existência do agir. Associado à liberdade temos ancorado o conceito de confiabilidade e esta deve ser proposicional à própria relevância da *eudaimonia*, sem diminuir o respeito pelo outro. O êxito ou o fracasso da *eudaimonia* está ligado ao facto do ser humano estar, por natureza, dotado de liberdade e todo o seu agir se encontrar inclinado a atribuí-la a si mesmo, Independentemente dos fatores que o possam impedir de atingir tal condição natural. Ele passa a ser o seu próprio responsável e é-lhe acreditado a si a ideia de inimigo. É este mecanismo de amigo ou inimigo de si que lhe (im)possibilita a realização da *eudaimonia*. Como tal tem que confiar na sua liberdade enquanto indivíduo. Dado o seu agir ser inevitavelmente social. Nesta medida ela existe sempre, não como um escape/culpa do seu agir, mas sim como um ato puro de responsabilidade, sem esperar pela recompensa pública ou ser reconhecido como virtuoso, porque o seu interesse é melhorar o todo e não obter um prémio ou um castigo. Assim se agir segundo uma vontade humanamente livre, não só

---

mandando; afasta-nos da fraude; proibindo; e, contudo, nem manda e proíbe baldamente os honestos, nem mandando ou proibindo, demove os desonestos. Não é lícito substituir esta lei; nem retirar-lhe seja o que for, nem pode ser revogada de todo. Tão pouco podemos libertar-nos dela, seja através do Senado, seja através do povo.»; Cf. Também, Cícero, *Dos Deveres*, Edições 70, Lisboa, 1.7.22. «A qualidade de cada Estado depende da natureza e da vontade de quem governa. Eis porque em nenhuma outra cidade, senão naquela em que o soberano pode pertencer ao povo, a liberdade pode ter o seu domicílio. Não há nada que seja mais doce do que ela, e, se não for igual para todos, já não é liberdade.»

<sup>292</sup> Cf. *Hélade, Antologia da Cultura Grega*, Org. e trad. por Maria Helena da Rocha Pereira, 8ª edição, Edições Asa, Lisboa, 2003. Salústio, XLI. 1-10, Lutas partidárias, p.106; Cf. Também, Cícero, *Dos Deveres*, op. cit., I, 10. «Pelo que toca ao estado, devem observar-se acima de tudo as leis da guerra. Pois havendo duas formas de contender, uma pela discussão, outra pela força, e sendo aquela própria do homem, e esta das feras, tem de se recorrer à segunda, se não for possível utilizar a primeira. Por este motivo, pode-se entrar em guerra devido a essa razão, a fim de se viver em paz sem injustiça.»; Cf. Platão, *República*, op. cit., 520<sup>a</sup>. «A lei não o faz para deixar que cada um se volte para a actividade que lhe aprouver, mas para tirar partido dela para a união da cidade.»

<sup>293</sup> Cf. Platão, *República*, op. cit., 519 e 520a, 557b; Cf. Também, Aristóteles, *Política*, op. cit., 1310a, 32-33; 1317 b, 11-13; 1318b40, 1319b30.

reforçará a condição humana, como também se aproximará, substancialmente, da *eudaimonia*. Se o agir não for digno da reta liberdade, esta poderá ser ameaçada por interesses e jogos políticos que conduzirão a vontade política do ser humano até uma existência edificada no parecer e não no ser de facto, sendo ainda mais grave, quando este olhar edificado assume uma legitimidade ordinária, gozando de uma prioridade incontestada, face à *eudaimonia* e à liberdade que lhe dá existência. Neste sentido, só poderemos dar razão a Platão<sup>294</sup> ao dizer que o Bem está além do ser, porque é a partir de Bem que, para todos os seres, o ser é um Bem. Como consequência, o ser humano cede lugar ao parecer ser, pelo ser de facto. Este afasta-se da *eudaimonia* negando a sua autoafirmação e dando prioridade ao que não é importante, desviando-se, desta forma, da oportunidade de se conhecer a si mesmo, como um ser humano mais humanizador, interessante, em troca de um interesse superior que prefere e de um agir político que joga a favor do efêmero e não ser de facto. Contudo, ele desvia-se,<sup>295</sup> assim mesmo.

O ser humano pode tornar-se livre e pode aceder à perfeição ética, realizando-se como um Homem dotado de *eudaimonia*, porque é do seu interesse e essencial à realização da sua liberdade. Não obstante este facto, somos confrontados com uma duplicidade no agir, a primeira e no seu lado material e, de seguida no seu lado formal. Primeiro, componente material, refiro-me à física/biológica, pode ser um obstáculo à *eudaimonia*, porque o ser humano, por norma e conveniência, dá preferência ao hábito assente na dimensão do prazer imediato, nomeadamente, uma ambição espontânea que o leva a evitar a dor e a falsificar a *eudaimonia*. Neste contexto, a ética para o ser humano, deixa de fazer sentido, porque não pensa no facto de estar a agir Bem ou Mal, já que é uma vontade primária, mas é também a possibilidade, dado estar dotado de liberdade, de ir mais além, ou seja, caso a sua vontade sinta o desejo de se unificar como parte no todo da *eudaimonia*. Assim sendo, tornar-se-á mais justo para consigo, ao adquirir, na sua ação, uma alegria de ultrapassar a sua vivência primária,<sup>296</sup> passando assim a um segundo momento, a um lugar onde a afirmação da sua existência, como um ser de facto, ambiciona dar sentido ao seu carácter, de modo a aceitar a liberdade como a única via adequada à sua realização, enquanto ser dotado de *eudaimonia*.<sup>297</sup> Isto pode ocorrer devido ao facto da sua natureza ser dotada de mutabilidade,<sup>298</sup> permitindo assim decidir entre o parecer ser e o ser de facto.<sup>299</sup> Para que tal ocorra, tem que ousar sair de um espaço mental, onde o seu agir vive em função da ordem dos objetos e da sua posse e não em função de uma ordem que os submeta às suas necessidades e o faça olhar para um

<sup>294</sup> Cf. Platão, *República*, op. cit., 509; Cf. Também, Aristóteles, *Política*, 1278b, 24-30.

<sup>295</sup> Cf. Platão, *República*, op. cit., 343c e 367 c; Cf. Também, Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, op. cit., 1130<sup>a</sup>.3.e- 1134b.

<sup>296</sup> Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, op. cit., 1099a-7-21; 11104b-3-8.

<sup>297</sup> Cf. *Idem*, 1103a-18-26.

<sup>298</sup> Cf. *Idem*, 1139a-16-15.

<sup>299</sup> Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, op. cit. 1105<sup>a</sup> 26-b5; Cf. Também, Séneca, *Epistolas a Lucílio*, op. cit., 20.5.

bem que tem de se constituir como o seu dever principal: o bem-estar de todos e o ser de facto, segundo a sua verdadeira natureza.<sup>300</sup>

A ação completamente livre, um hábito com qualidade natural, mas que pode tornar-se imutável com a *eudaimonia*, não permite escolher sem a liberdade, logo é liberdade; é responsável por querer ser ou não ser livre. Desde que o hábito não seja pervertido por uma educação endoutrinadora, transformando-se numa falsa natureza. Formalizando-se o hábito, nesta perspetiva, esvazia-se o conteúdo da liberdade, matando-a. E esta situação ocorre nos regimes políticos assentes no parecer ser. Contudo, o agir é sempre caminho para o seu fim último; é o bem e a amizade como um estado efetivamente adquirido, porque encontrando-se o agir, num primeiro momento assegurado pela sobrevivência e pela partilha, o ser humano tem por obrigação evoluir para um estado de consciência mais humanizador.

Nesta ordem do pensamento, somos levados a inferir que a natureza humana é dotada de uma aptidão para a *eudaimonia*, que se encontra determinada para que a sua atividade existencial alcance algo que lhe é inerente, caso não se submeta, servilmente, a uma falsa ordem política. Na verdade, em função dos seus interesses, esta tem tendência a destruir este sentir, ou então, a encontrar mecanismos, de modo a que esta perspetiva seja perdida na memória temporal, como sendo uma *topos* inalcançável. Em certa medida, este facto não deixa de nos revelar uma pré-existência que apresenta indícios da possibilidade de uma nova ordem política, isto é, «aprender é recordar» não podendo eliminar-se da natureza humana a vontade de ser de facto da *eudaimonia*, por maior que seja a censura ou o elogio do agir com coragem e temperança. Esta disposição natural é a via que permite dar origem a uma condição política mais justa e mais libertadora do jugo dos apetites de uma matéria física que, por vezes, se torna cega e castradora da possível realização humana enquanto ser de facto.<sup>301</sup> Esta atitude tem que assentar numa decisão eticamente livre, porque a natureza humana possui esta aptidão para escolher entre um estado de consciência eticamente clara e evidente. Caso a opção remeta para a dimensão material, a estagnação política será um facto e o seu processo evolutivo sairá prejudicado, dado que a *eudaimonia* passará a ser uma simples ideia esvaziada de conteúdo,<sup>302</sup> e a interdependência entre os homens uma mera ilusão,<sup>303</sup> pelo simples facto de não se assegurar um fundamento livre e isento de

---

<sup>300</sup> Cf. *Hélade, Antologia da Cultura Grega*, Org. e trad. por Maria Helena da Rocha Pereira, 8ª edição, Edições Asa, Lisboa, 2003. Demócrito, (frg.11, Diels-Kranz). «Há duas formas de conhecimento, a verdadeira e a obscura: à obscura pertence tudo o que se segue: vista, ouvido, olfacto, gosto, tacto; a verdadeira e distinta desta... Quando a obscura já não tem força para ver um pormenor, para ouvir, cheirar, provar ou sentir com o tacto <é necessário investigar> com mais subtilidade <e então aparece a verdadeira, que tem um órgão do conhecimento mais subtil>.»; Cf. Também, Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, op. cit., 1114 a3-21, 1114b 30, 1115<sup>a</sup>3, 1152<sup>a</sup> 27-33.

<sup>301</sup> Cf. Platão, *República*, op. cit., 485a, 487a, 503 c, d.

<sup>302</sup> Cf. Platão, *República*, op. cit., 546a, b.

<sup>303</sup> Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, op. cit., 1144b, 1-14. «Temos, então, de proceder a um novo exame acerca da natureza da excelência, pois, na verdade, ela comporta-se de um modo muito semelhante ao modo como a sensatez se comporta relativamente á esperteza - sensatez e esperteza não são o mesmo, mas são semelhantes. Assim também a excelência natural se comporta relativamente á excelência autêntica. Cada uma das disposições fundamentais constitutivas do carácter do Humano parecem subsistir, de algum modo, em todos, sem excepção por natureza. De facto, somos capazes de

preconceitos edificados no medo. Esta situação poder-nos-á remeter para um problema da negação dos seus próprios afetos, porque se deixa dominar pelo lado errado, do imediato, do inconveniente à verdadeira *eudaimonia*,<sup>304</sup> preferindo dar sentido unicamente ao desejo da sua existência física e ao seu interesse pessoal, em vez de exigir que a sua aptidão assuma libertar-se em direção a uma exigência superior ao seu estado primário. Contudo, prefere ser tirano de si próprio, auto afirmando-se pela negativa, sucumbido à estagnação existencial. Daí que o problema que levou Sócrates a julgamento, nos coloquemos, de forma clara, em confronto com esta situação. Julgou-se Sócrates, porque o ser humano prefere obedecer e ser governado por princípios não libertadores, mas que o coajam, isto é, manifesta-se contra a verdadeira dinâmica política, preferindo ser as pequenas coisas, mais do que as grandes. Subsequentemente, revela uma incapacidade para compreender com discernimento, o que é de facto superior em si mesmo, vivendo, assim, numa generalização da vida dominada pelo que é mais inferior e não superior. Assim sendo, não possui a lucidez para assimilar a profundidade da sua ignorância e assumir o erro como a única possibilidade de se reinventar como humano no agir, eliminando ou reduzindo a diferença.

Somos confrontados com a recusa, porque só poucos conseguem vislumbrar esta via. Porquê? Será a sua existência que o impossibilita de atingir um estado de compreensão superior, ou o medo instituído historicamente pelos regimes políticos? Sentir-se-á incapaz de aceder à liberdade?

As questões iniciais podem afirmar que a sociedade pode bloquear, não só a compreensão humana, como também condená-la ao ostracismo. Quanto à última, o ser humano desnatura toda a ação dificultando as suas escolhas, endoutrinando, com o medo e a punição, as suas decisões interiores. O ser humano é um ser corrigido em benefício de poucos.<sup>305</sup>

Como é que isto aconteceu?

---

ser justos, sensatos e corajosos bem como ter as restantes disposições de carácter constituídas logo desde o nascimento. Mas, mesmo assim, procuramos uma certa outra forma de bem autêntico e que as restantes disposições fundamentais deste género existam em nós de uma maneira diferente. É que também nas crianças e nos animais existem predisposições naturais para a constituição de disposições de carácter, só que, sem um poder de compreensão intuitiva, tornam-se nocivas. Isto, pelo menos, parece poder observar-se: tal como pode acontecer a alguém com um corpo vigoroso, mas incapacitado de ver, que ao deslocar-se caia pesadamente por não ver, o mesmo pode acontecer a respeito das condições naturais sem o poder de compreender. Mas quem tiver o poder de compreensão, distingue-se no agir. A disposição que primeiramente era apenas semelhante à excelência ter-se-á tornado nessa altura uma excelência no sentido autêntico do termo.»; *Idem*, 1144b32. «Nós porém, pensamos que são apenas cooperantes com o sentido orientador. É evidente a partir do que tem estado a ser enunciado que não é possível haver bem de modo autêntico sem sensatez, nem é possível que o Humano tenha sensatez sem a excelência da disposição fundamental do carácter.»; *Idem*, 1145a2. «Pois se alguém tiver como única excelência a sensatez, logo terá presente nele todas as restantes.»

