

## PREÂMBULO À FILOSOFIA DO SENTIR POLÍTICO

### PREAMBLE TO THE PHILOSOPHY OF POLITICAL SENSING

ANDRÉ ABRANCHES<sup>1</sup>

**Abstract:** By analyzing part of Western philosophical tradition and, in particular, contrasting the teaching of masters and gurus of the East with the teachings of metaphysical schools and political science in the West, this article, it may be said, falls within the category of philosophy of civilizations. Not being limited, however, to any of these civilizations, political art, as the skill of those who govern or lead happy lives, can be examined in the extension of their intersections and as an independent philosophical question. In this article, the author therefore assumes that the search for knowledge of good government and happy life is common to both civilizations or, more essentially, to all man as a man and, noting the absence of a significant correspondence between both on the subject of political science or art, it seeks to examine possible specific modalities of such investigation. If it can be said that, in this sense, political philosophy is a more specific modality of the West, and the philosophy of intuitive feeling of the East, the scope of this article is, then, the examination of the possibility of the philosophy of political sensing as an independent philosophic question.

**Keywords:** Political Science; Political Philosophy; Sensing; Thinking; Intuition; East; West; Ontology; Nature; Art; Skill; Virtue.

**Resumo:** Ao analisar parte da tradição filosófica Ocidental e, em particular, contrapor o ensinamento de mestres e gurus do Oriente aos ensinamentos de escolas metafísicas e de ciência política do Ocidente, o presente artigo, poderá ser dito, insere-se na categoria de filosofia das civilizações. Não estando limitada, porém, a nenhuma dessas civilizações, a arte política, enquanto perícia

**Résumé:** En analysant part de la tradition philosophique occidentale et, en particulier, en opposant l'enseignement des maîtres et des gourous en Orient avec les enseignements des écoles métaphysiques et des sciences politiques en Occident, cet article, peut-on dire, relève de la catégorie de la philosophie des civilisations. N'étant toutefois limité à aucune de ces civilisations, l'art po-

---

<sup>1</sup> Universidade Nova de Lisboa. Email: [abranches.a@gmail.com](mailto:abranches.a@gmail.com) ORCID: 0000-0002-6730-0249

ou daquele que governa ou leva a vida feliz, pode ser examinada no prolongamento das suas intersecções e enquanto questão filosófica independente. Neste artigo, o autor parte por isso do pressuposto de que a busca do conhecimento do bom governo e da vida feliz é comum a ambas as civilizações ou, mais essencialmente, a todo o homem enquanto homem e, observando a ausência de uma correspondência significativa entre ambas no tema da ciência ou arte política, procura examinar possíveis modalidades específicas dessa investigação. Se puder ser dito que, nesse sentido, a filosofia política é uma modalidade mais específica do Ocidente e, do Oriente, a filosofia do sentir intuitivo, o escopo deste artigo é, então, o exame da possibilidade da filosofia do sentir político enquanto questão filosófica independente.

**Palavras-chave:** Ciência Política; Filosofia Política; Sentir; Pensar; Intuição; Oriente; Ocidente; Ontologia; Natureza; Arte; Perícia; Virtude.

litique, en tant qu'expertise de ceux qui gouvernement ou mènent une vie heureuse, peut être examiné dans le prolongement de leurs intersections et comme une question philosophique indépendante. Dans cet article, l'auteur estime donc que la recherche de la connaissance du bon gouvernement et de la vie heureuse est commune aux deux civilisations ou, plus essentiellement, à tout Homme en tant qu'Homme et, observant l'absence d'une correspondance significative entre les deux sur le sujet de science ou art politique, il cherche à examiner les modalités spécifiques possibles de cette recherche. Si l'on peut dire que, en ce sens, la philosophie politique est plus spécifique à l'Occident et, en Orient, la philosophie du sentiment intuitif, la portée de cet article est alors d'examiner la possibilité de la philosophie du sentiment politique comme une question philosophique indépendante.

**Mots-clés:** Science politique; Philosophie politique; Sentir; Penser; Intuition; Orient; Occident; Ontologie; Nature; Art; Compétence; Vertu.

## 1.

Século após século, o Oriente perdura como um dos filamentos mais inquebráveis da curiosidade filosófica do Ocidente. Na sua incessante busca de sabedoria, os filósofos são naturalmente levados a examinar todas as fontes de conhecimento, até as mais remotas.

As perguntas que ocupam a atenção dos filósofos são as da Tradição. Questões sobre a essência da realidade e felicidade, comuns a todo o homem enquanto homem. A ciência da realidade última das coisas, o Ocidente apelida de filosofia; à da vida feliz, de moral ou política. Na base do pensamento da realidade última das coisas, poder-se-á dizer, estão pelo menos a ciência do ser ou ontologia e a do conhecimento ou epistemologia. Na base da ciência da vida feliz, está a arte política enquanto ciência do governo das nações, da cidade, família e do homem. Às questões comuns a toda a existên-

cia humana, o Oriente responde com os seus próprios ensinamentos acerca da realidade última das coisas, por um lado, e às questões sobre a vida feliz, por outro, responde com a instrução ou filosofia de vida dos mestres e gurus – a ciência ou arte política, como a conhecemos, é abandonada na correspondência com o Oriente.

A mera descrição feita acima reforçará a ideia de que a ciência moral ou política pertence à Tradição essencialmente teórica do Ocidente e, em particular, da filosofia política. Ao referir-se tacitamente a este facto, um dos principais filósofos talmúdicos do Egipto traça a resolução da ciência moral ou política, não do governo das nações, da cidade e família, mas do homem, ao fenómeno da revelação divina, conclusão que de resto parece sobreviver intocável na história do pensamento Ocidental e das suas religiões até pelo menos parte do século passado.

