

A GRÉCIA E NÓS: ACERCA DA ALMA, DA LIBERDADE, DA INDIVIDUALIDADE

RACHEL GAZOLLA

Abstract: The objective of this article is a meditation upon the notion of individual and its roots in ancient Greece, relating it with the notion of liberty, which has a narrow range of meaning in the ancient philosophical thought. The pair freedom-iniminity is evidentiated into modern reflexion, since freedom and individuality are shattered notions in globalized logics. The notion of soul as a ground of differentiating the modern individual from the "person" in ancient greek is also herein emphasized.

*... existe outra espécie de amizade, a saber,
a que envolve uma desigualdade entre as partes...*

(Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1158 b, 12)

Faz parte do cotidiano dizermos que somos indivíduos livres, uma significação em nome da qual leis e discursos são elaborados. Para a Filosofia, que não é cotidiana, o que é "indivíduo livre"? Essa expressão não nos é clara numa época dita globalizada, mas é consenso responder que não é livre um homem na prisão ou submetido à violência por outrem. Entretanto, se pensarmos numa sociedade que impossibilita a sobrevivência de parte de seus membros, não relacionamos tal fato com a ausência de liberdade. Esse tipo de violência deveria levar o nome de Inimizade somente porque nossa sociedade não é dita escravagista, apesar de manter, no seu fundamento, a Inimizade, outro nome para a competição mercantil. Também o desemprego e as mais variadas formas de opressão psicológica são faces da Inimizade e concernem aos homens livres. Não costumamos relacionar o par de contrários liberdade-inimizade, preferindo o par liberdade-escravidão, mas é interessante que pensemos no primeiro pois está sempre presente nas difíceis relações entre países e pessoas ditas livres. No mundo

Rachel Gazolla de Andrade é professora de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil.

econômico, ele é constante. Uma decisão político-econômica de um país mais forte que outro, jamais deixa de mostrar a liberdade e a inimizade, o mesmo valendo para as atuais relações profissionais e mesmo familiares.

Não é simples, já se vê, dizer o que seja indivíduo livre. Propomos refletir sobre tais noções, de indivíduo e de liberdade, partindo da Grécia Antiga. Essa exposição não aponta novidades, é apenas uma tentativa de relacionar e ordenar nossas representações sobre o assunto. Falemos, então, da antiga Grécia. Ela se dá a nós não só pelo que dela perguntamos e obtemos, mas pelo teor da nossa própria pergunta, quando algo de nós mesmos se revela. O modo de perguntar indica não só como a própria época se pensa, mas a forma como traz a si o passado. A primeira indagação a ser feita, talvez a própria Grécia não a tenha explicitado: o que é *eleuthería*, liberdade? Seu sentido primeiro, como nota É. Benveniste¹ ao buscar as raízes da palavra, é o de crescimento, desenvolvimento. Arcaicamente, um homem livre é aquele que pode crescer e sobreviver no e pelo *gênos* porque tem raiz, tem um lugar que o acolhe e lhe dá identidade. Assim dizendo, a liberdade e a identidade são faces da mesma moeda, e o escravo, que não é *eleútheros*, é aquele que foi retirado, por força exterior, de seu lugar de pertencimento. Ao viver em outro grupo, não é por este reconhecido na sua identidade, o que significa não ser livre. Ser livre é uma qualidade² e não se vincula ao valor do agir; é possuir certas características que garantem o reconhecimento grupal, é olhar o grupo como uma espécie de espelho. Sendo que cada um no grupo assim olha, há uma semelhança fundante nas antigas fratrias.

Note-se, porém, que ter identidade não é ter individualidade, e deve-se questionar que identidade arcaica é essa sem individualização. Hoje, compreendemos a liberdade junto com a noção de indivíduo, isto é, de um ser singular que é uma consciência de si responsável pelos próprios atos, que os funda em si mesmo. Nossa esfera legislativa segue tal concepção ao dizer que “a ninguém é dado desconhecer a lei”, ou que “todos são iguais perante a lei”, confirmando a autonomia do indivíduo responsável, do ser que sabe de si e pode buscar em si mesmo os postulados para o agir. Se lembrarmos a concepção ontológica de liberdade em Tomás de Aquino, veremos que algo dela serve à reflexão atual, uma vez que para ele, ser

1. É. Benveniste in *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, ed. de Minuit, Paris, 1969.