<sup>304</sup> Cf. *Hélade, Antologia da Cultura Grega*, Org. e trad. por Maria Helena da Rocha Pereira, 8ª edição, Edições Asa, Lisboa, 2003. Demócrito, (frg. 6, Diels Kranz). «Conhecer...deve o homem fazê-lo segundo esta regra, de que está afastado da verdade.»; Cf. Demócrito, (frg.7, Diels Kranz). «Também esta afirmação torna manifesta que, na verdade, nada sabemos de coisa alguma, mas para todos os homens, a opinião é um concurso <de imagens percebidas>.»

<sup>305</sup> Cf. *Hélade, Antologia da Cultura Grega*, Org. e trad. por Maria Helena da Rocha Pereira, 8ª edição, Edições Asa, Lisboa, 2003. Cícero, Tusc. Disp. 3,2/3. «O funesto convívio com homens.»

A humanidade, no seu percurso histórico, não nos dá uma resposta satisfatória, constatando-se este facto em Platão, Aristóteles, Étienne de la Boétie e nos restantes filósofos. As hipóteses avançadas são a falsa educação da alma, o poder e o gérmen negativo da natureza humana que se impõe no sucedâneo temporal, legitimando-se como uma tradição sacrossanta, na comunidade humana pelo estatuto social da riqueza e do cargo efemeramente exercido. Levando-nos a remeter para a ideia de uma sociedade que não progrediu mentalmente, porque não faz valer a sua vontade inteligível e humanizadora, preferindo impor a legitimidade da força. Com efeito, o homem renunciou o próprio homem e a essência da política, isto é a liberdade da *eudaimonia*. O que deveria ser normal no agir, é visto como algo de imprevisível que tem de ser vigiado e controlado. É o infortúnio humano. O homem como seu inimigo.

Deste agir emerge uma intenção que como princípio de felicidade não se faz sentir com a mesma justeza para todos.<sup>306</sup> É liberdade que não é, e não é de ninguém, ou seja, nada.<sup>307</sup> Contudo, a vontade do ser humano é a sua possibilidade, porque a liberdade é onnipotente, onisciente e omnipresente. A vontade intencional é que nos diz qual é a sua possibilidade. O pluralismo do agir é que tem de legitimar a *eudaimonia*, a partir do momento em que o ser humano ouse penetrar no princípio, *Conhece-te a ti mesmo*.

*Conhece-te a ti mesmo* é individualismo; afirmação simples e complexa de compreender na sua plena dimensão, sendo um processo e uma atitude de permanente auto descoberta e enriquecimento individual e um desafio ao ser humano como indivíduo e ao seu autoquestionar-se. É, ainda, o compreender do porquê das nossas facetas no agir terreno e toda uma eterna curiosidade que nos move, para procurarmos dentro de nós a verdade. A afirmação é absoluta, dado abranger todo o ser humano, e relativa, na medida em que cada um deve ousar em compreender-se e perceber-se a si mesmo como um processo individual na caminhada terrena. *Conhece-te a ti mesmo* é uma verdade adquirida para todos, nos infinitos caracteres que os indivíduos possuem. É todo um mundo à nossa disposição que está aí, para ser conquistado, e um pensamento assustador para todo aquele que assume, no silêncio do receio, a sua condição individual. É o fim do ritual e de toda uma teatralização vivenciada no ilusório, porque é o remeter-nos ao lugar que nos é devido, por natureza; é o destino, um outro destino que nos coloca à verdadeira prova, como sendo a verdadeira focalização do objetivo humano; é o princípio dos princípios, como potencial do indivíduo que o desafia a romper com as normas estabelecidas, para que não se refugie na insustentabilidade de uma falsa verdade; é o princípio que poderá alterar a condição humana pela sua força assertiva e pela forma como se impõe à nossa consciência; é todo um senso comum que nos estimula a inteligência pela sua leveza e distinção na sua clareza e que está inscrito em toda a natureza humana como um livro que possui o potencial da vida e todo um

<sup>306</sup> Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, op. cit., 1178a 30-31, 33b-3, 1228a 2-19, a intenção é livre a realização não.

<sup>307</sup> Cf. La Boétie, Étienne, *Discurso Sobre a Servidão Voluntária*, op. cit., p. 24. «A liberdade é a única coisa que os homens não desejam.»

ato que exige pragmatismo, nobreza e grandeza, para nos vermos como somos e verificarmos, em liberdade, o chamamento sobre quem somos? É o princípio que anula a dispersão, para além do Bem e do Mal, convenientemente criado por um discurso que nos reduz a um modelo de conduta que não nos permite reaprender a ser de facto, onde o dogma se rompe para dar à luz a terra incógnita do que é ser de facto humano/indivíduo; é a lei de Delfos, impressa na pedra, como primeiro mandamento no deserto árido que desafia a razão e incentiva a liberdade para a transgredirmos o seu dogma, que não é um ato sufocante de mera convenção, mas antes uma proclamação do direito ao autoconhecimento; é uma autoridade que nos autoriza a questionar de forma incessante sobre os nossos fundamentos e a irmos contra o que nos é imposto socialmente para que procuremos uma significação acerca da nossa existência biológica e mental; é o não ficarmos estabelecidos num trono que nos destroniza permanentemente, dado não termos qualquer capacidade de domínio sobre ele e rompe com todos os sofismas, impelindo-nos a ir à raiz humana procurar e perscrutar a nobreza de sermos de facto em consciência e em liberdade plena; é o dogma que não nos permite aniquilar a existência, porque caso isso sucedesse seríamos dilacerados, aniquilados e exterminados no eterno aqui e agora. Seria como o apagar da chama do eterno “fogo grego.” A morte da liberdade, o varrer da memória, o perecer do pensamento, o amedrontamento que a sombra nos impõe, como aos prisioneiros da *Alegoria da Caverna* de Platão. Ou seja, o desprezo pela procura da verdade e a sua abominação, em nome de uma nova ordem servil, assente na contínua rotatividade dos regimes políticos. Aqui a verdade ficará condenada e a dúvida deixará de ser uma mera iluminação e passará a ser obsoleta e absurda, ou seja, o fim da emancipação da razão livre. No lado oposto, *Conhece-te a ti mesmo* é a saída de uma dimensão impessoal para a individualidade, o preocupar constante e benigno para uma vontade natural de ação e reação com responsabilidade em aceitarmos o nosso destino. Conhecermo-nos a nós enquanto indivíduos com um carácter que se julga já conhecido. Estamos assim face a um não deixar permitir que a ilusão se instale, aceitando o erro como um pensamento positivo e como um lugar em que é possível reaprender com o sucedido para caminhar, interpretando, nas múltiplas vias do sentido da vida. Contudo, é o lugar em que o poder se remete ao silêncio de si mesmo e se reinventa como ideia, colocando um fim às partes para assumir a unidade majestosa, enriquecida e virtuosa na sua consciência por aceitar aquilo que é de facto. Por esta razão, perderá a vaidade e assumirá a sua condição humana como um humanismo de facto, colocando em prática um outro olhar sobre o seu agir, o que irá permitir eliminar toda a sua repressão ilusória e injustificadamente legitimada em nome de uma resignação catalogada como sendo uma verdade insanamente controlada pelo poder constituído. Romper com a ilusão é o desafio que se impõe. Contudo, ela é o início dos conflitos com as instituições; é ser oponente, adversário, e, simultaneamente, ser acusado/punido pelo facto de se agir em nome de uma outra ordem; é ser imprudente, despropositado, fantasista, como Ele, no monólogo do Inquisidor de Sevilha, em os *Irmãos*

*Karamazov*,<sup>308</sup> e culpado perante um divertimento político que combina o dogma do seu agir no controlo total da natureza do indivíduo, por intermédio de uma imposição, com origem tirânica, no sentimento que movimenta a natureza humana na sua liberdade individual e no seio da comunidade em que se encontra inserido.

Esta forma de poder advoga o ser fiel não a si mesmo, mas a quem o detém. O que significa, em primeiro lugar, satisfazer as necessidades de quem manda, encorajando-o em nome de uma emancipação errada e formatada. Em segundo, inibe-o, pura e simplesmente, inculcando-lhe falsos sentimentos que o iludem a entregar-se a si, em nome de uma liberdade disfarçada, disciplinada, dominada e sufocada, mecanizando-o e desencorajando-o a emancipar-se. É a uniformidade de uma liberdade ilusória que se expressa num agir que não evolui, para além do imposto politicamente. Em terceiro, somos confrontados por um limite imposto à individualidade que o princípio *Conhece-te a ti mesmo*, nega por natureza, já que faz parte da nossa vontade, e como tal, exige entrega e não refreamento, implicando uma escolha entre livrar-se da ilusão, libertar-se de quem apropria a consciência humana, e ousar enfrentar-se como um ser humano de facto e, digno de si mesmo, sem obstaculizar a caminhada do outro, entre quem cede ao apelo da vontade e aquele que procura cumprir a sua intenção ética.

*Conhece-te a ti mesmo*, procura ativar o eu nos regimes políticos que condicionam o incondicionado. Fixa o eu em si mesmo como algo que existe enquanto absoluto, porque é o fundamento de todo o agir humano. É a decisão absoluta que proporciona todo um conteúdo que tanto pode direccionar para a aniquilação da liberdade, como para um percurso capaz de triunfar sobre a tirania do pensamento. Aqui devemos colocar a seguinte questão: o que devo fazer para me auto determinar? Neste sentido e contrariando Kant com o Como devo agir? Esta situação ocorre pelo simples facto do imperativo categórico ter que ser impreterivelmente universal, tornando-se extensivo a todos os seres humanos, anulando-os. O que não se passa na primeira situação: o que devo fazer para me auto determinar, porque o processo é puro e simplesmente individual, na medida em que no contexto comunitário todo o ser humano é único e insubstituível, como ser vivo que habita aqui e agora na terra, ou seja, como diz o adágio popular: «todo o indivíduo nasce com a medida certa.» Daqui se depreende que um eu individual livre e um eu artificialmente anónimo, enquanto pertencente a um todo é, simultaneamente, composto por um conjunto/todo de indivíduos livres e o fundamento de todas as formas e imaginárias de qualquer regime político.

Somos confrontados com um sujeito, por natureza, livre e determinado como *zoon politikos*, artificialmente. O objetivo principal é decidir-se, em liberdade, a executar o princípio, *Conhece-te a ti mesmo*, para que possa realizar-se como um ser capaz de decisão, de conhecimento e com uma personalidade capaz, de carácter puramente humano, integrado num agir político onde a sua imagem terrena consiga ser um indicador de facto e não uma

---

<sup>308</sup> Cf. Dostoiévski, F., *Irmãos Karamazov*, 2 vols., 1ª e 2ª parte, vol.1, 2ª edição, Editorial Presença, Lisboa 2002, pp. 301-320.

mera negação do seu princípio de liberdade. Terá, também, que ser um indicador demonstrativo do princípio absoluto, incondicional de uma verdadeira identidade<sup>309</sup> política.

*Conhece-te a ti mesmo* consiste no levar à tomada de consciência de que toda e qualquer atividade do indivíduo, por mais isolado que se encontre, é sempre a do seu eu, colocando-se assim na vida como um ser original, único e irrepetível. Esta atividade primordial do seu eu, é o eterno desvendar da sua verdadeira natureza por intermédio da auto reflexão e da observação do outro. Este facto permitir-lhe-á estruturar e dar significação à razão de ser e consistência às relações que estabelece no seio da comunidade política, reconhecendo o outro como indivíduo e como seu igual na diferença. Assim sendo, a união passará a ser efetivamente como algo simplesmente válido, absoluto e um condicionamento livre, pelo facto de estar sempre em permanente ação, visto ser sempre igual a si mesmo e diferente do outro como identidade, numa igualdade dotada de sentido existencial.

O que existe, realmente, de efetivo no princípio, *Conhece-te a ti mesmo*?

Se remetermos para Platão<sup>310</sup> e o mundo que nos apresenta no diálogo *Fédon*, somos levados a concluir que existe, assim como em Descartes, *Discurso do Método*,<sup>311</sup> em que a dúvida deixa de fazer sentido. É um conservadorismo que se impõe como sendo uma atividade permanente no silêncio do existir da condição humana; é o lugar onde o conteúdo se encontra e que nos faz sentir cétricos face ao que nos vamos confrontar; é todo um princípio que nos transporta e que nos ativa para algo que existe de forma absoluta no eu. Por conseguinte, exige a realização, servindo-se do eu como instrumento, dando-lhe, em simultâneo, liberdade total de se desenvolver de facto e a poder alcançar resultados com o fim de poder provar, (in)conscientemente a sua existência, como sendo a característica que determina e autodetermina, a oportunidade de ser um político no melhor que a sua grandeza humana lhe pode oferecer. Portanto, não é uma limitação, mas um caminho que o faz pôr em atividade em direção ao seu sentido como ser político por natureza.

Se o princípio, *Conhece-te a ti mesmo*, é o caminho e a possibilidade de encontrarmos o verdadeiro sentido político, este impõe-se como uma procura da sua origem e do porquê da sua existência. E aqui coloca-se a necessidade de anotarmos três perspetivas: a primeira, consiste no reduzir todo o seu agir à mera rotina conservadora dos regimes políticos; a segunda, diz respeito à adoção de uma atitude ceticista face a esta rotina e questionar outras hipóteses viáveis; em terceiro, assumir um corte, sem medo, e caminharmos em direção a um regime ontocrático e efetivamente humano. Esta dedução ocorre no facto da condição humana preferir enraizar-se no hábito, mais do que autoobservar-se e assim poder romper com as amarras que o medo lhe instala no seu agir e de ser mais, enquanto dotado de um carácter mais íntimo. Contudo, o medo não lhe permite romper com o ceticismo, na medida em que receia sobre o que poderá vir a encontrar no seio do princípio, *Conhece-te a ti mesmo*. Este é um ceticismo comodista que revela toda uma atividade pouco definida e

<sup>309</sup> Cf. Platão, *República*, op. cit. 370 a-b, 374 b-c. As aptidões dos homens são diferentes por natureza.