## 2.

Perante o carácter contraditório das opiniões dos homens sobre as coisas humanas (importantes), o homem curioso pode ser levado a interrogar-se quanto à possibilidade de as substituir por um conhecimento não-contraditório. Para responder à sua interrogação, esse homem é levado à ciência das coisas humanas ou filosofia política.<sup>2</sup> Contudo, como o conhecimento não-contraditório das coisas humanas depende da possibilidade de conhecimento não-contraditório em geral, poderá ser dito que antes de ser política, a filosofia política é apenas filosofia; ou que a descoberta do carácter das coisas especificamente humanas (*ratio rerum humanarum*) depende da descoberta de que as coisas, em geral, possuem um carácter próprio ou natural.

O filósofo, por conseguinte, é aquele que procura ascender daquilo que se ouve dizer sobre essas coisas, i.e., daquilo que é primeiro para o homem, à natureza das coisas, i.e., àquilo que só pode ser visto com os próprios olhos. Ou seja, parte das opiniões, pois, por mais vulgar ou comum que seja, cada opinião contém vestígios de saber ou das essências, mas procura ir além das mesmas ao desenvolver uma conceção que só pode ser não-contraditória se for também englobante, isto é, articulável com as conceções coerentes acerca das demais coisas. Para o filósofo, então, a compreensão de cada uma das partes do todo ou ciência de todos os seres (*panta ta onta*) é por isso idêntica à ciência do todo. «Ser» (*einai*) significa «ser uma certa coisa» e, portanto, «ser» é diferente das coisas que «são outra coisa». Logo, «ser» significa «ser uma parte» e o todo não pode «ser» da mesma forma que as suas partes

---

<sup>2</sup> Cf. Cícero, *Tusculan Disputations*, V.10.

«são»: o todo enquanto todo, embora pressuponha a articulação de todas as partes ou dos seres (*on*), está «para além do ser».<sup>3</sup>

É a escola existencialista que reabre o debate dos “gigantes acerca do ser” (*gigantomachia peri tes ousias*) selado na Grécia antiga e, por fim, põe em causa as premissas que desde então sustentam o corpo científico e filosófico da Tradição. No entendimento clássico, a intelecção dos seres pressupõe alguma compreensão do ser. Contudo, porque dá ou envia, em distintas épocas, diferentes compreensões de si próprio e por consequência de todas as coisas, o ser (*Sein*) não é inteligível pelos entes (*Seiende*). A experiência do ser, i.e., a de que está simultaneamente aberto no que revela ao homem, e fechado no que lhe encobre, não era possível na época dos primeiros filósofos e, por essa razão, a sua filosofia e a Tradição são marcadas pelo *esquecimento do ser*. A chave do ser é o ser do homem ou ser-aí (*Dasein*), pois, em virtude do exercício da sua liberdade para escolher um ideal de existência, o homem é um projeto que está limitado por uma situação que não escolhe – a sua situação. O salto através do qual o ser é experimentado depende da percepção e aceitação de que o homem é um projeto lançado (*geworfener Entwurf*).<sup>4</sup>

Se puder ser dito que a filosofia pressupõe a possibilidade do intelecto se afastar do aparente e aproximar da verdade (*aletheia*), a crítica do esquecimento (*lethe*) do ser reacende a curiosidade originária sobre a possibilidade de substituir os elementos contraditórios das opiniões dos homens por conceções coerentes acerca das diferentes partes do todo e, em particular, daquela parte do todo a que chamamos «homem».

### 3.

A investigação da possibilidade de filosofia ou, mais especificamente, da ciência da essência das coisas, aparece por vezes indissociável da própria investigação da relação da vida filosófica ou contemplativa, por um lado,

---

<sup>3</sup> Cf. Platão, *República*, 511a e ss. A ontologia platónica contrasta, por exemplo, com a *Da Natureza* de Parménides, segundo o qual se o não-ser ou nada não pode ser pensado, o que equivale a não pensar, o que existe está para o pensamento e ser, logo o ser não surge do nada e, por isso, também não deixa de ser. Ainda que os ensinamentos dos filósofos sobre o ser sejam distintos, poderá ser dito que, para os clássicos, a ontologia é inseparável da questão epistemológica e da investigação filosófica enquanto tal. Considere-se ainda Leo Strauss, *Direito Natural e História* (Lisboa: Edições 70, 2009), 107.

<sup>4</sup> Sobre o debate de gigantes acerca do ser veja-se Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, (Petrópolis: Vozes, 1993), I, 1. Sobre o esquecimento do ser na Tradição veja-se a sua *Carta sobre o Humanismo em Basic Writings* (New York: First Haper Perennial Modern Thought, 2008), 229-234. Sobre o facto de os antigos pressuporem o conhecimento do todo pelos seres veja-se, p.e., Platão, *República.*, 477a e ss e compare-se com *Teeteto*, 186d.

com a vida política ou social, por outro – um triângulo evidenciado na Tradição pela discussão do termo «lei natural» (*ius naturale*). Pois, se a filosofia buscar o conhecimento das coisas naturais, então deve ser verificado: se as coisas humanas ou políticas participam nas coisas naturais; sendo a investigação filosófica uma coisa humana, se a filosofia política não “alimenta” a vida filosófica de uma forma distinta da mera filosofia; se a filosofia política, alcançando o conhecimento das coisas humanas conformes à natureza e, em particular, das coisas justas por natureza (*dikaion phusikon*), não põe a descoberto os modos gerais e específicos dessa vida.<sup>5</sup> Para averiguar, portanto, a existência da lei natural, o filósofo é levado a examinar se esse conhecimento surge de ditames da razão reta, à semelhança do conhecimento aritmético e logístico, ou por exemplo do estudo das regras convencionais aceites em todas as sociedades.

