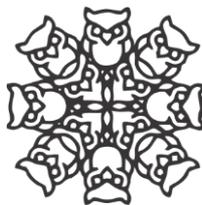


ISSN Eletrônico: 2526-2106



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos



PRIMORDIUM	Uberlândia	v. 1	ano 2016	p. 1-293	jan./dez. 2016
------------	------------	------	----------	----------	----------------

A revista aceita colaborações, reservando-se o direito de publicar ou não os materiais espontaneamente enviados. As normas para os colaboradores estão nas últimas páginas. Os resumos em língua estrangeira são de inteira responsabilidade dos autores.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

PRIMORDIUM - Revista de Filosofia e Estudos Clássicos, volume 1 – jan./dez. 2016.

Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Filosofia, Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Semestral

ISSN Eletrônico: 2526-2106

1. Filosofia - Periódicos. 2. Estudos clássicos - Periódicos. – Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Filosofia, Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

CDU: 1
Biblioteca da UFU

Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou ao Instituto de Filosofia da UFU.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Universidade Federal de Uberlândia

Reitor: Elmiro Santos Resende

Vice-reitor: Eduardo Nunes Guimarães

EDUFU – Editora da Universidade Federal de Uberlândia

Direção: Guilherme Fromm

Av. João Naves de Ávila, 2121 – Campus Santa Mônica – Bloco A – 1 A

Cep: 38408-144 / Uberlândia – Minas Gerais

Tel: (34) 3239-4293 [Editora] (34) 3239-4514 [Livraria]

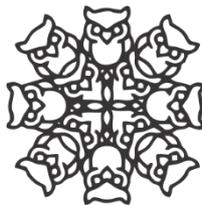
www.edufu.ufu.br / e-mail: livraria@ufu.br

ISSN Eletrônico: 2526-2106



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos



PRIMORDIUM	Uberlândia	v. 1	n. 1	p. 1-130	jan./jun. 2016
------------	------------	------	------	----------	----------------

A Revista Primordium é um periódico eletrônico vinculado ao Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, que tem como propósito o incentivo à investigação e ao debate acadêmico acerca de Filosofia e Estudos Clássicos (Grego e Latim), assumindo a tarefa de ser um instrumento de divulgação do conhecimento científico produzido a partir de pesquisas discentes de programas de graduação e pós-graduação em Filosofia e Estudos Clássicos.

A revista aceita colaborações, reservando-se o direito de publicar ou não os materiais espontaneamente enviados.

Os resumos em língua estrangeira são de inteira responsabilidade dos autores.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

REVISTA PRIMORDIUM, v. 1 – n. 1 – jan./jun. 2016.

Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Filosofia, Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Semestral

ISSN Eletrônico: 2526-2106

1. Filosofia, 2. Estudos Clássicos (Latim e Grego) – Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Filosofia, Coordenação do Curso de Graduação e Pós-Graduação em Filosofia.

CDU: 1

Biblioteca da UFU

“Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista”.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Universidade Federal de Uberlândia

Reitor: Elmiro Santos Resende

Vice-reitor: Eduardo Nunes Guimarães

EDUFU – Editora da Universidade Federal de Uberlândia

Direção: Guilherme Fromm

Av. João Naves de Ávila, 2121 – Campus Santa Mônica – Bloco A – 1 A

Cep: 38408-144 / Uberlândia – Minas Gerais

Tel: (34) 3239-4293 [Editora] (34) 3239-4514 [Livraria]

www.edufu.ufu.br / e-mail: livraria@ufu.br



Expediente do Comitê Editorial

Revista semestral de investigação e difusão de filosofia e estudos clássicos

ISSN Eletrônico: 2526-2106

Volume 1 Número 1 - jan./jun. - 2016

Conselho Editorial

Fernando Tadeu Mondy Galine, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Hênia Laura Duarte, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Laís Oliveira Rios, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Líliã Alves de Oliveira, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Lucas Guerzezi Derze Marques, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Lucas Nogueira Borges, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Marcos César Seneda, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Maryane Stella Pinto, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Nayen Takahama Ide Tenani, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Conselho Consultivo

Alcino Bonella, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Alexandre Guimarães Tadeu de Soares, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Ana Gabriela Colantoni, Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil
Ana Maria Said, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Anselmo Tadeu Ferreira, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Bento Itamar Borges, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Carlos Gustavo González, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
César Fernando Meurer, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Dirceu Fernando Ferreira, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Triângulo Mineiro (IFTM), Brasil
Edson Luis de Almeida Teles, Universidade Federal de São Paulo, Brasil
Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Estadual do Vale do Acaará, Brasil
Evânio Márlon Guerzezi, Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Brasil
Fábio Amorim de Matos Júnior, Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil
Georgia Cristina Amitrano, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Harley Juliano Mantovani, Faculdade Católica de Uberlândia (CATUDI), Brasil
Humberto Guido, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Jairo Dias Carvalho, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Jakob Hans Josef Schneider, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
José Benedito de Almeida Júnior, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Leonardo Ferreira Almada, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Marcio Tadeu Girotti, Faculdade de Tecnologia, Ciências e Educação (FATECE), Brasil
Marcos César Seneda, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Maria Socorro Ramos Militão, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Olavo Calabria Pimenta, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Paulo Irineu Barreto Fernandes, Instituto Federal do Triângulo Mineiro (IFTM), Brasil
Priscila Rossinetti Rufinoni, Universidade de Brasília (UNB), Brasil
Rafael Cordeiro Silva, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Rubens Garcia Nunes Sobrinho, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Sertório Amorim Silva Neto, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Revisão:

Capa:

Diagramação: Líliã Alves de Oliveira e Lucas Guerzezi Derze Marques

Atualização diagramação (2024): Gabriela Lima de Oliveira

Endereço:

Universidade Federal de Uberlândia
Revista Primordium
Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco U, Sala 1U131
Campus Santa Mônica
38408-144 – Uberlândia – Minas Gerais – Brasil

Submissões de trabalhos aberta em fluxo contínuo

Contatos:

<http://www.seer.ufu.br/index.php/primordium/>

E-mail: revistaprimordium@gmail.com

Telefone: +55 (34) 3239-4252

Página branca



REVISTA PRIMORDIUM

Revista Semestral do Instituto de Filosofia (IFILO) e da Coordenação do Curso de Filosofia (COCFI) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Volume 1, Número 1 – jan./jun. – 2016