2. Sobre esse assunto, há o artigo de R. Muller na revista “Dialogue” (XXV, 1996, p. 421).

livre é não estar obrigado em relação a determinada coisa, é poder exercer a escolha.³

Se de um lado, persiste nessa colocação tomista a coação como o contrário da liberdade, o que também está presente na Grécia arcaica, por outro, o homem livre grego está submetido às regras comunitárias sem estar aberto à escolha, e nem por isso está ameaçado. Quanto ao nosso “indivíduo livre”, além de escolher, tem nele mesmo o fundamento da própria ação. Nesse sentido, esse indivíduo afasta-se do homem arcaico. Para conceituá-lo, a modernidade tomou de empréstimo, no mínimo, o solo do livre-arbítrio medieval e a *phýsis* democriteana e estoica. No que concerne aos gregos, de Demócrito emprestamos o átomo como uno-indivisível, e da Stoa a *phýsis* igualadora de todos os homens. Encaminhamos tais noções “físicas” ao campo ético-político. Assim, quando lemos um texto grego antigo, buscamos reconhecer nele o que lemos em nós: o indivíduo. Porém, este não emergiu na Grécia, cultura que não pensou o homem como ser substancial e senhor de suas ações, ética e politicamente responsável por seus atos. O homem grego antigo é, podemos dizer, uma singularidade com interioridade, mas não é um sujeito que se divide em muitos sujeitos, com funções diversas. Ele não é uma consciência de si, uma *res cogitans*, ou uma razão que traz para si o mundo e ela mesma para principiar-se.

Como pensaram os gregos a interioridade humana? Antes de abordar essa questão, marquemos, sinteticamente, os significados possíveis da palavra indivíduo como passeiam no nosso ideário. Jean-Pierre Vernant⁴ auxilia nessa tarefa ao lembrar M. Foucault na *Histoire de la sexualité – Le souci de soi*. Para Foucault, é possível pensar a individualidade associada a três fatores: 1) à independência de um homem com relação ao seu grupo; 2) ao que nomeamos esfera privada; 3) à intensidade da relação do em si ao em si.

Vemos que esses três modos de pensar a individualidade – conseqüentemente, a liberdade individual – têm, os três, uma unidade aparentemente não-social como pano de fundo. Na primeira afirmação – do indivíduo independente no grupo – pode-se questionar por que homens dependentes das regras grupais não são um fator para a individualidade. Só será indivíduo aquele que marcar sua independência distanciada das regras? Ao colocar o critério “independência grupal” como uma das marcas da

3. Ele diz, procurando definir as essências livres, que:... *Livre é o que não está obrigado ou coagido em relação a uma determinada coisa... o impulso das essências dotadas de inteligência é livre, visto estarem abertas à escolha de qualquer bem...* (Compêndio de Teologia, cap. 77).

4. in *L'individu, la mort, l'amour*, ed. Gallimard, Paris, 1989.

individualidade, tem-se que não somente o escravo não é indivíduo, mas também não o é um simples soldado numa aristocracia guerreira, um diácono com relação ao papa e todos nós diante de um edifício de leis que não fazemos e quase não compreendemos.

Quanto à segunda afirmação, referida à esfera privada, o indivíduo só emerge se representado em oposição ao público, portanto, ele se afirma também distanciado do social. É claro que o problema está na autonomia de uma instância privada, separada magicamente da instância pública pela simples travessia da porta de nossa casa, como se deixássemos na rua a identidade social pela particular, ao contarmos com nosso próprio silêncio ou solidão, ao invés do ruído da comunidade. Casa e rua, intimidade e comunidade estão aparentemente separados. Essa segunda afirmação adere à terceira, do indivíduo que emerge pela intensidade de sua interiorização. A lógica é a mesma: é preciso um exterior cindido do redobro interno, assim representado por esse ser internamente redobrado.