Ora, tal como diferentes homens têm opiniões contraditórias acerca das coisas, as diferentes sociedades também adotam leis ou códigos legais contraditórios entre si. Ao pressupor a possibilidade de distinguir entre coisas humanas «por convenção» e coisas humanas «conformes à natureza», o filósofo é por isso levado a suspender, ainda que provisoriamente, não só a autoridade do código da *sua* sociedade, como a de todos os códigos políticos existentes – pois, a investigação da lei natural poderá levar para lá da análise da lei positiva. Indo mais longe, o filósofo é levado a questionar se a falsidade, ou pelo menos um certo *tipo* de falsidade, não será enquanto tal uma necessidade de toda e qualquer sociedade atual.

Por a existência da sociedade depender da (sua) lei ou do (seu) código, a investigação da lei natural coloca forçosamente em causa consensos pré-estabelecidos. A interrupção ou proibição da investigação filosófica para prevenir a suspensão da autoridade da lei equivale à interdição de certos assuntos, *viz.*, os políticos ou humanos, do exame filosófico e, enquanto tal, impede o autoexame do qual vida filosófica parece precisar. Dito de outro modo, como são movidos pela convicção de que uma vida não-examinada não merece ser vivida, ou de que o melhor modo de vida poderá ser o contemplativo, os filósofos são compelidos a desenvolver essa investigação debaixo da capa da conformidade ou ortodoxia, *i.e.*, do discurso que apresenta as qualidades da lei e dos argumentos que a sustentam. A sua filosofia é por isso política na forma, *i.e.*, na adaptação dos requisitos da filosofia aos requisitos da (sua) sociedade, e no conteúdo, *i.e.*, nos objetos da sua investigação. Por essa razão, a filosofia das coisas políticas é inseparável da própria defesa do modo de vida de livre pensamento ou, mais essencialmente, filosófico.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Sobre o direito natural veja-se Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 1135a1-10.

<sup>6</sup> Considere-se Leo Strauss, *Persecution and The Art of Writing* (Chicago: The University of Chicago Press, 1952), 25. O modo de vida mais conforme à natureza é preli-

Para os filósofos, por contraposição ao crente e político, a vida de ação e, em especial, a vida moral estão por conseguinte ao serviço da vida contemplativa ou do espírito científico em ação (*skepsis*). Por esse motivo, podem optar em consciência entre as diferentes ações que melhor vão servindo tal propósito.<sup>7</sup> O mesmo é dizer, as regras de conduta da vida filosófica – que decorrem da ciência da natureza (*physiologia*) do homem e das coisas humanas –, não têm o carácter de lei porque podem ser descartadas em casos extremos ou de exceção. São mais leis da prudência (*phronesis*) – que enquanto tal permitem levar a melhor vida nas condições particulares da existência política ou social –, que leis morais. Pode então chamar-se lei natural ao conjunto das regras gerais, mas não específicas, que circunscrevem a vida boa, o que inclui a relação da mesma com as exigências da sociedade.<sup>8</sup>

A filosofia política é, nesse sentido, a ciência ou arte política. Pois, se toda a sociedade precisa de leis governativas para existir – isto é, do governo do inferior, ou paixões dos homens, pelo superior, ou razão –, para os filósofos esse mínimo moral não pode ser o que distingue a boa sociedade da quadrilha de ladrões ou de qualquer outra forma de sociedade imperfeita. Mas quando o governo resulta da prudência no sentido mais elevado, as (boas) leis da comunidade política e as (justas) leis positivas, bem como outras regras de conduta, podem ser, tal como as ações do homem, legitimamente chamadas de racionais do ponto de vista da razão prática. Contudo, como o inferior é desigualmente persuadido pelo superior nos diferentes homens, as crenças tornam-se essenciais, não à vida filosófica, mas a toda e qualquer sociedade. E embora não sejam racionais do ponto de vista da razão teórica – pois assentam em silogismos retóricos ou sofisticos –, essas crenças (ou essa teológica político-filosófica) reforçam o governo do inferior pelo superior e por então são úteis do ponto de vista da razão prática.<sup>9</sup>

---

minarmente o filosófico, isto é, aquele que procura descobrir qual é o melhor modo de vida ou explicar em termos acessíveis ao homem enquanto homem todas as experiências humanas, cf. Al-Farabi, *Philosophy of Plato and Aristotle* (New York: Cornell University Press, 2001), 62-63.

<sup>7</sup> Cf. Judah Halevi, *The Kuzari*, I, 1 (6, 17 e 22), II, 49 e IV, 13.

<sup>8</sup> A relação da filosofia com a sociedade é necessária na medida em que aquela apenas pode nascer nas sociedades onde pelo menos existem as artes das quais a arte filosófica depende.

<sup>9</sup> Na medida, porém, em que identificarem o divino com os corpos celestes, as crenças que nascem da prudência no sentido mais elevado podem ser chamadas de racionais, não tanto do ponto de vista da razão prática, mas teórica, pois minam a crença na origem divina da legislação, um ensinamento que os filósofos atribuem aos orientais: cf. Averrois, *Oriental Philosophy*, cap. x e Maimónides, *Guia dos Perplexos*, III, 45 (98a). Sobre o carácter sofisticado desses silogismos veja-se Al-Farabi, *Political Writings* (London: Cornell University Press, 2004), pp. 123, 132, 138-139 e 154.

