



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO SOCIOECONÔMICO
DEPARTAMENTO DE ECONOMIA E RELAÇÕES INTERNACIONAIS
CURSO DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Ioane Carlos Buffat

UMA ANÁLISE CONCEITUAL DE FANATISMO

FLORIANÓPOLIS
2022

Ioane Carlos Buffat

Uma análise conceitual de fanatismo

Trabalho de Conclusão do Curso de Graduação em
Relações Internacionais do Centro Socioeconômico da
Universidade Federal de Santa Catarina como requisito
para a obtenção do título de Bacharel em Relações
Internacionais

Orientador: Prof. Dr. Marcos Alves Valente

FLORIANÓPOLIS

2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Buffat, Ioane Carlos
Uma análise conceitual de fanatismo / Ioane Carlos
Buffat ; orientador, Marcos Alves Valente, 2022.
71 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro Sócio
Econômico, Graduação em Relações Internacionais,
Florianópolis, 2022.

Inclui referências.

1. Relações Internacionais. 2. Fanatismo. 3. Fanático.
4. Conceito. 5. Análise conceitual. I. Valente, Marcos
Alves. II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Graduação em Relações Internacionais. III. Título.

Ioane Carlos Buffat

Uma análise conceitual de fanatismo

Florianópolis, 24 de fevereiro de 2022.

O presente Trabalho de Conclusão de Curso foi avaliado e aprovado pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Marcos Alves Valente, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Roger Gustavo Manenti Laureano, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Júlio Henrique Corrêa Silva, Me.
Universidade Federal de Santa Catarina

Certifico que esta é a **versão original e final** do Trabalho de Conclusão de Curso que foi julgado adequado para obtenção do título de Bacharel em Relações Internacionais por mim e pelos demais membros da banca examinadora.

Prof. Marcos Alves Valente, Dr.
Orientador

Florianópolis, 2022

AGRADECIMENTOS

Meu muito obrigado a todos que, de alguma forma, participaram da construção desta monografia e da minha jornada universitária no Bacharelado de Relações Internacionais da Universidade Federal de Santa Catarina. A todos que me apoiaram material, emocional e espiritualmente, tornando esse percurso um pouco menos árduo de ser percorrido. A meus amigos e a minha namorada, que estiveram comigo nos bons e maus momentos e me serviram de respiro quando necessário. A minha família nuclear que, desde meus primeiros passos autônomos, confiou e apoiou minhas decisões. Não será possível nomear todos, caso contrário eu teria que dedicar um capítulo só para isso; mas sintam-se abraçados e recebam minha sincera gratidão!

Muito obrigado ao Professor Dr. Marcos Alves Valente, que me orientou e abraçou minha ideia — o gérmen que viria a se transformar nesse trabalho de conclusão de curso — desde o início, em meu sexto período do curso. Que me deu a liberdade necessária para conjecturar, dentro dos rígidos muros da academia, um questionamento que fizesse sentido para mim e ao qual eu pudesse me entregar de corpo e alma. Isto permitiu que eu sentisse confiança para prosseguir com uma pesquisa extraordinária, que explora um tema e metodologia incomuns, e que eu pudesse ao menos tentar driblar, nas palavras de Abdias do Nascimento, o “escolasticismo estéril que frequentemente afoga a criatividade”, buscando, na medida do possível, escrever de maneira branda e simplificada.

Obrigado a todos os professores que cruzaram meu caminho nas salas e corredores do Centro Socioeconômico e que contribuíram para minha formação intelectual. Obrigado a essa incrível universidade que me mostrou epistemes diversas e auxiliou no desenvolvimento do meu senso crítico. Nas páginas vindouras, tentarei apresentar o resultado de uma pesquisa que, se não anuncia verdades a se seguir, ao menos faz uns bons questionamentos que poderão, na pior das hipóteses, te fazer repensar sua noção de fanatismo.

“Onde temos razão, não podem crescer flores.”

(Yehuda Amichai)

RESUMO

Nesta monografia produziu-se uma análise conceitual de fanatismo. Uma vez que o termo *fanatismo* é muito utilizado em discursos políticos a fim de desqualificar aquele(s) que se deseja difamar e de criar uma retórica legitimadora de violências, entende-se que o seu uso descriterioso sugere a necessidade de mais estudos a seu respeito. Neste sentido, buscou-se estudar as concepções de fanatismo de diversos autores, clássicos e contemporâneos, das ciências humanas e sociais. As premissas teóricas de abordagens da História Intelectual acerca do estudo de conceitos, bem como, e principalmente, os fundamentos da teoria interpretativa de Ronald Dworkin, que fornece uma distinção entre conceito e concepção, formam o alicerce teórico-metodológico que guiou a feitura deste trabalho. A partir disso, comparou-se as interpretações de dez autores que tratam de fanatismo em suas obras, a fim de desvelar qual o conceito de fanatismo latente na teoria das ciências sociais. Ao fim da análise conceitual, apresentou-se um conceito de fanatismo do qual todas as concepções partem.

Palavras-chave: Fanatismo. Fanático. Conceito. Análise conceitual.

ABSTRACT

This thesis led a conceptual analysis of fanaticism. Since the term *fanaticism* is widely used in political discourses in order to disqualify those who are to be defamed and create a rhetoric that legitimizes violence, we understand that the injudicious use of the term suggests the need for further studies on it. In this sense, we sought to study the conceptions of fanaticism of several authors, classic and contemporary, from human and social sciences. The theoretical premises of Intellectual History approaches about the study of concepts, as well as, and mainly, the foundations of Ronald Dworkin's interpretive theory, which provides a distinction between concept and conception, form the theoretical-methodological foundation that guided the making of this work. From this, the interpretations of ten authors who address fanaticism in their works were compared in order to reveal the concept of fanaticism latent in the theory of social sciences. At the end of the conceptual analysis, a concept of fanaticism from which all conceptions start was presented.

Keywords: Fanaticism. Fanatic. Concept. Conceptual analysis.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	9
1.1 OBJETIVOS.....	11
1.1.1 Objetivo geral.....	11
1.1.2 Objetivos específicos.....	11
2 CONCEITOS E CONCEPÇÕES.....	12
2.1 CONCEITOS ESENCIALMENTE CONTESTADOS.....	12
2.2 UM PASSO PARA O HISTORICISMO.....	18
2.3 A TEORIA INTERPRETATIVA DE DWORKIN.....	23
2.4 CONSIDERAÇÕES SOBRE A DISCUSSÃO.....	31
3 CONCEPÇÕES DE FANATISMO.....	33
3.1 JOHN LOCKE.....	34
3.2 VOLTAIRE.....	37
3.3 JEAN-JACQUES ROUSSEAU.....	39
3.4 GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL.....	42
3.5 WILLIAM JAMES.....	45
3.6 NORBERTO BOBBIO.....	47
3.7 JOHN PASSMORE.....	49
3.8 RICHARD MERVYN HARE.....	53
3.9 AMÓS OZ.....	56
3.10 JOEL OLSON.....	58
4 ANÁLISE CONCEITUAL DE FANATISMO.....	61
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	66
REFERÊNCIAS.....	68

1 INTRODUÇÃO

A denúncia do fanatismo, às vezes sua defesa ou a definição de uma de suas figuras particulares, não estão nas margens, mas no próprio cerne das concepções modernas de política.

(Dominique Colas)

O termo *fanatismo* é comumente utilizado em discursos políticos, veículos midiáticos e produções intelectuais para desqualificar ações e comportamentos de um determinado sujeito ou grupo de indivíduos. No entanto, ninguém sabe dizer ao certo o que significa fanatismo. Fanáticos são os membros de organizações islamistas fundamentalistas? São os integrantes de um partido político que promove ideais extremistas? São os devotos religiosos que consagram sua vida a uma existência de privações materiais? Ou são os torcedores de um time desportivo que matam para defender sua bandeira? A verdade é que, apesar de muito se falar de fanatismo, ele ainda “é um conceito severamente pouco estudado”, o que facilita sua utilização a torto e a direito (OLSON, 2007, p. 685, tradução nossa).

O que é certo é que o fanático é sempre o Outro. Isto porque essa caracterização atribui propriedades negativas àquele(s) que se deseja difamar e cria uma retórica legitimadora de violências. E sendo um termo da linguagem política, nunca é ideologicamente neutro e “pode ser “usado como base na orientação política do usuário para gerar reações emocionais, para obter aprovação ou desaprovação de um certo comportamento, para provocar, enfim, consenso ou dissenso” (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1998, p. V-VI).

Um ótimo exemplo disso é a Guerra do Iraque¹. Diversos estudos buscaram mostrar como a caracterização do inimigo enquanto fanático e terrorista foi essencial para a legitimação do conflito armado internacional por parte da administração estadunidense. Em seu artigo *Análise do Discurso e Relações Internacionais: duas abordagens*, Gomes (2011, p. 653) explica que o discurso é pensado de modo a se atingir determinados objetivos políticos, e neste caso específico dos Estados Unidos, “a legitimação do contraterrorismo, o fortalecimento das autoridades governamentais, a supressão de críticas oriundas da sociedade doméstica, além de forçar uma unidade nacional”. A partir de uma análise pós-moderna, Buzan e Hansen também

¹ Dá-se o nome de Guerra do Iraque à ingerência — invasão, conflito e ocupação — liderada pelos Estados Unidos em solo iraquiano, iniciada em 20 de março de 2003 e finda em 18 de dezembro de 2011, com a retirada do último soldado norte-americano do país (CORDESMAN, 2008).

ensinam que “discursos securitizadores” devem ser vistos como aqueles que criam identidades e ameaças, e, nesse caso, “terroristas não eram oponentes legítimos, mas sim perversos, sorrateiros, bárbaros e irracionais” (2009, p. 243-4, tradução nossa). Os acontecimentos subsequentes são famosos: com considerável apoio doméstico, e apesar do embargo formal por parte do Conselho de Segurança da Organização das Nações Unidas, em 20 de março de 2003, a Coalizão, encabeçada pelos Estados Unidos, decide eliminar a ameaça que o regime iraquiano representava para o mundo e dá início à sua “guerra justa”² contra os fanáticos (CORDESMAN, 2008).

O discurso tem um caráter dual, pois não somente descreve a realidade, como também a cria; ele simultaneamente nomeia e é nomeado, ideológica e historicamente. Essa natureza dual que o discurso tem evidencia que ele está, portanto, intimamente vinculado a relações de poder, como bem o ensina Foucault (1996, p. 10) ao dizer que ele “não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar”. Sendo ele uma ferramenta de poder, fica clara a importância do estudo do discurso, que, no campo das Relações Internacionais, vem ganhando notoriedade desde o início do Terceiro Debate³, nas décadas de 1980 e 1990 (ROCHA; CAMARGO, 2011).

Esta monografia se insere nessa seara intelectual pós-positivista e busca, em certa medida, desvelar alguns aspectos do poder encerrado na linguagem e no discurso político, que participam no molde das relações internacionais por meio da justificação e legitimação de tomadas de decisão dos atores internacionais. O objeto desta pesquisa é o conceito de fanatismo, componente do discurso político e tema de debates e controvérsias por parte de intelectuais das ciências sociais e humanas há séculos. As premissas teóricas de abordagens da História Intelectual acerca do estudo de conceitos, bem como, e principalmente, os fundamentos da teoria interpretativa de Ronald Dworkin, que fornece uma distinção entre conceito e concepção, formam o alicerce teórico-metodológico que guiou a feitura deste trabalho. A partir dessa base, realizou-se uma análise comparativa das concepções de diversos autores, clássicos e contemporâneos, das ciências humanas e sociais, a fim de verificar qual o conceito de fanatismo do qual todas elas partem.

² “Guerra justa” é uma doutrina que propõe um conjunto de regras de conduta que define em que condições a guerra é moralmente aceitável (GOLDIM, 2003).

³ O Terceiro Grande Debate do campo das Relações Internacionais pode ser entendido como uma crise da hegemonia do neorealismo e de suas vertentes auxiliares, dada a incapacidade das teorias tradicionais de prever e explicar o fim da Guerra Fria, o desmantelamento da União Soviética e a Guerra do Golfo, principalmente. É, basicamente, um grande debate entre teorias positivistas e teorias pós-positivistas, estas últimas sendo compostas por diferentes vertentes, como a teoria crítica, pós-colonialismo, feminismo, construtivismo, pós-estruturalismo, entre outras, que colocam em destaque temas como ideias, discursos, construção ou desconstrução de valores, soberania, identidade e cultura (ROCHA; CAMARGO, 2011).

Para além deste primeiro capítulo introdutório, este trabalho é composto por mais quatro seções. A segunda realizará uma discussão acerca de abordagens que trataram de pensar o estudo de conceitos e desenvolverá o sustentáculo teórico-metodológico que guiou a confecção desta pesquisa. A terceira fará uma exposição das concepções de fanatismo de autores das ciências humanas e sociais. A quarta seção realizará uma análise comparativa entre as diferentes concepções e, a partir disso, apresentará um conceito de fanatismo para a teoria das ciências humanas e sociais. Por fim, a quinta seção finalizará a discussão com as considerações finais da pesquisa.

1.1 OBJETIVOS

Seguem os objetivos, geral e específicos, desta monografia nas seções abaixo.

1.1.1 Objetivo geral

Realizar uma análise conceitual de fanatismo a fim de, a partir das concepções de diversos autores, clássicos e contemporâneos, desvelar o conceito de fanatismo latente na teoria das ciências sociais.

1.1.2 Objetivos específicos

- i) Investigar as concepções de fanatismo de autores clássicos e contemporâneos.
- ii) Comparar as concepções de fanatismo de autores clássicos e contemporâneos.
- iii) Desvelar o conceito de fanatismo latente na teoria das ciências sociais.

2 CONCEITOS E CONCEPÇÕES

Fanático por caipirinha. Fanático por samba. Fanático por viagens. Há fanáticos para tudo. Ou melhor, há fanáticos e fanáticos. O problema é que, por ser empregada tão à vontade [...], a *palavra* fanatismo banalizou-se, perdendo em força e conteúdo. Entretanto, parece óbvio que um “fanático por novela” é algo bem diferente (e bem menos perigoso) que um “nazista fanático”.

(Jaime Pinsky e Carla B. Pinsky)

Este segundo capítulo tem por objetivo fazer uma discussão teórico-metodológica sobre alguns autores cujas abordagens trataram de pensar o estudo de conceitos. Esta discussão é feita a fim de expor algumas possibilidades que se oferecem para aqueles que se aventuram nessa tarefa que é o estudo conceitual. Das abordagens apresentadas, apenas uma delas serviu como pedra angular teórico-metodológica para a realização da análise do conceito de fanatismo. Não obstante, todas contribuíram, para além do debate teórico, ora no desenvolvimento da abordagem final que fundamentou a pesquisa, ora para a formação de um nicho teórico que guiou a leitura das obras analisadas.

O capítulo se divide em quatro subseções. A primeira trata da tese da essencial contestabilidade de conceitos desenvolvida por Gallie, que servirá de germen para o desenvolvimento da metodologia utilizada neste trabalho. A segunda aborda três vertentes que apresentam seus próprios caminhos teórico-metodológicos para o estudo de conceitos: a história conceitual de Koselleck, o contextualismo linguístico de Skinner e a lógica da História das Ideias de Bevir. Na terceira, desenvolve-se a teoria interpretativa de Dworkin, que deu fundamento à metodologia desta pesquisa. E por último, apresentam-se as considerações finais, reunindo os pontos centrais dos temas tratados no decorrer do texto, que constituem o ambiente teórico-metodológico de elaboração da terceira etapa deste trabalho: a análise conceitual.

2.1 CONCEITOS ESENCIALMENTE CONTESTADOS

O início desta discussão se dá na Londres de meados do século passado. Em março de 1956, o filósofo britânico Walter Bryce Gallie apresenta à *Aristotelian Society* pela primeira

vez um ensaio intitulado *Essentially Contested Concepts*, no qual inauguralmente desenvolve sua tese da essencial contestabilidade de conceitos. Segundo ele, alguns conceitos são essencialmente contestados, o que significa dizer que é da natureza desses conceitos haver discórdias quanto ao seu uso. E, ainda que nem todo conceito essencialmente contestado seja um conceito político, normalmente aqueles que se encaixam nessa categoria possuem a característica de contestabilidade.

Gallie (1956) introduz a discussão indicando três conceitos notadamente distintos que podem ser entendidos enquanto essencialmente contestados: “trabalho artístico”, “democracia” e “doutrina cristã”. Por mais que exista uma compreensão abstrata do que vem a ser arte, um determinado trabalho de um artista pode levantar divergências sobre se aquela obra configura ou não uma produção artística. Isto também vale para democracia e doutrina cristã: é muito comum que haja debates sobre quais as propriedades intrínsecas a uma democracia ou sobre quais os corretos entendimentos e aplicações da doutrina cristã. Essa característica desses conceitos, as divergências que giram em torno de sua compreensão, é o que se pode chamar de contestabilidade.

Seria de se imaginar que essas divergências, que no mais das vezes geram extensos debates, desembocassem num consenso a respeito do uso correto dos conceitos. No entanto, não é isso que acontece. As partes divergentes continuam defendendo que os termos “trabalho artístico”, “democracia” e “doutrina cristã” devem ser utilizados do modo que corresponda à sua interpretação e que seja em seu benefício; e fazem-no recorrendo a supostos argumentos convincentes, evidências e outras formas de justificação. E ainda que algumas dessas controvérsias sejam alimentadas pelo conflito de interesses ou de gostos, é certo que outras de fato se constroem em torno de aflições metafísicas e de argumentação racional. Foi a observação deste último tipo que levou Gallie à compreensão de que existem “conceitos cujo uso adequado inevitavelmente envolve intermináveis disputas sobre seus usos adequados por parte dos usuários” (1956, p. 169, tradução nossa). Aos conceitos com essa característica, ele chamou de essencialmente contestados.

Preliminarmente, Gallie (1956) propõe um exemplo artificial capaz de representar com clareza aquilo que entende por essencial contestabilidade. Ele presume um campeonato (i) no qual cada time se especializa em método, estratégia e estilo de jogo próprios e distintivos. Nesse campeonato, (ii) o título de campeão não é atribuído ao time que tem maior número de vitórias, mas sim àquele que se considera estar jogando o jogo da melhor forma (apesar de haver uma clara relação entre esses dois fatores). Ainda, (iii) o título de campeão não é um reconhecimento relacionado a um período de tempo fixo, ou seja, é cambiável em qualquer momento da

competição. (iv) Cada time possui um núcleo de torcedores fiéis e uma certa quantidade de torcedores flexíveis que decidem torcer por um time enquanto julgarem ser boa sua qualidade de jogo. Logo, a persuasão que os fiéis utilizam para trazer mais apoiadores para o seu time é um aspecto importante no jogo. E por fim, (v) os torcedores de cada time vão sempre se referir ao seu como campeão. Pode-se considerar que o campeão efetivo é aquele time que, num determinado momento, consegue o maior número de torcedores, que vestem suas cores, erguem bandeiras e barulhentemente demonstram sua superioridade numérica. Contudo, isto não fará com que os outros torcedores deixem de advogar a forma que seu time joga como sendo a melhor e que este é, portanto, o campeão. E, deste modo, a competição continua, não somente pelo reconhecimento do título, como também pela aceitação dos próprios critérios que definem este último.

Essa incessante competição entre os times a fim de definir quem é verdadeiramente o campeão também se dá com os conceitos essencialmente contestados. Existem divergências em torno dos usos de um conceito essencialmente contestado, que cada contendor julga dispor do correto. É comum que quando uma das partes possui maior aceitação no seio da comunidade científica ou acadêmica, por ter mais defensores do que os demais pontos de vista, é tida como predominante ou vencedora do debate. Entretanto, a querela entre elas continua, e não raro há uma mudança paradigmática no debate conceitual. E por ser da natureza própria desse tipo de conceitos é que eles são essencialmente contestados.

Para dar consistência a sua tese, Gallie (1956) não podia deixar de elencar, sistematicamente, as condições da essencial contestabilidade de conceitos. Portanto, ele explica que um conceito essencialmente contestado (i) deve ser valorativo, no sentido de atribuir valor ao que descreve; (ii) deve ser internamente complexo, isto é, possuir diversos componentes particulares que o compõem; (iii) deve ser variadamente descritível, ou seja, possibilitar que seus componentes particulares sejam elencados de diversas formas rivais sem que isto represente um absurdo ou uma contradição; (iv) e deve ser aberto, admitindo consideráveis modificações em função de circunstâncias mutáveis. Contudo, essas “quatro mais importantes condições necessárias que qualquer conceito essencialmente contestado deve cumprir” não são suficientes para definir por si sós a essencial contestabilidade (GALLIE, 1956, p. 172, tradução nossa). É preciso também que (v) o conceito seja recíproca e reconhecidamente opositivo, o que significa dizer que as partes conflitantes se reconhecem enquanto tal e que advogar uma formulação de determinado conceito é necessariamente protestar contra outras formulações deste mesmo conceito.