<sup>310</sup> Cf. Platão, *Fédon*, 2ª edição, trad. Maria Teresa S. de Azevedo, Livraria Minerva, Coimbra, 1988.

<sup>311</sup> Cf. Descartes, *Discurso do Método*, op. cit.

decisiva como agir político, dado sobrepor um ego, assente numa construção social, imbuída na mera sobrevivência dos seus interesses de carácter mesquinho, abdicando do seu objetivo principal, que é a construção do seu eu como um conteúdo que deve ser libertador por excelência. A excelência humana é um grau de conhecimento superior do eu humano. O que falta construir. Reconhecer o princípio, *Conhece-te a ti mesmo*, é ainda fundamento ativador da razão humana e o efeito do ideal de liberdade ontocrático. Inferindo-se toda uma consciência comum que se deve determinar, com discernimento, com um sentido novo sobre o que é ser-se de facto humano. Um novo mundo e um outro sentido, em que uma atividade exercida pelo eu, revela um novo existir recheado com um conteúdo puramente humano, na sua dimensão mais nobre, mais real, mais correta e assente na caracterização de uma consciência prática, segundo uma cosmovisão harmoniosa e libertadora. Tudo isto na diferença das aptidões que existem na natureza individual do agir humano. Estamos assim perante o romper de todo um dogmatismo e no pleno incentivo de uma autonomia que nos conduz a assumir decisões determinadas e a identificar o conteúdo do princípio, *Conhece-te a ti mesmo*, como um meio que nos oferece uma outra forma de pensar a existência humana, nomeadamente, dar uma outra significação a todo um agir que antes assentava num sistema de raciocínios lógicos que ordenavam e preenchiam um processo cognitivo como se de algo definitivo e objetivo se tratasse, num trânsito ilusório da vida, biologicamente livre.

Nesta perspetiva a ontocracia pode tornar-se exequível a partir do indivíduo, autodeterminando-se dos restantes regimes políticos, apesar de estar ligado a eles por uma necessidade de evolução de consciência. Contudo, cabe sempre colocar a questão sobre se o eu se encontra apto para concretizar o seu agir político ontocrático. Na realidade, a realização da sua liberdade e o modo como pensa a vida tem sido, por norma, de acordo com a perspetiva de como os regimes políticos julgam ser a forma mais correta de definir o livre pensar, submetendo o cidadão aos seus interesses, e não como algo que corresponde aos efetivos do ato de liberdade que o princípio, *Conhece-te a ti mesmo*, exige. Efetivamente, a junção dos atos humanos com a liberdade, no sucedâneo biológico humano, têm estado sob a alçada dos interesses de quem detém o controlo do poder, nunca admitindo uma nova luz na condição humana ou uma crítica, racionalmente libertadoras, dados os mecanismos vigentes estarem sempre protegidos e acima de qualquer valor mais nobre da vida humana. Jamais conduziram o agir para um conteúdo onde a atividade do eu se transforme numa ordem natural da organização humana. O mote é condenar sob uma legitimidade puerilmente aceite, em nome do medo, e desacreditar todo aquele que aponte alterações na composição da imagem mental, supostamente admitida por todos os elementos que recebem instruções após o nascimento. Com efeito, passam a perceber um mundo sem o questionar nos seus fundamentos e aceitam uma suposta verdade que nos estrutura, dogmatiza e que nos destrói pelo simples facto de não nos incentivar a invadir o princípio, *Conhece-te a ti mesmo*. Assim sendo, não admite o simples facto de que a realidade que sentimos e vivenciamos, poder ser modificada, porque não é um dado politicamente consumado e nem o sentido e o fundamento

| A vontade política ou a (im)possibilidade de um ser político humano

da condição humana, mas sim a porta para uma outra compreensão da natureza humana, como ser de liberdade ontocrática.

## Vontade<sup>312</sup> ou o paradoxo político do poder ontocrático?

Vontade de viver é a essência mais íntima e mais (in) compreensível da condição humana; é a força, o impulso, a criação, a energia e o princípio de tudo; é a unidade desmultiplicada aplicada à vida e à sua afirmação de si; é toda uma dimensão que se quer afirmar, bastando-se a si, ao outro e recriando-se como vontade politicamente pura. É, ainda a tensão e o conflito que o ser humano não consegue afirmar ou que não pretende como um facto politicamente humano; é a vontade que não pretende deixar realizar plenamente, ao cortar-lhe o horizonte do seu sentido, por intermédio de uma moral assente e formulada em valores que a coagem segundo os interesses de um controlo politicamente instalados. É esta vontade de viver que ele não reconhece como algo mais, porque tem medo de se realizar como um ser humano efetivamente livre. Esta situação ocorre pelo simples facto de ter medo de si; por encarar este caminho por falta de convicção, e de estar enraizado no hábito rotineiro dos regimes políticos, ao longo da sua história, tornando-se assim incapaz de formular e organizar um outro sentido de horizonte político, para poder justificar a sua existência humana e a sua posição, face à vontade efetiva de viver como um ser livre.

Ora, a presente vontade de viver pode sair prejudicada em virtude do Homem procurar encontrar dispositivos em decisões que assumem máximas<sup>313</sup> moralmente artificiais e contrárias à própria essência da vontade de ser e de viver. Isto é toda uma vontade que imprime o rebaixamento da liberdade: que diminui a verdade; rebaixa a condição humana à mera rotina do medo; contém o menosprezo pela verdade; procura esvaziar, através das estruturas sociais, o ser humano, reduzindo-o a um número, empobrecendo a crítica em detrimento do que se encontra melhor posicionado na estrutura social. Neste sentido, nega e desrealiza a vontade de poder viver, passando assim a fazê-lo de forma dissimulada, em silêncio e numa clandestinidade complexa, na medida em que é olhada como uma componente negativa, devido ao facto de não se enquadrar nas estruturas políticas do medo, do jogo, do conluio, dos interesses egocêntricos, de classe e da defesa dos bens materiais. É, também, todo um agir que nega e abandona uma efetiva vontade de ser, porque a obediência, a humildade, o estar de acordo, a maldade silenciosa, a vigilância, entre outros, são o resultado de sistemas, de regimes políticos que sempre perspetivaram o domínio sobre os governados no seu silêncio e que estes legitimaram em nome de uma vontade cómoda, alicerçada num não viver.

É preciso reinventar a vontade através de uma política do ser de facto. Para que o sentido da liberdade cresça, de modo a poder ampliar-se, inteiramente o princípio *Conhece-*

---

<sup>312</sup> Cf. Schopenhauer, *A Vontade como Representação*, op. cit., Livro IV, 359. «A vontade não é apenas livre: ela é onipotente; o que sai dela, não são apenas os seus atos, é o seu mundo; atos e mundo são apenas o procedimento que ela usa para chegar a conhecer-se; ela determina-se e determina-nos aos dois ao mesmo tempo, visto que fora dela, não há nada, e eles não são nada de diferente dela.»

<sup>313</sup> *Idem*, Livro IV, p.364, «*natura non contristatu*». «A Natureza ignora a aflição.»

*te a ti mesmo*,<sup>314</sup> inscrito no templo de Delfos, de forma dinâmica, afirmativa, sem menoridades e debilidades, sob todos os pontos de vista da condição humana e da sua vontade não enclausurada no imperativo categórico,<sup>315</sup> em que parte de uma imposição individual a ser seguida, no agir, por todos, como algo que se objetiva no imediato. Ou seja, é uma compartilha imposta e que não diferencia o que é diferente por natureza e é uma prática que se auto constitui a si mesmo, não como um exemplo na atitude que deve ser seguida pelo outro, mas como uma lei universal.

Na vontade ontocrática o protagonista é o indivíduo e expressa o seu eu em si ao outro como sendo diferente e igual no princípio. Não enclausura a sua identidade, mas expressa ao outro que a vontade é construtora de liberdade, não vivendo na duplicidade e no esconder os traços que o fazem diferente e que, em simultâneo, permanece igual na estrutura política da ontocracia. Sai do seu anonimato para se projetar num horizonte predominantemente humano. É a experiência da sua existência identitária, o romper das cadeias de uma vontade agrilhoadada que deixa de criar a discriminação social e, conseqüentemente, uma identificação efetiva com a vida, com o outro e com a vontade de facto, isto é, a sua autoafirmação como um todo intelectual e biológico nas mais diversas manifestações culturais, afetivas e políticas. É toda uma outra visão histórica acerca do que é ser-se de facto humano, uma nova reinvenção da vontade, uma superação da matriz obsoleta que se reduz em torno de um poder que reside na memória instalada no medo, na obediência inquestionável e com escassa resistência, que exige um permanente reconhecimento e um aumento das assimetrias entre quem manda e quem obedece.

Para clarificar melhor esta ideia, recorramos a uma linguagem da suposta linguagem fantasiosa, apresentada ao vulgo por Ivan Fiódorovitch ao irmão Aliocha,<sup>316</sup> em que o poder, tradicionalmente aceite, nega a vontade ontocrática e todo o seu dinamismo libertador. Por intermédio do carácter Inquisidor de Sevilha, Espanha, nos tempos áureos da Inquisição,<sup>317</sup> em que o domínio e o massacre sobre o agir do vulgo se exerce de forma dissonante, destruindo a possibilidade do existir humano se poder reinventar, criando um novo *modus vivendi*, como comunidade de facto política livre,<sup>318</sup> harmoniosa, dinâmica e onde cada indivíduo<sup>319</sup> é de

---

<sup>314</sup> Cf. Arendt, H., *A Promessa Política*, op. cit., «No entender de Sócrates, o «Conhece-te a ti mesmo» délfico significava: só conhecendo o que aparece para mim - só para mim, e portanto ligado para sempre à minha própria existência concreta -, posso alguma vez conhecer a verdade.»

<sup>315</sup> Cf. Kant, *Metafísica dos Costumes*, op. cit., 103-104.

<sup>316</sup> Cf. Dostoiévski, F. *Irmãos Karamazov*, op. cit.

<sup>317</sup> Cf. Dostoiévski, F., *Irmãos Karamazov*, op. cit., p. 303. «Desce as ruas e praças incandescentes da cidade meridional onde na véspera, na presença do rei, da corte, dos cavaleiros, dos cardeais e das danças mais encantadoras da corte, da numerosa população de Sevilha, foram queimadas de uma assentada, num «magnificante auto-de-fé» e ad majorem gloriam Dei, quase uma centena de hereges.»

<sup>318</sup> Cf. Santo Agostinho, *Cidade de Deus*, 2ª edição, 3 vols., Fundação C. Gulbenkian, Lisboa, 2000. Vol. 3, Livro XIX, cap. XV., p. 1923. «Não cabe ao homem dominar o homem.»

<sup>319</sup> *Idem, ibidem*. Vol. III, Livro XIX, cap. XV. «Não quis que Ele, ser racional feito à sua imagem, dominasse sobre os irracionais - e não que o homem sobre o homem, mas sobre o animal.»

facto. Este é um poder que se apresenta com uma vontade e uma linguagem de pecado,<sup>320</sup> num agir que faz sentir a existência humana como se tivesse chagado ao fim da história e da liberdade.

Na presença da fantasia do Inquisidor de Sevilha estamos ante uma vontade ontocrática bloqueada, um ser humano morto e uma linguagem que cria um estado mental que configura a negação da vida e do princípio, *Conhece-te a ti mesmo*. É toda uma dissonância cognitiva que não deixa emergir um agir livre e que o poder tradicional, exercido pelos regimes políticos não libertou.<sup>321</sup> Contudo, caso emergja um agir livre em que a vontade configure uma realidade efetivamente política onde «um velho, cego desde a infância, que grita no meio da multidão: «Senhor, cura-me, para que te veja!», e «parece que as escamas caem dos olhos dele» «o cego vê»,<sup>322</sup> «o povo chora e beija o chão por onde ele passa,» porque lhes foi dada uma outra dinâmica de vida, com características que não permeiam uma história de poder caduca e falsamente configurada num «Inquisidor, o cardeal. É um velho de quase noventa anos, alto e de costas direitas, cara ressequida, os olhos cavados, mas onde cintila uma faísca de fogo. (...) Atrás dele, a uma certa distância, seguem seus sombrios coadjuvantes e escravos e a guarda «Santa». Pára diante da multidão e observa longe. (...) A cara do cardeal ensombreceu. Carrega o sobrolho espesso e branco, brilha-lhe o olhar num fogo sinistro. Aponta o dedo em riste e manda que os guardas o prendam. E tão grande é o seu poder, e a tal ponto o povo já está domado, submisso e amedrontado que a multidão se separa para deixar passar os guardas, e estes, no meio do silêncio de morte que de referente caiu, agarram-No e levam-No. Toda a multidão, do primeiro à última pessoa, inclina as cabeças até ao chão diante do velho inquisidor, e este abençoa silenciosamente o povo e segue o seu caminho.»<sup>323</sup> Porque a submissão e a obediência estão profundamente enraizados num vulgo ingénuo, moribundo, endoutrinado, contido num agir incapaz de se conhecer a si mesmo, onde as relações<sup>324</sup> efetivamente humanas não existem de facto. É um condenar a memória à petrificação, à incapacidade e o reduzir o pensar a um *habitat* que lhe veda o acesso ao arche da vontade, a liberdade.