## 4.

Embora *úteis* ao homem e à vida em sociedade, as ciências do intelecto e a razão prática levam a uma consciência por essência distinta daquela que advém das artes da intuição.<sup>10</sup> Sendo simplesmente impossível converter em discurso o estado da mais perfeita consciência (*samadhi*), esse ensinamento – que não decorre, porém, de nenhuma crença dita religiosa, como da unidade em Deus ou da imortalidade da alma, mas de experiências humanas elementares de acesso direto ao todo – é dogmático aos olhos dos ocidentais, e as filosofias destes inconsequentes aos dos orientais. Recorre-se à arte (*kalā*), que depende de técnicas ou perícias (*pravinatva*), ou ao pensamento e, em particular, ao filosófico para exprimir o sentido; mas tal como um barco apenas utilizado para atravessar um rio, a técnica e o plano discursivo são abandonados por aquele que “desperta”. As artes intuitivas apenas metaforicamente poderão ser chamadas de «arte» (*techne*) e o ensinamento desses mestres e gurus de «filosofia» (*philosophia*), pois, no paradoxo oriental, “*aqueles que sabem não falam; aqueles que falam não sabem*”.<sup>11</sup>

Se o estado da mais perfeita consciência depende do acesso direto ao todo e, por outro lado, todas as ciências do intelecto reconstróem o todo pelas suas partes, poderá ser dito que a experiência das artes intuitivas não é intelectual ou reconstrutiva e que a do intelecto é indireta. Quer dizer, se a premissa das ciências do intelecto for a da existência de coisas, deve ser contraposto de imediato que, estando dependente da observação sem a mente (*mushin*), a experiência das artes intuitivas desafia a própria lógica de funcionamento do intelecto ao apontar para a inexistência fundamental de coisas ou vacuidade (*sunyata*).

A mente parte da facticidade, isto é, do facto de que se depara com algo, mesmo que não saiba o que é. As coisas aparecem ao homem antes de mais através da observação desprovida de grandes esforços. O que as coisas são, ou a sua natureza, torna-se visível sobretudo a partir da sua forma, figura ou do seu carácter (*quid*) nas opiniões dos homens e, conseqüentemente, através daquilo que está à superfície de qualquer observação. Ao analisar as opiniões através da arte dialética, a filosofia pretende relevar o que está para lá das aparências e como é que as coisas que estão relacionadas entre si formam um grupo natural. É por isso ilegítimo compreender diferentes grupos naturais da mesma forma. Apontando para uma classe (*genos*) específica do todo, o

---

<sup>10</sup> Sobre a questão do lugar da mente no exercício de penetração dos mistérios do ser compare-se por exemplo Platão, *Teeteto*, 202b-c com Rajneesh Osho, *Intuição*, (Lisboa: 11/17, 2013), 7 e ss.

<sup>11</sup> Veja-se Lao-Tzu, *Tao Te Ching*, cap. 70. Compare-se com cap. 56 e ainda com Rajneesh Osho, *Meditação* (Lisboa: 11/17, 2009), 41 e ss.

carácter de cada conjunto de coisas inter-relacionadas, como as humanas ou políticas, exige uma compreensão ou ciência particular. Mas se o todo é a soma das suas partes, a articulação de todas as ciências ou partes do todo no todo pressupõe a teleologia, *viz.*, o conhecimento da forma como cada coisa aponta para lá de si mesma em direção ao todo ou a compreensão do seu fim (*telos*) específico.

A mente reconstrói o todo ou as suas diferentes partes e, por outro lado, distingue entre os tipos de símbolos em função das diferentes operações humanas. Contudo, a experiência das artes intuitivas revela que todos os símbolos da mente – até os mais *corretos* – são uma forma de sobreposição das imagens da mente à realidade. Embora a reconstrução – e subsequentemente a separação (*chorismos*) – seja o trabalho natural do intelecto humano que observa padrões na realidade, a linha que delimita uma coisa da outra – ou uma ideia (*eidós*) de outra – e a noção de que as coisas existem em separado são, em derradeira análise, construções arbitrárias.<sup>12</sup>

Uma das coisas que distingue a alma (*psyche*) do homem da alma de outros animais é a mente (*nous*) que usa o entendimento, a palavra ou razão (*logos*). É por isso específico do homem viver uma vida refletida, de compreensão e ações pensadas. Para chegar à melhor vida e às melhores ações, torna-se indispensável compreender a constituição específica do homem, por contraposição às demais espécies animais. Se puder ser observado que os diferentes tipos de prazeres humanos são precedidos ou motivados por necessidades específicas, a compreensão da constituição natural do homem parte, não dos prazeres, mas mais essencialmente das necessidades naturais e da sua respetiva hierarquia. O homem vive humanamente se cumprir bem a sua função de homem ou virtude (*arete*). Quer dizer, se fizer bem o seu trabalho ou se as suas inclinações naturais forem satisfeitas de forma apropriada. Para os filósofos, a vida boa é, por conseguinte, aquela que flui de uma alma harmoniosa ou sã.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Para se dar um exemplo, diz-se que as constelações são grupos de estrelas que formam um padrão visível ao olho da mente que por isso o delimita de outros grupos de estrelas. Mas a experiência das artes intuitivas mostra que as constelações – ou mais essencialmente as “coisas” – estão tão separadas uma das outras como num teste de Rorschach.

<sup>13</sup> Para os filósofos, a ideia de que a vida boa é a vida contemplativa e por outro lado de que a vida contemplativa é essencialmente uma vida intelectual assenta, enquanto tal, no pressuposto de que o elemento natural distintivamente humano é o entendimento, palavra ou razão. Nesse sentido, a vida filosófica, enquanto vida de entendimento, é a vida (mais) conforme à natureza humana. Contudo, deve ser observado que a afirmação de que o homem é um animal racional é feita a partir da própria razão ou do próprio entendimento. Os mestres, por seu turno, perguntariam se a investigação da natureza do homem pela razão ou entendimento esgotará todos os elementos distintivos e dimensões dessa natureza.