Mas o que garante que divergências em torno de conceitos que apresentam todas essas características digam respeito a conceitos essencialmente contestados? Como saber se não se trata de alguma confusão conceitual, na qual os contendores contestam o uso de algum qualitativo ou slogan, quando, na verdade, estão falando de coisas diferentes? O que poderia indicar que os torcedores dos times do exemplo artificial estariam contestando o título do mesmo campeonato, se cada um joga de modo distinto? “A simples resposta a essa objeção é que ninguém concebivelmente se referiria a um time entre outros enquanto ‘campeão’ a menos que acreditasse que seu time está jogando melhor que todos os demais *o mesmo jogo*” (GALLIE, 1956, p. 175, grifo do autor, tradução nossa). É neste oportuno momento que é introduzida a sexta condição da essencial contestabilidade: (vi) deve existir um núcleo comum a todas as partes que compõem o debate, o que ele chama de *exemplar original*. Esse exemplar é o cerne do qual todas as formulações, através de um processo de imitação e adaptação, partem. Logo, ele deve ser reconhecido e aceito por todos os contendores, ainda que, devido a seu caráter internamente complexo e variadamente descritível, estes elenquem seus componentes particulares de modo distinto e tenham, por isso, diferentes concepções a respeito de seu uso adequado.

Por fim, Gallie (1956) finaliza sua exposição das características intrínsecas à essencial contestabilidade ao escorregar o sétimo e último atributo: (vii) os conceitos essencialmente contestados são passíveis de serem desenvolvidos, isto é, otimizados, aprimorados. Esta característica tem uma clara relação com o caráter aberto destes conceitos, que prevê a possibilidade de que mudanças aconteçam, e se deve intimamente às contendas conceituais, contínuas e intermitentes⁴, que, por si mesmas, orquestram estas mudanças.

Após introduzir, ilustrar com um exemplo artificial e elencar as características de sua tese, Gallie ocupa o restante do ensaio aplicando-a em quatro conceitos essencialmente contestados: “arte”, “democracia”, “justiça social” e “adesão ou participação de uma religião particular” (GALLIE, 1956, p. 180). Neste sentido, ele tenta verificar o ajuste desses conceitos a cada uma das condições da essencial contestabilidade, mesmo deixando claro que nenhum deles se ajustará com perfeição a todas elas.

⁴ “We have thus taken two steps in defence of the continued use of our essentially contested concept ‘the champions’: (I) We have seen that each of our teams claims — and can point to facts which appear to support its claim — that its style of play embodies ‘the true line of descent’ or ‘the right method of development’ of the exemplar’s play. (II) We have seen that there can be no general method or principle for deciding between the claims made by the different teams. To be sure, these steps do not amount to a justification of the claim of any particular team, *viz.*, that *its* way of playing is the best. Indeed, if they did so the concept of ‘the champions’ would cease to be an essentially contested one” (GALLIE, 1956, p. 178, grifos do autor).

Ao longo desse processo, a importância do método histórico é implicitamente ressaltada, mas também o é explicitamente quando Gallie diz que “o esclarecimento requer que vejamos esse conceito tanto com o olhar histórico quanto com o olhar lógico” (1956, p. 181-2, tradução nossa). O fato é que ele estabelece dois vieses metodológicos para a compreensão de conceitos: o viés lógico, no qual compreender um conceito significa ser capaz de indicar as *regras* que regem o seu uso adequado, bem como estar em conformidade com elas; e o viés histórico, em que a compreensão se baseia na investigação das *condições* que levaram até aquele conceito e que explicam a forma como é hoje utilizado. Misturar os dois seria cair numa falácia do historiador⁵. Contudo, mesmo querendo evitar essa armadilha, Gallie não nega enxergar uma conexão entre ambos os vieses metodológicos. Isto porque, diferentemente dos conceitos das ciências físicas, que conferem previsibilidade, os conceitos avaliativos não o fazem. Por esta razão, a melhor forma de entendê-los é comparando seus usos do passado com seus usos atuais. Nesta perspectiva, Gallie categoricamente finaliza seu artigo afirmando seu ponto de vista, ao escrever: “Se isto for historicismo, não consigo vê-lo enquanto falacioso; e se isto for aceitável para conceitos avaliativos, então vale a pena se perguntar onde o limite de sua aceitabilidade deveria ser traçado” (1956, p. 198, tradução nossa).

Como era de se esperar, as críticas das quais Gallie porventura tentava se esquivar ou antecipar em seu ensaio acabaram sendo feitas. Algumas rejeitaram integralmente a tese da essencial contestabilidade, enquanto outras indicaram correções de rumo para ampliar seu alcance original, como brilhantemente mostra o artigo *História conceitual e conceitos essencialmente contestados*, de 2011, do professor Ricardo Silva. De todo modo, o fato é que as cinco primeiras condições da essencial contestabilidade “suportam relativamente bem o encontro com as críticas” (SILVA, 2011, p. 9). Entretanto, o mesmo não se pode dizer com relação às duas últimas.

A noção de exemplar original, que Silva (2011) explica ter sido uma tentativa de evitar acusações de algum tipo de relativismo cognitivo⁶, acarretou denúncias de um essencialismo inconsistente com o pano de fundo de sua tese. Isto porque, ao defender um exemplar original

⁵ Para um aprofundamento sobre a falácia do historiador, vide: “FISCHER, David Hackett. **Historians’ fallacies: toward a logic of historical thought**. Nova York: Harper Perennial, 1970.” Para um aprofundamento da discussão de contraposição entre historicidade e normatividade na tese da essencial contestabilidade de conceitos, vide: “SILVA, Ricardo. *História Conceitual e Conceitos Políticos Essencialmente Contestados*. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 35., 2011, Caxambu. **Anais do 3º Encontro Anual da ANPOCS**. São Paulo: ANPOCS, 2011.”

⁶ Se todos os conflitos conceituais não passam de controvérsias que não podem eleger um vencedor, então todas são relativamente verdadeiras na medida em que apresentam justificativas lógicas para aqueles que as defendem. A inserção da noção de exemplar original permitiu que Gallie criasse um núcleo verdadeiro, essencial, em torno do qual as diferentes concepções giram. Deste modo, buscou evitar acusações de um relativismo cognitivo ou epistêmico.

“não contestado, inequivocamente definido e inteiramente determinado”, Gallie ludibriou a própria ideia central da essencial contestabilidade (GELLNER, 1967, p. 53 apud SILVA, 2011, p. 10, tradução nossa). Entretanto, se por um lado essa proposição de sua tese parece ser um tanto e quanto contraditória, por outro Gallie (1956) contraria este essencialismo ao deixar claro, fundamentalmente numa passagem da página 176 de seu artigo⁷, que o caráter internamente complexo, variadamente descritivo e aberto do exemplar naturalmente permite que se chegue a diversas concepções de um conceito, visto que suas características internas são passíveis de serem diferentemente ponderadas, a depender não só do juízo dos avaliadores, como também das circunstâncias mutáveis. Essa “ambiguidade inerente à noção de exemplar, que ora se apresenta como protótipo universalmente aceito, ora como objeto de contestação, parece resultar do modo confuso pelo qual a dimensão histórica da tese da essencial contestabilidade” é apresentada por Gallie (SILVA, 2011, p. 11). É nesta linha que Silva evoca a crítica de John Gray quando diz que Gallie “falha em distinguir logicamente entre o funcionamento presente de um conceito e sua história” (1978, p. 390 apud SILVA, 2011, p. 11, tradução nossa).

Tal ambiguidade, com respeito à normatividade e ao historicismo, latente na tese também aflora na definição da sétima condição da essencial contestabilidade. Ao inseri-la, Gallie dá um sentido a toda sua formulação teórica: as contendas conceituais podem ocasionar aprimoramentos no exemplar original. Portanto, ainda que elas sejam essenciais — ou, dito de outra forma, perenes, por ser da natureza deste tipo de conceitos —, não são infrutíferas. Isto lhe permite, novamente, se afastar de acusações de relativismo.

A concepção de ambas as derradeiras condições, bem como o uso de termos como *crescimento* e *desenvolvimento* no artigo, “revelam o quanto ainda lhe pesa a tradição do tipo de historicismo que dominou a primeira metade do século XX”, marcado pela crença num *telos* ao qual se associa um “suposto aperfeiçoamento contínuo” da essência humana e, conseqüentemente, de seus conceitos. No entanto, “não há nada que assegure que os modos de

⁷ “This exemplar’s way of playing must be recognized by all the contesting teams (and their supporters) to be ‘the way the game is to be played’; yet, because of the internally complex and variously describable character of the exemplar’s play, it is natural that different features in it should be differently weighted by different appraisers, and hence that our different teams should have come to hold their very different conceptions of how the game should be played. To this we should add that recognition or acceptance of the exemplar’s achievement must have that ‘open’ character which we have ascribed to every essentially contested concept. A certain kind of worthwhile achievement was presented, and our teams have all been seeking to revive or reproduce it in their play. But there can be no question of any purely mechanical repetition or reproduction of it. To follow an exemplar is to exert oneself to revive its (or his) way of doing things, not only to the utmost of one’s ability, but to the utmost that circumstances, favourable or unfavourable, will allow” (GALLIE, 1956, p. 176-7).

uso de um conceito contestado na atualidade sejam de fato superiores aos usos que dele foram feitos no passado” (SILVA, 2011, p. 15).

Estas críticas não representam de forma exaustiva a totalidade das discussões suscitadas pela tese da essencial contestabilidade dos conceitos, mas permitem delinear suas principais fraquezas que, até então, foram atacadas. Apesar de tudo, Gallie continua sendo lido e debatido ainda hoje, o que parece indicar a importância de suas ideias em diversos campos de estudos. Além disso, também não se pode negar que, com seus passos tímidos em direção ao historicismo, o autor apontou o caminho para adentrar o terreno da história conceitual. E mesmo não tendo ele próprio seguido por ali, outras abordagens trataram de fazê-lo.

2.2 UM PASSO PARA O HISTORICISMO

Daqui para frente, três abordagens historicistas que obtiveram muito destaque graças aos frutos de seus estudos sobre “crenças, conceitos, discursos, ideologias ou ações linguísticas do passado” serão tratadas (SILVA, 2009, p. 301). Desenvolvidas a partir das tradições historiográficas inglesa e alemã, são elas a Escola de Cambridge, concebida por Quentin Skinner e John Pocock, a história dos conceitos, encabeçada por Reinhart Koselleck, e a História das Ideias de Mark Bevir. A ideia aqui não é desenvolver o escopo de cada uma delas, senão somente descrevê-las de forma breve. Sendo correntes de pensamento que se desenvolveram na esteira de um debate metodológico com o qual Gallie inegavelmente contribuiu, faz-se necessário destacar suas principais características metodológicas, ainda que este trabalho não se proponha a seguir pelo caminho sugerido por elas.

O embrião da história dos conceitos data do final da década de 1950, quando Koselleck se propôs a construir um dicionário de conceitos histórico-políticos. Entre meados da década de 1960 e da seguinte, são publicados diversos ensaios, reunidos numa coletânea lançada apenas em 1979 com o título *Futuro Passado*. Os ensaios contidos neste livro pormenorizam as dimensões teórica e metodológica que regem a feitura de um trabalho no qual Koselleck e seus colaboradores concentraram imenso esforço. O resultado desse labor foi a publicação, entre 1972 e 1997, do *Geschichtliche Grundbegriffe*, um dicionário de nove volumes que mapeia os “conceitos fundamentais empregados na linguagem social e política na Alemanha de 1750 a 1850” (SILVA, 2009, p. 303).

O objetivo central de Koselleck é o exame do processo de constituição do tempo histórico⁸, e, neste sentido, sua metodologia se pauta na investigação da semântica dos conceitos que o moldaram. Tal investigação recorre a “numerosos testemunhos da Antiguidade até o presente”, reunidos em obras de “políticos, filósofos, teólogos e poetas”, bem como em “manuscritos desconhecidos, provérbios, enciclopédias, quadros e sonhos”, e, não menos importantes, textos de historiadores (KOSELLECK, 2004, p. 3, tradução nossa).

Um dos aspectos teóricos fundamentais de sua metodologia está contido em sua recusa à ideia de que conceitos são “meros epifenômenos da realidade extralinguística”. Koselleck pontua uma distinção entre o mundo dos conceitos — isto é, da linguagem — e o mundo dos fatos, da experiência vivida. Contudo, ele sustenta que o conceito, “essa unidade fundamental de análise histórica”, tem a dupla função de “indicador” e “fator” das relações sociais. Isto significa dizer que o conceito, ao mesmo tempo em que “reflete linguisticamente a realidade extralinguística, também opera no próprio processo de constituição da realidade social e política” (SILVA, 2009, p. 305).

Quentin Skinner, o mais influente metodólogo associado à Escola de Cambridge, é um grande crítico do método de Koselleck. Numa entrevista para o professor Javier Fernández Sebastián, publicada na revista acadêmica *Contributions to the History of Concepts* em 2007, ele comenta que o historiador alemão não promove uma história dos conceitos, mas sim uma história das palavras. Para ele, a abordagem de Koselleck é “insensível ao fato que alguns conceitos [...] entraram e saíram de uso, e foram mais ou menos amplamente usados em diferentes momentos”. Isto acontece por ela não ser “bem requintada para capturar tais lacunas e alterações de ênfase”. De fato, Skinner defende que “a tarefa propriamente histórica” consiste em “estudar não a história das palavras, mas a história dos usos que foram feitos dessas palavras em diferentes períodos de tempo” (SKINNER, 2007, p. 115, tradução nossa).

A celebridade alcançada pelo método associado à Escola de Cambridge se deve sem dúvida ao artigo *Significado e compreensão na história das ideias* de Skinner, publicado em 1969. A coletânea de seus ensaios publicados ao longo dos anos 1960 e 1970 foi lançada somente em 2005, intitulada *Visões da política: sobre os métodos históricos*, em três volumes. No entanto, à diferença do teórico alemão, Skinner revisou todos os textos, melhorando seus argumentos, atualizando suas reflexões e, algumas vezes, modificando suas conjecturas iniciais. E enquanto o primeiro “toma o significado semântico do conceito como objeto da investigação

⁸ “A história deixa de ser compreendida como o acúmulo de relatos de experiências idiossincráticas para ser compreendida como uma história universal, processo único que a todos submete”. Ou seja, deixa de ser vista como “história de casos particulares” e passa a ser vista como “história em si” (SILVA, 2009, p. 303-4).

histórica”, este último “dirige seu foco para o significado dos textos históricos como manifestações de *atos linguísticos* intencionais efetuados em determinados contextos de convenções linguísticas e normativas” (SILVA, 2009, 307, grifo do autor).

Skinner censura o procedimento-padrão do textualismo, que consiste em incessantes leitura e releituras de um texto até a completa apreensão de seu significado. Este método está vinculado ao pressuposto de que determinados textos contêm um conhecimento atemporal, universal e essencial. Skinner o rejeita. Segundo ele, este procedimento tende a gerar mitologias⁹, não história. Isto é, produz interpretações anacrônicas, decorrentes da atribuição a certos autores de “ideias e intenções cujos recursos linguístico-expressivos eram ainda indisponíveis no contexto histórico do proferimento” (SILVA, 2009, p. 307). Além disso, ele também repudia o método do contextualismo sociológico. Este, ao fixar-se exclusivamente na determinação causal das ideias, buscando compreendê-las através de fenômenos não linguísticos que descrevem condições econômicas e sociais, entende-as meramente enquanto reflexos ou expressões de uma realidade material.

Para Skinner, ideias não são perenes, mas sim contingentemente concebidas e expressas no contexto de enunciação do autor. Isto significa dizer que o ato de escrever, que pressupõe comunicação entre um redator e um leitor, não é autônomo de seu contexto de surgimento. E as ideias manifestas na escrita não são um apenas um reflexo do mundo material, como pretende o contextualismo sociológico, visto que, para Skinner, Wittgenstein¹⁰ foi feliz em dizer que “palavras também são atos”. Tanto é que ele recorreu “às contribuições dos filósofos da linguagem que mobilizaram a noção wittgensteiniana de significado para a elaboração da teoria dos atos de fala” a fim de apurar seu próprio método. Particularmente, ele dá destaque às contribuições de John L. Austin, que, em sua obra *How to do things with words* de 1962, desenvolve suas três dimensões dos atos de fala¹¹. Dentre elas, a ilocucionária é aquela sobre qual Skinner se debruça, sendo a que corresponde à “intenção do agente ao dizer algo em determinado contexto de convenções linguísticas”. Isto porque “uma interpretação comprometida com a recuperação do significado *histórico* dos textos do passado” requer que o historiador se concentre na reconstituição desta intenção (SILVA, 2009, p. 309, grifos do autor).

⁹ Vide: SKINNER, Quentin. **Visions of Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

¹⁰ Vide: WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Investigations**. Oxford: Basil Blackwell, 1958. Citação na página 146 da obra.

¹¹ “Austin distingue três dimensões dos atos de fala: a dimensão locucionária, relativa ao conteúdo proposicional do proferimento e manifesta no ato de dizer (*of saying*) algo; a dimensão ilocucionária, relativa ao que o agente está fazendo ao dizer (*in saying*) algo; e a dimensão perlocucionária, relativa aos efeitos produzidos pelo ato de fala na audiência, aquilo que ocorre por dizer-se (*by saying*) algo” (AUSTIN, 1975, p. 94-120 apud SILVA, 2009, p. 309).

É deste modo que começa a se delinear o incipiente método do contextualismo linguístico de Skinner. Segundo ele, a tarefa própria de uma história das ideias não é a de buscar entender um texto do passado averiguando a semântica e a sintaxe nele inscritas, nem mesmo buscando compreender o efeito que este surtiu sobre os leitores, mas sim inquirindo sobre o que o autor quis dizer com aquilo que está escrito. Isto, que é a intenção ilocucionária do autor, equivale ao significado histórico do texto. E o modo através do qual essa investigação deve se realizar consiste em situar o texto no contexto de convenções linguísticas e sociais no qual os problemas de que o texto trata se inscrevem¹², e, depois, “traçar as relações” entre ele e “seu contexto linguístico mais amplo como maneira de decodificar as intenções de determinado autor” (SKINNER, 2017, p. 395-6).

Não obstante, é importante ressaltar que o contextualismo linguístico representa antes “a formalização de esforços substantivos de investigação realizados na fase de germinação e surgimento da Escola de Cambridge”, dentre os quais diversas publicações de Skinner sobre Hobbes e o contexto da Revolução Inglesa, “do que um programa destinado a enquadrar pesquisas futuras” (SILVA, 2017, p. 138). Isto fica evidente quando o autor, em outras obras publicadas posteriormente, viola suas prescrições metodológicas originais, recorrendo a outras formas de exame. É bem possível que essa relativização do contextualismo radical de Skinner se deva ao encontro de seu método com as críticas. O fato é que, seja qual tenha sido sua motivação, ulteriormente as pesquisas do autor serviram-se da arqueologia e, mais recentemente, da genealogia como método histórico de investigação¹³.

O itinerário traçado pela Escola de Cambridge, notadamente por Quentin Skinner, foi que primeiro picou a curiosidade de Mark Bevir, um filósofo e politólogo inglês da geração seguinte, para questões relativas à História das Ideias. Instigado a uma década de pesquisas pelo extenso debate em curso, em 1999 Bevir tirava do forno seu livro *A lógica da História das Ideias*, aportando abordagens inovadoras nesta discussão já tão sovada. No prefácio da obra, ele faz questão de salientar que, apesar de concordar com alguns aspectos fundamentais da abordagem skinneriana, se distancia desta na medida em que não está interessado em definir um método adequado para a recuperação do significado de textos históricos, pois conclui que,

¹² “A ênfase nas convenções linguísticas para a reconstituição das intenções autorais parte do pressuposto de que todo autor — especialmente o autor de textos políticos — está envolvido em um ato de comunicação quando escreve ou publica seu texto. De modo a ser compreendido pelos leitores, não lhe resta outra alternativa a não ser mobilizar em seu discurso os padrões convencionais de comunicação acerca dos temas para os quais deseja chamar a atenção” (SILVA, 2009, p. 310).

¹³ Para maior aprofundamento dessa discussão, vide: SILVA, Ricardo. Da história do pensamento político à teoria política histórica: variações da hermenêutica do conflito de Quentin Skinner. *Lua Nova*, São Paulo, 102, p. 158-167, 2017.

apesar de sua utilidade heurística, um método por si só não pode fornecer “uma garantia lógica da compreensão de uma obra” (BEVIR, 1999, p. 10, tradução nossa). Esta busca pela lógica da História das Ideias, e não por um método uno próprio para o campo, concedeu-lhe a fama de antimetodólogo.

Uma contribuição de Bevir para o debate consiste na retificação do pressuposto de Skinner segundo qual o significado histórico de um texto está latente na intenção ilocucionária dos seus enunciados. Bevir sugere que, na verdade, o significado está nas crenças substantivas do autor. Portanto, a busca deve ser pela reconstituição da *rede de crenças* do autor em questão, o que pode ser feito recorrendo a outros textos de sua autoria e a textos que constituem sua atenção imediata, para então inseri-la “no âmbito das tradições intelectuais herdadas por esses indivíduos em seus processos de socialização”¹⁴. Ademais, esse intencionalismo de Skinner peca ao atribuir ao autor do texto todo seu significado histórico, ignorando o papel dos leitores. Para Bevir, textos não têm significados em si mesmos, e é a intervenção humana, ora dos autores que os escrevem, ora dos leitores que os interpretam, que lhes concede significação (SILVA, 2009, p. 314).