SUMÁRIO

Editorial.....9-12
Equipe Editorial Primordium

Artigos

A questão da má-fé no Górgias de Platão.....13-38
Marcelo Rosa Vieira

Alguns enlaces epistemológicos entre a ciência moderna e a ciência contemporânea.....39-52
David Velanes Araújo

Uma apresentação do personalismo de Juan Manuel Burgos.....	53-72
<i>João Pedro da Luz Neto</i>	
A política pensada de forma imanente em Maquiavel.....	73-82
<i>Everton Aparecido Moreira Souza</i>	
Conhecimento como percepção em Teeteto de Platão.....	83-96
<i>Adilson Júnior Pilotto</i>	
<i>Beatris Fátima Gaik</i>	
<i>Marcelo Pieruk</i>	
<i>Maria Luiza Ostrowski</i>	
<i>Monalisa Cristina Stempkowski Prilla</i>	
Os fios invisíveis: o duplo no cinema polonês.....	97-110
<i>Daniela Luiza da Silva</i>	
Ensaio cosmológico: Aristóteles e os modernos.....	111-122
<i>Gabriel Reis Pires Ribeiro</i>	
Indexadores.....	123
Normas para submissão.....	125-129



Journal Primordium

Semi-annual Journal of the Institute of Philosophy and Undergraduate
School of Philosophy at Federal University of Uberlândia.

Volume 1, Issue 1 – Jan./Jun. – 2016

CONTENTS

Editorial.....9-12
Primordium Editorial Staff

Articles

The issue of bad faith in the Gorgias of Plato.....13-38
Marcelo Rosa Vieira

Epistemological entanglements between modern science and
contemporary science.....39-52
David Velanes Araújo

A presentation of Juan Manuel Burgos personalism.....53-72
João Pedro da Luz Neto

The politics thought out immanent mode in Maquiavel..73-82
Everton Aparecido Moreira Souza

Knowledge as perception on Plato's Theatetus.....	3-96
<i>Adilson Júnior Pilotto</i>	
<i>Beatris Fátima Gaik</i>	
<i>Marcelo Pieruk</i>	
<i>Maria Luiza Ostrowski</i>	
<i>Monalisa Cristina Stempkowski Prilla</i>	
The invisible yarns: the double in polish cinema.....	97-110
<i>Daniela Luiza da Silva</i>	
Cosmological assay: Aristotle and the moderns.....	111-122
<i>Gabriel Reis Pires Ribeiro</i>	
Indexers.....	123
Submission rules.....	125-129



Editorial v. 1 n. 1 jan./jun. 2016

A Revista Primordium é um periódico fundado pelos alunos dos Cursos de Graduação e Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia. Ela pretende ser um veículo importante para estimular a produção e publicação de conhecimento entre os discentes que estão se habituando à prática da investigação especializada e aqueles que já estão em condições de publicar os primeiros resultados de seus projetos de pesquisa. A Revista tem dois focos principais. Ela está aberta para receber quaisquer trabalhos na área de Filosofia assim como contribuições relacionadas com a área de Estudos Clássicos. A Revista terá periodicidade semestral, publicando dois números por ano. Com esse projeto, procura-se manter uma proposta de incentivo aos alunos de graduação e pós-graduação, possibilitando o início de sua caminhada no universo acadêmico. Ademais, a Revista Primordium, tendo em vista o objetivo de incentivar e divulgar, entre a comunidade discente, a produção do conhecimento de filosofia e estudos clássicos, procura manter um diálogo com todo o público cultivado que se interessa por esse assunto.

A seguir, faremos a apresentação dos artigos deste primeiro número. O artigo A questão da má-fé no Górgias de Platão, de Marcelo Rosa Vieira (UFU), tem como escopo ponderar a questão da má-fé no

Górgias de Platão através da perspectiva ética de "negação da própria liberdade" presente em Sartre, principalmente na obra *O ser e o nada*. Para tanto, procura mostrar como o conceito de má-fé aparece no diálogo na discussão entre Sócrates e Cálicles. O jovem sofista acusa Sócrates de enganar Górgias e Polo com argumentos capciosos. Contudo, o autor, no decorrer de sua argumentação, observa através da leitura de Sartre que é Cálicles quem recorre ao uso da má-fé.

O artigo *Alguns enlaces epistemológicos entre a ciência moderna e a ciência contemporânea*, de David Velanes de Araújo (Faculdade São Bento da Bahia), vai tratar sobre os obstáculos da etimologia, e para isso vai tomar a perspectiva teórica de Francis Bacon e de Gaston Bachelard. A argumentação vai ser dividida em três partes. Na primeira parte, o autor busca compreender a "teoria dos ídolos" de Bacon e a sua ideia de obstáculo para ciência. Na segunda parte, o autor busca compreender essa mesma ideia no pensamento de Bachelard. Na parte final, tenta encontrar semelhanças e dessemelhanças entre ambas as perspectivas.

O artigo *Uma apresentação do personalismo de Juan Manuel Burgos*, de João Pedro da Luz Neto (UNIANDRADE), expressa o argumento do filósofo espanhol acerca da existência de uma filosofia em voga no século XX, e que possui como base a reflexão sobre a pessoa, denominada personalismo. Valendo-se do conceito moderno do termo "pessoa", o autor tentará perceber o que Juan Manuel Burgos apresenta sobre os novos rumos para esta corrente filosófica, trazendo à luz a discussão com autores como Emmanuel Mounier.

Em seguida, o artigo A política pensada de forma imanente em Maquiavel, de Everton Aparecido Moreira de Souza, traz a discussão da política segundo o ponto de vista de Nicolau Maquiavel. O texto terá como questão principal o problema da veritá effettuale e de como esta deve ser a grande norteadora do agir político.

O artigo, Conhecimento como percepção em Teeteto de Platão, dos autores Adilson Júnior Pilotto, Beatris Fátima Gaik, Marcelo Pieruk, Maria Luiza Ostrowski, Monalisa Cristina Stempkowski Prilla, trata da investigação do conceito de conhecimento no livro Teeteto de Platão, procurando dialogar com outros autores e trazer para a atualidade os princípios da antiguidade. Os principais problemas abordados dizem respeito à epistemologia e à memória.

