UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS DE RIBEIRÃO PRETO
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

**Considerações hermenêuticas sobre o conceito de liberdade:
Um diálogo com o Islam**

Isabel Muñoz Forero

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Ciências; Área: Psicologia: Processos Culturais e Subjetivação.

RIBEIRÃO PRETO - SP
2016

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS DE RIBEIRÃO PRETO
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

**Considerações hermenêuticas sobre o conceito de liberdade:
Um diálogo com o Islam**

Isabel Muñoz Forero

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Ciências; Área: Psicologia: Processos Culturais e Subjetivação.

RIBEIRÃO PRETO - SP
2016

AUTORIZO A REPRODUÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

FICHA CATALOGRÁFICA

Forero, Isabel Muñoz. Considerações hermenêuticas sobre o conceito de liberdade: Um diálogo com o Islam. Ribeirão Preto, 2016.

Dissertação de Mestrado, apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto – USP.

Orientador: Barbosa, Francirosy Campos .

1.Liberdade. 2.Islam.
3.Hermenêutica. 4. Direitos Humanos.
5. Religião

FOLHA DE APROVAÇÃO

Nome: Isabel Muñoz Forero

Título: Considerações hermenêuticas sobre o conceito de liberdade: Um diálogo com o Islam

Dissertação apresentada ao Departamento de Psicologia, da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto como parte das exigências para obtenção do título de Mestre em Ciências; Área: Psicologia: Processos Culturais e Subjetivação.

Aprovado em: _____

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

Agradecimentos

Obrigada pai, por ter sido meu mestre, meu estandarte, graças à tua paciência infinita, obrigada por estar comigo inclusive desde a fronteira inexorável da morte.

Obrigada mãe, pelas tuas mãos musicais e aguerridas que me penteavam e ao mesmo tempo iam compondo a música da nossa família que estava escrita nas linhas das tuas palmas.

Obrigada vó, minha senhora da sapiência, minha mestra, minha tecelã ancestral, por ter me mostrado minha vocação e saiba que ela está impregnada do teu perfume.

Obrigada Paula, pelo teu abraço sempre cálido, por ter compartilhado tudo comigo, pela nobreza do seu coração que só sabe multiplicar e que agora está viva em Salomé e Milagros.

Obrigada Ângela por inspirar-me e ser meu exemplo com seu espírito febril, pela sua sempre inquebrantável vontade de lutar que nos há mantido juntas e firmes nas tempestades e nas trevas.

Obrigada Salito e Milagros, porque pensando no mundo em que vocês terão no futuro fiz este exercício de compreensão do outro para que vocês saibam que é preciso conhecer para compreender.

Obrigada Luana, pela sua afeição, pela sua sinceridade, pela palavra sempre oportuna, pela dialética sempre construtiva, pela sua sororidade e pelos aprendizados.

Obrigada Lais pela amizade, pelo carinho por meu país e por ter trazido até aqui para mim o som da minha terra.

Obrigada Juliana, por ter estado ao meu lado desde o primeiro momento e por ter me levado a conhecer caminhos cheios de magia, pela comida compartilhada no mesmo prato, pelas experiências e complicidades.

Obrigada Julián, pelos anos de filosofia, pelas listas de música que têm sido a trilha sonora das nossas experiências e por ser meu interlocutor sempre disposto ao debate. Obrigada Diego Castellanos, por ser amigo, por me escutar e aconselhar, por todos os ensinamentos, as alegrias e as angústias compartilhadas e saiba que pela sua paixão pela antropologia eu também me apaixonei por ela.

Obrigada Alberth, por tudo, por absolutamente tudo, pelo teu silêncio paciente, pelo sabor do teu café e de teus beijos na hora em que pretendi desistir, pelo teu amor, obrigada por ter resignificado tudo na minha vida, por ter-me ensinado a ser um melhor ser humano. A teu lado aprendi que estar juntos na saúde e na doença, na pobreza e na riqueza, na alegria e na dor tem um sentido muito profundo, bonito e principalmente real. Obrigada por me mostrar o que verdadeiramente significa ser forte.

Obrigada Professora Franci, por ter me recebido na sua sala e ter acreditado no meu projeto, embora meu português inexistisse daqueles primeiros dias. Agradeço-lhe por ter-me mostrado que na academia e na vida aquelas coisas que eu pensava impossíveis são possíveis.

Obrigada professora Fabiana Severi, a você devo minha renovada fé na academia, no poder da união das mãos das mulheres que trabalham juntas, e meu Benjamin de baixo do travesseiro, para tentar nunca deixar de olhar aquilo que é invisibilizado.

Obrigada Professor Miguel Bairrão, por ter-me aberto os olhos a outros mundos, a outros seres humanos, a outras leituras e cosmovisões.

Obrigada Professor Paulo Hilu, por ter compartilhado seu conhecimento e erudição, e por haver aceitado ser meu leitor.

Muito obrigada ao laboratório de etnopsicologia pela amizade e carinho, pelo acolhimento e por ter-me apresentado um Brasil formidável.

Obrigada meus caros amigos de turma de mestrado.

Obrigada meus caros amigos dos mecanismos de defesa, pelo apoio, pela amizade, pelas risadas, pelas angústias e alegrias compartilhadas, e por terem-me feito sentir em casa desde o primeiro dia.

Obrigada ao Gracías por ter sido parte de todo este processo que culmina hoje.

Resumo

A palavra liberdade pertence a um caleidoscópio de semânticas e interpretações plurais. Este trabalho tem como objetivo fazer uma investigação interdisciplinar entre Psicologia, Antropologia e Filosofia sobre a liberdade como categoria, para compreender sua configuração no horizonte de sentido islâmico, tendo como base o Alcorão, e alguns dos hadices do Profeta Muhammad e o método hermenêutico do filósofo Franz George Gadamer. Mediante uma revisão bibliográfica, foi feita uma justaposição da concepção de liberdade que existe tanto no contexto islâmico quanto no Ocidente. Nesta análise pretende-se investigar a ideia de que o desconhecimento da cultura, tradições e maneiras de interpretar esta noção no mundo islâmico tem acarretado inúmeros preconceitos originando, por sua vez, apontamentos, discriminação e agressões, na tentativa de impor a ideia própria de liberdade sobre a do outro. É fundamental tomar as ferramentas das que dispõe a Psicologia, a Filosofia e a Antropologia, para ter um horizonte de sentido mais amplo sobre o conflito, e que nos permita analisar essas questões, porque a pergunta pela liberdade abrange a construção da pessoa, além de ser um dos seus direitos humanos fundamentais, está conformado pela interpretação de si próprio e do outro num contexto complexo, mediado pelas relações de poder, os enfrentamentos e conflitos políticos, assim como os religiosos.

Palavras-Chave: Liberdade, Islam, Hermenêutica, Direitos Humanos, Religião.

Abstract

The word freedom belongs to a kaleidoscope of semantics and plural interpretations. In this diversity are several spheres as moral where freedom is defined by knowledge, however, freedom in social, political and even religion, has different dimensions. A hermeneutical process that aims to understand how freedom is configured in Islam has its basis in the comprehension of the text because it contains the structure and the way people build their religious experience and how they give it full meaning. The understanding of the sacred text is attached to the knowledge of the religion's precepts as it can be said that the principles for the believer are based to her/his spiritual experiences. When considering the importance of the Qur'an to the Muslim, it could be said that out of Islam (for that one that is Muslim) can be neither peace nor freedom nor justice outside Islam because the knowledge to help to achieve these other topics is the revealed message itself as a life code. According to this interpretation made the right way, the faith in God and the humbleness in recognizing the wisdom of Allah and accepting the authority of the prophets and the message, are fundamental elements that configure the existence and meaning of the contexts of the believer in Islam. For understanding what is freedom in Islam we need to see what the Muslims understand for freedom according to their horizon of meaning.

Key words: Freedom, Islam, Hermeneutical approach, Religion, Human Rights

SUMÁRIO

Prelúdio.....	17
Objetivo e Delineamento Teórico-Metodológico	32
Objetivos Específicos	32
Delineamento Teórico - Metodológico	32
As fontes primordiais.....	33
Hermenêutica e a Interpretação	33
Primeiro Movimento	35
1.1 A liberdade no horizonte da Grécia.....	43
1.1.1 Platão	51
1.1.2 Aristóteles	54
1.2. O horizonte helenístico- romano	58
1.2.1 Os cínicos.....	60
1.2.2 Os Epicuristas	61
1.2.3 Os Estóicos	63
1.3 O Horizonte Medieval.....	67
1.3.1 Santo Agostinho	71
1.3.2. A escolástica	72
1.4 O horizonte renascentista.	76
1.5 Dos Horizontes: a Ilustração e a Modernidade	76
1.5.1 Baruch de Spinoza	77
1.5.2 Leibniz e Hobbes	79
1.5.3 Kant	81
1.5.4 Hegel	87
1.6 O Horizonte contemporâneo.....	90
1.6.1. Heidegger	91
1.6.2 Sartre.....	93
Segundo Movimento	121
2.1 Trajetos etimológicos e considerações linguísticas.....	128
2.2 Começando a transitar pelas sendas do Alcorão	140
2.3 O diálogo com o Alcorão	147
Terceiro Movimento	175
Considerações finais	197
Referências.....	207

Prelúdio

*No word has received more different significations
and has struck minds in so many ways as has liberty.*

Montesquieu

Ter nascido num país com um profundo conflito interno, o mais antigo da América Latina, ter sido educada em um colégio de freiras, com as quais tinha enormes discrepâncias, e amar profundamente a literatura latino-americana da época do boom e pós-boom (marcada pelas ditaduras, os exílios e os confrontos), fez-me pensar na questão da liberdade desde adolescente. Nesse trânsito da infância à vida adulta, que foi tecido com brincadeiras, amigos, livros, música e felicidade, mas ao mesmo tempo com medo das bombas que podiam explodir a qualquer momento e qualquer esquina, essa época, em que se combinavam as risadas com os arrepios que produzia ao se topar por acaso com algum daqueles paramilitares que andavam armados de moto ou de carros sem placas procurando os alvos das suas chacinas, aquele lugar onde as coisas cotidianas estavam misturadas com a angústia constante de ter que andar pelas ruas e pela vida com os olhos bem abertos para não se topar com a morte, ou para não ser mais um número nas estatísticas dos desaparecidos latino-americanos, ter crescido entre o horror e a maravilha que significa ter nascido no país de Macondo, da letra escarlata que ainda representa ter um passaporte colombiano, foram os contrastes que traçaram o caminho desta pesquisa, e foi graças a eles que a pergunta pela liberdade teve seu ponto de partida e revestiu-se para mim de toda a sua importância.

Na faculdade de Filosofia da Universidade do Rosário, em Bogotá (Colômbia), começou o contato com os pensadores árabes e, depois do 11 de setembro de 2001, minha questão pela liberdade uniu-se com meu desejo de me aproximar do Islam, para tentar compreendê-lo. Esta pesquisa teve início durante a minha graduação em Filosofia na

Colômbia (Muñoz, 2011). O trabalho de conclusão de curso foi sobre a noção de liberdade e o fundamentalismo islâmico. Essa pesquisa me levou a muitas perguntas e gerou várias dúvidas. Nessa busca e em pesquisas posteriores foram achados diversos trabalhos que retratavam a situação dos refugiados e dos imigrantes dos países em conflito (Volken & Rüesch, 2014), os quais aportavam uma análise muito importante para compreender o que Gadamer (1977) nomeava como horizonte do outro, que é fundamental para fazer uma hermenêutica do conflito.

A presente dissertação tem o intuito de construir um diálogo considerando meu próprio horizonte de sentido, construído desde uma tradição determinada por vários elementos, culturais, históricos, filosóficos e sociais, com o intuito de conhecer o Islam e as maneiras como nele se configura o conceito de liberdade, levando em consideração que é preciso ver esta região, enquanto geografia, política e religião, como uma tradição plural e complexa construída de acordo com seus próprios elementos.

Para compreender uma tradição diferente é imperativo reconhecer a própria tradição para construir pontes que permitam a interpretação e o diálogo (Gadamer, 1970), onde surgem perguntas, divergências e convergências. Portanto, o processo hermenêutico não é um processo fechado, e não visa estabelecer verdades absolutas, e sim, fazer uma aproximação à maneira como se configura o conceito de liberdade no Islam em um momento histórico como o atual, que vive uma crise profunda na qual se conformam novas maneiras de orientalismo no meio de um clima de terror e pânico mundial, o que tem desencadeando uma onda de Islamofobia em diferentes países.

Até a primeira metade do século XX, as potências mundiais tinham muita influência sobre os países árabes que estiveram subordinados aos seus interesses. No entanto, a ideia dos nacionalismos começou a criar raízes profundas nos países árabes, e os governos autoritários surgiram com a ideia e o projeto de defender os interesses

próprios e ao mesmo tempo desfavorecer os interesses estrangeiros, como aconteceu no caso do Gamal Abdel Nasser, no Egito, durante quase duas décadas (Witte, 2004).

Os governos de Egito, Tunísia, Líbia, Síria, Argélia, Iêmen, Bahrein viraram ditaduras e as inconformidades com os sistemas conduziram à *Primavera Árabe*, nome que recebe o conjunto de manifestações, protestos e passeatas dos povos contra o sistema do governo, eliciada pela imolação do Mohamed Bouazizi na Tunísia, no ano 2010.

Neste contexto, o estudo sobre a liberdade e a sua complexidade torna-se relevante, pois, mais do que um conceito, é um dos direitos fundamentais do ser humano que está em discussão. Embora esse direito, configurador da vida em si da pessoa, esteja submetido aos embates políticos e culturais, estes últimos são tão intrincados quanto a ideia do “ser livre” no meio da violência, dos abusos, da guerra e das intervenções estrangeiras, que vulnerabilizam profundamente as pessoas e as comunidades.

As ideias e as percepções do outro (a pessoa muçulmana), muitas vezes equivocadas e distorcidas, começam a ser compartilhadas entre outras pessoas. Os preconceitos consolidam-se quando alcançam a generalização. Quando isso acontece, os sentimentos de desprezo, ódio, desconfiança, estigmatização pelo outro vão crescendo e vão sendo assimilados, admitidos e justificados pela sociedade.

O desconhecimento do povo muçulmano e a ignorância sobre seu contexto e tradições geram preconceitos em sociedades inteiras, como a norte-americana, onde os muçulmanos são considerados ameaças, especialmente desde os atentados perpetrados em 9/11, sem importar as diferenças entre eles e estigmatizando-os como terroristas, gerando-se problemas profundos em relação aos imigrantes e refugiados. A candidatura

de Donald Trump à presidência desse país representa nitidamente a força destes preconceitos¹.

Faz-se necessário refletir que na maioria dos casos a raiz dos preconceitos pode estar nos vídeos, fotografias, livros e informação massiva, os quais apontam os muçulmanos como pessoas cruéis, bélicas, terroristas, intolerantes e inumanas, e inclusive começam surgir formas de discriminação como produto do medo que se instaura de forma profunda no imaginário dos sujeitos pertencentes a uma tradição distinta, assim como a nossa também o é para as outras. A *Islamofobia* é um fenômeno que vem aumentando e não é um fato isolado (Navarro, 2008).

A liberdade é uma palavra que aparece constantemente em falas, palestras, discursos, documentos, cartas, comunicados, nas constituições políticas dos países, quase como um mantra nítido que se deve repetir quando alguém refere-se ao direito que toda pessoa tem ao tráfegar pelo mundo e configurá-lo, desfrutando da capacidade de escolher, desejar, fazer, pensar, enquanto essa pessoa, como todo e qualquer ser humano, pois é afeita a um cosmo compartilhado (no sentido grego do termo *κόσμος -kósmos-* como *antítese do caos*) simbólico, político e social. Um exercício propedêutico faz-se necessário para compreender as configurações subjacentes ao conceito de liberdade, marcando-se as diferentes reflexões filosóficas, religiosas, políticas, culturais e sociais sobre esta questão presente em distintas épocas e contextos. Diferentes campos acadêmicos têm discernido amplamente este conceito, em reflexões que ligam o desejo de compreender a liberdade como um conhecimento.

---

¹ As declarações e propostas de Trump podem ser consultadas em Diamond (2015: 3-67) e Johnson (2016: 3-27).

Em grego, a antiga palavra *eleutheria*² significava liberdade e foi ao mesmo tempo um dos epítetos da deusa Artemisa (Budin, 2016), quem era a senhora da vida e da fauna selvagem, da floresta, da virgindade e que foi representada na antiguidade de diferentes maneiras, entre elas como um ídolo com corpo esquemático e atitude frontal (Elvira, 2008). Assim, Artemisa, deusa ligada à palavra *eleutheria*, era a senhora daquilo que não estava dominado, sendo ela mesma a representação do indômito.

A origem do termo ‘liberdade’ em outras línguas, como no caso do português e o espanhol, pertencentes às línguas românicas, vem do vocábulo latino *libert* de gênero gramatical masculino, que também achava-se personificado na palavra ‘libera’ (gênero gramatical feminino) em referência à deusa Libera, filha de Ceres (Démeter para os gregos), deidade do vinho, da fertilidade e da liberdade, venerada no império Romano e que junto com Ceres e o deus *Liber* configuravam a tríade das divindades da agricultura, veneradas na festividade da *liberalia*, festejo que se comemorava no dia 17 de março para celebrar a volta da vegetação (Monaghan, 2014: 272).

Em inglês encontram-se duas palavras para designar a liberdade: *liberty* e *freedom*, duas categorias que têm gerado diversos debates e discussões sobre as questões anteriormente referidas. *Freedom*, que etimologicamente tem sua raiz na antiga palavra *friede*, de origem protogermana da época pré-cristã, significa paz e pertence à mesma raiz que a palavra *afraid* (medo), mas algumas fontes afirmam que na sua semântica mais arcaica fazia referência ao período seguinte ao sangrento enfrentamento entre dois clãs germânicos. Em termos simbólicos, refere-se ao período subsequente ao combate em que

---

² Etimologicamente, a palavra *eleutheriotes* significaria o estado do homem livre em oposição ao do escravo. A palavra *eleutheria* foi usada num sentido semelhante ao da palavra *liber* entre os romanos (Ferrater Mora, 1979: 49-56).

as qualidades femininas, suaves e calmas da deusa Freda, também conhecida como Freyja, dominavam.³

O que chama a atenção nestes casos (etimológicos), assim como em outros, é a liberdade representada pelo poder do feminino. Os exemplos que ilustram esta premissa são múltiplos na História das artes plásticas de vários países ocidentais. A imagem da famosa pintura de Eugene Delacroix *Le liberté guidant le peuple* (A liberdade guiando o povo), de 1830, é uma mulher com o vestido rasgado, com seus seios à mostra (imagem tremendamente simbólica) e empunhando os dois símbolos da revolução, a bandeira francesa e o barrete frígio, caminhando determinada entre os cadáveres e olhando para os vivos que vão atrás dela, jovens, adultos, soldados, burgueses, ao passo que com a força do seu gesto os anima. Também podem ser apreciadas outras obras que falam da liberdade ligada ao feminino, como o quadro do Pablo Picasso, de 1922, *Dos mujeres corriendo en la playa*, bem como a pintura de Walter Crane, *A liberdade*, que mostra um anjo de características femininas apresentando-se diante de um prisioneiro a ser liberto. No mesmo sentido está a Estátua da Liberdade, nos Estados Unidos, um dos ícones mais reconhecidos do mundo, que está representado por uma mulher. Parece um paradoxo que a liberdade seja representada por figuras femininas, considerando-se o papel das mulheres em sociedades patriarcais.

O termo *liber*, assim como *eleutheria*, etimologicamente faz referência a uma hierarquização social, ou seja, à posição de um indivíduo em um sistema social e a relação que este tem com outros frente às instituições. Poderia ser dito também que, de acordo com isso, a palavra liberdade desde sua raiz etimológica, social, filosófica e política,

---

³ “This comes from German (literal, modern-day translation, ‘Freiheit’), but is actually closer in derivation to the German word ‘Friede’, which means ‘peace’ and is a word of pre-Christian, Germanic origin (originally ‘Frith’). The archaic term was used to signify the period following the termination of a bloodfeud between two Germanic clans when the softer, feminine qualities of the god ‘Freda’ or ‘Frita’ held sway”. (Friedman, s.f.: 148).

parece referir-se mais a um estado de bem estar correlato a um lugar de privilégio do que a uma categoria social compartilhada. Levando em consideração a importância do legado grego e romano para a civilização que hoje é denominada Ocidental, esta abarca uma forma constante de pensar e nomear a liberdade nos diferentes momentos da História do pensamento.

Agora, o árabe e as línguas semíticas em geral têm múltiplos termos para fazer referência às posições vividas dentro de um grupo social. Como pode ser concebida a liberdade em grupos sociais e culturas com estruturas e hierarquias construídas de maneiras diferentes?

Para conceber as coisas e se falar sobre elas é preciso nomeá-las, cabendo, portanto, perguntar pelos discursos com os quais definimos a liberdade e como estão estruturados os lugares de enunciação que se refletem sobre ela, porque estes desvelam como o conceito de liberdade é pensado. No Gênesis (2:19), diz-se sobre este quesito: “Depois que formou da terra todos os animais do campo e todas as aves do céu, o Senhor Deus os trouxe ao homem para ver como este lhes chamaria; e o nome que o homem desse a cada ser vivo, esse seria o seu nome”. Segundo a interpretação da tradição cristã do Gênesis, na Bíblia, diz-se que as coisas são nomeadas segundo como as conhecemos: *Secundum enim quod cognoscimus aliquid, secundum hoc illud nominamus*⁴ (Tomás de Aquino, I Questão 13, versículo 6). Quanto a essa mesma questão, o Alcorão (2:31) diz que Ele ensinou a Adão os nomes (de todas as coisas) e depois apresentou-os aos anjos e falou-lhes: Nomeai-os para Mim se estiverdes certos. E como está sendo nomeada a liberdade?

---

⁴ Segundo conhecemos uma coisa, assim a nomeamos.

Depois da Segunda Guerra mundial, a liberdade tornou-se tão fundamental que foi consagrada como um direito substancial pela ONU em um documento que hoje possui um valor hegemônico. É importante apontar que os Direitos Humanos surgiram num contexto predominantemente cristão (em termos cosmológicos), sendo um elemento que deve ser considerado na análise dos pressupostos desse documento. Porém, a liberdade, pelo mesmo fato de ter sido considerada em diferentes esferas como tendo caráter sagrado, parece que metaforicamente sua ‘vida’ semântica (que se revela como um conceito fundamental no campo abstrato do pensamento e a reflexão, e manifesta-se como discurso e direito no corpo histórico e político da humanidade) transforma-se na “vida nua” do Giorgio Agamben (2006): “Aquela vida não sacrificável que, no entanto, pode ser condenada a morte, é a vida sagrada” (108).

Parece também que, em meio à turbulência febril dos nossos tempos, todas as pessoas e as comunidades desde seus diferentes contextos e culturas exigem e clamam pelo direito próprio - e especialmente o direito alheio - de ser livre, porém, em virtude dessa ideia, a liberdade (de muitos) parece ser “sacrificada” de múltiplas maneiras pelos interesses, propósitos, concepções e os discursos hegemônicos, os quais sempre pertencem àqueles erguidos com o *poder soberano*. Neste sentido, todos esses interesses e concepções, pelo fato de fazerem parte do discurso dominante, são considerados mais nobres, mais verídicos e apropriados do que os elementos próprios de outros discursos. Ou seja, parece que assistimos cotidianamente um paradoxo de sacrifício da liberdade em prol da liberdade, porque que existe uma ideia de liberdade que, segundo quem ostenta o poder predominante, mereceria prevalecer sobre outras, e esse poder é exercido em múltiplas esferas sobre quem decide que o próprio discurso é melhor do que o outro.

Pensar na liberdade desta maneira é pensar em um corpo fragmentado, em uma liberdade que triunfa sobre os cadáveres de outras concepções de liberdade e de outras

maneiras de se compreender o livre, que além de tudo têm sido esmagadas e sepultadas em prol do progresso, compreendendo “o progresso”, nos termos de Walter Benjamin, como onde há uma angústia e uma desesperança desenhada no olhar do seu “anjo da História”, em que se vê a maneira com que a tempestade chamada progresso arrasta-o para o futuro, enquanto à sua frente estão os escombros, os mortos, as ruínas depredadas que se acumulam (Benjamin, 2012:108). Essa é a catástrofe que não permite olhar para o passado e desenterrar aquelas histórias sepultadas embaixo dos destroços, arremetendo imposta e continuamente contra eles a força da sua hegemonia.

A liberdade, longe de ter uma definição monolítica, revela-nos a complexidade do pensamento, das culturas, da política e da História. Como poderíamos, dessa maneira, compreender este vocábulo tão palpável e ao mesmo tempo tão etéreo, para logo depois interpretar suas manifestações nos diferentes contextos? Talvez seria como conceito construído epistemologicamente? Como valor social? Como um estado contingente do sujeito? Como faculdade psicológica? Como direito? A compreensão do constructo de liberdade resume-se a todas as categorias anteriores? É possível achar um fio comum que permita configurar um conceito único de liberdade suficientemente abrangente e que provenha da compreensão de todos os horizontes simbólicos e históricos diferentes? Estas questões estabeleceram as bases deste texto.

A intenção deste trabalho é criar uma narrativa analítica construída desde o exercício hermenêutico sobre o conceito de liberdade em diálogo com o Islam. Para lograr seu intuito está conformada por várias partes ou momentos, mas não se tem a pretensão de estabelecer verdades ou ideias absolutas que, como disse Steiner (2001), são a nostálgica e inquietante herança deixada pela teologia sistemática cristã. Pelo contrário, este texto traz perguntas nascidas do meu encontro com diferentes leituras sobre uma mesma questão.

Em primeiro lugar, para compreender a complexidade deste assunto serão levados em consideração alguns elementos e autores da discussão filosófica sobre a liberdade no pensamento ocidental para se fazer uma análise do termo, considerando os eixos principais da discussão entorno dele, sob uma perspectiva não-islâmica. Essa análise permitiu reconhecer e identificar alguns elementos da tradição filosófica que conformam meu horizonte de sentido como um passo fundamental no processo hermenêutico sobre o horizonte de sentido dos textos islâmicos. Ou seja, na primeira parte construiu-se a discussão sobre o conceito de liberdade, partindo de conceitos e autores fundamentais nessa reflexão, com o intuito de apresentar um panorama sobre as configurações e os vieses que construíram este conceito na História da Filosofia ocidental, escopo de onde encontra-se a hermenêutica gadameriana que estrutura teoricamente esta dissertação. Como parte da primeira tarefa, fez-se um (re)conhecimento das possíveis formas de conhecimento e sua (des)construção no exercício de interpretação. A escolha dos autores para esta primeira parte teve como bússola o dicionário filosófico de Ferrater Mora (1979), em forma de uma cartografia da discussão sobre a liberdade na história ocidental das ideias.

É fundamental neste ponto dizer que (re)construir a trilha que configurou o conceito de liberdade é uma tarefa exaustiva, além de ser um desafio, e está infinitamente longe de poder ser definida em termos categóricos ou absolutistas. Cada horizonte histórico e cultural, cada autor, cada conceito merece (e tem) uma série de dissertações próprias. Por esta razão, a primeira parte deste exercício de interpretação pretende focar nas questões centrais desta tarefa interpretativa, marcando-se os discursos que configuraram as nuances do conceito de liberdade, e pontuando-se os elementos que permitem ao leitor compreender o percurso que emoldurou a discussão da segunda parte,

a fim de estabelecer as pontes que permitirão o diálogo com o conceito de liberdade no horizonte islâmico.

Assim, no segundo capítulo da dissertação construiu-se uma análise sobre a questão da linguagem e a interpretação na compreensão do conceito de liberdade já no horizonte islâmico, fazendo-se uma breve arqueologia das considerações epistemológicas mais relevantes no que se refere às nuances atreladas ao conceito de liberdade e ao Alcorão como fonte principal do estudo, e alguns dos Hadices considerados fortes dentro da tradição islâmica sunita. Estes elementos foram analisados ligando-se a importância do conhecimento para o Islam⁵ junto com a construção dos discursos sobre a liberdade desde estas fontes sagradas para a tradição, podendo-se fazer uma aproximação com as possíveis perspectivas sobre o conceito de liberdade para esta religião, segundo as palavras do seu texto sagrado, e com os possíveis horizontes de sentido e algumas referências complementares.

A seguinte parte do texto focará numa análise hermenêutica e comparativa que considerou os discursos sobre liberdade e os direitos humanos proclamados na Declaração Universal da ONU (1948) e a Declaração Islâmica dos Direitos Humanos (1990). De acordo com a interpretação desses dois documentos, analisar-se-á o conflito existente entre a perspectiva muçulmana e a não-muçulmana no que tange ao conceito de liberdade, considerando-se as divergências encontradas na configuração dessa noção, a partir de duas concepções diferentes.

Ao longo da dissertação, discutem-se alguns erros de generalização apressada que se valem da desqualificação do outro pelo fato de se desconhecê-lo, situação que muitas

---

⁵ Ao longo do texto vou usar a palavra Islam no lugar de Islã, porque considero a linguagem uma parte fundamental do exercício hermenêutico e é aquela que pode legitimar o que eu vou dizer da voz que estou escutando e a que me proponho interpretar. Para os Muçulmanos a palavra Islam é a categoria que deve ser usada quando vai se falar sobre a religião. Eu escolho então continuar minha trilha reflexiva desde a reivindicação da importância das categorias nativas.

vezes ultrapassa os limites tornando-se intolerância e discriminação dos indivíduos e de suas comunidades. Por sua vez, é fundamental analisar-se também a si próprio desde a perspectiva dos outros (Le Bon, 2000) e é imperativo interpretar a cultura e suas redes simbólicas (Geertz, 2003). “Na medida em que se avança precisa-se contrastar as próprias opiniões com as do outro e substituir os pré-conceitos por conceitos mais adequados” (Gadamer, 2002: 65-66. Tradução própria).

A compreensão da História e dos processos foram peças fundamentais para ampliar os círculos de conhecimento que aportaram o (meu) caminho de interpretação sobre o conceito de liberdade, e foi precisamente o exercício de interpretação de várias concepções islâmicas o que (talvez) permitiu que não houvesse tropeços na unidade de sentido naquilo que foi (e que deve seguir sendo) interpretado: “Durante o processo de interpretação pressupõe-se uma unidade de sentido imanente que orienta a leitura. Se este pressuposto tropeçar precisa-se recorrer à interpretação psicológica ou histórica da opinião do outro” (Gadamer, 2002: 68. Tradução própria).

Numa sinfonia, o regente da orquestra deve analisar e estudar caprichosamente a partitura com todas suas notas musicais, para conseguir interpretar o que nela aparece, dirigindo os músicos para que em conjunto a harmonia e a melodia combinem-se, fazendo nascer a obra que o compositor imaginou. Dessa maneira, o diretor de orquestra deve ler e reconhecer as notas, os intervalos, os ritmos, e estudar as particularidades de cada instrumento, para que todos eles possam ser escutados desde seus próprios sons, com suas próprias características, assim como ele se aproxima daquela partitura polifônica para apresentá-la como um todo e com o impacto de uma sinfonia. Com igual efeito, esta pesquisa embrenha-se no labor do regente que interpreta as partituras, porque nelas estão as delicadezas e complexidades do compositor no momento de criar sua obra e ao mesmo

tempo está toda sua bagagem e seus aprendizados, que também são fundamentais na interpretação.

O intuito deste texto é esquadrihar as partituras para se encontrar as músicas possíveis no meio do ruído ensurdecido das vozes que, com a força dos gritos, pretendem ser escutadas sobre as outras. Este exercício de leitura e escritura apresenta uma possível interpretação sobre o conceito de liberdade no Islam e as diferenças que esta palavra oferece em dois horizontes de sentido.

O texto toma alguns elementos e deixa muitos outros de fora, mas é parte da tarefa do intérprete também fazer uma seleção. Escolher é parte de um processo que pretende percorrer os lugares por onde possam ser achados os sons da discussão sobre a liberdade. Dessa forma, cada capítulo é um movimento, porque, como na música, ele é dinâmico na sinfonia da realidade e o texto tem seu prelúdio em sua abertura, e na sequência os seus movimentos. Ainda que a pesquisa pertença ao campo acadêmico e formal, acredito que ela adentra em um componente simbólico do que representa para mim esta tarefa, na linguagem. A liberdade é uma singular palavra que anda e se transfigura entre nós, e com ela comecei a procurar seus trânsitos e transformações.

Objetivo e Delineamento Teórico-Metodológico

Fazer uma reflexão hermenêutica e interdisciplinar sobre a categoria de liberdade no Islam, com o intuito de analisar e desconstruir os preconceitos mais comuns sobre os muçulmanos em relação a concepções ocidentais de que não existe liberdade na religião islâmica, pois a pessoa é sempre subjugada pela religião, muitas vezes considerada como um sistema de crenças dos povos terroristas, radicais, opressores e violentos.

Objetivos Específicos

- a) Mapear alguns hadices e suras do Alcorão que tratam da categoria em questão;
- b) Justapor os textos religiosos (hadices, Alcorão) e acadêmicos, com a finalidade de compreender ali uma noção de liberdade, a fim de traçar uma análise que permita construir diálogos entre horizontes de sentido e compreender que a subjetividade é importante na construção dos consensos;
- c) Fazer da interdisciplinaridade uma ferramenta que consiga desenvolver um estudo plural, e permita compreender que a falta de conhecimento sobre o outro é a origem dos conflitos que comprometem a pessoa como ser humano e a ideia de liberdade em que ela acredita e com a qual se configura.

Delineamento teórico - metodológico

Esta pesquisa é de teor teórico-crítico e pretende estabelecer um diálogo interdisciplinar entre a Psicologia, a Antropologia e a Filosofia não-islâmicas, com os textos sagrados Islâmicos, a fim de analisar a maneira como se configura uma categoria relevante para a compreensão do Islam: a liberdade. Como já foi mencionado, o trabalho busca desenvolver uma análise teórico-dialógica, abordando as categorias de liberdade do sujeito, para se compreender como um muçulmano, que pertence a esta religião e a

esta comunidade (*ummah*)⁶, entende este conceito, e de que maneira eles se transformam mutuamente no seu contexto social, a partir da interpretação dos textos sagrados feita pela jurisprudência islâmica (*Fiqh*), produto da interpretação (*Ijtihād*)⁷.

As fontes primordiais.

A partir de fontes religiosas, a trilha hermenêutica teve como base a leitura e a interpretação de alguns capítulos (*suras*) do Alcorão e de alguns dos hadices considerados fortes. Adjacente às fontes religiosas, foi feita uma análise da Declaração Islâmica dos Direitos Humanos de 1990, que é um documento que permite analisar a complexidade de duas temáticas atinentes às questões não somente religiosas, mas também geopolíticas em torno do assunto: Discute-se sobre a universalidade dos direitos humanos, sobre o impacto do discurso hegemônico e as diferentes maneiras de se conceber um conceito como a liberdade, que aparentemente possui um caráter indiscutível, no entanto, pode ser concebida pluralmente.

Hermenêutica e a interpretação

O caminho escolhido para esta pesquisa é a análise hermenêutica, fundamentada na teoria do filósofo alemão Hans George Gadamer, desenvolvida nas suas obras *Verdade e Método*, *Verdade e Método II* e *A interpretação e o Texto*, obras nas quais justamente o autor analisa a natureza da compreensão humana a nível metodológico, vinculando assim a verdade ao método no que se refere ao processo hermenêutico.

---

⁶ A *ummah* é a comunidade das pessoas que acolheram o Islam como a sua religião independentemente da sua nacionalidade, origem, sexo ou condição social.

⁷ A *Ijtihād* é a hermenêutica do Islam, e o esforço interpretativo feito por um muçulmano esperto na lei, para chegar a um decreto religioso ou a uma decisão. As diferentes maneiras de fazer *Ijtihād* são a origem das 4 escolas jurídicas sunitas e da escola xiíta.

A hermenêutica é um saber dialógico que, segundo Gadamer, deve-se a todo custo evitar a arbitrariedade, focando-se nas coisas por si mesmas, ou seja, nos textos. Segundo o filósofo alemão, os fatos sociais são símbolos e textos que devem ser interpretados ao invés de somente serem descritos e explicados objetivamente.

Este procedimento orienta a compreensão de um texto, a qual deve ser entendida como uma faculdade das pessoas e que inclui sua convivência com os outros pela via da linguagem e do diálogo. Neste sentido, assim deve ser compreendido o escopo da hermenêutica (Gadamer, 1981).

Esta metodologia de pesquisa, configurada na hermenêutica filosófica, tem como ponto de partida uma premissa fundamental: para compreender um texto é capital ter a disposição para permitir que ele possa-se dizer por si mesmo. Para que um estudo hermenêutico possa ser feito, filosoficamente falando, deve-se partir de sua receptividade à alteridade oferecida e representada pelo texto.

O exercício hermenêutico tem por fundamento mergulhar no texto que vai ser interpretado, para que possa ser feita dele uma exegese não arbitrária. O seu objetivo é apresentar o sentido do texto analisado na sua autenticidade, procurando a “compreensão prova” da informação (Gadamer, 1981). Quando se usa a expressão “compreensão prova” do texto, está-se fazendo referência ao que dele não pode ser distorcido, descontextualizado, fragmentado, de maneira arbitrária, e também não pode estar presa a falsos preconceitos e tergiversações. Em outras palavras, para que uma análise hermenêutica cumpra criteriosamente seu propósito, é necessário considerar-se o sentido e o âmbito do texto. Este não pode simplesmente ser interpretado de maneira literal, porque “um texto não é um objeto dado senão uma fase na realização do processo de entendimento. [...] Interpretar é trazer à compreensão” (Gadamer, 1981).

O círculo hermenêutico (reivindicado no *Ser e o Tempo*, de Heidegger) será retomado por Gadamer, quem o representa, não como uma falácia lógica de círculo vicioso, senão como um recurso dialógico que se refere, neste caso, à estrutura do compreender. Para realizar esta pesquisa, foram considerados os principais eixos da hermenêutica gadameriana e o estudo sobre o método hermenêutico do Nicolas Davey (2006).

Primeiro Movimento

(Capítulo I)

**Uma breve cartografia da discussão filosófica sobre a liberdade no
pensamento ocidental não islâmico**

*A única maneira de lidar com este mundo sem liberdade
é tornar-se tão absolutamente livre que somente a própria existência
seja em si mesma um ato de rebelião.⁸*

Albert Camus

*De facto, somos uma liberdade que escolhe,
mas não escolhemos ser livres; estamos condenados à liberdade.*

Jean Paul Sartre

---

⁸ Tradução própria.

Pensar em transitar pela maneira como o conceito de liberdade tem-se configurado é uma tarefa complexa, porque este conceito tem-se transformado ao longo da história do pensamento. Isso é uma primeira consideração que deve ser refletida, porque ela é tão obtusa e labiríntica como a própria humanidade e pelo mesmo motivo é um tema chave na interpretação do Homem.

A liberdade e suas acepções estão atreladas a diferentes esferas, entre as quais podemos mencionar a política, a filosófica, a social, a psicológica e a teológica. Neste sentido, esse conceito não pode ser pensado e analisado sem considerar outros conceitos como a ética (incluindo aqui a discussão bioética e as neurociências como ciências aplicadas), a moral, a vontade, o destino, a responsabilidade e a razão, porque o termo tem sido usado em diferentes contextos e campos do conhecimento, e a literatura na qual disserta-se sobre ela é profundamente ampla.

Devido à importância que a liberdade tem nas reflexões dos especialistas e pensadores, e na vida dos sujeitos, enquanto indivíduos, cidadãos, pessoas, seres que pertencem a uma estrutura social, este conceito tem sido entendido de diversas maneiras, segundo o ângulo em que ele tenha sido considerado, motivo pelo qual estes pontos de vista ramificam-se em concepções como a liberdade privada ou pessoal, liberdade pública, liberdade política, liberdade de ação, liberdade social, liberdade de palavra, liberdade de expressão, liberdade de pensamento, liberdade religiosa, etc. (Ferrater Mora, 1979). Por este motivo e em virtude desta complexidade, é perigoso colonizar discursos construídos sobre semânticas de liberdade distintas do seu próprio contexto, achando que existe uma “verdade” sobre este conceito e que uma determinada reflexão sobre ele é mais válida que outra, ou merece uma relevância maior:

Los derechos reconocidos en una sociedad dada constituyen un haz de reivindicaciones, privilegios, poderes y exenciones desigualmente

distribuidos entre sus miembros, incluso entre los que se llaman ‘libres’, por lo que una definición de libertad que los incluyera sería una tautología o una falsa representación de la realidad. Um hombre que poseyera reivindicaciones, privilegios y poderes en todos los asuntos [...] sería un dios, no un hombre. (Finley, 1984: 103).

É fundamental pensar que se em uma tradição como a ocidental há divergências substanciais na discussão do conceito de liberdade (como aquela presente entre deterministas e libertários, sobre a qual retornaremos depois), no caso do Islam este tópico requer um tratamento igualmente cuidadoso, para não se naturalizar as matizes que configuram sua pluralidade.

Não pode seguir sendo aceitável (ainda menos sem uma análise crítica) o fato de se considerar aquilo que em sociedades não-islâmicas tem sido construído como liberdade, com maior peso do que tudo o que também tem sido construído a esse respeito em sociedades islâmicas, porque não existe um parâmetro que permita medir categoricamente a validade dos diferentes discursos sobre o tema, especialmente nesta época na em que, como argumenta Grosfoeguel (2011), continua a perpetuação dos estereótipos negativos presentes desde o mesmo berço greco-romano, graças aos quais os povos não marcados pelos paradigmas que fundaram e configuraram o que hoje é considerado Ocidente e reduzidos às categorias de incivilizados, arcaicos e bárbaros. Por este motivo, não é estranho escutar vozes não-islâmicas querendo “libertar” vozes islâmicas.

O caso do grupo FEMEN a respeito do uso do Hijab ilustra este ponto⁹. A ideia desse tipo de defensores que pretendem “salvar” mulheres muçulmanas, como aconteceu

---

⁹ O grupo FEMEN é uma organização de mulheres que se declaram feministas, contestatárias e ativistas, que têm sua sede central em Kiev na Ucrânia. Esta organização tem-se pronunciado publicamente contra o Islam, como aconteceu na inauguração dos Jogos Olímpicos de Londres,

no caso das mulheres no Afeganistão, sob um discurso construído com base na “igualdade” e direitos de “liberdade”, não levando em consideração as diferenças nas manifestações sociais, culturais, religiosas, e as diferenças nas dinâmicas sociais, históricas e políticas, motivo pelo qual estas vozes, pela condição privilegiada do seu local de fala, terminam abafando outros discursos que estão construídos de formas diferentes e em muitos casos divergentes. Estas são maneiras veladas e latentes de racismo epistêmico no sistema global, em sua forma mais fundacional que considera os “não-ocidentais” em termos de inferioridade, falando em termos não somente sociais e econômicos, mas também epistemológicos (Grosfoeguel, 2011).

Como disse Lila Abu-Lughod (2002), é de suma importância analisar profundamente as dissensões e as apreciações que se tem das mulheres ao redor do mundo para se esclarecer assim maus entendidos. Sobre esta mesma questão, Berenice Bento (2015) analisa essa falsa consciência de gênero escondida atrás a ideia de que as mulheres muçulmanas precisam ser salvas porque não sabem que são exploradas, não têm consciência para compreender sua opressão. Isto implica um apagamento do discurso das muçulmanas e uma presunção de inferioridade de juízo e inteligência.

Mas essas considerações e as outras falas que nasceram delas não surgiram de um momento para o outro, e para compreendê-las devemos nos questionar em suas camadas de significado (Geertz, 2003). Como tem-se configurado esses discursos sobre a liberdade

---

onde algumas ativistas manifestaram-se contra a participação de países islâmicos nos jogos. Na sua página oficial, www.femen.org, este grupo tem publicado vários textos nos quais se posiciona abertamente contra o uso do hijab, ignorando completamente as declarações de posturas de grupos feministas islâmicos que reivindicam seu uso como um símbolo de sua identidade religiosa e da sua resistência política, como pode ser constatado particularmente na entrada do dia 8 março de 2016 titulada: *Hijab is Sexism, Not Anti-Racism*. No mesmo sentido, na entrada intitulada: *Hijab Day: There's No Such Thing As a Feminist Who Supports the Hijab*, FEMEN critica ao *World Hijab day* (campanha e evento anual que tem o intuito de reivindicar o direito e a livre escolha das mulheres que usam o hijab. As ativistas de *femen* argumentam sua posição dizendo que as mulheres muçulmanas não são verdadeiramente livres e que não sabem o que é a liberdade por viverem sob opressão e por isso precisam ser libertadas (FEMEN, 2016: 6).

de teor ocidental não-islâmico? Como foi sua gênese e quais elementos deram as tessituras que compõem as reflexões que têm circundado esta palavra e sua complexidade semântica? É possível definir a liberdade?