Os estudos críticos sobre a interioridade ser ou não ser um espelho da exterioridade são inúmeros. Trazemos o “fora” para o “dentro” e cultivamos o “dentro”, como se a força do “fora” desaparecesse – ou amainasse – ao ser levada para “dentro”, mas sabemos que, bem ao contrário, essa força do “fora” forma o “dentro” e é devolvida para o “fora”, que formará o “dentro”, nessa geografia circular de imagens com mão dupla. Há, no entanto, a crença de um “eu interior” que considera o “fora” menos intenso que o “dentro”, um singelo engano sobre a própria independência. Vemos aflorar, nessas três possibilidades acima, o poder sobre si mesmo como um núcleo isolado. Perguntamos, então: a) tem-se o poder do redobro de si mesmo? Sim. b) tem-se o poder de determinar o lugar na hierarquia social? Quase nunca. c) tem-se o poder de afirmar um espaço privado? Não. A individualidade assim exposta acaba por impor-se como ruptura abstrata com o social.

Vejam agora como J-P. Vernant, um helenista, considera a questão. Diz ele que o indivíduo é: 1) em sentido estrito, o que tem um valor reconhecido pelo grupo; 2) um sujeito que se exprime como pessoa, fala no próprio nome de modo a afirmar sua singularidade; 3) o ‘eu’ que engloba um ... *conjunto de práticas e atitudes psicológicas que dão ao sujeito uma dimensão de interioridade e unicidade...*⁵, de modo a constituir um “dentro” como consciência de si. Vemos que o primeiro sentido é de reconhecimento grupal e se relaciona à *eleuthería* arcaica, ao

5. *ob. cit.*, cap. X, p. 215.

pertencimento grupal como afirmação da identidade; o segundo, confirma a percepção de si mesmo como diferente entre diferentes e marca o que se pode nomear como a “pessoa”, a singularidade com interioridade; e o terceiro apanha a unidade da pessoa na forma de um *subjectum* exposto na amplitude da expressão ‘consciência de si’.

É possível, nessas três vias, definir o indivíduo: ou como ser dependente do grupo e valorizado por ele, ou como singularidade de um “eu” entre pessoas, ou como unidade complexa de uma consciência fundante do homem, cuja dimensão de quietude, de intimidade, não depende necessariamente do acesso a um outro “eu”. Essa terceira via dá-se como subjetividade, que se autopostula proprietária de todas as dobras de si mesmo e dos postulados que ela mesma objetiva. E se diz de cada um e universal ao mesmo tempo.

Nas duas interpretações sobre o indivíduo expostas acima, vemos que há um fio condutor: a individualidade, qualquer que seja sua definição, não dispensa o que Platão chamou de *noésis noéseos*, da inteligência do inteligir, vale dizer que o homem, em maior ou menor grau de apreensão, ajuíza, pensa, pondera, intenciona no mais íntimo de si mesmo (poder que já está apontado nos textos homéricos⁶), sem a unidade do “eu” moderno. Saber de si, ajuizar sobre as próprias ações, dá ao homem um sentido geograficamente recôndito sobre si mesmo, vê-se ele como interioridade que fala consigo própria.

Esse ponto foi desenvolvido, em parte, pelo Antigo Estoicismo quando afirma a possibilidade de o homem escolher, entre os modos de agir, aquele que é correto produzindo *kathortómata*, ações propriamente éticas. São os estóicos quem, mais de perto, devem ser ouvidos pelos modernos. Expuseram o campo ético como pertinente a cada um, a cada juízo ou *diánoia*. Desviaram-se da escolha correta fundada nas regras exteriormente dadas e explicitaram, de modo ímpar, a reflexão sobre o agir, ao marcá-la como *um pequeno espaço possível para a escolha de cada um*, de cada interioridade, se preferirmos. Esse pequeno espaço é apontado também por Platão e Aristóteles como o poder da alma dianoética para deliberar⁷, e foi aprofundado num ângulo *sui generis* pela Stoa, na construção do campo específico para a escolha ética: o das coisas indiferentes (*adiáphora*).