O penúltimo artigo da presente edição, Os fios invisíveis: o duplo no cinema polonês, de Daniela Luiza da Silva (UFU), pretende fazer um estudo dos filmes do diretor polonês Krzysztof Kiésłowski, mais especificamente A dupla vida de Véronique. A autora chama a atenção para as questões sobre política, sobre liberdade e sobre como o homem se posiciona perante normas universais, sendo ele um ser particular.

Para encerrar essa edição da Revista Primordium, temos o artigo Ensaio cosmológico: Aristóteles e os modernos, de Gabriel Reis Pires Ribeiro. Nesse artigo, será apresentada a proposta de cosmologia racional de Aristóteles, que tem como principais aspectos sua teoria acerca dos movimentos e a tese da finitude do universo. O autor faz,

também, um paralelo com as concepções cosmológicas de Johannes Kepler e Descartes.

Esperamos que este volume, ao somar-se aos demais que ainda estão por vir nessa caminhada, contribua para a reflexão sobre as vias e as perspectivas que possam estender o estudo e a pesquisa filosófica.

O Conselho Editorial



A questão da má-fé no Górgias de Platão

*Marcelo Rosa Vieira**

Resumo: O presente artigo visa considerar a questão da má-fé no Górgias de Platão a partir da acepção ética de “negação da própria liberdade” que Sartre empresta ao termo no ensaio O ser e o nada. O conceito de má-fé aparece no diálogo por ocasião da discussão entre Sócrates e Cálicles, quando o jovem sofista acusa o filósofo de usar argumentos capciosos para enganar Górgias e Polo. Ver-se-á ao longo do texto, porém, que é Cálicles quem na verdade recorre ao uso da má-fé, ao introduzir a ideia de um determinismo natural para justificar seu hedonismo e negar a autonomia de escolha do homem. Propõe-se então a tese de que a má-fé decorre necessariamente do caráter anfibológico da retórica, pois desde que o orador imiscui interesses de caráter pessoal na sua argumentação, vê-se obrigado a adaptar seu discurso a tais interesses, sem preocupar-se com a elucidação correta das questões. A dialética socrática, por sua vez, pode furtar-se às contradições da má-fé na medida em que assume o caráter de investigação lógica desinteressada, comprometida apenas com o conhecimento exato da verdade.

Palavras-chave: Má-fé; Bem; Sócrates; Cálicles; Sartre.

The issue of bad faith in the Gorgias of Plato

Abstract: This present article aims to consider the issue of bad faith in the Plato's Gorgias in relation to the ethic meaning of “own freedom's deny” that Sartre bestows to the term at his essay Being and nothingness. The conception of bad faith appears in the dialogue at the occasion of discussion between Socrates and Calicles, as the young sophist accuses the philosopher of being using captious arguments to deceive Gorgias and Polo. It shall be seen along the text, however,

* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: marcelroust@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8338450413424027>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5168-9448>.

that it's actually Calicles whom happens to have recourse to bad faith as he introduces the idea of natural determinism to justify his hedonism and deny the choice's autonomy of men. It's proposed then the thesis that the bad faith proceeds necessarily from the amphibological rhetoric's character, that once the orator interferes personal concerns at his argumentation, he sees himself obligated to adapt his speech to such concerns, and no attempt to make the correct elucidation of matters. The socratic dialectic, on the other hand, can get the contradictions out, as long as it assumes a character of logical and disinterested research, compromised only with the exact knowledge of truth.

Keywords: Bad Faith; Good; Socrates; Calicles; Sartre.

Introdução

O conceito de má-fé aparece no Górgias por ocasião do debate entre Sócrates e Cálicles, quando o jovem sofista acusa o filósofo de má-fé. Daí segue-se uma acirrada discussão em que entram em jogo os valores ético-filosóficos, da parte de Sócrates, e a ideia de supremacia política defendida arduamente por Cálicles. Platão introduz a figura quase caricaturesca deste último para representar o homem típico da nobreza na sociedade grega: abastado, culto, de alta linhagem na hierarquia social, e um grande apologista dos valores aristocráticos vigentes. Cálicles cultiva a arte retórica, nutre ambições políticas e aspira ascender a uma carreira gloriosa. De modo hostil, violento, o jovem usa primorosamente de todos os recursos da retórica para defender, contra Sócrates, o direito do homem forte, legitimado pela natureza, que se trata do direito de adquirir absoluto poder, honra, prestígio, de possuir legitimamente mais do que os homens do povo que, no contexto de estabelecimento de um estado tirânico, devem ser reduzidos a escravos. Sócrates presta-se então a exaltar, em oposição a tal vida política, a vida filosófica, que se guia pelas máximas do bem, da justiça, da temperança, da busca pela verdade e pelo conhecimento. Este tipo de vida, para Sócrates, representa a verdadeira felicidade.

Propomo-nos ao longo do texto, portanto, examinar em que sentido a acusação de Cálicles procede, e se Sócrates, para enganar seus adversários no debate, adota realmente uma atitude de má-fé, de sutil dissimulação, as quais, segundo Cálicles, estariam presentes no método dialético e na raiz das próprias ideias socráticas como bem, sabedoria e justiça. Para tanto, inicialmente, faremos uma caracterização geral do contexto em que ocorre a acusação, a saber, a refutação socrática de Górgias e Polo, com a respectiva crítica à retórica praticada por eles. Em seguida, relacionaremos o conceito platônico de má-fé com a automentira no sentido fenomenológico de “negação da própria liberdade” que lhe empresta Sartre no ensaio *L’être et le néant*. Daí, poderemos concluir que, na verdade, é Cálicles quem apela para a má-fé, porque baseia seus argumentos na ideia de um determinismo universal que ele supõe existir desde sempre na natureza. Por último, veremos que a má-fé decorre necessariamente deste caráter de crença da retórica. Neste sentido, ressalta-se o fato de que a dialética socrática, ao assumir o caráter de investigação lógica desinteressada, fundada em conceitos puros, escapa às contradições, ao passo que o retórico, ao imiscuir interesses de viés afetivo-pessoal na sua argumentação, vê-se constrangido a adaptar seu discurso a tais interesses, prestando-se assim a contrassensos e incoerências que constituem seu ponto fraco e para as quais o filósofo se dirige justamente para refutá-lo.