A liberdade como conceito transita por diferentes esferas desde a ontológica até a política, passando por caminhos epistemológicos que levam a questão ao escopo das considerações lógicas e linguísticas (Ferrater Mora, 1979). Assim, a liberdade e todas as considerações sobre ela, longe de serem absolutistas, correspondem a múltiplas categorias semânticas e fazem parte dos horizontes de sentido da história das ideias, com suas contraposições e suas considerações multi-seculares.

Campbell, O'Rourke & Shier (2004) pontuaram a relevância de considerar que a liberdade tem sido discutida geralmente no contexto das preocupações teóricas a respeito da natureza da responsabilidade moral, porque, devido a esse tipo de liberdade atrelada à esfera do moral, essa seria uma condição necessária que permite ao indivíduo assumir suas ações. Esta ideia vai ser argumentada por Aristóteles na formulação da sua ética, assunto que será retomado neste texto mais adiante.

Para fazer uma análise hermenêutica é preciso ter presente e (re)conhecer a arquitetura do edifício teórico, social e cultural que conforma os discursos contemporâneos sobre a liberdade. Pensar em como se configurou o termo e suas nuances é um exercício imperativo para localizar cada tradição no seu respectivo contexto, que é um primeiro passo para se reconhecer os elementos do próprio discurso. Este reconhecimento posteriormente vai permitir a desconstrução de conceitos que se tomam por inquestionáveis ou verdadeiros (às vezes não de maneira explícita) com os que se enxerga outra tradição. Farejar os rastros do próprio horizonte de sentido, permite construir diálogos e pontes com outros.

Todo presente finito tiene sus límites. El concepto de la situación se determina justamente en que presenta una posición que limita las posibilidades de ver. Al concepto de la situación le pertenece esencialmente el concepto de *horizonte*. Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto (Gadamer, 1977: 372)

Na historia da filosofia Ocidental¹⁰ o conceito de liberdade tem sido amplamente refletido. De maneira interessante e considerando-se as implicações deste termo como categoria, ele é formulado como antíteses da “não liberdade” (Finley, 1984). Todos os elementos que estão atrelados à liberdade como reivindicações, poderes, responsabilidades, privilégios, deveres e leis fazem dela uma categoria tão vasta e plural que não somente devem ser consideradas as dinâmicas existentes entre sociedade e sociedade, senão que também configura-se de diversas formas entre membros de uma mesma sociedade (Finley, 1984). Orlando Patterson (1991) propõe sobre este assunto a seguinte reflexão:

¿Quiénes fueron las primeras personas que tuvieron la insólita idea de que ser libre no solo era un valor que había que cuidar sino la cosa más importante que alguien podía poseer? La respuesta en dos palabras: Los esclavos. A libertad empezó su carrera de valor social en el deseo desesperado del esclavo por negar lo que –para él o ella y para los no esclavos- era una condición peculiarmente inhumana. (Patterson, 1991: 35).

1.1 A liberdade no horizonte da Grécia

Nuestro hermoso deber es imaginar que hay un laberinto y un hilo.

---

¹⁰ Ocidental neste caso faz referência à filosofia baseada na tradição greco-romana.

*Nunca daremos con el hilo; acaso lo encontraremos
y lo perderemos en un acto de fe, en una cadencia, en el sueño
en las palabras que se llaman filosofía.*
Jorge Luis Borges

O pensamento grego, que repousa na filosofia pré-socrática, centra sua discussão nos problemas da natureza, na origem de todas as coisas (Arché -ἀρχή); ou seja, em tais questões de cunho cosmológico, o universo é governado por forças que o determinam. Mas foi somente até Sócrates que deu-se o giro das considerações cosmológicas para as antropológicas, centradas não apenas no estudo da natureza, mas também do Homem. Com ele, a ética começou a ser um assunto de suma relevância na história das ideias. Mas como configurou-se uma ideia tão complexa como a da liberdade, a partir desse giro socrático? Um primeiro elemento que deve ser analisado tem sua base na estrutura social da civilização grega.

Segundo Redmon (2007) a palavra liberdade na Grécia antiga, estava ligada ao direito ao voto dos cidadãos na *Polis*, de acordo com a estrutura social. Ainda que isso parecesse à simples vista uma obviedade, dentro da lógica cultural grega, que era uma sociedade com diferentes tipos de escravos, na prática, a ideia de liberdade foi configurando-se em termos políticos, filosóficos e jurídicos com o decorrer da História.

O pensamento grego, assim como sua arte e literatura, vão estar profundamente marcados pela ideia do fado e a discussão entre a liberdade e o destino, que já se perfilava desde aqueles tempos antigos. As questões do pensamento filosófico determinista encontram sua semente nestas reflexões. A natureza e o cosmos já eram pensados como agentes que produziam um determinismo natural.

Ao mesmo tempo, no terreno do *mithos*, a ideia do destino era fundamental e evidencia-se no fato de que esta foi concebida e simbolizada de diversas maneiras. Os elementos míticos são fundamentais nos processos interpretativos, porque “Los mitos son

topoi, lugares comunes del pensamiento en los que se hacen presentes arquetipos, símbolos y núcleos significativos que proporcionan claves muy valiosas para comprender mejor lo humano” (Fernandez, 2012:110).¹¹

As três moiras (chamadas Parcas na tradição romana), *Cloto*, *Láquesis* e *Átropos* representavam fortemente o poder sobre os metafóricos fios do destino. No contexto simbólico do mito, essas três moiras, descritas como velhas tecelãs, eram as encarregadas de traçar as urdiduras da existência humana, existência que está simbolizada por um cordel que sai da roca de fiar de *Cloto*, é medida pela vara da *Láquesis* e no momento da morte é cortada pela tesoura de *Átropos* (Fernández, 2012). Nas múltiplas formas em que o mito ou a tragédia revelam-se, o destino já está decidido, mas seus desígnios jazem no terreno do oculto.

Considera-se que estes elementos mitológicos e sua relevância estão presentes nas manifestações literárias e culturais. Assim, a questão é intrigante e faz referência à situação das mulheres em relação à liberdade na Grécia antiga.

Cassandra e as Erinias da Orestíada de Ésquilo, Electra de Sófocles, Hécuba, Andrômaca e as bacantes de Eurípides, as próprias moiras são exemplos das figuras femininas que mostram nas tragédias o impulso à liberdade pessoal, contudo, num contexto de uma sociedade patriarcal que desprezava as mulheres. O mito, a vida e o drama grego parecem estar ligados ao feminino e ao poder servil junto ao perigo da liberdade pessoal completa e ao desejo de possuí-la, e assim como aparece representado nas Coéforas. O preço que deve ser pego pela liberdade é o sofrimento (Patterson, 1991).

A tragédia também representa a nível literário aquilo que para os gregos significava o destino, em contraste com “o livre arbítrio”. Aí está a dicotomia do conflito,

---

¹¹ Os mitos são *topoi*, lugares comuns do pensamento nos que se fazem presentes arquetipos, símbolos e núcleos significativos que proporcionam chaves muito valiosas para compreender melhor o humano. (Tradução própria).

a miragem (e a miríade) da liberdade. A Orestíada de Ésquilo nos narra a tragédia do Orestes matricida, que por honra e a mando do deus Apolo no oráculo de Delfos teve que escolher entre assassinar a sua mãe, Clitemnestra, para vingar a traição dela ao seu pai Agamenón, ou padecer penosos castigos por desonrar a memória dele (Simon, 1984). Orestes foi levado à loucura e atormentado pelas fúrias até o momento em que foi conduzido a juízo no *aerópago*. Édipo ilustra também este assunto dentro deste corpus, não se podendo esquecer o oráculo de Delfos e o poder da profecia como símbolos do inevitável.

Depois de ter nomeado brevemente a importância do destino no contexto simbólico grego, a pergunta sobre como interpretar o conceito de liberdade numa sociedade que acredita no fado parece inevitável.

Uma primeira questão determinante está ancorada no fato de que a sociedade grega foi escravocrata e patriarcal, motivo pelo qual no esquema social e de pensamento dos gregos não se ponderava de maneira alguma a ideia de que todas as pessoas nascem livres, muito menos iguais (Finley, 1984). Esta sentença, que nos nossos dias está consignada no artigo 1º da Declaração dos Direitos Humanos da ONU, representa um dos maiores triunfos da civilização contemporânea, após a abolição da escravidão, e hoje faz parte dos discursos sobre direitos, ainda que na prática seja evidente que nem todos os seres humanos são sujeitos de direitos humanos (Santos, 2013).

De fato a escravidão era um componente essencial na estrutura social e econômica da civilização grega antiga. “Muitos historiadores e filósofos têm advertido que a liberdade começou sendo um status especial na legalidade” (Patterson, 1991: 35. Tradução própria)¹². Os escravos propriamente ditos eram considerados mercadorias e

---

¹² O texto original diz: “Muchos historiadores y filósofos han advertido que la libertad empezó siendo un estatus legal especial”.

por este motivo estavam sujeitos à vontade dos seus proprietários, quem ao exercerem seu direito de posseção sobre eles, podia alugá-los, vendê-los e comprá-los. Ao considerar este quesito, como o analisa Finley (1984), falar em liberdade fazia-se possível no que se refere àqueles que ostentavam a categoria de cidadãos da *polis*, ainda que nem todos eles usufruíssem de igual grau de participação nos privilégios e poderes que implicava a categoria “ser livre”. A liberdade vai se compreender como contraposição à escravidão, ou seja, aquele que por natureza não pertence a si mesmo, senão a outro (Aristóteles apud Widow. 2014, 27).

Neste sentido, o cidadão grego sabia e reconhecia seu lugar entre os que eram “livres” e não somente em termos de liberdade como no âmbito oposto à do escravo¹³, já que para o universo simbólico grego da antiguidade não existia contradição entre alguns indivíduos possuírem a ‘total’ liberdade, enquanto outros a tivessem de maneira parcial ou simplesmente carecessem dela (Finley, 1984). Para isso existia a categoria dos servos, como aconteceu com o caso dos *hilotas*. Os escravos, as mulheres, os libertos e os *metecos*¹⁴ não eram considerados cidadãos gregos. Na *polis* clássica, a cidadania era adquirida por nascimento (Finley, 1984).

Pontua Widow (2014) que o grego, especialmente o ateniense, considerava-se superior em relação aos bárbaros, motivo pelo qual a escravidão era uma questão que naquela época era enxergada como parte da natureza do bárbaro, diferente da condição racional, “livre” e “civilizada” do grego. Essa estrutura cultural que concebia a condição

---

¹³ O espectro entre o cidadão (com todos os privilégios estipulados no sistema da polis) e o escravo-mercadoria (considerado simplesmente como uma posseção, um bem material) era amplo e nele entravam diferentes tipos de castas como os servos (com as múltiplas formas de servidão), os hilotas, os penestes, os estrangeiros, os libertos (escravos que foram liberados) e aqueles que perderam a cidadania.

¹⁴ Os metecos eram os estrangeiros que moravam nas cidades estado gregas. Não tinham direitos políticos, mas estavam obrigados a cumprir os mesmos deveres dos cidadãos como pagar impostos. (<http://dle.rae.es/?id=P6WsFEW>). Consultado 10 de junho às 18:25 horas.

de cidadão (livre) e o escravo como parte da natureza de alguém foi inquestionável. Cada um tinha seu lugar na sociedade ateniense e os papéis estabelecidos faziam parte da ordem (*kosmos*) natural das coisas. Aqui encontra-se a origem do contraste entre bárbaro e civilizado, que ainda hoje faz parte da maneira como são enxergados os povos que não pertencem ao escopo da tradição ocidental, assim como acontecia outrora, continuam sendo considerados povos bárbaros e atrasados, embora tenha havido influências e trocas entre os uns e os outros.

No livro *Paideia*, Werner Jaeger (1993) nos disse, por exemplo, que o conceito de *areté* foi fundamental e citado com frequência por filósofos como Platão e *rhapsodas* (poetas) como Homero, em seu sentido mais amplo, porque este não somente designava a excelência humana, senão que se referia também à superioridade dos seres *não humanos*, como os deuses e deusas, ou também à velocidade dos cavalos nobres, motivo pelo qual se um escravo procede de uma raça de alta estirpe, Zeus tira-lhe a metade da sua *areté*, porque a *areté* era um atributo próprio da nobreza, ligada à destreza e à força, qualidades próprias das posições dominantes (Jaeger, 1933: 24).

Posteriormente, a sociedade grega transformou-se e mudou até configurar o conceito de *dikaïosyné* (justiça), como a *areté* por excelência, que emergiu das lutas sociais e violentas revoluções dos cidadãos que não pertenciam à nobreza, em busca da *diké* ¹⁵(Jaeger, 2003).

Há poucos textos e tratados que se debrucem numa análise sobre a escravidão e que pertençam a este período, porque nos documentos existentes, como aqueles que datam do século XVI a.C, o escravo era simplesmente uma posse e, portanto, representava

---

¹⁵ Aquilo que é justo. “[...] la *diké* significa dar a cada cual lo que es debido y que cada cual puede exigir, y por tanto, el principio mismo que garantiza esta exigencia, en el cual es posible apoyarse cuando *hybris* —cuya significación originaria corresponde a la acción contraria a derecho— perjudica a alguien. Así como Themis se refiere mas bien a la autoridad del derecho, a su legalidad y validez, *diké* significa el cumplimiento de la justicia” (Jaeger, 1993: 100).

um investimento que gerava lucro. Além disso, dentro do corpo linguístico grego clássico existem, segundo Finley (1984), pelo menos doze raízes de palavras diferentes para significar “escravo”. De acordo com isso, desde a alvorada da civilização grega, o berço do que hoje se denomina e se reconhece como civilização Ocidental, erguida na base deste legado grego, as nuances e as fronteiras da escravidão e da liberdade eram múltiplas, o que sociologicamente revela-se sumamente interessante, porque no horizonte histórico daquela época estes termos não eram susceptíveis de serem reduzidos de maneira binária. Ou seja, ao falar do ápice da polis, seria impreciso dizer de maneira simplista que havia liberdade ou que não havia liberdade, porque em sua formulação tal como uma premissa pejorativa que se lhe é dirigida, esta “não-liberdade” configuraria-se como escravidão (*douleia*). Também existiam aqueles indivíduos que foram escravizados temporalmente em pagamento por uma dívida adquirida, por exemplo, ou eram tomados como serventes (*latris*¹⁶) aqueles nascidos em outras cidades e que foram subjugados (Finley, 1984):

Los esclavos en tanto que esclavos, no demostraron ningún interés en la esclavitud como institución. Incluso cuando se sublevaban, su objetivo era o regresar a sus países de origen o invertir la situación en la que estaban, para convertirse en amos y reducir a la esclavitud a sus amos anteriores o a cualquier otro que se les pusiera a mano. En la medida en la que pensaban en a libertad, en otras palabras, aceptaban completamente la noción imperante: Libertad para ellos como individuos, incluía el derecho a poseer a otros individuos como esclavos (Finley, 1984:130-131).

Assim aqueles não considerados como cidadãos naquela *polis* transitavam fronteiras difusas de liberdade.

---

¹⁶ Significava “homem alugado” (Finley, 1984)

Aqui poderia-se refletir nas estruturas do passado, caso elas estejam manifestamente ainda no presente, com vestimentas diferentes. É inevitável estabelecer paralelos e pontes entre antiguidade e a civilização na contemporaneidade. Esta última, em que se diz ter superado os horrores do passado, após a proclamação dos ideais de igualdade, liberdade e justiça para todos, com a força do seu discurso hegemônico, na realidade dos encontros, nos mostra as condições reais dos seres humanos em casos como a atual crise dos refugiados e imigrantes nos países da Europa. Parece que esses estrangeiros refugiados dos nossos dias atuais nos recordam tenuemente a condição dos *metecos* da antiga Grécia.

A sociedade grega mudou paulatinamente e não se pode fazer a mesma leitura do período Homérico em relação ao período Helênico, porém, claramente um assunto presente em ambos os momentos foi a liberdade do cidadão que tinha privilégios, tais como tomar parte da política da sociedade, e que incluía o direito de falar e apresentar propostas à assembléia, levando em consideração que para os gregos antigos a política era uma questão fundamental, e esta não ficava apenas no escopo teórico, nem na simples formulação de conceitos de maneira abstrata, pois suas reflexões estavam ligadas à prática (Finley, 1984).

Entre os gregos, no auge do pensamento clássico, podem-se encontrar noções relacionadas com a liberdade, como a vontade, que se manifestou em um constructo de reflexão presente entre os pré-socráticos, em filósofos como Sócrates, Platão e Aristóteles.

Para Sócrates, a virtude consagra-se como um elemento fundamental na estrutura do seu pensamento. A famosa sentença “Conheça-te a ti mesmo” contém a semente fundamental da sua filosofia, porque só esse conhecimento libera o Homem das armadilhas que afastam a pessoa daquilo que é o bem. Neste postulado, radica a sua ideia

de que o Homem virtuoso era o Homem sábio, configurando-se sob este princípio o corpo teórico da sua ética. A liberdade, neste sentido, estaria ligada profundamente às diferentes formas de participação na *polis*, o que imprime ao Homem a possibilidade de ser o regente do seu próprio destino e ao mesmo tempo compreender o universo cósmico determinado. Isto é, estamos falando de uma liberdade que se manifesta em termos políticos e sociais, mas que ao mesmo tempo faz parte de uma ordem cósmica. O sábio é aquele que compreende estas questões e dessa maneira saberia exercer sua liberdade, sempre à procura do bem. Em Sócrates, “La sabiduria se identifica com la libertad personal interior, [...] que se consigue gracias al autocontrol e a uma introspección disciplinada” (apud Patterson, 1991: 261).¹⁷

Poderia ser dito então que na filosofia grega pode ser encontrado um vínculo entre a liberdade e a sabedoria.

1.1.1 Platão

No caso específico de Platão, a maneira com que na sua teoria pode-se rastrear o conceito de liberdade, para entendê-la e interpretá-la, é preciso levar em consideração que a ideia de liberdade não pode ser separada do triunvirato platônico da compreensão conformada pelo conhecimento, a ética e a política. Segundo as teorias mais clássicas da interpretação do pensamento platônico, a liberdade está diretamente ligada à possibilidade de escolher e com o conhecimento do bem¹⁸. Várias passagens nos diálogos

---

¹⁷ A sabedoria se identifica com a liberdade pessoal interior, [...] que se consegue graças ao autocontrole e a uma introspeção disciplinada. Tradução própria.

¹⁸ A ideia do bem em Platão é um dos conceitos que fazem parte da coluna vertebral da teoria platônica. Ainda que ele não escrevesse um tratado do bem propriamente dito em vários diálogos este conceito aparece de diversas maneiras em seus textos, porque ele está vinculado com outras virtudes, como acontece no caso da República. No artigo *A ideia do bem em Platão*, o Jayme Paviani disse que “[...] Definir o bem, é como estar numa batalha de argumentos, de provas, de refutações, sempre com o objetivo de superar a opinião em favor da *episteme*, da ciência”. (Paviani, 2012: 71).

ilustram esta ideia, como pode-se apreciar na narração alegórica do carro alado que aparece em *Fedro*, no qual Platão explica sua concepção ética, e através dela a liberdade está fundada no domínio do si mesmo e da moderação, produto do ato voluntário que graças à razão deve conduzir as ações humanas. Assim, o boleeiro da alma, que representa a razão, deve dirigir uma carroça movimentada por um par de cavalos; um representam os impulsos racionais e a parte positiva das paixões, enquanto o outro representa a concupiscência, os apetites e os impulsos irracionais (*Fedro*, 246d 3-248d)¹⁹. O exercício de dirigir essa carruagem alada é muito difícil e representa um enorme desafio, devido às forças opostas dos dois cavalos ao longo do percorrido. O conhecimento ajuda o cavaleiro a controlar o cavalo rebelde para levar a carroça pelo caminho do bem, o que no sentido platônico do termo faz referência a uma das maiores virtudes junto ao belo e ao justo.

{...} De esta manera, si vence la mejor parte de la mente, que conduce a una vida ordenada y a la filosofía, transcurre la existencia en felicidad y concordia, dueños de sí mismos, llenos de mesura, subyugando lo que engendra la maldad en el alma, y dejando en libertad a aquello en lo que lo excelente habita. (*Fedro*, 256b, Gredos)²⁰.

A liberdade em Platão não está relacionada com ter a possibilidade de comprazer as vontades, já que esta capacidade é a que faz com que o homem lúbrico e licencioso, ou a parte lúbrica e apetitiva, que há em todos os seres humanos - o cavalo desbocado e teimoso na metáfora em *Fedro* – deixe-se arrastar pelos seus desejos irracionais, pela concupiscência e as paixões insatisfeitas, sem moderação, tornando-se um tirano (*A República*, 573b. Gredos).²¹ A liberdade não pode ser liberdade se afastar-se do exercício da razão, porque esta noção está circunscrita ao campo da livre vontade.

---

¹⁹ Platão. *Fedro*. Editorial Gredos S.A. Madrid. (1998)

²⁰ *Ídem*.

²¹ *Ibidem*

Outro exemplo que sustenta essa interpretação aparece no livro VII da *República*, no mito da caverna (VII, 514a-534a) que é uma das suas alegorias mais famosas, não somente pela contundência das metáforas desta narração que contém a medula da teoria do conhecimento de Platão, senão também pelas implicações e discussões que aportam em outras esferas da filosofia, como a ontológica, a ética, a epistemológica e a política.

As correntes com que os Homens estão atados já nos dão o primeiro indício de que a prisão, oposta à liberdade, é a ignorância que escraviza àqueles seres, fazendo-os permanecer na escuridão, no lugar de sombras:

Examina ahora el caso de una liberación de sus cadenas y de una curación de su ignorancia, qué pasaría si uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente, volver el cuello y marchar mirando a la luz, y al hacer todo esto sufriera y a causa del encandilamiento, fuera incapaz de percibir aquellas cosas cuyas sombras había visto antes. (VII, 215d)

A luz que está fora da caverna cegou ao homem livre num primeiro momento, deixou-o desconcertado. O processo de empreender o caminho do conhecimento é doloroso, e esse processo para ser livre também. Nesse sentido, existe a opção de escolher transitar neste caminho que vai conduzir à verdade, à liberdade das correntes da ignorância ou continuar na caverna. Se a liberdade é, segundo o pensamento de Platão, escolher o bem, então é o conhecimento o que permite a capacidade da liberdade. Isso implica uma responsabilidade em respeito à decisão tomada. No corpus político da teoria platônica, o Estado, através da educação, é obrigado a tirar o sujeito da ignorância. Esse é o intuito e a essência da *Paideia*²². A educação ilumina o sujeito para que este possa

---

²² A *Paideia* é uma palavra intraduzível (παιδεία) deve ser considerada como todo um Sistema complexo de educação e formação onde diversos saberes que abrangiam desde os saberes técnicos até o “saber ser” compreendia o ensino de valores para fazer dos indivíduos pessoas preparadas para se desenvolverem na sociedade e cumprir com seus deveres. Para definir o que era a *Paideia* para os gregos nas palavras de Jaeger (1993) seria preciso conjugar ideias

identificar seu tipo de alma e é o tipo de alma o que determinava, no contexto grego, a função da pessoa dentro do Estado. (Re)conhecer o tipo da sua alma é o que permite ao indivíduo desenvolver sua *tekne*. Dessa maneira, a ética gnosiológica de Platão argumenta que é a filosofia a que leva a alma ao seu máximo estado e, graças a isso, outorga à vida a virtude, um exercício de constante discernimento, com respeito ao bem. Ou seja, quem possui conhecimento escolhe o bem (Filebo 20b-22e) e nessa dinâmica vai sair da caverna e ao sair da caverna liberta-se.

A liberdade e a justiça estariam atreladas à ideia do bem. Sem a ideia do bem as noções de liberdade e justiça não podem ser compreendidas.

1.1.2 Aristóteles

Para analisar o constructo teórico aristotélico no que se refere ao conceito de liberdade, a suas obras *Metafísica*, *Ética* e *Política* devem ser consideradas. Na *Metafísica*, o filósofo desde a primeira frase nos antecipa dois tópicos essenciais: *Todos os homens têm por natureza o desejo de saber* (Libro I, Capítulo I. 1)²³. Essa primeira afirmação, de uma das suas obras mais complexas, faz parte das ciências teóricas aristotélicas, e indica desde o início a ligação existente entre a vontade e o saber. A vontade vai ser um elemento chave na compreensão do conceito de liberdade dentro do universo filosófico aristotélico, porque nela radicam a virtude e a excelência, assim como os vícios e os atos injustos, cruéis e repudiáveis.

Para compreender corretamente a semântica que configura o pensamento aristotélico, quanto ao quesito liberdade, devemos nos remeter em primeiro lugar à sua

---

modernas como civilização, literatura, cultura, tradição e educação mas não como termos individuais se não unidos em um conceito só.

²³ El texto original diz: Todos los hombres tienen por naturaleza el deseo de saber. Aristóteles. *Metafísica*. Gredos S.A. Madrid. España. 1994

ética, que vai estar arquitetada em quatro termos substanciais: *Techné, métodos, práxis, proairesis*²⁴ (Lledó, Gredos. 1985).²⁵ A *práxis* levaria o desenvolvimento da melhor *techné*, que deve ser executada com *areté* (virtude, excelência) para o qual é preciso de *episteme* (conhecimento). A decisão que o sujeito toma sobre aquilo que representa *O bem*, o fato de eleger o que é melhor para ele, encontra-se dentro do escopo da *proairesis* onde o ser humano pode ali ser ponderado.

A ética aristotélica é construída como uma ética “eudaimononica”²⁶ e a questão sobre a liberdade tem seu núcleo na teoria do ato voluntário, já que nele pode-se compreender a noção de livre arbítrio. Esta consideração sobre os atos voluntários juntamente com a teoria gnosiológica platônica vão configurar discussões posteriores no que se refere à ética, à vontade e à política. No livro III da *Ética Nicomaquea*, Aristóteles debruçou-se na análise das ações voluntárias e involuntárias e da natureza da responsabilidade moral. (1109b-30). Mas de que maneira poderia-se argumentar sobre a ideia de que o ato voluntário configura em Aristóteles o conceito de liberdade?

Sobre a vontade e o *bem*, Aristóteles disse no livro III da sua *ética Nicomaquea*: “A vontade (*boulêsis*) tem por objeto um fim (*Télos*) porém uns acreditam que seu objeto é o bem e outros que é o bem aparente (*phainomenon*)”²⁷ (1113a 14-15). Segundo este

---

²⁴ Lledó (1985: 81) na sua introdução à *Ética aristotélica* da edição de Gredos define *Práxis* como aquela serie de relações no mundo objetivo realizadas pela prática humana. *Techné*, como o conceito no qual a *práxis* se executa de forma concreta. *Métodos* como o termo referido ao que fazer científico respeito ao modo de razonar, de investigar e *Proairesis* como aquela esfera da intimidade, o mundo dentro do sujeito onde o indivíduo pondera a decisão prática.

²⁵ Tomado da Introdução à *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, escrita por Emilio Lledó Íñigo em Gredos. Madrid. España. 1985.

²⁶ A palavra em grego antigo para felicidade era *eudaimonia* (εὐδαιμονία) que também significava a plenitude do ser. O homem para Aristóteles tende à *eudaimonia*. Mas esta felicidade não pode ser associada aos prazeres imediatos, porque a busca incessante focada em satisfazer os prazeres mundanos e mais primitivos era para Aristóteles característica dos animais e dos escravos. Na ética, Aristóteles se encarrega de analisar conceitos como a honra, o prazer a riqueza para argumentar o porquê destes não poderem ser o *bem supremo*, pedra angular da sua teoria.

²⁷ O texto original diz: La voluntad (boulêsis) tiene por objeto un fin (télos) pero unos piensan que su objeto de estudio es el bien y otros que es el bien aparente (phainomenon). Ídem.

fragmento, pode-se ver que Aristóteles distancia-se de uma concepção de ideias absolutas, como aquelas propostas na teoria de Platão, para considerar que, de acordo com a vontade inerente às ações humanas, estão unidas as questões como o interesse, o apetite, o desejo e os fins das ações onde a eleição, a ponderação e a decisão são possíveis, e são as que abrem o campo da liberdade e daquele ser que em potência e em ato (usando as categorias metafísicas aristotélicas)²⁸ é livre.

Na possibilidade que oferece a vontade, o ser humano descobre-se a si mesmo ante a perspectiva fascinante da realização do seu ser no *télos*, que vai definir-se de diferentes maneiras pelo *phainomenon* (Lledó. Gredos, 1985). Desde esse prisma ético e ontológico, o *télos* seria a *eudaimonia* a que o homem aspira e até a qual pode chegar pelos seus atos voluntários. Desta maneira configura-se a ética teleológica aristotélica.

No entanto, todas aquelas ações involuntárias que acontecem no sujeito são produto, dentro do logos aristotélico, ou de ignorância ou de algum tipo de circunstância extrínseca, como a coação.

Todo lo que hacemos que no proceda de nuestra libre voluntad, solo lo hacemos por una necesidad que nos domina; y en todo lo que se hace por necesidad advertimos un cierto dolor como resultado. El placer por el contrario, es una consecuencia de lo que hacemos movidos por el deseo. Así pues, las cosas que se hacen por el deseo no pueden ser involuntarias, por lo

---

²⁸ Na discussão ontológica aristotélica as coisas podem ser em potência ou em ato. Um ser estaria em ato no momento em que ele é o que é. Ou seja, a semente de uma planta é uma semente em ato. A potência faz referência a tudo aquilo que o ser pode chegar a ser, mas que ainda não é. Isso quer dizer que essa mesma semente é uma flor em potência. O movimento então seria o passo da potência ao ato e se alguma coisa se movimenta o muda, precisa de uma causa que ocasione esse movimento. Essa corrente de causas é a que levou ao aeropagita a formular a teoria do motor imóvel que seria a causa que não é causada. Se o ser humano tem a capacidade de escolher (o que é inerente a sua substância como ser humano considerando que a razão o separa de criaturas como os animais), e esse ser humano pode discernir em potência, o ato seria escolher e por tanto ele seria livre.

menos en este sentido y antes bien son ciertamente voluntarias. (La gran moral. Segundo a edição de Patrício de Azcárate. Madrid. 1973. Pág 23).

Nessa ordem de ideias, faz falta uma escolha consciente para que haja de fato um ato livre. “*El hombre libre es causa de sí mismo*” (Metafísica 1,2; 982b 25-26). Já em qualquer horizonte mítico ou ideal derrama-se a rede intersubjetiva da linguagem e da individualidade (Lledó. Gredos. 1985: 82).

Essa questão fundamental sobre os atos voluntários cimenta suas reflexões não em conceitos que pretendam falar do pensamento em si mesmo, e as ideias absolutas, como a do bem e da justiça, mas pretende com a sua filosofia prática questionar sobre os problemas que atingem *o bem* humano e pensar de que maneira o pensamento pode ajudar a realmente chegar a fazer da *práxis moral* uma prática na vida do cidadão, e para chegar à *eudaimonia*. (Lledó, Gredos. 1985) O bem e a liberdade estão ligados irreduzivelmente às obras do Homem na filosofia aristotélica. De acordo com o autor, as ações humanas são meios para se conseguir outras coisas e se obter o bem supremo ou fim último, que seria a felicidade.

No decorrer do livro III da Ética Nicomaquea, Aristóteles acrescenta ao seu argumento outro elemento que deve ser considerado: o campo da eleição racional. Além dos atos voluntários estão as eleições racionais, que estão além do simples desejo, porque antes ele é necessário a deliberação. Quando o sujeito está na capacidade de deliberar, este é totalmente responsável pelas suas ações. Se em Sócrates, para fazer *o bem* precisa-se saber o que é o bem, em Aristóteles, para fazer o bem precisa-se fazer atos justos.

O argumento da ética aristotélica erige a ideia de que o produto dessa ponderação deve ser a escolha da virtude, que não é outra coisa senão o justo meio entre dois vícios. “A ética nicomaquea termina com um trecho que aponta a transição dela à política com a

qual o escritor planeja completar sua filosofia da vida humana” (Guthrie, 1999: 345).²⁹ A política e o conceito do bem estão profundamente relacionados considerando que a política vai velar não somente pelo bem do indivíduo, senão pelo bem da cidade.

No seu texto *Magna Moralia*, traduzido como a Grande Moral, Aristóteles discorreu sobre a relação entre a vontade, o bem e a liberdade no capítulo décimo primeiro, intitulado *Teoria da liberdade do homem*. É nesse texto onde o filósofo discute sua teoria sobre o livre arbítrio, que surge justamente das considerações sobre a escolha voluntária do ser humano a respeito da virtude. Na argumentação, estabelece a distinção entre uma tríade de apetites conformados pelo desejo, a cólera e a vontade, e explica as diferenças e implicações de cada um delas. Portanto, é possível concluir que, de acordo com o corpo teórico aristotélico, o ato voluntário só se concretiza graças ao livre arbítrio (um dos pilares da liberdade, ao lado da razão) e não está isento de responsabilidade ética pelas ações humanas. A liberdade existe tanto em atos voluntários como ela pertence aos domínios da ética e da política.

1.2. O horizonte helenístico- romano

Depois do período helenístico, que basicamente marcou a transição entre o período grego clássico e o auge e ascensão do poder romano, permitiu que uma grande parte da herança cultural grega fosse assimilada pelo mundo romano em expansão. Os conflitos internos e a desunião das cidades-estado, que apareceram de maneira especial logo após a morte de Alexandre, o Grande, somados a uma série de fatores fizeram com que a Grécia fosse vencida pelos romanos na Batalha de Corinto. Essa derrota foi não somente militar, mas também simbólica (Corinto era naquela época o estado grego

---

²⁹ O texto original diz: La ética nicomaquea termina con un pasaje que señala la transición de ella a la política, con la que el escritor planea completar su filosofía de la vida humana”.

reconhecido pelo seu esplendor e riquezas). A cidade caiu depois de um forte assédio e sob as ordens do líder do exército Romano, Lucio Mummio. A cidade foi incendiada, todos os homens foram executados e as mulheres e crianças foram vendidas como escravas. Dessa maneira, fechou-se uma etapa da história de um dos pilares do que hoje é considerada a Civilização Ocidental, para se dar um passo rumo ao período greco-romano. A Grécia passou a ser um protetorado romano e desta maneira, pelo menos durante o período imperial, sua influência permaneceu porém outras questões mudaram substancialmente.

Aristóteles y la *polis* clásica murieron casi al mismo tiempo, desde entonces la búsqueda de la sabiduría y la existencia moral se concentraron tan completamente en el alma individual que se podía rechazar a la sociedad como si se tratara de un factor secundario y accidental. (Finley apud Patterson, 1991: 258).

Da mesma maneira como aconteceu com a civilização grega, a civilização romana foi também escravocrata e ela estava configurada num esquema de classes. Muitos desses escravos eram prisioneiros de guerra. Havia um tráfico de escravos que era supervisionada por funcionários romanos. Existiam diferentes tipos de escravos e o trato que estes recebiam dependia do tipo de trabalho que faziam na sociedade romana. Assim, um escravo doméstico gozava de melhores condições do que aquele que devia trabalhar nas minas.

O vocábulo latino *libert*, disse Ferrater Mora (1979), fazia alusão àquela pessoa cujo espírito de procriação já estava ativo (no caso referindo-se aos jovens adolescentes), razão pela qual no momento em que o homem chegava a desenvolver aquele poder procriador era incorporado à comunidade como um homem que estava na capacidade de assumir suas responsabilidades, e por esse motivo nessa etapa recebia a *toga virilis* ou

toga libera, que não significava outra coisa diferente à que ele não estava em condição de submissão nem de escravidão, e já fazia parte da sociedade romana “livre” (49).

Dentro da antiga Roma também existia um processo mediante o qual os escravos podiam obter sua liberdade. As condições dos escravos das cidades normalmente eram melhores do que de outros.

Uma das curiosidades de caráter profundamente simbólico no que se refere a essa relação entre escravos e amos pode ser encontrada na comemoração da Saturnalia que, segundo Macrobio (2010), era um festival em honra a Saturno, comemorado no dia 25 de dezembro. Estas festas eram de caráter simbólico, lembrando e representando a igualdade que reinava entre os homens durante o mítico período dourado, no qual Saturno governava e na crença popular era vista como a época em que não existiam divisões sociais e todos os seres humanos eram iguais e viviam felizes. Por esse motivo, durante estas festividades fechavam-se as escolas e os tribunais, não se permitia a guerra nem a execução criminal. (Macrobio, 2010). Estavam destinados a este festival sete dias e “durante este tempo os escravos podiam criticar os defeitos dos amos, jogar contra eles, e comiam todos na mesma mesa” (Grimal, 2003: 475).

Na transição entre Grécia e Roma, esse contexto foi marcado pelas mudanças, conflitos e tensões que apareceram nas três principais escolas de pensamento do mundo helenístico, os estóicos, os cínicos e os epicuristas.

1.2.1 Os cínicos

O pensamento cínico configura-se de maneira contrária àquela ideia grega, especialmente socrática, da ponderação, autocontrole e moderação. Patterson (1991) define a doutrina básica do cinismo como um compromisso total com a ideia e a prática da mais completa liberdade pessoal, tanto a nível interno como a nível externo, tanto

assim que se poderia considerar a versão mais extrema da liberdade pessoal concebida pelo Ocidente e, por essa razão, por eles terem sido “tão livres”, estavam profundamente atrelados com a escravidão, a tal ponto que os primeiros e os mais relevantes cínicos foram escravos ou tiveram uma proximidade enorme com a escravidão (Patterson, 1991:261-262). As figuras de Antístenes e de Diógenes de Sínope ilustram esta dicotomia, que parece quase aporética, mas que nas suas controvertidas figuras históricas, ao lado da sua reflexão filosófica, esta aporia conjuga-se como as duas faces de uma mesma moeda. Foram considerados párias dentro da sua sociedade e viviam em condições de extrema pobreza, ainda que eles fizessem dela uma virtude.

Com a sua irreverência, criticaram fortemente a sociedade, as tradições e as normas. Um dos conceitos fundamentais para se compreender a liberdade nos cínicos é o conceito de *autarquia*, que faz referência à autossuficiência do sábio. É devido ao fato de se ter o poder sobre si mesmo, prescindindo da dependência dos bens materiais e sociais, e isso seria equivalente na filosofia cínica à escravidão, que precisa ser ensinado aos outros, como dizia Antístenes, o exercício de um virtuoso estado de liberdade, porque nele repousa a excelsa maneira da liberdade: a liberdade interior, e esta reforça-se mutuamente com a liberdade exterior (Patterson, 1991).

1.2.2 Os Epicuristas

O prazer como medida de todas as coisas configurava uma das premissas centrais do pensamento epicurista. Esta escola, ao lado dos cínicos e dos estóicos, conformou as três grandes escolas que refletiram a questão da liberdade durante o período helenístico. Epicuro, como figura central desta escola, refletia que cada ação que se executa, que se escolhe ou que se evita está atrelada à saúde do corpo e à liberação das angústias e transtornos da alma, sendo esses dois elementos juntos os que constituem uma vida feliz,

o que significa liberar-se da dor e achar no prazer³⁰ uma existência venturosa (Patterson, 1991).

Na capacidade de procurar o prazer, analisando as possibilidades, calculando e pensando se a dor do presente poderia tornar-se o prazer do futuro (e vice-versa) é de onde se radica um dos pontos centrais da ideia de liberdade epicurista. Não pode ser pensada a noção de prazer nos epicuristas como uma simples satisfação do desejo de maneira irracional ou ingênua, porque, se fosse desta maneira os indivíduos seriam escravos de si mesmos e dos seus desejos. Todo um exercício racional permite evitar aquilo que se opõe ao prazer e nessa decisão deve haver uma reflexão sensata e sóbria produto da prudência (em grego, *θρόνηζιρ*).

Epicuro propôs uma ética não determinista em oposição ao determinismo latente na filosofia atomista de Demócrito, e abrindo a discussão do livre arbítrio, da liberdade como possibilidade de eleição (Patterson, 1991).

Nos epicuristas, assim como em Aristóteles, a noção de responsabilidade já está significativamente unida ao conceito de liberdade. Dessa maneira é possível ver como foi-se bifurcando o conceito de liberdade. Do escopo social, que tinha a escravidão como parte essencial da sua estrutura, onde se pensava como livre o cidadão grego ou romano, a questão do livre arbítrio, do indivíduo e da liberdade interna do sujeito é trazida pela reflexão filosófica. Essa ideia da ação individual, do desejo, da escolha, na Idade Média, posterior à queda do Império Romano, vai vincular a discussão sobre a liberdade, o livre arbítrio e o determinismo ao campo da religião e da análise teológica, segundo a qual os

---

³⁰ É importante pontuar em termos da noção do prazer em Epicuro, que os prazeres segundo o argumento deste filósofo estão divididos em categorias, porque no corpo teórico epicurista nem todos os prazeres são da mesma ordem e nem todos devem ser escolhidos pelo ser humano, devido a prazeres que posteriormente vão se transformar em dor, sofrimento ou angústia. Um dos princípios do epicurismo é se afastar, na medida do possível, de tudo aquilo que possa gerar algum tipo de dor, aflição ou amargura.

pensadores clássicos foram estudados e interpretados por figuras santificadas da igreja cristã, como Agostinho de Hipona (Santo Agostinho) ou São Tomás de Aquino.

Dentre todas as doutrinas helenísticas da liberdade, a do epicurismo é a que está mais próxima à concepção moderna que se tem desse conceito (Patterson, 1991).

1.2.3 Os Estóicos

Para falar da filosofia estóica e analisar o seu conceito de liberdade proposto, em primeira instância deve-se compreender que o pensamento estóico transformou-se desde a época do seu fundador Zenón de Citio, quem estabeleceu a escola em Atenas, até o pensamento de filósofos como Marco Aurelio e Sêneca, já no auge do império romano.

Os estóicos eram deterministas, considerando-se que todo acontecimento, toda ação, todo estado mental é ocasionado por uma sequência de causas prévias, mas esta premissa não exime da reflexão estóica o sujeito e a sua responsabilidade pelas ações realizadas, ou seja, o determinismo estóico não pode ser confundido com a ideia de fatalismo transcendente³¹ (Salles, 2006). Mas, de que maneira a liberdade e a responsabilidade do sujeito podem ser pensadas dentro de um sistema de pensamento determinista?

Esta questão se revela aporética. Para os estóicos, a esfera interior era tão importante como a esfera exterior. Todos os seres humanos fazem parte de um logos universal e a sabedoria consiste em que o indivíduo aceite o destino que lhe corresponde, vivendo conforme a sua natureza. Nesse argumento radicaria-se o conceito de liberdade estóica, ligada às ideias do bem e da virtude, que devem estar em consonância com a

---

³¹ A diferença do fatalismo transcendente que aceita totalmente que o futuro está fixado de antemão de tal maneira que não importa o que aconteça no presente, os acontecimentos do futuro não vão mudar, no determinismo estoico, que identifica o fluxo do mundo com o destino, expressa-se essa ideia afirmando que o destino é uma sequência causal invencível, irrevogável e inflexível, mas embora nesta questão o futuro esteja determinado pelo presente e este pela sua vez está determinado pelo passado (Salles, 2006: 17)

razão. “Todo lo que se condena es el señorío ejercido por personas que carecen de sabiduría, el amo irresponsable termina siendo esclavo de su poder. El sabio tiene, sin embargo, derecho a mandar; la libertad es el poder soberano que solo el sabio puede gozar”³² (Patterson, 1991: 274).

A liberdade consiste então, segundo o argumento estóico, em viver conforme a razão, sem estar dominado pelas paixões, porque estas acontecem simplesmente e devem ser contidas pelo indivíduo. O autocontrole através da razão, do conhecimento, permite ao sábio chegar a um estado de imperturbabilidade (*ataraxia*), quando aceita que tudo o que acontece pertence a uma ordem universal.

La libertad es entonces la *polis* de la mente, pero ya no está bajo el imperio de la ley: es una *polis* interior que participa activamente en el alma de mundo, el cosmos que asiente a sus actos de gobierno en el mundo. La persona que no comprende ni experimenta esta ciudad interior es un esclavo, un proscrito interior y cósmicamente muerto. El logos, la comprensión, es el equivalente cósmico al ejercicio de la libertad {...} La comprensión lo libera a uno de la compulsión de la naturaleza. La persona que comprende las leyes de la naturaleza exterior tanto como las de su propia mismidad interior será capaz de acercarse más a la condición humana ideal que los estoicos llamaban libertad y contrastaban con la esclavitud (Patterson, 1991: 278).