6. Nos textos de Homero, Hesíodo, nos líricos e na filosofia, o sentido de intuir, inteligir, ajuizar, intencionar, é recoberto pela palavra *noús* e seus derivados, conforme estudos muito recentes, que nem sempre estão em consonância.

7. Platão, *República* e *Sofista* principalmente; Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, livro VI principalmente.

São indiferentes, diz o Pórtico, as coisas sobre as quais não incidem os valores normalmente atribuídos por todos como bens ou males. Ter saúde ou acreditar nos deuses, por exemplo, são bens, e ferir-se é um mal. Assim, não é propriamente ético escolher o bem “ter saúde” ou “crer nos deuses”, ou fugir do ferimento, que é um mal, pois tendemos a escolher entre bens e afastamo-nos dos males. Só nos indiferentes está possibilitada a abertura para o ético quando *cada homem eleger sua ação em meio aos acontecimentos e criar, com ela, um valor nascido desse esforço de eleição. A eticidade estoíca estrutura-se como labor de critérios argumentativos sobre o que acontece e se escolhe*. Não é a vontade, portanto, a expressão de decisão entre valores já dados. Sendo que a *phýsis* habita cada homem, acompanhá-la será agir segundo o melhor, ou seja, conforme a própria natureza, modelo único para os critérios deliberativos. Uma ação correta é, desse modo, aquela que cria um bom valor porque fundada na *phýsis*, porque eleita pelo esforço de busca de conhecimento sobre nosso modo de ser, que é também o do todo. Acertamos? Procuramos acertar. Não há o ético quando não houver o labor criterioso para escolher-se.⁸

Esses filósofos estão dizendo bem mais do que esperávamos ouvir sobre nosso indivíduo livre. O homem, parecem dizer, não é totalmente responsável pelos próprios atos, não é plena consciência de si. Se é possível que se tenha em si mesmo uma lei moral – como dirá Kant quase dois mil anos depois –, ela é recebida da totalidade do ser, da *phýsis* que nos habita, dirá o estoíco. Deliberar em consonância com a *phýsis* pressupõe uma ascese entre os indiferentes e a criação de um movediço espaço ético constituído no processo argumentativo pertinente a todos os homens. Os indiferentes, interpretados por aquele que os recebe, dão nascimento ao processo de escolha, sem aderência à esfera pública ou à privada como seu contrário. Esse processo *constitui uma interioridade pontual no tempo, enquanto interpretadora dos indiferentes*. É exatamente por isso que se pode falar de uma ação propriamente “minha”, porque “eu” crio um valor com “meu” ato. Qualquer que seja o homem, em qualquer situação histórica, escravo ou livre, sujeito às regras e costumes, pode e deve recolher o *lógos* da *phýsis*, que também é o seu, e exercitar sua *diánoia*, sua capacidade de julgar.

8. Essa questão está mais desenvolvida em minha obra *O Ofício do filósofo estoíco* (ed. Loyola, 1999, São Paulo).

Nesse ângulo, uma interioridade é livre porque exprime essa força decisória, toma a si os fatos e os interpreta sem a determinação da exterioridade das normas. Ela mergulha nos indiferentes e interpreta os sinais do que acontece, numa espécie de saber mântico que não se projeta para o futuro mas se efetiva pontualmente como criação de valores. Quando se dispensa a noção de *phýsis* da Stoa, estará semeada a representação moderna da chamada “esfera íntima”. O foco estóico para a eticidade está na igualdade dos homens *por natureza*, condição do exercício ético, e não serão circunstâncias históricas a afastarem os homens da sua disposição natural para o uso correto do que lhes é mais próprio: o uso de suas potências anímicas.