Contra o referido, só o silêncio da vontade ontocrática é capaz de alterar e de assustar, o poder político instalado, artificialmente, na condição humana, que perscruta e que faz o Homem sentir-se frágil, para além da estrutura social em que se encontra enquadrado, mas que reage debilmente, recorrendo a uma autoridade fictícia, onde se esconde como um ser indigno e cobarde, ante uma vontade que tem como objetivo visar o

<sup>320</sup> *Idem, ibidem*, Vol. III, Livro XIX, cap. XV. «A sanção do pecado exige. Realmente a condição de servidão, compreende-se, foi justamente imposta ao pecador.»

<sup>321</sup> Cf. Castiglioni, B., *O Livro do Cortesão*, Campo das Letras, Porto, 2008, XI, p.91. «A máscara permite uma certa liberdade e licença que, entre outras coisas, faz com que o homem possa tomar a forma do que se sente capaz de assumir e das provas de aplicação e de busca em relação ao que não tem importância, o que aumenta muita graça.»

<sup>322</sup> Cf. Dostoiévski, F., *Irmãos Karamazov*, op. cit., p.303.

<sup>323</sup> Cf. Dostoiévski, F., *Irmãos Karamazov*, op. cit., p.303.

<sup>324</sup> Cf. Madre Teresa de Calcutá, «Temos de ir à procura das pessoas, porque podem ter fome de pão ou de amizade.»

princípio, *Conhece-te a ti mesmo*. E disso é exemplo o agir do Homem, que se intitula cardeal de Sevilha, o Inquisidor, ao entrar nos calabouços após a prisão d Ele. «Não respondes, calate. O que poderias dizer-me? Sei bem de mais o que me dirias. Também não tens direito de acrescentar seja o que for àquilo que foi dito por Ti anteriormente. Porque vieste incomodar-nos?»<sup>325</sup>

Tudo é visto como um incómodo, na medida em que a presença silenciosa da vontade ontocrática fala uma outra linguagem. É o lugar de uma natureza que não estabelece relações humanas assimétricas, algo que o poder instalado e em exercício não entende e não se compadece com reconhecimentos artificiais, expressos em ordens de submissão física e de consciência. É todo um sentido de poder oposto ao dos regimes e instituições tradicionais, que, quando colocado em confronto, age com veemência e com a intenção de que «Amanhã mesmo condeno-Te e queimo-Te na fogueira como ao pior dos hereges, e aquele mesmo povo que hoje Te beijava os pés, amanhã, ao meu primeiro sinal, correrá para a Tua fogueira para a alimentar com brasas. Sabias isso?»<sup>326</sup> Isto é toda uma retórica de poder e toda uma lógica que tem consubstanciado o conceito de morte psíquica/física para todo aquele que ouse desobedecer. Sendo a liberdade abordada como alvo a derrotar, dado ser adversária, inimiga, obstáculo, hostil a afirmação de quem exerce, interesses individuais, grupos e classes, controla e procura manter o poder por todos os meios. É o confronto da existência humana com a morte efetiva da liberdade.

A natureza não se compadece com estas contingências e o poder não instalado não tem consciência de que não passa «simplesmente de um delírio, uma visão de nonagenário à beira da morte, ainda por cima desvairado pelo auto-de-fé com hereges queimados na véspera.»<sup>327</sup> Mas insiste sempre em esconder-se naquilo que não é, ou seja, no paradoxo da vontade livre,<sup>328</sup> passando a exercer a vontade não em função do todo, apropriando-se politicamente da ingenuidade da condição humana, mas sim em prol de um restrito grupo, supostamente mais iluminado, criando um fascínio tal que faz tremer o vulgo na sua ambição natural. Ameaça-o, demonizando-o quando a procura, porque pode desagregar o *status quo* instalado, e, subsequentemente, toda a lógica argumentativa que o favorece. Daí que, como nos diz o Inquisidor de Sevilha, «fica sabendo que hoje, precisamente hoje, estas pessoas estão mais do que nunca convencidas de que são absolutamente livres e têm, entretanto, trazido a sua liberdade até nós e têm-na depositado a nossos pés. Mas isso é obra nossa, e Tu, será que desejaste uma liberdade assim?»<sup>329</sup>

Nesta sequência, entretanto, o Inquisidor «atribui, a si e à sua gente, o mérito de terem finalmente vencido a liberdade com a intenção de darem felicidade às pessoas.» Aliás, posição que vai contra a perspetiva de Aristóteles acerca da governação que deve ter como

<sup>325</sup> Cf. Dostoiévski, F., *Irmãos Karamazov*, op. cit., p. 305.

<sup>326</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>327</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>328</sup> *Idem*, p. 306. «Não foste Tu quem disse tantas vezes «Quero tornar-vos Livres?» Acabaste agora de ver essa gente livre.»

<sup>329</sup> Cf. Dostoiévski, F., *Irmãos Karamazov*, op. cit., p. 306.

objetivo, a *eudaimonia*. Revelando um carácter político assente num «espírito terrível e sábio, o espírito de autoexterminação e da não existência», dado que procura dar consistência e coesão às relações entre humanos, não com o objetivo de um bem-estar efetivo, mas sim instituindo uma ordem humana fundada na obediência, na repetição, no medo e transformando o ser num objeto que mais não passa de um brinquedo a ser esculpido, não na componente biológica como o entalhador Geppetto,<sup>330</sup> mas sim na consciência/imagem do sujeito humano. O que é caso para pensarmos sobre o quão estranha é esta consciência do ser humano que opta por não ser de facto. É um escravo da caverna, um servo e um Homem que não pensa, mas que *labora* sem direito ao espaço efetivamente público do ser de facto.

Já tendo sido referido que caso o ser humano possua a tentação de querer ser de facto e o poder instituído, pela tradição política, não o permitir porque é um “pecado” a ser punido e uma veleidade que não permite o acesso à “salvação”, acontece que «ir para o mundo de mãos vazias, com uma qualquer promessa de liberdade que eles, na sua simplicidade e ignominia inata nem sequer são capazes de consciencializar, que têm medo, porque nada foi alguma vez mais insuportável para o homem e a sociedade humana do que a liberdade?»<sup>331</sup> É todo um remeter para o domínio do insuportável, para uma dimensão quase humana e para a reflexão sobre se a história precisará de nós, porque o poder se reduz a um monólogo fantasista, no carácter do Inquisidor de Sevilha, e insiste, por medo, que não responde à questão da liberdade de forma taxativa. Ou seja, os regimes políticos vigentes na história têm medo de abrir a caixa de Pandora,<sup>332</sup> pelo simples facto da liberdade não poder ser suportada, e, por sua vez, ser inconveniente aos interesses instalados. Na verdade para o poder «também nos são queridos os fracos. São pervertidos e rebeldes, mas, no fim, serão precisamente eles os obedientes. Vão admirar-nos e considerar-nos deuses porque nós à frente deles, consentimos em suportar o fardo da liberdade em governá-los: Tão terrível acabará por lhes parecer o serem livres! Mas diremos que obedecemos a Ti e governamos em Teu nome. Voltaremos a enganá-los porque não Te deixaremos, desta vez, aproximares-Te de nós. Nesta falsidade consistirá o nosso sofrimento, porque temos de mentir.»<sup>333</sup>

É toda uma intervenção de poder que retira o sentido à vida humana, negando-lhe a sua autonomia e, em simultâneo, condenando-a aos calabouços mais escuros da sua mente e à reprodução, em série, de comportamentos com a qualidade de Sísifo,<sup>334</sup> convertendo a realidade da natureza humana a uma imaginação manipulada e isenta de conteúdo. Porque há «ânsia de a gente se inclinar diante de alguém. Não há preocupação mais torturante para o homem do que, ao ver-se livre, encontrar o mais depressa possível alguém diante de quem possa inclinar-se»<sup>335</sup> Estamos perante o medo da vida; o medo da liberdade de se sentir só e que se reflete no abandono com que encara a ideia da sua morte. A liberdade, como

<sup>330</sup> Cf. Collodi, C., *As Aventuras do Pinóquio*, 1ª edição, Coleção BIS, Leya S.A, 2009.

<sup>331</sup> Cf. Dostoiévski, F., *Irmãos Karamazov*, op. cit., p. 306.

<sup>332</sup> Cf. Hamilthon, E., *A Mitologia*, pp. 96-101.

<sup>333</sup> Cf. Dostoiévski, F., *Irmãos Karamazov*, op. cit., p. 309.

<sup>334</sup> Cf. Hamilthon, E., *A Mitologia*, pp. 450-451.

<sup>335</sup> Cf. Dostoiévski, F., *Irmãos Karamazov*, op. cit., p. 309.

demonização e instrumentalização do poder político que se auto avalia como detentor de algo, mas que no seu falso silêncio se sente subjugado e aterrorizado, porque a liberdade faz com que todo o «homem procura inclinar-se perante aquilo que já é incontestável, tão incontestável que ninguém põe em causa a sua veneração. Porque a preocupação destes seres universais não consiste apenas em encontrar aquilo perante o que se incline este ou aquele, mas em encontrar qualquer coisa em que todos acreditam e perante a qual todos se inclinem, o que deve ser feito, obrigatoriamente, por *todos juntos*. Esta necessidade de *comunidade* de veneração é justamente o tormento principal de cada indivíduo em separado e da humanidade em geral, desde o princípio dos tempos e por causa da veneração universal, as pessoas têm-se exterminado à espada umas das outras.»<sup>336</sup>

O Homem matou a sua *Odisseia*,<sup>337</sup> ao lutar como Ulisses na (re) conquista do trono. Por conseguinte a *autarcia* grega, pelo facto de ter medo de si. O triunfo é uma ilusão, dado que «o homem não tem preocupação mais torturante do que encontrar alguém em que possa delegar o mais depressa possível e dádiva da sua liberdade, liberdade com que a desgraçada criatura nasce. Contudo, só se apodera da liberdade das pessoas, aquela que consiga acalmar a consciência delas.» Ou seja, a condição da natureza humana nega o seu próprio destino, reduzindo o seu agir à sua qualidade negativa. Foge, cobardemente, à sua maior responsabilidade, pervertendo todo e qualquer relação com o seu próximo, procurando dominá-lo e não libertá-lo, indo «atrás daquele que lhe seduziu a consciência.»<sup>338</sup> Sem sacrifício, sem ter a consciência de vítima autodestruída, que não procura o despertar, optando, por sustentar o arдил lançado pelo medo, na sua mente, prefere a supressão do seu *ego* a derrubar o medo. É como se para ele fosse um alívio ser mandado, porque, caso contrário, não seria capaz de arcar com o sentido da culpa. O seu sentimento tem que ser de veneração, terror, reverência e de destruição do primeiro sentido da sua natureza, a liberdade.

Deixou-se cativar pelo erro, como refere o caráter do Inquisidor, de Sevilha, ao dizer-nos que «existem três forças, as únicas forças na terra capaz de conquistar e cativar para sempre as consciências destes rebeldes fracos, para felicidade deles. Estas forças são: o milagre, o mistério e a autoridade.»<sup>339</sup> É todo um dogma político que nos condena ao exílio e nos paralisa a caminhada histórica em direção a uma humanidade de facto e não fraca.<sup>340</sup> É o dogma político tomado por absoluto. Tudo é estéril e antinatural à vontade ontocrática. Contudo, a condição humana pode dizer não a este dogma, dado ter uma vontade com propensão natural para a criação e não só para a destruição. Logo, a sua obrigação principal é acreditar numa liberdade que o realize e o incentive ao ousar conhecer-se a si mesmo e abandonar tudo o que possa significar desonra e escravidão, permitindo-lhe compreender que pode determinar um outro agir político, com o objetivo de se dignificar como ser de facto e

<sup>336</sup> Cf. *Idem, ibidem*.

<sup>337</sup> Cf. *Odisseia*, 3ª edição, trad. Frederico Lourenço, Livros Cotovia, Lisboa, 2003.

<sup>338</sup> Cf. Dostoiévski, F., *Irmãos Karamazov*, op. cit., p. 310.

<sup>339</sup> Cf. *Idem, ibidem*.

<sup>340</sup> Cf. *Idem*, p. 311. «Juro que o homem foi criado mais fraco e baixo do que pensaste dele!»

prosperar como um humanizador. Desta forma dá uma verdadeira nobreza ao seu pensamento e à ação e não ser um «homem fraco e vil»,<sup>341</sup> em que os sofismas e as alegadas verdades não sejam entronizadas e geradoras de falsos julgamentos a toda uma vontade ontocrática geradora de um destino histórico diferente. A condição da natureza humana precisa, assim, de se “salvar” e não de ser um defunto de si mesma, caindo no erro de um poder que não lhe dá sentido na efemeridade transitória da sua existência.

---

<sup>341</sup> Cf. *Idem, ibidem*.

## Entrelaçamento

*«Mas agora o poder é meu. E utilizo a sua maligna acutilância, a sua capacidade de medo em meu proveito. Enquanto for eu a mandar, ele não mudará. Haverá melhor aliado?»<sup>342</sup>*

Na teia política tudo está entrelaçado de forma aparentemente oposta. Todos lutam com as suas ideias, com o objetivo de levar o vulgo ou os adversários diretos ou indiretos a uma prosternação da mente, desacreditando-os ou acreditando-os, fazendo com que as intenções sejam as mais válidas e as mais eficazes para o agir. É todo um fenómeno que, à partida, se manifesta para que tudo pareça ser claro, com indícios de oposição, muitas vezes não localizável, e de aceitação expressa pela presença física e exteriorização oral. No silêncio da presente teia está o poder. Ele é a propriedade das propriedades, das ideias e o que se visa alcançar é o domínio do outro ou a sua libertação. Tudo ocorre sob a intervenção de um jogo, que ao estabelecer-se move ambições, desejos e intenções sobre o qual não se consegue exercer uma soberania plena, porque o poder não se dá no seu completo estado e nem se deixa apropriar como algo que está aí. É o poder que se apropria de todo aquele que ousa apropriar-se dele.