Outro aspecto relevante da abordagem de Bevir está relacionado à questão da objetividade do conhecimento histórico. Ele rejeita veementemente o fundacionalismo crente “na acessibilidade dos ‘fatos puros’ e na existência de uma ‘razão universal’”, ao defender que o acesso aos fatos é sempre parcialmente constituído por crenças sustentadas e padrões de racionalidade localmente situados. Mas, apesar de pegar emprestado essa crítica antifundacionista das abordagens pós-modernas, ele julga equivocado o “ceticismo radical quanto às possibilidades de conhecimento objetivo da história e do mundo social e político” destas últimas, o que incorre num relativismo conceitual ou cognitivo. Deste modo, contrariando também os pós-modernos, Bevir sustenta que, ainda que não possa haver uma objetividade relacionada a fatos puros ou a uma razão universal, isto não impede que exista

¹⁴ “A tradição [...], conforme concebida por Bevir, consiste sobretudo em um recurso analítico, uma espécie de ‘ponto de partida’ para a análise de crenças expressas por indivíduos. A tradição fornece um *background* contra o qual é possível começar o processo de entendimento da crença. Todavia, embora a tradição possa ‘influenciar’ o processo de constituição da crença individual, ela não ‘determina’ e nem mesmo ‘limita’ esse processo. Os indivíduos não absorvem passivamente os ensinamentos de uma tradição supostamente constante. O núcleo de compreensão de Bevir sobre o papel da tradição para a compreensão do significado das crenças expressas por indivíduos no passado reside na ideia de que as pessoas apropriam-se seletivamente das tradições que interpretam. [...] Assim, ‘uma vez que as pessoas geralmente querem melhorar sua herança tornando-a mais coerente, mais exata e mais relevante para questões contemporâneas, não raro elas respondem seletivamente a tal herança. Aceitam algumas partes dela, modificam outras e rejeitam outras. As tradições mudam na medida em que vão sendo transmitidas de pessoa para pessoa” (BEVIR, 2008, p. 257, apud SILVA, 2009, p. 315, grifos do autor).

uma compreensão acerca de “fatos intersubjetivamente compartilhados” e de uma “racionalidade situada” (SILVA, 2009, p. 315).

As três abordagens da História Intelectual recém-apresentadas diferem em alguns pontos notórios. Reinhart Koselleck, na produção de sua história conceitual, explora o significado semântico daqueles conceitos que formam o objeto de sua investigação. Quentin Skinner, por sua vez, entende que a compreensão do significado histórico de um texto requer a reconstrução da intenção ilocucionária do autor, isto é, a reconstituição do que ele estava fazendo ao escrever. Já Mark Bevir é contrário à ideia de um único método para a História das Ideias e propugna uma lógica pela qual deve guiar-se o processo de investigação histórica, que deve buscar recompor a rede de crenças do autor para ter acesso ao significado histórico dos seus textos.

Apesar de suas diferenças, todas “rejeitam o epifenomenalismo, que considera o universo da linguagem como mero reflexo, mais ou menos direto, da realidade” (SILVA, 2009, p. 302). Isto significa dizer que, para as três abordagens, a linguagem não é apenas moldada pela realidade, como também a molda. Além disso, suas formulações põem em destaque os efeitos do tempo e a presença da contingência na constituição e na transformação dos conceitos políticos; e, destarte, rejeitam a ideia de conceitos essenciais, imbuídos de verdades atemporais que constituem o objeto de investigações históricas e de contendas teóricas intermitentes.

2.3 A TEORIA INTERPRETATIVA DE DWORKIN

Parece nítido que essas abordagens da História Intelectual deram um passo mais largo em direção à historicização da teoria política do que Gallie ousou dar em meados do século passado. Contudo, não se deve deixar de reconhecer o serviço que ele prestou com sua tese da essencial contestabilidade para o acirramento do debate e o desenvolvimento da área. Mesmo para além da História Intelectual, as contribuições de Gallie puderam ser reaproveitadas. A obra de Ronald Dworkin é um grande exemplo dessa reviravolta.

Aqui interessa tratar apenas do livro de 1986, do renomado filósofo do direito estadunidense, intitulado *Law's Empire* e traduzido para o português em 1999 sob o título *Império do Direito*. Foi nele que Dworkin reforçou e aperfeiçoou as teses que vinha defendendo por mais de duas décadas, deste modo consolidando as bases de sua teoria da interpretação (VALE, 2013). É nesta que encontraremos vestígios da tese da essencial contestabilidade.

O que Dworkin tratou de fazer foi abraçar a distinção entre conceito e concepção feita por Gallie e desenvolvê-la. Na obra do filósofo britânico, este argumento foi exposto de forma meramente acessória à sua tese e quase nada desenvolvido, pelo menos não explicitamente. Um exemplo disso é o fato de a palavra inglesa para concepção aparecer somente duas vezes no texto¹⁵, e de forma descriteriosa. Posteriormente, mesmo não tendo citado Gallie, Dworkin trabalhou essa distinção¹⁶ para desenvolver sua tese e assentar as bases de sua teoria jurídica.

O Império do Direito é uma obra densa e extensa, cujo escopo não será desenvolvido neste trabalho. Aqui cabe somente descrever o conceito de interpretação que dará sustentação teórica ao desenvolvimento da ideia de direito como integridade de Dworkin, e suas contribuições para a discussão que costura as linhas do presente texto.

Antes de mais nada, é importante conhecer um dos postulados centrais da obra, que guiará a discussão daqui para frente. Dworkin sugere que “o raciocínio jurídico é um exercício de interpretação construtiva” (1999, p. 15), e isto ficará mais claro adiante. Agora, o que importa é entender que esse argumento busca explicar as divergências entre profissionais da lei quanto ao uso da palavra *direito* em casos empíricos. Para Dworkin, essas controvérsias não se devem a um suposto fingimento dos juristas quanto ao conhecimento do verdadeiro conteúdo do direito. Tampouco se devem à ideia de que esses casos difíceis não passam de discussões limítrofes, à margem daquilo que é claro e comum a todos, caindo, deste modo, na armadilha do aguilhão semântico¹⁷. Esse tipo de divergência certamente existe, mas não representa a maior

¹⁵ A palavra *conception* aparece duas vezes em: GALLIE, 1956, p. 176 e p. 186.

¹⁶ Dworkin (1999, p. 15) deixa claro no prefácio de seu livro: “De modo geral, evitei comparar minhas opiniões com as de outros filósofos do direito e da política, clássicos ou contemporâneos, ou demonstrar até que ponto fui influenciado por suas obras, ou delas extrai quaisquer elementos”. Não obstante, Stephen Guest (2013, p. 74) explica, em seu livro sobre Ronald Dworkin, que deriva de Gallie “a análise seminal da distinção entre conceitos e concepções”, em seu artigo “*Essentially Contested Concepts*” de 1956.

¹⁷ O aguilhão semântico é a ideia de que as divergências em torno de uma palavra são possíveis somente em duas situações. Na primeira delas, as pessoas “concordam sobre a maneira correta de verificar a aplicação de alguma palavra em contextos que consideram como casos normais [padrão], mas usam a palavra de modo muito diferente nos contextos que todos reconhecem como casos excepcionais [limítrofes]”. Isto acontece porque “as regras para o uso de palavras não são precisas e exatas” e permitem essa distinção entre casos padrão e limítrofes. Veja o exemplo do autor de uma palavra como “casa”. “Quem negar que as moradias separadas entre si das ruas de um bairro residencial de Londres são casas, simplesmente não entende a língua inglesa.” Ainda assim, há casos duvidosos: “algumas pessoas diriam que o palácio de Buckingham é uma casa, enquanto outras não”. O mesmo vale para uma discussão acerca da quantidade de livros numa determinada estante. Para que a contagem aconteça, deve existir uma compreensão compartilhada sobre o que é um livro. Pode até existir divergência em torno de um livrinho, que alguém talvez chame de panfleto, mas não pode haver dúvida de que *Moby Dick* é um livro, senão qualquer divergência seria necessariamente absurda. A segunda situação é justamente esta que representa uma conversa de surdos, em que a discussão gira em torno de um som ao qual as partes atribuem diferentes significados. Um exemplo é “uma discussão sobre bancos na qual uma pessoa tem em mente os bancos de investimento e a outra, os bancos de uma praça.” Ainda que chegassem à conclusão de que existem muitos bancos nos Estados Unidos, a discussão em si seria irrazoável. A falsa ideia de que uma divergência necessariamente deve se encaixar em uma dessas duas situações é o que Dworkin chama de aguilhão semântico (DWORKIN, 1999, passim).

parte da argumentação teórica no direito. Muito pelo contrário. Quando se debate sobre as melhores interpretações de práticas e tradições compartilhadas, normalmente a divergência é genuína, ainda que se use critérios diferentes para dar forma a essas interpretações. Em outras palavras, as divergências quanto ao uso da palavra *direito* quase sempre são teóricas — e, portanto, dizem respeito ao verdadeiro conteúdo da palavra, e não a casos empíricos extraordinários — e nem por isso deixam de ser autênticas. Essas divergências são explicadas pelo que Dworkin chama de “atitude interpretativa” (1999, p. 56).

Para explicar o funcionamento da interpretação de uma prática social, como é o caso do direito, o autor narra o desenvolvimento de atitude interpretativa¹⁸ em torno da prática social da cortesia no seio de uma comunidade fictícia. Contudo, antes ele distingue três tipos de interpretação: (i) a interpretação conversacional, usada para entender o que outra pessoa está dizendo; (ii) a interpretação científica, que interpreta dados coletados; e (iii) a interpretação artística, que interpreta poemas, peças e pinturas a fim de justificar algum ponto de vista acerca de seu significado, tema ou propósito (DWORKIN, 1999, p. 60-1). O primeiro tipo está voltado ao entendimento do que está sendo dito, o segundo busca compreender “fatos não criados pelas pessoas”, e o terceiro interpreta “algo criado pelas pessoas como uma entidade distinta delas”. Nesta perspectiva, a interpretação de práticas sociais equivale à interpretação artística, as quais Dworkin designa, a fim de pensá-las enquanto unidade analítica, “interpretação criativa”.

Em seguida, ele qualifica a interpretação conversacional enquanto intencional, pois ela atribui significações “a partir dos supostos motivos, intenções e preocupações do orador, e apresenta suas conclusões como afirmações sobre a ‘intenção’ deste ao dizer o que disse”. A interpretação científica, que busca entender a relação de causalidade entre pelo menos duas variáveis correlatas (como um biólogo que busca explicar o ronronar de um gato), ele denomina causal. Por sua vez, a interpretação criativa é construtiva, porquanto é construída com base nos propósitos do intérprete. Isto significa dizer, em linhas gerais, que ela consiste na inculcação de “um propósito a um objeto ou prática, a fim de torná-lo o melhor exemplo possível” da categoria à qual se imagina que pertença. E isto não significa que um intérprete possa fazer do objeto ou da prática qualquer coisa que gostaria que fossem, pois sua “história ou a forma [...] exerce uma coerção sobre as interpretações disponíveis destes últimos”. Portanto, existe uma relação de

¹⁸ De forma sucinta, o que Dworkin chama de atitude interpretativa é a postura de questionamento de uma prática social. Essa atitude é composta por dois pressupostos: primeiro, a compreensão de que a prática “não apenas existe, mas tem um valor, serve para algum interesse ou propósito, ou reforça algum princípio — em resumo, tem alguma finalidade”; e segundo, o entendimento de que as exigências da prática “são suscetíveis a sua finalidade, de tal modo que [...] devem ser compreendidas, aplicadas, ampliadas, modificadas, atenuadas, ou limitadas segundo essa finalidade” (DWORKIN, 1999, p. 57-8).

interação de mão dupla entre propósito do intérprete e objeto da interpretação (DWORKIN, 1999, p. 64).

Aqui, faz-se necessária uma breve discussão sobre a oposição que Dworkin faz entre teorias que entendem a interpretação enquanto a descoberta das intenções do autor, e a interpretação construtiva¹⁹. Pode-se alegar que as primeiras são exemplos de interpretação conversacional, na medida em que o intérprete procura desvendar o que o autor realmente quis dizer, nos termos de uma metafórica conversação transcendental entre eles. De fato, por acreditar que o verdadeiro significado de uma obra de arte ou de um texto está latente na intenção do autor no momento de sua elaboração, teóricos intencionalistas buscam reconstruir o “estado mental consciente [...] específico que coordenava toda a orquestração na mente do autor quando este disse, escreveu ou criou sua obra” (DWORKIN, 1999, p. 67). Portanto, o papel do intérprete é tão-somente compreender o que o autor quis dizer, conversar com sua oração fazendo-se ouvinte, desvelar sua intenção.

Mas Dworkin contraria essa ideia. Para ele, é impossível entender a interpretação de uma obra de arte ou de um texto enquanto uma conversação entre autor e intérprete, porque os objetos se tornam algo externo ao autor, que só adquire significado através da análise do intérprete com base nos critérios que ele acredita serem os melhores para interpretá-lo. “A ideia da intenção do autor, quando se torna um método ou um estilo de interpretação, implica em si mesma as convicções [...] do intérprete”, afirma Dworkin (1999, p. 70). Em outras palavras, ao defender a investigação da intenção do autor, teorias intencionalistas avaliam este método como sendo o melhor critério para a compreensão da obra. Dentre diversas possibilidades metodológicas, acreditam ser esta a que fornecerá a melhor interpretação. E, ao fazer esta escolha, estão elas próprias implicando suas convicções na interpretação, que, deste modo, só pode ser construtiva.

Dworkin ainda vai além. Ele afirma ver um caráter construtivo nas três formas de interpretação. Isto porque para “entender a conversação de outra pessoa é preciso que se usem expedientes e pressupostos [...] que, em circunstâncias normais, têm o efeito de transformar aquilo que a pessoa diz no melhor exemplo de comunicação possível”. E na ciência, a interpretação de dados “faz um grande uso de padrões da teoria da construção, [...] que refletem pressupostos contestáveis e variáveis sobre os paradigmas de explicações, isto é, sobre quais características tornam uma forma de explicação superior à outra”. Neste sentido, ele afirma que

¹⁹ Essa discussão permite fazer um contraponto entre teorias intencionalistas, como são o contextualismo linguístico de Skinner e a lógica da História das Ideias de Bevir anteriormente vistos, e a teoria interpretativa de Dworkin.

“toda interpretação tenta tornar um objeto o melhor possível”, e “a interpretação só assume formas diferentes em diferentes contextos porque empreendimentos diferentes envolvem diferentes critérios de valor e sucesso.” Assim, a “interpretação artística só difere da interpretação científica porque julgamos o sucesso das obras de arte segundo critérios diferentes daqueles que utilizamos para julgar as explicações de fenômenos físicos” (DWORKIN, 1999, p. 65). Nesta perspectiva, faz todo sentido afirmar que, “sob o ponto de vista de Dworkin, portanto, o conceito de interpretação é incontestável, na medida em que interpretação equipara-se a atribuição de valor” (FILHO, 2016, p. 662).

Depois dessa exposição geral sobre interpretação, é chegado o momento de aprofundar nas características da interpretação de uma prática social. Antes de mais nada, é preciso fazer uma rápida distinção entre as duas modalidades da interpretação criativa. A interpretação social, à diferença da interpretação artística, encontra um empecilho que é o de não poder identificar um autor que possa ser lido, estudado, analisado, para daí elaborar uma interpretação com base nos propósitos do intérprete. A solução que Dworkin oferece para esse dilema é a incorporação do intérprete à prática. Em contrapartida, talvez alguém sugerisse como método “descobrir os propósitos ou intenções dos outros participantes da prática”, mas isso somente resultaria num equívoco, na medida em que o intérprete estaria apenas afirmando as convicções dos outros, e não interpretando. Se todos concordassem quanto à melhor interpretação da prática, talvez essa sugestão metodológica pudesse ser válida, uma vez que uma opinião unânime provavelmente representaria de fato o fundamento da prática. “Mas eles [normalmente] não concordam, pelo menos em detalhes, quando a atitude interpretativa é intensa”. Nunca há consenso. Por outro lado, investigando cada um dos participantes, o intérprete estaria utilizando métodos de interpretação conversacional, o que terminaria por revelar o que “*eles* querem dizer”, não o que a *prática* quer dizer. Por esta razão, o caminho correto da interpretação consiste em *aderir* à prática que se pretende compreender; “assim, suas conclusões não serão relatos neutros sobre o que pensam os membros da comunidade, mas afirmações [próprias] sobre a cortesia que competem com as deles” (DWORKIN, 1999, p. 75-80).

Ainda sobre a interpretação social, Dworkin (1999, p. 81-2) faz uma distinção analítica de três etapas. A primeira é a etapa pré-interpretativa, na qual “são identificados as regras e os padrões que se consideram fornecer o conteúdo experimental da prática”. Esta é a fase de identificação, portanto é necessário que haja um consenso forte o bastante para que a prática seja reconhecida e distinguida individualmente das demais. Na segunda etapa, designada interpretativa, o intérprete busca encontrar justificativa para os principais elementos da prática. Ainda que a justificativa não se ajuste à totalidade de suas características, deve ajustar-se o

suficiente para que seja vista como uma interpretação mesma daquela prática, e não uma nova prática inventada pelo intérprete. É nesta fase que se desenvolve a teoria, fundada no propósito do autor, que buscará fornecer a melhor interpretação possível da prática, além de justificá-la. Por último, na etapa pós-interpretativa, o intérprete procura demonstrar quais as reformulações necessárias à prática para que ela se ajuste à justificativa que ele encontrou na etapa anterior.

Fazendo empréstimo do exemplo de Dworkin, imagine-se uma comunidade fictícia cujos membros seguem um conjunto de regras chamado de cortesia. Nessa comunidade, dizem que a cortesia exige que os camponeses tirem o chapéu diante dos nobres. Por um tempo, essa prática tem um caráter de tabu: todos sabem que ela existe, mas ninguém a questiona. Até que um dia isso começa a mudar lentamente. Passa-se a questionar a cortesia e se desenvolve uma atitude interpretativa a respeito dessa prática. Logo, intérpretes começam a apresentar suas interpretações, que fornecem justificativa aos aspectos centrais da prática e propõem adaptações que eles entendem serem necessárias para que a prática cumpra os requisitos dessa justificativa. Daí, é possível que a interpretação mais aceita seja uma que reitere o *status quo*, e os camponeses, por cortesia, continuem tendo que tirar seus chapéus em deferência aos nobres. Mas pode ser também que outro intérprete tenha sido bem-sucedido em convencer aos demais sobre sua interpretação, de modo que a comunidade passe a entender que a cortesia exige que os camponeses tirem o chapéu não apenas diante de nobres, como também de soldados. Ou, ainda, pode ser que se crie um consenso em torno de uma interpretação que rechace o fundamento da cortesia e, por isso, a prática deixe de existir.

Wilson R. T. Filho, em seu artigo *A teoria da interpretação em Ronald Dworkin*, é exitoso em sintetizar a atividade interpretativa da seguinte forma:

[...] percebe-se que a atividade interpretativa, sob a luz da teoria de Ronald Dworkin, constitui-se: na identificação da prática social (ou seja, na limitação do objeto a ser analisado); no desenvolvimento de uma teoria capaz de justificar os propósitos e objetivos da prática em questão; e na aplicação dessa teoria sobre a prática social em si, de forma a propor-lhe novos padrões de conduta e interpretações melhor condizentes com a teoria justificadora (2016, p. 665).

Além disso, vale ressaltar que essas três etapas não acontecem de forma estruturada como sugere essa exposição analítica. Na verdade, “esses três momentos interpretativos se misturam e confundem o tempo todo”, cada um deles mais ou menos orientado pelas convicções do intérprete (FILHO, 2016, p. 665).

Concluída a exposição sobre a interpretação de uma prática social conforme Dworkin, resta compreender a direção teórica que o autor julga a mais útil para guiar a atitude interpretativa. Voltando ao exemplo da comunidade fictícia, considere-se que a prática da

cortesia tenha sofrido alterações ao longo do tempo, devido à atitude interpretativa e às correções sugeridas por esta. Talvez a exigência de que os camponeses tirem o chapéu diante dos nobres tenha deixado de existir e sido substituída pela exigência de que eles se inclinem perante os soldados que retornam vivos da guerra. E mais tarde, pode-se ter aceitado que todos os participantes da comunidade devem se inclinar perante eles, não somente os camponeses. Apesar dessas mudanças, algum atributo presente na prática permitiu que ela continuasse sendo entendida como cortesia mesmo com o passar do tempo. E o mesmo vale se presumir-se que outras comunidades vizinhas usam diferentes versões da prática da cortesia. Apesar das diferenças, é possível identificar as práticas de todas essas comunidades como sendo o mesmo tipo de prática.

Dworkin explica a razão de tal identificação ser possível. Segundo ele, os debates acerca de uma prática social normalmente têm sua estrutura em forma de árvore. Em termos gerais, “as pessoas concordam com as proposições mais genéricas e abstratas [...], que formam o tronco da árvore, mas divergem quanto aos refinamentos mais concretos ou as subinterpretações dessas proposições abstratas, quanto aos galhos da árvore” (1999, p. 86).

Por exemplo, numa certa etapa do desenvolvimento da prática, todos concordam que a cortesia, em sua descrição mais abstrata, é uma questão de respeito. Mas há uma importante divisão sobre a correta interpretação da ideia de respeito. Alguns consideram que se deve, de maneira mais ou menos automática, demonstrar respeito a pessoas de certa posição ou grupo, enquanto outros pensam que o respeito deve ser merecido individualmente. Os primeiros se subdividem ainda mais, questionando quais grupos ou posições sociais são dignos de respeito; os segundos se subdividem a propósito de quais atos conferem respeito. E assim por diante, ao longo de infindáveis subdivisões de opinião (DWORKIN, 1999, p. 86-7).