Um exemplo: dizem os estóicos que, por natureza, amamos a nós mesmos (*oikeíosis*). Podemos, se assim julgarmos, ir até contra esse amor no suicídio, mas suicidar-se será uma escolha ética só e somente só se eu puder estruturar uma argumentação interior que fundamente essa escolha. Essa será a manifestação de uma interioridade que cria valores. Mas, para deliberar, é preciso que o homem esteja em condições de usar suas potências anímicas, ou seja, deve ter cumpridas as exigências de sobrevivência, salvaguardada a *oikeíosis* até para poder, eventualmente, ir contra ela. Nesse quadro, claro está que um homem para exercer-se eticamente terá, primariamente, de ter saciada sua fome.

O que podemos inferir até aqui, comparando essa interioridade com o indivíduo livre moderno? Inferimos que, afastado da identidade grupal e desintegrado da natureza, o que chamamos indivíduo livre é uma coisa deixada a si mesma, afirmada como auto-suficiente para o exercício de um poder racional que nasce dela mesma, que tem múltiplas faces e graus dos quais quase nada deve escapar. Com essa representação unitária, a modernidade deu ao “sujeito” a crença de que o homem tem um enorme poder porque é um “indivíduo livre”, e confirmou a necessidade histórica do ir e vir mercantil dos primeiros séculos do capitalismo. Ao mesmo tempo, teve a modernidade que reconhecer a grande fragilidade desse indivíduo: em sendo fundamento de si mesmo, ao criar-se e transformar-se é obrigado a ser livre, sem critérios claros para tal exercício.

Essa unidade teórica vem sendo quebrada, aos poucos, desde meados do século XIX, quer pelas reflexões que sustentam o inconsciente, quer, em nosso século pela chamada Teoria Crítica e, até mesmo, pelas teorias quânticas.

Assim estruturada a individualidade moderna, tem-se que todas as repetidas separações entre público e privado, dentro e fora, esfera íntima e esfera comunitária são produtos desse sujeito auto-paradigmático que

assim lerá, também, os gregos. Veremos, sem novidades, tais separações presentes em cada texto filosófico antigo que aborde as deliberações nascidas na alma, e diremos que se tratam de atividades de um indivíduo livre quando, a bem dizer, tais significações não estão presentes na língua grega. Repetindo a preocupação de Goethe, talvez tenhamos o dever de investigar o que foi o homem grego⁹. Perguntemos o que é, então, nos textos gregos, a interioridade, e teremos uma resposta que não nos diz respeito imediatamente, mas que devemos resgatar: a interioridade grega tem como suporte uma certa noção de alma.

Com muita resistência nomeamos alma a nossa intimidade, a nossa consciência, o “eu pensante”. Os gregos não são modernos, e para eles a alma é um ser autônomo, em si mesmo. Que ser? Para Homero é um sopro e um *phântasma*. Para Platão e Aristóteles, uma *ousía*, uma essência; para os estóicos um *sómatos*, um corpo com *quid*. Temos, no estreito limite desta exposição, pelo menos três possibilidades para pensar a alma: 1) ela é um ser dentro de um ser; 2) ela é um ser de muitas faces que tem potência para expressar as emoções, imagens, percepções, memória e julgamentos; 3) ela é uma unidade que se desvela na pessoa, mas não é exatamente essa pessoa, é mais que ela. Vejamos tais aspectos.

No sentido arcaico, a *psyché* é um ser em mim que funda a vida. Já para os estóicos, a alma é o próprio cosmo e se expressa em qualidades ou potências diversas nos seres, sem deixar de ser ela mesma. É o segundo sentido. Para Platão, a alma humana é parte da alma do todo, o que os estóicos corroboram, mas não se mostra inteira, apenas numa fração que é por nós reconhecida como nossa pessoa. Este é o terceiro sentido. Se aceitarmos, mesmo com dificuldades, tais perspectivas, o que denominamos interioridade será, na filosofia, uma das potências da alma apreendida no que nos é possível apreender. E representamos uma interioridade como um “dentro” porque a alma, dados os limites dos nossos sentidos que só apanham o “fora”, está no “interior” do corpo. Das potências da alma, a *interioridade* (ou o “eu”) será uma delas, exatamente aquela capaz de saber-se diferenciada das outras. Essa potência é a que tem *lógos*, é a potência logística da alma.¹⁰