Filosofia e retórica

Na parte inicial do diálogo, Sócrates procura estabelecer uma profunda distinção entre a verdadeira filosofia, que dedica-se ao conhecimento da verdade, e a retórica, que trata somente da opinião, da crença, da busca pelo agradável (PL., Grg., 454 e). Contra Górgias e Polo, Sócrates defende que a forma de convicção da crença é diferente da do conhecimento filosófico, e leva seus adversários a admitirem que a retórica atua somente no campo da crença (PL., Grg., 455 a), que seu objetivo é

convencer, persuadir, suscitar opiniões, por isto, não se impõe por ela a necessidade de obter exatidão no tema de que trata ou sobre a natureza do objeto em discussão.

Para Sócrates (PL., Grg., 463 a, b, c), a retórica é análoga às artes da culinária e da estética, que se ocupam do que é agradável e prazeroso, ao passo que a filosofia, que se ocupa da verdade, assemelha-se por sua vez à medicina e à ginástica. Com tal comparação, Sócrates demonstra que a retórica é uma das modalidades da adulação, da lisonjaria, porque busca apenas ser agradável aos ouvintes, diz exatamente o que eles querem ouvir, adapta sua exposição aos gostos da audiência. A retórica não aparece na fala do filósofo, portanto, senão como uma espécie de *saber fazer* que lida com prazeres e lisonja, ela permite crer sem saber, logo, não é capaz de levar a um *conhecimento verdadeiro* das coisas que se vangloria- de ensinar (PL., Grg., 465 e).

Sócrates conclui assim que a retórica não é uma ocupação bela e nobre, pois não permite que os homens melhorem sua alma através do conhecimento verdadeiro do bem e da justiça. O orador busca causar mera satisfação, a retórica equivale para a alma o mesmo que a culinária e a estética representam para o corpo (PL., Grg., 454 e): trata-se de uma atividade que agrada, que deleita, mas que não pode melhorar a saúde do corpo, nem, no caso da alma, conduzir o homem ao bem e à justiça. A filosofia, por seu turno,

tal como a medicina e a ginástica, que são artes que buscam o conhecimento real, e devido à sua relação com a exatidão e a veracidade, podem proporcionar saúde e boa forma ao corpo, além de conduzir a alma à ideia do sumo bem, orientando-a no caminho da verdadeira felicidade.

A partir de tais argumentos, fica então evidente para Sócrates que o mal, a injustiça, representam uma forma de desarmonia da alma semelhante às doenças do corpo, e que é melhor, portanto, sofrer uma ação injusta do que cometê-la (PL., Grg., 469 c, d); o filósofo rechaça assim os argumentos de Polo, de que a retórica conduz o orador à felicidade, conferindo-lhe poder e influência política. Pelo contrário, a dominação e a tirania, sob tal ponto de vista, não parecem ser algo minimamente

desejável, porquanto implicam necessariamente a injustiça, o mal e o desequilíbrio na alma do tirano. O governante que comete uma ação injusta, deste modo, é mais infeliz do que a própria vítima, visto que possui a alma corrompida pela maldade e pela intemperança (PL., Grg., 479 b, c). Tal governante, além disso, quando não é castigado ou punido pelos crimes que cometeu, encontra-se numa condição mais desafortunada ainda, pois escapa à expiação, recusa beneficiar-se do antídoto de um julgamento justo, privando-se assim da única oportunidade que tem de se curar do mal que envenena sua alma.

Controvérsia entre lei e natureza: o embate de Sócrates com Cálicles

Neste momento da discussão, Cálicles toma a palavra, intervindo em defesa de Górgias e Polo. O jovem sofista, de maneira hostil e incisiva, logo acusa Sócrates de agir de má-fé no debate (PL., Grg., 482 e), pois confunde propositadamente lei e natureza. Sócrates, diz Cálicles, embaraça seus interlocutores ora falando de lei quando se trata de natureza, ora falando de natureza quando se trata de lei. Para Cálicles, estas duas instâncias – natureza e lei – são completamente distintas uma da outra, pois enquanto a primeira segue a ordem regular do mundo, a segunda não passa de uma mera convenção inventada arbitrariamente pelos homens. Natureza e lei, segundo Cálicles, frequentemente se contradizem, e Sócrates lança mão de um truque desonesto quando fala indiferentemente delas como se se tratassem da mesma coisa:

É exatamente isto o que se passa, quando tu falas de cometer e de sofrer injustiça, Polo te dizia que era pior cometê-la referindo-se à lei, e tu te colocavas a deturpar isto que ele dizia como se ele o tivesse dito em relação à natureza! Com efeito, na ordem da natureza, o mais feio é também o pior: é sofrer a

injustiça; em compensação, de acordo com a lei, o mais feio é a cometer¹ (PL., Grg., 483 a).

Desta dualidade, da qual Cálicles se faz ardoroso defensor, segue-se então que a injustiça não é feia ou má em relação à natureza. Para ele, o homem que se encontra na condição de sofrer uma injustiça não é verdadeiramente um homem, antes, é um escravo, um fracassado, um pária. Cálicles posiciona-se assim a favor do direito do mais forte, que considera legítimo no que concerne à ordem natural do mundo; nesta concepção, as leis que convencionamos chamar de morais não são vistas senão como empecilhos que visam inibir a vontade dos homens superiores. Cálicles acredita que as leis são estabelecidas justamente pela massa dos fracos para impedir que os mais fortes deem livre vazão aos seus desejos e exerçam tiranicamente seu poder. São os fracos, justamente a escória da raça, que instituem leis morais, e fazem-no precisamente para reduzir a um estado abjeto e ignóbil os homens dotados de qualidades superiores, fazem-no porque devem dissimular para si mesmos sua incapacidade de fazer valer sua vontade e paixão, por isso, sua moral prescreve que a vontade e o desregramento da paixão são coisas vilãs e feias.