Neste exemplo, o tronco da árvore, que liga de maneira até então incontestável cortesia e respeito, funcionaria como uma espécie de patamar sobre o qual se formariam novos pensamentos e debates. Logo, seria lógico deduzir que respeito faz parte do conceito de cortesia, ou seja, cortesia é uma questão de respeito. Já os galhos da árvore, compostos pelas posições antagônicas a respeito das exigências mais concretas da prática, seriam concepções do próprio conceito, derivadas da ideia mais genérica em torno da qual se tem um amplo acordo. Dito de outro modo, é o conceito de cortesia — aquilo que é aceito por todos, de forma consciente ou não, como sendo inerente ao seu significado — que explica a possibilidade de identificação de um atributo comum entre diferentes versões, ou concepções, da prática.

Este contraste entre conceito e concepção é um contraste entre níveis de abstração: no primeiro nível, há um acordo formado em torno de ideias que são incontestavelmente utilizadas em todas as interpretações; no segundo, a aplicação desta abstração gera controvérsias e concepções distintas. Alguém que negasse o próprio conceito de cortesia estaria se colocando

“à margem da comunidade do discurso útil, ou pelo menos habitual, sobre a instituição” (DWORKIN, 1999, p. 86-7). Mas isto não significa que um conceito seja eterno, atemporal, imutável. Na verdade, o que o mantém é um “padrão de acordo e desacordo” suscetível de desaparecer a qualquer momento²⁰.

Para Dworkin, uma interpretação guiada por esses propósitos deve ter por objetivo a estruturação de uma teoria que seja capaz de compreender as demais teorias como subinterpretações de uma ideia mais abstrata — isto é, como meras concepções de um conceito. Ela deve, portanto, ser incontestável, uma vez que deve existir um acordo sobre as ideias que compõem o conceito. E a edificação dessa incontestabilidade se deve amplamente à vinculação da teoria aos paradigmas da prática social²¹, pois “o papel que esses paradigmas desempenham no raciocínio e na argumentação” é ainda mais crucial “do que qualquer acordo abstrato a propósito de um conceito”. Isto porque os paradigmas são tratados como “exemplos concretos aos quais qualquer interpretação deve ajustar-se”, e as argumentações antagônicas tentarão, na medida do possível, “demonstrar que ela é incapaz de incluir ou explicar um caso paradigmático”. Contudo, apesar da coerção que exercem sobre as interpretações, paradigmas tampouco são eternos e imutáveis, visto que “nenhum paradigma está a salvo de contestação por uma nova interpretação que considere melhor outros paradigmas e deixe aquele de lado, por considerá-lo um equívoco” (DWORKIN, 1999, p. 88-9).

Tudo isto, a que convém denominar teoria interpretativa de Dworkin, é apenas a base teórica que o autor utilizará, mais adiante em seu livro, para construir sua concepção de direito como integridade. No entanto, esta discussão extrapola o escopo da presente pesquisa. Aqui, vale deter-se principalmente na descrição filosófica da distinção entre conceito e concepção, que não somente explica as controvérsias em torno de práticas sociais, como também deve guiar uma interpretação bem-sucedida destas mesmas práticas. Ela será a pedra angular metodológica desta pesquisa.

²⁰ O conceito de uma prática é passível de sofrer alteração. Quando uma nova teoria propõe a alteração de um conceito, ou ela pode ser considerada extravagante e estranha à discussão sobre a prática, ou pode promover uma verdadeira revolução no conceito relativo à prática (FILHO, 2016, p. 667). É interessante pensar que o que diferencia conceito de concepção é a aceitação de um conjunto de ideias por parte da maior parte dos indivíduos. É a aceitação ampla de uma determinada interpretação que faz com que uma determinada concepção passe a fazer parte do conceito em questão, modificando-o. A aceitação é que faz a diferença, portanto. Os atributos em torno dos quais não há concordância continuarão sendo meras concepções até se tornarem capazes de formar um consenso a seu respeito e, deste modo, alterar o conceito.

²¹ Paradigmas são exemplos concretos da prática social, que funcionam como “exigências” ou “requisitos” para as interpretações que desejam explicá-la (DWORKIN, 1999, 88-89).

2.4 CONSIDERAÇÕES SOBRE A DISCUSSÃO

Em meados do século passado, Gallie introduziu, ainda que apenas de maneira rudimentar, a distinção entre conceito e concepção com sua tese da essencial contestabilidade de conceitos. Fê-lo ao pensar a noção de exemplar original, um núcleo comum a todas as concepções de um determinado conceito, o cerne do qual necessariamente parte a totalidade das interpretações a seu respeito. Três décadas depois, Dworkin aprofundou essa distinção para explicar que as divergências em torno de uma prática social normalmente são interpretativas, e não semânticas; e para apresentar sua própria concepção de direito, da qual partem, segundo ele, todas as demais teorias jurídicas. Mostrou que a diferença entre um conceito e as concepções a seu respeito consiste em diferentes níveis de abstração: enquanto o primeiro faz proposições genéricas e abstratas, as segundas controvertidamente versam sobre os desdobramentos concretos ou subinterpretações das proposições que compõem o primeiro nível. Propôs que, apesar do acordo que existe em torno da ideia de um conceito, este não é imutável e, portanto, pode se alterar ou até mesmo deixar de existir, em consequência da atitude interpretativa. Ainda, sugeriu que a interpretação com fins de exposição da estrutura conceitual de uma prática “pode ajudar a aprimorar o argumento, e, de qualquer modo, irá melhorar a compreensão da comunidade acerca de seu ambiente intelectual” (DWORKIN, 1999, p. 87).

São esses refinamentos teóricos que Dworkin fez à distinção entre conceito e concepção que guiaram a confecção desta pesquisa. Além disso, levou-se em consideração a perspectiva compartilhada pelas abordagens da História Intelectual perpassadas pela presente discussão de que existe uma relação circular de causa-efeito entre o universo da linguagem — que dá compreensibilidade às ideias — e a realidade; e de que a contingência desempenha um papel na constituição e transformação dos conceitos políticos. Entendeu-se também que os autores lidos foram ou são fruto de seu tempo, experiências e convicções, e que, portanto, não desenvolveram ideias essenciais, atemporais, prescrições a serem reproduzidas nos dias de hoje de maneira imponderada. Ainda assim, acredita-se que uma análise conceitual, entendida como um “processo que incorpora um exame completo dos elementos básicos que compõem um pensamento, ideia ou noção” (FERNANDES et al., 2011, p. 1151), possa contribuir para desvelar a estrutura constitutiva de um conceito tão comumente utilizado e pouco estudado quanto *fanatismo*.

Este é o objetivo dessa monografia. Espera-se que essa análise possa contribuir na compreensão desse conceito utilizado para se referir a diversas práticas de caráter político, religioso, racista, esportivo, entre outros. Espera-se que, como Dworkin ensina, a exposição da

estrutura do conceito possa ajudar no aprimoramento do seu argumento, identificando um ou mais atributos em comum que caracterizam a prática. Espera-se que a investigação sobre o conceito de fanatismo na teoria das ciências humanas e sociais possa facilitar o reconhecimento de suas mais diversas concepções e de seus vieses, que podem ter, e normalmente têm, objetivos políticos.

3 CONCEPÇÕES DE FANATISMO

O assunto é preocupante. Qualquer pessoa de bom-senso sabe que o fanatismo já provocou muito estrago. É mais que hora de ser identificado, compreendido e debatido. Para tanto, é preciso saber reconhecê-lo em suas diversas manifestações. Saber até onde foi para se ter uma ideia de até onde poderá ir, se não for detido.

Ou ter o seu conceito definitivamente transformado, num mundo menos louco. Que tal fanático por livros? Ou fanático por chocolate? E, que Mozart nos perdoe, fanático por Beethoven?

(Jaime Pinsky e Carla B. Pinsky)

Na esteira da discussão desenvolvida no capítulo anterior, nesta seção se fará uma exposição das concepções de diversos autores das ciências humanas e sociais, clássicos e contemporâneos, que trataram de fanatismo em suas obras. Portanto, aqui não se pretende narrar episódios de fanatismo que marcaram as histórias da humanidade, tampouco traçar uma genealogia da palavra desde sua aparição até os dias de hoje. Diversos pesquisadores que já se debruçaram sobre estas tarefas produziram excelentes trabalhos. O objetivo deste capítulo é tão-somente apresentar, da forma mais neutra possível, as concepções de fanatismo dos autores escolhidos a fim que se possa analisá-las à luz do sustentáculo teórico-metodológico recém-desenvolvido, tarefa a que cabe a próxima parte desta monografia.

Dez foram os autores utilizados nesta seção do trabalho. Apresentados em ordem cronológica por data de nascimento, são eles John Locke, Voltaire, Jean-Jacques Rousseau e Georg Wilhelm Friedrich Hegel, tidos como clássicos, bem como William James, Norberto Bobbio, John Passmore, Richard Mervyn Hare, Amós Oz e Joel Olson, tidos como contemporâneos. Cada um destes autores debruçou-se, em certa medida, sobre o tema do fanatismo de forma mais ou menos teórica e dentro de suas respectivas áreas de atuação. Como um todo, considerou-se este grupo enquanto autores das ciências humanas e sociais que contribuíram para o tema em questão. Sua escolha baseou-se na pesquisa em motores de busca por palavras-chave como “fanatismo”, “fanático” e “entusiasmo”, bem como na pesquisa bibliográfica em algumas obras e artigos que versam amplamente sobre o tema, sendo os principais *Le fanatisme : modes d’emploi* de Alberto Toscano (2011), *Le Glaive et le Fléau : généalogie du fanatisme et de la société civile* de Dominique Colas (1992), e *El fanatismo:*

breve historia de un concepto, de Alberto Toscano e Tomás Llopis (2007). Após a elaboração de um acervo físico e digital de autores que abordam o tema do fanatismo, uma leitura das obras, capítulos e artigos pertinentes foi realizada e uma triagem foi feita. Os dez autores utilizados foram aqueles que, dentro do conjunto de bibliografias que os recursos cabíveis para este trabalho possibilitaram reunir, trataram do tema de forma mais ou menos teórica e conceitual. Portanto, diversos autores, que abordam o fanatismo com um viés histórico ou literário, ou que apenas usam o termo sem qualquer profundidade conceitual, foram deixados de lado por não comporem o escopo desta monografia.

Nas obras de autores clássicos que abordam este tema, é comum que as palavras fanatismo e entusiasmo sejam utilizadas como sinônimos, uma vez que elas passaram a ter significações distintas somente a partir do século XVIII (COLAS, 1992). Por esta razão, na leitura das obras utilizadas neste trabalho teve-se atenção para com essas duas palavras. Quando necessário, delineou-se nesta monografia a utilização própria de cada autor para essas palavras em suas respectivas seções, a fim de facilitar o entendimento do leitor.

Por fim, como certos autores abordaram o tema em questão de maneira meramente acessória em suas obras, sempre que necessário buscou-se expor o arcabouço conceitual que permitisse a compreensão de suas concepções de fanatismo, bem como relacionar estas últimas à teoria central das obras em que estão inseridas.

3.1 JOHN LOCKE

Duas principais obras permitiram a apreensão da concepção lockeana de fanatismo: o *Ensaio acerca do entendimento humano*, publicado em 1689, e a *Carta sobre a tolerância*, do mesmo ano. Nesta última, em algumas passagens o autor inescrupulosamente descreveu o comportamento de fanáticos, embora na primeira tenha optado pela cautela de usar o termo “entusiasmo” no lugar de “fanatismo”²².

Para compreender sua concepção de fanatismo, é necessário ter em mente que Locke acreditava na existência da verdade absoluta, inquestionável. A verdade existe, e todo aquele que está à sua procura deve necessariamente ter um grande amor por ela. Este amor, quando sincero, implica “não abraçar nenhuma proposição com maior segurança do que a que *autorizam as suas provas*” (LOCKE, 2014, p. 967, grifo nosso). O não cumprimento à risca

²² Dominique Colas (1992) explica que esta escolha se deve sem dúvida à excessivamente grande força polêmica adquirida pelo termo na Revolução Inglesa.

deste preceito sugere um não amor pela verdade — e aquele que não a busca por amor, fá-lo por qualquer outro motivo. Seja este qual for, ele jamais levará à verdade.

Portanto, o caminho passível de levar à verdade é aquele que se baseia em provas que, por sua vez, devem ser avaliadas através da razão. Para Locke, a “*razão é a revelação natural* pela qual o eterno Pai da luz e fonte de todo o conhecimento comunica à humanidade aquela porção de verdade que pôs ao alcance das suas faculdades naturais”. Logo, ela é um instrumento, dádiva do divino, que abre caminho para a verdade na forma de uma revelação natural. Mas a razão natural não é o único caminho, uma vez que Locke também acreditava na revelação divina, ou sobrenatural, comunicada diretamente por Deus. Para ele, “*a revelação é a razão natural aumentada* por uma nova série de descobertas comunicadas imediatamente por Deus e das quais a razão garante a sua verdade, pelo testemunho e provas que dá acerca da sua proveniência de Deus” (LOCKE, 2014, p. 969, grifos do autor). A revelação divina prescinde de provas senão aquelas que provem que é de fato uma inspiração de Deus, “porque Ele não pode enganar nem ser enganado” (LOCKE, 2014, p. 974).

Fica claro que a razão detém um papel essencial no processo de apreensão da verdade — ora através da razão natural, faculdade humana concedida por Deus para este fim, ora através da revelação divina, pela qual a razão natural é aumentada com a mesma finalidade. Logo, a razão é sempre o instrumento da verdade, e “aquele que afasta a razão para abrir caminho à revelação extingue a luz de ambas” (LOCKE, 2014, p. 969). Em outras palavras, somente a razão pode levar à revelação da verdade.

Contudo, existe o fanatismo, um fenômeno que pretende estabelecer uma revelação renunciando à razão. Ao fazê-lo, “destrói tanto a razão como a revelação e substitui as infundadas fantasias do próprio cérebro do homem, assumindo que são o fundamento tanto da opinião como da conduta” (LOCKE, 2014, p. 969). O fanatismo é fruto de um cérebro acalorado e, não sendo fundado nem na razão nem na revelação divina, é expressão de uma crença e não da verdade. Inobstante, tem “uma influência mais poderosa sobre a persuasão e os actos dos homens do que a razão ou a revelação divina, tomadas por si sós ou juntas”, uma vez que “os homens se sentem fortemente inclinados a seguir os impulsos que recebem de si mesmos” (LOCKE, 2014, p. 970). Além do mais, “o trabalho aborrecido e nem sempre bem sucedido do rígido raciocínio” também contribui para que alguns pretendam ser, porque atraídos pela facilidade de sê-lo, “beneficiários de uma revelação” divina.

O amor pelo extraordinário e o gosto e a glória que há em ser-se um inspirado faz com que, uma vez embrenhado nestes caminhos da revelação imediata, é difícil deles sair. Ao invés de agir através da razão, os homens passam a se acreditar superiores a ela. Porque “sentem a

mão de Deus a mover-se em seu interior e os impulsos do Espírito e não se podem enganar naquilo que sentem” (LOCKE, 2014, p. 971). Deste modo, não necessitam de provas. Estes homens “têm a certeza, porque têm a certeza e as suas persuasões estão certas, porque são fortes, porque as abraçam com firmeza” (LOCKE, 2014, p. 972).

Contudo,

Deus, quando fez o profeta, não desfez o homem. Ele deixa todas as suas faculdades no estado natural, para lhe permitir julgar as suas inspirações, quer sejam de origem divina ou não. [...] Se quer que lhe concedamos assentimento à verdade de qualquer proposição, Ele evidencia essa verdade pelos métodos usuais da razão natural, ou então faz com que se saiba que é uma verdade à qual quer que concedamos o nosso assentimento pela sua autoridade, e convence-nos que provém Dele, por meio de uns sinais, a respeito dos quais a razão não pode enganar-se. *A razão deve ser o nosso último juiz e guia em tudo* (LOCKE, 2014, p. 976-7, grifo do autor).

É justamente na falta de evidências a passar pelo escrutínio da razão que o fanatismo falha. Porque, uma vez que não há provas, o insumo de sua revelação é a inspiração — seja fruto da mente humana, seja inspirada pelo Príncipe das Trevas — e, por isto, não gera uma verdade, mas uma crença. Contudo, a “luz, a verdadeira luz do espírito, não é, ou não pode ser, mais nada senão a evidência da verdade de qualquer proposição, e, se não for uma proposição evidente, toda a luz que tem, ou pode ter, vem da clareza e validade daquelas provas sobre as quais se coloca o nosso assentimento”; e somente a razão pode guiar nesta direção (LOCKE, 2014, p. 976).

Aquele que falha no caminho da razão e opta pela falsa inspiração é fanático, descrito por Locke enquanto “cruel e implacável para com os que discordam de sua opinião”. Fanáticos “despojam [outrem] de sua propriedade, mutilam seus corpos, os torturam em prisões infectas e, afinal, até os matam, a fim de convertê-los em crentes e obter sua salvação” (LOCKE, 1973-5, p. 5). Eles “perseguem, atormentam, destroem e matam outros homens em nome da religião”²³ (LOCKE, 1973-5, p. 4), e “condenam tudo que não estiver segundo seu modelo” (LOCKE, 1973-5, p. 12).

A minuciosa ponderação de Locke acerca do papel da razão para o discernimento da verdade passa a fazer sentido ao se levar em consideração sua teoria sobre a constituição do pacto social. De fato, a razão é o elemento que possibilita que os homens sejam capazes de se coordenar numa associação que funda um corpo único e uma comunidade política — da mesma

²³ A mudança de um tom mais genérico, no *Ensaio sobre o entendimento humano*, para o que se pode entender como sendo uma crítica a comportamentos religiosos, na *Carta sobre a tolerância*, pode ser compreendida pelo escopo da segunda obra, que apresenta uma defesa à predominância do Estado nas questões públicas, distinguindo o papel da sociedade e o da religião, e à tolerância. O cenário de conflitos religiosos, na Inglaterra e em outros lugares da Europa, explica a importância desta temática à época.

maneira que é o fundamento que autoriza o direito à resistência do povo e à conseqüente desagregação do pacto social, no caso em que o governo não seja capaz de cumprir com seus objetivos primários, quais sejam, o bem-estar social, a salvaguarda da propriedade privada e a preservação do Estado. Portanto, “a razão, faculdade individual de pensar o universal, fundamenta a pretensão política do povo à fundação da sociedade civil” (COLAS, 1992, p. 229-230, tradução nossa).

A partir desta ideia, entende-se que o fanático, ao abrir mão da razão, torna-se um elemento contrário à lógica própria da constituição da sociedade civil. No entanto, Locke firmemente defende que “têm um direito absoluto e universal a serem toleradas [todas] as opiniões especulativas que não podem causar desordem no Estado ou dano aos meus vizinhos”. E uma vez que “a transição do estado de natureza à sociedade civil é a transição para um modo de organização coletivo em que existe uma lei, um juiz para aplicá-la e uma força para impô-la”, os fanáticos não devem ser perseguidos numa lógica de guerra. Cabe ao governo, detentor do monopólio jurídico e judiciário, julgar e punir aqueles que abraçam o fanatismo de modo prejudicial ao bem-estar e à sobrevivência da sociedade civil (COLAS, 1992, p. 227-8, tradução nossa).

3.2 VOLTAIRE

Em 1764, é publicado o *Dicionário Filosófico* de Voltaire. Em sua obra constam diversos verbetes, dentre os quais sua concepção de fanatismo. De acordo com ele, “o fanatismo está para a superstição assim como o delírio está para a febre, como a ira está para a raiva”. E aquele “que tem êxtases, visões, que toma sonhos por realidades e suas imaginações por profecias, é um fanático” (VOLTAIRE, 2010, p. 349, tradução nossa). O que ele quer dizer com isso, portanto, é que a superstição é o embrião do fanatismo. Este último é uma doença da alma que, uma vez tenha gangrenado o cérebro do homem, é quase incurável. E ainda é contagiosa, sendo transmitida menos por livros do que por assembleias e discursos (TOSCANO, 2011, p. 105, tradução nossa).

Não há outro remédio para o fanatismo “senão o espírito filosófico que, difundido pouco a pouco, acaba por abrandar os costumes dos homens e prevenir os ímpetos do mal” (VOLTAIRE, 2010, p. 350, tradução nossa). Ainda que não rechace os remédios propriamente políticos nem o emprego da força a fim de erradicar o fanatismo e impor a tolerância, Voltaire acreditava que “a religião, longe de lhes ser um alimento salutar, se transforma em veneno nos

cérebros infectados”; e que as leis “ainda são demasiado impotentes contra tais acessos de fúria”. Isto acontece porque os fanáticos estão convencidos de que “o Espírito Santo que os penetra está acima das leis, de que seu entusiasmo é a única lei à qual devem obedecer” (VOLTAIRE, 2010, p. 350, tradução nossa).

A última passagem deixa claro que o fanatismo é uma espécie de entusiasmo, artigo que também consta em seu dicionário. Para ele, entusiasmos são “nuances em nossas afeições! Aprovação, sensibilidade, emoção, distúrbio, surpresa, paixão, frenesi, demência, fúria, ira: são estes todos os estados pelos quais pode passar esta pobre alma humana” (VOLTAIRE, 2010, p. 325, tradução nossa). Neste sentido, o entusiasmo é uma distorção da razão, uma vez que a razão “consiste em sempre ver as coisas como elas são”. Não obstante, o entusiasmo pode ser leve, dando “ao cérebro um pouco mais de atividade: é o que acontece nas grandes manifestações de eloquência e, sobretudo, na poesia sublime”; como também pode ser intenso, destruindo completamente a razão e inspirando o fanatismo (VOLTAIRE, 2010, p. 326, tradução nossa).