Se aceitarmos essa afirmação, e retomando a questão do indivíduo livre, para a filosofia grega ser um homem livre significa manifestar o

9. in *Máximas e Reflexões*.
10. Cf. Platão, *Timeu* e *República*, principalmente.

logístico sem incidência de violência ou ameaça, é conhecer e julgar quando assim pudermos fazer, pois somos limitados por determinações orgânicas e institucionais. Esse é o sentido que Platão, no *Fedro*, dá ao que chama de “amor livre” (*eleútheron érota*), isto é, aquela força que não gera inimizade, que, como ele diz, não necessita das discussões fúteis, do ciúme e outras inutilidades, mas que é expressão de laços sabedores da presença do divino (243 c, d). Nessa reflexão de Platão, lembramo-nos do início dessa exposição, da relação entre liberdade e inimizade como noções contrárias. Ora, a liberdade platônica acompanha a possível independência do ser e conhecer da potência logística da alma. Esta pode saber sobre o sentir, saber sobre o querer e conhecer a si mesma enquanto potência. Ela funda o “eu” mas não é a alma inteira e, dados os limites do humano, essa potência dependerá muito do que a ultrapassa para poder exercer-se.

A filosofia grega antiga pensa a alma mais além do campo onde se ancora a subjetividade moderna. Ela é uma *ousía* que está no homem e no cosmo. Um filósofo grego diria, sobre a subjetividade moderna, que trabalhamos com uma das formas da alma considerando-a como o todo, um simples erro lógico, tomar a parte pelo todo.

Não é demais citar Platão, na interessante colocação sobre o ser da alma, no *Alcibiades*. Após longos argumentos, ele diz:

... é preciso concluir que o homem é a alma... em consequência, quando nos entretemos, tu e eu, trocando argumentos (lógoi), é a alma que fala à alma... quando Sócrates se entretém com Alcibiades... não é a teu rosto que ele fala, mas aparentemente é a Alcibiades ele mesmo. Ora, Alcibiades é tua alma... (130 c, d.)

Se recolhermos a reflexão de Descartes sobre a alma, o rompimento com a Grécia fica mais claro. Considera ele bastante fácil a tarefa de pensar a diferença entre corpo e alma e utiliza-se da idéia de “função”. Diz, no *Tratado das paixões da alma*, definindo a “coisa que pensa”:

... Depois de ter assim considerado todas as funções que pertencem somente ao corpo, é fácil reconhecer que nada resta em nós que devamos atribuir à nossa alma, exceto nossos pensamentos... (art. 17)

O que mudou? A alma é um ser fantasmático em Homero, um ser dentro de um ser; é um ser essencial em Platão, um ser pensante em Descartes. Há muitas respostas porque há muitas mudanças, e é digno de reflexão que haja, hoje, um desconforto no uso da palavra “alma”, nos mais variados tipos de texto. Ela tem aparecido entre aspas, numa espécie de pudor diante de um significado tão difícil para a Ciência, porque adentra em

campos díspares como o mítico-religioso e o filosófico. Se nos envergonhamos pelo uso da palavra alma e fugimos do seu amplo significado – porque queremos cerrá-la num campo claro –, talvez devêssemos ter pudor, ao usarmos expressões como individualidade e liberdade, sem alcançarmos o que sejam.

Essa dificuldade em pensar a alma, a individualidade, a liberdade, pode ser um sinal vigoroso da carência dessas representações em nossos dias. É previsível a fraqueza da reflexão ética atual pela fragilidade de uma subjetividade que não se permite ter restos. Talvez seja interessante buscar outro foco para o solo ético-político, colhido de nossa utopia atual, e nela os gregos antigos podem nos auxiliar. Qual é nossa utopia?