É por impedir que estes homens não lhe sejam superiores que eles dizem que é feio, que é injusto ter mais que os outros e que a injustiça consiste justamente em desejar ter mais. Pois, isto que agrada aos mais fracos, é ter o ar de serem iguais a tais homens, uma vez que eles lhe são inferiores² (PL., Grg., 483 b).

¹ Para este artigo, utilizamos a tradução francesa de Monique Canto, publicada pela Editora Flammarion. É nossa a tradução da seguinte versão em francês: “C’est ce que s’est passé tout à l’heure, quand vous parliez de commettre l’injustice e de la subir, Polos te disait qu’il était plus vilain de la commettre en se référant à la loi, e tu t’es mis à harceler ce qu’il disait comme s’il l’avait dit par rapport à la nature! En effet, dans l’ordre de la nature, le plus vilain est aussi le plus mauvais: c’est subir l’injustice; en revanche, selon la loi, le plus laid, c’est la commettre”.

² Nossa tradução para a seguinte versão em francês: “C’est pour empêcher que ces hommes ne leur soient supérieurs qu’ils disent qu’il est vilain, qu’il est injuste, d’avoir plus que les autres

Os homens dotados de coragem, vigor, fortaleza de ânimo, devem, por direito, assumir o controle, obrigando o resto da humanidade a servir incondicionalmente os seus interesses. Cálicles apela então para todos os recursos retóricos, e contesta com veemência a moral socrática, contrapondo-lhe um naturalismo que legitima a *moral do senhor*, que justifica o despotismo e prima pelo direito da tirania, da imponência, pelo livre exercício da autoridade e do poder. O homem superior, o super-homem, na visão de Cálicles, deve colocar-se acima do bem e do mal, deve calcar sob seus pés, impiedosamente, todos os grilhões da moralidade que são contrários à natureza. Cabe a tal homem superior impor sua própria lei, criar seus próprios valores. A vontade individual prevalece sobre a vontade coletiva, e diferente desta, ela é a manifestação da força, da nobreza, da excelência, da magnanimidade de uma estirpe superior de homens que, por direito, deve dar livre curso aos seus desejos e exercer sua soberania sem ser constrangida pela moral da ralé, pela massa de escravos, pela gentilha.

Cálicles (PL., Grg., 484 c) refere-se de maneira ofensiva, inclusive, à filosofia que Sócrates pratica, fazendo sarcástica alusão ao fato de que não fica bem para uma pessoa já amadurecida empregar seu tempo em coisas inúteis como a filosofia, e que já não é mais permitido a Sócrates, na sua avançada idade, dedicar-se ao estilo de vida filosófico sem expor-se ao ridículo. Para Cálicles, a filosofia é um mero passatempo para moços, e que os adultos devem, de preferência, ocupar-se com tarefas verdadeiramente sérias e importantes como a política, as reuniões da assembleia, as questões sociais, etc. A filosofia (PL., Grg., 484 d) tende a nos afastar da experiência dos prazeres e das paixões humanas, e o indivíduo, já adulto, que a ela se dedica, merece ser desprezado ou tratado “às cacetadas”. Sócrates (PL., Grg., 488 d), neste momento, indaga Cálicles sobre o conceito que ele possui de “superioridade”, quais critérios o jovem avalia para conferir a alguém este título, concebendo-o como

et que l'injustice consiste justement à vouloir avoir plus. Car, ce qui plaît aux faibles, c'est d'avoir l'air d'être égaux à de tels hommes, alors qu'ils leur sont inférieurs.”

“superior”. Cálicles, assumindo uma concepção francamente hedonista da vida, responde que o homem superior é aquele que não se deixa castrar por uma moral estabelecida pelos fracos, e que não renuncia assim aos seus prazeres e à sua vontade de potência. O homem superior é aquele que vale mais, que tem direito de ter mais do que os outros, que se distingue por seus méritos e que, por isso, deve se ocupar dos assuntos pragmáticos e da gestão política da cidade, é o homem que, além disso, por ser mais inteligente, mais corajoso, mais forte, deve satisfazer todos os seus desejos e dar livre curso às suas paixões.

Segue-se então daí, após tal notável argumentação por parte de Cálicles, a questão capital que está presente no Górgias (PL., Grg., 491 e, 492 d): “Qual é o melhor gênero de vida?” O que é de mais proveito a um homem: dedicar-se inteiramente à satisfação egoísta dos prazeres, à vontade de poder, à ganância, ou guiar-se pela ideia suprema do bem, tomando para si os princípios da bondade, da justiça, da virtude, como expressão máxima da felicidade nesta vida? É a esta questão que se aplicará, na sequência do diálogo, toda a diligência de Sócrates em defender a filosofia, fundamentada na noção suprema do bem, opondo-a completamente às ideias de Cálicles e à sua arrogante apologia ao poder.

Sócrates põe-se a examinar cuidadosamente os principais conceitos implicados na discussão – o bem e o prazer – e pode estabelecer então uma absoluta diferença de natureza entre ambos. Com o argumento dos contrários, Sócrates (PL., Grg., 495 e), expõe uma importante distinção que separa a essência do bem daquela do prazer: o prazer da satisfação do apetite requer a existência da dor do apetite ao passo que o bem, quando se manifesta, exclui completamente a existência do seu contrário. O prazer de beber, por exemplo, supõe como condição a existência da dor da sede, pois quando tal dor cessa, quando a sede é saciada, o prazer também cessa. Em oposição a isto, um estado de bem – o dos olhos e da visão, por exemplo – exclui o estado de mal: um olho saudável não pode ser doente ao mesmo tempo, a saúde não é condicionada pela existência da doença. Com o argumento do contentamento dos covardes, Sócrates (PL., Grg., 497 d), reitera ainda que

a diferença entre o bem e o prazer vai mais além, porque homens inferiores (maus) podem, em algumas circunstâncias, sentir tanto prazer quanto os bons, porém, o fato de sentirem idêntico prazer não os torna melhores, na mesma medida, nem propicia para eles o estado do bem³. Nem todo prazer conduz à felicidade, busca concluir Sócrates, porque, se as coisas se passassem desta forma, Cálicles seria obrigado até mesmo a admitir que o prostituto masculino e um homem que levasse uma vida inteira a se coçar seriam tão felizes quanto uma pessoa nobre e distinta pode ser (PL., Grg., 494 c, e).