Nessa breve análise do pensamento filosófico antigo, é possível ver a complexidade das nuances do conceito de liberdade, que, como o analisa Ferrater Mora (1979), foi se bifurcando nas diferentes estruturas de pensamento em três noções. Pode-se considerar em primeira instância uma liberdade que corresponde à possibilidade de ser

---

³² Tudo aquilo que é condenável é o senhorio exercido por pessoas carentes de sabedoria, o amo irresponsável vai ser escravo do seu poder. O sábio tem, no entanto, direito a mandar; a liberdade é o poder soberano que somente o sábio pode usufruir. (Tradução própria).

dentro de uma estrutura cósmica, a qual pertence ao escopo da ordem da natureza. Nessa primeira noção está presente o problema da liberdade e do destino, onde a liberdade apareceria na convergência da esfera dos acontecimentos naturais com a esfera do indivíduo. Está-se falando da conjunção entre a ordem natural e a ordem moral em referência à possibilidade de ação do ser. Em segunda instância, aparece a configuração de tipo político, acoplada a noções como independência e autonomia, referentes à comunidade e as suas leis. Ou seja, o sujeito como parte da *polis*. A terceira maneira de pensar na liberdade corresponde ao campo do pessoal, onde o indivíduo constrói-se a si mesmo na sua dimensão subjetiva e não ligado ao estritamente social.

Durante os séculos de ascensão, e o auge do império romano, a história do cristianismo desenvolveu-se em paralelo a muitos outros acontecimentos que configuraram aqueles séculos. Acontecimentos históricos, religiosos e sociológicos que permitiram a expansão do cristianismo e foram marcando o caminho que desembocaria na Idade Média.

O estudo das questões que abrangem o cristianismo primitivo, tais como sua pluralidade e as figuras que construíram suas bases (como Pablo de Tarso e o seu legado que permaneceu sobre outros) escapam a este texto, mas conceitos que surgiram do curso histórico e da dialética social daqueles tempos como salvação, martírio, sacrifício, redenção, têm de maneira implícita uma forma de construir e compreender o conceito de liberdade, diferentemente de como este fora concebido nas sociedades greco-romanas. Entre outras coisas, pela figura simbólica de Jesus, que então representava naquele contexto o perdão de todos os seres humanos, e pelo seu sacrifício foram libertados dos pecados, sem distinção de classe nem condição social, num marco dentro do qual apenas poucos ostentavam o poder. Pablo de Tarso pregou em lugares onde a escravidão era considerável e em grande escala, como por exemplo em Éfeso e Corinto, onde a

população escrava chegava a um terço, motivo pelo qual muitos dos primeiros conversos ao cristianismo foram escravos (Patterson, 1991).

Pablo de Tarso (São Paulo) nas suas cartas faz referência à questão da liberdade, mas em relação à liberação do pecado, redimido pelo sacrifício de Cristo, “ porque a criação ficou sujeita à vaidade, não por sua vontade, mas por causa do que a sujeitou, na esperança de que também a mesma criatura será libertada da servidão da corrupção, para a liberdade da glória dos filhos de Deus”³³. Nestes versículos, São Paulo liga a liberdade com a graça de Deus e o pecado com aquilo que afasta o indivíduo dessa liberdade. Esta concepção de um mundo lúgubre e de sofrimentos, que depois da morte vai acabar dando à alma o repouso, a felicidade e a liberdade no céu, depois de levar-se uma vida virtuosa, vai significar a importância do Além como a verdadeira liberação do homem ou a prisão perpétua no fogo do inferno. Novamente aqui aparece a ideia de responsabilidade moral ligada à liberdade, todavia agora como recompensa às boas obras. A influência de Paulo de Tarso teve um lugar hegemônico na configuração da igreja, por isso suas cartas trazem elementos muito interessantes que figuram o pensamento medieval, marcado profundamente pelo cristianismo que ele ajudou a difundir e consolidar.

O conceito de liberdade aqui começa a vincular ao seu corpo semântico tópicos chaves da religião que logo depois estabeleceram-se como oficiais durante um império romano decadente, e já construindo o que seria durante os séculos posteriores seu lugar hegemônico indiscutível. O cristianismo passou de ser o discurso dos perseguidos, dos abjetos a se estabelecer como o discurso e bandeira dos poderosos. Paulatinamente seus dogmas foram revestindo-se de categorias de verdade que permaneceram ao longo das transformações das épocas posteriores.

---

³³ Romanos VIII, 20, 21. Chamou-me a atenção nesta passagem bíblica que na tradução em espanhol, a palavra servidão, usada na tradução do português e que em espanhol é servidumbre, aparece como esclavitud (escravidão). Parece que os dois termos são sinónimos porém no contexto medieval o servo tinha um status ligeiramente diferente ao que tinha o escravo.

[...] El señor es espíritu-dice San Pablo- y donde está el espíritu del señor está la libertad (II Corintios, III.17).

Com o cristianismo, em consequência, é a liberdade interior a que se impõe plenamente. Esta liberdade interior tinha sido, para os estoicos, o refugio último de la conciencia, ese núcleo del alma que no podía ser invadido por nada ni por nadie, pero que permanecía impotente ante las grandes servidumbres, la del pecado y la muerte (Widow, 2014: 51).³⁴

1.3 O Horizonte Medieval.

O Império romano feneceu no meio das suas próprias contradições, conflitos de poder e um fortíssimo sistema escravocrata. Esse sistema entretanto não desapareceu totalmente, foi transitando às diferentes maneiras de servilismo medieval.

”La antigua noción clásica de libertad como no esclavitud, fue reemplazada por la idea de libertad como no servidumbre. Su esencia fue la fusión de poder y honor. Sabemos que el honor fue uno de los valores centrales de la edad feudal clásica. Fusionado con el poder, se convirtió en parte esencial de la libertad” (Patterson, 1991: 483).³⁵

Socialmente, muitos elementos antigos que conformaram a maneira de se conceber a liberdade no nível social e político estabeleceram-se tal como essa separação entre o livre e o escravo. Porém, a liberdade na Idade Média, dentro do sistema feudal, já

---

³⁴ [...] O Senhor é espírito-diz São Paulo- e onde está o espírito do Senhor está a liberdade.

Com o Cristianismo, em consequência, é a liberdade interior a que se impõe plenamente. Esta liberdade interior tinha sido para os estoicos, o refugio ultimo da consciência, esse núcleo da alma que não podia ser invadido por nada nem por ninguém, mas que permanecia impotente frente as grandes servidões, a do pecado e da morte. (Tradução própria).

³⁵ A antiga noção clássica de Liberdade como não escravidão, foi substituída pela ideia de liberdade como não servidão. Sua essência foi a fusão de poder e honra. Sabemos que a honra foi um dos valores centrais da idade feudal clássica. A fusão desta com o poder converteu-se em parte essencial da liberdade (Tradução própria).

era considerada privilégio das ordens senhoriais, considerando-se que o servo, ainda que não tivesse o status do escravo de nascença, era tratado como mercadoria, e tinha dois atributos próprios do escravo, a impotência e a degradação, qualidades daqueles não-livres, com uma conotação negativa (Patterson, 1991).

Durante o trânsito entre o Império Romano e a Idade Média muitos povos chegaram do oriente para Europa. Alguns desses povos chamados bárbaros, eram aqueles denominados como germanos (termo que agrupava burgúndios, saxões, suevos, visigodos, ostrogodos, francos, suevos, frisões, lombardos), trouxeram muitas das suas tradições e elementos sociológicos e culturais, onde o “homem livre” configurava-se como aquele guerreiro no sentido profundo da honra, e que tem a capacidade de saber como e quando usar as armas (Widow, 2014). Ou seja, começa a aparecer no panorama daquela sociedade uma ideia de liberdade que conjuga a virtude e que também está associada à honra.

Enquanto estas questões iam perfilando no contexto medieval a ideia de igualdade e de perdão, e o enobrecimento da pobreza e do sofrimento, esses eram os elementos fundamentais da doutrina religiosa cristã. A Idade Média esteve dominada pela ideia de um Deus como a fonte absoluta da verdade. A estrutura medieval tem em si a estrutura essencial de uma espera de que após a morte a vida deste mundo seria libertada desse vale de lágrimas, desde que estivesse afastada do pecado. É fundamental considerar que a história humana, segundo a tradição cristã, começa com a desobediência, ou seja, com o pecado original. O pecado seria então essa pulsão que afasta a humanidade da promessa divina de voltar ao paraíso no instante da liberação verdadeira que vem depois da morte.

Nesse marco, muitos autores cristãos fizeram suas próprias traduções e interpretações dos autores gregos, adaptando e construindo argumentos, sendo isto uma constante no contexto cristão medieval. Assim, os pilares do pensamento medieval que

eram a fé e a razão foram os fundamentos da reflexão filosófica de figuras como Santo Agostinho ou São Tomás de Aquino, porém, diferentemente do pensamento clássico, a fé possuía para esses autores um valor superior ao da razão. Sob esta premissa, filósofos como Platão e Aristóteles foram reinterpretados pelos escolásticos e outros pensadores medievais.

Pode ser dito, portanto, que ao conceito de liberdade desta época estavam ligados elementos como a honra, a virtude para se livrar do pecado, a graça de Deus no céu depois da morte (segundo o dogma cristão) e também a questão do livre arbítrio. Widow (2014) argumenta no seu tratado *La libertad y sus servidumbres* que, devido à pluralidade de crenças e filosofias, nos lugares pelos quais essa religião se espalhou, nos quais as tradições pagãs estavam arraigadas, e foram necessárias predicação e apologia das questões fundamentais da outra religião. Por esse motivo, começou a configurar-se a ideia (teologicamente falando) de que se no ser humano não havia uma liberdade para decidir sobre seus atos -livre arbítrio-, este não poderia nem pecar nem ser salvo, o que significa que tal como acontece nos animais, não se poderia ter lugar, nem o mérito, nem o castigo e, portanto, não haveria responsabilidade. Em termos gerais, durante este período as questões relacionadas com o conceito de liberdade estavam ligadas inexoravelmente aos dogmas da fé (Widow 2014).

É importante lembrar que durante a Idade Média a perseguição a todo tipo de heresia ou de comportamento considerado herético era cruel e implacável. Não houve piedade (um dos dons cristãos) para aqueles que não se circunscreviam em tudo aquilo determinado como legítimo pela igreja.

A liberdade então foi pensada e refletida dentro da esfera cristã comandada pela igreja em termos do inteligível, e quanto à práxis, ardiam as fogueiras da inquisição, as

cruzadas eram convocadas e a liberdade era pensada em termos teológicos de cunho absolutista, mas a nível social o contexto era de repressão e punição.

Em geral (e levando-se em conta o contexto teológico da época), segundo Ferrater Mora (1979), para os cristãos o problema de definir a liberdade era uma questão com muitas arestas, já que este conceito não podia ser reduzido nem à liberdade frente à coação (*libertas a coactione*), nem à simples liberdade de eleição como livre arbítrio (*liberum arbitrium*), embora com o racionalismo os filósofos antigos tenham refletido sobre a possibilidade de que o ser humano pode usar o livre arbítrio de maneira errada, contra todas as considerações éticas, tendendo ao vício no lugar da virtude (usando as categorias aristotélicas), ainda que reconhecendo quais são os vícios e quais as virtudes. Este argumento já propõe um desafio à concepção platônica de que o homem tem a tendência ao bem.

Justamente a questão da *racionalidade* torna-se um assunto fundamental na discussão da liberdade, especialmente na contemporaneidade, porque ao trazer a liberdade à esfera da razão deve-se pressupor que o sujeito passe pelo crivo do pensamento e das decisões que este toma, condição que conduziria esta questão a duas categorias na arquitetura do conceito de liberdade: pensamento e vontade. Esses dois conceitos configuraram em alguns autores medievais, como Pedro Lombardo, o problema basal do livre arbítrio.

Frente à ligação da racionalidade com a vontade e a liberdade, aparece uma pergunta que contém uma questão igualmente problemática, a irracionalidade. Como se configura o vínculo entre razão e liberdade? Qual o vínculo entre a emoção e a liberdade? É possível ser livre e irracional? Estas questões também fazem parte dos múltiplos ângulos que problematizam o conceito de liberdade.

1.3.1 Santo Agostinho

Um dos primeiros autores que refletiu sobre o problema da liberdade humana e da predestinação divina, que é um dos conflitos mais complexos para as religiões monoteístas, foi Santo Agostinho, quem debruçou-se amplamente no conceito de liberdade.

Santo Agostinho estabelece uma distinção veemente entre o livre arbítrio e a liberdade. Para ele o livre arbítrio é a possibilidade de eleição que está ligada à vontade, entanto que liberdade (*libertas*) consistia na beatitude, já que com a ideia do pecado original, o livre arbítrio, sem a graça de Deus, inclina-se ao pecado, motivo pelo qual a questão central na reflexão agostiniana sobre este tópico seria: como pode o homem fazer uso do livre arbítrio para ser verdadeiramente livre? (Ferrater Mora, 1979).

A fé e a razão para Santo Agostinho devem coincidir, e quando isso não acontece é devido à formulação de um razão errada, motivo pelo qual a fé deve prevalecer. Com este argumento, a teologia passa a ocupar um lugar privilegiado frente à filosofia. Junto a estes dois conceitos, a vontade é uma faculdade do espírito que vai ser uma pedra angular na análise agostiniana sobre a liberdade, ao considerar que é a vontade a causa dos atos do ser humano. De acordo com ele, a liberdade da própria vontade é superior à de qualquer causa, porque ela está em poder do indivíduo e é o fato de estar no seu poder o que lhe dá o status de livre. Parafraseando a Widow (2014),

A vontade, por ter potestade sobre si, não está subordinada a nenhum outro poder para ser de fato vontade: daqui que o seu poder não seja contingente; a vontade é vontade, da mesma maneira como a razão é sempre razão [...] portanto a vontade neste sentido não é somente a causa que dá um movimento determinado a algo também determinado, senão que ela determina o que movimenta e seu próprio movimento e é justamente esta determinação seu

juízo ou arbítrio, o qual é sempre livre por não ter nenhuma outra causa que a própria vontade (Widow, 2014: 63-64).

1.3.2. A escolástica

A escolástica como corrente filosófica também aportou elementos para a configuração do conceito de liberdade e esteve conformada por uma interessante heterogeneidade, em virtude da qual discutiram-se problemas concernentes à religião e houve ao mesmo tempo um estudo de autores clássicos, como Aristóteles ao lado de filósofos e polímatas andaluzes muçulmanos, como Averroes³⁶ e Avicena, em contraste com o legado agostiniano imperante desde então, que tinha bases na filosofia platônica. O diálogo entre filósofos muçulmanos e filósofos cristãos estabeleceu-se graças aos primeiros que encarregaram-se de catalisar a penetração do pensamento grego nos países ocidentais.

O problema filosófico entre os Universalistas e os Nominalistas marcou a evolução do pensamento escolástico, o qual se transformou ao longo do tempo desde Santo Anselmo de Canterbury, Roscelino e Pedro Abelardo, para logo chegar ao Alberto Magno, à teoria de São Tomás de Aquino e ao corpo teórico de Guilherme de Ockham, quem em oposição a São Tomás separa a teologia da filosofia. Em paralelo a essa discussão, os problemas plantados entre os termos ‘razão’ e ‘vontade’ definiram as arguições sobre a liberdade. Segundo Widow (2014), as perguntas debatidas giravam em torno da relação entre o livre arbítrio e a vontade humana, entre razão e vontade, no que se refere à determinação da conduta humana, à faculdade volitiva e em todos estes tópicos está presente o problema da liberdade.

---

³⁶ Na Idade Média houve um intenso debate entre averroístas e anti-averroístas.

São Tomás de Aquino construiu a arquitetura da sua reflexão filosófica com uma forte tendência à concretude. Ele fez uma síntese entre a filosofia aristotélica e o cristianismo, em uma época em que Aristóteles era visto com receio, por ser considerado um pagão, motivo pelo qual desapareceu por séculos do panorama europeu, e só foi levado à discussão medieval pelos pensadores árabes. Ao trazer sua versão do pensamento aristotélico ao seio da doutrina católica, São Tomás gerou uma revolução na teologia e aportou outro olhar ao conceito de liberdade.

Forment (1998) analisa a liberdade como um quesito de suma importância na estruturação da vida moral segundo os postulados tomistas, porque o “conhecimento intelectual, que permite saber o que é toda realidade, está atrelado à liberdade” (362). O ser humano possui a capacidade de pensar e de escolher aquilo que o separa da vida puramente natural dos animais. De acordo com isso, a liberdade entra em uma consciência moral que se revela no momento de se escolher e agir de acordo com a escolha, o que acrescenta ao conceito de liberdade em São Tomás não somente uma responsabilidade, mas também um sentido de dever que se depreende dessa responsabilidade.

La libertad juega un papel fundamental en el desarrollo de la dignidad humana. La libertad como punto de apoyo de todo dinamismo humano pide la integración de tres niveles del ser en constante interacción: lo *antropológico*, en la perspectiva del ser requiere iluminación desde la trascendencia *ontológica* y *teológica*; y desde la perspectiva dinámica del hacerse, exige penetrar en la axiología y en la primacía de la *ética* sobre toda actividad humana. En todo caso nos topamos con el misterio del hombre que solo existe en singular y que se abre siempre al infinito (Forment, 1998: 362).

De acordo com o argumento tomista, há três graus de liberdade. A primeira liberdade estaria associada ao conceito de vontade, e consiste em querer aquilo que é bom, ou seja, o bem. A segunda corresponde ao querer o bem, que tem se escolhido e que justamente por ser escolha está associado aos processos racionais e ao ato de eleição propriamente dito. A pergunta que emerge de acordo com este discernimento seria: a qual esfera pertence então o livre arbítrio, à razão ou à vontade? Esta pergunta leva novamente à questão da emoção e sua incidência nos atos humanos.

Segundo a argumentação desenvolvida por São Tomás na *suma teológica*, a liberdade, enquanto vontade, está ligada ao fim, todavia, a liberdade enquanto eleição está ligada aos processos racionais. O livre arbítrio como tal pertenceria a este segundo nível (Formet, 1998).

Widow (2014) argumenta a este aspecto que, na obra *Veritas*, São Tomás diz que “do mesmo modo como algo se encontra em referência à razão, assim o está o livre arbítrio, e é por isto que toda medida da liberdade depende do modo do conhecimento (*tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet*)” (São Tomás *apud* Widow, 2014: 113).³⁷

A partir de esse ponto, pode-se ver de maneira clara como o conceito de liberdade na reflexão filosófica vai se entrelaçar com a importância do conhecimento. As considerações de cunho epistemológico conjugam-se com a vontade, a responsabilidade, a eleição e a moral na construção das diferentes perspectivas do conceito de liberdade. Mais uma nova pergunta aparece no panorama: que tipo de conhecimento seria esse relacionado com a liberdade? De que maneira configura-se esse conhecimento? Se dentro da ideologia cristã a religião, a liberdade e o conhecimento se enlaçam, aconteceria algo

---

³⁷ “Del mismo modo como algo se halla referido a la razón, así lo está el libre albedrío, por lo cual, toda la medida de la libertad depende del modo de conocimiento” (Texto Original).

semelhante no Islam? E se for dessa forma, como os muçulmanos analisam estas questões? Divergem (e se divergem, como divergem?) do horizonte simbólico e interpretativo cristão quanto ao que significa ser livre?

Diz Formet (1998) que, para São Tomás, liberdade e livre arbítrio são duas questões intimamente relacionadas, porém diferentes, porque a liberdade seria o desejar o bem último, que é a felicidade, e essa liberdade alcançaria seu máximo grau no momento em que se deseje o necessário, considerando que (em relação ao fim último) há um grau de liberdade que é natural e necessário, assim como outro grau em que se tem a razão e a eleição. O ser humano é livre quando tem a possibilidade de escolher entre o bem e o mal, aperfeiçoando-se em cada um dos atos de eleição (364).

Aquilo que movimenta a vontade é o intelecto, assim, o intelecto deve conduzir à felicidade, ou seja, a verdadeira liberdade em São Tomás vai além do livre arbítrio, sua essência radica-se em escolher o transcendente.

Muitas outras discussões marcaram outras sutilezas da discussão sobre liberdade e entre elas emergiu o dilema da necessidade versus liberdade, que, como diz Ferrater Mora (1979), suscitou os debates entre os libertários, defensores da realidade e da liberdade e aqueles pensadores que defendiam o caráter universal da realidade como necessidade.

A verdade foi outro conceito atrelado à ideia de liberdade. Steiner (2001) explica que:

La promesa que encontramos en el evangelio de que la verdad nos hará libres se convirtió en un artículo esencial del racionalismo secular y del liberalismo político [...] Persigue la verdad, hazla tuya y serás un ser humano más libre

y más completo [...]. Esa verdad se revela por intervención divina (Steiner, 2001: 117).³⁸

A verdade e a revelação (compreendida como um sair da ignorância, como descobrimento de um saber) unidas ao conceito de liberdade, como conhecimento, estão presentes em desde Platão e são elementos compartilhados pela religião (o Cristianismo assim como o Islam), mas as discrepâncias fundamentais estão construídas no que é aceito como “a verdade”. Quiçá, maneiras diferentes de se perseguir a verdade, que parece não ser única, desembocam em um devir de liberdade(s) ou de maneiras de se conceber livre.

Questões como estas abriram o caminho para as arguições posteriores sobre o conceito de liberdade.

1.4 O horizonte renascentista.

Os pensadores renascentistas, como Giordano Bruno, vieram a propor questões que desafiaram a ordem estabelecida na sociedade sob o poder hegemônico da igreja. Dentre eles, Nicolás Maquiavel ligou a discussão da liberdade à reflexão individual e ao campo político, terreno onde o poder, o público e a maneira de se governar seriam elementos que acrescentaram mais um viés ao conceito de liberdade.

1.5 Dos Horizontes: a Ilustração e a Modernidade

Depois dos processos renascentistas, das mudanças que começaram a gestar-se progressivamente depois de 1000 anos de domínio do cristianismo nos países Europeus, a razão já não mais vai estar a serviço da religião. A lógica, as questões políticas e as

---

³⁸ A promessa que encontramos no evangelho de que a verdade nos fará livres converteu-se em um artigo essencial do racionalismo secular e do liberalismo político [...] Persegue a verdade, e torna-a sua e será um ser humano mais livre e mais completo [...] Essa verdade revela-se por intervenção divina. (Tradução própria).

mudanças configuram uma época que vai trilhar os caminhos nos quais continuará a tráfegar a liberdade. O contraponto entre racionalistas como Spinoza e Descartes, assim como empiristas tais como Berkeley, Locke e Hume, trouxeram elementos e maneiras de reflexão diferentes à filosofia.

1.5.1 Baruch de Spinoza

Spinoza foi um proscrito na sua época. Pela sua concepção sobre Deus, a natureza, as ações humanas, entre outros tópicos, ele foi amplamente criticado. Desde um determinismo ancorado num ponto de vista mecanicista, debateu alguns dos preceitos políticos, religiosos e éticos estabelecidos até então.

A liberdade em Spinoza consiste em seguir a própria natureza, que se encontra estreitamente ligada com a realidade:

Yo llamo libre aquella cosa que existe y actúa por necesidad de su sola naturaleza; coaccionada, en cambio, la que está determinada a existir y obrar de cierta y determinada manera [...] Por ejemplo Dios existe libremente, aunque necesariamente, porque existe por la sola necesidad de su naturaleza. Así también Dios se entiende a sí mismo y todas las cosas de manera absolutamente libre, porque de la sola necesidad de su naturaleza se sigue que entiende todas las cosas. [...] no pongo la libertad en el libre decreto, sino en la libre necesidad (Spinoza apud Margot, 2011).

Pensar numa convergência entre liberdade e um determinismo tão taxativo como o spinoziano parece um paradoxo. Por este motivo, diversas questões podem ser levantadas ao redor da filosofia de Spinoza no que se refere à liberdade. Como esta pode existir se todas as coisas estão inexoravelmente submetidas às leis e às configurações de um ente único como a substância? A resposta de Spinoza é clara, não pode ser pensada a

liberdade em quanto livre arbítrio, porque o ser humano é simplesmente parte da natureza, e as suas ações e ele mesmo em quanto ente, como *res*, pertence às leis que regem o universo. Este argumento spinoziano é semelhante à postura do embate sobre o determinismo, na visão contemporânea das neurociências, e a discussão crítica da filosofia de ciência sobre este tema.

Assim como existem leis segundo as quais o mundo está sujeito, Spinoza na sua política vai dedicar-se a procurar as leis que regulam a sociedade usando um método racional, com o qual vai estudar também a ética e a religião.

No escopo da sua análise política, há outro quesito fundamental que Spinoza legou à história do pensamento sobre o conceito de liberdade, e que é extremamente pertinente na discussão atual sobre o mesmo e seu impacto na sociedade. Ainda que Spinoza tenha argumentos contra o livre arbítrio, ele se posiciona categoricamente em defesa da liberdade de expressão no seu Tratado Teológico Político: *Que cada uno piense lo que quiera y diga lo que piense* (Spinoza apud Alvarez, 2009: 221), porque cada pessoa em um estado livre, como comenta Alvarez (2009), deve ter o direito natural e irrenunciável de raciocinar livremente. Porém Spinoza faz depois uma ressalva de que este assunto precisa de cautela, porque um estado pode ser prejudicado tanto pelas palavras quanto pelas ações. A tarefa do filósofo vai consistir neste quesito, em meditar até onde pode e deve ser concedida a liberdade. A liberdade para Spinoza tem suas fronteiras.

Hoje, o debate que surge a partir dos dilemas que apresentam o exercício da liberdade de expressão na realidade social e política atual revela-se complexo na configuração da pluralidade que entranha a liberdade. A questão trazida à tona por Spinoza na sua época é tão vigente no presente como era relevante sua análise e formulação no século XVII.

Deveriam haver limites na liberdade de expressão? Se houvessem, como poderiam ser estabelecidos? Os acontecimentos recentes como os atentados ao magazine Charlie Hebdo na França, as temáticas abrangidas pelos jornalistas que trabalhavam ali, e a maneira de serem representadas acusam uma questão difícil, ao se transitar por fronteiras delicadas, e expõem um dilema sobre duas perguntas basais, complicando a construção de pontes dialógicas: está sendo amordaçada a liberdade de expressão pela intolerância e a violência, com o intuito de apagar posturas críticas divergentes e necessárias? Ou em nome da liberdade de expressão e com o amparo desta estão-se exercendo outros tipos de violência, como a simbólica, e agressões camufladas sob o manto legitimador de um discurso de direitos desde uma postura de privilégio?

Spinoza debruça-se na análise da liberdade de expressão e é no uso executivo da linguagem que encontra-se o critério para se afixarem os limites da liberdade de expressão (Madanes, 1986: 281).

1.5.2 Leibniz e Hobbes

Posteriormente Leibniz tenta conciliar o problema entre a liberdade e o determinismo (Ferrater Mora, 1979). Na sua teoria, a vontade, a educação e a liberdade são conceitos ligados ao intuito de se atingir o bem. Durante a Ilustração, a liberdade foi um tema recorrente, mas desprovido das conotações cristãs, numa época e que a razão se erigia como o pilar fundamental. Voltaire, por exemplo, bateu de frente com o discurso da igreja católica (e na sua época foi considerado um iconoclasta), tendo argumentado a favor da liberdade de expressão quando afirmou que a tolerância é a chave que abre o respeito à liberdade de consciência e de religião, e que esta é a ponte que permite ao Estado renunciar ao influxo da fé cristã na vida pública, pois a dita fé é uma mentira que somente encobre cobiça, hipocrisia e ambição (Voltaire apud Alvear, 2011).

Voltaire ao se posicionar a favor da separação entre igreja e Estado estabelecia também, junto com outros pensadores do seu tempo, um dos pontos principais que configurariam o modernismo que se perpetuou: a religião e a política (os aspectos que envolvem questões políticas) pertencem a escopos diferentes e portanto as leis corresponderiam à esfera do público, enquanto que a religião (e seus mandatos) pertenceria à esfera privada. Esta questão é uma das que marcará a perspectiva com que as sociedades de tradição ocidental vão compreender ideais como a democracia e a liberdade, consagrados nas Cartas Magnas dos diferentes países. E é também com essa visão que vão ser enxergadas outras sociedades.

Sob essa lógica, ancorada na filosofia moderna e nos paradigmas da modernidade, um Estado teocrático ou uma religião que esteja diretamente misturada com a política é entendido como um absurdo e como uma ameaça aos valores civilizados, à tolerância e a laicidade. Boaventura de Souza Santos (2013) explica que depois do iluminismo e também dos diferentes processos tanto de ordem política como social teria-se configurado o que ele chama ‘privatização do indivíduo’. A teologia convencional tomou a categoria de *humanidade*, que no início referia-se ao indivíduo especificamente criado pelo iluminismo, como um sujeito geral e nisso consubstanciou-se a ilusão do seu caráter apolítico (35).

Não entanto, durante a modernidade e inclusive nos séculos XX e XXI, o divórcio entre política e religião também não foi tão taxativo como Voltaire o pensou. Sempre oscilou entre proximidades e afastamentos, entre embates e sutilezas e manteve-se ao longo dos séculos, assim como a miragem da sua total separação.

Hobbes, no capítulo 21 do seu *Leviatã*, discorrera sobre a liberdade enquanto desejo e vontade do sujeito sem obstáculos, e argumenta que a verdadeira liberdade é a liberdade natural, mas o ser humano criou outro tipo de ser, artificial, que seria o Estado,

criando leis para lograr a paz e a sua conservação. Aqui, Hobbes vai acrescentar à discussão sobre a liberdade o conceito de poder, o qual ele vai analisando junto com outros elementos, dentre eles a relação que há entre os súditos e o soberano. Em Hobbes, há vários estágios do poder que vão ser estudados no *Leviatã*. “Liberdade significa, propriamente, ausência de oposição; por oposição quero dizer ausência do impedimento externo do movimento, e pode se referir tanto às criaturas irracionais e inanimadas, como às racionais” (Hobbes apud Daguerre, 1996) Assim, o direito seria a liberdade que um sujeito tem de fazer ou não fazer alguma coisa, e a lei é a que vai determinar e obrigar a uma dessas duas coisas, motivo pelo qual lei e direito diferirem-se entre eles, na medida em que diferirem-se também liberdade e obrigação (Daguerre, 1996).

O pensamento filosófico de Voltaire e outros autores da ilustração, como Diderot, Hobbes e dos empiristas como Locke , em termos gerais ligam a discussão da liberdade com a vontade do sujeito, como aponta Ferrater Mora (1979). Mas todas estas questões adquiriram novas nuances com a análise filosófica de Kant.

A liberdade pode ser pensar então como fundamento do ser? Parece que a interpretação da filosofia sobre a liberdade, até este ponto da História, tem sua base em reflexões e considerações plurais ao redor da ideia da propriedade de si próprio.

1.5.3 Kant

Para compreender a concepção kantiana de liberdade é preciso mergulhar nos argumentos da sua *Crítica da razão Pura* (1781) para compreender desde que esquemas conceituais e de conhecimento ele construiu suas reflexões filosóficas. A primeira consideração consiste na precisão do termo crítica, que em Kant, longe de significar algum tipo de juízo de valor sustentado em uma opinião (como comumente se o

compreende), vai fazer referência à acepção original do termo no sentido do discernimento que permite o conhecimento.

Na *Crítica*, Kant pretende fundamentar um pensamento científico que possa analisar e demonstrar como funciona a razão. Nessa tarefa filosófica kantiana, o sujeito cognoscente³⁹ necessita de algo que se lhe apresente à sua experiência para que possa ser conhecido.

A partir da importância do sujeito cognoscente configura-se o *Giro copernicano*⁴⁰ kantiano, que representa uma inversão total na relação sujeito-objeto. O Giro copernicano significa que para compreender o exercício do conhecimento deve-se partir do sujeito e não do objeto, entendendo a realidade, mas desde o sujeito. Isso quer dizer que é o sujeito quem dá forma ao objeto. Conhecer o objeto é outorgar-lhe uma forma, motivo pelo qual no razoamento kantiano somente há para o sujeito cognoscente objetos, e esses objetos são do jeito que são devido ao sujeito que os conhece.

Para conhecer, segundo argumentação kantiana, deve-se partir do sujeito, porque vai ser este quem constitui a realidade. Isto significa que é o sujeito quem configura o objeto. Essa ideia remete-se a uma questão mencionada previamente neste texto: a maneira com que nomeamos as coisas está determinada pela forma como as conhecemos. A liberdade faz parte disso.

O Giro Copernicano trouxe também as categorias kantianas do entendimento, as quais apontam a que a realidade poderia ser definida como aquilo que o sujeito constitui a partir de si.

---

³⁹ Que está na capacidade e pode conhecer, ou seja, quem realiza o ato do conhecimento.

⁴⁰ Esta mudança de paradigma na maneira de pensar a relação sujeito-objeto foi chamada de Giro Copernicano, porque assim como no universo do Copérnico o sol é o centro no lugar de ser a terra, na filosofia kantiana o centro do universo, num sentido de conhecimento, vai ser o sujeito e não o objeto como vinha acontecendo desde as reflexões dos filósofos pré-socráticos.

Agora, aquilo que a realidade é em si mesma, independentemente do sujeito, escapa do análise do sujeito e pertence ao âmbito do que Kant denominaria como noumenico (Kant, 2011). O que o filósofo pretendia saber é de que maneira o sujeito configura uma realidade para si. Aliás, é o sujeito que dá ordem e forma às coisas para que estas sejam susceptíveis de seu conhecimento. O mundo conhecido pelo sujeito é o mesmo mundo construído por ele, e segundo o filósofo, aí estaria o mundo da experiência possível, que pertence ao âmbito dos fenômenos (Kant, 2011).

Mas como se estabelece o conceito da liberdade em um sistema de pensamento como este? Em Kant, seu idealismo, a ética e a razão prática convergem com sua crítica da razão pura. A liberdade faz parte do ser humano independentemente do Estado, ainda que a liberdade estabeleça uma relação de compromisso do sujeito com o mundo.

Para Kant, o conceito de liberdade, assim como para outros filósofos (que já foram abordados neste texto), como Platão e Aristóteles, está atrelado à ideia do bem, mas que para ele é o exercício da vontade que deve ser guiada pela razão e a sensatez.

Na filosofia kantiana pretende-se conjugar em sua análise a teoria com a práxis, dentro de todo um esquema de considerações epistemológicas e éticas que se articulam para pensar questões como a liberdade. Kant arquiteta a estrutura o conhecimento do sujeito para logo construir o fundamento da sua ética e as relações sociais que esta envolve.

Kant vai dar também um giro, na maneira de pensar a liberdade, ao colocá-la não como um conceito abstrato e independente, ou como algo dado por Deus, senão que este último vai ser concebido por ele como algo que, como tudo, parte do sujeito e que ele mesmo o define, nomeia e configura. A vontade seria assim um elemento vital nessa estrutura lógica que corresponderia à esfera da causalidade, e ali estaria a maneira como o indivíduo constrói a liberdade.

Usando la terminología misma de Kant, puede decirse que, al entender de este filósofo, habían errado fundamentalmente todos los que se habían ocupado del problema, por una simple razón: por haber considerado la cuestión de la libertad como una cuestión que puede decidirse dentro de una sola y determinada esfera. Frente a ello Kant establece que en el reino de los fenómenos, que es el reino de la Naturaleza, hay completo determinismo; es totalmente imposible "salvar" dentro de él la libertad. Ésta, en cambio, aparece dentro del reino del nouméno (v.), que es fundamentalmente el reino moral. La libertad, en suma, no es, ni puede ser, una "cuestión física": es sólo, y únicamente, una cuestión moral. Y aquí puede decirse no sólo que hay libertad, sino que no puede no haberla. La libertad es, en efecto, un postulado de la moralidad. (Ferrater Mora, 1979: 48).

A vontade pode estar fundamentada em duas noções. Uma delas corresponderia à razão, que seria autônoma quando determina como deve atuar a vontade. A outra é a inclinação (estimulada por algo que vem de fora do sujeito) e que está determinada por outro que intervém nas decisões do sujeito. Daqui podemos argumentar que o sujeito está determinado pela natureza, porém no campo moral o sujeito é livre e nesse plano moral, do lado da autonomia, está o livre arbítrio, o que significa que o sujeito pode decidir atuar moralmente o bem e o mal.

A polêmica entre liberdade e determinismo em Kant reflete-se desde uma perspectiva pela qual a natureza e suas leis determinam o sujeito empírico, porém na esfera do inteligível o indivíduo pode considerar-se livre.

A *heterotomia da vontade* (usando o termo kantiano) vai ser discutida como um problema que faz parte da discussão sobre a liberdade. Esta deve ser interpretada como uma ação influenciada por uma força exterior ao sujeito, e que faz com que sob esta

circunstância sua ação não possa ser catalogada como imoral nem como moral, porque a ação estaria influenciada por um agente externo. Justamente por estas questões na Crítica da Razão Prática, Kant pontua o seguinte:

El concepto de libertad, en la medida en que su realidad pueda demostrarse mediante una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la coronación de todo el edificio de un sistema de la razón pura, aun de la especulativa, y todos los demás conceptos (Dios y la inmortalidad) que en ésta carecen de apoyo como meras ideas, se enlazan con este concepto, y con él y gracias a él adquieren existencia y realidad objetiva, es decir, que su posibilidad se demuestra por el hecho de que la libertad es real, pues esta idea se revela mediante la ley moral. Pero, además, de todas las ideas de la razón especulativa, la libertad es la única de la cual sabemos a priori la posibilidad, aunque sin inteligirla, porque es la condición de la ley moral que sabemos. (Kant, 2003: 4)

Toda essa reflexão kantiana sobre o sujeito cognoscente como epicentro que dá forma à realidade antecipa uma grande questão que envolve a maneira atual da pergunta sobre como os sujeitos cognoscentes contemporâneos dão forma à realidade, a partir do virtual, da mídia. A pergunta que se indaga é, por qual maneira os sujeitos cognoscentes estão se aproximando da realidade e lhe dando forma através mídia e da internet?

Sobre esta questão da mídia, a realidade e o sujeito, o filósofo argentino Jose Pablo Feinmann, no seu artigo publicado no jornal El País o dia 30 de agosto de 2010⁴¹, reflete e adverte sobre a construção e a existência atual de um sujeito grande e poderosíssimo, que ele chama *sujeito comunicacional*, e em contraste com o sujeito kantiano, que é

---

⁴¹ <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-152242-2010-08-30.html>. Consultada o dia 1o de julho de 2016 as 11:07 pm.

aberto, Feinmann(2010) define-o como logocêntrico, *fonocêntrico*, *sometedor* de consciências, informático, *assujeitador* de sujeitos, criador de realidades virtuais, manipulador, bélico, macarthista, criador de versões interesseiras da realidade. Ao ser capaz de criar a realidade, sabe como torná-la verdade, logrando impor essa verdade, a sua, como a única, criando monopólios e apoderando-se do mercado da informação. Feinmann adverte que há uma questão medular, também fundamental neste texto, para analisar a maneira como se está enxergando o Islam, aos muçulmanos e, logicamente, as construções que temos sobre a liberdade.

Mas como seria isso possível? Aceitando a premissa de que segundo conhecemos uma coisa a nomeamos, como já foi dito (asseveração que aparece tanto no Alcorão como na Bíblia e amplamente refletida pela filosofia), juntamos a esta premissa a construção do sujeito cognoscente para logo depois pensar no papel do *sujeito comunicacional* de Feinmann em relação ao sujeito cognoscente. Encontra-se então nessa dinâmica a fratura do processo de interpretação, a negação da alteridade, a colonização de outros discursos assim como seu apagamento, ou a demonização do que ele é. Sem esse interlocutor não há interpretação e rompe-se o círculo hermenêutico. Esse sujeito comunicacional, descrito por Feinmann, é capaz de ditar o que é a realidade devorando a outras. A liberdade, sua pluralidade e os lugares de enunciação que a figuram, não escapariam a este fenômeno.

Nessa medida, a fusão de horizontes gadameriana seria um desafio que precisa ser compartilhado com outras disciplinas, porque a tarefa antes da hermenêutica seria procurar todos os outros horizontes de sentido que jazem debaixo dessa verdade espalhada pelo sujeito comunicacional, e, apenas assim, permitindo-se dizer e falar sobre as configurações de realidade que se têm como sujeitos.

Poderia ser dito que o sujeito kantiano, que dá forma ao objeto, passou por diversas mutações até chegar a transformar-se no sujeito que configura o mundo desde o sujeito comunicacional.

Outros filósofos construíram depois de Kant outras discussões sobre a liberdade, como se pode compreender fazendo uma análise da dialética em Hegel.

1.5.4 Hegel

Hegel, assim como Kant ou Fichte refletiram amplamente sobre a importância do sujeito em referência ao objeto, motivo pelo qual pertenceram à esfera do Idealismo filosófico⁴².

Explicar a filosofia intrincada de Hegel é uma tarefa difícil, porque seu pensamento é obscuro e não permite uma exegese unívoca da complexidade tanto da sua filosofia política como da sua teoria fenomenológica. Os contextos político e histórico deste filósofo foram fundamentais também na configuração das suas reflexões, considerando-se o legado que deixou a reforma luterana em Alemanha e em outros países europeus junto à revolução francesa, mudando significativamente os paradigmas sobre os quais diferentes questões foram abordadas, entre elas o conceito de liberdade. Hegel pertenceu à época na qual a burguesia apropria-se do poder, e esse evento vai trazer novas considerações, questões e reflexões sobre a liberdade.

O primeiro elemento que deve ser analisado na filosofia hegeliana é o conceito de História como processo permanente de desenvolvimento dialético⁴³, que se dá entre as

---

⁴² Para compreender as reflexões idealistas é preciso lembrar que para o Idealismo não é possível a existência de objetos sem que estes sejam percebidos por alguém ou sem que alguém tenha consciência da existência dos mesmos. Neste corpo teórico filosófico é a ideia a que tem primazia.

⁴³ Segundo as leituras contemporâneas de Hegel como a feita por Kojève (2013) e Feinmann, a dialética Hegeliana é um sistema para compreender a história e sua origem, que o autor articula em três momentos a partir da relação que vai se estabelecer entre duas consciências, tirando

dinâmicas de afirmação, superação e negação do estabelecido. Esta ideia totalitária e de continuidade linear, na concepção histórica hegeliana, é um dos pontos mais criticados da sua filosofia, especialmente pelos pós-modernos e os pós-estruturalistas que pensavam na História como um processo compreendido por fragmentos.

Para Hegel, o sujeito e a substância são a mesma coisa, e essa coisa é a história humana. Isto quer dizer que toda a realidade é (e tem sido) o desenvolvimento do sujeito absoluto hegeliano. Neste sentido, a dita realidade surge para deixar de ser e tornar-se outra coisa, considerando que, de acordo com Hegel, as afirmações históricas e cada instante no processo de construção histórica do sujeito experimentam um momento de ruptura. Esse momento permite que se abra o caminho para novas maneiras de existência e de realidade. Há uma identidade, portanto, entre o racional e o real.

En cuanto a Hegel, concibe la libertad fundamentalmente como "libertad de la Idea". La Idea se libera a sí misma en el curso de su auto desenvolvimiento dialéctico; no es que la Idea no fuese libre antes de su autodesarrollo, pero su libertad no era la completa libertad del que ha entrado a sí mismo para "recobrase" a sí mismo. La libertad de la Idea no consiste, pues, en un libre albedrío; éste es sólo un momento en el auto desenvolvimiento de la Idea hacia su propia libertad. La libertad, metafísicamente hablando, es la autodeterminación. (Ferrater Mora, 1979: 53).

---

assim a consciência da imanência subjetiva de filosofias anteriores. Kojève explica que o primeiro é o enfrentamento de duas consciências, que seria a afirmação; o segundo é a negação que se dá quando uma consciência nega a outra configurando a dinâmica do senhor e do servo; e um terceiro momento, de negação da negação, é quando o servo nega o senhor e o supera por meio da cultura (compreendendo cultura como aquilo que é criado pelo trabalho do escravo). Ou seja, é uma dinâmica sucessiva na qual a uma afirmação lhe sobrevém uma negação e esta negação é assim mesmo negada para finalmente chegar a um momento de conciliação dos antagonicos, em uma síntese que vai contê-los.