Se por um lado a superstição é capaz de provocar o entusiasmo, que, num grau elevado, pode se converter em fanatismo, por outro o ateísmo também é uma praga e perigo social. Isto porque, segundo Voltaire, o “ateísmo e o fanatismo são os dois polos de um universo de confusão e de terror” (TROUSSON, 2009, p. 38-9, tradução nossa). O perigo que reside no ateísmo está na constatação que, “algumas exceções à parte, o ateu é socialmente pernicioso porque ele se permitirá tudo se estiver certo sobre a impunidade neste mundo, porque aos seus olhos não existe além-vida”. Uma vez que não acredita em Deus, o ateu é seu próprio Deus e sacrificará tudo que lhe fizer obstáculo, podendo ser tão funesto quanto o fanático.

Isto explica porque Voltaire, em seu *Tratado sobre a tolerância*, de 1763, tem ressalvas apenas para essas duas categorias. Advogado da tolerância e combatente do fanatismo, acreditava que “o interesse das nações exige a tolerância” (POMEAU, 2000, p. XXIV). Neste sentido, defendia que

só se deve ser intolerante com a intolerância. Se esta se tolera, não restará lugar para a tolerância nem, portanto, para uma convivência pacífica em que cada um possa defender suas opiniões, tentando convencer os outros de sua bondade intrínseca, sem as impor coativamente por meio do medo e da violência (ARAMAYO, 2015, p. 128).

Quanto aos ateus, “somente se pode tolerá-los se permanecerem pouco numerosos pois, primeiro vítimas e produtos do fanatismo, eles podem se tornar fanáticos também” (TROUSSON, 2009, p. 38-9). Já os fanáticos, perturbadores da sociedade, não merecem a tolerância e, portanto, cabe ao governo punir os seus erros. Portanto, apesar da contraposição

que faz, Voltaire considera o fanatismo muito mais lesivo que o ateísmo, porque este último não inspira paixão sanguinária, mais o fanatismo, sim; o ateísmo não se opõe aos crimes, mas o fanatismo os faz cometer.

3.3 JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Rousseau é tido como um “apologista do fanatismo” por muitos dos seus comentadores (COLAS, 1992, p. 230, tradução nossa). Contudo, para entender o verdadeiro sentido de sua concepção de fanatismo, é necessário visitar o pensamento do autor acerca da relação entre religião e a fundação do pacto social. Uma relação íntima porque, de fato, ele assume que nenhum “Estado nunca foi fundado sem uma religião que lhe servisse de base” (ROUSSEAU, 2011, p. 150).

Rousseau distingue em dois os tipos de religião considerada em relação à sociedade: a religião do homem e a religião do cidadão. A primeira é o verdadeiro teísmo, “restrita ao culto puramente interior do Deus Supremo e aos deveres eternos da moral”. Ao pregar uma separação entre o teológico e o político, entre o sagrado e o terreno, acaba provocando uma desvinculação do homem à sociedade. Pois, em vez de “prender os corações dos cidadãos ao Estado, ela os aparta deste como de todas as coisas da terra”, sendo, deste modo, contrária ao espírito social, uma vez que apenas lhes importa “ir para o paraíso” (ROUSSEAU, 2011, p. 151-2). Dito de outra forma, numa sociedade em que a religião do homem predomina, apesar de os cidadãos serem tolerantes com relação aos seus concidadãos e às demais nações, eles estão tão desapegados do sistema político que a pátria pouco lhes interessa, já que apenas o plano espiritual lhes apraz. A segunda religião é circunscrita a fronteiras nacionais, dentro das quais imperam seus particulares deuses, patronos, dogmas e ritos, tal qual seu culto prescrito por lei. Em outras palavras, é uma teocracia. Todos aqueles que vivem além das fronteiras de tal nação são tidos como infiéis, bárbaros. Este tipo de religião é bom na medida em que “reúne o culto divino e o amor às leis” e faz da pátria “o objeto de adoração dos cidadãos”; mas é ruim porque torna os homens supersticiosos e, quando se faz exclusivo e tirânico, “faz um povo passar a ser sanguinário e intolerante, de sorte que ele só respira assassinatos e massacres e crê realizar uma ação santa matando quem quer que não admita seus deuses” (ROUSSEAU, 2011, p. 151).

No meio termo entre o patriotismo exacerbado e a intolerância provocados pela religião do cidadão e o desapego total para com o sistema político gerado pela religião do homem, Rousseau sugere aquilo que chama de religião civil. Não poderia deixar de fazê-lo, visto que

defende ser “importante para o Estado que todo cidadão tenha uma religião que lhe faça amar seus deveres”. Essa “profissão de fé puramente civil” deve ter seus artigos determinados pelo soberano, não como dogmas de religião, mas como “sentimentos de sociabilidade” necessários para ser um bom cidadão e súdito fiel. Estes dogmas “devem ser simples, em pequeno número, enunciados com precisão, sem explicações nem comentários”, e prescrever: a existência da divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e providente; a vida por vir; a felicidade dos justos e o castigo dos maus; e a santidade do contrato social e das leis. Eis os dogmas positivos. Quanto aos negativos, há apenas um: não se deve tolerar a intolerância. Uma vez tenha o soberano estabelecido os artigos da religião civil, ele não pode obrigar ninguém a crer neles, mas pode “banir do Estado quem não crê; pode bani-lo, não como ímpio, mas como insociável, como incapaz de amar sinceramente as leis, a justiça, e de imolar se preciso sua vida e seu dever”. E se alguém aceitar publicamente esta religião e posteriormente a desrespeitar, merece ser punido com a morte, pois “cometeu o mais grave dos crimes, mentiu diante das leis” (ROUSSEAU, 2011, p. 154).

Muito embora Rousseau seja um defensor da tolerância e reconheça as religiões muitas vezes enquanto fonte de intolerância²⁴, fica nítido a importância que ele atribui à função da religião na sociedade (TROUSSON, 2009, p. 43-4). Para o autor, a religião dá motivos para que os homens em sociedade evitem fazer o mal frequentemente “e obtém deles virtudes, ações louváveis, que não existiriam sem tais motivos” (ROUSSEAU, 1979, p. 433). E mesmo o fanatismo que ela é passível de acarretar pode se revelar necessário para o despertar e a unificação da comunidade política (TOSCANO, 2011, p. 107).

Essa ideia passa a fazer sentido uma vez que se compreende a substância da passagem do estado de natureza para a sociedade civil. O que acontece é que o homem no estado de natureza — o famigerado “bom selvagem” de Rousseau —, que possui como virtudes apenas o amor de si e a piedade²⁵, desenvolve o amor próprio²⁶ na medida em que a necessidade de

²⁴ Para Rousseau, é intolerante por princípio todo homem que acredita que não se pode ser bom homem sem acreditar em tudo que ele acredita, e que condena impiedosamente todos aqueles que não pensam como ele (MOSTEFAI, 2009, p. 99).

²⁵ Segundo Rousseau, o amor de si é a busca pela autopreservação, necessário para que o indivíduo sinta vontade de satisfazer suas necessidades. Este é um sentimento primitivo, inato e bom. Há um certo egoísmo e individualismo no amor de si, que, além de tudo, é interesseiro, pois provoca, para além deste profundo amor por si mesmo, um amor por aquilo que permite a autopreservação. A piedade é o sentimento que serve justamente para moderar esse egoísmo, uma vez que permite a criação de um laço de empatia que pode impulsionar que se ame seus semelhantes mesmo que eles não tenham nada a oferecer em troca, já que o sofrimento do outro também é um alerta para a própria preservação. Destas duas virtudes, complementares, derivam todas as outras paixões (LAUREANO, 2021).

²⁶ O amor próprio é a necessidade de ser olhado pelo outro, é uma espécie de egoísmo exacerbado, de narcisismo que dá origem à estima pública. É dele que decorrem todos os vícios. Segundo Laureano (2021, p. 33), Rousseau “nunca escondeu que a fonte do mal em sua filosofia estava no amor próprio”.

sobrevivência o impele à interação com outros indivíduos. Eis aqui o paradoxo: o rumo em direção à sociedade civil tem como contrapartida a emergência do egoísmo, do narcisismo e do antagonismo que as relações sociais acarretam. É daí que surge o fanatismo, como uma forma de compensação ao desastre que a passagem entre esses dois estados representa, apresentando-se como uma ambição universal que ultrapassa os individualismos gerados pelo próprio pacto social (COLAS, 1992; LAUREANO, 2021).

É igualmente neste sentido que Rousseau defende o fanatismo ao dizer que, embora sanguinário e cruel, ele “não deixa de ser uma paixão grande e forte que eleva o coração do homem, que o faz desprezar a morte, que lhe dá uma energia prodigiosa, e que basta *bem dirigir* para tirar dele as mais sublimes virtudes” (ROUSSEAU, 1979, p. 432, grifo nosso). Esta asserção permite que se deduza que essa boa orientação deve estar expressa nos dogmas da religião civil, guiando os homens e suas paixões em direção à unificação política da nação. O verdadeiro cidadão, portanto, apareceria como um “bom fanático”, orientado pela religião civil (COLAS, 1992, p. 232, tradução nossa).

Também em torno deste argumento se constrói o ataque de Rousseau à filosofia e ao ateísmo, que ele afirma andarem de mãos dadas. Porque, pelos princípios, “a filosofia não pode fazer nenhum bem que a religião não faça melhor, e a religião faz muitos que a filosofia não pode fazer” (ROUSSEAU, 1979, p. 432-3). Se a religião tem esse caráter unificador essencial para o pacto social,

a irreligião, e em geral o espírito argumentador e filosófico, prende à vida, enfraquece, avilta as almas, concentra todas as paixões na baixeza do interesse particular, na abjeção do eu humano e solapa assim aos poucos os verdadeiros alicerces de qualquer sociedade; porque o que os interesses particulares têm em comum é tão pouca coisa que não compensará nunca o que eles têm de oposto (ROUSSEAU, 1979, p. 432).

O ateu tem todas as suas afeições reduzidas a um secreto egoísmo, tão funesto à população quanto à virtude. Esse egoísmo, a que o autor também chama de indiferença filosófica, é mais destruidor do que a própria guerra. Deste modo, para Rousseau, o fanatismo, “embora mais funesto em seus efeitos imediatos do que aquilo a que chamamos hoje espírito filosófico”, é menos funesto em suas consequências (ROUSSEAU, 1979, p. 432).

Por fim, vale destacar que, para além do bom fanatismo, a grande e forte paixão necessária para a estabilidade do pacto social, Rousseau também reconhece o “fanatismo cego”, que descreve como uma “uma fúria cega que a razão nunca detém”. Este é fruto de religiões do cidadão, em sociedades banhadas de intolerância, incapazes de orientar de maneira adequada as paixões de seus cidadãos. Contra este fanatismo a filosofia é ineficaz, e há apenas um método

para conter seu progresso: “empregar contra ele suas próprias armas. Não se trata nem de raciocinar nem de convencer; é preciso deixar ali a filosofia, fechar os Livros, pegar a espada e punir os pérfidos” (TROUSSON, 2009, p. 49, tradução nossa).

3.4 GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Em 1820, Hegel publica sua renomada obra de título *Princípios da Filosofia do Direito*. Nela, propõe-se a pensar o Estado enquanto uma instituição racional, fruto do processo de realização da vontade do homem. Sendo a vontade livre, o direito enquanto instituição é resultado da liberdade da vontade e, por conseguinte, a vontade livre é o objeto de estudo da ciência do direito (OTTONICAR, 2016). E posto que o fanatismo é uma “patologia da vontade” (COLAS, 1992, p. 250, tradução nossa), é natural que Hegel desenvolva sua concepção para este fenômeno nesta mesma obra.

Para elucidar o que foi dito no parágrafo anterior, alguns conceitos importantes para a filosofia do direito hegeliana precisam ser esmiuçados. Hegel entende que a filosofia deve se guiar pela razão, que se divide em “razão enquanto espírito autoconsciente” e “razão enquanto efetividade aí presente”. Falando em termos mais concretos, a razão é a “unidade da forma e do conteúdo”, sendo que “a *forma* [...] é a razão enquanto conhecer conceitualizante e o *conteúdo* é a razão enquanto essência substancial da efetividade tanto ética quanto natural”. Em outras palavras, a razão é composta por forma, ideia pura e abstrata, e conteúdo, substância dessa ideia (HEGEL, 2010, p. 43, grifos do autor). Outro conceito fundamental é o de vontade. Seu desenvolvimento perpassa três momentos: a universalidade, a particularidade e a singularidade. No primeiro momento, a vontade se caracteriza como o *eu* abstraído de toda determinação, que se refere a *si mesmo*. É o pensamento puro, a forma abstraída de todo e qualquer conteúdo específico. Por não haver conteúdo determinado, não há objeto, e não havendo objeto não há sujeito, já que só se pode considerar o sujeito pelo seu objeto — por esta razão, a vontade é universal. Contudo, ao se inclinar para um “objeto exterior determinado, a vontade passa a ser determinada por ele. Antes marcada pela universalidade, a vontade agora se revela particularizada, projetada num outro particular exterior”. Neste segundo momento, a vontade não apenas quer, mas quer algo que, sendo específico e restrito, especifica e restringe a vontade que o deseja. Ela passa a se projetar na existência empírica, a possuir um conteúdo e, portanto, se torna objetiva. Por fim, o terceiro momento é também o do surgimento do indivíduo, que apenas aparece totalmente, tendo consciência de si mesmo, frente a outro indivíduo. Portanto,

a consciência de si tem um significado que implica o autorreconhecimento diante do outro, do não eu. É somente neste estágio que a vontade se torna livre (OTTONICAR, 2016, p. 3-5; HEGEL, 2010).

Hegel não confunde liberdade com a espontaneidade da manifestação imediata dos sentimentos. Para ele, o “homem instintivo não é livre, pois obedece passivamente aos seus instintos e é completamente subjugado pela condição natural”. Ele só se torna livre uma vez que toma consciência de si — se singulariza — e passa a se reconhecer livre em relação a outros indivíduos livres, reconhecimento este que funda o estado civil. É somente a partir deste momento que podem se desenvolver as instituições históricas — dentre elas o Estado de direito, único lugar onde a liberdade existe efetivamente (OTTONICAR, 2016, p. 5-6).

Como dito anteriormente, o fanatismo é uma disfunção da vontade, sendo ele, mais especificamente, uma expressão de seu primeiro momento, aquele da universalidade. Esta vontade, por não dispor de conteúdo, pode se erigir “em figura efetiva e em paixão”, e desembocar em dois tipos de fanatismo:

Permanecendo nesse caso simplesmente teórica, torna-se no domínio religioso o fanatismo da pura contemplação dos hindus²⁷[;] mas quando se volta para a efetividade, torna-se no domínio político como no domínio religioso o fanatismo da devastação de toda ordem social subsistente e eliminação dos indivíduos suspeitos [de pertencerem] a uma ordem, assim como se torna a aniquilação de toda organização que quiser de novo pôr-se em relevo. É somente quando destrói algo que essa vontade negativa tem o sentimento de seu ser-aí; ela tem mesmo a opinião de que quer uma situação positiva, por exemplo, a situação de igualdade universal ou de vida religiosa universal, mas, de fato, não quer a efetividade positiva do mesmo, pois ocasionaria logo uma ordem qualquer, uma determinação particular, tanto da instituição como dos indivíduos[;] mas é do aniquilamento da determinação particular e da determinação objetiva que chega, para essa liberdade negativa, sua autoconsciência. Assim, o que ela opina querer somente pode ser, por si, uma representação abstrata e a efetivação dessa apenas pode ser a fúria da destruição (HEGEL, 2010, p. 58).

Este fanatismo, que é fruto de uma vontade vazia sem conteúdo, investe contra todas as diferenças, particularidades, singularidades, uma vez que é tão-somente o desejo por uma universalidade abstrata e indiferenciada. E na medida em que é contrário a toda e qualquer organização política e ordem legal, busca instaurar “a ditadura do vazio universal” e, desta forma, bane a propriedade privada, o casamento, as relações e os trabalhos da sociedade civil (COLAS, 1992, p. 251, tradução nossa; HEGEL, 2010, p. 244). Portanto, o Estado hegeliano, que é o fim racional do homem e que existe para garantir as singularidades e a existência dos

²⁷ “O objetivo dos sistemas hinduístas de filosofia é a aquisição da liberdade e da felicidade eterna, antes ou depois da morte, recorrendo a diferentes procedimentos, [...] dentre os quais técnicas de penitência: tal indivíduo fica em pé por dez anos com os braços para cima, e viaja dessa forma aqui e acolá, ou então não se deita durante dez anos; outros hindus ficam sentados por anos imóveis, no mesmo lugar, e só se atentam à ponta de seu nariz” (COLAS, 1992, p. 250, tradução nossa).

indivíduos enquanto sujeitos de vontades livres, constitui um “dispositivo antifanático” (COLAS, 1992, p. 252; MEDEIROS; JÚNIOR, 2020).

Para Hegel, existe “um parentesco essencial entre religião e o Estado”, e por este motivo eles podem e devem funcionar como forças complementares. Isto se explica pelo fato de a religião ratificar e legitimar o Estado, garantindo o vínculo entre cidadão e Estado. Esse aspecto é importante principalmente para aqueles cidadãos que, por si sós, não conseguem entender este vínculo abstrato. Por esta razão, Hegel defende que o Estado deve requerer que seus cidadãos sejam membros de algum tipo de comunidade religiosa. Contudo, nenhuma comunidade religiosa pode reclamar por independência da jurisdição do Estado, uma vez que tudo que ultrapassa os assuntos relativos à interioridade religiosa, que é mundano, está intrinsecamente ligado à noção de propriedade e, portanto, recai sob a égide das leis estatais (LLORENTE, 1995, p. 84-85, tradução nossa). Ainda assim, Hegel aceita a existência de conflitos entre religião e Estado. Por um lado, se a comunidade religiosa é capaz de compreender a distinção entre seus assuntos espirituais e a objetividade jurídica do Estado, ela supostamente cumpre com sua função *vis-à-vis* ao Estado. Por outro lado, quando esta compreensão não existe, ela dá origem ou a uma comunidade religiosa que não ampara o Estado mas tampouco desafia sua autoridade, ou a uma que tenta dar objetividade a sua doutrina espiritual em detrimento da autoridade estatal. Este último tipo é aquele suscetível de produzir fanatismo. Onde o fanatismo prevalece, decisões são baseadas em meras opiniões; expressões de desejos arbitrários e representações meramente subjetivas substituem as determinações objetivas do Estado. O fanatismo “repudia todas as instituições políticas e ordem legal enquanto limitações restritivas para com as emoções internas e enquanto desproporcionadas com relação à infinidade destas”. Consequentemente, a marca do fanatismo é o ódio à lei, ao direito legalmente determinado (LLORENTE, 1995, p. 87-8, tradução nossa).

Segundo Hegel, o Estado deve tolerar a “devoção polêmica” de comunidades religiosas antagônicas quando ela assume a forma de interioridade, isto é, na medida em que a comunidade se abstém de tentar transmitir objetividade a suas convicções. Contudo, quando uma comunidade religiosa clama por autoridade no âmbito do Estado, este deve se tornar intolerante, afirmando sua supremacia para assegurar “o direito e a forma de racionalidade autoconsciente e objetiva”. Portanto, sempre que opiniões forem baseadas em princípios que aspiram por uma existência universal em detrimento da realidade, é dever do Estado afirmar sua soberania. Este dever de intolerância para com o fanatismo pode ser compreendido enquanto um exercício de razão de Estado, que cumpre com seu propósito essencial: a conservação e harmonização de

interesses particulares dentro do interesse universal (LLORENTE, 1995, p. 88-9, tradução nossa).

3.5 WILLIAM JAMES

William James foi um filósofo e psicólogo estadunidense associado à escola filosófica do pragmatismo e à psicologia científica. Em sua obra *Variedades da experiência religiosa*, cuja primeira edição foi publicada em 1902, conduziu uma abordagem pragmática à questão religiosa, pensando-a enquanto experiência, vivência, e não apenas como uma crença na experiência alheia. Seu empirismo, portanto com uma aproximação distinta da teologia ou mesmo da antropologia, buscou enxergar os fenômenos religiosos biológica e psicologicamente, como se fossem meros fatos curiosos de história individual, julgando-os a partir de seus preceitos filosóficos gerais, instintos e bom-senso (JAMES, 1991).

O capítulo que aqui interessa é o intitulado *XIV e XV Conferências: O valor da santidade*, no qual James passa em revista os mais importantes fenômenos considerados frutos da religião autêntica — que para ele é o Cristianismo — e características dos homens devotos. Em outras palavras, ele se propõe a examinar a santidade a fim de decidir até onde a vida religiosa se recomenda como tipo ideal de atividade humana. É importante notar que, ao falar de religião, James não se refere ao “produto institucional, corporativo ou tribal”, mas sim à experiência religiosa que se vive individual e interiormente (JAMES, 1991, p. 284-5).

O autor realiza este estudo levando em conta que nas mentes dos homens há muitas outras coisas além da religião, e nelas “as confusões e associações ímpias inevitavelmente prevalecem”. Contudo, ele considera que as baixezas que lhe são comumente atribuídas são quase todas inimputáveis à religião propriamente dita, sendo antes culpa do “espírito de domínio corporativo” — isto é, do produto institucional da experiência religiosa —; enquanto que os fanatismos, por sua vez, são quase todos atribuíveis ao “espírito de domínio dogmático”, a paixão por impor a lei na forma de um sistema teórico absolutamente fechado. Muito pelo contrário, James acredita que, ao final de muitas das atrocidades já vistas cuja culpa se atribui à religião, “a piedade pode trazer uma reação de arrependimento que o homem natural irreligioso não teria mostrado”. Mas, ainda assim, não se pode absolver de todo a acusação de que o excesso de zelo ou o fanatismo são um dos riscos da vida religiosa (JAMES, 1991, p. 287).