A partir de tais diferenças, Sócrates tenta refutar a tese de Cálicles de que a procura pelo poder constitui o melhor gênero de vida, para isto, ele empenha-se em mostrar que a alma, ao tornar-se escrava dos prazeres, das paixões, da avidez, da ambição, embora possa ter domínio sobre os outros, perde o domínio sobre si mesma, precipitando-se na desarmonia, na injustiça, na intemperança e no mal, que geram infortúnio e infelicidade na vida dos homens. O tirano, embora possa exercer um poder provisório sobre os outros, carrega na alma a desordem e o desequilíbrio, portanto, não é capaz de governar a si mesmo nem de resistir à sedução dos prazeres e à violência das paixões. São seus próprios vícios e desregramentos, por fim, que acabam por condená-lo, eles configuram no final a sua inevitável ruína e perdição. Conclui-se, então, que o bem e o prazer não são a mesma coisa, que existem prazeres melhores e prazeres piores, ao passo que o bem é único e exclui completamente a existência do mal. Os prazeres melhores, por esta razão, devem ser procurados em função do bem, e não o contrário; na fruição do que é agradável, cumpre a um homem sábio ter em vista o bem, e não o bem tendo em vista o prazer (PL., Grg., 507 b). O prazer só pode agradar, alegrar, correspondendo assim ao que é meramente condicionado, efêmero, enquanto que o bem em si equivale ao belo, ao útil e às qualidades superiores inerentes à alma como justa proporção, ordem, harmonia. A boa ordem da alma, proporcionada pela virtude, pela moral,

³ Para maiores detalhes sobre os dois tipos de argumento, ver o artigo “*O hedonismo de Cálicles*” de George Rudebusch. No original “Callicles’ Hedonism”. *Ancient Philosophy*, Pittsburg, n. 12, pp. 53-71, 1992.

pela retidão, corresponde à sabedoria filosófica, ao passo que o mal e a iniquidade, representam uma desordem interna que acarreta, por fim, a extrema infelicidade.

Sócrates e Cálicles (PL., Grg., 503 c) recordam então o caso histórico de tiranos como Péricles, Cimão, Temístocles e Milcíades, refletindo acerca de sua conduta como estadistas e do nível de felicidade que puderam proporcionar a si próprios e aos cidadãos durante o período de seu governo. Mas assumindo um ponto de vista diametralmente oposto ao de Cálicles, para quem o triunfo de tais tiranos e sua ascensão ao poder justificam os males por eles cometidos, Sócrates posiciona-se criticamente em relação ao fato de que estes governantes, tomados por paixões egoístas, ocuparam-se apenas dos próprios interesses, omitindo-se de agir em benefício do povo. Estes tiranos, sustenta Sócrates, não foram bem sucedidos no que concerne à arte política, não serviram à cidade no sentido de tornar os cidadãos melhores, não conseguiram promover o bem estar público nem usaram da oratória para educar as pessoas, por isso, caíram no desagrado e no total descrédito, não puderam granjear a estima popular e, conseqüentemente, foram condenados e punidos. Péricles e os demais tiranos perderam-se a si próprios porque, devido à sua ambição desenfreada, não procuraram compor a obra a que se comprometeram realizar – a felicidade social – com ordem, beleza e justa proporção, que são justamente os atributos máximos do bem. Sócrates demonstra então que a espécie de vida que leva o tirano, sobretudo quando ascende ao poder, é caracterizada pela corrupção e pela escravidão da alma, e que, portanto, ele é arrastado para a desventura pelos próprios vícios que alimenta dentro de si⁴.

⁴ Na República, Platão pôde amadurecer suas discussões sobre política, encontrando ali ocasião para aprofundar a questão do estado tirânico, quando Sócrates submete a uma análise social e psicológica detalhada os quatro tipos gerais de governo – a timocracia, a oligarquia, a democracia, a tirania – e o caráter de cada um dos indivíduos que se dedicam, sob tais formas, ao exercício da política. Para Platão, cada um destes modos de governo, na ordem em que são apresentados acima, constitui-se como consequência direta da degradação moral do estado que lhe antecede. Devido aos seus defeitos, a timocracia engendra a oligarquia, as enfermidades desta, por sua vez, dão origem à democracia, no contexto da qual encontra-se,

A questão da má-fé em Sócrates: relação com o existencialismo

Propomos então nos voltar, nesta seção, para a consideração direta do problema da má-fé, a dissimulação sutil da verdade, que Cálicles atribui à fala de Sócrates a propósito de sua altercação com Górgias e Polo. Que juízo correto podemos formar, por conseguinte, no que diz respeito a esta suposta má-fé socrática? Cálicles está com a razão, quando acusa Sócrates de usar de argumentos capciosos, quer dizer, de dissimular artificialmente o sentido das ideias para enganar seus contendores? O filósofo, é certo, finge ignorar as diferenças existentes entre lei e natureza? Ele mistura deliberadamente o significado de ambos estes conceitos de modo a confundir seus adversários, induzindo-os maliciosamente ao erro e à contradição? E se isto ocorre, de fato, é provável que Sócrates se valha dos mesmos artifícios ao longo do diálogo para confundir e enganar o próprio Cálicles? Há realmente uma astúcia, uma ambiguidade, uma discreta hipocrisia no discurso que Platão atribui aqui a seu mestre? Qual a avaliação adequada que podemos fazer desta questão? A acusação de Cálicles procede ou não procede, e em caso afirmativo, qual sua relevância para desmoralizar os fundamentos éticos que Sócrates procura estabelecer? Se no discurso dialético, de acordo com Sócrates (PL., Grg., 487 a), a busca da verdade deve se reger por três princípios fundamentais: o conhecimento, a franqueza e a benevolência (boa vontade), ele não estaria, com tal atitude de má-fé, infringindo os próprios princípios filosóficos que desejava estabelecer? Sócrates, por acaso, não estaria contrariando o próprio princípio máximo de justiça?

por fim, a gênese do homem tirânico. Platão não poupa críticas ao estado democrático, neste sentido, porque ali o indivíduo – um tirano em potencial – encontra justamente a ocasião para a dissolução de seus princípios morais, mal ele passa a confundir liberdade com ausência absoluta de impedimentos. Segundo consta no diálogo, a liberdade usufruída pelos cidadãos numa democracia é o ensejo para a formação de certas tendências, desejos e vontades, na medida em que grande parte dos indivíduos, confundindo liberdade com licenciosidade, entrega-se a toda espécie de prazeres dissolutos, insolência e desregramentos. O tirano, assim, deixa-se subjugar de maneira imoderada por tais prazeres, fortalecendo a parte animal e irascível de sua alma em detrimento da razão.