O poder é a propriedade. Tudo o que o rodeia é movimento, ação individual, fenómeno que está mais além do espaço e do tempo vivenciado pela condição da natureza humana. É onde as máscaras jogam, exercitando regras e combinações, transportando intenções secretas para se apropriarem dele, convictos de que a experiência adquirida é a suficiente para o dominar. Não entrar nele é sinónimo de quem vive num universo em que tudo está morto, desligado e intrinsecamente ligado a um mero existir. É como se a teia remetesse todo aquele que não luta para um espaço delimitado, constrangedor, da vida. A anomalia é o não lutar pela sua propriedade e o estar numa situação de exclusão ante o poder.

Nesta luta silenciosa pela propriedade ou da apropriação do poder, todos pensam na mesma ideia e no outro, independentemente da condição espacial em que se encontre perante o outro, ou seja, o outro está sempre presente na intenção de quem se quer apropriar. Todos têm o sentido orientado para examinar e pressentir o que o outro faz, de modo a poder registar, e, subsequentemente, reagir perante o próximo passo. A alteração do comportamento, no tempo cronológico, é o acontecimento que está sempre presente, ou seja, é a tentativa de saber se se pode reagir ou contrair-se. É como se fizesse uma análise do outro, para além dele e assim se poder ter a sensação de querer estar mais próximo dos objetivos a que se propõe. O modo sob o qual o seu concorrente se manifesta é o seu indício e ele tem que observar, como alguém físico e com a capacidade de aceder ao pensamento, e examinar o seu adversário com uma mente que possui como objetivo a antecipação. Assim os seus efeitos poderão ser analisados, pormenorizadamente, na luta pela apropriação do poder.

---

<sup>342</sup> Cf. Javier Alfaya, *Eminência*, 1º ed., Editorial teorema, Lisboa, 1996, p.11.

Em oposição, só o comportamento espontâneo e os impulsos naturais assentes num livre arbítrio, é que o poderão levar a uma hesitação, quanto ao seu planeamento e objetivo individual. Contudo, tem que possuir a astúcia de que todo o comportamento humano faz parte do jogo e da sua componente aleatória, apesar de estar previsto na luta pelo poder, o que permite, dentro do possível, uma antecipação, ao ter consciência, pelo facto de fazer parte da natureza humana.

Toda esta teia, assente na luta pela apropriação do poder, é um complexo de implicações e de pressuposições infinitas, porque cada indivíduo, para além de pertencer a um grupo, pertence, em primeiro lugar, a um todo. E sempre que procura lutar é a sua individualidade que emerge como ponto de partida para o fim que pretende alcançar. Esta individualidade faz germinar na sua mente toda uma consciência de ação, ou seja, num mundo em que o acesso é negado ao outro, é que toda a sua intenção se principia. Neste sentido, o ato da sua intenção propõe-se, devido à sua vontade de poder, fazer ver ao outro, por indícios materializados, a sua capacidade de se apropriar, em parte, da ideia de poder.

Nesta luta, pela apropriação do poder, todos convergem e se agregam à sua volta, como algo de efetivamente real, apesar de toda a sua complexidade e à forma como se constrói o caminho para a ele aceder. Todos se auto-organizam dentro de uma estrutura, aparentemente caótica, com todas as suas sensibilidades, condicionantes e características individuais. Todos interagem numa escala de igualdade aparente, apesar de na hierarquia do espaço social se pensar que uns estão mais próximos do que outros. É esta igualdade, que o poder oferece no seu jogo, que vai permitir produzir toda uma auto estrutura organizada de indivíduos, sendo complexa na sua coerência. Todos agem, assustadoramente, uns para os outros e a abordagem é feita com vista a poderem aumentar e a produzir algo de maior a todas as suas partes, ou seja, aumentar o poder individual e produzir um agir total sobre os restantes indivíduos. Assim, aceder ao poder e dele apropriar-se, em parte, afeta o todo, o que irá fazer emergir uma característica básica da ideia de poder: a ultrapassagem da fronteira individual.

Na perspetiva, que tem vindo a ser apresentada, devemos reconhecer que o poder ou a sua ideia, emerge na condição humana como sendo um/o princípio fundador e fundante de todo o agir individual e coletivo. É como se de um arquétipo se tratasse; o arquétipo dos arquétipos. E, com efeito, a fonte ou a primeira causa determinante de todos os conceitos; a chave para abrir a porta da imaginação e dos sonhos que habitam no silêncio do ser humano. É, ainda, o princípio da teia, onde a sua rede tece o enredo que não permite excluir ninguém e que faz mover um suposto real (re)construindo-o, fazendo história, com (in)sucessos, nebulosidades complexas e incompreensíveis. É algo que nos permite pressentir um mais além e que, no seu significado mais profundo, nos afeta a todos, ou para uma natureza servil ou para uma natureza libertadora. É a sensação do pensar, sentir e experimentar e um espaço mental, ponto de observação e da circunstância relativa de cada um, onde todos se sentem afetados, desejosos e guerreiros numa desarmonia harmoniosa.

O poder é a consciência que nos torna gregários, vivendo em grupos supostamente compactos e libertos. É um instinto de ascensão, de discussão, conformismo, de coerência, de afetos, de mudança, de fingimento, de subordinação, servidão, libertação e que nos altera moralmente e fisicamente, no que diz respeito à condição humana e ao seu destino. É um ato que dissimula, encobrendo intenções, fazendo espoletar a vontade individual, iluminando a consciência e que se desloca sem se ter a capacidade de o obter efetivamente.

O poder é a ideia mais poderosa que o ser humano pode pensar, porque é a porta para todos os outros estados de consciência, a saber: a liberdade, a harmonia, a serenidade e a unidade humanizadora e humanizante. Introduzirmo-nos no seu código é descodificá-lo e compreender o porquê de sustentar todos os indivíduos; descrevendo como se cria algo que aparentemente não existia. É, também, o fazer brotar todo o comportamento da organização humana e as suas intenções regimentais em todos os níveis de complexidade, ou seja, é toda a base da sua natureza que conseguimos observar. As partes na sua soma. É toda uma estrutura de poder tanto localizável, pelas suas instituições, como não localizável, que é a fonte e o fim. Tudo se joga nesta mistura de comportamentos complexos e relações, prisões de interesses e de afetos, que mais não são do que intenções sobre coisas diversas. Todos os fatores são cruciais, assim como todo o cálculo e as decisões resultantes dele, face à conquista da propriedade de fazer emergir realmente o poder e o seu domínio. É aqui que tudo se projeta ou se tende a dar forma à ação, moldando-a, impressa nos atos individuais do comportamento, apesar da aleatoriedade do poder e no modo elevado como se apresenta, algo de invisível, que se intui e que está lá, mas não se capta. Isto é o que faz sentir o ser humano consciente de que o poder é efêmero, porque este existe para ser gerido e exercido de forma humana e não para competir entre indivíduos. A sua aplicação deve ter como propósito a resolução de problemas de maneira a enunciar e a restituir ao agir humano uma intencionalidade mais humanizada e menos servil. Deve ser um poder libertador das amarras da vontade de domínio do poder, para que seja possível edificar toda uma nova consciência política e harmonizar toda a sua lei, promovendo não uma sociedade complexa, mas sustentável harmoniosamente, iluminada na aplicação do seu agir e nas implicações que pode possuir de forma positiva para o seu próximo. Isto é o poder, como fonte reconstrutora de um novo ser político; o poder como um *telos* libertador, harmonioso e igualitário.

Do referido, decorre uma ideia de poder que comporta uma natureza funcional e adequada aos desígnios de um estado humanitário superior e em conformidade com a verdadeira natureza da política e o fim da matriz obsoleta da tradição política ou do ser-se político. O que não invalida a existência de toda uma crítica que tem como ponto de partida uma tradição que dá provas de medo, face ao que novo lhe oferece e que persiste num dogmatismo rotineiro e cómodo, no que concerne a esta hipótese. Introduzir na complexidade da teia a presente hipótese irá implicar uma outra intenção, um agregar que queira viabilizar uma alteração na estrutura, de tal maneira, que evolua para uma ideia de poder que apresenta como objetivo a criação de uma realidade assente numa consciência que abrange

não a vontade de domínio, mas sim uma vontade plena de liberdade e de harmonia. Lugar, onde a servidão, endoutrinação desvirtuado, interesses egocêntricos e de grupo, não têm a oportunidade de se revelarem e exibirem intencionalmente.

A abrangência da hipótese apresentada implica a existência de uma outra forma de pensar o poder e toda a sua teia limitadora e serpenteada, não como uma transformação quanto à sua essência, mas sim como uma refundação de todo um pensamento face à atitude que se deve possuir ao cultivá-lo no seio da comunidade humana, isto é, desfazê-lo em cinzas e ressuscitá-lo como uma Fénix. Pretende, deste modo, simplificá-lo e conetá-lo a toda uma nova *praxis* política, onde a aspiração do indivíduo é digna de nobreza e a sua inspiração um introduzir de facto, rompendo com a cegueira maligna da tradição política e um olhar que se faça sentir como um tornar mais benigna a ação humana. Esta perspetiva, de exercer o poder, apresenta sempre na sua intencionalidade a ideia de futuro, de evolução e de uma nova estrutura concetual, ajustada a uma consciência mais digna do que é ser-se humano, ou seja, fazer figurar uma nova formação no carácter, uma coerência mais ativa e saudável entre os indivíduos e uma realização plena, no espaço e no tempo, de uma vontade política que se pode realizar humanamente.

Ora, esta coerência é justificável, na medida em que o agir, na sua intimidade, procura algo de harmonioso, libertador e sensações de boa vontade, porque esta refundação do poder é veiculadora deste bem maior e geradora de uma intenção que dignifica o ser humano como um valor absoluto, nomeadamente, uma humanidade que emerge conforme a vontade intencional da natureza, um outro mundo.

Toda esta refundação do poder, apresentada como possibilidade no tempo, terá como consequência o conduzir da vontade a um novo retomar da condição humana, a um novo fazer política, e a um desistir de uma tradição obsoleta. Ela traz o conceito de mudança,<sup>343</sup> de uma nova matriz no evento da condição humana, sobre quem somos de facto; um outro pensar acerca da ideia de poder e de todo o seu exercício e, subsequentemente, uma ética mais consentânea com a perceção do que deve ser a política. Contudo, esta mudança pode apresentar algumas preocupações para a maioria do vulgo, porque ela reporta-se a um novo perceber, a um outro acreditar, acerca de uma tentativa em obter uma *praxis*, com base no que realmente se é, e não no que realmente se parece querer ser. É toda uma nova abordagem que tem como efeito o romper com o preconceito do limite e explorar a barreira imposta por uma matriz política obsoleta, limitadora de toda a compreensão da *praxis* humana, sem capacidade de inspirar e de revelar um novo *Homo Politicus*. Esta é uma fronteira política que afasta a natureza humana da sua dimensão do poder ser humano,

---

<sup>343</sup> Cf. Camões, L., *Sonetos*, Livros de Bolso, Europa -América, 1975. «Mudam-se os tempos, mudam-se as vontades, / Muda-se o ser, muda-se a confiança; / Todo o Mundo é composto de mudança, / Tomando sempre novas qualidades. / Continuamente vemos novidades, / Diferentes em tudo da esperança; / Do mal ficam as mágoas na lembrança, / E do bem, se algum houve, as saudades. / O tempo cobre o chão de verde manto, / Que já coberto foi de neve fria, / E em mim converte em choro o doce canto. / E, afora este mudar-se cada dia, / Outra mudança faz de mor espanto: / Que não se muda já como soía.».

conduzindo-nos ao confronto com o receio/medo de acreditar naquilo que denominamos de utopia, sob a força da ideia, preconceituosa do adjetivo impossível. É o medo que cada caráter tem em fazer a escolha entre contentar-se, o normal, a lei da matriz, e o pensar em correr o risco no poder ser, o que efetivamente é, ainda a possibilidade de se aceitar a si mesmo como uma pessoa de merecimento e que está ligado a uma ideia de poder libertador e humano e a uma outra convenção e relações de vontades.

Experimentar é acreditar e quebrar o laço com o limite da sua *praxis* política, convertendo o conhecimento obtido numa sabedoria em prol do todo. Deste conceito, experimentar, decorre a ideia de que a noção de poder, apresentada pela matriz tradicional, de que esta realidade não é tão sólida e fixa como a *praxis* política no-la apresenta. O mesmo conceito surge moldado segundo as intenções das classes dominadoras e que segundo, o que existe no agir, é a única coisa que nos leva a participar da sociedade como é organizada, não nos permitindo reconhecer toda uma outra alternativa efetiva. É como se não pudéssemos escolher uma verdadeira experiência política e manifestá-la segundo um outro olhar, isto é, a matriz vigente de poder procura justificar-se apresentando supostas boas razões para que não manifestemos ideias, de modo a não afetarmos todo um universo efêmero, repetitivo, infestado e condenado a uma *praxis* política, retrógrada e que não permite saber quem somos.

## O político na estrutura ontocrática

«O saber por ele mesmo não tem valor; é um puro instrumento: resta saber manejá-lo»<sup>344</sup>

Na ontocracia a política e o político são o resultado de uma construção baseada na natureza humana, mais especificamente nas qualidades com que cada ser humano, ao nascer, se encontra habilitado por natureza. É todo o resultado dinâmico, provocado por um processo educativo<sup>345</sup> correto, onde todo o ser humano possui a possibilidade de aceder a conhecer-se a si mesmo e a ser um indivíduo de facto.