Ao pensar na autodeterminação é preciso pensar na vontade. A vontade é um elemento associado à liberdade também em Hegel, assim como em outros pensadores. Gil (1998) explica que esse sujeito racional que pensa a realidade também deseja e atua, motivo pelo qual (considerando-se a união hegeliana do sujeito com a substância) o sujeito que deseja (o que implica no que tem vontade) é o mesmo que simultaneamente pensa. Pode parecer uma tautologia, mas isto anula a separação entre o pensamento e vontade, já que, como afirma Gil (1998), o primeiro corresponderia ao campo teórico e o segundo ao campo prático. O pensamento é, portanto, onde habita a liberdade. A vontade em Hegel deve ser guiada pelo pensamento e a vontade estaria configurada pela realização que se precipita sobre um fim. A liberdade seria parte do *Telos* hegeliano.

Disse Gil (1988) que a liberdade e a razão são dois conceitos vinculados na filosofia política do Hegel, porque o nexos que há entre eles está intimamente ligado ao problema que surgiu entre a conciliação da autonomia individual e os interesses da comunidade política, numa época que testemunhou a Revolução Francesa, *O terror (La Terreur)* assim como dos projetos napoleônicos.

O conceito de *eticidade* seria a resposta hegeliana para conciliar a liberdade individual com a autoridade política, e esta *eticidade* está compreendida por uma tríade composta pela família, a sociedade civil e o Estado (Ávalos, 2010). A tarefa do Estado, na filosofia Hegeliana, consistiria em garantir a liberdade dos sujeitos para que estes se desenvolvam e possam alcançar o que ele chama o espírito absoluto, que seria a verdade última, que configura a teleologia hegeliana.⁴⁴

---

⁴⁴ A Teoria do Espírito em Hegel passa por uma evolução em três instâncias. A primeira estaria configurada pelo Espírito subjetivo que deve evoluir ao espírito objetivo por meio da consciência, autoconsciência e razão. A segunda instância seria o Espírito objetivo que para evoluir ao Espírito absoluto precisa do Direito, da eticidade e da moralidade. E o terceiro corresponderia ao Espírito Absoluto, cujo intuito é contemplar-se a si mesmo, objetivo que pode se conseguir pela arte, a religião e a filosofia (Robles, 2016)

1.6 O Horizonte contemporâneo

*Fronteras que son cadenas, cadenas que son prisiones,
prisiones que son la muerte sin certificado de defunción*

Fernando Araújo Velez.

A questão da Liberdade no século XX foi abundantemente debatida nos círculos filosóficos desde diversos ângulos. A discussão nutriu-se das convulsões de um século marcado pelo conflito e ao mesmo tempo pelo surgimento e consolidação do poder da mídia e com este o *Sujeito Comunicacional*, descrito por Feinmann (2010), já mencionado neste trabalho.

As duas Guerras Mundiais e suas consequências, a Guerra Fria, os totalitarismos, as ditaduras, as tensões que surgiram a partir da instauração de colônias, conflitos que combinados com o desenvolvimento vertiginoso da tecnologia e da ciência, permitiram a reflexão sobre o conceito de liberdade em um período em que outros lugares fora da esfera hegemônica continuavam suas lutas acirradas, ainda mais intensas contra regimes estabelecidos. O chamado terceiro mundo, desde o século XIX já estava em um combate inexorável para arrebentar as suas correntes no século XX, e os sujeitos dessas batalhas começaram ser pensados.

Ferrater Mora (1979), com o intuito de explicar a pluralidade de discussões sobre o conceito de liberdade no século XX, dividiu a sua análise em dois grandes modos de pensamento. Em uma parte situou os analíticos como Wittgenstein, Moore, Austin, Jaspers, e em outra, os autores cuja filosofia tem um cunho mais existencial, como Heidegger e Sartre. A sua reflexão debruçou-se mais sobre os segundos, porque os primeiros dialogam com questões que abarcam os problemas da linguagem e a análise de tipo linguístico, as estruturas da semântica e da lógica formal, ao passo que os segundos

fizeram uma análise de tipo fenomenológico e ontológico falando da liberdade em termos existenciais, perspectiva que dialoga com o intuito desta dissertação, e que pretende estabelecer pontes hermenêuticas entre horizontes de sentido diferentes, usando as palavras do Gadamer.

1.6.1. Heidegger

Heidegger é considerado junto com o Wittgenstein o filósofo mais importante do século XX. Na sua obra o *Ser e o Tempo* ele anuncia que o seu intuito é responder a pergunta do ser, mas não como uma teoria do conhecimento, senão como uma análise existencial do *ser aí*.

Disse Heidegger (2003) que o ponto de partida encontra-se no ser que se pergunta pelo seu ser. Esse é o *ser aí*, o *dasein*. Em o *Ser e o tempo*, Heidegger propôs uma ontologia, enquanto que estabeleceu a formulação do *dasein* nessa ontologia, o que também torna-se antropologia, porque o estudo não vai focar no ser enquanto categoria abrangente, que estuda as coisas, como a essência do seu ser, mas vai frisar o *ser aí* configurando uma antropologia existencial que reflete sobre o ser humano como aquele ser que se preocupa com a pergunta pelo ser. Esta pergunta que o *ser aí* faz a si mesmo a respeito do ser gera-lhe angústia e esse *dasein* representa na filosofia de Heidegger o despedaçamento ante a possibilidade da nada, ou seja, ante a eminência da morte. O *dasein* é o ser para a morte, porque ele sabe que vai morrer, e, embora tenha múltiplas possibilidades de ser, em todas elas a morte está sempre presente. Em outras palavras, essa angústia do ser no mundo heideggeriano é a experiência da nada, que é a experiência da morte.

O *dasein* então está jogado ao mundo, foi ‘cuspidor’ nele e sob esse argumento não pode existir uma consciência que constitui o mundo, nem o mundo poderia ser um objeto

produto da consciência, tal como disseram Kant ou Hegel. O ser humano não é realidade, é possibilidade.

Mas como pode o *ser aí* heideggeriano ser livre? Como a liberdade pode ser pensada em uma filosofia que se entranha em uma profunda projeção existencial da morte? Cataldo Sanguinetti (2003) analisa que o ser humano é livre quando assume que é um ser para a morte.

La expresión libertad no es usada por Heidegger en el sentido de una decisión o elección, sino como apertura. Libertad para la muerte no significa “elegir” o “decidirse” frente a la muerte, sino abrirse a ella. Si empleamos, por analogía, una terminología clásica es evidente que aquí libertad no significa tanto “libertad de elección” (*libertas arbitrii*), como “libertad de coacción” (*libertas a coactione*). En este segundo caso no se trata tanto de “decidirse” como de estar exento de toda coacción exterior. Se trata, en cierto sentido, de una “libertad negativa”: no elegir esto o lo otro, sino de “estar libre de...”. (Cataldo, 2003: 19).

Em outras palavras, Heidegger formula a presença da morte como a possibilidade que se libera da sua própria possibilidade, na existência do *dasein*, porque considerando que é ele (*o dasein*) o ente *relacionante* que lhe outorga uma conotação aos entes, ele como ser no mundo tem modos que Heidegger denomina *existenciais*. A possibilidade da morte presente em todos eles é a possibilidade das possibilidades, mas ao mesmo tempo apresenta-se também como a impossibilidade das possibilidades e na angústia que esta questão gera ao ser no mundo está a consciência da sua finitude, mas também da sua existência autêntica e da liberdade. Ou seja, como apontou Cataldo (2003), a liberdade para a morte heideggeriana é liberar a possibilidade como tal, dispondo-se a ser si mesmo longe do estranhamento público da morte.

Neste sentido, a liberdade para a morte do Heidegger consiste não em um caminho ao suicídio ou a uma escolha da morte, senão entregar-se à sua possibilidade indeterminada e presente que faz do *dasein* o ser aí, porque só com a possibilidade da morte o *dasein* existe e a sua liberdade encontra-se em ser a si mesmo, e em enfrentar-se com essa condição ontológica. Sob o horizonte desta perspectiva da morte, que faz do ser um ente que possui uma estrutura de compreender algo, configura-se uma fenomenologia hermenêutica da existência, que às vezes apresenta-se tão sibilina quanto a morte, e que encarna uma representação e interpretação do mundo.

Sarte vai ser um leitor voraz e crítico do Heidegger. Os dois compartilharam um contexto complexo marcado pelo conflito e a guerra que se refletiu no pensamento deles. Na filosofia do Heidegger a pergunta pelo ser volta como central, numa época em que a questão do ser foi abandonada pelo ser, porque o dito ser (o homem contemporâneo) dedicou-se ao domínio dos entes. Em Sartre, o paroxismo e a náusea de uma época convulsa levaram-no a uma busca pelo significado da liberdade, que (re) pensou este conceito para além do sujeito europeu.

1.6.2 Sartre

Una vez que la libertad estalla en el alma de un hombre, los dioses ya no pueden nada contra ese hombre, pues es un asunto de hombres, y a los otros hombres – solo a ellos- les corresponde dejarlo correr o estrangularlo.

Sartre.

Na peça *As moscas*, escrita por Sartre em 1943, Orestes chega ao zênite da sua Liberdade ao assassinar a Clitemnestra (sua mãe) e ao Egisto (seu parente e padrasto) que além de ter matado a Agamenón, escravizaram a sua irmã Elektra. Este homicídio se

perpetrou como um ato de justiça. Este ato foi a convicta defesa de Orestes ante as Erinias, que finalmente absolveram-no, outorgaram-lhe a liberdade em duas esferas: a social e a individual.

Sartre asseverava que uma vez que o homem conhece a liberdade entra no caminho do descobrimento, por onde não há retorno. De acordo com o filósofo francês, o conceito de liberdade é construído por vários elementos, e um deles consiste em despojar-se de todo temor ou remorço que impeça o ser humano de ser livre.

A metamorfose de Orestes na peça representa a liberdade que ele obteve ao desprender-se da culpa, do remorso e dos temores. Esta falta de medo que marcou a transformação do jovem humilde, sereno, calmo naquele ser decidido, sedento de vingança, revestido de autoridade e de certezas. Este Orestes sartreano configura-se como uma metáfora da transformação dos dominados e colonizados que se levantaram em diferentes revoltas contra seus colonizadores.

No *Ser e o nada*, Sartre (1954) disse que a liberdade como necessidade de fato é um existente contingente que não pode não ser experimentado, o que faz com que o sujeito seja um existente que sabe da liberdade pelos seus atos e ao mesmo tempo é o existente, cuja existência individual e única temporaliza-se como liberdade. Desse argumento surge uma reflexão fundamental: a liberdade é inerente ao sujeito e em virtude do exercício individual dos seus atos pode haver e se configurar múltiplas maneiras de ser e de se pensar livre. Neste sentido o sujeito vai lutar, vai procurar e vai exercer (ou pretender, em situações de dominação) sua liberdade da maneira como ele a concebe. Diz Sartre: “Mi libertad no es una cualidad sobreañadida ni una propiedad de mi naturaleza; es exactísimamente, la textura de mi ser y como mi ser está en cuestión en mi ser, debo poseer cierta comprensión de la libertad” (Sartre, 1954: 270).

Sob esta perspectiva, se a liberdade é a exatíssima textura do ser, impor visões, conceitos e perspectivas a respeito da liberdade estão na contramão da própria tessitura do ser, sendo um exercício de violência e de opressão que rejeita e silencia o lugar de enunciação do indivíduo e seu próprio ser.

Assim, articulando este argumento com a questão da liberdade no Islam, a liberdade não pode ser definida no terreno do abstrato, nem tampouco pode ser delimitada por uma perspectiva ou um único discurso. O intento de determinar ou definir o que é a liberdade segundo categorias não-islâmicas é ignorar as texturas de outros seres e, de acordo com Sartre, eles vão defender sua liberdade (qualquer que seja a definição ou entendimento que dela se tenha) como indivíduos e como sociedades, não sendo governados, nomeados, silenciados e determinados por ideias e conceitos de liberdade alheios, que não lhes pertencem. Sartre, na sua busca pelo significado da liberdade, concebe-a como nossa própria obra de arte. Liberdade, ação e desespero são termos fundamentais do seu existencialismo.

Para Sartre, ser consciente é relacionar-se com um objeto no mundo e não com a imagem que o sujeito se representa nele (aqui está uma das suas mais fortes críticas a Kant). O ser essencial é um mito para Sartre, já que no seu argumento não existe uma determinação do que o sujeito seja, a não ser o que nele foi construído e pelo que ele escolheu ser, graças ao conjunto de decisões tomadas ao longo da sua existência. De acordo com isso, a angústia da existência (outro elemento chave na filosofia sartriana) é a náusea. Rosentaun (personagem da Náusea) descobre que a existência carece de sentido e a medula dessa náusea, do absoluto do absurdo, era o nada. Portanto, se a vida carece de sentido é porque nela está sempre aberta a possibilidade de se lhe outorgar um sentido, e este radica-se nas ações pelas que somos responsáveis. Sartre traz à discussão a

responsabilidade (como fizeram outros filósofos antes dele) como elemento fundamental sobre a liberdade.

{...} Si la condición fundamental de la acción es la libertad, es necesario que intentemos describir la libertad con mayor precisión. Pero encontramos en primer lugar una seria dificultad: describir es de ordinario una actividad de explicitación que apunta a las estructuras de una esencia singular. Pero la libertad no tiene esencia, no está sometida a ninguna necesidad lógica, de ella debía decirse lo que dice Heidegger del *dasein* en general: En ella la existencia precede y determina la esencia. La libertad se hace acción y por lo común la alcanzamos a través de las acciones que ella organiza con los motivos, móviles y fines que implica (Sartre, 1954: 270).

É o ser humano quem pode dar sentido à vida e nessa lógica sempre há uma opção, incluso frente à possibilidade de morrer. Na filosofia do Sartre, o sujeito é sua liberdade, motivo pelo qual todos têm o direito à liberdade, ao ser, ao fazer tudo, mas esta questão ainda que esteja embrenhada em uma enorme esperança, também abarca e implica terríveis perigos. Sonia Picado Sotela (1964-1965) reflete sobre esta questão, que “La libertad es el sueño orgulloso de no ser nada, de ser siempre otra cosa de lo que se es. [...] La libertad es el exilio y la condena” (Picado Sotela, 1964-1965: 312).

Na trilha que segue Sartre⁴⁵ para discutir o conceito de liberdade, articula-se o sujeito com os outros, com a sociedade na qual ele se desenvolve. De acordo com isso, o inferno são os outros (como disse o filósofo francês), porque são eles os que ameaçam a

---

⁴⁵ Muitas das reflexões de Sartre estiveram marcadas pela sua experiência como prisioneiro de guerra e como protagonista em uma época cheia de convulsões. O fato de ter vivido a guerra articulou seu pensamento filosófico sobre o sujeito com a sociedade. Sartre e Simone de Beauvoir fundaram uma revista que tinha o intuito de contribuir à mudança que para ele era tão vital devido ao momento histórico que estava protagonizando e experimentando. Foi um ativista político e um revolucionário férreo e convicto na época do Charles de Gaulle. Sempre rejeitando os paradigmas de ordem que tinham sido impostos em um país abatido. O fastígio da sua postura tanto intelectual como política foi a rejeição do Premio Nobel de Literatura que lhe foi concedido em 1964.

liberdade do sujeito. A liberdade configura-se como algo aterrador, porque em nome dela qualquer coisa pode acontecer, por isso, é um peço que o homem carrega nas costas, é uma condenação em que jaz a ponderação do escolher irremediavelmente a cada instante. Sartre condensou essa angustia na sua famosa frase: “Estou condenado a existir para sempre, além da minha essência, além dos motivos dos meus atos; estou condenado a ser livre”.

É importante precisar que o conceito de liberdade em Sartre foi-se transformando ao longo dos anos. Desde o âmbito individual, o conceito paulatinamente foi se interligando com a sociedade, assim como foi o transeunte do século XX que passou do escopo do individual e da reflexão filosófica solitária ao ativismo político. O filósofo afirmava que o indivíduo somente poderia ser livre se a humanidade fosse livre, mas a angústia estava latente na sua filosofia, ao pensar que o conflito nas questões humanas era um quesito inevitável.

Segundo a análise feita por Sartre no capítulo I da quarta parte do *Ser e o nada* (dedicado à discussão da liberdade), a liberdade não é em si mesma um fim e também não pode ser pensada em abstrato, delimitada e definida. É importante lembrar neste ponto que, na origem da tradição ocidental, como já fora explicado neste texto, ser livre tem sido associado mais a um privilégio ou a uma condição específica. Para Sartre, o ser humano é uma liberdade que escolhe, mas essa liberdade não pode ser escolhida e é nessa questão que reside a condenação e o desespero. Por este motivo, a ação humana e a responsabilidade que esta implica sentenciam o sujeito a um escolher constante. Diz então o filósofo francês que a condição primeira da ação é a liberdade (Sartre, 1954).

Esta reflexão permite pensar na liberdade como algo indefinível, inefável e em virtude disso a imensidão do conceito mostra que apesar das civilizações europeia e norte-americana, apesar do sujeito hegemônico europeu e norte-americano, existem outros

sujeitos que são e que têm e fazem a sua própria liberdade. Para Sartre, na condenação ontológica à liberdade está a humanidade. “Quando dizemos que o homem é responsável de si mesmo, não queremos dizer que o homem é responsável por sua estrita individualidade, senão que é responsável por todos os homens” (Sartre, 1981:4. Tradução própria).⁴⁶. Uma liberdade que é também definível e inefável construía-se nos tempos de Sartre entre sujeitos colonizadores e aqueles povos colonizados, tratados como corpos de segunda classe.

Nesse terceiro mundo do século XX começaram a se formar uma parte de ideários, como os do Islam político (Pinto, 2010), e por outro lado, as guerrilhas e frentes de libertação que tomaram as armas para lutar, como aconteceu na Argélia liderada pelo Mohamed Ahmed Ben Bella. Este tipo de resistência e processos insurgentes aconteceram também nos países latino-americanos de maneira quase simultânea.

Disse Sartre> “A liberdade ou o que seja que chamemos de liberdade não pode se distinguir do ser próprio da realidade humana”. Isto permite refletir que ao tirar a liberdade de um povo e dos seus sujeitos, se lhes está negando a condição humana e entre esses oprimidos e humilhados vão nascer muitos que haverão de se organizar e lutarão até a morte por recuperá-la, libertar-se-ão finalmente como o Orestes das moscas, em nome da justiça e convictos das suas ações.

No prólogo do livro de Frantz Fanon (1971)⁴⁷, *Os condenados da terra*, Sartre critica fortemente o domínio colonial europeu e o sujeito europeu denunciando e

---

⁴⁶ {...}Cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres.

⁴⁷ Fanon foi um filósofo, psiquiatra e escritor nascido em Martinica conhecido por ser um revolucionário cuja obra teve uma enorme influencia nas reflexões dos revolucionários nas décadas dos 60s e 70s. Seu aporte aos estudos descoloniais é amplamente reconhecido. Foi membro da frente de libertação argelina e no seu livro *Os condenados da terra* (último publicado) o autor faz uma critica a nível psiquiátrico, histórico, político e cultural às colonizações de Argélia e de África em geral. Neste texto, Fanon convoca o terceiro mundo a lutar contra as estruturas coloniais. A explicação da necessidade da violência nos processos de descolonização é um elemento fundamental na sua obra.

mostrando-lhes os horrores que haviam cometido ao privar da liberdade a outros. Afirma Sartre que a razão europeia construiu-se expropriando o mundo colonizado: “As bocas e as vozes de índios e negros ao falar do humanismo europeu lhe reprocham sua inumanidade” (1). A liberdade, diz ele, tem sido arrebatada a muitos e, justamente por isso, o europeu não é mais o único sujeito da História, porque ele foi deslocado pelos colonizados. Sartre explica na sua análise feita no prólogo a Fanon que seria um absurdo pensar na existência de violência numa democracia inclusiva e plural, por este motivo, argumenta sobre a liberdade abafada e amordaçada pelas instituições coloniais que vai emergir violentamente.

Sus escritores, sus poetas con increíble paciencia trataron de explicarnos que nuestros valores no se ajustaban a la realidad de su vida, que no podían rechazarlos del todo pero tampoco asimilarlos. Esto quería decir más o menos, ustedes nos han convertido en monstruos, su humanismo pretende que somos universales y sus prácticas racistas nos particularizan (Sartre apud Fanon, 1971: 1).

Sartre pede que seja abandonada a Europa que não deixa o ser humano falar e que ao mesmo tempo assassina-o onde quer que este se encontre, desde suas próprias ruas até o resto do mundo. Como já foi mencionado parágrafos atrás, Sartre fala diretamente à Europa como sociedade, lembrando-lhe da sua história, e fala ao europeu que, decadente e soberbo, precipita-se ao vazio e tem se beneficiado dos horrores da colônia. Sartre é considerado o filósofo da liberdade, ele questiona frontalmente o humanismo racista da Europa com suas inconsequências discursivas que, enquanto fala de valores como a liberdade, a igualdade e a fraternidade, enquanto formula os direitos humanos, fabrica escravos, expropria territórios e vidas. Ou seja, está-se falando de uma impostura que

arranca a dentadas a liberdade dos outros. Esse é mais um elemento da angústia em Sartre, de existir de cara “esse inferno que são os outros”, segundo as suas palavras:

{...} la agresión colonial se interioriza como Terror en los colonizados. No me refiero sólo al miedo que experimentan frente a nuestros inagotables medios de represión, sino también al que les inspira su propio furor. Se encuentran acorralados entre nuestras armas que les apuntan y esos tremendos impulsos, esos deseos de matar que surgen del fondo de su corazón y que no siempre reconocen: porque no es en principio su violencia, es la nuestra, invertida, que crece y los desgarrar; y el primer movimiento de esos oprimidos es ocultar profundamente esa inaceptable cólera, reprobada por su moral y por la nuestra y que no es, sin embargo, sino el último reducto de su humanidad. (Sartre apud Fanon, 1971: 6).

Sartre descreve o terceiro mundo como um lugar heterogêneo, onde os sujeitos estão lutando pela sua liberdade sob a ameaça constante pelo domínio e a agressão. Assim legitima no prólogo a violência usada pelos sujeitos nas colônias para configurar as rebeliões que lhes permitam libertar-se, e formula uma das frases mais contundentes e controvertidas dos seus textos. Assevera o filósofo francês que “En los primeros momentos de la rebelión hay que matar. Matar a un europeo es suprimir a la vez a un opresor y a un oprimido, quedan un hombre muerto y un hombre libre” (Sartre apud Fanon, 1971).

Esta afirmação polêmica de Sartre lembra a imagem da liberdade de Delacroix, abrindo o caminho dos rebeldes entre cadáveres. Parece que a História tem nos mostrado uma liberdade abrindo caminhos com a força da violência.

A Arma do combatente para Sartre é a sua humanidade e a liberdade lhe é inerente, motivo pelo qual disse o filósofo que os valores europeus estão manchados de sangue,

“Nossas vítimas nos conhecem pelas suas feridas e pelas suas correntes” (Sartre apud Fanon, 1971).

A crítica à sua sociedade e a si próprio foi profunda como parte do marasmo que aceitou e se lucrou de uma maneira ou de outra com as injustiças da colônia. Sartre pensou na existência desse sujeito não-europeu e de uma liberdade longe dos absolutismos conceituais que foram legados pela época medieval. Porém, ainda que seus textos sejam brilhantes e que estejam escritos com genialidade, na sua linguagem, no prólogo a Fanon (por exemplo), percebe-se a distância que ele tem com aquele terceiro mundo, e no seu discurso também se percebe o olhar do colonizador a respeito do colonizado, como a empatia pelas rebeliões, não obstante, com um teor de superioridade. As duas guerras mundiais testemunhadas por Sartre e por muitos outros pensadores, artistas e intelectuais europeus desliga-se enormemente das guerras dos colonizados, das guerrilhas e de todos aqueles que não pertencem à esfera dos lugares hegemônicos, porque os motivos das lutas e o papel dos seres humanos nelas são diferentes. Sartre pensou o conflito da Argélia como um francês; Fanon desde a beira deste.

Não entanto, o horizonte de enunciação tanto de Sartre como de Heidegger foi construído no marco de duas guerras mundiais, desde a perspectiva burguesa europeia, formulando a liberdade em termos negativos, em contraste com a conotação positiva que este conceito tem em filosofias anteriores.

Fromm (1966) faz uma crítica aguda à filosofia tanto do Sartre como do Heidegger, apontando que a configuração do existencialismo deles é decadente e além de ser uma expressão do desespero inerente a uma época profundamente conflitiva demarcada pelos totalitarismos e seus assombros, também representa o egotismo e *solipsismo* próprios da burguesia e do espírito europeu, que não contempla nada além deles mesmos e não é capaz de enxergar seus próprios paradoxos.

Outro crítico de Sartre, e a quem teve uma enorme discrepância, principalmente pela sua concepção sobre consciência histórica, foi Levi Strauss, quem apontou o etnocentrismo no pensamento do filósofo francês, que como afirmou o antropólogo, é inerente a todo humanismo. Para Lévi- Strauss, o humanismo está preso no *cogito* cartesiano e a noção sartriana de consciência histórica é um solipsismo inerente ao cogito, porém, expandido ao grupo, constituindo um tipo de solipsismo social que se traduz como etnocentrismo na sua pretensão de achar *uma verdade* que possa abranger a todos os seres humanos (Fortanet, 2005). Uma única verdade implica a anulação de outras em prol de uma definição hegemônica. Com o conceito de liberdade em relação a outras sociedades e culturas acontece algo semelhante.

A liberdade é então uma categoria concreta? Os seres humanos são seres dinâmicos, sujeitos de desejo que se reconhecem e se constroem. Todos os territórios e buscas que acontecem neles os levam a exílios ontológicos. Camus, no seu texto *O homem rebelde*, analisa que o ato de rebeldia oferece uma compreensão diferente daquela que normalmente impõem-se nos discursos hegemônicos, os valores e os princípios que se apresentam como inabaláveis. A rebelião, para Camus, é esse espírito que movimenta o homem crítico, que deve ser humanista e emancipador para enfrentar esses absolutismos que trazem intrinsecamente a condenação de se pensar em lugares imutáveis e resolvidos, já que ela é a pedra angular de toda tirania em nome da liberdade; “la rebelión no nace sólo, y forzosamente en el oprimido, sino que puede nacer también ante el espectáculo de la opresión de que otro es víctima” (Camus, 1986: 25).

Múltiplos e plurais foram os vestígios que deixaram na civilização ocidental não islâmica⁴⁸ questões tais como os sistemas políticos Greco-romanos, o Cristianismo e tudo

---

⁴⁸ Quando falo de civilização ocidental não-islâmica quero expressar que os limites e fronteiras hoje são difusos e pensar e refletir sobre o mundo e as sociedades em termos binários apresenta problemas, especialmente porque esse tipo de postura ignora as múltiplas nuances que existem nas narrativas, nas representações e nos lugares de enunciação. O mundo não está categoricamente dividido e separado de

o que este último implicou em diferentes âmbitos, sua hegemonia na época medieval e sua incidência nos séculos posteriores, as discussões do racionalismo moderno, a ciência, a angústia contemporânea, no decorrer dos acontecimentos históricos que envolveram conflitos, guerras, enfrentamentos, construções e destruições. Esses tópicos e muitos outros esculpiram o que hoje entende-se por liberdade (ou o que se acredita que ela é) nas sociedades erigidas sobre este trânsito histórico, político e epistemológico.

Although the philosophical preoccupation with the political aspects of freedom is strongly connected with the civilizational and historical legacy that is often presented as integrated in the “West”, the concept of “freedom” is strongly considered central to modern political thought in the Mediterranean countries. The vigorous claims for freedom dominating the slogans of twentieth century political and social movements in the eastern and southern Mediterranean manifest the pivotal position that this concept occupied in the political and social systems of values. The transformation of freedom in modern philosophy to an inalienable attribute of the value of individuals and nations contributed significantly to the empowerment and intensification of its political influence (Abu-‘Uksa, 2016: 1).

Quando nesta discussão fala-se de civilização ocidental não-islâmica faz-se uma pontuação na linguagem, que é uma consideração fundamental ao estudar os contrastes entre noções de liberdade, já que os seus limites e fronteiras hoje são difusos. E pensar e refletir sobre o mundo e as sociedades em termos binários apresenta problemas, especialmente porque esse tipo de postura ignora as múltiplas nuances que existem nas

---

forma macarthista, nem binária em oriente e ocidente, em eles e nós. Por exemplo, há muçulmanos nascidos no ocidente, há cristãos nascidos em países árabes, há sincretismos, há pluralidade, há trânsitos, há elementos compartilhados e por este motivo ao falar de civilização ocidental não islâmica e sua filosofia estou fazendo referência a tradição, cultura e demais elementos que tem como seus pilares as o legado grego e romano.

narrativas, nas representações e nos lugares de enunciação. O mundo não está categoricamente dividido e separado de forma macarthista, nem binária em oriente e ocidente, em uma divisão incomensurável entre *eles e nós*. Por exemplo, há muçulmanos nascidos no ocidente, há cristãos nascidos em países árabes, há sincretismos, há pluralidade, há trânsitos, há elementos compartilhados e por este motivo ao falar de civilização ocidental não-islâmica e sua filosofia está se fazendo referência à tradição, cultura e demais elementos que tem como seus pilares o legado grego e romano.

Porém, os povos árabes (assim como muitos outros) não fizeram esse trajeto e se configuraram por percursos diferentes (que abrangem questões de tipo cultural, histórico e linguístico), motivo pelo qual não pensaram nos mesmos termos. Esta circunstância e o seu devir não significa que as perspectivas ocidentais e orientais são antagônicas, muito menos dicotômicas, como nos dias de hoje é apresentado pela mídia, o que se revela como o *sujeito comunicacional*, que apaga as matizes polarizando opiniões e consciências. Considerando estas questões, pode então ser exigido destas sociedades a aceitação de um conceito de liberdade nascido de todo o percurso apresentado neste texto, embora as construções simbólicas, linguísticas, culturais, poéticas, sociais e filosóficas tenham sido construídas sobre paradigmas e narrativas diferentes? É possível esperar de outros povos o mesmo conceito de liberdade que *per sé* fora discutido e definido pluralmente na filosofia ocidental? Haveria um colonialismo da liberdade? Se a resposta para esta última pergunta for afirmativa, estamos perante a uma antinomia.

A possibilidade é o que permite a construção do ser livre. O fato de que possa se pensar em possibilidade traz implícito um exercício de eleição que na sua condição de possível já se questiona a ideia de liberdade. Neste sentido, a liberdade pertence ao repertório das possibilidades intrínsecas de ser, por isso, ela se bifurca e se apresenta prismática tanto em terrenos tão abstratos para a reflexão como o metafísico ou o

ontológico, quanto para as esferas da práxis como a política, que impossibilitam circunscrever o conceito a um único lugar de enunciação (mesmo existindo uma primazia discursiva). Pensar no conceito de liberdade é pensar em alteridade, em matrizes históricas e contextuais plurais que transitam entre horizontes de sentido, e com as quais devem se estabelecer pontes para que estas possam ser compreendidas, interpretadas e reconhecidas.

Segundo Movimento

(Capítulo 2):

**Aproximações, considerações e trânsitos sobre liberdade no contexto
islâmico.**

Busca la respuesta en el mismo lugar del que vino la pregunta

Proverbio Sufi

A análise do conceito de liberdade em um contexto específico, como acontece no caso do Islam, traz muitas perguntas e questões para todos aqueles que não pertencem a esse terreno simbólico. É pertinente apontar que este “não pertencer a um âmbito simbólico” dista de uma dicotomia geográfica simplista categorizada nos termos Oriente-Occidente, e, ao contrário disso, abarcar questões tais como campos semânticos, subjetividades expressas na crença, configurações da fé, construções discursivas (entre muitas outras) e a relação destes tópicos com estruturas sociais e culturais pode ocasionar convergências ou divergências. Isto quer dizer que mesmo tendo nascido no mesmo país, por exemplo, a crença alheia e as possibilidades que a diversidade oferece apresentam-se como uma interrogação para quem não as conhece.

Paulo Hilú da Rocha Pinto (2010) explica que a pluralidade geográfica, cultural e étnica de indianos, chineses, brasileiros, franceses, iranianos, árabes, americanos, por exemplo, está ligada a uma ampla diversidade na interpretação, experiência e prática do Islam, motivo pelo qual a leitura da religião deve considerar que as variações históricas, culturais assim como os efeitos práticos doutrinários variam de acordo com os diferentes grupos de uma mesma sociedade (25). De acordo com essa consideração, o estudo do conceito de liberdade revela-se igualmente plural, porque esta categoria oferece um leque de possibilidades interpretativas e de configurações de sentido próprias, tanto de experiências históricas e socioculturais como de subjetividades.

O planeta não está dividido em dois mundos (Oriente e Ocidente) categoricamente opostos, fazendo dele um espaço binário. Constantemente participa-se do encontro de perspectivas e horizontes de sentido diferentes que hoje, mais do que nunca, convivem juntos. “Esse universo islâmico”, descrito tantas vezes segundo as perspectivas orientalistas como exótico, estranho, afastado, místico, violento, parece estar tão distante do “universo não-islâmico” que pelo que representa a própria palavra “universo” não

deixa de se transmitir a ideia de uma distância incomensurável, quase do Além. Porém, muçulmanos e não-muçulmanos continuam compartilhando espaços públicos, ruas, vizinhanças, cidades e países, as fronteiras se fazem cada vez mais difusas. Contudo, o muçulmano ainda causa estranheza. Muita informação que se compartilha de maneira vertiginosa e massiva, omite uma parte fundamental: o conhecimento e a articulação daquele no seu respectivo contexto.

No entanto, existe uma pretensão de se interpretar e falar sobre uma religião e uma tradição que se desconhece em grande parte (pelo menos desde discursos diferentes aos hegemônicos) e que, como analisou Edward Said no seu livro *Orientalismo* (1978), está determinada pelos preconceitos e matizes que os países tradicionalmente conhecidos como ocidentais imaginaram por anos e atribuíram arbitrariamente ao Oriente.

O orientalismo está fundamentado nessa constelação de falsos preconceitos legitimados nas atitudes de Ocidente com Oriente Médio especialmente, e que, parafraseando a Said (1978), foi uma empresa cultural britânica e francesa, posteriormente norte-americana, que conglomerou um conjunto de textos, ideais, noções sobre Oriente, adaptadas ao uso local europeu e que, entre outras coisas, está ancorada em relações históricas de poder e de hegemonia eurocêntrica, em que existe uma aliança entre a ação cultural, as tendências políticas, o Estado e as realidades específicas de dominação (Said, 1978).

No entanto os orientalistas, desde suas particulares perspectivas, também construíram com suas descrições um interesse sobre aquele outro desconhecido, e lograram trazê-las consigo. Sir Richard Francis Burton, um viajero, militar e erudito que viveu no século XIX, por exemplo, logrou fazer o *haji* e descreveu minuciosamente a peregrinação à Meca, camuflando-se como um muçulmano pashtun, depois de ter mergulhado na cultura e na tradição por vários meses numa das suas viagens, para poder

aprender os códigos sociais, culturais e de comportamento que lhe permitiram depois narrar sua experiência. O livro em que Burton relatou esta travessia trouxe uma imagem (a das suas explorações) daqueles territórios antes da intervenção do domínio colonial europeu. Ou seja, os orientalistas como Burton fizeram aportes muito interessantes. Said criticou o núcleo do orientalismo, entretanto, o problema não está nas narrações como as do Burton, senão no fato de que os relatos nativos, suas vozes e suas nuances foram (e ainda são) desconhecidas, e têm sido apagadas ou simplesmente ignoradas impedindo a construção de pontes entre os diferentes horizontes de sentido (usando a terminologia gadameriana) que permitam ao outro se dizer, abrindo campo assim ao conhecimento e à interpretação.

De acordo com Said, a filosofia, a academia, a literatura e as artes, têm ajudado a que a voz narrativa construída segundo o imaginário orientalista se imponha sobre as narrativas próprias das tradições culturais dos países e das narrativas das comunidades islâmicas, autolegitimando-se durante muito tempo a partir do fazer acadêmico.

O predomínio dos preconceitos e dos conhecimentos prévios em geral, quando vão ser abordadas as questões que envolvem o Oriente Médio, o Islam, o “Mundo Árabe”, geram erros de interpretação que são produto da falta de conhecimento. A falta de conhecimento provoca o terror divulgado e também legitima discursos hegemônicos que justificam ações políticas como a colônia, e criam a necessidade de espaços de intervenção ou ocupação.

As concepções sociais e culturais também delimitam o conceito de liberdade e, de acordo a determinados contextos, pertencem a heranças do passado que em muitos casos, durante o processo no qual foram forjadas, excluíram-se corpos considerados infra-humanos ou abjetos. A maneira em que a liberdade greco-romana, e posteriormente a medieval foram pensadas, exemplificam esta questão.

Como disse o escritor espanhol Juan Goytisolo no seu livro *De la ceca a la Meca*, *Aproximaciones al mundo islámico* (1997):

“Nossa percepção das culturas estrangeiras não está baseada em uma realidade objetiva, mas a imagem mental que temos delas. Quanto mais nítida e definida seja a imagem, maior será a nossa convicção íntima do seu conhecimento e da sua compreensão [...] em consequência nós temos a tendência de elogiar expressões cinematográficas que em vez de nadar contra a correnteza para nos mostrar algo novo, se deixam arrastar pela rotina do definitivamente conhecido e conhecido; imagens que a força de ser repetidas, tornam-se diante da nossa visão em clichês dos fatos e coisas, o suplantam e acabam por ofusca-nos com a força enturvada do mito [...] Na realidade, a prodigiosa lavagem cerebral à que estamos submetidos em relação ao Islam e os árabes não é algo novo [...]” (Goytisolo, 1997: 9-24. Tradução própria).

Edward Said (1978) já analisou amplamente que o orientalismo não tem contribuído para o entendimento dos povos islâmicos, árabes e indianos, porque ele já os classificou em categorias intelectuais e essências imutáveis, que foram concebidas para facilitar a subordinação e submissão destas comunidades ao projeto civilizador europeu (Said, 1978). Em outras palavras, como afirmou Baidão (2011), o interesse não foi interpretar para conhecer, nem conhecer para interpretar corretamente, o que se pretendia era fazer uso da ciência e do conhecimento para legitimar e estabelecer relações de poder (Baidão, 2011). Um saber viciado por premissas duvidosas, porém, que com a força de serem citadas repetidamente pela comunidade erudita, foi adquirindo paulatinamente um indiscutido (porém discutível) valor científico (Said, 1978).

Como apontou Gadamer em *Verdade e Método II*:

Nos últimos anos o problema da compreensão foi adquirindo cada vez mais atualidade. Isso ocorre sem dúvida em conexão com a intensificação da situação política e social no mundo e do agravamento das tensões que perpassam a atualidade. Por outra parte, constata-se que as tentativas de entendimento entre as áreas, as nações, os blocos, as gerações, fracassam porque parece faltar uma linguagem comum e os conceitos básicos utilizados que parecem atuar como motes incitadores, e que reforçam as contradições e aprofundam as tensões que se deveriam suprimir. Basta lembrar o que ocorre com as palavras democracia e liberdade. (1993: 216)

A perspectiva do filósofo alemão continua tão atual como no ano 1970, quando iniciou com o parágrafo anterior o seu texto *Linguagem e Compreensão*.

Michel Foucault aborda a discussão sobre a ética em relação aos conceitos de liberdade e poder, nosso e dos outros, aportando uma reflexão interessante para o tema desta pesquisa desde a perspectiva filosófica não-islâmica. É importante recordar nesse ponto as palavras deste filósofo, que dizem: “La libertad es la condición ontológica de la ética, pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” (Foucault 2002:17), o que nos leva a refletir que existem maneiras de organizar os indivíduos por intermédio da governabilidade, as quais giram em torno do domínio do poder e do domínio da ética (Foucault, 1990).

O conceito de liberdade, entre todas suas faces, tem uma que possui uma essência subversiva, especialmente consigo mesma, porque pensar nela, em suas possibilidades, em suas categorias é limitá-la. Ao delimitá-la, mas pensando-a como um absoluto, é confiná-la a uma esfera ininteligível que a refundiria num escopo quase metafísico. No entanto, a liberdade transita transversalmente às discussões sobre o sujeito e sobre a sociedade e parece revelar-se no território da realidade em estados coletivos ou

individuais que são (re)clamados. Poderia-se afirmar, de acordo com aquele autor, que os contextos determinam a experiência da liberdade, porque ela encontra-se unida a diferentes marcadores sociais. Neste sentido, a liberdade em singular bifurcaria-se em liberdades, no plural, e mesmo tendo elementos comuns poderiam também ser divergentes. Assim, será que os discursos de liberdade construídos de acordo a História e paradigmas ocidentais vibrariam na mesma frequência de outros discursos de liberdade, como por exemplo os islâmicos? Como o Alcorão?

Retomando a questão da importância da narrativa, para o Islam a tradição é fundamental, e o rastro do conceito de liberdade pode ser achado na palavra que se manifesta nos textos sagrados, na voz dos que conhecem a religião e é desta maneira, das fontes mesmas que deve partir a análise do conceito, não de imagens artificiais criadas ou do juízo sem ponderações, e das noções de liberdade de um só contexto histórico e cultural, onde as narrativas islâmicas não são conhecidas, nem se reconhecem com tudo o que elas ali significam. É preciso enxergar os próprios conceitos para logo depois, tendo eles mapeados, entrar nas palavras e no texto, procurando compreender para interpretar, sem cair na armadilha de encaixar preconceitos e opiniões em outras narrativas com a força da própria tradição (Gadamer, 1977).

No estudo de temáticas que envolvem conceitos tão complexos como a liberdade é fundamental analisar as diversas perspectivas envolvidas e conhecê-las para fazer uma interpretação mais próxima da sua realidade. O papel do intérprete, assim como o dos seus preconceitos e pressupostos é vital na análise hermenêutica da relação entre duas tradições, cada uma com suas implicações e diversidade. É importante substituir os conceitos prévios por outros melhores, a partir da exploração e da investigação sobre como eles se originam e germinam em nós. Mas para isso, é preciso conhecer o horizonte do sentido do outro (Gadamer, 1977) e, ao falar de horizonte de sentido, realmente está

se falando de horizontes de sentido, em plural, assim como plurais são as cosmovisões e as perguntas. Se a questão da liberdade e suas discussões na filosofia de cunho ocidental são plenas em convergências e divergências, na perspectiva islâmica não seria diferente. A respeito desse ponto, uma pergunta que poderia ser formulada é como são as (ou algumas) variações dessa pluralidade e quantas delas são compartilhadas com as que estão circunscritas a outras tradições? Qual seria o ponto de partida para uma compreensão destes assuntos?

Gadamer considerou amplamente em *Verdade e método* (2002) que a compreensão não é um logro pessoal senão um acontecimento, que advém com o intérprete através do encontro com os outros no seu entorno e do diálogo, que tem diferentes elementos de tipo linguístico, cultural e social que não podem ser desconsiderados. Na análise hermenêutica, outro assunto a ser sopesado é que um estudo desse tipo não pode ter a pretensão de conter a interpretação absoluta e unívoca sobre uma questão, nem pode pensar que nela repousa a verdade acabada. É preciso tomar muito cuidado com a formulação de juízos categóricos que almejem a determinação da totalidade da complexidade do texto, e cobertos de arrogância acadêmica ou de questões tais como o etnocentrismo ou o orientalismo. No caso desta pesquisa, na qual o tema abordado é o Islam, estes elementos formam parte do leque de problemas que obstruem a análise hermenêutica e que imperam em discursos, falas e opiniões.

A mídia (jornais tanto escritos como na TV, a rádio, sites de emissoras na internet) transmite imagens violentas e relatórios detalhados sobre atentados e assassinatos, na maioria dos casos sem contexto e sem explicações dos conflitos que se passam em países que são considerados muçulmanos.

Se as informações se detiveram igualmente na história de estes países, assim como nas origens políticas e econômicas dos conflitos e das realidades sociais

difundidas, se favoreceria sem dúvida a compreensão crítica dos eventos noticiados [...] Tampouco costuma-se informar que a frustração das sociedades dos países de maioria muçulmana submetidos a governos corruptos e incompetentes aliados de Ocidente, tem alimentado progressivamente o desencanto dos seus povos com o sistema democrático (Navarro, 2008: 221-224).

Novamente, revela-se o sujeito comunicacional de Feinmann, com todo o poder que este alastra para influenciar, mostrar e definir o que ele quer que seja enxergado.