Por a consciência do intelecto ser inseparável da estrutura das necessidades humanas, cada forma de consciência intelectual está ligada a um ou mais desejos humanos e, subsequentemente, a formas de prazer e esforço. Reportando-se a necessidades humanas mais características da alma que do corpo, a filosofia, enquanto amor à sabedoria (*philos-sophia*), tem a sua raiz no desejo de saber, isto é, de alcançar mais consciência intelectual, inclusivamente sobre si mesma.<sup>14</sup> Por essa razão, poderá ser dito que é a forma superior de consciência intelectual ou a mais esclarecida. O estado intuitivo, porém, não sendo uma forma de consciência mental, depende do desprendimento do ego ou da estrutura cognitiva do desejo – mais à imagem daquele que dança por dançar que daquele que dança para chegar a um ponto específico da pista –, razão pela qual o seu prazer específico pertence ao “aqui e agora” a-conceptual e não ao domínio do progresso intelectual. Numa frase: se for pensado ou desejado, o estado da mais perfeita consciência não surge.<sup>15</sup>

## 5.

Se o inesgotável mundo dos símbolos e, por isso, das possíveis imagens e distinções do intelecto é dissolvido na não-mente, resta uma realidade, não uma – onde o *tudo* e o *que é* aparecem por contraposição ao *nada* e ao *que não é* –, mas não-dual (*advaita*) ou inefável, razão pela qual, ao apontar para o real, no lugar das palavras os mestres e gurus recorrem à obra artística, aos sons de objetos e a instrumentos ou, até, ao próprio silêncio.<sup>16</sup> Evidenciado pelo paradoxo oriental de que, na transição da mente para a não-mente, as coisas, inclusive a própria atividade mental, surgem à consciência como um mero acontecer, no domínio do real o homem é simultaneamente o efeito e a causa totais, marioneta e Deus: marioneta enquanto testemunha perfeita, em que nada se controla, em que tudo lhe acontece; Deus enquanto causa primeira ou Criador.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> Algo mais plenamente alcançado pela filosofia política.

<sup>15</sup> Sobre a ideia de verdade não-cognitiva subjacente às artes intuitivas considere-se por exemplo Ovidiu Nedu, “A Non-Referential and Non-Cognitive Theory of Truth, In *Vijñānavāda Buddhism*”, *Hiperboreea* 2 (2015).

<sup>16</sup> As distinções filosóficas – tais como, sujeito e objeto, interior e exterior, verdadeiro e falso, bom e mau, sagrado e profano, homem e animal, humano e desumano, *ad infinitum* –, não são exceção. A não-mente é o estado de consciência onde a atividade da mente se torna indiferenciável do corpo e daquilo que lhe é exterior.

<sup>17</sup> Diz-se Deus ou deus (*deva*) porque o homem seria a causa de tudo ou o criador absoluto do mundo: os seus olhos transformariam o sol em luz, as terminações nervosas da pele transformariam as vibrações elétricas do ar em calor e temperatura e os tímpanos

Revertendo organicamente para as operações do intelecto, como as filosóficas, o contacto com a esfera intuitiva traduz-se numa atitude autocrítica da razão, ou melhor, numa reserva do homem em relação à ideia de omnisciência da mente e do poder absoluto da razão, o que aumenta o espaço de diálogo com outras operações biológicas. Porém, sendo impossível na prática corroborar elementos supra-rationais, a intuição orienta sobretudo através do *sentir* – do qual está necessariamente mais próxima. A consequência é a superioridade da expressão artística face à razão ou ciência no exercício de aproximação ao todo. Também graças ao carácter supra-razional da intuição, o domínio da mente retém a razão ou o entendimento enquanto critério dos seus processos internos. A infra-valência que assegura a significativa independência face a outras operações biológicas ou, porque é da natureza da mente pretender ser rainha, a resistência natural para lhes ceder.<sup>18</sup>

## 6.

Na experiência da realidade como um mero acontecer, a natureza – enquanto caminho das coisas (*tao*) espontâneo ou que acontece por si só (*tzü-jan*), como um grande rio que flui por si e no qual as coisas estão –, embora desafie a compreensão intelectual do homem, não pode senão ser confiável, pois desconfiar da mesma implica confiar no próprio julgamento de que se desconfia. Nesse sentido, é na natureza humana e, por conseguinte, mais no seu funcionamento orgânico, inclusive nas paixões e nos instintos, e menos nas conceções daquilo que é verdadeiro ou correto, que reside o carácter de ser-humano (*jen*).<sup>19</sup>

---

nos em som, *etc.* Considere-se Alan Watts, *Still the mind* (Novato: New World Library, 2009), 11 e ss. Poderá ser dito que Nietzsche aproxima-se desta ideia em *Zarathustra e Para além do Bem e do Mal*.

<sup>18</sup> No espectro oposto dos cientistas políticos kantianos, é possível observar, nas últimas décadas, a emergência de um movimento académico que procura fundamentar o fim da soberania da razão na política (p.e., Michel Foucault, “The subject and power”, *Critical Inquiry* 8 (1982), 777–795) e, por outro lado, afirmar a relevância política das emoções (p.e., Rebecca Kingston, Leonard Ferry, *Bringing the Passions Back In. The Emotions in Political Philosophy* [Vancouver: UBC Press, 2008]). De uma forma resumida, poderá ser dito que, neste *Preâmbulo*, é procurada a conciliação da soberania da razão no domínio político, uma esfera essencialmente dependente de símbolos, com a ideia de «sentir», que enquanto tal engloba (e é mais do que) a mera «emoção» - um termo especialmente estudado, nos tempos recentes, pela neurociência, psicologia, etc.