Os frutos da religião, como todos os produtos humanos, estão sujeitos à corrupção pelo excesso. O excesso significa, de ordinário, unilateralidade e falta de equilíbrio. Para que exista equilíbrio, nenhuma faculdade pode ser demasiado forte, caso contrário haverá predominância da característica mais forte. Na vida dos santos, as faculdades espirituais são fortes, normalmente em decorrência de uma “deficiência relativa de intelecto”. Todos os atributos santos — devoção, pureza, caridade e ascetismo — assumem formas patológicas sempre que o intelecto é demasiado estreito. No decorrer deste capítulo, o autor descreve cada um destes atributos, mas aqui interessam apenas os dois primeiros (JAMES, 1991, p. 288-9).

Segundo o autor, a devoção e a pureza são as duas faculdades santas que, em excesso, são passíveis de degenerar em fanatismo. Mas vale notar que James o distingue em dois tipos, sendo um nocivo e o outro inofensivo. Para fins de diferenciação, ele mantém intacta a terminologia do primeiro enquanto que, ao segundo, atribui a nomenclatura de teopatia. No caso da devoção desequilibrada, o fanatismo se expressa enquanto uma “lealdade levada a um extremo convulsivo”. Ele acontece quando “uma mente intensamente leal e estreita” acredita que uma determinada pessoa sobre-humana é digna de sua devoção exclusiva, e passa a idealizar sua própria devoção. O único grande mérito do adorador passa a ser a adequada compreensão dos méritos do ídolo, para quem não dispensa sacrifícios e servilismos. E a “consequência imediata dessa condição da mente é o ciúme da honra da divindade”. A menor afronta ou descaso causam, então, indignação e definem os inimigos da divindade, em cuja defesa “cruzadas têm sido pregadas e chacinas instigadas” (JAMES, 1991, p. 289-290). Inobstante, o fanatismo só aparece em pessoas de caráter dominador e agressivo.

Nos caracteres delicados, em que a devoção é intensa e o intelecto é fraco, temos uma absorção imaginativa no amor de Deus com a exclusão de todos os interesses humanos práticos, a qual, embora inocente, é demasiado unilateral para ser admirável. Uma mente excessivamente estreita só tem espaço para uma espécie de afeição. Quando o amor de Deus toma posse de uma mente assim, expulsa dali todos os amores e usos humanos (JAMES, 1991, p. 290-1).

O mesmo também é válido no tocante à pureza. A busca pelo puro amor divino frequentemente faz necessária a criação de um “mundo simplificado” onde habitar, uma unidade onde a pureza possa subsistir sem impedimentos. Se por um lado o “pietista agressivo atinge objetivamente a sua unidade, erradicando a desordem e a divergência à força” — o que demonstra um comportamento fanático —, por outro “o pietista retraído alcança a sua [unidade] subjetivamente, deixando a desordem no mundo em geral, mas fazendo um mundozinho menor, que ele habita, e do qual a elimina de todo em todo” — expressando, assim, um comportamento teopático (JAMES, 1991, p. 294).

O autor conclui seu exame afirmando que todos os atributos santos, quando equilibrados, são benéficos para a vida em sociedade e, por isso, recomendáveis à atividade humana. Além do mais, estes atributos também podem ser encontrados em indivíduos não religiosos na forma de “dotes temperamentais”. No entanto, nem todos eles juntos tornam os santos infalíveis. Quando seu “panorama intelectual é estreito, eles caem em todos os tipos de excessos piedosos, fanatismo ou absorção teopática, tormentos autoinfligidos, puritanismo, escrupulosidade, credulidade e incapacidade mórbida de enfrentar o mundo”. Devido à “intensidade de sua fidelidade aos pífios ideais que um intelecto inferior é capaz de inspirar-lhe, o santo pode ser até mais censurável e condenável do que o seria um homem carnal superficial na mesma situação” (JAMES, 1991, p. 308).

3.6 NORBERTO BOBBIO

Em 1983, a tríade de politólogos italianos composta por Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino publica a imensamente densa obra intitulada *Dicionário de Política*. Seu escopo é o de oferecer ao leitor “uma explicação e uma interpretação simples e possivelmente exaustiva dos principais conceitos que fazem parte do universo do discurso político”, através da exposição de sua evolução histórica, da análise de sua atual utilização e de seu relacionamento com conceitos afins ou contrastivamente antitéticos, indicando obras e autores a eles diretamente ligados. Como era de se esperar, “fanatismo” está dentre os verbetes que compõem o dicionário (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1998, p. V).

Entende-se por fanatismo uma cega obediência a uma ideia, à qual se serve com um zelo obstinado que pode significar até mesmo o uso da violência para obrigar outros a segui-la e punir quem não está disposto a abraçá-la. Esta ideia que o compõe é inerentemente falsa e perigosa, o que faz dela indigna de ser abraçada com perseverança. Nisto reside a contraposição do fanatismo ao entusiasmo: o entusiasta é seguidor de uma ideia nobre, generosa ou benéfica. São características de uma atitude e mentalidade fanáticas a intolerância à ideia alheia e o espírito de proselitismo que não recusa meios violentos e cruéis. O fanatismo está comumente ligado ao dogmatismo, isto é, à crença numa verdade ou sistema de verdades absolutas que jamais se pode contestar — o que, na prática, corresponde ao sectarismo, ou seja, à parcialidade

para com os adeptos e o ódio para com os não crentes. No bem, o oposto de fanatismo é a tolerância, enquanto que no mal é o cinismo²⁸ (BOBBIO, 1998).

Numa sociedade em que um grupo fanático assume o poder, a consequência é o alastramento do espírito de conformismo. Este é a resposta natural ao zelo obstinado do fanático para todo aquele que não quer correr o risco de ser perseguido por causa de suas próprias ideias, aceitando resignada e servilmente o dogmatismo imposto, ainda que não o faça intimamente. O espírito crítico, o uso da razão apoiada na experiência, ensina o senso de limite e a tolerância à exaltação dos fanáticos, e suscita a dúvida e a reflexão nas cabeças dos conformistas (BOBBIO, 1998).

Bobbio entende que este “significado que hoje se dá à palavra fanatismo e tudo aquilo que se compreende neste conceito, inclusive os juízos de valor que ele suscita, estão estritamente ligados à polêmica iluminista dos *philosophes*”. O fanatismo representava tudo aquilo que eles combatiam e desejavam ver eliminado do mundo para a felicidade do indivíduo e o progresso da humanidade: a superstição religiosa e suas funestas consequências, tais como guerras, fogueiras e perseguições. Para o autor, a diferença reside no fato que os iluministas, que vinham de dois séculos de grandes guerras religiosas, se viam principalmente assolados por fanatismo religioso, enquanto que hoje predomina o fanatismo político — portanto, enquanto eles o associavam às grandes religiões, hoje se o associa à “exasperação dos movimentos nacionalistas, ao comunismo, ao niilismo, ao racismo e, em geral, a regimes de ditadura, contrários a regimes de liberdade”. É interessante notar que Bobbio considera que os ditadores e seus colaboradores não são necessariamente fanáticos, mas fazem uso do fanatismo de seus partidários como um instrumento para seu controle. A fórmula “crer, obedecer, lutar” é o mote e a essência do fanatismo de tais movimentos autoritários (BOBBIO, 1998, p. 465, grifos do autor).

Outra diferença entre o fanatismo dos filósofos iluministas e o atual diz respeito às causas e aos remédios. Aqueles entendiam que a ignorância do povo, explorada pelos astutos, era a causa maior da superstição, que gerava os fenômenos de fanatismo individual e coletivo, e, “reduzindo o problema a uma luta da luz da razão contra as trevas da superstição, identificavam só um remédio: a difusão de um saber baseado na razão e na experiência”. Hoje em dia, após “a mais tremenda explosão de fanatismo que talvez jamais tenha existido”, qual

²⁸ Usa-se aqui cinismo no sentido usual e não filosófico do termo. O fanático crê, de uma forma exasperada, numa só ideia; o cínico não crê em nenhuma, mas está disposto a se valer de todas para seu interesse. O primeiro tende ao sucesso sufocando as ideias alheias, enquanto o segundo pretende atingi-lo adulando-as, ou melhor, acariciando ora uma ora outra, segundo as circunstâncias (BOBBIO, 1998, p. 465).

seja o nazismo, essa ideia mudou: é mais provável que “a mentalidade fanática” se deva a “profundas perturbações psíquicas, em que um exagerado egocentrismo se junta a uma inflexibilidade e fechamento mentais levados até a monomania e a uma energia volitiva irrefreável”. Mas o problema do fanatismo não pode ser reduzido a uma análise psíquica — ele é um problema social. “O fanático sem adeptos é pura e simplesmente um caso clínico, ou melhor, deveria ser chamado um possesso, um monomaniaco”. O fanatismo sempre está ligado a fenômenos de exaltação coletiva. E os personagens históricos a quem se chama de fanáticos são fundadores ou adeptos de seitas que se desenvolvem dentro de um contexto social que tolera ou até provoca o surgimento e a disseminação desse fenômeno (BOBBIO, 1998, p. 465-466).

A experiência histórica nos ensina que as sociedades mais imunes às infecções do Fanatismo são aquelas em que a educação intelectual e civil tende sempre mais a fundamentar-se na livre discussão das ideias mais do que no ensino (autoritário) de sistemas de verdades já definidas, e cujo regime é inspirado no princípio da multiplicidade de vias de acesso à verdade e, portanto, na rejeição de uma filosofia ou de uma ideologia de Estado, que não seja a da coexistência pacífica de todas as filosofias ou ideologias (BOBBIO, 1998, p. 466).

Portanto, o remédio para o fanatismo deve estar no mais amplo sentido da sociedade — na defesa de um contexto social que possibilite que o acesso ao conhecimento seja livre e que este seja diverso e respeitoso para com a diversidade.

3.7 JOHN PASSMORE

Em 2003, o filósofo australiano John Passmore publicou um artigo de título *Fanaticism, Toleration and Philosophy*, no qual elaborou uma detalhada consideração conceitual acerca do fanatismo. Nele, buscou apresentar um conceito válido de fanatismo e demonstrar que um certo tipo de filosofia pode servir como antídoto contra este fenômeno, deste modo dissipando a ideia de que “a filosofia não é nada mais que um jogo intelectual” (PASSMORE, 2003, p. 211, tradução nossa).

Em sua tarefa de investigação conceitual, Passmore notou que as palavras fanatismo e entusiasmo entraram na língua inglesa quase ao mesmo tempo no século XVII e que foram utilizadas como sinônimos, sendo entusiasmo a palavra comumente usada para o que hoje se chama fanatismo. Atualmente essas palavras têm significados bastante distintos e, segundo o autor, foi seu uso por poetas românticos que transformou o entusiasmo em “algo respeitável”. Quanto a suas significações atuais, Passmore notou que os dicionários fornecem definições em

que a distinção entre elas consiste apenas numa diferença de gradação: o entusiasmo é tido como uma “extasiante intensidade do sentimento de estar em prol de alguém, de uma causa etc.”, enquanto que o fanatismo é tido como um “entusiasmo excessivo, especialmente em matérias religiosas”. O problema dessa definição de fanatismo — que é colocado enquanto algo excessivo — é que ela é frequentemente usada para descartar visões que são inortodoxas. É por esta razão que o autor se propõe a produzir uma definição que não seja inteiramente arbitrária, que entenda o fanatismo enquanto um defeito do intelecto que a filosofia, utilizada como um antídoto, pode curar (PASSMORE, 2003, p. 212-3, tradução nossa).

A primeira possibilidade que vem à mente é que a melhor definição para fanático consiste numa pessoa com uma mente unidirecional. Ou seja, um fanático é uma pessoa que, quando a pergunta em questão é o que deve ser feito, sempre leva em conta apenas um tipo de interesse. Isto pode ser considerado como um defeito do intelecto, uma estreiteza de visão cujo antídoto filosófico é o utilitarismo, que sugere que, na tomada de decisão da ação a ser realizada, a ação correta deve levar em consideração os interesses de todos os seres sencientes a serem afetados por essa ação; e nunca, como faz o fanático, um único interesse ou tipo de interesse. Por exemplo, um homem não pode ser intitulado de fanático de futebol simplesmente porque seu comportamento ao assistir partidas demonstra um grau excessivo, aos olhos de um observador, de intensidade extasiante. Por outro lado, se este homem usar os fundos necessários para comprar comida para sua família a fim de ir a uma partida de futebol ou para fazer uma doação a um clube de futebol, ou, mais amplamente, se ele negligenciar suas obrigações para com a família, empregador, amigos, instituições, deixando de prestar atenção nos interesses deles a fim de satisfazer seu interesse por futebol, ele certamente merece esse título (PASSMORE, 2003).

Mas o problema de colocar o utilitarismo enquanto antídoto contra o fanatismo está em sua premissa de que apenas um tipo de interesse, o de maximizar o prazer, deve ser levado em consideração quando da tomada de decisão. Esta característica pode levar à acusação de que o utilitarismo, por ser unidirecional, é uma doutrina fanática. Contra isso, Passmore (2003) argumenta que, embora fanáticos sejam pensadores e agentes unidirecionais, o nível de obstinação no tópico em questão deve distinguir fanáticos de não fanáticos: alguém pode considerar que uma questão é de predominante importância — como no caso dos utilitaristas Mill e Bentham que consideram que a finalidade do agente deve ser sempre, respectivamente, o prazer ou o benefício do maior número de pessoas — sem, no entanto, deixar de reconhecer que outros fatores também devem ser levados em consideração; escapando, assim, da acusação de fanatismo.

Para além da unidirecionalidade, outros fatores devem ser levados em conta na definição de fanatismo. Um deles diz respeito ao modo com que o fanático acredita ter acesso a uma fonte especial de conhecimento que implica indubitabilidade e que justifica as ações políticas e morais tomadas por ele. No caso do fanatismo religioso, isso se dá através de uma revelação que pode assumir duas formas: internalista ou externalista. Para fanáticos internalistas, a revelação acontece como uma experiência privada; lhes é revelada por serem pessoas particularmente escolhidas por Deus. Na visão externalista, revelações acontecem com os fanáticos ora através da leitura de escrituras sagradas, ora da escuta da pregação de padres, ora da aceitação da autoridade de alguém que eles acreditam ter experimentado uma revelação, como um oráculo ou um guru. Certamente, essas duas formas de revelação podem se mesclar sem se excluir mutuamente, como no caso de um fanático que, ao ler escrituras sagradas, tem uma súbita compreensão da simplicidade do que está sendo dito através de uma revelação interna (PASSMORE, 2003).

Sobre este ponto, Passmore (2003) defende a visão lockeana de que a razão é o único guia que o homem tem em mãos para a compreensão de uma revelação divina. A revelação, portanto, é comparável ao tipo de experiência que se tem quando subitamente se está consciente do que parece ser a solução de um problema; sente-se uma segurança interna de que aquela é de fato a solução e que ela deve ser passível de compreensão racional por outras pessoas. Qualquer revelação que não seja guiada pela razão é necessariamente fonte de fanatismo.

Passmore (2003) também faz uma distinção entre fanáticos públicos e privados. Fanáticos privados são aqueles que se consideram divinamente iluminados, mas não desejam converter ou punir aqueles que pensam de forma diferente. Têm orgulho de sua diferença e frequentemente se retiram tão longe quanto podem do mundo material, apenas porque este é habitado por não iluminados e é uma fonte de tentação. Não desejam perseguir a maioria não iluminada; muito pelo contrário, sentem pena dela. Podem até acreditar que os não iluminados sofrerão de alguma forma num além-vida, mas não realizam eles próprios nenhuma ação para fazê-los sofrer. Fanáticos públicos, em contrapartida, agem, ou pedem ao Estado para que aja, contra aqueles que não compartilham suas crenças. A opção escolhida depende de sua relação com o Estado: eles podem estar em desacordo com a organização estatal e, portanto, agir por si mesmos praticando atos de terrorismo, ou podem ser capazes de usar o poder estatal para atingir seus fins. O que fanáticos públicos e privados têm em comum é a noção de que aqueles que não compartilham suas crenças são em certa medida inferiores a eles. Contudo, eles diferem acerca de se isso moralmente justifica que ajam contra pessoas não iluminadas de maneira que outras pessoas que não concordam com as suas crenças achariam imoral, como, por exemplo,

torturando, matando ou aprisionando-as. Muitas vezes, fanáticos podem estar prontos a agir desta forma com qualquer um que não esteja ativamente em seu favor, e não apenas contra seus oponentes diretos.

Comportamentos tais são expressões de intolerância, que Passmore (2003) acha necessário distinguir em dois tipos: a intolerância leve e a intolerância rígida. A intolerância leve é aquela sentida sem ser expressa, ou cuja expressão não afeta de maneira compulsória outras pessoas. De certa forma, ela é necessária à filosofia, cuja função é examinar e questionar assuntos de toda natureza; porquanto um filósofo que não apresentar intolerância leve não estará fazendo corretamente seu trabalho. Por oposição, a intolerância rígida é aquela que afeta, em maior ou menor grau, outras pessoas. Essa distinção permite que se distinga entre os fanáticos que apresentam intolerância leve daqueles que apresentam intolerância rígida. O filósofo que critica a intolerância está, portanto, criticando a última das duas.

Para resumir, então, consideramos que o fanatismo rígido reúne três coisas: primeiro, que há algum objetivo de tal consequência que todos os outros fins devem estar subordinados a ele, mesmo quando isso implica agir de maneiras que normalmente seriam consideradas imorais; em segundo lugar, que é possível saber, tendo acesso a alguma fonte de conhecimento peculiarmente autorizada, qual é esse objetivo e por que tais meios são permitidos; em terceiro lugar, que aqueles que possuem esse conhecimento têm o direito de suprimir aqueles que levantam quaisquer questões sobre ele, que se opõem de alguma forma à sua realização ou, mais geralmente, que não demonstram em seu comportamento que o aceitam de todo o coração (PASSMORE, 2003, p. 221, tradução nossa).

Passmore considera que o fanatismo leve pode ter efeitos desejáveis, uma vez que “nada grandioso pode ser realizado em entusiasmo”, mas o mesmo não vale para o fanatismo rígido. E não é por acaso que muitos filósofos lutam contra ele, já que, de modo geral, a filosofia consiste na liberdade de discussão, no direito de olhar criticamente para crenças aceitas enquanto verdadeiras. Isto não significa rejeitá-las, mas ter ao menos o direito de questioná-las. O fanatismo rígido não admite este direito, pelo menos não no caso das crenças relacionadas ao seu objetivo particular. E é aqui que atuam os filósofos, usando argumentos epistemológicos para mostrar que o que tem sido apresentado como conhecimento infalível não satisfaz as condições que deveriam ser cumpridas para que ele fosse indubitável; desenvolvendo, de modo geral, argumentos morais e políticos, de caráter filosófico, contra toda intolerância rígida; e se apresentando, deste modo, como um antídoto contra o fanatismo (PASSMORE, 2003, p. 222, tradução nossa).

3.8 RICHARD MERVYN HARE

Foi pensando na resolução de problemas morais que R. M. Hare, em seu livro *Freedom and Reason* publicado em 1963, expôs sua teoria do raciocínio moral. A compreensão de sua teoria requer o conhecimento de duas premissas centrais: primeiro, que julgamentos morais são um tipo de julgamento *prescritivo*; e segundo, que este se distingue de outros julgamentos prescritivos por ser *universalizante*. A universalidade é o que caracteriza o pensamento moral enquanto racional, uma vez que “universalizar é dar a razão”; e a prescritividade está intimamente ligada à liberdade individual de formar opiniões morais, já que “apenas aqueles que são livres para pensar e agir precisam de uma linguagem prescritiva”²⁹ — ambas as premissas estando, portanto, vinculadas à liberdade e à razão, dão significação ao título da obra (HARE, 1963, p. 5, tradução nossa). Robert K. Fullinwider, um dos críticos de Hare, é feliz em simplificar esta exposição ao mostrar que,

Juntas, essas duas características requerem que, quando um agente (moralmente) justifica sua ação A pela razão R, ele deve admitir que, para qualquer pessoa que tenha a razão R para fazer A, a ação A dessa pessoa também é, nessa medida, justificada (1977, p. 165, tradução nossa).

Conjuntamente, essas duas premissas, que obedecem à lógica descrita acima, compõem o que Hare entende por moralidade. Dito de outra forma, o raciocínio moral é uma forma de arbitragem entre interesses conflitantes e consiste em sujeitar os interesses de alguém, sempre quando eles estão em conflito com os de outra pessoa, a um princípio que se pode aceitar enquanto regente da conduta de qualquer pessoa em circunstâncias semelhantes. Ter um interesse pressupõe a existência de algo que se deseja. Interesses não são universalizantes, uma vez que, ainda que se possa ter um desejo universal, querer algo não implica necessariamente desejar que outros também obtenham ou realizem o conteúdo do desejo. E por não serem universalizantes, interesses não são morais — e é justamente por esta razão que, em princípio, o pensamento moral é passível de ser utilizado para a resolução de conflitos de interesses.

Contudo, quando o conflito é de ideais a reconciliação é muito mais difícil, pois ideais resistem às tentativas da moralidade de reconciliá-los uns com os outros.