Como Benjamin anuncia, a informação passou a substituir o narrador, e parece que essas informações são divulgadas desconhecendo narrativas, abafam as vozes que falam das lutas e dos contextos (Benjamin, 1994). Sem esse horizonte de sentido do outro não é possível estabelecer o diálogo que leve a empreender a trilha circular hermenêutica⁴⁹. As imprecisões e a desinformação são o terreno fértil do medo, e o medo é o pivô das *fobias* que silenciam e pretendem apagar lugares de enunciação, pontos de vista e perspectivas, porque estes são enxergados como ameaça. A islamofobia crescente em diferentes lugares do mundo exemplifica este quesito.

Ou seja, para interpretar, primeiro, é preciso compreender. Sem a compreensão dos conceitos, das fontes de religião, sem uma análise profunda, dos elementos, das redes simbólicas e os contextos islâmicos, não é possível fazer uma correta interpretação da pluralidade que engloba um conceito tão complexo e fundamental como a liberdade, e no caso dos muçulmanos para compreendê-lo, é fundamental escutar a voz do narrador. Essa voz vai trazer no processo da compreensão (primeiro passo da interpretação) a tradição,

---

⁴⁹ No ousado da expressão trilha circular faz-se referência ao círculo hermenêutico conformatado pelo processo de compreender para interpretar e interpretar compreendendo, que foi proposto desde Heidegger e retomado posteriormente por Gadamer. Não se está falando no sentido de círculo vicioso.

o fôlego inexaurível da História que vai sendo contada e que traz consigo as redes de sentido. Tudo aquilo que se opõe parece configurar-se como informação inerte carente de contextos e vozes. A experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorreram todos os narradores. “O conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria” (Benjamin, 1994, 200-201).

Hourani (1991) explica que a linguagem da poesia e sua tradição de *ritmo encantações e sortilégios* era muito importante entre as tribos árabes antes da revelação do Alcorão, o que permite reconhecer a importância da linguagem oral para estes povos, já que esta poesia pré-islâmica não era escrita, senão recitada.

A linguagem poética do Alcorão tem conexões com a poesia oral que era recitada publicamente pelos poetas da Arábia pré-islâmica. No entanto, dadas a dimensão e a complexidade linguística e lógica do texto corânico, pode-se dizer que foi através dele que o árabe tornou-se uma língua literária passível de servir de veículo para a vasta e variada produção cultural e artística da civilização árabe-islâmica” (Pinto, 2010: 45-46).

A mensagem, a transmissão e a interpretação foram elementos vitais para as tribos e depois o foram também na religião que em palavras de Hourani (1991) *trouxe um novo poder a um velho mundo*. O narrador daqueles povos era o poeta e a poesia é sempre entranhada de alegorias e componentes profundamente simbólicos susceptíveis de serem interpretados. A questão da interpretação tem duas faces, a face de quem como o bardo interpreta para ser ouvido, representado na figura do vate, que declama, e a face de quem escuta, reflete e outorga um sentido ao que ouve. Ser intérprete é ser o artista e/ou o público, e é estar no palco e/ou na platéia. Ambos os processos precisam de empenho e

zelo, não em vão a palavra *ijtihad* (hermenêutica, o esforço para compreender um texto) compartilha raiz com *jihad* (esforço)⁵⁰.

Esse narrador descrito por Benjamin, que no caso do Islam vai aparecer nos textos, na tradição nas falas, é essa voz muçulmana que tem sido construída e tecida através da tradição e da história em forma de poema. Ela vai se revelar⁵¹ no Alcorão, que é o texto sagrado, e para o muçulmano é a palavra de Allah que se conserva intacta e que, respeitando sua maneira melodiosa na sua poesia, seu ritmo e sua cadência própria, é aprendida para ser recitada. Segundo a tradição religiosa, surgiu como uma recitação, quando o anjo Gabriel pediu para o profeta Muhammad recitar os primeiros versos da revelação (Amstrong, 2002). Assim, o livro sagrado do Islam tem elementos que falam do passado dos povos que habitaram aquelas terras.

Também essa voz do narrador vai aparecer na Sunna e nos Hadices do profeta Muhammad, porque justamente estes textos estão compostos pelos ditos e as falas do

---

⁵⁰ Sobre a palavra *Jihad* Capan, Ergum et al (2005) explicam que:

[...] Etimológicamente la palabra Yihad significa diligencia, prueba, desgaste, extraer mantequilla de la leche o sentir hambre. En cualquier lucha se activa la fuerza y se aplica el esfuerzo. Es en este sentido en el que yihad también viene a significar guerra activa. Sin embargo cuando todos los significados citados se toman en consideración, yihad adopta cuatro dimensiones diferentes:

a) Una dimensión defensiva: [...] aunque la palabra yihad y sus conjugaciones se repiten 34 veces en el Corán, solo cuatro acepciones se refieren directamente a la guerra.

b) Una dimensión psicológica: Los pensadores musulmanes, y en particular los sufíes, usan el término *muhayada* proveniente de la misma raíz, para expresar la dimensión espiritual de la yihad el cual es clasificado en tres categorías: *muhayada* contra el enemigo, que es yihad; la *la muyahada* contra el diablo, que es *taqwa*; y la *muyahada* contra los deseos corporales que es *riyaza* (austeridad).

c) Una dimensión intelectual: Esto está expresado en términos de *iytihad* (interpretación) y *taffakur* (contemplación). *Iytihad* significa realizar un gran esfuerzo para alcanzar una meta difícil. [...]

d) Una dimensión social: Esto implica servir a toda la comunidad y luchar contra la injusticia. En este sentido la palabra yihad significa ayudar a la gente y luchar para prevenir las acciones injustas.

⁵¹ Ressalto esta palavra, considerando a importância que entranha a revelação para esta religião.

profeta, que escutou a voz do anjo Gabriel quem, como já foi mencionado, trouxe-lhe a revelação. Os Hadices são narrações que vêm transitando ao longo da História, de geração em geração. Se analisarmos este fato, pode-se perceber a maneira profundamente simbólica com que os muçulmanos se encontram com a voz, aquela que é a mesma que vai dar o caráter sacro a sua tradição, a sua crença. Outros destes elementos fundamentais podem ser encontrados na *Fiqh* (jurisprudência islâmica) e na *Ijtihād* (Hermenêutica islâmica). A voz (ou vozes) do(s) narrador(es) no Islam há de ser escutada com todas as nuances das suas cores e a pluralidade para que, ao compreender como ela se configura, possa ser interpretada a questão principal desta pesquisa.

O papel do narrador outorga sustento à tradição contando a história do passado, mas não contando só um conteúdo, ele o encadeia, o tece e dá o valor ao que já vem intrínseco na narração (Benjamin, 1994). No caso do Islam, os Hadices ilustram estas palavras, porque eles formam parte do corpo dos textos islâmicos fundamentais. São reconhecidos como fracos, médios e fortes segundo a cadeia de transmissão, segundo a autoridade dos narradores destas histórias a respeito dos ditos e fatos da vida do profeta, que proveem conhecimento sobre a religião.

A surata 7, versículo 158, diz: “Oh humanos, sou Mensageiro de Allah, para todos vós; Seu é o reino dos céus e da terra. Não há mais divindade além d’Ele. Ele é Quem dá a vida e a morte! Crede, pois, em Allah e em Seu Mensageiro, o Profeta iletrado, que crê em Allah e nas suas palavras: segui-o para que vos encaminheis”, o Alcorão já avalia a autoridade do profeta Muhammad como guia e exemplo para a comunidade e concede-lhe a missão de explicar a mensagem. Simbolicamente, a corrente vem do divino e o sagrado através da palavra, da linguagem, passa de Deus ao anjo, do anjo ao profeta, do profeta à sua comunidade, da comunidade e do passado a comunidade ao presente, e será levada da comunidade do presente à comunidade do futuro.

Estas considerações lembram o Steiner em *Interpretar e julgar*, no qual afirmou que o poema é enquanto os comentários dele significam e ambas as coisas (o poema e os comentários sobre ele) são fenomenologias textuais que não podem ser confundidas, porque uma é a *poiesis* a outra é sua interpretação ou adaptação.

O divino se mantém entre os crentes através dos seus narradores e suas narrativas. Nelas encontra-se a maneira de ensinar a religião, de agir, de fazer as coisas, de tomar decisões. Uma cosmovisão que configura o muçulmano em suas diferentes esferas pessoais configura-o dentro do mundo. “O texto corânico também define os atributos físicos, morais e sociais da humanidade através de ideais existenciais, comportamentais e relacionais” (Pinto, 2010).

Depois de cumprir as condições necessárias e estipuladas na sequência de transmissão oral, após serem analisados, os hadices foram reconhecidos pela sua autenticidade, e desta maneira o narrador se transforma em autoridade e a narração em fonte de conhecimento e guia para a vida do crente, ao lado do texto sagrado. No entanto, também se faz necessário dizer neste ponto que, segundo algumas leituras contemporâneas do Islam feitas por algumas feministas islâmicas e por aqueles que fazem uma interpretação progressista da religião, os hadices são textos que precisam ser reconsiderados e inclusive revogados. Isto indica que dentro da pluralidade existente dentro do Islam novas narrativas também vão emergindo ao compasso dos processos históricos e das transformações inerentes a eles.

É importante lembrar que no Islam, a ideia do narrador aparece também encarnada em narradores históricos que formam parte fundamental das suas lutas, das suas configurações e dos pilares da crença.

A tradição que é relatada aparece não somente nos textos sagrados e jurídicos, manifesta-se também nos seus líderes, na figura do Sheik⁵² e do Imam⁵³, que são os que falam, pois eles são vistos (por uma grande parte da comunidade) como autoridades por ter estudado e buscado o conhecimento da religião.

Sheiks e Imames são reconhecidos como líderes só depois de anos de estudo e preparação com outros sheiks e sábios (este processo revela a importância da transmissão e do estudo da tradição). Parte desta preparação inclui o aprendizado da língua árabe, que é fundamental pelo fato de ser a língua sagrada em que o Alcorão foi revelado. A linguagem então também revela-se como um elemento fundamental do conhecimento a ser considerado e, portanto, ele vai ser uma peça fundamental no desenvolvimento de qualquer interpretação. Sheiks e Imames devem se preparar no estudo da jurisprudência, da História da religião e dos contextos. Segundo a religião eles podem liderar as comunidades, porque têm se dedicado aos diferentes campos do conhecimento, podem falar sobre a religião, podem aconselhar e guiar aos muçulmanos já que eles vão sempre considerar a importância das fontes, dos fundamentos e da tradição. E neste sentido, sem o conhecimento tanto o líder como o crente, podem errar o caminho a Deus. Este conhecimento inclui o fato de pesquisar diferentes áreas nas ciências, mergulhar em diferentes campos porque todos eles formam parte da criação, cada área, cada maneira de

---

⁵² O Sheik é a pessoa que conhece a religião o encarregado da transmissão das palavras do texto sagrado. Para os muçulmanos a figura do Sheik não é considerada como a mesma do padre para os católicos ou a do pastor para os evangélicos, porque a relação dos muçulmanos com Deus é totalmente pessoal. *Os Sheiks, por sua vez, são os que estudam os versos alcorânicos para serem transmitidos aos fieis* (Ferreira, 2007)

⁵³ O Imam tem uma conotação diferente entre os sunitas e os Xiitas. Para os Sunitas o Imam dirige a oração coletiva (também não pode ser considerado como um padre ou um rabino porque entre os sunitas não existe uma estrutura clerical como tal). Para os Shiítas a figura do Imam é fundamental, porque eles são os líderes supremos da comunidade Xia. O Imam representa para os Xiitas o que o Califa representou para os Sunitas.

aceder ao conhecimento vai permitir ao muçulmano(a) libertar-se da ignorância que é aquela que pode separá-lo(a) de Deus.

Um elemento simbólico neste campo do narrador é o papel tanto dos *Nabii* (profetas) como dos *Rasul* (Enviados, mensageiros) e o que eles significam para a religião. É importante aprofundar um pouco na diferença entre estes dois tipos de narradores, que inspirados por Deus chegam como guia para seus povos.

Para que os homens possam seguir o plano divino (o plano da divindade) Allah envia mensagens aos seres humanos através de “pontes” que ligam a vontade de Deus com a humanidade. Estas pontes são os profetas. Para a tradição muçulmana, os profetas são mensageiros reconhecidos e respeitados. Os profetas devem ser humanos. Ao se falar em “seres humanos” é preciso considerar que dentro da rede simbólica islâmica existem outro tipo de entidades como os *Djinns* e os anjos⁵⁴. Os profetas são catalogados nas duas categorias anteriormente mencionadas: *Nabi*, o líder da comunidade no sentido religioso do guia supremo da humanidade, e o *Rasul* cuja função é transmitir, levar uma mensagem, a mensagem ditada por Deus. A palavra mensagem já possui uma conotação pessoal, do contato de alguém que não estando presente manifesta-se na vida de uma pessoa. O remetente antigamente se expressava em forma de epístola ou da palavra oral, e logo procurava um mensageiro para que aquilo que precisa ser dito possa chegar ao seu destinatário. Todo este processo simbolicamente tem uma conotação de quem traz uma mensagem importante para o destinatário, fazendo com que esse destinatário porte uma notícia ou uma informação importante. Segundo os preceitos do Islam, esta mensagem traz para os crentes as indicações para agir corretamente, traz o conhecimento enviado por

---

⁵⁴ Os Djinn e os Anjos, junto com os humanos conformam a tríade conhecida de criações sápiens de Deus. Segundo as narrativas islâmicas os Djinn são feitos com um tipo de fogo, porém têm existência física e, assim como os seres humanos, eles podem ser benévolos, malvados ou neutros, característica que os anjos não têm. O Djinn chamado Shaytan ou Iblis tem vários elementos análogos aos que conformam o Satanás da tradição cristã.

Deus e com ele, a maneira de ser livre para se afastar das miragens, dos enganos do mundo que somente traz falsas ideias de liberdade e escraviza prazeres e vontades temporárias. Como acontece com qualquer mensagem, o destinatário precisa aceitar o que é dito a ele ou não.

Sobre este quesito Pinto (2010) explica:

Em termos morais, o homem ou a mulher são vistos como seres individualizados e autônomos [...] O pecado é definido como um ato puramente individual, cuja responsabilidade não pode ser imputada a ninguém além de aquele que o perpetrrou. Isso é explicitamente colocado na passagem: “Que nenhuma alma arque com os pecados de outra, e que o ser humano só terá o fruto do seu esforço; que o esforço será avaliado, em seguida será recompensado com a mais completa das recompensas”(Alcorão, 53: 38-51).

Assim, a recompensa no paraíso ou no castigo do inferno dependeriam de uma avaliação das ações humanas, pois o homem seria livre para fazer o bem ou o mal (49-50).

Os muçulmanos consideram que Adão foi o primeiro profeta e que todos os povos do mundo têm tido diferentes profetas, porque Deus envia líderes, porém é importante lembrar que todos os *Rasul* foram *Nabii*, mas nem todos os *Nabii* foram *Rasul*. A tradição islâmica fala da existência de aproximadamente 124.000 profetas e o selo da profecia foi o profeta Muhammad, o último de este grupo de eleitos, que entregou a mensagem definitiva e concluída.

Esperava-se ao Mensageiro de Deus. Todos os Profetas precedentes falaram dele e predisseram sua chegada. O Alcorão (3:18) expressamente declara que Deus fez um pacto com os profetas, segundo o qual todos eles prometiam crer

e ajudar ao mensageiro que viria depois para confirmar a mensagem que eles tinham trazido. Deus enviou aos Profetas [...] Todos tiveram a mesma missão. No entanto, em quanto os primeiros Profetas foram enviados para seu próprio povo e durante um período determinado, o Profeta Muhammad foi enviado como uma salvação para a humanidade e os djins, e para sempre. (Gülen, 2005: 10)

Esta profecia, a revelação última para o Islam é o Alcorão, o qual foi entregue ao profeta Muhammad. Este texto sagrado, considerado perfeito pelos muçulmanos, tardou anos de trabalho constante para ser escrito devido ao fato de Muhammad ser analfabeto quando recebeu a revelação, assim que ele teve que memorizar e recitar na íntegra os versos enviados por Deus. Já que a revelação era o suficiente, ao longo da mesma o profeta Mohammed e alguns escribas tiveram que organizar a edição escrita (suras mais prolixas). Depois da morte do profeta, o Alcorão (alguns dos trechos dele) era recitado por pessoas que tinham assistido à revelação; e da mesma maneira, alguns versos começavam a serem escritos para preservar a mensagem, mas devido a sua natureza fragmentada dependiam da interpretação e contextualização no processo profético. (Berque apud Pinto, 2010: 46).

Para os muçulmanos esta é uma prova da autenticidade da revelação, validando a verdade dessa mensagem sagrada entregue ao profeta. Novamente aparece a figura do narrador, que vai tomar forma por meio da palavra oral (e posteriormente tomou seu corpo escrito), junto ao significado de uma tradição que inspira o sagrado condutor da vida espiritual, social e política dos muçulmanos.

Para a tradição muçulmana, o Alcorão é a palavra de Deus signo por signo, letra por letra, na forma original que foi revelada. Os primeiros muçulmanos, segundo seus próprios relatos, conservaram a mensagem intacta, porque para eles cada palavra

representava a palavra autêntica de Allah, e não simplesmente a ideia da mensagem. Nesse sentido, no caso do Islam (que é o tema central desta pesquisa), não pode ser desconsiderado o elemento religioso como parte da vida pública das comunidades islâmicas. Com essa consideração, em nome da liberdade, da democracia, do laicismo (ou qualquer outra consideração própria dos discursos hegemônicos atuais sobre direitos humanos, por exemplo), o fato de imporem-se categorias que desconsiderem elementos fundamentais para a religião acarreta a descontextualização de categorias fundamentais na concepção dos direitos individuais e coletivos, porque não estariam sendo ponderados os elementos e questões fundamentais que esculpem tanto a esfera pública como a esfera privada da vida das pessoas. Allah, portanto, configura-se como o narrador dos narradores, usando a categoria benjaminiana, e é sua palavra aquela que dá sentido à sua criação.

Outro elemento é relevante que deve ser considerado, também no caso do Islam, é a existência dos *Tafsir* (exegese do Alcorão), que são as interpretações feitas logo após a morte do profeta, para compreender os casos que apresentavam ambiguidades, passagens obscuras e aparentemente confusas evidenciadas nos textos sagrados. Mais uma vez aparece a relação entre conhecimento e interpretação, que não pode ser feita de maneira arbitrária, porque a relação com Deus não pode ter um alicerce iníquo afastado do sentido original da mensagem.

No Alcorão Allah entrega aos homens sua vontade, que está plasmada no livro sagrado. Isso abre portas a uma possível interpretação segundo a qual pode ser plausível aproximar-se do texto sagrado enquanto uma chave da liberação da humanidade, em que a divindade entrega a sua criação e concede todo um sentido que permitiria um caminho exegético para pensar em como vai se configurar a ideia de submissão a ela, um equivalente à ideia de liberdade.

As perguntas referentes ao conceito de liberdade no Islam podem aparecer quando uma pessoa não-muçulmana encontra-se com os discursos dos muçulmanos que se definem, segundo eles mesmos, entregues inteiramente à vontade de Deus e que são definidos como submissos à vontade de Deus segundo as informações que podem ser consultadas em qualquer site de ampla divulgação, tais como Wikipedia, um modelo das fontes de consulta para leigos que não têm um conhecimento aprofundado sobre um tema determinado.

Então, como poderia ser explicado de acordo com o Alcorão que uma pessoa considerada por si mesma submissa, possa ser ao mesmo tempo livre? Por acaso a ideia de submissão não traz consigo uma noção implícita de não-liberdade? Como se configuram essas outras narrativas?

Estas perguntas podem surgir como questões problemáticas, no marco dos esquemas conceituais e de conhecimento de quem não é muçulmano, já que a ideia de liberdade (considerando a discussão filosófica do capítulo anterior) parece entrar em conflito com a ideia de submissão, que aparece na definição da palavra muçulmano em diversos lugares de consulta, tanto no inglês como no espanhol, assim como no português. Ferreira (2007) oferece uma interpretação sobre este problema afirmando que a palavra que definiria melhor a(o) muçulmana(o) não seria submisso, senão entregue, porque a entrega entra-se em um ato de comprometimento, de rendição, enquanto que a palavra submissão implica uma hierarquia, uma obediência. Há quem contra argumente dizendo que se entregar é sinônimo de se submeter. E também poderia-se falar que a submissão tem uma nuance de imposição. A questão é complexa em vários níveis: o linguístico, o religioso e o semântico, que exemplificam este problema. Para quem não é muçulmano não é tão fácil discernir entre estes dois termos. Mas por quê?

Um assunto importante a ser considerado no estudo de conceitos como a liberdade, e no caso específico do Islam, é a perspectiva que faz a leitura tanto da tradição como da religião, suas narrativas e seus contextos. Neste sentido, para que o diálogo possa ser construído, a primeira questão a ser aprofundada é o que os muçulmanos entendem por liberdade. Então o que é ser livre para um muçulmano? Há uma ou várias maneiras de se pensar livre dentro do Islam? A palavra liberdade aparece no Alcorão? Alguma destas interpretações e definições do conceito de liberdade dialoga com outras narrativas de liberdade, como as discutidas no primeiro capítulo de texto? Há um substrato comum nas diferentes maneiras de conceber a liberdade sem importar as diferenças nas construções socioculturais?

Para mergulhar nestas perguntas, vários quesitos devem ser considerados com o intuito de se evitar ao máximo a arbitrariedade na análise e na construção de leituras de Procusto.⁵⁵

---

⁵⁵ Segundo as compilações mitológicas de Apolodoro, Ovidio e Pausanias, Procusto era um personagem da mitologia grega. Ele tinha uma pousada nas colinas de Ática e nela recebia a viajantes que chegavam sozinhos a procurando um lugar para descansar da jornada. Segundo o mito, Procusto preparava a cama do viajante e quando este deitava-se e dormia ele entrava furtivamente ao quarto e o atava de mãos e pés aos cantos do leito. Se o hóspede era alto ele decepava os membros dele que sobressaíam da cama (braços, pernas, cabeça), se o hóspede era baixo ele com um maço o desconjuntava e com a força de múltiplos golpes o esticava para fazer com que coubesse nas exatas proporções da sua cama. Segundo umas versões do mito, Procusto tinha duas camas, uma de maior tamanho para os viajantes de baixa estatura e outra de menores proporções para os viajantes mais altos (outras versões narram que ele tinha uma cama ajustável segundo o tamanho do visitante) motivo pelo qual ninguém escapava das suas torturas e mutilações. O herói Teseu derrotou a Procusto usando a mesma cortesia que ele teve para com os hóspedes da sua pousada. O leito de Procusto é uma falácia que usa este mito como analogia ao fazer referência aos paradigmas, hipóteses e padrões e conceitos arbitrários que se impõem e que deformam dados da realidade, para que se encaixem de qualquer forma. Também está relacionado à incapacidade de alguém que ostenta uma posição de poder de reconhecer a validade de outras ideias motivo pelo qual decide arbitrariamente que estas sejam abscindidas.

2.1 Trajetos etimológicos e considerações linguísticas

Um ponto de partida para fazer uma aproximação ao conceito de liberdade no Islam se encontra na busca pela etimologia da palavra liberdade e o sentido que esta tem na língua árabe (isso abrange tanto o árabe clássico em que o Alcorão foi revelado como o árabe moderno normativo). A propósito desta afirmação, Said Badawi, na introdução do seu *Diccionario of Qur'anic usage* (2008), assevera a dificuldade com parte do vocabulário corânico como resultado do seu uso de, por exemplo, as palavras mais conhecidas de determinados lugares, junto com a falta de conhecimento dos contextos mais amplos nos quais se produziram certas palavras, e por sua vez, essas questões combinadas com a falta geral de conhecimento do árabe provocado pela difusão do Islam entre os não árabes, fazem com que seja urgente a explicação dos elementos léxicos do Alcorão (xiii). No processo da exegese dos textos e dos conceitos, as palavras devem ser consideradas nos contextos tanto históricos como linguísticos aos quais pertencem.

O português e o espanhol são línguas românicas, o inglês é uma língua de origem germânico-ocidental que surgiu nos reinos anglo saxões da Inglaterra. Estas línguas pertencem a troncos linguísticos com estruturas diferentes das que têm as línguas semitas, como o árabe, e também consolidaram-se em âmbitos históricos e geográficos distintos.

Considerando-se que a linguagem é a maneira como os sujeitos (e as sociedades) explicam suas cosmovisões e relatam o mundo segundo este é enxergado por eles, as estruturas etimológicas e o modo como as palavras foram se transformando a nível semântico permitem uma aproximação a elementos que dão conta de configurações simbólicas, de redes de significado e como estas se transformaram. A linguagem se faz essencial, porque ela vai ser uma ponte para se comunicar e permitir assim *a construção de identidades sobre o rio da alteridade* (Gadamer, 1977)

Embora isto possa parecer uma obviedade, é fundamental no exercício da compreensão, partir do reconhecimento destas diferenças substanciais, evitar tentativas que pretendam encaixar um conceito determinado numa lógica que não lhe pertence, ou fazer equivalências erradas entre termos, no intuito de justapô-las com sinônimos. Nesse sentido, tentar procurar uma palavra que dê conta do conceito de liberdade segundo ele configurou-se ao longo dos séculos nas línguas latinas ou em outras (como no caso do inglês) é um primeiro tópico que precisa ser frisado na análise do conceito de liberdade, porque dá lugar a imprecisões que podem impor-se como categorias que não cabem em outras estruturas linguísticas, como acontece com o caso do árabe.

Esta questão, filosoficamente falando, gera reflexões interessantes que atingem à relação entre a linguagem com a realidade, que em geral é ponto de partida de qualquer análise ou exercício de compreensão do outro (ou pelo menos da maneira como esse outro expressa sua concepção de realidade). No entanto, esta dinâmica é susceptível a erros de interpretação e a confusões de diversas naturezas, que partem de equívocos a nível gramatical e semântico.

Esse elo entre realidade e linguagem foi analisado por Wittgenstein tanto no *Tractatus Logico-philosophicus* como nas *Investigações filosóficas*, em que o autor explicou a impossibilidade de haver uma linguagem privada (pelo menos em referência a uma linguagem que comunica ideias), ao considerar que a linguagem usada pelos sujeitos e em suas percepções subjetivas é formada pela esfera pública, aportando outro ponto de vista à questão: a importância da lógica na linguagem.

A esfera pública tem configurações diferentes segundo as particularidades das sociedades e, portanto, a linguagem dá conta delas. Assim, a linguagem que todos nós utilizamos somente tem sentido no seu uso público, e isso quer dizer que os significados das palavras usadas no discurso público combinam-se e são compreendidos por todos e a

em uma semântica subjacente comum. Todos os que usam determinadas palavras estão fazendo referência a alguma substância ou entidade precisa a ser indagada.

Segundo Wittgenstein, a nível lógico, a maneira como numa análise devem ser compreendidas as palavras, as mesmas que fazem referência a objetos físicos e a assuntos meramente empíricos, não pode ser igual àquela atinente a questões tais como estados de consciência, sensações e conceitos, cuja inteligibilidade é menos nítida. Ou seja, não é a mesma coisa falar de um copo ou uma mesa e da liberdade, porque esta última pertence ao escopo dos conceitos. Este argumento foi ilustrado por Wittgenstein com seu famoso experimento mental do *besouro*⁵⁶, como crítica à linguagem fenomenológica, proposta por filósofos como Russell ou Carnap.

Para Wittgenstein, é na linguagem que o sujeito vai configurar a maneira como comunica sua experiência da realidade e vai dar sentido às coisas segundo suas necessidades, porém, sempre subscrito ao campo simbólico e linguístico em que se encontra. O significado da palavra está no uso que o sujeito faz dela e esse uso está atrelado ao âmbito a que ele pertence. Para o filósofo, a linguagem é muito mais importante que a “coisa” mesma de que se está falando. Levando este argumento à discussão do conceito de liberdade, e articulando este com o que está acontecendo a respeito das percepções que os não-muçulmanos têm dos muçulmanos (e viceversa), a “liberdade em si” não seria o relevante, senão a maneira como é expressa e a compreensão

---

⁵⁶ O *besouro* de Wittgenstein é um experimento mental proposto por ele no seu livro *Investigações filosóficas (Philosophische Untersuchungen)* e diz o seguinte: “Suponha que todos tivessem uma caixa com alguma coisa nela que chamamos de um ‘besouro’. Ninguém pode jamais olhar dentro da caixa de qualquer outro, e cada um diz que sabe o que é um besouro somente olhando para seu besouro. –Aqui, seria bem possível que todos tivessem alguma coisa diferente na sua caixa. Poder-se-ia até mesmo imaginar tal coisa constantemente mudando. – Mas o que seria se, não obstante isso, a palavra ‘besouro’ dessas pessoas tivesse um uso? –Se assim fosse, ela não seria utilizada como o nome de uma coisa. A coisa na caixa não pertence ao jogo da linguagem em absoluto, nem mesmo como *Alguma* coisa: afinal, a caixa poderia até mesmo estar vazia [...] (Wittgenstein apud Child. 2013: 172).

que se tem dela. Em outras palavras, é a forma de dar sentido ao pensamento de outras pessoas, suas concepções, experiências e sensações. Desde esta ótica, o problema é epistêmico. Ao analisar o conceito de liberdade no Islam, é preciso tomar cuidado de não impor-lhe a percepção de um besouro alheio.

A discussão sobre a linguagem também traz problemas como o da indeterminação na tradução, que foi amplamente discutido por Quine em textos como *Palavra e objeto* (1960), onde usa seu exemplo do nativo, segundo a qual, o coelho e a palavra *gavagai* mostram essa indeterminação e a interpretação que se faz da mesma. Embora esta análise filosófica seja muito interessante para pensar no exercício interpretativo sobre a liberdade no Islam, ela ultrapassa este texto, porém, abre uma porta para novas perspectivas no estudo não somente da liberdade senão de outros conceitos igualmente complexos.

A linguagem é um mistério, é uma esfinge que se apresenta como o desafio para ser interpretado. Esta, segundo Gadamer, não é um simples modo de nos comunicar. A linguagem fala através de nós e, por isso, talvez sejamos um mistério para nós mesmos.

Ao considerar estas diferenças e a importância da linguagem na origem do conceito de liberdade, faz-se importante perguntar qual é a sua etimologia no contexto da revelação corânica e como foi seu trânsito até chegar na palavra atual no árabe, e que hoje é traduzida ou equiparada com o termo liberdade, segundo a compreensão de outras línguas, como as românicas ou inclusive o inglês.

Albert Hourani, na sua *Uma historia dos povos árabes* (1991), explica que entre os grandes impérios do norte (Império bizantino) e os reinos do mar Vermelho (Império sassânida) ficavam nessas terras, conformadas por desertos e estepes, com alguns oásis onde existia pluralidade tanto de dialetos do árabe como diferentes estilos de vida, uma parte de nômades criadores de camelos, cabras ou carneiros (beduínos) e outros eram agricultores estabelecidos. Esses povos tinham estruturas tribais nas quais as tribos

organizavam-se por clãs, e os clãs por famílias. Esse tipo de estrutura social era diferente da greco-romana, onde o conceito de liberdade surgiu ligado a uma hierarquização social, vinculada a certo tipo de privilégio mais do que a uma categoria social. Ou seja, nesse contexto, a liberdade configurou-se atrelada à posição do indivíduo em um sistema social e em relação com outros indivíduos para com as instituições. Por outro lado, os árabes e as línguas semitas, em termos gerais, possuíam múltiplos termos para as ditas posições dentro do grupo social, justamente pela organização em famílias, clãs e tribos.

Explica Menéndez del Valle (1997) que o beduíno e o nômade tiveram um papel importantíssimo na configuração da sociedade e da cultura árabo-islâmica, o que faz do clã uma instituição fundamental ainda hoje em vários países e sociedades muçulmanas.

Con el clan la persona individual nunca se encuentra cara a cara con el poder del sultán o del emir, quienes no pueden llegar directamente a ella, al toparse con numerosas barreras sociológicas que la disimulan, esconden y protegen. Integrado en el clan, el individuo es fuerte y se siente seguro. En solitario, es débil, indefenso, corre el riesgo de ser alcanzado y sometido. Como la doctrina occidental plantea el concepto de libertad en el marco estatal, mientras que la sociedad árabe es sobre todo no estatal, con una fuerte presencia de los clanes, pueden suscitarse errores claves de enfoque al servirse de los mismos parámetros (los occidentales) cuando se evalúa una realidad para la que estos pueden no servir. (Menéndez del Valle, 1997 :127).

No seu dicionário, Badawi (2008) explica as múltiplas palavras derivadas da raiz h-r-r, da mesma que vem *hurriyah*, palavra que atualmente traduzida como liberdade, e o número de vezes que aparecem no Alcorão.

De acordo com o dicionário, pode-se compreender que não existe uma palavra única para traduzir o conceito de liberdade para o português ou outras línguas latinas. Por

exemplo, segundo Badawi (2008), as palavras que provem da raiz h-r-r teriam vários significados relacionados com aquilo que é quente, com intensificar, com terra de rocha vulcânica, com pessoa livre, com liberar. Ou seja, todas estas vêm de *harra*, que no início fazia referência à quentura das pedras, da areia. Desta raiz procede a palavra *Hurriah*, que surge do fato de fugir do quente para depois significar quebrar a fronteira ou a barreira, e posteriormente se transformou em liberdade. Seguindo esta lógica, a palavra *hurriya* desde a sua raiz não pode encaixar-se no molde em que é compreendida (e como foi configurada desde sua etimologia) a palavra liberdade no Ocidente, porque sua origem tem a ver mais com o sentido de afastar-se do quente.

Diz Badawi (2008) que seis formas da raiz h-r-r aparecem no Alcorão quinze vezes: *tahrir* aparece cinco vezes, *muharrar* uma, *hurr* duas, *harr* três, *harur* uma e *harir* três (198). “ح/ر/ر heat, thirst, to become hot, to intensify; volcanic rocky land; free person; to liberate; to set free; the best of anything; to dedicate to the service of God; silk; to set right. Of this root six forms occur 15 times in the Qur’an [...]” (198).

Logo depois, no dicionário aparecem referências às passagens do Alcorão nas quais aparecem palavras derivadas desta raiz. A primeira citação corresponde a (4:92) fazendo referência à palavra *tahrir*.

[...] quem por engano matar a um crente deverá libertar a um escravo crente e pagar compensação à família do morto, a não ser que esta se disponha a perdoá-lo. Se (a vítima) for crente, de um povo adversário do vosso, impõe-se a libertação de um escravo crente; e se pertencer a um povo alidado, impõe-se o pagamento de uma indenização à sua família e a manumissão de um escravo crente⁵⁷

---

⁵⁷ A tradução citada aqui corresponde à versão em português do Alcorão de Samir El Hayek (99).

A segunda citação referida por Badawi é (3:35) em referência à palavra *muharrar* (indica-se que corresponde ao participípio do passado) e que nesta ascepção está ligada ao serviço e consagração a Deus. “Recorda-se que quando a mulher de Imran disse: Oh Senhor meu, é certo que consagrei a ti, integralmente, o fruto do meu ventre; aceita-o [...]”⁵⁸

Na terceira citação (2:178) a respeito da palavra *hurr*, Badawi explica que faz referência ao homem livre como oposto ao escravo. Diz a passagem: “Oh crentes, está-vos preceituado o talião para o homicídio: livre por livre, escravo por escravo, mulher por mulher”. No que refere-se a este versículo, em particular, é interessante grifar que a mulher aparece no texto numa categoria diferente à do livre e à do escravo. Este fragmento condiz com uma pergunta: se a mulher não é livre, nem é escrava, o que seria então? Segundo a teologia, este versículo foi revogado pelo próprio Alcorão:

Nela (A Tora) temo-lhes prescrito: vida por vida, olho por olho, nariz por nariz, orelha por orelha, dente por dente e as retaliações tais e quais; mas quem indultar um culpado, isto lhe servirá de expiação. Aqueles que não julgarem conforme o Allah tem revelado serão incrédulo (Alcorão 5:45)

A questão anterior apresenta um elemento muito importante que deve ser considerado ao fazer qualquer interpretação do texto sagrado, que é a ordem em que o Alcorão foi revelado (segundo os teólogos islâmicos, Deus se dirigia às pessoas de maneira diferente em Medina e Mecca), motivo pelo qual alguns versículos foram revogados pelo próprio texto sagrado. Pinto (2010) explica que a ordem que apresenta o texto não é a ordem da revelação, devido à necessidade de se evitar a fragmentação da revelação e com o intuito de estabelecer as fronteiras, houve várias tentativas e esforços para conformar o texto canônico ao longo do tempo (que começaram com o profeta) e

---

⁵⁸ Ídem (74).

finalmente se concretizaram graças ao Califa Othman (terceiro califa) e aos seus escrivas, que fizeram a edição definitiva que se conhece hoje (46-47).

Isso quer dizer que para interpretar a mensagem sagrada é de suma importância saber a que momento histórico da revelação correspondem os versículos (ayas) e as Suratas para compreender também os contextos particulares da revelação que se configurou em um longo processo.

Retornando à etimologia, na seguinte referência sobre o conceito, Bawi fala da palavra *harur* (calor) relacionada também com a raiz h-r-r, que no Alcorão está em (9:81) e diz: “[...] Não partais durante o calor! Dize-lhes. O fogo do inferno é mais quente ainda”. Logo depois o autor indica o versículo 21 da Surata 35: “Ou a sombra e o sol ardente”, na que aparece a palavra *harur*, que significa calor do sol.

Tahrir vem da forma derivada de *harrara*, que quer dizer libertar, libertar-se. Sendo *tahrir* o masdar (nome verbal) de *harrara*, a melhor tradução de *tahrir* é liberdade. Isso aparece várias vezes no Alcorão (principalmente quando se refere a escravos, casamento e crença). Assim, *tahrir* seria pela sua etimologia e origem da palavra mais próxima ao conceito de liberdade (fazendo uma equiparação com as categorias construídas no Ocidente) do que *hurriya* (a palavra que atualmente é traduzida como liberdade). *Hurriah* ao vir de *harrah* (o quente literalmente) está mais próxima à ideia de fugir, de “*libração*”, quebrar limites para se afastar, livrar-se da quentura (do que queima), e por isso não aparece no Alcorão, pois não tem nada a ver na sua acepção mais antiga, com a liberdade no sentido daquilo que é escolhido ou de consciência ou da oposição à condição do escravo, por exemplo. Esta palavra, portanto, traz a ideia mais de fugir, de escapar. Parece que a não utilização constante da língua árabe clássica no decorrer das colonizações junto com o arabismo (que preteriu o coloquial ao clássico) pode ter originado este tipo de confusão.

Sobre este quesito etimológico que explica a palavra *hurriya*, Abu-‘Uksa (2016) elucida que uma observação próxima da história da liberdade (por exemplo, nos textos dos cronistas ao redor de 1800) revela que uma parte do mundo manteve suas semânticas medievais prévias, as quais não eram frequentemente políticas. O autor afirma que nos primórdios do século XIX, segundo as fontes históricas, o uso não político da palavra *hurr* era bastante comum e fazia referência mais especificamente a aspectos sociais e legais, como acontecia com a palavra *ahrar* (livre, não escravo), ou éticos como *bikul hurriya* (liberdade de escolha) ou *al-mal al hurr* (questões fiscais relacionadas com impostos), mas só posteriormente cronistas como Al-Jabarti incluíram nos seus textos as proclamações francesas (distribuídas no Egito em julho de 1798) usando a palavra *hurriya* já com uma conotação política e dentro de um contexto político específico, como maneira de manter os egípcios neutros no conflito entre os franceses e os mamelucos. Durante este período, os franceses combinaram a palavra “liberdade” com outros termos como igualdade (de cunho sociopolítico), *episteme* (de cunho científico e racional associado à ideia de progresso) e identidade coletiva (conceito de nação), com o intuito de promover respaldo ao regime francês (Abu-‘Uksa, 2016).

Sobre esta mesma questão, Menéndez del Valle (1997) explica que os embaixadores europeus ao irem com suas comitivas de representação ante os governantes muçulmanos, utilizavam frequentemente a palavra “liberdade”, mas os muçulmanos, especialmente os alfaquies, não captavam totalmente o significado deste vocábulo no mesmo sentido que os europeus lhe davam, como, segundo o autor, consta no testemunho do historiador marroquino Ahmad al Nasiri, que disse: “Sabei que a liberdade da que falam os europeus é sem dúvida invenção dos ateus, porque é contra os direitos de Deus, da família e do próprio homem”(126).

Esta afirmação permite interpretar que a concepção da realização do sujeito não estava (naquela época e quiçá ainda hoje) segundo o ideal liberal de indivíduo soberano, autônomo e estabelecido por si próprio, senão que a sua realização só poderia acontecer e configurar-se sob uma égide do sujeito coletivo, conformado pela comunidade. Tanto que a religião no Islam articula todo um modo de vida do sujeito dentro da comunidade, em que sobre esse Ocidente colonialista, historiadores como Ahmad al Nasiri interpretaram no seu discurso uma desarticulação da educação religiosa com um pensamento ancorado unicamente na ciência e na lógica, mas com um claro viés utilitário.

Esta concepção revela-se antagônica àquela construída sob os paradigmas ocidentais, porque no Islam, os ideais correspondiam aos do ser ético, ao que é guiado de maneira correta pela religião e pelos conhecimentos logrados ao interior da *umma*.

O paradigma de liberdade e igualdade configurou-se nos discursos que entraram as nações colonizadas por França e outros países europeus e enquanto isso Rousseau, Hobbes e Adam Smith discorriam sobre esta palavra e as suas nuances nas esferas econômica, social, política e filosófica, que naquela época estava passando por um vertiginoso processo de transformação.

Pinto (2010) explica que contrário à ideia do europeu bárbaro e rude da época das Cruzadas, a qual se vigorou por muito tempo no mundo islâmico, para os egípcios a superioridade militar e organizacional francesa frente aos mamelucos representou um choque, um *trauma civilizacional* para o mundo islâmico, usando as palavras do autor, já que ruiu as hierarquias culturais em relação às imagens hegemônicas culturais da Europa, o que teria desembocado na busca dos governantes muçulmanos por reproduzir a modernidade europeia (124-125).

Posteriormente, com o decorrer dos acontecimentos históricos, com os desafios que emergiram dos encontros das sociedades e as consequências da penetração do

domínio colonial europeu, as maneiras de compreender o conceito de liberdade foram paulatinamente evidenciando as convergências e divergências dos lugares de enunciação, e suas marcas transformaram também as palavras e a linguagem.

The reception of the sociopolitical use of freedom and equality among Christian Scholars, as compared to that among Muslim Scholars had rather different implications and evoked much loaded content [...] In the political and social context of the Ottoman empire, *hurriya* generated different reactions: For the privileged Muslim Scholars, equality attracted reaction because it was conceived as a quest to deprive the Muslim population of their social, political and legal superiority, while for Christian scholars, freedom was conceived as a procedural method for social and normative change whose outcome should bear equal opportunities for all inhabitants. Among Arabic-speaking scholars, the French political order was conceived of as a consequence of deist rationalism. (Abu-‘Uksa, 2016:26).

Para a aproximação do significado contemporâneo do termo no dicionário de Direito Islâmico de Felipe Maíllo Salgado (2005):

Liberdade em árabe é *hurriyya*, derivado de abstrato de *hurr* “livre” apenas chegou ser de caráter político entre os muçulmanos, porque a própria palavra na tradição de Oriente era um termo de tipo legal, não político. Os muçulmanos como indivíduos deixaram sua própria liberdade por conta da crença e à moral islâmica, sendo os costumes do grupo uma única linha de conduta. Para termos uma ideia clara podemos lembrar que onde os ocidentais julgaram os Bons ou Maus governos, destacando-se os conceitos de tirania e liberdade, para os muçulmanos tradicionais, que não empregaram a escravidão e a liberdade como metáforas políticas, o contrário da tirania

(zulm) não era a liberdade, senão justiça (ádl). “En este contexto la justicia significaba esencialmente dos cosas: que el soberano lo era por derecho y no por usurpación, y que gobernaba de acuerdo con la ley de Dios, o al menos con principios morales y legales reconocidos”. Com a rejeição massiva dos ideais e da democracia de Ocidente, que muitos muçulmanos enxergam como um fraude, a palavra *hurriyya*, esvaziada do seu conteúdo individualista que chegou a adquirir na época colonial, há sido interpretada como patrimônio coletivo, não individual, nos tempos de luta pela liberação (*tahrir*); veio a ser quase sinónimo de “independência”. Na atualidade o termo parece se aplicar, na sua justa medida, à ausência da exploração privada ou estrangeira (v. hurr). (Salgado, 2005:141)

Assim, segundo Menéndez del Valle (1997), os vocábulos árabes para “livre” tiveram até o século XVIII um significado essencialmente jurídico e as vezes social já que faziam referência a aquele que era escravo o livre segundo a lei, mas nem o termo “livre”, nem o termo “escravo” eram usados num sentido político ou em contextos políticos semelhantes ao uso ocidental dos termos “liberdade” e “escravidão” que se referiam às dinâmicas de direitos dos cidadãos versus governo opressor, ou opressões, um lugar de enunciação não pertencente à linguagem política islâmica clássica. Não se pode identificar Estado Islâmico⁵⁹ com Estado Liberal Ocidental (Menéndez del Valle, 1997:126).