<sup>19</sup> O termo *Tao* contém um sentido rítmico e de inteligência e significa “o caminho” ou “o caminho das coisas” ou “o caminho da natureza”, por um lado, e, por outro lado, “falar”. É nesse sentido que Lao Tzu abre *Tao Te Ching* com o dizer: “O tao que pode

O desafio lançado pelo supra-racional ao intelecto (que o pensa) traduz-se no fenómeno de que as coisas não lhe surgem se não por contraste a outras ou, dito de outra forma, como se as coisas fossem e não fossem em simultâneo. Pois para umas coisas serem, como o belo ou o alto, as coisas contrárias também são, i.e., o feio ou o baixo. Discursar é por isso separar e, pela mesma razão, a “união” subjacente às coisas, *viz.*, a inseparabilidade ou identidade dos opostos, não pode ser plenamente verbalizada; e como um olho que não se vê a si mesmo, a base do pensamento filosófico, lógico, matemático ou, mais fundamentalmente, humano, não pode ser autoestabelecida. Por esse motivo, o sentido último das coisas é passível de ser intuído pelo homem, ainda que, tal como a natureza humana, não possa ser nem plenamente controlado, nem desvelado pela mente.<sup>20</sup>

Sendo um processo que acontece por si só, a natureza estabelece o princípio da ação humana enquanto não-fazer (*wu wei*) ou, mais rigorosamente, não-forçar e não-obstruir, como se o homem que força não acompanhasse o fluxo das coisas e se metesse no seu próprio caminho, passe a expressão, à imagem de um carpinteiro que serra madeira no sentido contrário ao do que a árvore cresceu, isto é, contrário ao grão da madeira; ou que está com pressa e faz demasiada força no utensílio, ficando cansado mais rapidamente e criando lascas na tábua. O carpinteiro perito, por contraposição, deixa que a serra e os seus dentes façam o trabalho; ou seja, encontra o grão da natureza ou das coisas, o que torna o caminho é fácil ou desprovido de esforço, como no caso de um velejador que utiliza o próprio vento para se deslocar. A virtude (*te*) especificamente humana, nesse sentido, não é a qualidade daquele que é moral, ou daquele que reflete, mas a técnica ou perícia de viver *no* fluxo e *com* ele, à imagem de um carnicheiro que aprendeu a cortar a carne apenas nos interstícios dos ossos e, por isso, nunca desgasta a lamina da faca. Quer dizer, não sendo consciente de si própria, a (verdadeira) virtude, não pretendendo ser-virtude ou excelência, assemelha-se à qualidade de ser-criança enquanto autoconsciência que surge espontaneamente.<sup>21</sup>

---

ser falado não é o tao eterno” ou “o tao que é tao não é tao”. Veja-se também No-Gate Prajna-Clear, *Wu-men Kuwan*, 19, 56b. Sobre *jen* veja-se p.e. Confúcio, *Os Analectos*, I. Veja-se ainda Alan Watts, *What is Tao* (Novato: New World Library, 2000), 37-42.

<sup>20</sup> No processo total, o “fora” de uma coisa, como a cara de uma moeda, é o dentro de outra, como a sua coroa. A ideia de controlo e, mais especificamente, do homem ser o senhor da natureza, decorrem da ilusão de que aquele está essencialmente separado desta ou de que dela é separável. Veja-se Alan Watts, *Tao: the Watercourse Way* (London: Souvenir Press, 2016), 19 e ss.

<sup>21</sup> Cf. Lao Tzu, *Tao*, 25 e 28. Na imagem oriental, a virtude inferior é própria das pessoas que são um perpétuo desafio para os seus amigos e que, quando se está na sua presença, não se sabe o que dizer, pois são demasiado bondosos, o que gera desconforto. Por outro lado, ao contrário daquele que, porque deseja ser absolutamente forte, é in-

Para os mestres e gurus, então, a ordem escrita ou pensada das coisas (*tsu*) é a lei humana, mas a lei natural, por contraste àquela, não pode ser escrita senão na medida em que é imperfeitamente pensada. A ordem da natureza (*li*) ou das coisas é como um padrão orgânico também presente na mente e no corpo, infinitamente complexo, mais facilmente sentido que pensado, motivo pelo qual o homem é incapaz de explicar por inteiro como pensa ou decide, embora seja capaz de pensar e decidir.<sup>22</sup>

## 7.

Diz-se que o homem é prudente ou sensato quando pensa, delibera e decide corretamente acerca da sua vida.<sup>23</sup> Pensar corretamente, porque não se consegue decidir ou até deliberar bem sem a compreensão geral da «vida boa» ou hierarquia dos «fins» naturais do homem; deliberar corretamente, porque a «vida boa» depende não apenas do conhecimento dos fins, mas, de igual modo, do conhecimento dos meios, que enquanto tal dependem intimamente das situações particulares do homem; decidir corretamente, porque, depois de deliberar, é a ação correta que produz o bem humano. Nesse sentido, deve ser observado que a prudência não é uma técnica, mas o incessante exercício sobretudo prático de deliberar e decidir acerca daquilo que pode ser de diferentes modos, *viz.*, a forma de alcançar o bem humano completo. Ou seja, a prudência, enquanto virtude do estadista ou daquele que leva a vida feliz, não é de todo equiparável à arte médica – que alcança o seu fim específico (a saúde) pela aplicação predeterminada de meios clínicos.

Contudo, como é próprio da natureza da atividade intelectual apenas conseguir focar em simultâneo algumas variáveis do todo, a compreensão da questão geral “o que é bom?”, ou particular “isto é bom?”, além de incessante – pois é sempre possível acrescentar novas variáveis e novos fatores à análise e deliberação –, não esgota o corpo da *melhor* resposta às infinitas variáveis simultâneas do acontecer ou fluxo. E embora possa não viver *com*

---

consciente do medo ou da fraqueza na raiz desse desejo, o homem de virtude reconhece o negativo em todo o positivo e vice-versa e, por assim dizer, aceita-os. Porque, para os mestres, o caminho é de equilíbrio entre opostos inerradicáveis, o homem é gentil; porque para conhecer o fluxo precisa de sentir, é sensível; porque não é possível medir ou prever os impactos últimos da ação, não interfere. Por conseguinte, o homem que obtém poder é aquele que confia ou delega a sua autoridade ou o seu poder na natureza – como se esta fosse outro –, à semelhança do que já faz com as múltiplas operações anatómicas do seu organismo independentes da sua atenção consciente.