Assim sendo, podemos inferir que estamos ante uma estrutura que tem como objetivo primordial a redescoberta<sup>346</sup> de uma natureza de facto e não o manter de um *status quo* conservador, artificial e desestruturado, imposto pelo regimes políticos edificados, segundo a intenção do mais conveniente<sup>347</sup> ao interesse instalado. Este é um processo que apresenta uma dinâmica que vai desde o nascimento até à descoberta da verdade de ser de facto, ao contrário de Aristóteles, em que o nascimento determina o lugar, apesar de afirmar que uns nascem para mandar (senhores) e outros para serem mandados (escravos) por natureza. É também toda a estruturação dos regimes políticos, por nós, humanidade, já vivenciados, quanto a toda uma estruturação social, com aparente dinâmica de interesses em estratos sociais, famílias, castas, dinastia familiares, instituições e hierarquias dominadoras e que redistribuem todos os seus atos de poder e de riqueza, não só em função de equilibrar toda uma construção social débil, mas também segundo os seus caprichos e interesses. Assim sendo, para conseguir os seus intentos, recria todo um processo educacional, caso os regimes permitam a todo o vulgo o seu acesso, assente numa servidão objetivada na luta pela sobrevivência e, subsequentemente, apropriando-se do seu produto como instrumento a fim de ser manipulado num esquema de poder a jorrar tiques simbólicos, gestos ocultos, fórmulas gastas, ameaças, castigos,<sup>348</sup> maldições supersticiosas, corporativismos harmoniosos, em momentos de fraqueza do *status quo*, elites herdeiras, personalidades presunçosas e inflexíveis, num saber fundado em conceitos vazios de verdade.

Nesta perspetiva o indivíduo conforma-se ao poder, na ilusão de que é detentor de alguma liberdade, ou seja, a política adequa a natureza não à verdade de si mesmo, mas a

---

<sup>344</sup> Cf. Schopenhauer, *O Mundo Como Vontade e Representação*, op. cit., Livro IV, &53, p.358.

<sup>345</sup> Cf. Platão, *República*, op. cit., Livro IV, 431c. «Mas sentimentos simples e moderados, dirigidos pelo raciocínio conjugado com o entendimento e a recta opinião, em pouca gente os encontrarão, e só nos de natureza superior e formados por uma educação superior.»

<sup>346</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica*, op. cit., Livro primeiro, 1, 980a. «Todos os homens, por natureza, tendem ao saber. Sinal disso é o amor pelas sensações.»

<sup>347</sup> Cf. Platão, *República*, op. cit., Livro I, 341a. «O governante, na medida em que está no governo, não se engana; e se não se engana, promulga a lei que é melhor para ele, e é essa que deve ser cumprida pelos súbditos. De maneira que, tal como declarei no início, afirmo que a justiça consiste em fazer o que é conveniente para o mais poderoso.»

<sup>348</sup> Cf. Kafka, F., *Na Colónia penal*, s. e., Col. Caligrafias, Litoral Edições, Lisboa, 1988, p. 11. Apresenta-nos, na sua obra, uma relação entre o homem e a máquina, com todas as suas possibilidades de manejamento, extremamente inquietante, fantástica e até estética. «Trata-se de uma máquina muito especial.»

uma verdade ilusória e subtilmente imposta em função dos interesses do regime em vigor. Desta forma torna-os infalíveis na sua rotatividade, conservador quanto às elites dominantes e controladores no domínio da estrutura social.

Na política ontocrática todos nascem para se conhecerem a si mesmo e ninguém é perseguido por ousar reencontrar-se, revelando-se assim um agir dinâmico e não um conservadorismo concentrado na imposição de uma luta alicerçada pela sobrevivência. Toda esta estrutura social deve ser favorável ao crescimento do desenvolvimento pessoal de forma a encontrar o seu lugar na comunidade e assim poder contribuir para uma maior harmonia, onde o equilíbrio da sua natureza seja um acrescentar de mais-valias ao todo, independentemente da profissão/trabalho que exerce, e não uma luta pela seleção do melhor. A educação deve ser o instrumento que procederá, enquanto instituição, o favorecimento desse auto procura. Ou seja, ser líder de si mesmo e, simultaneamente, servir a comunidade sem esquemas de poder, vontade de domínio, reivindicações de conveniência e de comportamentos autoritários e desumanos. Ele deve imprimir o sentido do bem-estar no todo e não uma atitude de estratégia que tem como objetivo criar relações de privilégio e de interesses concentrados na liderança do todo.

O indivíduo tem que imprimir na sua personalidade uma dinâmica interna de auto procura e externa de redistribuir as suas qualidades humanas pelo todo. Ora, isto pressupõe um comportamento hábil, convicto e dotado, por vocação natural, a conhecer-se a si mesmo e a representar no seio da comunidade o que é de facto como figura essencial, voltada para poder ser um elemento verdadeiramente político.

Nesta procura tem que admitir a existência de uma liberdade humanizadora em si mesmo e estabelecer graus de comportamento político com o outro, de forma humanista, não autoritário, não desumano e intenções liberais não dominantes, ideias de classe ou de competição, mas de cooperação, de modo a que o bem-estar seja traduzido na segurança da sua própria identidade e de todo o grupo ou comunidade em que se encontra inserido. Este pensamento dominante e humanizador, é gravado, por consequência, no corpo social e nas instituições, atuando de forma a estabelecer uma relação entre a parte e o todo e não privilegiando ninguém, para que todos possam participar condignamente e responsabilmente em todos os setores institucionais da sociedade com intenções civilizadoras e humanas. Todas estas marcas individuais, assumem uma atitude construtiva e isenta de intenções egocêntricas, ou seja, em primeiro lugar está o todo e só depois a sobrevivência na diferença igualitária do sujeito. O político, na ontocracia, não pode possuir uma atitude de habilidade ou de sagacidade de autopromoção, tem que ser dotado de uma vocação que alcance o todo e que exerça a sua liderança em função de um poder humanizador, porque, só assim, poderá anular, em definitivo, os esquemas maliciosos do poder, os homens providenciais, os interesses do grupo e os homens que movem o vulgo não em função de uma verdadeira política, mas sim através da especulação que supostamente é ilusória e meramente

emocional. É o fim da técnica do domínio da ilusão e o repor dos actos politicamente humanos, quer no domínio da moral, quer na organização económica e política.

A técnica política<sup>349</sup> na ontocracia deve assumir uma dimensão estética, imbuída na ideia de Bem e de pura harmonia. O objetivo do político deve e tem que consistir na adoção de um conjunto de procedimentos, com vista à obtenção de resultados, efetivamente úteis para toda uma nova ordem social de bem-estar. O efeito deverá ser sempre este. Toda a sua ação tem que partir do princípio que o seu sentido deve formular, apresentar alternativas e procedimentos para o desenvolvimento da sociedade e do evoluir da consciência individual, de modo a que todos possam despende um maior rendimento humano, algo de útil e de positivo para o todo. Nesta intenção tem que existir uma atuação pragmática do agir político, para que o seu efeito no todo se faça sentir como uma autêntica transformação ética e com um significado efetivo. Aqui, o atuar não deve projetar-se na liderança e no controlo do todo social, só de forma imparcial, mas sim incentivar os sujeitos a perscrutarem em si o melhor contributo a darem ao todo: a definirem os objetivos e a pesquisarem quais os melhores géneros de relação que podem conduzir o indivíduo social a atingir os objetivos. Este deverá formular alternativas, de modo a que se consiga obter comportamentos não adequados ao todo e, elaborar planos, de acordo com a natureza individual, para que este saiba administrar-se em liberdade e dentro do âmbito da estrutura do que é de facto e não do que julga ser, permitindo, assim, uma transformação construtiva e positiva da sua individualidade humanizadora. Assim sendo, aperfeiçoando-se, aumenta a sua confiança e a sua presença na comunidade, com um agir alicerçado na qualidade do que é ser-se humano de facto.

Este é o seu poder efetivo, o ser capaz de se transformar e de melhorar, subsequentemente, a sociedade em que se insere. Ele participa do todo, concreto a partir da suposta abstração do seu eu, enquanto relativo, porque é absoluto, como inteiro e porque é concreto, racional, pois é real e imaginário, porque na sua complexidade ao contribuir para o todo simplifica-se. Por este conjunto de razões, concentra-se em si, na sua família, integrando-se com a sua humanidade e de acordo com a legitimidade da sua harmonia interior. Como tal concentra-se na comunidade em nome de um ideal de liberdade e de harmonia fundada no bem-estar<sup>350</sup> de todos. É toda uma lógica interior/interna que representa a parte num coletivo, destinada a dar forma a um corpo social coerente, nobre, ativo, humanista, coordenado estruturalmente, imaginário, aparentemente fracionado e pura e simplesmente dependente da vontade humana no querer ultrapassar a sua visão de mundo edificada numa matriz artificial e obsoleta. Lugar este, onde toda a humanidade se encontra invadida por dinastias legitimadas por acordos vazios de conteúdo, com o objetivos concretos em sobreviver a todo o custo, para manter os seus privilégios. Denominando tudo o que

---

<sup>349</sup> Cf. Platão, *O Político*, op. cit. 311b. «Harmonizar os feitos dos homens moderados e impulsivos lançando mãos dos valores da concórdia e da amizade.»

<sup>350</sup> Cf. Aristóteles, *Poética*, 7ª edição, trad. Eudoro de Sousa, Estudos Gerais Série Universitária • Clássicos de Filosofia, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 2003.1451a, 34-44; «O belo consiste na grandeza e na ordem.»

contrarie a sua vontade de classe social de abstração conveniente, mas imbuída por uma vontade absoluta de poder, reforçada num sentimento de relativismo distorcido e de uma nobreza mergulhada num sentimento de natureza, atribuída simbolicamente por um seu congénere que participa irracionalmente numa história complexa, condenadora de toda a atividade humanizadora da vontade do princípio, *Conhece-te a ti mesmo*. Porque o agir e a habilidade tem sempre como referência a classificação na sua visão política de interesse de regime, de estrutura social, de conjuntura e de sistema fechado e de servilidade.

Todo este conservadorismo é a matriz política que condena o progresso de toda a atividade do princípio, *Conhece-te a ti mesmo*, dado que procura realizar os seus objetivos, em primeiro lugar, assegurar efetivamente os seus privilégios, as suas capacidades políticas de domínio e o atendimento constante das necessidades de ocasião. Este conservadorismo obsoleto, traz a marca de uma tradição que tem como objetivo a governação, sem alterações, e o exercício de influência e de domínio sobre os governados, os grupos que procuram exercer influência em seu redor, dado estes, no silêncio, ambicionarem o mesmo poder. Infere-se, deste agir, que a disputa pelo controlo é permanente, sendo a visão de mundo (in)existente. As preocupações encontram-se condicionadas ao domínio sobre as pessoas, as vocações humanas, que têm como objetivo romper com o conservadorismo político e todo e qualquer agir que não se coadune com aquilo que este conservadorismo político tem tendência em chamar de processos “natural” da história em prol do seu bem-estar e segurança escravizadora.

## **Bibliografia**

- Alfaya, J., *Eminência*, 1º ed., Editorial teorema, Lisboa, 1996.
- Aristóteles, *Política*, edição 1.ª, trad. António Amaral e Carlos Gomes, Col. Veja Universidade/ Ciências Sociais e Políticas, Lisboa, 1998.
- , *Metafísica*, Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale, trad. Marcelo Perine, Edições Loyola S. Paulo, 2002.
- , *Ética a Nicómaco*, Col. Referências, Quetzal editores, Lisboa, 2004.
- , *Ética a Eudemo*, Tribuna da História, Lisboa, 2005.
- , *Poética*, 7ª edição, trad. Eudoro de Sousa, Estudos Gerais Série Universitária • Clássicos de Filosofia, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 2003.
- Camões, L., *Sonetos*, Livros de Bolso, Europa -América, 1975.
- Cícero, *Tratado da República*, s. e., Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2008.
- , *Dos Deveres*, Edições 70, Lisboa.
- Castiglioni, B., *O Livro do Cortesão*, Campo das Letras, Porto, 2008.
- Dostoiévski, F., *Irmãos Karamazov*, 2 vols., 1ª e 2ª parte, vol.1, 2ª edição, Editorial Presença, Lisboa 2002.
- Montaigne, *Os Ensaios - Da Amizade*, 2ª edição, trad. Rosemary C. Abílio, Martins Fontes, Livro 1, São Paulo, 2002.
- Plato, *The Collected Dialogues, including the Letters*, Ediet by Edith Hamilton and Huntington Cairns, Bollingen Séries LXXI, Princeton University Press at Princeton, 2005.
- Platão, *Timeu*, s. e., trad. Maria José Figueiredo, Col. Pensamento e Filosofia, Instituto Piaget, Lisboa 2004.
- , *Hípias Menor*, s. e., trad. Maria T. Schiappa de Azevedo, Clássicos Gregos e Latinos, Edições 70, Lisboa, 1999.
- , *O Simpósio ou do Amor*, 1ª edição, Col. Filosofia & Ensaios, Guimarães Editores, Lisboa, 1986.
- Pereira, Maria Helena da Rocha, *Hélade*, Antologia da Cultura Grega, 8ª edição, Edições Asa, Lisboa 2003.
- , *República*, 5ª edição, Trad. Maria Helena da Rocha Ferreira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1987.
- , *O Político*, Col. Clássicos da Política, Círculo de Leitores, Temas e debates, 2008.
- Hamilthon, E., *A Mitologia*, 4ª edição, Trad. Lisboa, Maria Luísa Pinheiro, Publicações Don Quixote, 1991.
- Homero, *Iliada*, Livros Cotovia, Lisboa, 2005.
- , *Odisseia*, 3ª edição, trad. Frederico Lourenço, Livros Cotovia, Lisboa, 2003.
- Kafka, F., *Na Colónia penal*, s. e., Col. Caligrafias, Litoral Edições, Lisboa, 1988.
- Kant, E. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, s.e., Textos Filosóficos, Edições 70, Lisboa, 1991.
- Sófocles, *Antígona*, 8ª edição F.C. Gulbenkian, Lisboa, 2008.
- Sêneca, *Cartas a Lucílio*, 2ª Edição, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2004.
- Santo Agostinho, *Cidade de Deus*, 2ª edição, 3 vols., Fundação C. Gulbenkian, Lisboa, 2000.
- Schopenhauer, A., *O Mundo como Vontade e Representação*, s.e., Rés Editora, Porto, s.d.
- Tucidides, *História da Guerra do Peloponeso*, 1ª edição, Edições Sílabo, Lisboa.
- Xenofonte, *Helénicas*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.