---

⁵⁹ Estado Islâmico neste contexto não tem nenhum tipo de convergência ou ligação com o grupo *Daesh* ou *ISIS* que tem perpetrado atentados terroristas em diversos lugares do mundo nos últimos tempos e que recentemente colocou ao Islam denovo no centro da mídia, dos debates e da atenção da comunidade internacional. Estado Islâmico é um conceito que faz referência a um Estado (organização política, econômica, social conformada por diversas instituições), cuja autoridade e fundamentos estão baseados na Sharia. O termo foi sequestrado e o conceito passou a ser identificado (trocado seu significado) como o nome de um grupo que tem perpetrado crimes de lesa humanidade contra muçulmanos e não-muçulmanos em nome da religião.

Estas ideias marcarão posteriormente os discursos sobre os direitos humanos e diversas considerações sobre os trânsitos do conceito de liberdade em face a suas perspectivas, especialmente depois da colonização europeia.

2.2 Começando a transitar pelas sendas do Alcorão

*Chego, agora, ao inefável centro do meu relato, começo aqui, minha
desesperação do escritor. Toda linguagem é um alfabeto de símbolos cujo exercício
pressupõe um passado que os interlocutores compartilham; como transmitir aos outros
o infinito Aleph, que minha temerosa memória apenas dá conta?*

O Aleph. Jorge Luis Borges

O Alcorão é todo um símbolo em si mesmo sobre a revelação de Allah, sobre o paradigma de sociedade, sobre o ‘dever ser’ do crente, sobre a fonte de conhecimento do sábio e também ele fala sobre os mistérios que pertencem à inefabilidade de Deus. Alcorão, ao ser a palavra de Deus letra por letra (como dito anteriormente) e, de maneira interessante, muitas das suas suratas como no caso de *Al Bâcara*, *Ál Imran*, *Al A’raf*, *Yunis*, *Hud*, *Youssif* começam com letras individuais, Alef, Lam, Mim, Ra, aparecem como chaves de acesso à sacralidade.

Alef é a primeira letra, aquela que inaugura um alfabeto de signos que nas suas múltiplas combinações permitem a fixação escrita da palavra sagrada, para que ela possa manter-se nítida e intacta através do tempo. As letras são a unidade básica do texto escrito, as quais representam os sonidos (os fonemas), que por sua vez nomeiam (representam com som) as coisas que configuram o mundo. Foucault reflete amplamente sobre esta questão no seu livro *as Palavras e as coisas*.

O grande espelho tranquilo em cuja profundidade olham-se as coisas e se enviam uma à outra suas imagens, é na realidade rumoroso de palavras. Os reflexos mudos são duplicados pelas palavras que os indicam. E graças a uma última forma de semelhança, que implica todas as demais e as contém em um círculo único, o mundo pode comparar-se com um homem e que diz: "assim como os movimentos secretos do seu entendimento se manifestam pela voz, parece que as ervas falam ao médico curioso mediante sua assinatura, descobrindo... suas virtudes interiores ocultas sob o véu do silêncio da natureza". Mas é necessário nos determos nesta linguagem. Nos signos do que está formado. Na maneira com que estes signos remetem-se àquilo que indicam. (Foucault, 1968: 35-36. Tradução própria).

Um texto como o Alcorão não somente é a fixação escrita de um discurso que foi falado, revelado e que, portanto, entranha em seu corpo literário um componente divino, ele tem o componente de uma própria autenticidade que recobre-o de sentido e se configura como sagrado na tradição e na memória dos muçulmanos.

A partir de este ponto de vista, o texto não é simplesmente um ato linguístico, mas está configurado para ser recitado. Nele importa tanto o que é dito como a maneira em que se diz. Seu caráter está estabelecido em elementos que devem ser considerados.

Em primeiro lugar, a importância da permanência imutável da palavra sagrada no tempo, que se conserva intacta no texto escrito desde a época do profeta Muhammad; e em segundo lugar, está viva na recitação e nos matizes da voz daquela música existente a essência mesma da composição literária e poética da mensagem. O ato de orar na língua da revelação é um fato que marca uma diferença substancial na consideração simbólica da comunicação entre o muçulmano e Allah. Ainda que o crente revertido, por exemplo, possa fazer no começo da sua reversão a oração na sua língua nativa (nos casos em que

esta não é o árabe), é importante conhecer e aprender o árabe, porque, segundo a religião, a Salat só pode ser feita em árabe, e o texto sagrado está na língua de Deus como previamente explicado. É fundamental conhecê-lo da mesma maneira em que foi revelado, para que não exista mudança nenhuma na sua transmissão. Apesar disso, o Alcorão tem sido traduzido para muitas línguas. No momento da tradução, por mais fiel que esta seja, as palavras não podem ser conservadas igualmente a como foram reveladas. Também elementos fundamentais como a rima e a estrutura própria dos versos vem sendo alterados. Não em vão existem estilos de recitação, que tem passado por séculos de mestre a discípulo. Um exemplo disso pode ser encontrado no Hadith 348⁶⁰, que diz que aquele que melhor saiba recitar o Alcorão será aquele que pode encabeçar a oração, e no caso de haver igualdade neste ponto poderá fazê-lo quem conheça melhor a tradição profética. (243). Precisa-se conhecimento tanto do texto sagrado como da configuração da narração na sua oralidade e da tradição.

Em segundo lugar, a recitação e a língua devem ser consideradas como parte da experiência mística, religiosa e de comunhão entre o crente e Deus, porque é a palavra o elemento que vai ser a ponte de comunicação com o sagrado, é o diálogo entre Allah e sua criação.

Em terceiro lugar, essa índole e natureza sagrada do Alcorão apresentam também um componente oculto, pertencente aos mistérios de Deus, incomensuráveis para a compreensão absoluta do entendimento humano, porém, foram entregues à humanidade para se agir de acordo com os mandos de Deus. Este elemento ignoto aparece mencionado

---

⁶⁰ A fonte deste e outros hadices que serão referidos é o livro *Riadhussálihín O Jardim dos Virtuosos* do Imam Abu Zakaria Yahia Ibn Charaf Na Nawawi, traduzido por Samir el Hayek. Na sua edição em espanhol este livro foi publicado com o título *Los jardines de los justos* (em plural) detalhe que chamou minha atenção.

em vários versículos corânicos e configura aquela parte incognoscível da revelação que só pertence à Allah.

Ele possui as chaves do desconhecido, coisa que ninguém, além d'Ele, possui;

Ele sabe o que há na terra e no mar, e não cai uma folha (da árvore) sem que

Ele disso tenha ciência; não há um só grão, no seio da terra, ou nada verde, ou seco, que não esteja registrado no livro esclarecedor (Alcorão 6:59).

O fragmento anterior permite analisar que somente a onisciência de Deus (como uma das características que o conformam e que o nomeiam), pode dar conta de todas as coisas. Está-se falando de “Allah em si” com toda e sua essência indecifrável, que se configuraria como uma categoria metafísica que representa a divisão entre o criado e o não criado, essa divisão entre o criador e a sua obra. Segundo os textos sagrados, Allah configura-se como um ente indescritível e inimaginável, porém, pode-se conhecer algo sobre ele através dos 99 nomes, já que eles são os atributos que configuram e denominam a maneira como Deus se manifesta na criação. Uma questão muito interessante para se pensar é que a palavra liberdade, ou algum conceito associado diretamente com ela não aparece nos 99 nomes.

Allah estabelece “pontes” entre sua criação e sua vontade. A mensagem é essa ponte. “Estes são alguns relatos do desconhecido, que te revelamos.” (Alcorão 3:44). “O desconhecido só a Allah pertence; aguardai, pois, que eu serei um dos que convosco aguardam.” (Alcorão 10:20).

Estes versículos já antecipam a necessidade de uma interpretação. Allah revela sua mensagem espiritual e também nela entrega as regras para que a comunidade possa ser guiada eticamente no seu aspecto legislativo.

A interpretação do texto sagrado, assim como o conhecimento humano, tem seus limites, falibilidade e imperfeições, no entanto, a revelação é uma guia que vai estar

iluminada no “livro esclarecedor”, que representa provavelmente o próprio Alcorão em metáfora de luz e conhecimento entregue aos seres humanos, como afirmava por exemplo o sábio turco Said Nursi em sua coleção *Risale-i-Nur*.

Este elo entre o humano e o mistério que penetra o divino faz com que o texto sagrado se apresente ambíguo, aberto, contraditório. Nele a coisa está juntamente com o seu oposto, contém o correto e o incorreto, o lícito e o ilícito, e essas dicotomias abrem uma enorme gama de possibilidades de interpretação que estão ligadas à natureza do místico, que se manifesta como parte do mistério do divino em oposição à parte mais terrena da humanidade, e que se revela no texto sagrado através de alegorias.

Pensar na liberdade nesses termos não pode como produto conceber um conceito absoluto ou uma verdade categórica, senão múltiplas possibilidades. Assim, por exemplo, a liberdade de escolha e a liberdade de consciência parecem ser diferentes, e o conhecimento parece estar relacionado com a liberdade em termos religiosos, ou seja, com a necessidade de conhecer e de saber para se aproximar mais de Deus e afastar-se da ignorância, ainda que a vida humana no Além desemboque na *ataraxia* que implica o paraíso, lugar ideal onde a liberdade seria desnecessária. A liberdade então seria um valor deste mundo? Ou esse estado de *ataraxia* do paraíso seria uma forma da liberdade longe dos conflitos humanos?

Pelo menos neste mundo terreno o ser humano está predestinado ao acerto e ao erro, e vai ser constantemente testado no seu livre arbítrio.

Tomando em consideração a importância de manter a mensagem tal e como foi revelada e, além disso, analisar os desígnios enviados por Allah, os muçulmanos configuraram a *Ijtihād*, que é a teoria da interpretação do Islam de fundamental importância para se compreender a mensagem revelada e que em seu sentido etimológico é uma palavra ligada à *Jihad*, por ter a mesma raiz, que significa esforço. *Fiqh*

(jurisprudência islâmica), por sua vez, é o exercício da interpretação da *Sharia* (a lei islâmica) e a palavra *Tafsir* vai significar a exegeses do Alcorão.

O conceito de liberdade pode, sobretudo, variar de uma escola jurídica islâmica para outra. Há aquelas que se referem à pessoa desde o útero materno, há escolas que definem pessoa apenas quando se separa da mãe no nascimento. A *fiqh* apresenta quatro escolas sunitas⁶¹ (Shafi'í, Hanafi, Maliki, Hanbali) e uma xiita: e Jafari. Essas escolas são fundamentais para o muçulmano, porque a vida dele baseia-se em uma delas. A jurisprudência Islâmica é ampla e complexa, mas ela permite penetrar na maneira como a lei é interpretada.

Assim como aconteceu na filosofia e nas discussões ocidentais não-islâmicas, o conceito de liberdade foi debatido no Islam desde perspectivas diferentes e muitas vezes opostas. Um exemplo neste quesito aparece com o filósofo Al-Ghazali e com o teólogo Al-Ashari e os asharies⁶², segundo os quais o ser humano está totalmente predestinado pela vontade de Deus e seus atos dependem inteiramente dele. Al Ghazali argumenta nos seus textos *Tahāfut e Ihya' 'ulūm* que o ser humano é o agente responsável por suas ações,

---

⁶¹ Os sunitas e os xiitas são as duas grandes ramas nas que se dividiu o Islã após a morte do profeta Muhammad. Os sunitas são a facção maioritária. Ernest Yassine Bendriss no seu livro *Breve historia del Islam* (2013), explica que depois da morte do terceiro Califa Uthman, foi eleito para sucedê-lo no Califato, o genro e primo do profeta Muhammad Alí ibn Abu Talib, quem teve fortes opositores, especialmente entre os Omíadas, que então contavam com Muhawiya como governador da Síria e quem pretendia ser o Califa. Essa discrepância finalizou na Batalha de Siffin, no ano 657, o que originou as duas principais correntes do Islã. Houve uma terceira, os jariyíes, que com o passar do tempo dividiram-se em diversas seitas. O nome obedece à Sunna, que se constitui pelos ditados e fatos atribuídos ao profeta, enquanto os Xiitas recebem seu nome etimologicamente pela palavra árabe Shi'at Ali, que significa o partido dos seguidores do Alí (Yassinne, 2013). O autor Craig Davis narra que a diferença entre as duas facções começa a se desdobrar a partir desta época, quando aqueles que posteriormente foram chamados de sunnitas diziam que a sucessão do profeta tinha que ser feita pela eleição do mais capaz (*shura*), e a outra facção, conhecida tempos depois como Xiíta, defendia a sucessão pela linha familiar do Muhammad. Posteriormente, o martírio do Husein, filho de Alí, no massacre de Karbala, por parte dos sunitas, comandados por Yazid, filho de Muhawiya, continua a ser motivo de disputas entre sunitas y Xiítas (Davis, 2003).

⁶² Os Asharies ou a Ashariyyah era uma escola kalam teológica muçulmana que analisava princípios teológicos através da dialética e foi fundada por Abu-al Hasan al-Ash'ari no século X.

mas não porque este seja livre, senão porque Deus tem disposto uma rede causal para que o ato livre seja concretizado. Pela sua parte, os asharies separam a ação divina, que é de natureza criadora, da ação humana que é uma ação adquirida pela vontade de Deus (López, 2009).

Tanto os asharies como Al-Ghazali sustentavam seus argumentos filosóficos e teológicos deterministas no versículo corânico 37:96 que diz: *E Deus vos criou e a tudo que fazeis*. Este determinismo foi criticado e refutado por Averroes na sua obra *Tahāfut al-Tahāfut*.

Outra postura frente ao tema da liberdade ou do determinismo nas ações do ser humano pode ser encontrada nos *Mutazilies*, que argumentavam que o ser humano é livre. Menéndez del Valle (1997) explica que os *Mutazilies* durante os séculos VIII e IX representaram a vanguarda do progresso e da liberdade de pensamento, posicionando-se a favor do livre arbítrio e contra a predestinação, e foram considerados de tradição racionalista em contraste com a violência que representou o levantamento armado dos Jariyíes (41). Os Xiitas duodecimanos, por sua vez, acreditam que há diferentes tipos de ações: umas são suscetíveis de castigos ou alabados, e outras que não são nem castigadas nem recompensadas, como por exemplo acontece com o ato de subir uma escada.

Hussein & Yauád (1988) explicam que no Alcorão está explícito no versículo (76:2-3) que o ser humano foi dotado com a faculdade de eleger seu caminho e fazer suas escolhas, já que fora feito de uma parte material (argila) e a outra parte imbuída com o espírito divino, o que faz com que oscile entre o bem e o mal, e é Deus quem conhece as intenções daquelas ações pelas quais o ser humano opta, que são aquelas que podem dar a ele o paraíso ou a condenação.

De acordo com os autores, no Islam a construção do conceito de liberdade e as discussões que se têm tecido a partir dele compõem uma enorme pluralidade, além de

serem muito amplas, motivo pelo qual num processo hermenêutico estas nuances não podem ser ignoradas, e precisam ser exploradas.

O conflito epistemológico e lógico entre a liberdade e a predestinação não tem uma resposta categórica, porque pertence tanto ao Islam como ao Cristianismo o escopo da ambiguidade inerente a todo texto sagrado, motivo pelo qual as antinomias e anfibologias⁶³ são inevitáveis, a nível tanto ontológico como epistemológico.

Redmond (2007) pontuou, no referente à discussão sobre a liberdade e especificamente nos problemas e aporias que apresenta o livre arbítrio e a onipotência e onissapiência de Deus [...], que certo tipo de autonomia tanto sobre a natureza como sobre a ação e o conhecimento de Deus é um requisito do livre arbítrio e é o papel da reflexão filosófica definir seu sentido (39). Averroes e Al Ghazali discorreram filosoficamente e de maneira ampla sobre esta questão que, enxergada desde a perspectiva puramente teológica, escapa da compreensão humana.

2.3 O diálogo com o Alcorão

*La Naturaleza es un templo cuyos vivientes pilares, dejan a veces escapar
confusas palabras.
El hombre pasa allí a través de bosques de símbolos, que lo observan con
miradas familiares.
Como largos ecos que de lejos se confunden en una tenebrosa y profunda
unidad
—vasta como la noche y como la luz— los perfumes, los colores y los sonidos se
responden.
Correspondências, Charles Baudelaire.*

---

⁶³ Anfibologia é um tipo de raciocínio contraditório (dissêmico ou polissêmico) no campo lógico e semântico, que pode derivar em graves erros de interpretação pelo seu caráter ambíguo.

Nas correspondências de Baudelaire, a palavra correspondência envolve um duplo significado: Em uma acepção, ela evoca alguma coisa que pertence a alguém quase como um direito (Isto lhe corresponde a...), e na outra, ela também é a carta que traz uma epístola que está dirigida a alguém. Os dois sentidos “correspondem e se correspondem”, assim como O Alcorão (no caso desta pesquisa) é a mensagem sagrada que se configura para o crente nos dois sentidos do termo. Para fazer hermenêutica em um texto como Alcorão é necessário ver o mundo, a realidade, os fenômenos, a natureza (humana) como bosques de símbolos que precisam ser interpretados para compreender e apreciar os olhares, os perfumes, as folhas entre as árvores frondosas e as cores, que falam nas suas línguas misteriosas.

Ao considerar a complexidade do tema, a primeira parte deste exercício hermenêutico vai estar focada na interpretação feita por mim, com todo o que representa meu próprio contexto, esquemas conceituais e de conhecimento, neste encontro com o conteúdo do Alcorão, como texto. Logicamente, existem diferentes considerações, divergências, análises, contextos históricos e culturais, conflitos de ordem política e social que vão conformar outros elementos que fazem parte deste tema, e que trazem novos inquéritos dentro desta discussão, que serão tratados posteriormente.

Como diz Steiner:

El acto y el arte de la lectura seria conllevan dos movimientos principales; del espíritu: interpretación (hermenéutica) y valoración (crítica, juicio estético). Ambos movimientos son estrictamente inseparables. Interpretar es juzgar. Ningún desciframiento, por muy filológico o textual -en el sentido más técnico del término- que sea, está libre de valores. En correspondencia, ninguna afirmación crítica, ningún comentario estético puede evitar ser, al mismo tiempo, interpretativo. La propia palabra "interpretación", en la

medida en que entraña conceptos de explicación, de traducción y de puesta en acto (como en la interpretación de una parte dramática o de una partitura musical) nos habla de esta múltiple acción recíproca.⁶⁴

No caso do Alcorão, tem que ser levado em conta o fato de que todo texto sagrado entranha um sentido literal e um sentido espiritual, que é de tipo alegórico e moral e que ele é o centro da cultura, da filosofia, da jurisprudência e da vida islâmica. Por este motivo, este texto sagrado vai estar entrelaçado com outros textos como as falas e as tradições que constituem o corpo das narrativas que arquitetam a coluna vertebral de uma comunidade plural e complexa, porém unida por uma revelação. É fundamental aceder à compreensão do conceito de liberdade e pessoa dos muçulmanos, porque a cultura em si mesma, por conseguinte, é um conjunto de textos e cada sociedade tem suas próprias interpretações que num exercício de análise precisam ser estudadas na complexidade que representa seu conceito semiótico, mergulhando nas camadas de significados (Geertz, 1993).

A primeira Surata, “Al-Fátiha” (A Abertura), começa nomeando a Allah e dois dos seus principais atributos: O clemente e o misericordioso, os quais se repetem nos versículos 1 e 3. A ele se pede que guie o caminhar pela senda reta: “A senda dos que agraciaste, não à dos abominados, nem a dos extraviados” (Alcorão 1: 6-7). Segundo as palavras do Alcorão neste fragmento, parece que os agraciados estão entre duas categorias condenadas segundo o texto, os abominados e os extraviados. O livro então começa se

---

⁶⁴ O ato e a arte da leitura levam a dois movimentos principais do espírito: interpretação (hermenêutica) e valoração (crítica, juízo estético). Ambos os movimentos são estritamente inseparáveis. Interpretar é julgar. Nenhuma decifração, por mais filológico o textual- no sentido mais técnico do termo- está livre de valores. Em correspondência, nenhuma afirmação crítica, nenhum comentário estético pode evitar ser ao mesmo tempo interpretativo. A própria palavra interpretação, na medida em que entranha conceitos de explicação, de tradução e de ato (como na interpretação de uma parte dramática o de uma partitura musical) nos fala desta múltipla ação recíproca. (Tradução própria) (Recuperado em 19 de agosto de 2016 http://www.ddooss.org/articulos/textos/George_Steiner.htm)

consagrando a Allah para que possa se discernir a sua palavra, iluminando a verdade que se opõe ao extravio, mostrando à humanidade a senda reta.

Na segunda surata, “Al Bâcara” (A vaca), o segundo e terceiro versículos dizem: “Eis o livro que é indubitavelmente a orientação dos tementes a Allah, que crêem no desconhecido” (Alcorão 2:2-3). E encontramos uma alusão semelhante no versículo corânico (47:17): “Por outra, quanto àqueles que se orientam, Ele lhes aumenta a orientação e lhes concede piedade”. Os tementes na *Taqwa* (temor a Allah) encontram o princípio da sabedoria. De acordo com isso, quem não tem temor a Deus não pode ter sabedoria e, portanto, é vulnerável ao ilícito, à ignorância e a escuridão.

As figuras do livro e da luz vão aparecer constantemente ao longo do Alcorão e essa imagem parece configurar-se como alegoria do conhecimento, que é um conceito que se pode associar a uma das possíveis concepções de liberdade para o Islam, desde o texto sagrado. A imagem do caminho reto foi interpretada pelos comentaristas do Alcorão como simbolizando o próprio Islam (Pinto, 2010: 47)

Nas diferentes maneiras de pensar a liberdade no Islam, o conhecimento é dado pela revelação e o conhecimento como busca da compreensão dos fenômenos do mundo como caminho para se aproximar a Deus está relacionado com o conceito de liberdade.

Na tradição cristã, os seres humanos conhecem pelas suas próprias capacidades dadas por Deus, no Islam a liberdade e o conhecimento dessa liberdade estão dadas por Deus. No versículo corânico (2:31) pode-se encontrar o fundamento da afirmação anterior: “Ele ensinou a Adão os nomes (de todas as coisas) e depois os apresentou aos anjos e lhes falou: Nomeai-os para mim se estiverdes certos”. Deus ensinou aos seres humanos a nomear as coisas (objetos, sentimentos, etc.) do mundo e lhes entregou também junto com isso o conhecimento, a língua, a fala... a palavra. Logo depois no versículo corânico (2:32) diz: “Glorificado sejas! Não possuímos mais conhecimento

além do que Tu nos proporcionaste, porque somente tu eres prudente e sapientíssimo”. É possível ver que tudo o que possui uma palavra para nomeá-lo vem de Deus. A liberdade é uma palavra e, como tal, existe e foi dada pela vontade de Deus aos homens, igual ao que aconteceu com todo o resto que pode ser nomeado.

Neste sentido, poderia-se interpretar a ignorância como uma forma de escravidão, ou um tipo de prisão, e ao considerar que a revelação é a verdade entregue por Allah, e poderia-se pensar que não existe conhecimento verdadeiro fora da revelação, ou seja, fora do Islam, porque Deus entrega a mensagem justamente para librar à humanidade da ignorância. No versículo (2:33) que versa: “Ele ordenou: Ó Adão, revela-lhes os seus nomes, asseverou (Allah): Não vos disse que conheço o mistério dos céus e da terra, assim como o que manifestais e ocultais?”, o ser humano foi quem comunicou aos anjos os nomes das coisas, e foi este quem recebeu por meio da palavra a palavra mesma que entranha um caráter profundamente ontológico. Porém, aquilo que não há maneiras de ser nomeado pertence exclusivamente à onisciência de Deus (característica que constitui a natureza divina e incomensurável do criador que revela e orienta em contraste com a humana que aprende e conhece).

Ao aceitar-se as premissas anteriores, possivelmente poderia-se dizer que no conhecimento estaria a libertação da ignorância e da condenação do juízo final, falando em termos morais. Em outras palavras, segundo o Alcorão, poderia-se interpretar que só as pessoas que procuram conhecimento e pretendem sair da ignorância para ter um entendimento mais abrangente do mundo podem ser livres.

O conhecimento é um dever religioso que abrange diferentes áreas e disciplinas e que, segundo o hadith e a tradição islâmica, tem um enorme valor intrínseco, porque sem ele em toda sua pluralidade é mais difícil saber qual é o melhor caminho para chegar a

Deus, tomando em consideração que o muçulmano deve aprofundar nos diferentes campos do conhecimento com o intuito de agradar a Allah.

Na surata Al-Bácará aparece a narração da criação com Adão e a explicação sobre a figura de Satã (Lucifer), quem desobedeceu a Deus ao não se inclinar diante do ser humano, motivo pelo qual foi considerado entre os incrédulos e condenado por sua arrogância. Dentro das narrativas islâmicas Iblis, ou Satã, é considerado como o murmurador, aquele que desvia as pessoas do caminho certo falando desde sua intangibilidade de ser de fogo, que faz com que aqueles que o escutam acreditem que há verdade onde ela não existe. Isso aconteceu no caso de Adão quando habitava o paraíso, segundo a narrativa da Surata (2: 36), na qual se conta que Satã o seduz fazendo com que ele não acatasse os mandatos de Deus e, portanto, perdesse o paraíso e a felicidade. Nos versículos corânicos (15:30-35, 7:16-17, 7:20), podemos encontrar referências a este assunto. Assim Iblis (Satã) converteu-se no grande inimigo do ser humano e não em nêmesis de Deus, como é interpretado na tradição cristã. “Ó crentes, abraçai o Islam na sua totalidade e não sigais os passos de Satanás, porque é o vosso inimigo declarado.” (Alcorão 2:208).

Curiosamente na tradição cristã, Adão e Eva foram punidos por ter comido da árvore do conhecimento, e no Alcorão o conhecimento é dado por Deus (que está referido também ao lícito e ao ilícito). Isso conforma uma metáfora mítica que leva a considerar que no paraíso o conhecimento e talvez a liberdade não sejam precisos, porque estes dois conceitos provavelmente pertencem a parte terrena e à realidade mudável da criação.

A criação da humanidade a partir de Adão e Eva, a queda sob a influência de Satã e a expulsão do paraíso aparecem em várias passagens do Alcorão. Na narrativa corânica, Deus perdoa a Adão eliminando a ideia de um pecado original comum à toda humanidade (Pinto, 2010: 49).

Ao considerar a citação anterior, a questão da individualidade do pecado, que implica não imputação de faltas e erros de um a toda uma comunidade, já traz uma ideia de responsabilidade pelas próprias ações do sujeito, questão amplamente discutida pela filosofia de cunho europeu, como em Aristóteles por exemplo, como já foi apresentado no capítulo anterior. Essa noção da responsabilidade em Aristóteles coincide com a ideia do livre arbítrio dado por Deus ao sujeito no Islam.

De qualquer maneira como já foi mencionado, o texto sagrado mostra o lícito e o ilícito e os seres humanos estão condenados ao seu livre arbítrio já que podem optar por seguir ou não seguir o “caminho reto” indicado por Deus através da mensagem e são susceptíveis de serem punidos por suas escolhas (esse estar condenado à liberdade lembraria também o elo mais existencial da filosofia de Sartre).

A maneira de se libertar da ignorância é por meio da revelação e seguindo o Islam. Por exemplo, em outro versículo o Alcorão diz: “Ordenais, acaso, às pessoas a prática do bem e esqueceis, vós mesmos, de fazê-lo, a pesar de lerdes o livro? Não raciocinais?” (Alcorão 2:44). Quem raciocina, quem pensa e reflete, faz o bem e não se desvia da mensagem, e assim como exige às outras pessoas a prática do bem, deve exigir-se exatamente o mesmo.

Uma questão que chama a atenção é a maneira com que o Alcorão nomeia aqueles que não acreditam ou desviam-se da mensagem de Deus: “Injustos”. Esta categoria é recorrentes ao longo do livro. A surata II no versículo 99 diz: “Revelamos-te versículos esclarecedores, e ninguém ousará negá-los senão os depravados”.

Allah enviou os mensageiros para que eles ajudassem as pessoas a enxergar o caminho certo, todavia as pessoas escolhem. Nessa escolha está o julgamento de Allah “Cada povo teve seu mensageiro: e quando seu mensageiro se apresentar todos serão julgados equitativamente e não serão injustiçados” (Alcorão 10:47). Ele deu as regras

como uma guia para as pessoas e elas livremente se afastam do conhecimento e escolhem a ignorância, aceitando-se esta possível interpretação, que liga a liberdade ao conhecimento.

Em verdade, revelamos-te o livro corroborante e preservador dos anteriores. Julga-os, pois, conforme o que Allah revelou e não lhes sigas os caprichos, desviando-te da verdade que te chegou. A cada um de vos temos ditado uma lei e uma norma. E se Allah quisesse teria feito de vos uma só nação. Porém, fez-vos como sois para testar-vos quando aquilo que vos concedeu. Emulai-vos, pois, na benevolência, porque todos vos retornareis a Allah, o qual vos inteirara das vossas divergências (Alcorão 5: 48) .

Outro versículo importante sobre esta questão é o primeiro da surata 4 (An Nissá):

Ó humanos, temei a vosso Senhor, que vos criou de um só ser, do qual criou a sua companheira e, de ambos, fez descender inúmeros homens e mulheres. Temei a Allah, em nome do Qual exigis os vossos direitos mútuos e reverenciai os laços de parentesco, porque Allah é vosso Observador. (Alcorão 4:1)

A liberdade, de acordo com essa afirmação, poderia ser compreendida como libertar-se dos pecados que recobrem os olhos e o entendimento das pessoas como um véu e tampouco dar-se assim ouvidos aos sussurros do inimigo. Esse véu separa a humanidade do conhecimento e pelo mesmo ato, da liberdade, ao menos a liberdade antes da morte, estaria relacionada à prática da religião. Deus observa atentamente o ser humano, colocado em prova constante e é em nome dele que tudo se invoca. A força da palavra de Deus é mandato e como tal deve inspirar temor reverencial. Ela foi dada por Deus para ser cumprida. “Ó humanos, desfrutai de todo o lícito e do que a terra contém de salutar, e Não sigais os passos de Satanás, porque é vosso inimigo declarado. Ele só

vos induz ao mal e à obscenidade e a que digais de Allah o que ignorais” (Alcorão 2:168-169)

O caminho da ignorância leva a ser escravo das paixões e das coisas ilícitas que oferecem felicidade transitória, como em uma miragem passageira, porque a vida na terra é finita. Os seres humanos podem libertar-se da condenação ou serem condenados, e a sua falibilidade repousa na possibilidade de ser livre ou ser condenado. O oposto à ideia de liberdade parece ser, no nível teológico, não a escravidão, mas a condenação eterna à prisão do inferno depois do dia do juízo final. Assim, que mais do que um papel numa ordem social, a nível religioso o conceito de liberdade está vinculado a conceitos como a justiça. Os injustos são aqueles que escolheram não seguir o caminho da verdade e por tanto lavram cada dia sua própria condenação.

São aqueles que trocam orientação pelo extravio, o perdão pelo castigo. Que resistência haverão de ter para suportarem o fogo infernal. Isso porque Allah revelou o livro com a verdade, e aqueles que disputaram sobre ele incorreram em profunda dissensão (Alcorão 2:175-176).

O termo *Jahiliyyah* dentro do Islam faz referência aos tempos da ignorância e da escuridão, a idade da ignorância anterior ao Islam, quando a humanidade estava apartada de Deus. Vem da raiz árabe *Jahil*, que significa ignorante. Na religião, esta palavra não somente fala do período histórico pagão anterior ao Islam, senão a um estado espiritual que deve ser combatido pela *Jihad*, que se configura como o esforço e a luta por fazer as coisas da maneira correta, obedecendo a mensagem de Deus para assim apartar-se das coisas ruins e negativas que consomem a pessoa na ignorância, que não é outra coisa que os vícios, a arrogância a injustiça, dos quais deve libertar-se aceitando os ensinamentos do Alcorão, que é a palavra de Deus, segundo o que diz a religião.

De acordo a essa lógica, uma interpretação de liberdade possível a nível religioso consistiria em que o crente orienta sua vida segundo o texto que o liberta da ignorância, da *Jahiliyyah*. No Alcorão o versículo 185 da Surata 2 revela que: “O mês de Ramadan foi o mês em que foi revelado o Alcorão, orientação para a humanidade e evidência da orientação e discernimento”.

Parece neste fragmento que no mês do Ramadan a comunidade comemora a sabedoria, o fato de ter recebido o conhecimento, que é o que concede a liberdade ao se conhecer a verdade. A palavra “discernimento” é o substantivo que define o momento em que por meio da razão, da reflexão, do análise, a pessoa compreende diferentes tipos de situações e questões. Também indica bom senso, juízo, prudência, ponderação e circunspeção. Pinto (2010) afirma que não pode ser equiparado o jejum islâmico no Ramadan com a quaresma cristã, porque a primeira não possui um caráter de penitência, senão que na sua dimensão performática e existencial, pois cria momentos de exacerbação religiosa em que se permite nos espaços públicos *negociar as imperfeições da vida cotidiana em relação aos ideais islâmicos de pessoa* e procura voltar aos modos de comportamento da tradição religiosa através do controle das vontades e desejos e impulsos (62).

A luta maior, segundo os preceitos da religião, não é contra os outros, sem não contra si mesmo perante situações que tentam levar o crente a afastar-se da liberdade (no sentido de se afastar das correntes do pecado). “Esta vos prescrita a luta (pela causa de Allah), embora a repudieis. É possível que repudieis algo que seja um bem para vós e, quiçá gosteis de algo que vos seja prejudicial; todavia, Allah sabe, e vos ignorais” (Alcorão 2: 216) A ignorância aparece como uma condição daqueles que não tem discernimento para reconhecer a sabedoria na mensagem de Deus, que é, segundo o texto,

aquele que sabe. A ignorância resulta da não persistência na *Jihad* maior⁶⁵. A adversidade vai ser necessária, porque o conhecimento e a liberdade que vem com ele exigem luta e uma férrea determinação e perseverança.

O conceito de justiça parece estar ligado com o conhecimento e seguindo esta linha o conceito de injustiça parece estar ligado com a ignorância, lembrando neste ponto que os injustos e incrédulos são nomeados como iguais em diferentes partes do livro. *Sabei que os incrédulos são injustos*. A injustiça vai aparecendo no panorama como assunto de ignorantes e a ignorância condena. De acordo com essa estrutura lógica, quem não acredita, não conhece a revelação, não pode ser um ser humano justo, porque não aceita a maneira de fazer as coisas retamente (o modo enviado por Deus). E por outro lado, ao estar sumido a sua *Jahiliyya* (simbolicamente falando), acredita-se que está certo, entretanto são os outros os que estão errados. Esta afirmação poderia sustentar-se nos versículos 256 da Surata 2 onde o texto sagrado diz: “Não há imposição quanto à religião, porque já se destacou a verdade do erro.”

O fragmento anterior é um dos versículos do Alcorão mais citados e tem sido relacionado com o conceito de liberdade. De acordo com esta passagem do texto sagrado, tem se falado sobre a existência de liberdade na religião no Islam em relação à ideia de não coação neste quesito. No entanto, Patricia Crone em seu texto *Islam and religious freedom* (2007) aporta à discussão outro ponto de vista, no qual ela explica que existem seis interpretações possíveis desse versículo feitas por diferentes exegetas tanto da época pré-moderna como da época moderna, e as analisa.

Esse versículo corânico tem gerado múltiplas leituras e controvérsias, entre estas últimas a autora traz ao debate a polêmica que gerou o Papa Benedito XVII com sua

---

⁶⁵ Jihad maior (Jihad al-nafs) é compreendida como a luta interna contra os vícios, a ignorância, as paixões que apartam a pessoa do lícito e do correto. Esta luta precisa de um enorme esforço que tem como intuito seguir e compreender a palavra revelada.

conferência na Universidade de Ratisbona, em setembro do ano 2006⁶⁶, onde ele também foi professor de teologia. No seu texto, o papa citou a frase do imperador bizantino Manuel II: “Mostres-me também o que o Maomé tem trazido de novo e encontrarás somente coisas malvadas e desumanas como sua ordem de espalhar mediante a espada a fé que ele predicava” (Tradução própria). Segundo o pontífice, esse trecho correspondia a um fragmento da discussão entre o imperador bizantino e um persa, que aconteceu no ano 1391. O Papa referiu-se ao Islam em três parágrafos do seu discurso, e em um deles, explica Crone (2007), fala do versículo (2:256) afirmando que este pertence ao período em que Muhammad ainda não tinha poder e estava ameaçado, para argumentar basicamente que no Islam não existe coação e isso está diretamente relacionado com o conceito de *Jihad*.

O discurso papal gerou uma onda de indignação em diferentes lugares do mundo e foi refutado por estudiosos da religião que afirmaram que esta *aleia* (versículo) pertence à etapa de Meca que corresponde aos primórdios da religião. Líderes políticos de diferentes países como Iraque, Irã, Egito, Turquia, Índia, Afeganistão, Indonésia, Paquistão, pronunciaram-se contra as palavras do Benedito XVI, alguns deles argumentando sobre a falta de conhecimento e de compreensão do pontífice sobre a religião. Curiosamente, líderes como Ángela Merkel e o primeiro ministro de Itália daquela época, Romano Prodi, defenderam e legitimaram o pronunciamento do Papa, quem posteriormente se desculpou publicamente.

Crone (2007) aponta que o Papa tem sido um dos muitos que já falaram deste versículo em particular, e isso está relacionado com a pergunta que indaga se o Islam

---

⁶⁶ O texto completo deste discurso do Papa pode ser consultado em https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html

poderia não coexistir com uma esfera secular (com todas as implicações políticas que isto traz). O anterior remete-se à questão de se os muçulmanos poderiam ser totalmente integrados a sociedades seculares em países não-islâmicos, e se pessoas de outras religiões ou sem religião poderiam ser totalmente integradas às sociedades islâmicas. O caso dos ateus é interessante, porque estes, ao não professarem religião nenhuma, ficariam fora da liberdade de religião, levando em consideração que tanto para o cristianismo como para o Islam os ateus não tem moral, porque a moral (de acordo a esta lógica) está na religião.

Estas perguntas trazem ao debate sobre a liberdade o tema da secularidade na esfera pública, tópico delicado e complexo, porque em nome da secularidade, assim como em nome da religião pode-se atentar contra a liberdade, compreendida na sua acepção de livre arbítrio para transitar espaços sem coação e de optar sem sofrer repressões pelas escolhas.

A imposição no uso de burcas e véus em alguns países Islâmicos, assim como a proibição de burkinis e hijabs (como está acontecendo na França no momento da escrita deste texto) exemplificam essa situação. A esfera pública e a privada da liberdade misturam-se com os limites entre a lei e a vulnerabilidade dos direitos individuais, que parecem cada vez mais difusos. Isso significa que os direitos do sujeito e com eles a concepção de liberdade (pelo menos no que faz referência à liberdade individual) poderiam estar sendo diluídos em nome de uma estrutura biopolítica, usando aqui a categoria de Foucault, como parte dessa técnica disciplinária própria do poder. Ou seja, falando-se do controle dos corpos e das estratégias de controle que os impactam.

Como diria Agamben, na política considera-se o ser humano como vida num corpo. De acordo com isso, a liberdade simplesmente não pertenceria a essas vidas

sujeitas ao biopoder, consideradas abjetas, como já foi mencionado previamente. Há uma demonização não só dos imigrantes senão do próprio povo europeu de origem árabe.

A liberdade tanto no logos como na práxis apresenta-se cada vez mais como um desafio em todas as esferas, porque paradoxalmente, ao tentar determiná-la ou julgá-la em relação a outros sujeitos, corre-se o risco de se estar falando desde um lugar colonizador e possivelmente opressor. Isto significa que tanto o não-muçulmano defensor convicto da democracia, da justiça e da igualdade, assim como o muçulmano mais religioso, devoto e convencido dos fundamentos da sua religião podem assumir posições déspotas em termos dos seus pontos de vista sobre a liberdade, anulando qualquer possibilidade de autocrítica e com ela o reconhecimento da alteridade. O macarthismo é um das fortes marcas do *sujeito comunicacional*.

Por exemplo, Crone (2007) cita o caso do Sayyid Qutb, quem acreditava como muitos outros (militantes e não militantes) que o secularismo é um erro. Qutb foi preso, condenado à morte e executado em nome do secularismo de Gammal Abdel Nasser. Nesse contexto o secularismo representa o oposto à liberdade.

Entre tantas interpretações que surgem diante das ambiguidades inerentes aos textos sagrados, as contradições são inevitáveis. Crone (2007) depois de analisar as seis interpretações do versículo (2:256) e seus contextos conclui no seu artigo que há sim uma liberdade em termos de “liberdade de religião”, porém é difícil determinar com exatidão o que esta é, somente é claro, diz a autora, que judeus e cristãos não podem ser coagidos. As implicações políticas desta questão são tão ambíguas como a própria definição da liberdade.

A análise do Crone mostra a complexidade da discussão e da tarefa exegetica que significa interpretar um conceito como o da liberdade no Alcorão, especialmente pelas leituras, construções e reconstruções que são feitas.

Muslims tend not to have a problem with modern Science: The Quran does not have a mythological account of the creation it is not incompatible with any modern scientific views. But history is a different matter because the truths of Islam are tied to history. (Crone, 2007: 14).

Essa relação ao Islam e a ciência está atrelada à ideia da importância do conhecimento. Por exemplo, o pensador turco Said Nursi escreveu amplamente sobre a compatibilidade entre o Alcorão e a ciência moderna configurando uma série de argumentos muito semelhantes à teoria do desenho inteligente ⁶⁷.

A dualidade luz, como metáfora do conhecimento, e a escuridão, como alegoria à ignorância, no Alcorão aparece em várias passagens. Assim como para a Ilustração a luz era a razão que iluminava a escuridão da ignorância e da superstição, para o muçulmano o Alcorão é a luz que Allah entregou à humanidade para tirá-la da ignorância e do caminho errado, dando as diretrizes do caminho correto. Um versículo interessante sobre este assunto é o (2:257), no qual aparece a metáfora da luz e da escuridão: “Allah é o protetor dos crentes; é Quem os retira das trevas e os transporta para a luz; ao contrario os protetores dos incrédulos são os sedutores, que os retiram da luz, levando-os ao inferno, onde permaneceram eternamente.”

Poderia-se fazer a leitura desta passagem analisando-se novamente a metáfora das trevas e a luz como uma representação alegórica do conhecimento e da ignorância, e a liberdade em relação ao conhecimento numa esfera espiritual. Uma possível interpretação

---

⁶⁷ A Teoria do desenho inteligente, que décadas depois seria apresentada como “opção científica” à teoria da evolução, no lugar do criacionismo tradicional, é uma corrente pseudocientífica que pretendia demonstrar que o universo e a natureza se explicam porque são produto de uma causa inteligente, fazendo uma analogia entre artefatos humanos e os sistemas naturais, para contradizer a seleção natural. A falta de respaldo empírico e o caráter das hipóteses fizeram com que este fosse catalogado por filósofos, cientistas e pela comunidade acadêmica em geral como uma variante do criacionismo, mas que pretende se legitimar pela ciência. A ideia de um desenho inteligente já tinha sido proposta por São Tomás de Aquino em um silogismo que aparece na sua quinta prova da existência de Deus.

que sugerida neste texto sobre o conceito de liberdade consiste na sua união com o conhecimento, tanto no campo das ciências relativas ao estudo do mundo, que não é outra coisa que a criação de Deus, assim como da revelação como maneira de se aproximar a Ele. Isto não quer dizer que a liberdade esteja exclusivamente reduzida a esta possibilidade, senão que esta se apresenta como uma entre muitas outras que fazem parte das nuances que podem ter o conceito de liberdade no Islam. Este assunto implica que no fundo fora do Islam não seria viável um ser verdadeiramente livre.