Voltando ao início dessa exposição, talvez esteja incidindo, ainda nebulosa em vários aspectos da vida social, a idéia da Amizade (*philia*) como base para a vida ético-política. Sem a separação abstrata entre a instância pública e a privada, o dentro e o fora, a Amizade flui como a força que impede a quietude das “consciências de si” inacessíveis ao outro. Afinal, não é a Inimizade que permite o distanciamento do outro e se esconde em mil faces? Filósofos modernos falaram da Amizade, porém de dentro da rede da consciência de si para a generalidade das consciências. Também o religioso a apanha, mas na rede da caridade. Essa noção caiu em desuso nos atuais escritos ético-políticos, o que já é um sinal a ser lido. Também é um sinal que ela incida no campo econômico, deturpada em seu fundamento, e queremos dizer com isso que ela se apresenta na linguagem das “alianças” comerciais, das propagandas que fazem crer que as empresas são amigas de seus consumidores, das imposições econômicas de governo a governo ou de governo a povo, em nome de ideais não-econômicos como igualdade, liberdade e fraternidade nacionais e internacionais. Por que o pensamento sobre a Amizade ficou escondido do campo ético, político e técnico, e continua vigorando, astuciosamente, nas franjas das relações econômicas?

Quando vários estudos atuais sobre o indivíduo buscam seu rosto nos modos de trabalho e nas relações com as instituições políticas, ou crêem achá-lo na tessitura das classes sociais, quando o encontram ele aparece substituído das emoções. No entanto, elas, as emoções, estão lá, a cada Tratado, a cada Aliança, a cada encerramento de contrato. *Marginalizamos a força emocional da alma, porque consideramos que a “vida pública” pressupõe o pensar e não o sentir; como se sentir não fosse, também, pensar.* Uma vez mais, tomamos a parte pelo todo, o indivíduo pensante como o propriamente humano. Um vício bem moderno, esse, tomar a parte pelo todo.

Investigadores mais voltados ao campo sociológico dizem que o indivíduo está se estruturando fora das instituições, até contra elas, querendo viver suas emoções, o que estaria indicando a procura da individualidade e da liberdade em novos moldes. Não há novidade nesses estudos, pois continua sem resposta a questão já colocada, em filigrana, pelos frankfurtianos: como é possível desenhar um círculo de isolamento para as emoções, à parte do aparelho de Estado e do Mercado? O que parece certo é que qualquer configuração da individualidade nestes dias de globalização nos faz, a nós não excluídos socialmente, atores de uma ópera que se passa além de nossas fronteiras. Onde procurar nossa interioridade, nossa alma, nossa escolha? Se o indivíduo livre perde a transparência definida nas raízes do ideário democrático, com a mesma rapidez com que o Estado Moderno se dilui na sua hegemonia para tornar-se um apêndice do econômico, pouco adianta cunhar termos novos como trans-modernidade, pós-modernidade, modernidade reflexiva, que são roupagens novas para velhas situações.

Concluindo, voltemos ao valor da Amizade. Esse valor parece impor-se, silenciosamente, encoberto pelo Estado tecno-mercantil, independente de previsões, nos meandros profundos da linguagem das organizações não-governamentais (Ongs) e dos grupos alternativos. Reconhece-se algo da velha *eleuthería*, do pertencimento grupal como fundamento para uma identidade ética, política e emocional. Reconhece-se o núcleo, muitas vezes esquecido, da ausência de ameaça, pois é nos pequenos agrupamentos, que interagem às margens do universal, que está a marca atual da amizade e da identidade ética, gostemos ou não disso. Essas novas formações sociais expressam algo dos laços emocionais e éticos que o grande social não consegue preservar. Essa utopia atual, a Amizade, leva-nos a indagar sobre o que seria a Inimizade, questão que temos de deixar em aberto.

Vale finalizar com uma citação de Aristóteles sobre o homem e suas relações com o outro, palavras distantes para nós e todavia desejadas:

... o que um homem é para si mesmo, assim o é para o amigo... O que torna a vida desejável é perceber sua própria bondade, e um tal saber é atrativo por si mesmo. Há necessidade, assim, de participar no saber do amigo sobre sua própria existência, o que não saberia realizar-se, senão vivendo com ele e colocando em comum discursos e reflexões, pois é este o sentido, parece-me, que se deve falar da vida em sociedade, quando se trata de homens... . (E.N., 1170 a, 29-1170 b, 10)