<sup>22</sup> Cf. Watts, *What*, 53-58.

<sup>23</sup> Cf. Aristóteles, *Ética*, 1140a24 e ss.

o fluxo, o homem não pode se não viver *nele*. Por conseguinte, para ser um bom estadista ou levar o melhor dos modos de vida, o homem recorre à ciência política para estabelecer as determinações do intelecto, mas para decidir pesa-as também na balança orgânica do sentir.<sup>24</sup> Dito de outra maneira, combinação entre a via do filósofo, ou daquele que pensa, a do político, ou daquele que delibera bem, e a do mestre, ou daquele que decide com simplicidade, é indispensável à arte real que produz a «vida feliz».

Pressuposta está a ideia de que o mestre é aquele que desenvolve a *sensibilidade* que permite sentir intuitivamente a ação correta e, por outro lado, alguém no qual a ciência política, ou as determinações do intelecto, não se tornam parte do problema, passe a expressão. Pois, no sentir intuitivo e por contraste à aceção comum, «liberdade» não é «liberdade de escolha», mas «agir sem escolher ou hesitar», quer dizer, o estado de consciência desprovido de escolhas.<sup>25</sup> E porque a escolha é em si uma forma de hesitação ou oscilação mental, como naquele que viaja com a caneta na mão antes de escrever, a virtude do mestre pode ser desenvolvida pelo exercício de agir sem hesitar perante sucessivos dilemas, algo tornado possível pela mente não-bloqueada (*munen*) que tudo reflete instantaneamente e nada rejeita.<sup>26</sup>

Não obstante, se arte do mestre parece estar limitada à ideia de auto-governo, a arte política, por sua vez, também parece visar o governo das nações, da cidade, família e dos homens. Se o fim último da sociedade for a felicidade dos seus membros, no seu processo de deliberação e decisão de temas coletivos, o político é forçado a considerar dinâmicas e condições que, enquanto tal, são alheias à vida de mestria – como se o domínio político fosse, pela sua natureza, algo que trava a decisão repentina. Nesse sentido,

---

<sup>24</sup> A tendência da Tradição para resistir em considerar a ligação do sentir ao supra-racional pode ser exemplificada em Bernadette Meyler, “What is Political Feeling?”, *Diacritics* 30 (2000), 25 e ss. Um excelente trabalho – que, por referência à obra de Anthony Cascardi *Consequences of Enlightenment*, pretende mostrar como uma das respostas contemporâneas ao pós-estruturalismo (e irracionalismo nietzscheano) é um certo regresso ao iluminismo de Kant e em particular ao exame do julgamento estético na *Crítica da Faculdade de Julgar* –, mas que, inadvertidamente, espelha a ideia de que, na Tradição, o sentir não existe enquanto categoria filosófica própria ou, por seu turno, que a única aproximação vaga a essa categoria seria «irracionalismo» ou «sentimento» e «estética» delimitadas pela razão. Em particular deve ser notado que o «sentir» não possui o elemento arbitrário que o termo «sentimento» denota. Para dar outro exemplo considere-se Elena Tavani, “Hannah Arendt – Aesthetics and Politics of Appearance”, *Proceedings of the European Society for Aesthetic* 5 (2013), 466 e ss.

<sup>25</sup> Veja-se, por exemplo, Jiddu Krishnamurti, *Choiceless Awareness: A Study Book of the Teachings of J. Krishnamurti* (Krishnamurti foundation of America, California, 2001).

<sup>26</sup> Na imagem oriental, a mente que tudo reflete instantaneamente e nada rejeita é como a água que não espera ou pensa para espelhar a lua que subiu ao céu.

a arte daquele parece ser a ciência sobretudo prática que depende da prudência ou sensatez no sentido mais lato. Agora, porque o bem político, por contraposição aos bens de outras técnica ou perícia – p.e., a médica ou militar – é essencialmente ambíguo ou indefinido, estabelece uma relação muito peculiar com a concórdia, paz, força e violência. O mesmo é dizer, porque os homens têm diferentes visões daquilo que é bom e, conseqüentemente, da melhor das sociedades – o que conduz naturalmente a diferentes grupos ou partidos –, para o político torna-se indispensável haver um regime (*politeia*) no qual as mesmas possam coexistir pacífica e beneficentemente.<sup>27</sup> É do domínio político, nesse sentido, pronunciar-se sobre as visões de bem aceitáveis na vida em sociedade, bem como sobre a justiça (*dike*), i.e., a correta relação entre os homens ou grupos de homens com diferentes visões do bom numa mesma comunidade.

## 8.

Porque cada sociedade estabelece a sua visão do justo e injusto, poderá ser dito que tanto a vida coletiva, como a própria justiça, possuem necessariamente um carácter convencional decorrente, não daquilo que as coisas verdadeiramente são, mas daquilo que é dito ou estabelecido que são. Nesse sentido, é natural à sociedade e ao legislador procurar esconder o carácter convencional da sua visão, i.e., das suas regras, revestindo-as de *autoridade*. Mesmo que fundada na revelação divina, em mitos, na razão, nas ciências ou noutras fontes possíveis, essa autoridade tem necessariamente de se reportar ao plano discursivo ou entendimento do homem, ou seja, tem de se afirmar, não como mero símbolo da mente, mas como *o* símbolo ou *a* autoridade. O instinto e a intuição, i.e., duas fontes de saber não-discursivo, são por isso insuficientes para os cidadãos, magistrados, legisladores e políticos compreenderem ou gerarem a (urgente) justiça, pois, é a ciência da mente que estabelece os bens distribuíveis entre homens, a forma da sua repartição e, eventualmente, como são feitas correções.<sup>28</sup>

Perante a evidência de que o domínio político é necessariamente composto por símbolos e convenções, o exame da possibilidade da filosofia do sentir político – ou da aliança entre a alma sã, por um lado, e viver com o fluxo, por outro –, requer o estudo premente da relação que se estabelece entre a mente e o sentir. Mais do que isso, pressupõe a possibilidade do seu

<sup>27</sup> Leo Strauss, *What is Political Philosophy? And Other Studies* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 10 e ss.