Se aceita como plausível a relação entre liberdade e conhecimento, o inferno consistiria em permanecer enganado, sem conhecer a verdade, sem paz, sem justiça, porque segundo a revelação sem a mensagem, sem a guia dos profetas e sem Deus nada bom é possível. Desconhecer este fato parece ser um castigo terrível. No final do versículo 258 da surata 2 o Alcorão diz que Allah não ilumina aos injustos, o que se complementa com o final do verso 264 da mesma surata, que diz que Allah não ilumina os incrédulos. Os injustos que são os incrédulos e assim ficam sem luz, sem conhecimento, presos na sua ignorância e longe da liberdade e da paz. Isto reitera-se posteriormente nos versículos 266 e 269, que afirmam que Allah elucida os versículos a fim de que os crentes meditem, sendo que meditar é pensar, é refletir, porque “ele concede sabedoria a quem lhe apraz e todo aquele que for agraciado com ela, sem duvida terá logrado um imenso bem; porém, salvo os sensatos ninguém entende”.

Depois, no mesmo versículo 217 no ultimo fragmento do parágrafo o texto, também diz que “Os incrédulos, enquanto puderem, não cessarão de vos combater, até vos fazerem renunciar a vossa religião”. Este fragmento é muito interessante e pode ser interpretado como o chamado a lutar contra das influências externas que tentam tirar o crente da liberdade para submetê-lo à escravidão, que significa para o muçulmano o fato de aceitar outras crenças, elementos e condições fora da mensagem revelada. Liberdade

entendida como o mero livre arbítrio, como a capacidade de agir e fazer a própria vontade, no sentido em que ela é assumida nos países não-muçulmanos e em contextos ocidentais, não é a mesma noção de liberdade que, como podemos ver, de acordo aos versículos do Alcorão escolhidos para esta análise, tem se construído no Islam.

Liberdade é conhecimento e não existe conhecimento fora dos ensinamentos do Islam, cuja fonte é Allah, a ideia pura da sapiência. Nesse sentido é possível comparar as ideias puras como foram concebidas por Platão nos seus diálogos, como similares à conotação que tem os atributos e os 99 nomes de Allah no Islam: “Ó crentes, abraçai o Islam na sua totalidade e não sigais os passos de Satanás, porque é vosso inimigo declarado” (Alcorão 2:108).

De acordo com o versículo citado, poderia-se considerar que a revelação, e portanto o Islam, não deve ser fragmentado. Aqueles que acreditam na sua revelação não podem aceitar uma parte da mensagem e negar outra como vários líderes religiosos e muçulmanos apontam. Na palavra *totalidade* existe uma ideia implícita de conjunto, e nesse sentido, tudo aquilo que há fora do Islam ou que tenha a pretensão de separar o crente dele é considerado uma via para voltar à prisão representada pela ignorância.

No versículo 212 o Alcorão diz: “Foi abrilhantada a vida terrena aos incrédulos e, por isso, zombam dos crentes; porém os tementes prevalecerão sobre eles no Dia da Ressurreição, porque Allah agracia incomensuravelmente a quem Lhe apraz” (Alcorão 2: 212). Se a vida terrena foi abrilhantada aos incrédulos, poderia-se considerar neste fragmento que aquele que não conhece pode ser falsamente enganado e achar que a luz é na efêmera vida terrena estão tão obnubilados acreditando nessa falsa luz, e que por isso ridiculizam os crentes. Este versículo poderia ser comparado com a alegoria da caverna, explicada no livro VII da República de Platão, texto no qual o filósofo fala sobre aqueles que moram acorrentados em um mundo de sombras e são projetadas nas paredes de uma

gruta subterrânea com a luz parcial de uma fogueira, e acreditam que as sombras e figuras que eles têm frente aos seus olhos são verdadeiras, são a realidade, porém quando são advertidos por um deles que conseguiu sair daquele lugar, sobre a existência de um mundo “real” iluminado pelo sol, onde as coisas aparecem como são e não como sombras, todos os que estão dentro da caverna o ridicularizam e o chamam de louco, e ele, depois de ter visto o mundo com a luz do sol, jamais poderia voltar a acreditar que as sombras da caverna são a realidade e com tudo o que a conforma, porque ele já liberou-se dessa impressão e sabe que essas imagens dentro da caverna, embora não sejam falsas, simplesmente oferecem um pálido reflexo do mundo. Esta alegoria, que já foi tratada no capítulo 1 deste texto, permite apreciar que a existência de elos comuns entre as tradições é possível, embora haja evidentes diferenças entre elas.

Com esta alegoria marca-se a diferença entre as opiniões, e que sem conhecimento de suas raízes pode-se incorrer em erros. A imagem alegórica do conhecimento como chave da liberdade é um elemento interessante pelo que representa em todo seu caráter ontológico e epistemológico. No caso do Islam, poderia-se pensar que a revelação encarnada no livro é a maneira como Deus mostra o caminho para sair da caverna e disfrutar do mundo que está para além das simples sombras.

Neste sentido, para o crente, tudo aquilo que esteja fora do Islam é considerado um retorno à caverna, uma volta a um tipo de *Jahiliyya*, metaforicamente falando, levando-se em consideração que este período representava a escuridão em contraste com a luz que trouxe a revelação: “Está-vos prescrita a luta (pela causa de Allah), embora a repudieis. É possível que repudieis algo que seja um bem para vós e quiçá gosteis de algo que vos seja prejudicial; todavia, Allah sabe, vós ignorais” (Alcorão 2:216).

A luta a que este versículo faz referência pode estar ligada à *Jihad*, que é o esforço por não se afastar da mensagem, o combate com a própria teimosia, a pugna contra as

vontades, embora atrativas, que nas categorias islâmicas estão representadas pelas murmurações de Satanás para afastar ao muçulmano do paraíso. O caminho para sair da caverna (retomando a analogia como a alegoria de Platão) é difícil e pode apresentar adversidades. A mensagem é o conhecimento que traz a chave da liberdade que vai permitir ver as coisas à luz do sol (a religião que leva ao paraíso) e não simplesmente as sombras projetadas na parede pelo fogo da fogueira que vão manter as pessoas atadas as correntes do cativeiro na ignorância, afastados de Deus, fazendo-se uma ligação com a estrutura idealista platônica. Nos seguintes versículos da Surata Al-Bácará⁶⁸ o Alcorão anuncia que os infiéis vão tentar fazer todo o que seja possível para apartar ao crente do paraíso:

[...] Os incrédulos, em quanto puderem, não cessarão de vos combater, até vos fazerem renunciar a vossa religião. (Alcorão 2:217). [...] Os idolatras arrastam-vos para o fogo infernal; em troca, Allah com Sua benevolência, convoca-vos ao Paraíso e ao perdão, e elucida os Seus versículos aos humanos, para que D'Ele recordem (Alcorão 2:221).

Novamente aparece a imagem da claridade, da elucidação, do paraíso associado ao perdão no texto em contraste com o fogo do inferno e a descrença, que se refere à influência nefasta de todos aqueles que persistem na ignorância.

Esse versículo, em tempos tempestuosos como os hodiernos, toma proporções complexas, porque muitos muçulmanos veem que o Alcorão antecipava as perseguições que estes padeceriam por parte daqueles que não seguem a religião, os infiéis. Esta questão é uma faca de dois gumes, com forma de anfibologia, porque por uma parte pode legitimar todo tipo de lutas e posturas radicais contra esses infiéis em nome da liberdade

---

⁶⁸ A Surata 2 (*Al Baqarah*) é uma das suratas mas extensas e importantes no Alcorão já que nela estão escritos muitos dos princípios e das leis fundamentais do Islam.

dos muçulmanos perseguidos e injustiçados, mas também pode se configurar como um discurso contra os mesmos muçulmanos por parte de outros muçulmanos que os leem também desde perspectivas extremistas.

Na Surata 2 é onde a revelação explica a importância do Ramadan, o mês em que o Alcorão foi revelado. O texto fala da glorificação da mensagem, da gratidão pela orientação de Deus. Fora do Islam a liberdade não é possível para o muçulmano entregue à vontade de Allah, porque Ele revelou o conhecimento para que esta seja plausível.

O mês do Ramadan foi o mês em que foi revelado o Alcorão-orientação para a humanidade- evidencia de orientação e discernimento. Por conseguinte, que de vos presenciar o novilúnio deste mês deverá jejuar; porém quem se achar ou em viagem jejuará, depois, o mesmo número de dias. Allah vos deseja a comodidade e não a dificuldade, mas cumpri (o número de dias), e glorificai a Allah por ter-vos orientado, a fim de que (Lhe) agradeçais. (Alcorão 2: 185)

A palavra “discernimento” entranha a distinção entre categorias diferentes e de essa maneira a possibilidade de reconhecer o certo do incorreto, o conveniente do inconveniente. Novamente aparece no Alcorão esse encontro entre o lícito e o ilícito. O Jejum é parte de uma prática que em diferentes culturas tem integrado a representação da purificação o do sacrifício no mundo físico e no mundo espiritual. Tanto o corpo quanto o espírito passam por esta prova, um esforço que precisa de força de vontade. Neste fragmento do Alcorão o texto expõe que apesar de o jejum ser taxativo, existem considerações e possibilidades de cumprir com este dever em caso de se estar em uma situação que impeça a realização da obrigação. A intenção e as circunstâncias formam parte do conhecimento da religião. É importante considerar as circunstâncias para poder cumprir a lei, e isso implica, no caso do Ramadan, na importância da comemoração da revelação, o que não quer dizer que a lei não contemple exceções. O discernimento vai

permitir compreender com maior abrangência as questões que acontecem e assim, possibilita cumprir com os preceitos estabelecidos segundo a religião.

Ninguém pode ter conhecimento se não se está disposto a tê-lo, ninguém pode ser livre se não está disposto a quebrar as correntes e lutar para arrebatá-las.

Aqueles que não acreditam no Islam são seduzidos por coisas falazes, por artifícios e, portanto, são considerados dentro deste sistema simbólico como injustos, porque aquele que não conhece não pode ser justo, está dominado pelas trevas da ignorância. Dentro das categorias do Islam um dos nomes de Deus é o sábio, então nessa lógica, quem escuta daquele que sabe aprende.

Estas reflexões trazem também mais uma questão a ser considerada. A religião explica a maneira de agir, porém quem a interpreta são os seres humanos e, por este motivo, não existe infalibilidade neste exercício, tanto na esfera privada como na esfera pública vão haver exegeses do texto sagrado, dos hadices e da sunna, que podem ser corretos, mas há os que são falíveis. Segundo os consensos gerais do Islam, a revelação é perfeita, mas a humanidade não. O conhecimento é a única maneira de fazer uma interpretação correta da revelação: Allah elucidará os versículos a fim de que mediteis (Alcorão 2:266). Ele concede sabedoria a quem lhe apraz, e todo aquele que for agraciado com ela, sem dúvida terá logrado um imenso bem; porém salvo os sensatos ninguém o compreende (Alcorão2: 269).

Os seres humanos podem escolher e podem agir segundo suas escolhas, vontades e desejos, e daí surge a possibilidade de cometer erros. Neste sentido, a leitura que se faz do Alcorão deve estar contextualizada na época em que foi revelada, e precisa ser considerado o estilo do texto que como foi concebido para ser recitado, contém metáforas, narrações e alegorias. Também é importante precisar que o livro sagrado não pode ser lido de maneira livre sem limite nenhum na interpretação, porque dessa maneira qualquer

explicação que se faça dele seria legítima. Aliás, qualquer interpretação sobre qualquer coisa teria que ser aceita, e com a interpretação não pode acontecer o mesmo que acontece com a opinião. Com o acesso a internet e a divulgação de todo tipo de comentários e conteúdos, este assunto da interpretação e da opinião traz novas questões levando-se em consideração que qualquer coisa, mesmo ideias equivocadas, falácias e inverdades, que estão contra todo tipo de evidência, são confundidas com opiniões. Em nome da liberdade qualquer tipo de argumento ou de pronunciamento pretende ser legitimado como o direito a livre opinião⁶⁹. Assim, assistimos cotidianamente múltiplos espaços nos quais a *doxa* se proclama como *episteme* e a *episteme* se desconsidera e deslegitima muitas vezes ao ser colocada como se pertencesse ao campo da *doxa*.

A religião parece em alguns casos ser o pretexto para estabelecer formas de poder e configurar novas categorias de dominação, e, no caso em que uma religião prescreve também a lei e a jurisprudência, ou seja, quando se configura como uma teologia política, usando as palavras de Boaventura de Sousa Santos (2013), a questão adquire matizes complexos especialmente quando se encontram concepções divergentes em zonas de contato.

Em geral, as zonas de contato são campos sociais em que diferentes mundos da vida cultural se encontram, medeiam, negociam e confrontam. Zonas de contato são, portanto, zonas em que ideias, conhecimentos, formas de poder, universos simbólicos e modos de agir rivais se encontram em condições desiguais e interagem de múltiplas formas (Resistência, rejeição, assimilação, imitação, tradução, subversão, etc.) de modo a dar constelações culturais híbridas, nas quais a desigualdade das trocas pode ser reforçada ou reduzida (Santos, 2013: 75).

---

⁶⁹ A Fatwa é uma livre opinião na forma de uma pronunciamento emitido por um especialista em Islam referente a uma questão específica. No dia do juízo final, de acordo com o Islam, as pessoas também deveram responder pelas suas opiniões.

Esta ideia que vem sendo discutida aparece em diversas Suratas do Alcorão, nas que se faz um chamado a não escutar as vozes dos infiéis que ignoram o que Allah sabe, motivo pelo qual, segundo a religião, só ele como divindade suprema tem o poder de libertar e assim como uma pessoa escuta as orientações de quem é sábio para não errar e adquirir sabedoria, da mesma maneira acontece com a mensagem de Allah. Para o crente, os textos sagrados são o pilar da sua maneira de interpretar o mundo, da sua vida em comunidade nas dimensões éticas, políticas e sociais e configuram sua ontologia.

No caso de um conceito como a liberdade (que pelo valor que representa é peça chave de ideologias, sistemas políticos, intervenções, análises e categorizações), qualquer consideração externa que contradiga de alguma maneira ao sistema de crenças, a *Ijtihad*, a jurisprudência e a tudo aquilo que no Islam está fundamentada nos textos sagrados vai ser considerada como falácia pelo muçulmano, como desvio dos desígnios de Allah, como ignorância, como injustiça, como prisão.

Porque segundo o texto⁷⁰ que determina a vida de um muçulmano, somente nas mãos de Allah está a liberdade que é outorgada por ele na mensagem que traz o conhecimento, de que Islam é tudo e fora dele só existe escuridão, apostasia, engano e caos, porque a criação, a liberdade, a verdade e todas as coisas dependem Dele.

As palavras orientação, iluminação, sabedoria, conhecimento são recorrentes ao longo das suratas e com estas palavras e sinônimos delas começam a maior parte dos capítulos do Alcorão, especialmente aqueles que contêm as narrações dos profetas e da criação e que de maneira interessante, também começam com as letras separadas do alifato, como acontece no caso de Al Bâcara (Surata 2) Ál ‘Imran (Surata 3), Yunis (Surata 10) Hud (Surata 11) Youssif (Surata 12) Ar Ra’d (Surata 13), Ibrahim (Surata

---

⁷⁰ Compreende-se a palavra texto também como o conjunto de tradições orais, de falas dadas por sábios, sheiks e imams, pelo Alcorão, pela Sunna, Pelos Hadices, como um todo.

14), Al Hijr (Surata 15) Máriam (Surata 19) Ach Chu'Ará (Surata 26) An Naml (Surata 27) Al Cassas (Surata 28). Tomando em consideração que a submissão e a aceitação da revelação tem que ser voluntárias (contemplando a existência do livre arbítrio), desse princípio parte a escolha para um muçulmano, e é aqui onde se encontra a diferença entre o livre arbítrio e a liberdade segundo o texto.

Poderia-se dizer que, na esfera do terreno metafísico e moral, quem aceita seguir os preceitos de Allah vai ter conhecimento e, portanto, desfrutar da verdadeira liberdade, que consistirá em aquilo que é oposto à condenação no dia do juízo final e que está representado pelo paraíso. Pelo contrário, quem escolhe ignorá-lo vai achar que disfruta da liberdade, porém ela é só transitória, insidiosa, uma ilusão terrena produto do engano de se ter escolhido a ignorância de quem não sabe, e se ter desdenhado da ideia pura da sapiência (que não é outra coisa diferente de Deus). A ignorância aparece frequentemente mencionada em várias Suratas, como no caso da Surata 2, que narra a história de Noé e como foi ignorado pelo povo e os chefes incrédulos quando ele lhes trouxe a mensagem. No versículo 29 o texto diz: “Oh povo meu, não vos exijo, por isso, recompensa alguma, porque minha retribuição só procede de Allah e jamais rechaçarei os crentes, porquanto eles comparecerão ante seu senhor. Porém vejo que sois um povo de ignorantes.”

Também podemos ver essa mesma alusão à ignorância nos versículos 46 e 47 da mesma Surata, quando Noé fala para Deus depois da desobediência do filho ante o mandato dele:

Respondeu-lhe: Ó Noé, em verdade ele não é da tua família porque sua conduta é injusta; não me pergunteis, pois, acerca daquilo que ignoras; exorto-te a que não sejas um dos ignorantes!. Disse: O Senhor meu, refugio-me em Ti por perguntar acerca do que ignoro e, se não me perdoares e Te compadeceres de mim, serei um dos desventurados.

Neste versículo pode-se analisar que o conhecimento humano é limitado e somente Deus conhece todo motivo pelo qual seus desígnios são inquestionáveis porque Ele sabe o que é melhor para sua criação. O incrédulo então é aquele que não se submete inteiramente à vontade de Deus, porque o fato de não fazê-lo significa que não acredita totalmente na sua inefabilidade. Quando Deus entrega os livros aos povos, liberta-os e, portanto, o fiel acredita inteiramente na veracidade de essa liberdade que lhe é dada pela sua religião. Na terceira Surata na qual se fala da figura de Jesus como sábio mensageiro, o versículo 50 parece confirmar esta ideia de liberdade: “Eu vim para confirmar-vos a Tora, que vos chegou antes de mim, e para liberar-vos algo que vos estava vedado”.

Logo depois os versículos 60 e 61 da mesma Surata confirmam a importância da confiança na mensagem e aqui é onde a fé própria de toda religião se liga com as noções ontológicas e epistemológicas do crente “Esta é a verdade emanada do teu Senhor. Não sejais, pois, dos que (dela) duvidam. Porém, aqueles que discutem contigo a respeito dessa questão, depois de te haver chegado o conhecimento, dize-lhes: Vinde!”

Em concordância com o anterior, as invasões, o que representaram os sistemas coloniais, incluso a ideia de nacionalismo, a democracia e a liberdade (como tem sido construídas a partir do pensamento grego e assim como ela é entendida dentro dos esquemas conceptuais e de conhecimento com base na herança greco-romana e revoluções europeias) perde toda a sua conotação dentro do Islam.

Para pensar na maneira como a religião e seus conceitos configuram-se na vida de um crente, há de se levar em consideração que existem diferentes maneiras de ler e enxergar a religião, próprias de toda condição epistemológica e interpretativa, que no devir da História vão-se entretecendo com diferentes aspectos dos indivíduos, enquanto sujeitos e sociedades. As escolas jurídicas encarregadas da *fiqh* (jurisprudência) como hermenêutica da mensagem divina têm seus sistemas para fazer a exegese da mensagem

e o indivíduo muçulmano adere a uma delas. Embora haja diferentes possibilidades interpretativas, há dois conceitos que aparecem frequentemente e chamam a atenção: conhecimento e justiça; Entre eles parece manifestar-se, mas não de maneira evidente, o conceito de liberdade. Sem conhecimento (O conhecimento revelado por Deus, que segundo a lógica islâmica tudo sabe e que quer o melhor para a humanidade e sua criação) não é possível ser livre (Deus dá o livre arbítrio, que como já se explicou faz que o ser humano esteja constantemente à prova) e a justiça no final das contas há de ser ministrada por Deus o dia do Juízo Final, mas enquanto isso acontecer, o Alcorão é a orientação para conhecer os desígnios dados à humanidade para não ser condenada.

Essa ideia teológica do juízo parece também uma analogia política, dado que faz referência à possibilidade de ser declarado livre de toda culpa ou de ser condenado a um castigo ou uma prisão (imagem oposta à da liberdade) por um tribunal divino que vai decidir segundo as decisões tomadas pelo sujeito no uso do livre arbítrio que lhe foi outorgado. No entanto, a onisciência de Deus parece estar irredutivelmente atrelhada à questão da predestinação. Por que alguém no dia do Juízo haveria de ser condenado por ações que Deus conhecia previamente pela sua onisciência?

Estes tipos de questões pertencem a um filósofo e teólogo contemporâneo. Esta pergunta sobre a onisciência e onipotência de Deus como atributos contrários à possibilidade do livre arbítrio são amplamente debatidos e dão lugar a diferentes posturas a nível tanto teológico como ontológico.

Ao considerar a importância do Alcorão para o muçulmano, poderia-se afirmar que fora do Islam não pode existir nem paz, nem liberdade, nem justiça, porque o conhecimento que permite alcançar estes outros tópicos não está fora da mensagem revelada, senão dentro dela mesma. De acordo com isso, a interpretação feita da maneira ‘certa’, a fé em Deus, e a humildade no reconhecimento da sapiência de Allah, a aceitação

da autoridade dos profetas, é aquela que configura a existência e o sentido dos contextos do fiel no Islam. Nestes elementos está a sensatez que traz a sabedoria.

Ele foi quem te revelou o livro; nele há versículos fundamentais, que são a base do livro, havendo outros alegóricos. Aqueles cujos corações abrigam a dúvida seguem os alegóricos, a fim de causarem dissensões, interpretando-os ardilosamente. Porém, ninguém senão Allah conhece a sua verdadeira interpretação. Os sábios dizem: Cremos nele (O Alcorão); tudo emana do nosso Senhor. Mas ninguém o admite, salvo os sensatos. Ó Senhor nosso, não desvieis os nossos corações, depois de nos teres iluminado, e agracia-nos com tua misericórdia, porque Tu és o Munificente por excelência. (Alcorão 3: 7-8) .

Um processo hermenêutico que viesse entender como a liberdade configura-se no Islam tem sua base na compreensão do texto, porque ele contém a estrutura e os sentidos que constroem a experiência religiosa e lhe dão pleno significado. A compreensão do texto sagrado está unida à compreensão dos preceitos da religião, já que se pode afirmar que nos seus princípios fundamenta para o crente a sua vivência espiritual. Os ditos princípios são a bússola moral e ética que elucidados desta maneira não se opõem à liberdade, senão que se a interprete e seja concebida por meio deles.

Não entanto, no curso dos acontecimentos históricos, impregnou-se com outras considerações o conceito de liberdade para além as questões de cunho teológico ou ontológico.

El mundo árabe, confrontado con una Europa capitalista, liberal e imperialista conoce profundas transformaciones. Estado, sociedad e individuo cambian, del mismo modo que cambian sus relaciones mutuas. El individuo siente cada vez mas el peso del Estado y ya no puede apelar al clan para defender sus

derechos. Ese es el momento en que reclama fuertemente su ‘derecho a la libertad’, el momento en que la palabra *hurriyya* adquiere una fuerza emocional insospechada (...) (Menéndez del Valle, 1997: 128-129).

Terceiro Movimento

(Capítulo 3):

Diabulus in tesis e aqueles tritonos da liberdade e dos direitos.

*A morte de qualquer homem diminui-me, porque eu sou parte da humanidade;
por isso não pergunte por quem os sinos dobram, eles dobram por ti.*

John Donne

Nesta parte do texto a discussão estará focada em dois documentos que permitem fazer um contraste entre maneiras plurais de se compreender a liberdade. Estes são as duas Declarações Universais dos Direitos Humanos proclamadas por duas perspectivas diferentes, que vão permitir fazer uma análise sobre a liberdade dentro da discussão sobre o caráter ‘universal’ dos direitos.

A liberdade hoje é considerada um dos direitos fundamentais dentro do leque dos direitos humanos proclamado pela ONU em 1948 em sua declaração universal. É tão importante que ela aparece no preâmbulo do documento junto com a Justiça e a Paz como os mais elevados valores que pertencem à dignidade intrínseca da família humana. No preâmbulo do documento, considera-se essencial também que os direitos humanos sejam protegidos por um regime de direito para que nunca aconteçam denovo barbáries (essas barbáries que acumulam os escombros e destroços da História, advertidos pelo Benjamin).

Declara-se no documento que constitui a aspiração mais elevada do homem em prol da garantia da igualdade e o progresso (progresso em nome do qual curiosamente têm sido perpetrados os atos ultrajantes, dos quais que a declaração pretende proteger na humanidade) e finaliza-se concluindo que o documento surge de uma concepção comum a toda a humanidade sobre os direitos e as liberdades. Mas vale a pena perguntar como está configurada a liberdade na declaração da ONU e com qual das múltiplas possibilidades e acepções do conceito de liberdade esta foi construída.

Boaventura de Sousa Santos, no seu livro *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos* (2013), chama a atenção sobre uma questão de suma relevância para esta discussão. Os direitos humanos hoje contam com uma hegemonia inegável, são pregados e reconhecidos em diferentes contextos, são ensinados em escolas, são citados em alocuções de ordem social e política, porém diz o autor, “a grande maioria da população

mundial não é sujeito de direitos humanos. É objeto de discursos de direitos humanos” (Santos, 2013:15).

A liberdade é invocada de maneira antinômica e seu conceito tanto a nível político como ontológico parece enfrentar a realidade e tornar-se um paradoxo quando uns lutam reclamando-a por senti-la perdida, enquanto que a contraparte desses que lutam por ela argumentam que estão protegendo-a. Novamente, o caso das proibições no referente ao uso de véus e burkinis mostra um Estado defendendo a liberdade e fazendo uso da coação e da repressão em nome do dever de decidir o melhor para a maioria, enquanto que sob esse receito os direitos de outros sujeitos estão sendo negados. Neste problema radica o desafio da conciliação entre justiça e liberdade. O que seria a justiça, ou o justo em referência o “ser livre”? A justiça e a liberdade são privilégios outorgados por quem exerce o poder? Sob essa óptica, poderia-se afirmar que a hegemonia dos direitos humanos pertence a essa história dos vencedores, que aparece nas teses filosóficas da história de Benjamin, e os vencidos optariam pela rebelião, como discorreria Sartre.

O discurso dos direitos humanos tem sido usado também como arma política apesar de que ele forma parte da tradição histórica de países colonialistas como França, Bélgica, Inglaterra e os Estados Unidos, e justamente por pertencer à esfera discursiva dominante, conseguiu instituir-se sobre outras falas.

A aparente ilusão de ver o que é considerado presente assim como o passado tem contingências em cada momento da História, pois diferentes ideias concorrem na perpetuação de uma só delas, neste caso os direitos humanos, como resultado contingente que deve ser explicado a posteriori e nunca previsto deterministicamente (Santos, 2013)

No entanto, é importante analisar que há uma Declaração Universal Islâmica dos Direitos Humanos (DDHI), feita no ano de 1990 pelos estados membros naquela época da conhecida pelo nome de Organização da Conferência Islâmica (hoje é a Organização

para a Cooperação Islâmica)⁷¹ e que, por sua vez, é o documento homólogo à Declaração dos Direitos Humanos, escrita pelas Nações Unidas no ano de 1948.

A tarefa hermenêutica centrada em Gadamer repara neste fato. Se existe uma declaração de direitos humanos homóloga à declaração da ONU, não pode ser ignorado que o caráter universal e indiscutível que esta última atribui a si mesma forma parte de um discurso hegemônico construído desde a herança de revoluções como a Francesa e a norte-americana por exemplo, mas que não representaria todas aquelas vozes que curiosamente atravessaram por processos históricos complexos e que não se reconhecem nela, e que não estão representadas por sua narrativa.

No texto há algo mais que o título de um campo de objetos da investigação literária. A interpretação é algo mais que a técnica da exposição científica do texto. Ambos os conceitos têm modificado radicalmente, durante o século XX, seu espectro nos nossos esquemas mentais e mostra concepção do mundo (Gadamer, 1981: 22).

---

⁷¹ A Organização para a Cooperação Islâmica é um organismo internacional do qual participam os estados de religião maioritariamente muçulmana e foi criado na Conferência de Rabat, em 1969, e apenas formalizada como tal dois anos depois. Os países membros são: Afeganistão, Albânia, Arábia Saudita, Azerbaijão, Bahrein, Bangladesh, Benin, Brunei, Burkina Faso, Camarões, Qatar, Chade, Cômoros, Costa do Marfim, Egito, Emirados Árabes Unidos, Gabão, Gambia, Guiné, Guiné Bissau, Guiana, Indonésia, Irã, Iraque, Jordânia, Cazaquistão, Quirguistão, Kuwait, Líbano, Líbia, Malásia, Maldivas, Mali, Marrocos, Malawi, Moçambique, Níger, Nigéria, Omã, Paquistão, Palestina, Senegal, Serra Leoa, Somália, Sudão, Suriname, Síria, Tajiquistão, Togo, Tunísia, Turquia, Turquemenistão, Uganda, Uzbequistão, Iêmen, Djibuti. Os países observadores (que têm sido adicionados à lista paulatinamente) são: Bósnia e Herzegovina, República Centro Africana, República Turca do Norte do Chipre, Tailândia e Rússia. Esta informação aparece no site oficial da Organização <http://www.oic-oci.org/oicv3/states/?lan=en> (Recuperado em 2 de outubro de 2016). Aliás, é importante observar que o número de países que conformam este organismo internacional é significativo, especialmente se vamos considerar que 45 dos ministros de assuntos exteriores desta organização adotaram a Declaração Islâmica dos Direitos Humanos em 5 de agosto de 1990, como documento de direitos humanos para os países islâmicos. A discussão sobre a diferença entre estado e país também deve ser considerada.

Para os muçulmanos, a declaração da ONU não considera de que maneira a sua religião configura os direitos humanos, e esta foi feita e proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas, que em 1948 configurava-se em 51 países.

Este é o mapa da ONU em 1945, no qual se verifica a situação geopolítica quando se firmou a declaração⁷², a mando da ONU; outros não eram membros e os países que tinham sido estabelecidas as colônias foram quem proclamou a declaração universal.

Pinto (2010) contextualiza a situação entre Europa, o Magreb e Médio Oriente da seguinte maneira:

No final do século XIX e início do XX, a quase totalidade dos territórios muçulmanos no Oriente Médio e Norte da África caíram sob controle das

---

⁷² O mapa pode ser consultado no site das nações unidas no seguinte link <http://www.un.org/en/decolonization/pdf/world1945.pdf> (Recuperado em 28 de agosto de 2016 as 19:39).

potências europeias. A Tunísia foi ocupada pelos franceses em 1881, os ingleses invadiram Egito em 1882, e os italianos ocuparam a Líbia em 1911, encerrando a presença otomana no norte da África. O protetorado francês foi imposto ao Marrocos em 1912. Após 1920 as províncias árabes do já extinto Império Otomano foram divididas entre a França que passou a controlar a Síria e o Líbano, e a Inglaterra, que se tornou a potência mandatária no Iraque, na Jordânia (então chamada de Transjordânia) e na Palestina. [...] as relações coloniais se perpetuavam através de tratados que davam à potência colonial o poder sobre o exército, economia e educação. (Pinto, 2010:147).

Como falar então de liberdade desde uma pretendida universalidade para uma comunidade que não foi reconhecida nesse discurso construído e para a qual a declaração da ONU simplesmente considera o conceito que tem dela (liberdade) dos países europeus e posteriormente Estados Unidos (nações que tinham sérios problemas nas suas colônias e no trato às pessoas em diferentes países islâmicos). Como poderia ser analisada a universalidade de um texto que determina e proclama os direitos humanos desde a aceitação de uma concepção convencional, porém que desconsidera a maneira como os muçulmanos (neste caso representado em 45 países que assinaram a declaração islâmica do Cairo em 1990) concebem a liberdade, e com ela os outros direitos?

Uma questão interessante consiste em que o Islam se pensa em termos de sistemas jurídicos, aos quais os sujeitos estão subordinados, tanto no próprio lugar de origem como no estrangeiro, motivo pelo qual é preciso se interpretar a condição de universalidade dos direitos humanos, que já implica em não haver lugar para exegese nenhuma. Na discussão entre Levi Strauss e Sartre, o antropólogo enunciava o conflito que implica a universalização de conceitos como a verdade: o etnocentrismo e a anulação de outros discursos. A liberdade e os direitos estão sujeitos à mesma questão.

Não se pode desconhecer o grande triunfo que significou a proclamação universal dos direitos humanos para uma humanidade que protagonizou duas guerras mundiais. Como vítimas e vitimários, no entanto, tampouco pode-se desconsiderar que este documento para muitos não saiu do papel. Existem corpos abjetos (empregando a categoria de Butler), que vivenciam constantes processos de exclusão e que parecem não importar socialmente. Esses corpos abjetos de Butler lembram também o *Homo Sacer* de Agamben, que representa essa “vida nua” excluída, permanentemente exposta à violência, à possibilidade de ser morta com total impunidade, transformando-se num objeto de violência que excede tanto a esfera do direito como a do sacrifício. Ou seja, estaria-se falando da configuração de uma zona de indiferença entre o sacrifício e o homicídio, que coloca a discussão no território da biopolítica (Agamben, 2006), o que significa uma inversão do paradigma da relação entre sujeito e política.

Na contemporaneidade, deixou-se de pensar o sujeito desde a perspectiva aristotélica, na qual este estava conformado por *logos* e *zoe*⁷³, estando a filosofia e a política interessadas no *logos*. A biopolítica se apresenta como diferente da política clássica, porque dá prioridade ao *zoe* do sujeito e não ao seu *logos*. O objeto da biopolítica vai ser o corpo dos sujeitos como ente com vida, que segundo Foucault começa a se configurar no século XVIII.

Logicamente, esta inversão na concepção do sujeito da biopolítica vai desembocar em estratégias de dominação, nas quais a vida biológica dos sujeitos (ou o poder de dar-lhes a morte) vai ser o alvo das estruturas de poder. Sobre este tópico Foucault, em *Vigilar e punir*, vai fazer um trabalho genealógico analisando o hospital, a escola e o quartel e suas disciplinas sobre este quesito. Agamben vai se debruçar sobre o campo de

---

⁷³ A palavra *zoe* significa vida no sentido de estar vivo, ou seja, o mero fato de viver. A distinção entre os conceitos de *zoe*, *bios* e *logos* é fundamental para compreender ao sujeito aristotélico em relação à ética e à política.

concentração para refletir sobre os paradoxos da biopolítica. Os muçulmanos sob esta ótica estão sendo lidos com o olhar e as estruturas biopolíticas que estão constituídas para regular, disciplinar e dominar as vidas dos indivíduos, e isso traz implícito também o poder da ação do governo ou do Estado sobre a sua morte.

En efecto, el hombre no coincide de ningún modo con la vida desnuda del hombre; ni con la desnuda vida en él, ni con ninguno de sus restantes estados o propiedades, ni tampoco con la unicidad de su persona física. Tan sagrado es el hombre (o esa vida que en él permanece idéntica en la vida terrestre, en la muerte, en la supervivencia) como poco sagrados son sus estados, como poco lo es su vida física, vulnerable por los otros. (Benjamin, 2000: 136).

De acordo com Foucault, uma declaração universal dos direitos humanos implica em colocar toda a humanidade abaixo o domínio de um Estado, de um poder que determina o quê e quais são os seus direitos. Porque este tipo de controle se exerce não somente sobre os indivíduos senão sobre a população que passa a ser lida em termos de espécie (Foucault, 2005).

A existência de uma declaração islâmica dos direitos humanos entra em uma profunda resistência e um manifesto contra essa “imposição” que não considerou (pelo menos na sua origem) outros discursos e continuou sendo uma extensão do poder hegemônico dos países de tradição colonialista, como foi mencionado. Não deixa de ser muito intrigante que poucas pessoas fora do âmbito islâmico ou de pesquisa sobre temas relacionados com o Islam e os povos árabes conheçam a existência deste documento.

A onda de indignação que geram as vítimas dos ataques de grupos como o *Daesh* em países europeus ou nos Estados Unidos é ínfima quando se trata de vítimas de ataques deste mesmo grupo, ou de outros como o Boko Haram em qualquer canto da África, ou na Síria, por exemplo. Essa invisibilização dos corpos abjetos é de alguma maneira não

reconhecer a sua existência. Caberia perguntar se esses seres abjetos (como aconteceria com o caso da população Palestina ou de países africanos e mesmo latino-americanos) sentem-se representados pelo discurso dos direitos humanos da ONU, ou se simplesmente o veem como parte de uma série de privilégios das pessoas do ‘primeiro mundo’ que os deixa fora do seu âmbito. A existência de corpos abjetos continua circunscrevendo a liberdade como um direito dos cidadãos, segundo a tradição greco-romana originária.

Berenice Bento, no seu texto *Gênero e sexualidade como armas de guerra*⁷⁴, aponta que “O cruzamento dos marcadores da diferença e da desigualdade alerta sobre a impossibilidade de análises essencialistas, naturalizantes e universais” (Bento, 2015). Mas quem são atualmente aqueles que têm o privilégio de ser considerados cidadãos? E aer cidadão não é estar imerso nas estruturas biopolíticas dos Estados?

Parece que existe uma pretensão de possuir soberania sobre o ser (mesmo sendo este abjeto), como acontece no caso das questões sobre a mulher muçulmana e seu corpo, ou com o caso do povo palestino e sua *nakba*⁷⁵ como consequência do domínio israelense, por exemplo, que permitem ver como emerge com força quase carnívora o *Homo Sacer* de Agamben, que flutua nessa fronteira movediça entre a biopolítica e tanatopolítica.

No es posible comprender el desarrollo ni la vocación nacional y biopolítica del estado moderno en los siglos XIX y XX si se olvida que su base no está en el sujeto libre y consciente, sino, sobre todo, su nuda vida, el simple nacimiento que en el paso del súbdito al ciudadano es investida como tal con el principio de la soberanía [...] Los derechos son atribuidos al hombre solo

---

⁷⁴ Texto lido na mesa redonda ‘Sexualidade e Gênero’ do I Seminário Queer – Cultura e Subversão das Identidades, realizado pelo Sesc Vila Mariana e Revista Cult em 9 e 10 de setembro, publicado em <http://outraspalavras.net/posts/genero-e-sexualidade-como-armas-de-guerra/>. (Recuperado em 3 de outubro de 2016 às 10:18 am).

⁷⁵ *Al Nakba* é um termo em árabe que significa catástrofe e com o qual se nomeia o êxodo palestino e o genocídio étnico do qual têm sido vítimas desde 1948 como consequência da criação do Estado de Israel.

en la medida en que el hombre mismo es el fundamento que se desvanece inmediatamente, del ciudadano (Agamben, 2006: 163).

Parece que uma análise destas questões radica-se numa visão de superioridade epistêmica e de um racismo a vários níveis, que como explica Grosfoguel (2011). É uma lógica fundacional segundo a qual o mundo moderno colonial tem inferiorizado cosmologias, epistemologias e configurações sociais não-“ocidentais”, privilegiando a epistemologia fundamentada nos esquemas conceituais e de pensamento de tradição “ocidentais” como formas superiores de conhecimento, motivo pelo qual estas se estabelecem como as únicas bases possíveis para definir conceitos tais como conhecimento científico, democracia, justiça, cidadania e direitos humanos, devido à incapacidade do “ocidental” de fazê-lo (346).

Albert Houraini (1994) explica que os árabes, vistos segundo a perspectiva da Filosofia da história, de Hegel, tinham já cumprido sua missão ao preservar o conhecimento grego, mas que pertencem ao passado no que se refere ao desenvolvimento do espírito humano, já tinham *passado a tocha da civilização aos outros* (304). Ou seja, o racional é associado ao discurso hegemónico e à tradição ocidental, enquanto que o irracional é associado ao “não-ocidental” .

A ideia de que a «democracia» é inerentemente «ocidental» e que as formas «não democráticas» são de fato «não ocidentais» é compartilhada tanto pelos discursos fundamentalistas eurocêtricos hegemônicos como pelas suas variações igualmente eurocêtricas, tais como os fundamentalismos «tercermundistas». (Grosfoguel, 2011: 346. Tradução própria). ⁷⁶

---

⁷⁶ O texto original diz: “La idea de que la «democracia» es inherentemente «occidental» y que las formas «no democráticas» son de suyo «no occidentales» es compartida tanto por los discursos fundamentalistas eurocéntricos hegemónicos como por sus variaciones igualmente eurocéntricas, tales como los fundamentalismos «tercermundistas»”.

Por este motivo no imaginário social (que se compartilha *verbi gratia* em entrevistas feitas por jornais, publicações amplamente divulgadas nas redes sociais, em opiniões em sites, entre outros espaços) o Islam é frequentemente associado a atos “extremos” sobre tudo o que diz respeito à política, religião e aos direitos humanos. Isso quer dizer que são associados a uma série de crenças monolíticas e primitivas, portanto, inferiores à “civilização ocidental”. Basta olhar nas redes sociais, como Facebook ou Twitter, onde publicações, sites e grupos islamofóbicos são frequentes.

Mas esta concepção sobre o Islam não pertence unicamente ao território dos leigos. Um exemplo desta afirmação está no livro *The Clash of civilizations and the remaking of the world order* (1997), onde seu autor, Samuel P. Huntington, um reconhecido professor das Universidades de Harvard e Columbia, aborda o conflito estabelecendo-o dentro da ideia categórica da divisão Ocidente versus países muçulmanos, segundo suas próprias palavras, e argumentando que o problema do Islam é acreditar que possui uma cultura superior apesar da inferioridade do seu poder, acrescentando ainda que o problema para o Islam é a Civilização Ocidental.

Huntington (1997) afirma que as fronteiras do Islam são sangrentas da mesma maneira que são também sangrentos seus territórios, e cria uma relação inseparável entre Islam e violência. As consequências desse tipo de afirmações, de caráter reducionista, também correspondem a artigos e livros publicados e amplamente difundidos, resultam na estigmatização dos povos muçulmanos e a afirmação da superioridade de uma cultura sobre outra. Também contribuem a perpetuação do Macarthismo que divide ao mundo.

Huntington propôs uma dicotomia tão radical entre o que ele chama Meio Oriente e Ocidente que remete a uma divisão de duas “culturas” rivais e afastadas, eternamente em conflito. Segundo as palavras do autor, parece que os muçulmanos estão tão afastados

dos não-muçulmanos que é impossível pensar que existe convivência entre eles. O texto deixa a impressão que a fronteira entre uns e outros é infranqueável.

Este padrão de conflito no final do século XX, entre grupos muçulmanos e não-muçulmanos, se observa igualmente nas relações entre grupos de outras civilizações? Com certeza não. Os muçulmanos constituem cerca de um quinto da população mundial, porém nos anos noventa têm estado mais envolvidos que as pessoas de qualquer outra civilização na violência intergrupar. [...] As fronteiras do Islam são sangrentas, e também o são suas áreas e territórios internos (Huntington, 1997: 307. Tradução própria).

Diferentes acontecimentos a nível sociopolítico desafiaram o discurso dos direitos humanos. Após a Revolução Islâmica de Irã (1979), na qual instaurou-se A República Islâmica, tirando a derrocada Monarquia do Xá Reza Pahlevi, abertamente a favor dos interesses das potências, a legitimidade da declaração universal dos direitos humanos foi questionada duramente no mundo muçulmano.

Foucault apontou que as insurreições pertencem à História e ao mesmo tempo escapam dela. Nesse instante em que povos e minorias se negam a continuar obedecendo e apesar de colocarem suas vidas em risco estão determinados a bater de frente contra um poder considerado injusto e opressor, esse momento é irreduzível, porque é nesse instante quando o fio da História se rompe com todas suas cadeias de razões para que um homem ou um povo prefira o risco de morte que a obediência. (Foucault, 2005).

Publicar uma declaração de direitos humanos como resposta e de maneira contestatária, a DDHH da ONU, considerada até hoje como ‘universal’, significa em si mesma um ato profundamente simbólico, no qual uma comunidade constituída por um número significativo de países não aceita que a ONU fale por eles. Isso manifesta a inconformidade dessas palavras que têm a pretensão de falar por todos, mas que

ignoraram outro tipo de discursos. Hoje continuamente fala-se e ensina-se a DDHH, mas ao lado dela, não se fala da DDHI e tampouco se reconhecem outras perspectivas, no entanto, elas existem, e têm palavra própria.