Como o problema do bem e da justiça envolve, necessariamente, questões que tocam à liberdade, à escolha, à consciência moral e à responsabilidade, iremos relacionar agora tais conceitos ao tema da má-fé, do autoengano, considerando o modo como foram tratados no contexto do existencialismo francês, representado por Sartre, que não só aprofundou os estudos sobre tal questão, mas porque, sobretudo, desvinculou má-fé da psicologia para torná-la matéria estritamente fenomenológica, conferindo-lhe uma estreita ligação com a liberdade, com a concepção moderna de consciência e, conseqüentemente, com a própria ética.

A má-fé, para Sartre (1943, p. 83), é a mentira com a qual o homem procura “mascarar uma verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradável”⁵. No entanto, trata-se de uma mentira que dirigimos a nós mesmos, e isto distingue a má-fé do enganar propriamente dito, que é sempre um enganar dirigido ao outro. A má-fé constitui o modo como o homem dissimula e esconde de si mesmo o fato de que é ele próprio o autor de suas ações, de que ele é inteiramente responsável por seus atos. O homem serve-se da má-fé quando lhe convém fingir não ser o autor, quando lhe vem a propósito isentar-se de responder por si mesmo, como se tivesse sua conduta determinada por outra coisa.

A pessoa que é insincera consigo mesma, deste modo, apoia-se na desculpa de um determinismo (uma causa que não está nela) para eximir-se de responder pelos próprios atos. Na má-fé, o homem procura dissimular sua liberdade sob a ilusão de que possui um caráter prefixado pela hereditariedade, pela educação, pelo meio, pelo inconsciente etc. Com tal desculpa, ele busca disfarçar a espontaneidade da consciência, e para isto, desempenha tanto o papel de enganador, que mascara a verdade de si próprio, quanto o papel de enganado, que crê em sua própria mentira. Diferente da má-fé na psicanálise, em que o enganado é a consciência e o enganador é o inconsciente, para Sartre, a consciência na má-fé é simultaneamente o enganador e o enganado. Sartre só pode considerar a

⁵ Nossa tradução para: “Certes, pour celui qui pratique la mauvaise foi, il s'agit bien de masquer une vérité déplaisante ou de présenter comme une vérité une erreur plaisante.”

má-fé sob este ponto de vista porque, para ele, o homem, ou a consciência humana, é absolutamente livre.

O filósofo orienta-se pela concepção de que a consciência, identificando-se com o nada, possui na liberdade seu caráter mais originário, pois, como nada, ela encontra-se na obrigação de realizar seu ser, e na medida em que age, precipita-se no mundo e depara-se a todo o momento com o dever de escolher a si própria. A consciência nesta escolha, porém, não conta com uma essência prévia, nela fixada, para determiná-la a querer necessariamente uma coisa e não outra, daí o fato de que a liberdade constitui a condição fundamental de sua existência. Sartre quer com isto ilustrar a tese, cara ao existencialismo, de que no homem a existência precede e comanda a essência, o que significa que o homem existe primeiro e só depois se escolhe, se projeta, não há uma natureza humana dada a priori, e a consciência, sob tal condição, é absolutamente livre para escolher sua essência. Daí o sentido da controversa afirmação de que o homem está condenado a ser livre.

Sartre recusa, portanto, todas as formas de determinismo psicológico com a alegação de que, no homem, ser e agir identificam-se completamente, constituem a mesma coisa. “O homem não é senão o seu projeto, só existe na medida em que se realiza, não é, portanto, nada mais do que o conjunto dos seus atos, nada mais do que sua vida” (SARTRE, 1970, p. 241). Para o homem, “ser reduz-se a fazer”; nada está pronto na realidade humana, nem o temperamento, nem o caráter, nem as paixões, nem a personalidade, porque tais atributos só se manifestam na conduta propriamente dita do sujeito. Não são objetos psíquicos presentes na consciência, é o sujeito mesmo que, ao agir, realiza em si uma determinada maneira de agir que, a posteriori, podemos então designar como seu temperamento, suas inclinações, suas tendências, etc. A ambição, a covardia, a irascibilidade, o ciúme, por exemplo, não são características inatas, antes, são modos de se comportar em tal ou qual circunstância, maneiras de responder a determinadas situações. “Assim, a realidade humana não é primeiro para agir depois; para a realidade humana, ser é agir, e deixar de agir é deixar de ser”, o que significa também que sua

própria “determinação à ação é, ela mesma, ação”⁶ (SARTRE, 1943, p. 521-522). Mesmo os modos, as qualidades presentes na realidade humana, fazem parte das ações que a consciência realiza: o homem só pode ser reflexivo, ser afetuoso, ser ciumento, ser calmo, ser colérico, na medida em que assume determinadas condutas, escolhas, atitudes, com relação às situações e à sua facticidade. Isto permite a Sartre concluir, portanto, que o homem, na medida em que é consciente de seus estados psicológicos, está livre deles tal como um espelho não pode ser determinado pelos reflexos que nele aparecem, pois é ele, afinal de contas, que confere a tais estados o significado que possuem.