<sup>28</sup> Aristóteles, *Ética*, 5, 1130 e ss. A justiça pode assumir-se como uma igualdade geométrica ou aritmética dos homens perante a lei.

alinhamento. Primeiramente, no entanto, requer a investigação do saber contido no sentir ou, dito de outro modo, da forma como este cristaliza a intuição e o instinto. Mas se as coisas humanas detiverem um elemento convencional, não bastará examinar os pontos de contacto, será igualmente necessário considerar, entre outras coisas, a possibilidade de existência de uma modalidade específica do sentir humano referente às coisas políticas e morais.<sup>29</sup>

Neste *Preâmbulo*, poderá ser avançada a seguinte resposta preliminar. Se no domínio político, a autoridade impõe (utilmente) símbolos e convenções aos membros da comunidade, esse necessário mecanismo social faz-se à custa da ocultação ou da natureza geral e específica homem, que a razão (*ciência*), o supra-racional (*intuição*) e infra-racional (*alegoria e simbólico*) podem ajudar a pôr a descoberto. O desafio do estadista e da vida política ou social é, por isso, o da reconciliação das exigências sociais ou políticas de ocultação do eu, por um lado, com as necessidades de iluminação do caminho para a vida feliz – algo que, no dizer clássico, corresponde à verdadeira *paidagôgia*. Ora, se a filosofia do Ocidente abre a ciência ou arte política ao mundo natural, o sentir, na aceção dos mestres e gurus do Oriente, abre a vida do homem aos horizontes supra-racional e infra-racional. Porque a «vida boa», o fim da ciência ou arte política, é simultaneamente racional, supra-racional e infra-racional, o religar do sentir à política dá-se pelo reconhecimento do seu papel nas dimensões também convencionais da vida humana para *desvelar e atualizar* o bem humano completo.

## Bibliografia

- Al-Farabi, *The Philosophy of Plato and Aristotle*. New York: Cornell University Press, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Political Writings*. London: Cornell University Press, 2004.
- Aristotle, *Complete Works*. New Jersey: Princeton University Press, 1991, vol. 1-2.
- Averroes, *on Plato's Republic*. London: Cornell University Press, 2005.
- Cicero, *Tusculan Disputations*. Cambridge: Harvard University Press, 1927.
- Confúcius, *Confucian Analects, the Great Learning, The Doctrine of the Mean*. SL: Pantianos Classics, 1861.

---

<sup>29</sup> Como insinua Aristóteles na *Política*, a política é a esfera da virtude moral. Considerando, por exemplo, Samuel 2, (12:1-4), pode então colocar-se a questão de examinar se na formulação de símbolos morais, por exemplo, não será de todo impossível separar por completo o sentir do pensar e, por outro lado, se o próprio sentir não auxiliará o pensar na formulação desses símbolos, pesando as posições morais no poço orgânico do sentir (que se liga mais facilmente ao fluxo).

- Ferry, Leonard e Kingston, Rebecca, *Bringing the Passions Back In. The Emotions in Political Philosophy*. Vancouver: UBC Press, 2008.
- Foucault, Michel, “The subject and power”, *Critical Inquiry* 8 (1982), 777-795.
- Halevi, Judah, *The Kuzari*. New York: Schocken Books, 1974.
- Heidegger, Martin, *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Basic Writings*. New York: First Haper Perennial Modern Thought, 2008.
- Krishnamurti, Jiddu, *Choiceless Awareness: A Study Book of the Teachings of J. Krishnamurti*. California: Krishnamurti foundation of America, 2001.
- Padua, Marsilius, *Defensor Pacis*. New York: Columbia University Press, 2001.
- Maimonides, Moses, *Guide of the Perplexed*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1995.
- Nietzsche, Friedrich, *Thus Spoke Zarathustra: a Book for All and None*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Meyler, Bernadette, “What is Political Feeling?”, *Diacritics* 30 (2000), 25-42.
- Nedu, Ovidiu, “A Non-Referential and Non-Cognitive Theory of Truth, In Vijnānavāda Buddhism”, *Hiperborea* 2 (2015).
- Nietzsche, Friedrich, *Para Além do Bem e do Mal*. Lisboa: Guimarães Editores, 1958.
- Osho, Rajneesh, *Intuição*. Lisboa: 11/17, 2013.
- \_\_\_\_\_, *Meditação*. Lisboa: 11/17, 2009.
- Plato, *The Collected Dialogues*. New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- Prajna-Clear, No-Gate, *Wu-men Kuwan*. Colorado: Shambhala Boulder, 2018.
- Rinpoche, Chogyam *Collected Works of Chogyam Trungpa*. London: Shambhala, 2003, vol. 1-8.
- Rumi, Jalaluddin, *Essential Rumi*. New York: Castle Books, 1995.
- Strauss, Leo, *Direito Natural e História*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1952.
- \_\_\_\_\_, *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- Tavani, Elena, “Hannah Arendt – Aesthetics and Politics of Appearance”, *Proceedings of the European Society for Aesthetic* 5 (2013), 466-475.
- Tsu, Lao, *Tao Te Ching*. New York: Vintage Books, 2012.
- Watts, Alan, *Still the mind*. Novato: New World Library, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Tao: the Watercourse Way*. London: Souvenir Press, 2016.
- \_\_\_\_\_, *What is Tao*. Novato: New World Library, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Sobre a Teoria das Ciências Sociais*. S.L.: Martins Fontes, 1977.