Se as sociedades se mantêm e vivem, isto é, se os seus poderes não são “absolutamente absolutos” é porque por trás de todas as aceitações e coerções mais além das ameaças, violências e persuasões, há a possibilidade desse momento em que nada mais se permuta na vida, em que os poderes nada mais podem e no qual, na presença dos patíbulo e das metralhadoras, os homens se insurgem. (Foucault, 2005: 77).

O argumento fundamental da crítica considera que a DDHH foi construída com princípios fundamentados no direito e nos contextos ocidentais, desconhecendo a *Sharia*, onde, por exemplo, não pode ser separado o estado da religião (Alves da Frota, 2005). A separação entre estado e religião, que implica a laicidade da DDHH da ONU, desconheceria a lei que (segundo o horizonte de sentido do Islam) foi enviada por Allah para os homens, como guia e que determina a vida dos muçulmanos, para substituí-la por ideologias ancoradas por uma parte em processos históricos produto das revoluções, e por outra nos contextos europeus (e posteriormente norte-americanos), que desconsideram os preceitos da religião que configuram a jurisprudência islâmica.

Líderes como o Ayatollah Khomeini consideravam que o Islam garante todo tipo de independência e liberdade, e que, portanto, se as crianças muçulmanas foram educadas de acordo com os preceitos islâmicos, estes dois valores estariam assegurados (Khoimeini, 2010).

A primeira parte do documento da Declaração Islâmica dos direitos humanos (DDHI) diz que a *Sharia* é o sustento para que caminhem juntas a ciência e a fé, pelo bem e equidade da humanidade. Esta declaração considera no seu preâmbulo o seguinte:

E por quanto hoje se espera que esta Comunidade de Crentes seja a meta da humanidade, confusa por crenças e correntes contraditórias; e que dessa maneira outorgue soluções para os problemas crônicos da sociedade materialista, contribuindo com os esforços da humanidade no terreno dos direitos do Homem, cujo objetivo é proteger o ser humano da exploração e da opressão, assim como afirmar sua liberdade e seu direito a uma vida digna em consonância com a Sharía Islâmica⁷⁷ (Tradução própria).

O preâmbulo expressa claramente que segundo uma possível análise, desde a perspectiva islâmica, a humanidade está imersa na confusão que gera correntes ideológicas contraditórias e que contém problemas crônicos próprios da sociedade materialista. Esse materialismo pode ser compreendido como todas aquelas coisas que pertencem ao campo das coisas terrenas, que são de fato transitórias e ilusórias, levando-se e considerando a importância da dimensão espiritual e que tudo o que o crente faz neste mundo é para agradar e ganhar um lugar no paraíso, onde as recompensas, a felicidade e a liberdade são perpétuas, porém, reconhecendo a criação como obra de Allah. Isso quer dizer que os problemas inerentes a um sistema como o capitalista, junto com a formulação desses direitos humanos com um alicerce individual, desconsideram a comunidade, os mandatos de Deus para a vida coletiva e têm se revelado ambíguos e contraditórios, fazendo com que os muçulmanos não possam ser representados por uma declaração de direitos que ignora uma base fundamental para eles: a mensagem de Allah para a humanidade. Essa mensagem é a configuração mesma da lei da sua sociedade, da sua comunidade. É o cosmos social, espiritual, individual manifesto na mensagem que Deus enviou como guia para uma vida onde sejam respeitados e garantidos os direitos da

---

⁷⁷<http://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain/opendocpdf.pdf?reldoc=y&docid=50acbf1c2> (Texto consultado o dia 22 de junho de 2015 as 15:00 horas).

humanidade. Como fazer então para conciliar o dilema que se apresenta com duas declarações de direitos humanos, que consideram direitos semelhantes, mas que os concebem de maneiras e perspectivas diferentes e que surgem a partir de horizontes de sentido diferentes?

O preâmbulo da declaração da ONU sobre os direitos humanos, em contraste, diz outras afirmativas. Vamos contrastar de que maneira a liberdade como direito fundamental é reconhecida literalmente no texto da declaração das Nações unidas (ONU) e como aparece escrita no texto da declaração do Cairo.

Artigo 1

Todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade.

Artigo 2

I) Todo o homem tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição.

II) Não será também feita nenhuma distinção fundada na condição política, jurídica ou internacional do país ou território a que pertença uma pessoa, quer se trate de um território independente, sob tutela, sem governo próprio, quer sujeito a qualquer outra limitação de soberania.

Artigo 3

- a) Todo o homem tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal.
- b) Todas as pessoas devem receber um salário igual pelo igual trabalho.

c) Ninguém deve estar privado de uma possibilidade de trabalho nem sofrer discriminação alguma nem ser exposto a um maior risco físico pelo simples fato de ter uma diferente crença religiosa, de cor, raça, origem, sexo, linguagem.

Uma questão interessante radica no fato de que o texto fala no seu primeiro artigo de liberdade enquanto ela se configura desde a razão e consciência do indivíduo. Este, desde agora, podem ser considerados como dois conceitos polêmicos e complexos de determinar categoricamente, tomando em consideração que muitas injustiças, ações opressoras e de dominação tem sido perpetradas com o argumento que eram (ou são) razoáveis, necessárias, importantes, imperativas, para atingir objetivos tais como o progresso, a defesa da democracia e dos interesses de um país.

O discurso dos direitos humanos começou a formar parte da linguagem e normalmente legitima a declaração da ONU como a ápice do ideal de convivência, contudo, ela é produto de uma série de discursos e processos históricos de onde este discurso se alçou como o vencedor e que tem um caráter quase sublime, motivo pelo qual talvez parece ficar nos jardins da utopia, porque fora do papel eles parecem se desvanecer pela força das turbulências da realidade.

Ou seja, como bem aponta Boaventura de Sousa Santos (2013), o discurso dos direitos humanos foi se transformando e foi tomando significados distintos em contextos históricos diferentes, porque legitimou tanto práticas revolucionárias como práticas contrarrevolucionárias.

O direito à liberdade tem intrínseco o direito à liberdade de culto e religião e à liberdade de expressão. Todos estes elementos começaram a fazer parte do conceito de dignidade humana que reivindica a igualdade. No entanto, o ponto II do segundo artigo tem um detalhe que merece ser considerado. Ele consagra que não pode ser feita distinção nenhuma nas pessoas **ainda que o país ou território ao que ela pertença seja**

independente, sob a tutela, sem governo próprio o qualquer outra limitação de soberania. Isto quer dizer que a liberdade do indivíduo deve ser respeitada ainda que seu país o seu território esteja sob a tutela de outro o tenha limitações de soberania, condição que parece ser o oposto à noção de liberdade.

O texto da DDHI (Declaração Islâmica dos direitos Humanos) diz o seguinte no seu texto:

ARTIGO DÉCIMO PRIMEIRO

- a) O ser humano nasce livre. Ninguém tem o direito de escravizá-lo, submetê-lo, julgá-lo o explorá-lo. Não existe submissão senão para Allah, o Altíssimo.
- b) O colonialismo, em todas suas formas, e pelo fato de ser uma das piores maneiras de escravidão, está terminantemente proibida. O povos que o sofram terão o direito íntegro da libertação e da autodeterminação. É um dever de todos os povos e estados cooperar na luta para a eliminação de qualquer tipo de colonialismo e ocupação. Todos os povos têm o direito de conservar sua idiossincrasia, assim como o controle sobre suas riquezas e recursos naturais.

⁷⁸ (Tradução Própria)

Um elemento a ser considerado na análise destes fragmentos da DDHI deve ponderar um primeiro aspecto: A linguagem. No artigo décimo primeiro, dedicado ao direito da liberdade especificamente, o nascer livre está diretamente ligado e definido desde a proibição da escravidão e da exploração. A colônia é vista como uma maneira de escravidão, segundo o mesmo documento. A liberdade como direito supremo nesta declaração está definida com o emprego de termos que se lhe opõem, de substantivos que estão associados às antíteses da liberdade (ninguém pode escravizar submeter, explorar,

---

⁷⁸<http://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain/opendocpdf.pdf?reldoc=y&docid=50acbf1c2> (Recuperado em 22 de junho de 2015 às 15:17 horas).

etc.). O uso da linguagem neste caso revela-se fundamental e nos permite perceber na sua formulação a força de elementos históricos, tais como o significado dos processos coloniais após as duas guerras mundiais.

Em outras palavras, este artigo da Declaração do Cairo não tenta definir o que é a liberdade e como deveria ser (em contraste com a DDHH da ONU). Este texto em contraste fala do que ela não é, do que não deve ser. Também chama a atenção a precisão linguística sobre a submissão que somente deve ser para Allah e muito importante, precisa ser voluntária, segundo diz o Alcorão: “Porém, se teu senhor tivesse querido, aqueles que estão na terra teriam acreditado unanimemente. Poderias (ó Mohammad) compelir os humanos a que fossem crentes? Em verdade, não é dado a ser nenhum crer sem a anuência de Allah” (Alcorão 10: 99-100).

O colonialismo e a escravidão são formas de submissão impostas, que vão contra os desígnios teológicos islâmicos, porque o colono e o escravocrata são percebidos como os que têm a pretensão simbólica de substituir a Deus. Como pode ser considerada a liberdade em país sob o controle de outro, como acontece no caso das colônias? Tanto um como o outro possuem soberania sobre as terras e os povos que as habitam e, portanto, tem-se poder sobre eles. Nessa ordem, o poder soberano acha na “nua vida” seu núcleo oculto e originário e a “nua vida” é aquela sacrificável. No entanto, pode ser sacrificada tomando-se em consideração que a soberana é aquela esfera na qual é possível matar sem cometer homicídio (Agamben, 2006). O poder característico do poder soberano é determinar o direito da vida e da morte (Foucault, 2005).

Difícilmente pode ser considerada a liberdade como um direito em um território ocupado por um estado colonial o invasor. Santos (2013) afirmou: “Os direitos humanos surgem como o patamar mais baixo de inclusão, um movimento descendente da

comunidade mais densa de cidadãos para a comunidade mais diluída da humanidade” (22).

Finalmente, continuando com a segunda parte do artigo XI, junto com o direito à liberdade fala-se do dever de combater o colonialismo como uma das piores formas da escravidão. Enquanto a declaração da ONU tenta amortecer e conter o recurso da rebelião, a declaração islâmica estabelece a rebelião como um direito para que os povos possam se libertar e se autodeterminar, no caso de serem colonizados ou escravizados. A configuração das duas declarações neste ponto nos permite contrastar como vão se configurando as diferentes perspectivas de liberdade.

O fragmento da declaração da ONU que diz especificamente no seu preâmbulo: “Considerando esencial que los derechos humanos sean protegidos por un régimen de Derecho, a fin de que el hombre no se vea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión”, classifica a rebelião como um recurso extremo e não como um direito, o que parece diferir das lutas reais dos povos que tem sido historicamente oprimidos, e cujos direitos tem sido negados a nível individual e coletivo como os negros, os indígenas, os ciganos, algumas esferas da sociedade latino-americana entre outros, que tem lutado desde diferentes flancos pelo direito à rebelião, o que em muitos países era criminalizado.

Hourani aponta que

A ideia da identidade e igualdade humanas por baixo de todas as diferenças às vezes vinha à tona. No início do século XX, Goethe proclamava que “Oriente e Ocidente não podem mais estar separados”, mas no fim do século a voz dominante era a de Kipling, afirmando que “Oriente é Oriente e Ocidente é Ocidente” (embora talvez não tenha querido dizer exatamente ou que outros leram nas suas palavras). (Hourani, 1991: 304).

Estas afirmações tanto de Kipling como de Goethe, feitas há mais de um século atrás, parecem continuar a refletir o que acontece atualmente. O mundo não está mais dividido taxativamente entre Ocidente e Oriente (e cabem também aqui outras distinções semelhantes como branco/negro; latino-europeu/norteamericano), porque embora os trânsitos de seres humanos entre fronteiras, as reversões, as imigações, entre outros fenômenos sejam reais e cotidianos, as fronteiras, os muros e as separações continuam a ser perpetuadas.

Como Grosfoguel (2011) afirmou:

Justo ahora lo que llamamos ciencia social es una tradición de pensamiento masculina occidental muy particular y provincial que define para el resto lo que es ciencia social y lo que es conocimiento válido, científico y universal. Para descolonizar las ciencias sociales provinciales occidentalizadas debemos pasar a un diálogo horizontal global inter-epistémico entre científicos sociales de diferentes tradiciones epistémicas para refundar nuevas ciencias sociales descoloniales de una manera pluriversal en lugar del actual modo universalista (352).

Nesta perpetuação está a origem de todo tipo de preconceitos, de percepções de superioridade de um horizonte de sentido sobre o outro, de uma sociedade sobre outra e em tudo isso está a gênese do medo que impede qualquer possibilidade de diálogo.

Considerações finais

Arranjos tonais sempre em construção

No son los males violentos los que nos marcan,

Sino los males sordos, los insistentes, los tolerables,

Aquellos que forman parte de nuestra rutina

Y nos minan meticulosamente como el tiempo

Ese maldito yo, Emile Cioran.

*“El conflicto es un signo de que existen verdades más amplias y perspectivas más
bellas”*

A.N. Whitehead

O desconhecimento do outro e a persistência no fato de se ignorar a importância de pensar os diálogos e os encontros em termos de alteridade conduz inevitavelmente a desentendimentos que cultivam paulatinamente discórdias, preconceitos, falácias, erros, medos infundados, fobias, terror a aquelas imagens que nós mesmos criamos das informações fragmentadas que chegam sem contextos claros. Assim, em muitos casos estes elementos preparam o terreno para que emergja a violência e a intolerância como formas de se defender, quando pensamos essa alteridade como representação de uma ameaça.

Para responder as perguntas que nascem do encontro com outras perspectivas, devem ser permitidos diálogos para construir e compreender as definições e ideias do outro (no presente caso o Islam) com o propósito de contrastá-las com as nossas próprias e assim interpretar da maneira mais correta possível sua perspectiva e seu horizonte de significados, pois como aprendemos com Gadamer, na medida em que ela avança é preciso contrastar as próprias opiniões com as do outro e substituir os pré-conceitos por conceitos mais adequados.

Esta análise é necessária e faz parte de um processo dialógico com o texto e seus contextos. Ela outorga a possibilidade de manter uma janela aberta que permita a compreensão devido a qual sempre podem ser apresentadas diferentes considerações. A compreensão é finita no tempo e no espaço e está limitada pela perspectiva do intérprete, porém, esta premissa, que parece apresentar um problema no processo hermenêutico, transforma-se em um elemento positivo, porque sempre irá existir a perspectiva de compreender-se melhor um contexto a partir da análise de diversas perspectivas. Normalmente a compreensão também surge quando se dissolvem as expectativas iniciais que se tem frente a um texto ou a um interlocutor. Para que se possa treinar uma consciência hermenêutica, que não limite o outro colocando-o entre grades epistêmicas

ou em sentidos que não lhe pertencem, a interpretação tem que partir do fato de estar disposta a realmente dialogar para aprofundar em determinada questão ou inquérito, não para responder desde os próprios preconceitos, como se estes tivessem primazia e pelo mesmo motivo podem se impor apagando o ignorando aquilo que o texto ou o interlocutor querem dizer.

A compreensão da História dos processos bem como a consideração das perspectivas plurais são peças fundamentais para ampliar os círculos de conhecimento que aportam um adequado caminho para se empreender a interpretação de discursos diversos e seus interlocutores. É precisamente a interpretação, a partir de um processo dialógico da opinião do outro, que permite que não haja tropeços na unidade de sentido. Gadamer também nos alerta que durante o processo de interpretação se pressupõe uma unidade de sentido imanente que orienta a leitura. Se este pressuposto tropeçar, acudimos à interpretação psicológica ou histórica da opinião do outro.

Assevera-se com isso que a compreensão começa quando alguma coisa que nos chama a atenção nos gera perguntas. A análise daquilo que gira ao redor dessa questão e do conhecimento que se pretende construir é a alma e o corpo do exercício hermenêutico. A pergunta sobre a liberdade num contexto mediado pela religião e conflitos políticos abrange profundamente a construção da pessoa a nível político, ontológico e cultural, quer seja no Islam ou fora dele, e está configurada pela própria interpretação de si e do outro, num encontro entre duas maneiras de enxergar um mundo que, por desconhecimento uns dos outros, e por uma sequência de preconceitos, se enfrentam. A complexidade na interpretação deste conceito de liberdade, e a diversidade de fontes faz com que a sua compreensão esteja em constante construção, e não pode ser limitada a absolutos, dicotomias fechadas ou pontos finais.

O resultado da análise de uma questão como a liberdade em uma tradição diferente da nossa própria, como acontece com o caso do Islam, não tem que derivar obrigatoriamente de um consenso, porque, em parte, o processo de interpretação consiste justamente em reafirmar os desacordos existentes, porém, desde uma perspectiva aberta sempre à (co)existência da diversidade. Essa alteridade abre uma possibilidade de conhecimento que de outro modo não existiria.

Não há *uma única* liberdade, da mesma maneira que não há *uma única* verdade naqueles velhos termos que remetem aos grandes absolutos que anulam a possibilidade da existência do relativo, porque necessariamente uma ideia ou noção de índole absoluta reclama irrefutabilidade e um atributo de evidência indiscutível. A experiência da liberdade enquanto *práxis*, *logos* e *nomos* (compreendidos em sua acepção grega de não se submeter a nenhum homem senão à lei) é tão prismática que *per se* opõe-se na sua mesma definição a qualquer tipo de totalitarismo conceitual que pretenda encaixá-la em discursos autocráticos. Ainda que isso aconteça com frequência em nome de conceitos como o da democracia ou da justiça, essa tentativa é um despautério lógico.

Há um marasmo hodierno que tem uma forte tendência a confundir conceitos e nomear as coisas de maneira diferente dando-lhes outros nomes que não os seus próprios, para que estas não pareçam o que são, e para que a força de se repetí-las seja assumida paulatinamente como algo diferente do que realmente são (lembrando aqui o gênesis bíblico e a interpretação tomista sobre a importância das palavras discutidas ao longo do trabalho). Não é pertinente nem aceitável seguir confinando ao terreno da (in)tolerância assuntos que correspondem ao âmbito da (in)justiça, da (in)equidade, porque a questão em termos de (in)tolerância parece ter um viés mais pessoal do que social. É realmente uma questão de tolerância tudo aquilo que envolve diversidade? A palavra tolerância

parece entranhar-se em um exercício de imposição que exige do sujeito paciência e resignação diante a existência da alteridade.

Não pode ser negada a existência de discursos automáticos aprendidos e que se repetem ininterruptamente, e que se sustentam por ‘diques’ ideológicos e em diferentes tipos de dogmas revestidos por falácias de *inquestionabilidade* e por absolutismos de verdade que castram qualquer possibilidade dialógica com a força e a teimosia dos seus pontos finais. Talvez o fato de reconhecer que é possível a existência de erros no próprio discurso está-se interpretando como uma derrota pessoal devido a esse macarthismo amplamente divulgado pelo *Sujeito comunicacional*. Em tempos de redes sociais, parece ser preferível defender falácias e argumentos nascidos da falta de conhecimento, de preconceitos e de erros sob o manto da legitimidade impávida da opinião antes de se analisar criticamente o próprio discurso e aceitar a possibilidade de estar reproduzindo inverdades e equívocos.

Parece que nestas guerras cotidianas frente às leituras divergentes sobre diferentes quesitos (atualmente as redes sociais e a grande mídia parecem campos de batalha públicos, onde é imperativo ser cruel e sem piedade com o inimigo- um jeito vanguardista do circo romano em que todos podem participar-), é preferível persistir na falácia e às vezes continuar defendendo o indefensável para não se sentir perdedor ou para não ter que aceitar o peso da “derrota”. As questões e possibilidades que apresentam os encontros com os outros parecem ser percebidos não como um exercício de comunicação, nem como um constante processo de construção e desconstrução, e também não como uma troca de perspectivas, senão como a grande final de um jogo que terminaria com um ganhador e um perdedor.

Se a interpretação e o (re)conhecimento do outro estão se configurando num tipo de campo de batalha (que já traz implícita a ideia de duas partes rivais lutando por ganhar

e vencer), a alteridade só vai ser considerada como a faísca de um confronto inevitável e não como um momento de pensar na pluralidade de lugares de fala, de experiências, de contextos. Isto pode desembocar na pretensão de prevalência e imposição do próprio discurso, mesmo se o custo disso é silenciar, apagar e destruir o outro fazendo dele corpo abjeto, vida nua, suscetível incluso de ser assassinado. Levando esta reflexão até uma possibilidade extrema, poderia-se dizer que o *solipsismo* cartesiano está se reconfigurando de uma maneira tal que o sujeito, em nome da sua própria percepção da realidade, nega a outros sujeitos as configurações de sua realidade. Parece que a divergência e suas manifestações e discrepâncias estão sendo enxergadas como ataques de tipo pessoal, que precisam de contra-ataques. Assim, este sujeito acredita que precisa se defender de uma ameaça, só que esta ameaça parece ser (talvez) a possibilidade de estar errado e ter que reconhecê-lo. Parece que a ameaça hoje é ser confrontado a sair ou pelo menos a questionar os discursos automáticos, já que fora deles está simbolicamente o desconhecido, e o que não se conhece quase sempre gera medo.

Frente à dinâmica existente entre os países colonizadores e os que foram colonizados (e neles os corpos que foram historicamente subjugados) ainda se percebe não somente o peso do etnocentrismo, senão certo desdém aristocrático de quem ostentou um enorme poder e todavia mantém sua postura hegemônica, ou pelo menos, se acha no direito a tê-la. Quem sabe, por isso, o discurso dos direitos humanos e da liberdade aplica-se na prática para alguns (como acontecia na antiguidade com a cidadania), mas não para todos, apesar dos postulados politicamente corretos da universalidade outorgada no papel tanto aos direitos como à liberdade. A indignação seletiva que inspira o valor que tem certas vidas em comparação com outras vidas (ou outras mortes) entranha-se nesta reflexão.

A tensão que sempre esteve presente no discurso de igualdade e fraternidade, que sustentam os direitos humanos e com os quais se quis tecer um paradigma de liberdade, hoje está a arrebentar-se pelas suas costuras. As ondas de xenofobia, de segregação, de pânico atual diante da presença massiva de imigrantes com suas expressões culturais diversas, por exemplo, ilustram este argumento e dão conta dos rastros de antigas lógicas imperiais, que consideraram como atrasado, inferior, subdesenvolvido e até perigoso tudo aquilo que não pertencia ao que não esteve regido pelos seus critérios. Parece que alguns paradigmas do século XX estão voltando com força a reclamar seus antigos lugares de enunciação. O mundo está assistindo ao ressurgimento de grupos neonazistas, está escutando o desejo cada vez mais explícito de alguns setores das sociedades pela volta de estruturas totalitaristas, mas camufladas, para que não pareçam o que realmente são. O mundo deste século XXI está testemunhando posturas políticas abertamente racistas como as de Donald Trump, que aspira a um dos cargos públicos e políticos com maior poder, e ao mesmo tempo pode-se ler nos jornais as medidas que estão sendo implementadas na França. Tudo isso tem o mesmo rosto de alguns fantasmas do passado. Hoje parece que os mais tradicionais e rançosos discursos colonialistas estão ocultos por trás da maneira com que são invocados os direitos humanos e a multiculturalidade, em defesa de *uma* única concepção de liberdade.

Décadas atrás configurou-se um ressabio pertinaz cultivado desde a época em que se fez a distribuição colonial dos povos de África e do Oriente Médio, em que se viram sob o domínio de sistemas que os consideravam e os tratavam como seres inferiores em seus próprios territórios, o que gerou uma angústia cultural e social produto de processos de dominação que ainda não chegou ao seu fim.

Hoje poderia ser afirmado que há um mundo com contextos diversos que estão se debatendo furiosos entre acusações recíprocas que fecham qualquer porta dialógica em

todas as esferas. É imperativo a fusão de horizontes e com ela se diferenciar aquilo que é de fato universal da universalização dos conceitos e das coisas impostas a outros que se veem abocados a aceitar termos, condições políticas e discursos com pretensões de universalidade, mas que não representam nada além de si mesmos. É fundamental abrir espaços de discussão sobre estes assuntos, desde que antes se desconstrua essa fronteira que divide o mundo em dois, levando-se em consideração o caráter polissêmico da liberdade.

Ser testemunha do que acontece em nome da liberdade é ver-nos num espelho quebrado pelos múltiplos embates e conflitos que refletem a imagem destrocada de nós mesmos. As vértebras da liberdade parecem se fraturar nesta humanidade que como ouroboros famintos e apavorados se devoram. Naquilo que se apresenta como desconhecido, aquilo que se ignora (e na persistência dessa ignorância) está a gênese de todo assombro, do pavor e dos monstros alimentados pelos dogmas que cegam a razão e com seus gritos ensurdecem. Quiçá a liberdade seja o fato de viver sem medo, como disse a Nina Simone no auge do seu *blues*.

Referências

- Abrahamian, E. (2008). *A history of modern Iran*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Abu-lughod, L. (2002, setembro). Do muslim women really need saving? Antropological reflections on cultural relativism and it's others. *American Anthropologist*, 104(3), 783-790. Recuperado em: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.2002.104.3.783/epdf>
- Abu'-Uksa, W. (2016). *Freedom in the Arab World: Concepts and ideologies in the arabic thought in the nineteenth century*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Agier, M. (2012). Pensar el sujeto, descentrar la antropología. *Cuadernos de antropología social*, (35). 9-27.
- Agamben, G. (2006). *Homo Sacer, el poder soberano y la nuda vida*. (Trad. A. Gimeno Cuspinera,). Valencia, España: Editorial Pre-textos.
- Álvarez, G. I. (2009). *Utilitarismo y derechos humanos: la propuesta de John Stuart Mill*. Madrid-México D.F.: España-México. Plaza y Valdez Editores.
- Alvear, T. J. (2011). La libertad de conciencia y de religión en la Ilustración francesa: El modelo de Voltaire y de la “ Encyclopedié”. *Revista de estudios Histórico-Jurídicos*, (33), 227-272.
- Alves da Frota, H. (2005). Reflexões sobre os direitos humanos no Mundo islâmico. *Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos : Divisão Jurídica*, (44), 651-680.
- Alcorão Sagrado*. (Trad. Samir El Hayek). Guarulhos, Brasil: Conselho Superior dos Teólogos e Assuntos Islâmicos do Brasil.

- Akmir, A. (2009). *Los árabes en América Latina: Historia de una emigración*: Madrid, España: Siglo XXI Editores.
- Aristóteles. (1873). *La Gran Moral*. (Trad. P. De Azcárate). (Vol. 2). Madrid, España: Espasa Calpe.
- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*. (Trad. J. Pallí Bonnet). Madrid, España: Gredos. S.A.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. (Trad. M. T. Calvo). Madrid, España: Editorial Gredos S.A.
- Armstrong, K. (1995). *Una historia de Dios: 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el Islam*. (Trad. R. A. Díez Aragón). Barcelona, España: Ediciones Paidós.
- Avalos, T. G. (2010). Actualidad del concepto de Estado en Hegel. *Revista Argumentos*, 23(64), 9-33.
- Ayubi, N. (1996). *El Islam político: Teorías, tradición y rupturas*. (Trad. A. Herrera Ferrer). Barcelona, España: Ediciones Bellaterra.
- Bairrão, J. F. M. H. (2001). A imaginação do outro: intersecções entre a psicanálise e a hierologia. *Paideia*, 1(20): 11-26. Recuperado em <http://www.scielo.br/pdf/paideia/v11n21/03.pdf>
- Badawi, E. M., & Haleem, M. A. (2008). *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. Leiden, Netherlands: Brill.
- Benjamin, W (1936-1994). *O Narrador: Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. (Trad. S. P. Rouanet). São Paulo: Editora Brasiliense. (Recuperado de http://monoskop.org/images/3/32/Benjamin_Walter_Obras_escolhidas_1.pdf)

- Benjamin, W (2000). *Conceptos de filosofía de la historia*. Buenos Aires. Argentina: Ediciones Terramar.
- Benjamin, W. (1924-2012). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. (Trad. B. Echeverría). México D.F., México: Ediciones Ítaca, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Benjamin, W. (2012). *O Anjo da História*. Belo Horizonte, Brasil: Autêntica editora Ltda.
- Bennet, S. (1984). *Razón y locura en la Antigua Grecia*. Madrid. España. Akal editores.
- Bensaada, M. T 19 (2003, maio). *La teología de la liberación en el Islam chiita iraní*. Recuperado em <http://www.webislam.com/?idt=798>
- Bento, B. (2015) *Gênero e sexualidade como armas de Guerra*. Revista outras palavras. Recuperado em <http://outraspalavras.net/posts/genero-e-sexualidade-como-armas-de-guerra/>
- Budin, S.L (2016). *Artemis*. New York: Routledge Taylor and Francis Group.
- Campbell, K, O'Rourke, M & Shier, D (2004). *Freedom and determinism*. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology.
- Capan, E, et al. (2005). *Una perspectiva islámica. Terrorismo y ataques suicidas*, New Jersey.( ). (Ed. Ergün Capan) Estados Unidos: The Light.
- Cardini, F. (2002). *Nosotros y el Islam: Historia de un malentendido*. Barcelona. España: Crítica.
- Caro, J. (2011). *The origins of free people*. New York. USA. Continuum International Publishing Group.
- Castro Orellana, R (2008) *Foucault y el cuidado de la libertad: Ética para un rostro de arena*. Santiago. Chile: Lomediciones.

- Cataldo, S.G. (2003). Muerte y libertad en Martín Heidegger. *Revista Philosophica*. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, (26), 29-52. Valparaíso: Chile. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/28112047_Muerte_y_libertad_en_Martin_Heidegger
- Child, W. (2013). *Wittgenstein*. (Hofmeister Pich. R. Trad.). Porto Alegre. Brasil: Penso Editora. S.A.
- Cioran, E (1987). *Ese maldito yo*. (R. Panizo. Trad.). Barcelona. España: Tusquets Editores.
- Coulson, N (1998). *Historia del Derecho Islámico*. Barcelona. España: Ediciones Bellaterra.
- Corán (1980). Ed. Julio Cortez. Madrid. España: Editora Nacional.
- Crone. P. (1987). *Meccan Trade and The Rise of Islam*. Princeton: Princeton University Press.
- Crone P. (2007). *Islam and Religious Freedom*. Opening lecture of the XXX German Congress for Oriental Studies. Freiburg. Germany.
- Daguerre, M. (1996). La libertad en el Leviatán de Hobbes. *Memoria académica. Revista de Filosofía y Teoría Política*. Universidad Nacional de la Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, (31-32), 101-107. Recuperado em: http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/12669/Documento_completo.pdf?sequence=1
- Davis, C. (2008). *Oriente Medio para dummies*. Bogotá. Colombia: Norma, bajo licencia de Willey Publishing EE.UU.

Diamond, J. (2015, dezembro). *Donald Trump: Ban all Muslim travel to U.S.* CNN.

Recuperado em de <http://edition.cnn.com/2015/12/07/politics/donald-trump-muslim-ban-immigration/>

Eagleton, T. (1999). *Marx y la libertad* (Saavedra. G. Trad.) Bogotá. Colombia: Norma.

Elvira Barba, M. A. (2008). *Arte y Mito: Manual de iconografía clásica*. Madrid. España. Silex Ediciones S.A.

Epicuro de Samos (2002). *Carta sobre a felicidade (a Menecceu)*. (Lorenzini A, del Carratore, E Trad.) São Paulo: EdUNESP.

Euronews (2010, outubro). *Francia prohíbe el uso del velo integral en espacios públicos*.

Recuperado em <http://es.euronews.net/2010/09/15/francia-prohibe-el-velo-integral-en-espacios-publicos/>

Fanon, F. (1971). *Los condenados de la tierra*. (Campos. J. Trad.). México: Editorial Fondo de Cultura Económica.

FEMEN. (2016, março). *Hijab is Sexism, Not Anti-Racism*. Recuperado em <http://femen.org/hijab-is-sexism-not-anti-racism/>

FEMEN. (2016, abril). *Hijab Day: There's No Such Thing As a Feminist Who Supports the Hijab*. Recuperado em <http://femen.org/hijab-day-theres-no-such-thing-as-a-feminist-who-supports-the-hijab/>

Fernández Guerrero, O. (2012). Diosas tejedoras en la mitología griega. *Revista Feminismos*, (20), 107-225.

Ferrater Mora, J. (1979). Libertad. En *Diccionario de Filosofía* (Vol. 2). Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.

Ferreira, F. C. B. (2007). *Entre arabescos lúas e tâmaras: Performances islâmicas em São Paulo*. Tese de Doutorado disponível no Catálogo UPS. São Paulo.

- Finley, M.I. (1984). *La Grecia Antigua: Economía y Sociedad*. Barcelona. España. Editorial Crítica, Grupo Editorial Grijalbo.
- Formet, E. (1998). *Historia de la filosofía tomista em la España contemporánea*. Madrid: Encuentro Ediciones.
- Fortanet, J. (2005). Levi Strauss en el debate Humanismo-Antihumanismo. *Astrolabio Revista electrónica de filosofía*. No O. Universidad de Barcelona. Recuperado em http://www.ub.edu/astrolabio/Art%EDculos/Art%EDculo_Joaqu%EDnFortanet.pdf
- Foucault, M (1990a). *Un dialogo sobre el poder y otras conversaciones: alianzas materiales*. Buenos Aires. Argentina: Alianza.
- Foucault, M (1990b). *Tecnologias del yo*. Barcelona. Espanha: Paidós.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal,).
- Foucault, M. (1996) *A ordem do discurso*. São Paulo. Brasil: Loyola.
- Foucault, M. (2005) *Vigilar y Castigar*. Ciudad de México. México: Siglo XXI Editores
- Friedman, M. (s.f.). *Etymologically Speaking*. (Recuperado de <http://www.westegg.com/etymology/>)
- Gadamer, H.G (1977). *Verdad y Método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca. Espanha: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H.G (2002). *Verdad y Método II*, Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H.G.(2007). *Hermenêutica em retrospectiva: Hermenêutica e a filosofia prática*, (3) Rio de Janeiro, Brasil:. Editora Vozes.
- Geertz, C. (1971). *Islam observed. Religious development in Morroco and Indonisia*. Estados Unidos. University of Chicago Press Books L.t.d.

- Geertz, C (2003). *La interpretación de las culturas* (A.L. Bixio Trad.) Editorial Gedisa S.A, Barcelona.
- Gil, V.F. (1988). Razón y libertad en la filosofía política de Hegel: Estado y sociedad civil a la luz de nuevas fuentes. *Revista Estudios: Filosofía, historia y letras*. Publicación trimestral del Departamento Académico de estudios generales del Instituto Autónomo de México, (15) . Recuperado em http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras15/texto4/sec_1.html
- Goytisolo, J. (1997). *De la ceca a la Meca: Aproximaciones al mundo islámico*. Madrid. España: Alfaguara.
- Grimal, P (2003). *Diccionario de Mitología Griega y Romana*. Barcelona. España. Paidós.
- Grosfoguel, R. (2011) Racismo Epistémico, Islamofobia Epistémica y ciencias sociales coloniales. *Revista Tábula Rasa* (14), 341-355. Bogotá. Colombia:
- Grosfoguel, R. (2011, janeiro) *La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Buenaventura de Sousa Santos*. Actas del "IV Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales (FJIDI)" del Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona (CIDOB). Recuperado em http://www.iepala.es/IMG/pdf/Analisis-Ramon_Grosfoguel_sobre_Boaventura_y_Fanon.pdf
- Gülen, F. (2005) *El mensajero de Dios: Muhammad, un análisis de la vida del Profeta*. New Jersey: The Light.
- Gülen, F. (2006). *Fundamentos de la Fe Islámica*, New Jersey. Estados Unidos: The light.
- Guthrie, W.K.C. (1998). *Historia de la filosofía griega: IV Platón, El hombre y sus diálogos, primera época*. (Vallejo C; Medina A. Trad.). Madrid: España: Gredos.

Guthrie, W.K.C. (1999) *Historia de la filosofía griega: VI Introducción a Aristóteles*.

Madrid: España: Gredos.

Heidegger, M. (2003). *El ser y el Tiempo*. (Trad. Jorge Eduardo Rivera) Madrid. España:

Editorial Trotta.

Hourani, A. (1991). *Uma historia dos povos árabes*. São Paulo. Brasil: Companhia das

Letras.

Huntington, S. (1997). *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden*

mundial. Barcelona. Espanha: Paidós.

Hussein, M. B, Yauád. (1988). M.B. *Introducción a la filosofía del Islam*. Buenos Aires.

Argentina: Editorial Alborada.

Jaeger, W. (1933, 2001) *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Libro primero. Editorial

Fondo de Cultura Económica. México. (Tradução Xiral, Joaquin. *Paideia, Die*

Formung des Griechischen Menschen).

Johnson, J. (2016, junho). *Donald Trump is expanding his Muslim ban, not rolling it back*.

The Washington Post. Recuperado em

<https://www.washingtonpost.com/news/post-politics/wp/2016/07/24/donald->

[trump-is-expanding-his-muslim-ban-not-rolling-it-back/](https://www.washingtonpost.com/news/post-politics/wp/2016/07/24/donald-trump-is-expanding-his-muslim-ban-not-rolling-it-back/)

Kant, I. (2001). *Crítica da razão pura* (Morujão. F.A, Dos Santos. M. A. Trad.) 5ª Edição.

Lisboa. Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian.

Kant, I. (2003). *Crítica de la razón práctica*. (Rovira. J. Trad.) Buenos Aires. Argentina:

Losada.

Khoimeni, R. M. al. (2004, novembro). *Yihad al akbar: El esfuerzo supremo*. Recuperado

em <http://www.islamelsalvador.com/misticismo/yihadalakbarees.pdf>.

Khoimeni, R. M. al. (2004, novembro). *El gobierno Islámico*, Recuperado em

<http://www.biab.org/pdf/1050.pdf>

Le Bon, G. (2000). *Psicología de las masas*. Madrid. Espanha: Morata.

- Lledó, E. (2015). *Memoria de la ética: Una reflexión sobre los orígenes de la theoria moral en Aristóteles*. España: Taurus.
- López, F .L. X (2009). La crítica de Averroes contra el determinismo de Al-Ghazali y los asharíes. *Revista Dianoia*, 54 (63), 115-132.
- Löwy, M. (2010). *Walter Benjamim: Aviso de incêndio, uma leitura das teses “ sobre o conceito de historia*. São Paulo. Brasil: Boitempo editorial.
- Macrobio (2010). *Saturnales*. Madrid. España. Gredos.
- Madanes, L. (1986). Spinoza y la libertad de expresión. *Revista de filosofía y teoría política* (26-27), 279-283. Actas del Congreso Nacional del Filosofía. Recuperado em Memoria Acadêmica
http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1313/pr.1313.pdf
- Mantovani, A . & Bairrão, J. F. M. H. (2004). Pessoa e performance: drama social e sujeito plural. *Interações*, 9,(18),11-40. Recuperado em:
http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-29072004000200002&lng=pt&nrm=iso.
- Marín, R. (2003). “Irán contemporáneo: De la monarquía a la república islámica. Análisis de las luchas sociales y de la alternativa religiosa shiíta frente al secularismo.” *Revista de humanidades: Tecnológico de Monterrey*. (14) Monterrey: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey.
- Margot, J. P. (2011). Libertad y necesidad en Spinoza. *Revista Práxis filosófica*. (32). Cali. Colombia. (Recuperado em
http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-46882011000100002
- Mauss, M. (2003). *Sociologia e antropologia*. (P. Neves. Trad.), São Paulo. Brasil: Cosac & Naify.

Méndez, A.M (2010, janeiro). Conflicto, libertad y pluralismo em Nicolás Maquiavelo.

La lámpara de Diógenes Revista semestral de filosofía. 11.(20 -21), 199-220.

Puebla. México. Recuperado em

<http://www.redalyc.org/pdf/844/84418400014.pdf>

Menéndez del Valle, E. (1997). *El Islam y el mundo que viene*. Madrid. España: Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación.

Moaddel, M. T. (2012). *Spring and Egyptian revolution markers: Predictors of participation*. PSC University of Michigan. Institute for Social Research. 12-775.

Mohomed, C. (2013) “Mulheres muçulmanas e a participação política: A propósito da primavera árabe”. *Revista Artemis*, 15 (1), 96-110.

Mernissi, F (2002). *Islam and Democracy: fear of the modern world*. New York. Estados Unidos: Basic Books.

Navarro, L. (2008). *Contra el Islam: La visión deformada del mundo árabe en Occidente*. Madrid: Editorial Almuzara.

Nietzsche, F. (2000). *La genealogía de la moral*. (Mardomingo, J. Trad). Madrid. España: Editorial Edaf. S.A.

Paschoal, A.E. (2006). Liberdade e Natureza em Nietzsche. *Revista Philosophica*. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. (29), 255-264. Valparaíso:Chile. Recuperado em

<http://www.philosophica.ucv.cl/Phil%2029%20-%20art%2012.pdf>

Patterson, O. (1991). *La libertad: La libertad en la construcción de la cultura Occidental*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

Paviani, J. (2012, Abril). A ideia de bem em Platão. *Revista Conjectura: Filosofia e Educação, Universidade Caxias do Sul*. 17(1),68-82.

Recuperado em

<http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/viewFile/1527/989>

Picado, S. S. (1964-1965). Jean Paul Sartre: Una filosofía de la libertad. *Revista de la Universidad de Costa Rica*.(15-16), 301-322. Recuperado em

[http://www.inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20UCR/Vol.%20IV/No.%2015-16/Jean-](http://www.inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20UCR/Vol.%20IV/No.%2015-16/Jean-Paul%20Sartre%20%20Una%20filosof%C3%ADa%20de%20la%20libertad..pdf)

[Paul%20Sartre%20%20Una%20filosof%C3%ADa%20de%20la%20libertad..pdf](http://www.inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20UCR/Vol.%20IV/No.%2015-16/Jean-Paul%20Sartre%20%20Una%20filosof%C3%ADa%20de%20la%20libertad..pdf)

Pinto, R. H. P. G. (2010). Islam: *Religião e civilização, uma abordagem antropológica*. São Paulo. Brasil: Santuario.

Qutb, S. (1966). *Esta es la Religión*. Malaysia: Editorial I.I.F.S.O.

Qutb, S. (1966). *Las normas en el camino del Islam*. Malaysia: Editorial I.I.F.S.O.

Ramadán, T. (2002). *El Islam minoritario*. Barcelona. Espanha: Bellaterra.

Ramdán, T. (2000). *El reformismo musulmán, desde sus orígenes hasta los hermanos musulmanes*. Barcelona. Espanha: Bellaterra.

Richard, Y. (1996). *El Islam Shií*. Barcelona. Espanha: Ediciones Bellaterra.

Rivas, J. (1998, fevereiro). En defensa de Maquiavelo. *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades Realidad* (61), 77-89. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas. Recuperado em

<http://www.uca.edu.sv/revistarealidad/archivo/4def8c61b5e6eendefensa.pdf>

Said, E. (1978). *Orientalismo*. New York . Estados Unidos:Pantheon Books.

Salgado, F. M. (2005). Diccionario de derecho islámico. In: *Biblioteca arabo-romanaet islâmica*. Gijón. Espanha: Editora TREA.

Salles, R. (2006). *Los estoicos y el problema de la libertad*. México D.F. México: UNAM Instituto de Investigaciones filosóficas.

- Santos, S. B. de (2013). *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. São Paulo, Brasil: Cortez Editora.
- Sartre, J.P. (1981). *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires. (Recuperado em <https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbmxxoYWRyYWphdGloZW58Z3g6NGM3MjU3NWMwNWYwNWU3Yw>)
- Steiner, G. (2001). *Nostalgia de lo absoluto*. (Tabuyo M; López A. Trad.). Madrid, España: Ediciones Siruela.
- Subhani, A. Y. (2004). *La doctrina del Islam Shi`ah*, Teherán. Iran: Fundación Cultural Oriente.
- The New Herald (2010, outubro, 15) *Francia prohíbe el velo islámico*. Recuperado de <http://www.elnuevoherald.com/2010/09/14/802586/francia-prohibe-el-velo-islamico.html#ixzz12iucj8iJ>
- Volken, T. & Rüesch, P. (2014) Health Status Inequality among Immigrants in Switzerland. *Open Journal of Preventive Medicine*, (4), 459-469.
- Widow, J. A. (2014). *La libertad y sus servidumbres*. Santiago de Chile: RIL Editores.
- Witte, S. (2004). *Middle East Leaders: Gamal Abdel Nasser*. U.S.A. The Rosen Publishing Group.
- Yassine Bendris, E. (2013). *Breve historia del Islam* Madrid, Espanha: Ediciones Nowtilus, S. L.