Isso está mais claramente evidente na política internacional. Se duas nações, ou seus governos, têm interesses conflitantes, o conflito pode ser mais ou menos facilmente resolvido de uma de duas maneiras: ou através de uma negociação totalmente não moral, em que cada uma abre mão de parte de seus interesses com a condição de que

²⁹ O que Hare parece querer dizer é que apenas através da razão se pode produzir proposições de caráter universal, e somente sendo um indivíduo livre se pode prescrever comportamentos.

outra parte seja salvaguardada e, portanto, salvaguarda também aquele interesse principal que consiste em evitar o conflito; ou então pela introdução de considerações morais, pelas quais cada uma se limita à busca daqueles interesses cuja busca por qualquer nação em circunstâncias semelhantes ela possa aceitar. Se as relações internacionais pudessem ser conduzidas da primeira dessas duas maneiras, haveria agora, dado um grau moderado de competência e raciocínio claro nos governos, pouco perigo de guerra; e na adoção da segunda abordagem para os conflitos internacionais reside nossa principal esperança de uma paz duradoura. Mas quando ideais são introduzidos na política internacional, nenhum desses métodos é tão fácil de aplicar e os conflitos se tornam muito mais intratáveis (HARE, 1963, p. 158, tradução nossa).

Ter um ideal é pensar em algo enquanto preeminente bom dentro de uma classe de coisas. Por exemplo, ter uma concepção de carro esportivo ideal significa pensar um conjunto de características particular dentro da classe *carro esportivo* enquanto superior aos demais conjuntos dentro dessa mesma classe — poder-se-ia dizer que “o carro esportivo ideal teria direção precisa, vívida aceleração, freios potentes e confiáveis, etc.”. Um ideal se torna moral quando pensa algum tipo de homem como preeminente bom, ou uma sociedade como preeminente boa. É deste último tipo de ideais que se originam comportamentos fanáticos (HARE, 1963, p. 159, tradução nossa).

Como sua realização deve necessariamente contribuir para um mundo melhor, uma pessoa que possui um ideal moral persegue-o sem qualquer consideração com interesses, seus ou alheios. Em outras palavras, um fanático acredita e busca seu ideal ainda que sua concretização seja prejudicial a seus próprios interesses. No exemplo central do autor, um nazista fanático, se confrontado à apresentação de provas de que sua família descende de judeus, deve firmemente continuar defendendo que o mundo será melhor após a extinção de todos os judeus e que, portanto, ele e seus familiares devem ser levados à câmara de gás. Contra este tipo de argumento, que também é universalizante e prescritivo, e que não apresenta inconsistência lógica, o raciocínio moral é ineficaz — o que coloca o fanático enquanto um empecilho para a teoria da moralidade para resolução de conflitos de Hare (HARE, 1963; FULLINWIDER, 1977).

Mas Hare busca se esquivar deste impasse ao alegar que estes verdadeiros fanáticos são poucos e raros. A maior parte dos fanáticos não é lúcida, nem totalmente informada e nem factualmente correta, sendo induzida ao erro através da ocultação de fatos, da disseminação de falsidades e da instigação de paixões nocivas à imaginação simpática. Então, se por um lado os raros verdadeiros fanáticos, que são lúcidos e totalmente informados, são inatacáveis em argumento, por outro lado, os demais fanáticos, que compõem a maioria, são passíveis de serem convertidos através do raciocínio moral (HARE, 1963; FULLINWIDER, 1977).

Em oposição ao fanático, Hare (1963) coloca a figura do liberal. A diferença central entre eles reside em que este último tem como seu ideal a tolerância, isto é, o respeito aos ideais alheios como se fossem seus. Isto não significa que ele concorda com os ideais dos outros nem que não confia plenamente em seu ideal. Significa que acha errado interferir na busca das outras pessoas por seus ideais simplesmente porque são diferentes dos seus ou porque seu próprio ideal proíbe sua busca. Ele será a favor de permitir que qualquer pessoa busque seus próprios ideais e interesses, exceto na medida em que sua busca interfira na busca de outras pessoas.

Quando este ponto for alcançado, ele irá, ao arbitrar entre os interesses e os ideais das pessoas, dar o mesmo peso aos de cada pessoa; ele não dará prioridade aos seus próprios ideais e interesses porque são seus. É apenas quando a busca de outros por seus ideais ou interesses interfere na busca de outras pessoas que essa arbitragem se torna necessária; este é o limite de tolerância (HARE, 1963, p. 178, tradução nossa).

O princípio da tolerância não proíbe que o liberal propague seus próprios ideais, mas o restringe quanto aos meios. Ele tem a liberdade de trazer seus ideais ao conhecimento de outras pessoas por todos os meios a que tenha acesso, mas não de impedir que os detentores de ideais diferentes façam o mesmo. Pode praticar a busca por seus ideais e encorajar outros a fazê-lo, na esperança de que isso leve, pelo exemplo, a sua adoção mais generalizada. O que ele está proibido de fazer “é forçar seus próprios ideais goela abaixo de outras pessoas por compulsão legal ou outra, ou buscar o monopólio da propaganda, mesmo em algum campo limitado”. E, acima de tudo, o liberal não deve, pelo seu ideal de tolerância, tolerar a intolerância (HARE, 1963, p. 178-9, tradução nossa).

O liberal é o paladino que Hare coloca na linha de frente do combate ao fanatismo. Se ele utilizar as armas disponibilizadas pelo pensamento moral, e persistir incessantemente, poderá reduzir, exceto por um núcleo rígido, o número de fanáticos. Seu objetivo deve ser “reduzir, ao máximo possível, este número, induzindo os membros ordinários do público através do esclarecimento das propriedades lógicas do pensamento moral; da informação sobre os fatos que dizem respeito à questão em disputa; e do exercício de sua imaginação.” A primeira dessas tarefas cabe ao filósofo; a segunda cabe a cientistas sociais e outros cientistas, historiadores e jornalistas; e a terceira, aos artistas, principalmente romancistas e dramaturgos (HARE, 1963, p. 180-1, tradução nossa).

Hare acredita que sempre haverá fanatismo. Portanto, a estratégia do liberal deve ser separar dos poucos verdadeiros e irredutíveis fanáticos, “cujos ideais são realmente à prova de exame pela imaginação e pelos fatos, aqueles que os apoiam meramente porque são imprudentes e insensíveis”. É aqui que entra a moralidade. Porque, se uma pessoa entender

como se faz ou responde uma pergunta moral, e for capaz de distinguir fatos genuínos daqueles fatos que são avaliações ocultas, o propagandista fanático terá pouca influência sobre ela. “Armar as pessoas dessa forma contra a propaganda é a função da filosofia moral” (HARE, 1963, p. 185, tradução nossa).

3.9 AMÓS OZ

Amós Oz foi um escritor e jornalista israelense que muito abordou, direta ou indiretamente, o tema do fanatismo em sua produção literária, acadêmica e jornalística. A obra utilizada para compreender sua concepção de fanatismo foi *Como curar um fanático*, livro publicado em 2004.

Oz (2004) julga que fanáticos são pessoas que para quem os fins sempre justificam os meios, quaisquer que sejam estes meios. Para eles, a justiça — que é *sua* justiça — tem mais valor do que a vida, enquanto pessoas não fanáticas julgam que a vida humana é um fim em si mesma e deve ter prioridade sobre quaisquer valores, convicções e crenças. Fanáticos também são extremamente sentimentais, preferindo sentir a pensar, e frequentemente são grandes altruístas, pois seus atos fanáticos são feitos por um amor incondicional à alteridade, a quem pretendem salvar. Seu fanatismo é contrário ao pragmatismo, ao pluralismo e à tolerância, e, muitas vezes, tem uma só resposta para todo o sofrimento humano, acreditando que se alguma coisa for ruim, ela deve ser extinta.

Segundo o autor, o “fanatismo é mais antigo que o islã, mais antigo que o cristianismo, mais antigo que o judaísmo, mais antigo que qualquer Estado ou qualquer governo, ou sistema político, mais antigo que qualquer ideologia ou crença no mundo” (OZ, 2004, p. 38). O mal existe de fato, e há um gene malévolos em quase todas as pessoas. Portanto, o fanatismo é uma parte onipresente da natureza humana, e está em quase todo lugar, ainda que em suas formas mais brandas.

Conheço antitabagistas que queimariam você vivo por acender um cigarro perto deles! Conheço vegetarianos que comeriam você vivo por comer carne! Conheço pacifistas, alguns deles meus colegas no Movimento Israelense pela Paz, que gostariam de dar um tiro na minha cabeça só porque eu defendo uma estratégia um pouco diferente de como chegar à paz com os palestinos (OZ, 2004, p. 41-2).

Mas isto não significa que alguém que erga a voz contra alguma causa, que tenha opiniões sólidas a algum respeito seja um fanático. Existem gradações do mal e, segundo Oz, o exercício moral consiste em distinguir entre essas gradações.

Roubo, pilhagem e exploração são coisas muito ruins. Estupro e assassinato são piores. A opressão de mulheres, de minorias e a colonização de povos são muitos ruins. Genocídio é pior. A destruição do meio ambiente é muito ruim. Limpeza étnica é pior. A comercialização e a vulgarização das relações humanas são muito ruins. A queima de heréticos na fogueira e a venda de jovens mulheres por um maço de cigarros são piores. A infantilização sistemática da humanidade pelo capitalismo de mercado é muito ruim. Bem como o entrelaçamento entre política e entretenimento. Mas as cruzadas, a jihad, a Inquisição, os gulags e os campos de concentração são muito, muito piores (OZ, 2004, p. 11).

Aquele que não é capaz de distinguir entre as diferentes gradações do mal poderá, involuntariamente, se tornar um servidor do mal. Isto explica a importância do exercício moral, que consiste em prestar atenção às diferenças entre o que é ruim, pior e o pior de tudo, e em tentar não causar dor, ou ao menos tentar infligir o mínimo de dor possível a outrem (OZ, 2004, p. 12).

Oz sugere alguns antídotos contra o fanatismo: o ceticismo, a argumentatividade e uma certa propensão à jocosidade, bem como a curiosidade e o humor, sendo estes últimos dois antídotos de primeira linha. Fanáticos não têm senso de humor e raramente são curiosos: a curiosidade traz à baila questionamentos, ocasionando a descoberta de que suas próprias respostas estão erradas. Já o humor encerra em si a capacidade de rir de si próprio. Humor é relativismo, é a “aptidão para ver a si mesmo como os outros o veem, [...] é a capacidade de perceber que, não importa quão justo você é, e como as pessoas têm sido terrivelmente erradas em relação a você, há um certo aspecto da vida que é sempre um pouco engraçado” (OZ, 2004, p. 48). Mas Oz não descarta a necessidade do uso da força como último recurso, sempre quando o fanatismo acarretar uma agressão. Contudo, há ressalvas: a força não acaba com ideias ruins, e estas, no fim das contas, precisam ser superadas por ideias melhores.

Finalmente, uma vez que o gene mau faz parte da natureza humana, Oz adverte que o fanatismo é facilmente contagiante e, portanto, deve-se sempre cuidar para não converter-se num fanático, mesmo quando se está tentando vencê-lo ou combatê-lo.

3.10 JOEL OLSON

Joel Olson foi um cientista político e professor estadunidense vinculado à *Northern Arizona University*. Ativista de justiça social, seus principais temas de estudo eram raça, democracia e fanatismo. Antes de sua prematura morte aos quarenta e quatro anos, publicou um artigo de título *The freshness of fanaticism: the abolitionist defense of zealotry* no qual, a partir da leitura e análise dos discursos de um dos líderes do movimento abolicionista radical estadunidense dos *Garrisonians*, elaborou uma teoria crítica do fanatismo, bem como investigou a relação entre este fenômeno e a democracia. Em sua publicação, Olson descreve a trajetória de Wendell Phillips no seio desse “movimento de autodefinidos fanáticos com um obstinado compromisso com a imediata e incondicional emancipação dos escravizados”, mas este texto se aterá somente a sua teoria crítica e aos desdobramentos da narrativa que estiverem relacionados à sua concepção de fanatismo (OLSON, 2007, p. 686, tradução nossa).

Antes de apresentar sua interpretação de fanatismo, Olson descreve aquilo que entende por tradição pejorativa acerca do fenômeno. Compartilhada tanto pela mídia quanto pela academia nos dias de hoje, essa tradição teria suas raízes em Platão e Aristóteles, e teria passado por uma acentuação nas mãos dos filósofos iluministas. Ela caracteriza o fanatismo enquanto irracional e intolerante, capaz de produzir fundamentalismos e terrorismo, uma vez que o temperamento fanático é o de alguém para quem os meios não têm importância, mas somente os fins (OLSON, 2007).

Ainda que a tradição pejorativa certamente descreva um dos aspectos reais do fanatismo, resumi-lo a um temperamento resultaria num grande equívoco. Olson demonstra-o através da observação do comportamento dos líderes abolicionistas fanáticos:

[...] eles não eram emocionalmente ou mentalmente instáveis. Phillips, Garrison, Foster e Kelley eram pessoas bem ajustadas e felizes, com famílias fortes e amizades duradouras. Eles não compartilhavam a crença fundamentalista em uma verdade total, unificada, absoluta e inerrante, cuja fonte é Deus, e nunca insistiram em nenhuma ortodoxia religiosa. (Phillips, por exemplo, era um puritano enquanto Garrison era um anarquista cristão que rejeitava a religião institucionalizada.) Eles certamente procuravam mudar corações e mentes, mas não tentavam impor nenhum dogma ou suprimir qualquer opinião. Em vez disso, eles defendiam a liberdade de expressão e recebiam críticas de sua política. Os *Garrisonians* eram fanáticos, mas desafiavam as conclusões básicas da tradição pejorativa. Seu fanatismo era menos um produto de falhas morais, distúrbios de personalidade ou crença cega do que um método escolhido de engajamento político (OLSON, 2007, p. 688, tradução nossa).

Portanto, por mais que o entendimento do fanatismo enquanto um temperamento possa capturar a composição psicológica e moral de alguns indivíduos que são obstinadamente

comprometidos com uma causa, ele acaba por negligenciar o aspecto político do fenômeno. O fanatismo pode não ser apenas um ato de indivíduos irracionais e imorais, mas sim uma atividade coletiva implicada em relações de poder; pode não ser somente fruto de uma ideologia antidemocrática, mas parte de uma luta por hegemonia que não é nem inerentemente democrática nem antidemocrática (OLSON, 2007).

Deste modo, Olson sugere que uma teoria do fanatismo não deve abrir mão da tradição pejorativa, mas seguramente ter um escopo mais abrangente. Ela deve entender o fenômeno como uma forma de ação coletiva e não simplesmente uma aflição individual. E ela não deve automaticamente presumir que a atividade fanática é antidemocrática, mas sim reconhecer seu caráter antagonista, de oposição entre extremos composta por *nós* contra *eles* — oposição esta que define o jogo político³⁰. E deve entender o fanatismo enquanto uma atividade praticada não tanto por temperamentos perturbados, mas por coletividades que trabalham para transformar as relações de poder criando um *nós* em luta contra um *eles*, e pressionando os intermediários a escolherem um lado. É neste sentido que Olson define fanatismo como uma “atividade política, impulsionada por uma ardente devoção a uma causa, que procura traçar linhas claras ao longo de uma dicotomia amigos/inimigos para mobilizar amigos e moderados a serviço dessa causa” (OLSON, 2007, p. 688, tradução nossa).

Essa *devoção ardente* tem dois significados. Primeiro, que a atividade política fanática é normalmente impulsionada pela total identificação do fanático com o oprimido e pela sua prontidão para matar, morrer ou sofrer em sua defesa. Essa devoção pode ser ou não motivada pela religião, sendo que o essencial é que exista um ideal pelo qual o fanático esteja determinado a se sacrificar, seja ele religioso ou de outra natureza. Depois, que o comprometimento do fanático com a causa o leva a descartar “os limites da política ‘respeitável’ e a considerar participar da interrupção dos cultos em igrejas, sabotagem, greves selvagens, conluíus revolucionários, células terroristas ou outras formas de ação direta” (OLSON, 2007, p. 689, tradução nossa).

E uma vez que a essência do fanatismo enquanto atividade política é o tracejamento de linhas entre amigos e inimigos, sua antítese não é a razão, mas sim a moderação, que nega que o antagonismo entre extremos seja o aspecto definidor da política. Trocando em miúdos, Olson explica que a “moderação política é entendida como o ponto médio de um espectro político ou

³⁰ “Pego emprestada a noção de ‘amigos e inimigos’ de Carl Schmitt, que define a política como uma atividade que divide o mundo em amigos e inimigos, com o potencial de combate entre eles. Para Schmitt, ‘amigos’ é uma coletividade com a qual se compartilha uma relação de identidade. Um inimigo, por outro lado, é ‘o outro, o desconhecido’ que é ‘existencialmente algo diferente e estranho’ ao próprio grupo. É o inimigo coletivo do seu próprio coletivo” (OLSON, 2007, p. 689, tradução nossa).

moral, uma disposição em se comprometer, e um baluarte contra os extremos do espectro, que ameaçam a estabilidade social”. É por esta razão que o fanatismo ataca a moderação. O inimigo é o responsável primário pela opressão, mas o moderado é culpado à sua maneira, porque seu desejo de se equilibrar entre os campos opostos o leva a sancionar tacitamente pelo menos algumas das práticas opressivas do inimigo. Dessa forma, o fanatismo enquanto estratégia política implica uma luta de três cantos do ringue, entre amigos, inimigos e moderados. Ela busca mobilizar os moderados, pressionando-os pela culpa. Seu objetivo é conquistar o maior número possível de moderados para o canto fanático e empurrar o resto para o lado inimigo, a fim de abrir caminho para um confronto final (OLSON, 2007, p. 689, tradução nossa).

Por fim, Olson sugere que entender o fanatismo como uma estratégia em vez de um temperamento requer uma avaliação que siga diferentes critérios. Em vez de responder às típicas perguntas de se o fanatismo é razoável, moral ou prudente o bastante, deve-se avaliar sua relação com a democracia. Neste sentido, três questionamentos podem determinar o potencial democrático ou antidemocrático do fanatismo. Primeiro: o fanatismo desumaniza o inimigo? Dentro de uma estrutura de amigos/inimigos, a tendência de retratar o inimigo como inumano e um mal incurável é um problema, pois o desrespeito pode levar à intensificação do conflito e à instigação do desejo de aniquilá-lo. Portanto, o respeito é de suma importância, uma vez que o inimigo deve ser visto como uma coletividade a ser derrotada — principalmente pela conversão, se possível. Segundo: o fanatismo elimina o discurso livre? A liberdade de expressão em um contexto inclusivo preserva um espaço para perspectivas que um fanático, em seu fervor, pode buscar suprimir. O compromisso com o discurso livre torna mais difícil o caminho para que qualquer conflito político fanático se transforme em fundamentalismo ou terrorismo, além de assegurar que qualquer argumento fanático seja sempre sujeito à crítica. Terceiro: o fanatismo expande a capacidade das pessoas comuns de participar dos assuntos que afetam sua vida diária? Fanáticos democráticos devem sempre buscar desbancar opiniões contrárias através de vigorosos debates e de participação agonial em uma esfera pública diversa (OLSON, 2007).

Em algumas situações, como foi na luta dos movimentos abolicionistas radicais estadunidenses, o mal é tão poderoso que agitação e fanatismo são necessários. Nesses casos, a moderação pode ser perniciososa à democracia e o fanatismo sua bênção. É por esta razão que políticas democráticas devem dar conta do fanático e reconhecer que ele ocasionalmente pode promover a democracia. Ou melhor, é até mesmo necessário que os “democratas rezem para serem preservados no frescor de seu fanatismo” (OLSON, 2007, p. 697, tradução nossa).

4 ANÁLISE CONCEITUAL DE FANATISMO

Aqui o leitor não vai encontrar truísmos, ou opiniões superficiais dos que percebem o fanatismo apenas no “outro”, reservando para si o direito de ser “politicamente convicto”, de ter “fé profunda”, ou de torcer para o “único time decente de futebol” ...

(Jaime Pinsky e Carla B. Pinsky)

Em sequência à exposição das concepções de fanatismo de dez autores das ciências humanas e sociais, clássicos e contemporâneos, este capítulo desenvolverá uma análise conceitual acerca do tema em questão. Esta análise terá como guia o sustentáculo teórico-metodológico fornecido pela distinção entre conceito e concepção discutida no segundo capítulo, e tem por objetivo responder à pergunta de partida desta pesquisa: qual é o conceito de fanatismo latente na teoria das ciências sociais? Partindo do princípio de que cada autor discutido apresentou uma distinta concepção de fanatismo, a análise consistiu em olhar para todas elas de forma comparativa e pontuar suas diferenças e semelhanças epistemológicas, a fim de identificar qual é o conceito de fanatismo do qual todas partem e, por exclusão, distingui-lo dos refinamentos teóricos e subinterpretações elaborados pelos autores estudados.

Para tal, cinco categorias analíticas foram pensadas a fim de possibilitar a comparação entre cada concepção de fanatismo. Cada uma delas será abordada, uma por uma, abaixo.