## Conclusão

A presente tese, como qualquer projeto, constitui um ponto de vista reflexivo sobre os paradoxos da vontade humana que deve estar aberta à discussão e não a um pensar enraizado em sentimentos de temor, apesar das limitações motivados pelo tempo e pela natureza humana. Daqui comprova-se a existência de uma vontade (in)domável, assim como uma interação que provoca no agir político os sentimentos mais díspares, que é a principal causadora entre os agentes da ação e a possibilidade para a existência de um coletivo humano mais virtuoso.

No domínio da vontade, todos os pontos de vista devem ser credíveis e verificáveis pelo pensar e pelo sentir no plano individual e coletivo. Porque a vontade é um sentir na intenção e uma aproximação à natureza mais humana do que é o ser de facto. Ela é a preparação que pode ser determinante para fazer emergir uma outra matriz política, que permita que os princípios éticos ou ontocráticos sejam atingidos para além do que uma suposta consciência nos oferece num paradigma de vontades com imperativos de domínio de poucos sobre muitos e de muitos sobre poucos. Experimentar algo como a ontocracia, para além de ser um direito é um dever, uma outra experiência e uma outra interpretação do que é ser-se de facto humano, ou seja, é um ir além das dúvidas, dos medos e das (in)certezas que a vontade nos impõe.

O conceito de vontade política é utilizado, mais frequentemente, pelo senso comum como algo que pode resolver problemas ou agudizá-los, como se fosse uma disposição de uma autoridade ou um corpo detentor de um agir que pode ou podem determinar o sentido da natureza humana com reflexos positivos e negativos.

A falta de vontade de ser de facto é supostamente uma inapetência para algo melhor, com defeitos e virtudes. A vontade política pode e deveria servir os interesses da condição humana de forma mais justa. Por falta de vontade, os problemas perpetuam-se e as desigualdades injustas não são sanadas, ou seja, as oportunidades de evolução da vontade de ser humano e de bem-estar, apesar de serem enormes, reforçam um conservadorismo que reflete uma falta de vontade de ser realmente e uma grave deficiência, viciada em ceticismo, quanto à capacidade para liderar os respetivos desígnios humanos. Com efeito, tanto quem lidera, como quem se opõe, devido ao fascínio que o poder exerce e ao medo que a todos percorre, acabam por ser todos opositores a uma vontade de ser efetivamente alicerçada em princípios humanizadores, adiando o que é e cedendo a vez uns aos outros.

A política é uma teia na qual lutam inúmeras vontades, onde o presente serve como um momento que possui a equação dos problemas, lugar em que todos se devoram e não se decifram; é a exigência de uma arte em captar o outro na sua ocupação oportuna, como se existisse num misto de perversidade e de grandeza de ser de facto, contudo tudo é muito curto, porque imperam ódios e alianças que consistem na traição de interesses reais e legítimos de uma vontade de ser efetivamente humana e na criação de universos imaginários fundados na conquista e na conservação do poder. Isto é, a política conduz os assuntos da

vontade de ser em prol dos interesses dos poucos, forjando destinos sob ideias vazias de conteúdo efetivo e sem caminho claro para a grandeza que constitui a natureza humana. Portanto a sua matriz apresenta-se como obsoleta e cruel na base, porque a competição é infernal e aniquilar o outro, impede-o de decidir sobre o seu destino e de acrescentar algo mais de positivo à sua *praxis*, é a promessa de que algo melhor poderá surgir, a vitória. O seu sentimento de aniquilado alicerça-se no medo e na loucura, no sentido de arranjar garantias para o manter a todo o custo, conspirando com supostos amigos, e expressando um elementar bom senso como se compreendessem a natureza da vontade de ser de facto, recusando silenciosamente as exigências da essência política e retirando o que lhe é mais conveniente, com semblante de quem sabe fazer política. É todo um estado de guerra mental que não se consegue purificar e não admite um outro olhar, porque ela é mais do que uma consciência vã, daí ser condição para o desenvolvimento da liberdade e da desigualdade justa na igualdade natural. Porque a verdade é superior a quem faz política e a vontade de ser não pode ser desprezível mas aclamada, sem clemência, como princípio orientador, justo, verdadeiro e sem segredos para curar os males da matriz vigente.

Em suma, enquanto o hábito e a rotina ditarem o padrão do agir político, a vontade de ser não conseguirá emergir como um paradigma de facto humanizador. Porque a vontade de domínio do interesse individual é mestre conveniente e não a liberdade de ser de facto da vontade como princípio de alma para todo o comportamento.

## Bibliografia

### I - Bibliografia Ativa

- Alfaya, J., *Eminência*, 1º ed., Editorial teorema, Lisboa, 1996.
- Aristóteles, *Política*, edição 1.ª, trad. António Amaral e Carlos Gomes, Col. Veja Universidade/ Ciências Sociais e Políticas, Lisboa, 1998.
- , *Metafísica*, Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale, trad. Marcelo Perine, Edições Loyola S. Paulo, 2002.
- , *Ética a Nicómaco*, Col. Referências, Quetzal editores, Lisboa, 2004.
- , *Ética a Eudemo*, Tribuna da História, Lisboa, 2005.
- , *Poética*, 7ª edição, trad. Eudoro de Sousa, Estudos Gerais Série Universitária • Clássicos de Filosofia, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 2003.
- *Da Alma*, s. e., Trad. Carlos Alberto Gomes, Col. Textos Filosóficos, Edições 70, Lisboa, 2001.
- *Os Económicos*, Biblioteca de Autores Clássicos, IN-C da Moeda, Vol. VII, Tomo II, Lisboa, 2004.
- Arendt, H., *A Promessa Política*, 1ª edição, Relógio D'Água, Lisboa, 2007.
- , *Eichmann em Jerusalém, Uma Reportagem Sobre a Banalidade do Mal*, s. e., Edições Tenacitas, Coimbra, 2003.
- , *A Condição Humana*, s. e., Antropos, Editora Relógio de Água, Lisboa, 2001.
- Bíblia Sagrada*, 4ª Edição, Edições PAULUS, Lisboa, 1993.
- Balladur, E., *Maquiavel em Democracia - A Mecânica do Poder*, 1ª edição, casa das letras, Editorial de Notícias, 2006.
- Bentham, J., *El Panoptico*, 2ª edição, las ediciones de la Piqueta, Madrid, 1989.
- Camus, A., *O Homem Revoltado*, s. e., Edições Livros do Brasil, Lisboa.
- Cusa, Nicolau, *A Visão de Deus*, s.e., Trad. João Maria André, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1988.
- Camões, L., *Sonetos*, Livros de Bolso, Europa -América, 1975.
- Cícero, *Tratado da República*, s. e., Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2008.
- , *Dos Deveres*, Edições 70, Lisboa.
- Castiglioni, B., *O Livro do Cortesão*, Campo das Letras, Porto, 2008.
- Copleston, F., *História de La Filosofia, Grecia Y Roma*, 2ª edição, Vol. 1 (9), Col. Ariel, Barcelona, 1986.
- Dostoiévski, F., *Irmãos Karamazov*, 2 vols., 1ª e 2ª parte, vol.1, 2ª edição, Editorial Presença, Lisboa, 2002.
- Descartes, R. *Discurso do Método - As Paixões da Alma*, 10ª edição, Clássicos Sá da Costa, Lisboa, 1981.
- Dan Taplin, Oliver, *Fogo Grego*, 1ª edição, Gradiva, Lisboa, 1990.
- Epicuro, *Cartas, Máximas e Sentenças, A serenidade da alma e a luz da razão*, 1ª edição, Coleção Sophia, Edições Sílabo, Lisboa, 2009.
- Eliade, M., *Mito do Eterno Retorno*, s. e., Trad. Manuela Torres, Col. Perspectivas do Homem, Edições Lisboa, 1985.
- Eça de Queirós, *Cartas de Inglaterra e Crónicas de Londres*, 1ª carta, Edições «Livros do Brasil», Lisboa.
- Erasmus de Roterdão, *O Elogio da Loucura*, s. ed., Trad. Álvaro Ribeiro, Guimarães Editora, Lisboa, s.d.
- Espinoza, Bento, *Ética*, s. ed., 3. Vols., Atlântida- Biblioteca Filosofia, Trad. Joaquim Ferreira Gomes, Coimbra, 1962.
- Gracian, B., *A Arte da Prudência*, 2ª Tiragem, Livraria Martins Fontes, São Paulo, 2001.
- Guy de Maupassant, *O Horla e Outros Contos Fantásticos - O universo da inquietação*, s. ed., Editorial Estampa, Lisboa, 1977.
- Hobbes, Thomas, *Elementos do Direito Natural e Político*, s. ed., Trad. Fernando Couto, Coleção Resjurídica, Rés- Editora, Porto, s/d.
- , *Leviatã*, 3ª Edição, INCM. Estudos Gerais, Série Universitária - Clássicos de , Filosofia, Lisboa, 2002.
- Hamilthou, E., *A Mitologia*, 4ª edição, Trad. Lisboa, Maria Luísa Pinheiro, Publicações Don Quixote, 1991.
- Homero, *Iliada*, Livros Cotovia, Lisboa, 2005.
- , *Odisseia*, 3ª edição, trad. Frederico Lourenço, Livros Cotovia, Lisboa, 2003.
- Jouvenel, Bertrand, *Teoria Pura da Política*, s. ed., Guimarães& Editores, Biblioteca Sociológica, Lisboa, 1975.
- Lalande, A., *Vocabulário - técnico e crítico - da Filosofia*, s. Ed., Vol. II, Rés Editora, Porto, s. d.
- La Boétie, Étienne, *Discurso Sobre A Servidão Voluntária*, 2ª edição, Edições Antígona, Lisboa, 1997.
- Maquiavel, N., *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, 1ª edição, Col. Obras de Maquiavel, Martins Fontes, São Paulo, 2007.
- *O Príncipe*, s. ed., Círculo de Leitores, e Temas e Debates, Lisboa, 2008.
- Montaigne, *Os Ensaio - Da Amizade*, 2ª edição, trad. Rosemary C. Abílio, Martins Fontes, Livro 1, São Paulo, 2002.

- Nietzsche, F., *A Origem da Tragédia*, 5ª Edição, Guimarães Editores, Lisboa, 1988. (*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, 1872); reeditado em 1886 com o título *O Nascimento da Tragédia, ou Helenismo e Pessimismo* (*Die Geburt der Tragödie, Oder: Griechentum und Pessimismus*).
- , *Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche*, vols. 7, Relógio D'Água Editores, Lisboa, 2000. Vol. 6, Para a *Genealogia da Moral*, (2000). (*Zur Genealogie der Moral, Eine Streitschrift*, 1887).
- , *Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche*, vols. 7, Relógio D'Água Editores, Lisboa, 1998. Vol. 3 *A Gaia Ciência*, (1998). (*Die fröhliche Wissenschaft*, 1882).
- , *A Vontade de Poder, Crítica dos valores superiores*, 3 vols., s. ed., Rés Editora, Biblioteca de Filosofia, Vol. 2, Porto, 2004, Vol. 2.
- , *A Vontade de Poder, Princípios de uma nova valoração*, s. Ed., Rés Editora, Biblioteca de Filosofia, Porto, 2004, Vol. 3.
- , *Der Wille zur Macht: Versuch eine Umwertung aller Werte*. Edited by Peter Gast and Elisabeth Foster-Nietzsche. Stuttgart: Alfred Kroener Verlag, 1980.
- Nicola, Abbagnano, *Dicionário de Filosofia*, 5ª edição, trad. Ivone Castilho Beneditti, Martins Fontes, São Paulo, 2007.
- Parménides, *Sobre a Natureza*, 1ª edição, Lisboa editora, Lisboa, 1999.
- Pereira, Maria Helena da Rocha, *Hélade*, Antologia da Cultura Grega, 8ª edição, Edições Asa, Lisboa 2003.
- Peters, F. E., *Termos Filosóficos Gregos*, 2ª edição, trad. Beatriz Barbosa Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1983.
- Pessoa, F., *Obra em Prosa*, 11ª edição Biblioteca Luso- Brasileira, Volume Único, Editora Nova Aguilar, Rio de Janeiro, 2005.
- Piccolo Della Mirandola, *Discurso Sobre a Dignidade do Homem*, s. e. , Trad. Maria de Lurdes Sirgado Ganho, RBA Editores, Lisboa, 1995.
- Plato, *The Collected Dialogues, including the Letters*, Ediet by Edith Hamilton and Huntington Cairns, Bollingen Séries LXXI, Princeton University Press at Princeton, 2005.
- Platão, *Timeu*, s. e., trad. Maria José Figueiredo, Col. Pensamento e Filosofia, Instituto Piaget, Lisboa 2004.
- , *Hípias Menor*, s. e., trad. Maria T. Schiappa de Azevedo, Clássicos Gregos e Latinos, Edições 70, Lisboa, 1999.
- , *O Simpósio ou do Amor*, 1ª edição, Col. Filosofia & Ensaios, Guimarães Editores, Lisboa, 1986.
- , *República*, 5ª edição, Trad. Maria Helena da Rocha Ferreira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1987.
- , *O Político*, Col. Clássicos da Política, Círculo de Leitores, Temas e debates, 2008.
- , *Górgias*, s. e., trad. Manuel de Oliveira Pulquério, Clássicos Gregos e Latinos, Edições 70, Lisboa, 1991.
- , *Le Sophiste*, 3ª édition, ed. rev. Ouvres Complètes, trad. Auguste Diès, Collection Des Universités de France, Sociéte D'Édition «Les Belles Lettres, Tome VIII- 3ª Partie, Paris, 1955.
- Russel, Bertrand, *O Poder. Uma nova análise social*, 2ª edição, Editorial fragmentos, Lisboa, 1993.
- Rousseau, J. *O Contrato Social*, 1ª edição, Círculo de Leitores - Temas e Debates, 2008.
- Ross, Sir David, *Aristóteles*, 1ª edição, OPUS, Biblioteca de Filosofia, nº3, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1987.
- Kafka, F., *Na Colónia penal*, s. e., Col. Caligrafias, Litoral Edições, Lisboa, 1988.
- Kant, E. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, s.e., Textos Filosóficos, Edições 70, Lisboa, 1991.
- , Kant, E, *Crítica da Razão Pura*, s.e., Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1985.
- Spatzo, Vittorio Mayer Pasqualle, Poeta Cigano, *Debaixo das estrelas, liberdade*, s. ed., s. d.
- Sófocles, *Rei Édipo*, s. ed., Trad. Maria do Céu Z. Fialho, Edições 70, Lisboa, 2008.
- Sófocles, *Édipo o Rei*, 8ª edi., Editorial Inquérito, Trad. Agostinho da Silva, 1999.
- Sófocles, *Antígona*, 8ª edição F.C. Gulbenkian, Lisboa, 2008.
- Séneca, *Cartas a Lucílio*, 2ª Edição, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2004.
- Santo Agostinho, *Cidade de Deus*, 2ª edição, 3 vols., Fundação C. Gulbenkian, Lisboa, 2000.
- Schopenhauer, A., *O Mundo como Vontade e Representação*, (*Die Welt als Wille und Vorstellung*), s.e., Tradução de M. F. Sá Correia, Rés Editora, Porto, s.d.
- Strauss, Leo, *Direito Natural e História*, Edições 70, Lisboa.
- Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, 1ª edição, Edições Sílabo, Lisboa.
- Van den Enden, Franciscus, *Libertad Política y estado, o Proposiciones Politicas Librés y Consideraciones de Estado*, 1ª ed.; Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2010.
- Walt Whitman, *Canto de Mim Mesmo*, edição 332, Trad. José Agostinho Batista, Assírio & Alvim, Lisboa, 1999.
- Xenofonte, *Helénicas*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.