Violência. Um ponto comum em todas as concepções de fanatismo é a violência. De Locke a Olson, todos os autores consideraram que o produto de comportamentos fanáticos é a agressão. Para Locke, a convicção nas falsidades atribuídas às falsas revelações que os fanáticos estão sujeitos a ter, uma vez que renunciam à razão, ocasiona uma defesa cruel e implacável de suas crenças. Do mesmo modo, Voltaire acreditava que esta doença fruto da superstição desperta paixões sanguinárias e inspira crimes. Para Rousseau, a religião do cidadão, fundadora de teocracias, poderia facilmente degenerar em fanatismo e tornar um povo sanguinário e intolerante, e Hegel sustenta que o fanático é contrário a toda e qualquer ordem política e legal, buscando devastá-las a fim de instaurar um vazio universal. James explicou que, em pessoas de caráter dominador e agressivo, atributos espirituais podem, quando corrompidos pelo excesso, se converter em violências em defesa do ídolo. Bobbio também mostrou que a cega obediência a uma ideia pode levar ao uso da violência, e Passmore, em sua definição de fanatismo rígido, deixou claro que este se caracteriza pela intolerância rígida, que é a supressão de todos que se

opõem à sua verdade oriunda de fonte indubitável. Para Hare, o verdadeiro fanático é uma pessoa que defende um ideal moral e, por esta razão, é a favor da inflicção de qualquer tipo de violências, ainda que em si próprio, para a realização de seu ideal. Oz sugere que o fanático é alguém para quem os fins sempre justificam os meios, ainda que esses meios sejam extremamente violentos e em detrimento da vida; e para Olson, ele é alguém em prontidão para matar, morrer ou sofrer em defesa de sua causa.

Religiosidade. Quatro autores entenderam o fanatismo enquanto um fruto da religiosidade. Para Locke, o fanatismo acontece devido a uma falsa revelação — que se deve ora à imaginação humana, ora à incitação do diabo —, à interpretação de um fenômeno comunicado por Deus sem o intermédio da razão. Voltaire deixa claro que a origem do fanatismo está na superstição, fenômeno que atribui às religiões e que somente a filosofia pode combater, e Rousseau explica que é a religião do cidadão, provocadora de teocracias, que incita o fanatismo nos homens, cidadãos mal orientados. James entende que o fanatismo é fruto de atributos espirituais corrompidos pelo excesso, processo que diz respeito totalmente à religiosidade individual. Os demais autores consideraram o fanatismo enquanto um fenômeno que pode ter origem e se expressar em outros âmbitos que não o religioso, como no político, no social, e no meramente psicopatológico. Em outras palavras, para eles o fanatismo pode ser religioso, mas não o é obrigatoriamente.

Coletividade. Dos dez, apenas três autores entendem o fanatismo enquanto um fenômeno coletivo. Rousseau considera o fanatismo fruto da sociedade civil, que por sua vez é uma instituição essencialmente coletiva. Sendo uma grande ambição universal, ele é um fenômeno que surge para compensar a passagem do estado natural do homem ao estado civil, uma vez que essa transição produz o desenvolvimento do amor próprio e, conseqüentemente, o exacerbamento dos individualismos. Assim, o homem no estado de natureza não pode ser fanático, na medida em que somente desenvolve o amor próprio quando passa a interagir com outros indivíduos. Bobbio sugere que o fanatismo se deve a profundas perturbações psíquicas, mas enfatiza o seu caráter coletivo ao pontuar que é um problema social que está ligado a fenômenos de exaltação coletiva. Afinal, para o autor os fanáticos se desenvolvem dentro de um contexto social que tolera ou até provoca seu surgimento e disseminação. Para Olson, o fanatismo pode ser um desvio psicológico ou moral de alguns indivíduos que são obstinadamente comprometidos com a sua causa, mas ele normalmente é uma atividade política coletiva implicada em relações de poder, que contrapõe amigos a inimigos e moderados. Para os demais autores, o fanatismo é um fenômeno meramente individual. Segundo Locke, ele é uma renúncia individual à razão, e para Voltaire é uma doença da alma que, apesar de

contagiosa, não tem como condição um coletivo. Hegel entende o fanatismo enquanto uma patologia da vontade contrária a qualquer ordem ou coletivo, enquanto que para James ele é resultado de uma deficiência relativa de intelecto — portanto, individual. Segundo Passmore, o fanatismo é um defeito do intelecto que a filosofia pode curar; e para Hare, são poucos e raros os verdadeiros fanáticos, sendo estes, portanto, casos individuais. Por fim, para Oz os fanáticos são portadores de um gene mau onipresente que, diferentemente dos demais indivíduos, não conhecem o exercício moral de distinção entre as gradações do mal.

Defeito da razão. Outro ponto que todas as concepções têm em comum é o de que o fanatismo é um defeito da razão. Locke deixa-o bem claro ao dizer que o fanatismo é uma renúncia à razão, e Voltaire diz que ele destrói a razão, enturvando a realidade. Para Rousseau, o fanatismo é uma paixão grande e forte, que pode se revelar boa ou ruim, a depender de como é conduzida. Para Hegel, ele é uma disfunção da vontade, que permanece em seu primeiro momento em vez de seguir seu curso racional de particularização e individualização. James e Passmore consideram o fanatismo uma deficiência relativa do intelecto, e Bobbio, uma profunda perturbação psíquica. Para Hare, o fanático é um raro indivíduo que defende um ideal sem consideração com interesses, próprios ou alheios, e para Oz, é um sentimentalista, que prefere sentir a pensar. Ainda que Olson considere o fanatismo como estratégia política uma antítese da moderação e não da razão, ele não nega que podem existir indivíduos fanáticos que possuem algum desvio psicológico ou moral.

Valoração. Todos os dez autores consideram o fanatismo como um fenômeno nocivo para a sociedade. Contudo, três deles reconhecem que também pode haver um bom fanatismo. Segundo Rousseau, o fanatismo é uma paixão grande e forte que eleva o coração do homem, lhe dá uma energia prodigiosa e, quando bem dirigida, pode tirar dele as mais sublimes virtudes. Aqui, o fanatismo aparece até mesmo como um requerimento para os cidadãos da sociedade ideal, em que reina a religião civil, sendo tidos como bons fanáticos. Passmore também enxerga o bom no fanatismo ao descrever o fanatismo leve enquanto uma fixação para com um tema, uma unidirecionalidade da mente que, apresentando somente intolerância leve, não é nociva para outrem e pode ter efeitos desejáveis na realização de feitos grandiosos. Olson entende que o fanatismo também pode ser uma estratégia política necessária para a realização de mudanças. Em algumas situações, a moderação política pode ser pernicioso para a sociedade e, por isso, o fanatismo pode ser a melhor opção em direção a mudanças benéficas para a democracia. Os demais autores veem apenas o mau no fanatismo, que se apresenta em forma de intolerância e violências contra toda e qualquer ordem e indivíduos que se opõem às convicções que os fanáticos fervorosamente defendem.

A análise das categorias acima mostrou que existem características compartilhadas por todas as concepções. O sustentáculo teórico-metodológico desenvolvido no segundo capítulo deste trabalho permite que se sugira, portanto, que a este acordo formado em torno de ideias que aparecem em todos os autores poderia se denominar o *conceito* de fanatismo. Esses atributos formariam o tronco da árvore, o patamar — composto por proposições genéricas e abstratas — a partir do qual todas as interpretações se estruturariam, e que possibilitaria a identificação de uma característica comum entre todas as diferentes interpretações que possibilita a compreensão de que, apesar das diferenças, todas tratam do mesmo fenômeno.

Logo, o conceito de fanatismo necessariamente teria que conter as propriedades consensuais em todas as concepções. Partindo deste princípio, com base na leitura de todos os autores aqui apresentados, elaborou-se o seguinte conceito: *o fanatismo é uma paixão nociva que suscita um zelo e devoção obstinados por uma ideia em cuja defesa violências são infligidas*. O uso da palavra *paixão* permite que se entenda, por oposição, o fanatismo enquanto um defeito ou uma falta de razão, característica comum às interpretações de todos os autores. Por sua vez, as palavras *zelo* e *devoção* comportam em sua definição o sentido de excesso, seja de atenção e cuidado, seja de afeição — igualmente um ponto comum em todas as concepções. A palavra *obstinação* acentua essa ideia na medida em que dá a entender um apego excessivo às próprias convicções. E o uso de *nocivo* e *violências* permitiu inserir ambas estas características também pontuadas por todos os autores — a primeira quanto à valoração pejorativa ou perversa acerca de atos fanáticos, e a segunda quanto a agressões, físicas ou psicológicas, praticadas contra si mesmo ou outrem.

Vale notar que o conceito supracitado não abarcou as noções de religiosidade, de coletividade ou individualidade do fenômeno, nem de bom fanatismo, uma vez que não houve consenso a respeito desses aspectos. Portanto, elas, bem como todas as demais ideias apresentadas por cada uma das interpretações vistas anteriormente, não passam de *concepções* que derivam do conceito. Elas concordam acerca deste núcleo genérico e abstrato, mas divergem quanto à causa do fanatismo, quanto a se existe ou não cura para ele e, no primeiro caso, quanto à sua cura, bem como quanto ao seu teor — sendo esses, portanto, os refinamentos mais concretos ou as subinterpretações das proposições genéricas e abstratas acordadas.

Também vale destacar que o conceito aqui produzido não é essencial ou perene. Muito pelo contrário, ele é fruto da atividade interpretativa do autor desta monografia, que escreve num tempo e contexto específicos, e possui experiências e convicções próprias. Sua elaboração buscou compreender todas as teorias como subinterpretações de uma ideia abstrata, isto é, apresentá-las como meras concepções de um conceito. Contudo, o padrão de acordo e

desacordo que compõe este conceito é suscetível de desaparecer a qualquer momento, na medida em que novas interpretações surjam e sejam mais bem-sucedidas em interpretar o fenômeno do fanatismo.

No mais, espera-se que, como sugerido por Dworkin (1999), a exposição da estrutura conceitual do fanatismo ajude a aprimorar seu argumento e melhore a compreensão da comunidade acerca de seu ambiente intelectual. Também se espera que esta pesquisa possa servir de força motriz para a elaboração de novas teorias acerca do fanatismo, buscando entendê-lo não apenas como um defeito psicológico ou moral, uma falha da razão, mas sim como um componente ativo do discurso político com implicações concretas tanto no âmbito doméstico quanto no internacional, ou até mesmo, como sugerido por Olson (2007), enquanto uma estratégia política.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partindo do pressuposto de que o discurso político implica relações de poder e pode ser utilizado para justificar e legitimar tomadas de decisões de atores políticos no âmbito nacional e internacional, e entendendo que o termo *fanatismo* pode ser um elemento desses discursos usado descreriosamente a fim de desqualificar as ações daquele(s) que se deseja retratar enquanto inimigo e, muitas vezes, atacar, esta pesquisa procurou debruçar-se sobre o conceito de fanatismo com o intuito analisá-lo e melhor compreendê-lo. Para tal, fez-se uso de um sustentáculo teórico-metodológico desenvolvido a partir das premissas teóricas da história conceitual de Koselleck, do contextualismo linguístico de Skinner e da lógica da História das Ideias de Bevir, bem como, e principalmente, da teoria interpretativa de Dworkin, que fornece uma distinção entre conceito e concepção. Este alicerce teórico-metodológico possibilitou a compreensão de que, existindo distintas concepções de fanatismo elaboradas por diversos autores, estas necessariamente teriam um núcleo comum que permite que se entenda que todas elas tratam de um mesmo fenômeno, e não de coisas diferentes. Portanto, esse núcleo comum, que chamamos de *conceito*, já existia, latente nas concepções de seus autores, e o objetivo deste trabalho era tão-somente desvelá-lo.

Para realizar tal tarefa, apresentou-se as concepções de fanatismo de dez autores das ciências humanas e sociais, escolhidos por tratarem do fenômeno de forma mais ou menos teórica e conceitual. Foram eles John Locke, Voltaire, Jean-Jacques Rousseau e Georg Wilhelm Friedrich Hegel, tidos como autores clássicos, bem como William James, Norberto Bobbio, John Passmore, Richard Mervyn Hare, Amós Oz e Joel Olson, tidos como autores contemporâneos. Posteriormente, cada uma de suas concepções foi analisada e comparada com as demais a partir de cinco categorias, sendo estas: violência, religiosidade, coletividade, defeito da razão, e valoração. A partir da análise, discriminou-se as semelhanças e as diferenças entre elas, sendo que as primeiras foram entendidas como elementos consensuais e, portanto, parte do conceito, enquanto que as últimas foram entendidas como particularidades da interpretação de seus autores. Do resultado desta análise, forjou-se o conceito de fanatismo: *é uma paixão nociva que suscita um zelo e devoção obstinados por uma ideia em cuja defesa violências são infligidas*. Pode-se dizer que este conceito está latente em cada uma das concepções analisadas, ainda que elas apresentem, em maior ou menor grau, refinamentos teóricos ou subinterpretações.

Se o conceito de fanatismo apresentado nesta monografia doravante começasse a ser utilizado na teoria das ciências sociais, certamente se poderia afirmar que seu uso passaria a ser

mais criterioso do que tem sido no mais das vezes. E se os teóricos, por sua vez, conseguissem suscitar a compreensão de que o fanatismo é mais do que apenas um conceito que se usa para adjetivar negativamente o comportamento do Outro, mas sim um importante elemento político a ser estudado, grandes passos seriam dados em direção a uma melhor compreensão das sociedades contemporâneas. Os passos dados por essa pesquisa foram curtos, mas espera-se fortemente que a discussão por ela trazida à baila, bem como a exposição da estrutura do conceito, possa fomentar mais debates a este respeito no seio da academia e, quem sabe, produzir novas interpretações que acrescentem na compreensão deste conceito tão presente na política doméstica e internacional.

REFERÊNCIAS

- ARAMAYO, Roberto R. **Voltaire**: a ironia contra o fanatismo. São Paulo: Editora Salvat do Brasil, 2015. 144 p.
- BOBBIO, Norberto. Fanatismo. *In*: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. 11ª ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1998. v. 1, p. 464-466.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. Introdução. *In*: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. 11ª ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1998. v. 1, p. V-VI.
- BUZAN, Barry; HANSEN, Lene. Responding to 9/11: a return to national security? *In*: BUZAN, Barry; HANSEN, Lene. **The Evolution of International Studies**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- COLAS, Dominique. **Le Glaive et le Fléau**: généalogie du fanatisme et de la société civile. Paris: Éditions Grasset, 1992. 381 p.
- CORDESMAN, Anthony H. **Iraq's Insurgency and the Road to Civil Conflict**. Londres: Praeger Security International, 2008. 906 p.
- DOWRKIN, Ronald. **O Império do Direito**. Trad.: Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 48-108.
- FERNANDES, M. G. M. *et al.* Análise conceitual: considerações metodológicas. **Revista Brasileira de Enfermagem**, Brasília, 64(6), p. 1150-6, 2011. Disponível em: <http://dx.doi.org/>. Acesso em: 16 abr. 2020.
- FILHO, Wilson Roberto Theodoro. A teoria da interpretação em Ronald Dworkin. *Revista jurídica da presidência*, Brasília, v. 17, n. 113, p. 657-676, out. 2015/jan. 2016.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- FULLINWIDER, Robert K. Fanaticism and Hare's Moral Theory. **Ethics**, Chicago, v. 87, n. 2, p. 165-173, 1977. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2380066>. Acesso em: 15 set. 2021.
- GALLIE, Walter Bryce. Essentially Contested Concepts. **Proceedings of the Aristotelian Society**, Oxford, News Series, v. 56, p. 167-198, 1956.
- GOLDIM, José R. Teoria da Guerra Justa. **Bioética**, 2003. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/bioetica/guerra.htm>. Acesso em: 29 jan. 2022.
- GOMES, Aureo de Toledo. Análise do Discurso e Relações Internacionais: duas abordagens. **Revista Política Hoje**, Recife, v. 20, n. 2, p. 642-676, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/politica hoje/article/view/3800/3104>. Acesso em: 24 jan. 2022.

GUEST, Stephen. **Ronald Dworkin**. 3. ed. Stanford: Stanford University Press, 2013.

HARE, R. M. **Freedom and Reason**. Oxford: University of Oxford, 1965. 224 p.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio**. São Leopoldo: UNISINOS, 2010. 324 p.

JAMES, William. **Variedades da experiência religiosa**: um estudo sobre a natureza humana. 1ª ed. São Paulo: Cultrix, 1991. 472 p.

KOSELLECK, Reinhart. **Futures Past**: on the semantics of historical time. Tradutor: Keith Tribe. New York: Columbia University Press, 2004.

LAUREANO, Roger Gustavo Manenti. **A ascensão das sociedades comerciais em Smith e Rousseau**. 2021. Tese (Doutorado em Sociologia e Ciência Política) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/226904>. Acesso em: 11 set. 2021.

LLORENTE, Enzo. Hegel's Conception of Fanaticism. **Auslegung**, Kansas, v. 20, n. 2, p. 83-99, 1995.

LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância**. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973-5. p. 3-39.

LOCKE, John. Do Entusiasmo. In: LOCKE, John. **Ensaio Sobre o Entendimento Humano**. Volume II. 5ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014. p. 967- 980.

MEDEIROS, Danilo B.; JÚNIOR, Wagner L. de Oliveira. A concepção de Estado de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. **Kínesis**, Marília, v. XII, n. 33, p. 17-35, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.36311/1984-8900.2020.v12n33.p17-35>. Acesso em: 11 set. 2021.

MOSTEFAL, Ourida. Singularité et exemplarité du cas “Jean-Jacques”: théorie et expérience du fanatisme chez Rousseau. In: SCOTT, John T. ; MOSTEFAL, O. **Rousseau and l'Infâme**: Religion, Toleration, and Fanaticism in the Age of Enlightenment. Amsterdam – New York: Editions Rodopi, 2009. p. 23-64.

OLSON, Joel. The Freshness of Fanaticism: The Abolitionist Defense of Zealotry. **Perspectives on Politics**, Cambridge, v. 5, n. 4, p. 685-701, 2007. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20446570>. Acesso em: 3 set. 2021.

OTTONICAR, Flávio Gabriel Capinzaiki. A vontade livre na Filosofia do Direito de Hegel. **Filogênese**, Marília, v. 9, p. 1-11, 2016. Disponível em: https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/1_flavioottonicar.pdf. Acesso em: 11 set. 2021.

OZ, Amós. **Como curar um fanático**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. 65 p.

PASSMORE, John. Fanaticism, Toleration and Philosophy. **The Journal of Political Philosophy**, Hoboken, v. 11, n. 2, p. 211-222, 2003. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1111/1467-9760.00175>. Acesso em: 13 set. 2021.

PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla B. (org.). **Faces do fanatismo**. São Paulo: Contexto, 2017.

POMEAU, René. Introdução. *In*: VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância**: A propósito da morte de Jean Calas. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. VII-XXI.

ROCHA, Elizabete S.; CAMARGO, Julia F. Análise de Discurso e Relações Internacionais: considerações teórico-metodológicas. *In*: 3º ENCONTRO NACIONAL DA ABRI, 2011, São Paulo. **Anais do 3º Encontro Nacional da ABRI**. São Paulo: USP, 2011. Disponível em: https://www.abri.org.br/download/download?ID_DOWNLOAD=796. Acesso em: 24 jan. 2022.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. 160 p.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio, ou Da Educação**. 3ª ed. São Paulo–Rio de Janeiro: DIFEL, 1979. 687 p.

SILVA, Ricardo. Da história do pensamento político à teoria política histórica: variações da hermenêutica do conflito de Quentin Skinner. **Lua Nova**, São Paulo, 102, p. 137-171, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0102-137171/102>. Acesso em: 1 abr. 2019.

SILVA, Ricardo. História Conceitual e Conceitos Políticos Essencialmente Contestados. *In*: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 35., 2011, Caxambu. **Anais do 3º Encontro Anual da ANPOCS**. São Paulo: ANPOCS, 2011. *online*. Disponível em: <https://anpocs.com/index.php/encontros/papers/35-encontro-anual-da-anpocs/mr-5/mr06>. Acesso em: 5 maio 2019.

SILVA, Ricardo. História intelectual e teoria política. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, v. 17, n. 34, p. 301-318, out. 2009. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/rsp/article/view/29364/19127>. Acesso em: 9 out. 2019.

SKINNER, Quentin. Intellectual History, Liberty and Republicanism: An Interview with Quentin Skinner. [Entrevista cedida a] Javier Fernández Sebastián. **Brill**, Leiden, 3, p. 103-123, 2007. DOI: 10.1163/180793207X209093. Acesso em: 11 jun. 2020.

SKINNER, Quentin. Significado e interpretação na História das Ideias. Tradução: Marcus Vinícius Barbosa. **Revista Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 9, n. 20, p. 358-399, jan./abr. 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5965/2175180309202017358>. Acesso em: 21 abr. 2020.

TOSCANO, Alberto. **Le fanatisme**: modes d'emploi. Paris: Éditions La Fabrique, 2011. 307 p.

TOSCANO, Alberto; LLOPIS, Tomás. El fanatismo: breve historia de un concepto. **Pasajes**, Valência, n. 23, p. 100-107, 2007. Disponível em: <https://roderic.uv.es/handle/10550/46190>. Acesso em: 9 out. 2019.

TROUSSON, Raymond. Tolérance et Fanatisme selon Voltaire et Rousseau. *In*: SCOTT, John T. ; MOSTEFAL, O. **Rousseau and l'Infâme**: Religion, Toleration, and Fanaticism in the Age of Enlightenment. Amsterdam – New York: Editions Rodopi, 2009. p. 23-64.

VALE, André Rufino do. Dworkin está entre os grandes dos séculos XX e XXI. **Consultor Jurídico**, São Paulo, 14 fev. 2013. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2013-fev-14/andre-rufino-dworkin-entre-grandes-figuras-seculos-xx-xxi>. Acesso em: 18 jul. 2020.

VOLTAIRE. **Dictionnaire philosophique**. Paris: Éditions Flammarion, 2010. p. 325-352.

VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância**: A propósito da morte de Jean Calas. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 180 p.