## II - Bibliografia Passiva

- Aristóteles, *Da Alma*, s.e., trad. Carlos Alberto Gomes, Col. Textos Filosóficos, Edições 70, Lisboa, 2001.
- , *Retórica*, s. e., Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Estudos Gerais, Série Universitária • Clássicos de Filosofia, Lisboa, 1998.
- , *O Homem de Génio e a Melancolia* - O Problema XXX, 1, s.e., trad. Alexei Bueno, Lacerda Editores, Rio de Janeiro, 1998.
- , *Obra Jurídica*, Rés- Editora, Porto, s.d.
- Aristófanés, *Os Cavaleiros*, s.e., Col. Clássicos Gregos e Latinos, Edições 70, Lisboa, 2004.
- Agamben, G., *Estado de Exceção*, edições 70, Lisboa, 2010.
- Arendt, H., *Homens em tempos sombrios*, s.e., Col Antropos, Relógio D'Água, Lisboa, 2001.
- , *Compreensão e Política e outros ensaios*, Editora Relógio d'Água, Lisboa, 2001.
- , *Entre o passado e o futuro*, Editora Relógio de Água. Lisboa, 2006.
- , *Sobre a Revolução*, s.e., Col Antropos, Relógio D'Água, Lisboa, 2001.
- , *Los orígenes del totalitarismo*, 4ª Edição, Taurus, Santillana Ediciones, Madrid, 2004.
- Bobbio, Norberto, *Teoria Geral da Política, A Filosofia Política e as Lições dos Clássicos*, 10ª Edição, Editora Campus, Elsevier, Rio de Janeiro, 2000.
- Baumier, M., *A Democracia Totalitária - Pensar a Modernidade Pós- Democrática*, s. e., Biblioteca Ideias, Publicações Europa- América, 2007.
- Copleston, F., *Nietzsche, Filósofo da Cultura*, Vol. 9, 3ª edição, Col. «Filosofia e Religião», Nova série, Livraria Tavares Martins, Porto, 1979.
- Campanella, T., *A Cidade do Sol*, s. e., Col. Fundamentos de Direito, Ícone Editora, São Paulo, 2002.
- Collodi, C., *As Aventuras do Pinóquio*, 1ª edição, Coleção BIS, Leya S.A, 2009.
- Confúcio, *Conversações de Confúcio*, s. e., Editorial Estampa, 2011.
- Cícero, *Do Orador* - e textos vários, Resjurídica, Rés-Editora, Porto.
- *Da Amizade*, 1ª Edição, Martins Fontes, São Paulo, 2001.
- *Em Defesa do Poeta Árcuias*, Editorial Inquérito, Lisboa, 1999.
- *Dos Deveres*, Edições 70, Lisboa.
- *Da Natureza dos Deuses*, Edições Veja, Lisboa.
- Dodge, T. A., *Seis Grandes Comandantes*, 1ª edição, Clássicos do Pensamento Estratégico, Edições Sílabo, Lisboa, 2009.
- Fukuyama, F., *As Origens da Ordem Política - Dos tempos pré-humanos até à revolução francesa*, 1ª edição, D. Quixote, 2012.
- *O Fim da História e o Último Homem*, 1ª edição, Gradiva, Lisboa, 1992.
- Foucault, M., *Nascimento da Biopolítica*, s. e., Edições 70, Lisboa, 2010.
- *Microfísica do Poder*, 28ª edição, Edições Graal, São Paulo, 2010.
- Ferreira, J. R., *Dez Grandes Estadistas Atenienses*, Extra Coleção, Edições 70, 2010.
- Guthrie, W. K. C., *Os Filósofos Gregos de Tales a Aristóteles*, 1ª edição, trad. Maria José Vaz Pinto, Editorial Presença, Lisboa, 1987.
- Gaio Suetónio Tranquilo, *As Vidas dos Doze Césares, Júlio César e Octávio César Augusto*, 1ª edição, trad. Angelina Pires, Líderes e Povos, Edições Sílabo, Lisboa, 2005.
- Gracian, B., *Obras Completas*, II, s. e., Biblioteca Castro, Ediciones, Turner Libros, Madrid, 1993.
- Hessen, Johannes, *Teoria do Conhecimento*, 7ª Edição, trad. Dr. António Correia, Col. Studium, Arménio Amado - Editor, Sucessor, Coimbra, 1978.
- Hesíodo, *Teogonia Trabalhos e Dias*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2005.
- Huxley, A., *Sobre a Democracia e outros estudos*, s. e., Col. Dois Mundos, Edição «Livros do Brasil» Lisboa.
- Keane, J., *Vida e Morte da Democracia*, 1ª edição, Edições 70, Lisboa 2009.
- Kraus, K., *Os Últimos Dias da Humanidade*, 1ª edição, Antígona, Lisboa, 2003.
- Lloyd, G. E. R., *Early Greek Science: Thales to Aristotle*, s.e., Col. Ancient Culture and Society, General Editor M. I. Finley, w. w. Norton & Company, New York • London, 1970.
- Maquiavel, Nicolau, *A Vida de Castruccio Castracani da Lucca e Outras Páginas*, s.e, trad. Carlos Soveral, Elementos Sudoeste, Porto Editora, 2003.
- Montaigne, Michel, *Ensaio - Antologia*, s.e., trad. Rui Bertrand Romão, Relógio D' água Editores, Lisboa, 1998.
- Morus, T., *A Utopia*, 13ª edição, Coleção Filosofia & Ensaio, Guimarães Editores, Lisboa, 2003.
- Mata, M., Robalo, M., *50 Grandes Discursos da História*, 1ª edição, Líderes Povos, Edições Sílabo, Lisboa, 2007.
- Magée, Bryan, *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford 1983.
- Rudolf Malter, Rudolf, *Schopenhauer, über das Wesen der Freundschaft*, 66. Jb., Frankfurt am Main 1985.
- Nietzsche, F., *Humano, demasiado Humano, (Menschliches, Allzumenschliches, Ein Buch für freie Geister*, verão final publicada em 1886); s. e., Vol.2, Relógio D'Água, Lisboa, 1997.
- *Escritos sobre Política*, Vol. 1 e 2, Editora Puc., Rio, Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2007.

- , *Para além de Bem e Mal - Prelúdio a uma filosofia do futuro, (Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, 1886)*. S. ed., Guimarães Editores, Lda., 1987.
- , *Assim Falou Zarathustra, um Livro para Todos e para Ninguém (Also Sprach Zarathustra, Ein Buch für Alle und Keinen, 1883-85)*. S.ed., Col. Filosofia e Ensaios, Guimarães Editores, Lisboa, 2007.
- , (1922) *Gesammelte Werke*. Bd. 5, Musarion, München.
- , *Also sprach Zarathustra*. In: Giorgio Collì und Mazzino Montinari (Hrsg.), Friedrich Nietzsche. Kritische Studienausgabe Band 4. München 1988.
- Pereira, Maria Helena da Rocha, *Estudos de História da Cultura Clássica - Cultura Grega*, 9ª Edição, Vol. 1, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2003.
- , *Estudos de História da Cultura Clássica - Cultura Romana*, 3ª Edição, Vol., 2, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2002.
- Píndaro, *Odes Píticas para os vencedores*, 1ª edição, trad. António de Castro Caeiro, Prime Books, Lisboa, 2006.
- Prélot, Marcel, Georges Lescuyer, *História das Ideias Políticas*, 1ª edição, Trad. Regina Louro, Editorial Presença, Vol. 1, Lisboa, 2000.
- Plutarco, *Vida de Sólon*, s.e., Relógio D' Água Editores, Lisboa, 1999.
- , *Pelópidas*, Editorial Inquérito, Lisboa, s.d.
- , *Demóstenes*, Editorial Inquérito, Lisboa, s. d.
- , *Como sacar provecho de los enemigos*, 3ª Edição, Biblioteca de Ensayo 14, Ediciones Siruela, Madrid, 1985.
- Platão, *Timeu*, s.e., trad. Maria José Figueiredo, Col. Pensamento e Filosofia, Instituto Piaget, Lisboa 2004.
- , *Apologia de Sócrates*, 5ª, edição, Guimarães Editores, Lisboa, 2002.
- , *Parménides*, s.e., trad. Maria José Figueiredo, Col. Pensamento e Filosofia, Instituto Piaget, Lisboa, 2001.
- , *Hípias Menor*, s.e., trad. Maria T. Schiappa de Azevedo, Clássicos Gregos e Latinos, Edições 70, Lisboa, 1999.
- , *Hípias Maior*, 3ª edição., trad. Maria T. Schiappa de Azevedo, Clássicos Gregos e Latinos, Edições 70, Lisboa, 2000.
- , *Fédon*, 2ª edição, trad. Maria Teresa S. de Azevedo, Livraria Minerva, Coimbra, 1988.
- , *Leis*, trad. Carlos Humberto Gomes, Col. Textos Filosóficos, Vol. 1, Edições 70, Lisboa, 2004.
- , *Fedro*, 4 edição, Col. Col. Filosofia & Ensaios, Guimarães Editora, Lisboa, 1989.
- , *Ménon*, s.e, GEC publicações, Lisboa, 1986.
- Ovídio, *Metamorfoses*, trad. M. M. Barbosa du Bocage, Editora Martin Claret, São Paulo, 2004.
- Orwell, G., *Mil Novecentos e Oitenta e Quatro*, 4ª edição, Moraes editores, 1984.
- Rhode, Wolfgang, *Schopenhauer heute. Seine Philosophie aus der Sicht naturwissenschaftlicher Forschung*. (Wissenschaftsgeschichte 16). Rheinfelden 1991.
- Safranski, Rüdiger. *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie*. Reinbek bei Hamburg, 1990.
- Sêneca, *Sobre a tranquilidade da Alma e Sobre o Ócio*, Padrões Culturais Editora, Lisboa, 2004.
- Schmitt, C., *La Dictadura*, 4ª edição, Ciencias Sociales, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- Schopenhauer, Artur, *A Arte de ter Sempre Razão*, 2ª edição, Frenesi, Lisboa, 2007.
- Torres, Salvador Mas, *Ethos y Pólis*, s. e., Coleccion Fundamentos nº 213, Ediciones istmo, Madrid, 2003.
- Vicente, M., Chasse, B., Arntz, W., *Afinal, o que sabemos nós?*, 1ª edição, Col. Outro Olhar, Sinais de Fogo, Lisboa, 2008.
- Xenofonte, *Banquete*, s.e. trad. Juan zaragosa, Biblioteca Clásica Gredos, 182, Editorial Gredos, Madrid, 1993.
- , *Recuerdos de Sócrates • Económico • Banquete • Apologia de Sócrates*, Biblioteca Clásica Gredos, Editorial Gredos, Madrid, 1993.
- , *Sócrates, Vida y Doctrinas*, Col. Sileno, Alderabán Ediciones, Madrid, 1999.

### III - Obras de referência

- A.A.V.V., *Logos*, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, Verbo editora, 5, Vol. 5. Lisboa/São Paulo, 1991.
- Abbagnano, N., *Dicionário de Filosofia*, 5ª edição, trad. Ivone Castilho Beneditti, Martins Fontes, São Paulo, 2007.
- Bobbio, Norberto, Nicolau Matteucci, Gianfranco Pasquino, *Dicionário de Política*, 12ª edição, Trad. Carmen Varriale, Gaetano Lo Mónaco, João ferreira, Luís Cacaís e Renzo Dini, Editora Universidade de Brasília, 2, Vols. 2, Brasília, 2004.

| A vontade política ou a (im)possibilidade de um ser político humano