Sartre, tomando a filosofia heideggeriana como principal referência, defende que, na escolha, o homem é inicialmente um nada antes de definir-se na realização de suas possibilidades. O homem só pode determinar-se a agir a partir de um nada, e de imediato, ele é sempre uma pura possibilidade de ser. Nem a vontade nem os motivos, por sua vez, podem condicionar a ação, eles não constituem um empecilho para a liberdade, porque o homem, originariamente, projeta suas possibilidades no futuro, e só depois ilumina com um sentido a vontade para determiná-la a querer, para motivá-la de fato. O homem é um ser temporal, ele está antecipadamente no futuro, como projeto, antes de determinar-se a agir pela vontade, sua consciência organiza-se livremente com vistas a um fim, e neste momento mesmo é que ela constitui seus móveis, seus motivos, emprestando a eles a força que eles têm. A liberdade desponta na consciência ao ponto de se confundir com ela, ser consciente é lançar-se num projeto, escolher-se de momento a momento, inventar perpetuamente o seu ser. A liberdade designa o fato de que, na escolha, o homem possui plena autonomia para eleger-se a si mesmo, nada pode constrangê-lo a decidir porque ele mesmo empresta às suas volições a força de determinação que elas podem ter, ele mesmo ilumina a vontade e os

⁶ Nossa tradução para: “Ainsi la réalité-humaine n'est pas d'abord pour agir, mais être pour elle, c'est agir et cesser d'agir, c'est cesser d'être. Mais si la réalité-humaine est action cela signifie évidemment que sa détermination à l'action est elle-même action.”

motivos e confere a eles determinado significado em relação ao seu projeto original.

A consciência é consciência de si mesma ao mesmo tempo em que é consciência do mundo. Ela reflete, portanto, uma imagem de si mesma no mundo e concede a tal imagem o ser que ela projeta ser. Assim, na ação, obriga-se a perseguir tal ser sem nunca coincidir plenamente com ele. A consciência, em sua dualidade, coloca-se à distância de si e apreende-se simultaneamente como um ser que é o que não é e não é o que é. Sartre designa a consciência como Para-si para diferenciá-la dos seres do mundo que existem para ela e que possuem desde sempre uma essência fixa, determinada (tal o caráter de Em-si que Sartre lhes atribui). Como Para-si, a consciência não é na medida em que é uma consciência de ser, o que significa que ela é originariamente livre em relação ao ser do qual escapa para ser consciente dele. Ao mesmo tempo, porém, ela é o que é na medida em que se realiza de momento a momento como ser. Nesta dualidade, na medida em que lhe convém, ela pode estar de má-fé e fingir ser o que é numa coincidência total consigo mesma. Assim, chega à ideia de predestinação e nega, com sua liberdade, o fato de que é responsável, de que responde inteiramente por suas escolhas e ações.

Sartre descreve então o fenômeno da má-fé sob tal ponto de vista, tomando alguns exemplos empíricos: a mulher que, no seu primeiro encontro amoroso, deixa-se tocar na mão pelo namorado, mesmo estando completamente ciente de suas intenções, consegue disfarçar para si mesma o viés sexual do toque, basta para ela pensar somente no que lhe convém (o respeito, a discrição, as promessas, a sinceridade do companheiro) para desfrutar sem culpa do prazer de ser tocada, basta para ela idealizar romanticamente o amor, e ela pode, assim, tornar-se puro espírito, separar-se do corpo que permanece ali como uma “coisa” à mercê do homem que lhe acaricia. A mulher, neste momento, não é seu corpo, não é ela que está sendo tocada – ela está de má-fé. Nesta concepção um garçom, por exemplo, só poderia ser realmente garçom numa atitude de má-fé, quer dizer, ele só poderia assumir sua identidade na medida em que fosse “consciência de ser garçom”, de modo que está obrigado a apreender-se

sempre à distância de si mesmo como consciência de sem poder coincidir com a identidade da qual é consciente. O garçom, assim, está condenado a ser livre com relação ao ser-garçom sem poder adquirir sua densidade plenária de ser, vê-se sempre na impossibilidade de assumir tal identidade definitivamente. Na ação, o garçom só pode desempenhar teatralmente seu papel de garçom, porque não lhe é permitido coincidir com a essência imutável de “ser garçom” tal como a essência de uma cadeira coincide com a existência dela⁷. Como o homem não é contemporâneo de sua essência, pelo contrário, ele não pode coagular seu ser consigo mesmo, ele está condenado a realizar tal essência na ação e criar perpetuamente o seu ser. Ele está em perpétuo andamento sem nunca concluir, sem nunca petrificar seu ser naquilo que tem consciência de ser.

A liberdade, neste sentido, ao mesmo tempo em que enobrece a realidade humana, porque não faz dela uma coisa, torna o homem completamente responsável por si. Esta responsabilidade, na verdade, incomoda o homem, por isso, ele vê-se obrigado a encobri-la de si mesmo através da má-fé. Nós estaríamos, portanto, de má-fé, “se disséssemos que eles (os homens) são assim por causa da hereditariedade, da influência do meio, da sociedade, por causa dum determinismo orgânico ou psicológico” (SARTRE, 1970, p. 244). A essência do homem, por conseguinte, define-se pelas decisões que ele toma a cada momento, e em tais decisões, está em jogo a plena liberdade que ele tem de escolher: “se definimos a situação do homem como uma escolha livre, sem desculpas e sem auxílio, todo o homem que se refugia na desculpa que inventa um determinismo é um homem de má-fé” (SARTRE, 1970, p. 260).

Do mesmo modo, não há valores: “não encontramos diante de nós valores ou imposições que nos legitimem o comportamento” (...) “não temos valores, justificações ou desculpas. Estamos sós e sem desculpas” (SARTRE, 1970, p. 227-228). Isto decorre do fato de que é o homem mesmo quem confere aos valores o peso que eles têm, ele mesmo decide

⁷ O exemplo da mulher e do garçom estão ambos presentes em *L'Être et le Néant*, no capítulo sobre a má fé.

ser influenciado pelos valores, na medida em que assume diante deles determinada conduta, escolhendo ser deste modo e não de outro. “Todos encaram uma pluralidade de possibilidades, e quando escolhem uma, dão-se conta de que ela só tem valor por ter sido escolhida” (SARTRE, 1970, p. 225).

Esta liberdade angustia o homem, trata-se para ele de algo incômodo, desagradável, porque se dá conta sempre de que é ele próprio quem deve sustentar o seu ser na existência, portanto, como o futuro é virgem, ninguém senão ele deve decidir e assumir a responsabilidade, e ao comprometer-se, ao engajar-se no seu projeto, não há nele uma personalidade pronta senão a que ele próprio realiza de momento a momento. A angústia acompanha necessariamente a escolha porque somos livres de antemão para agir de modo completamente contrário ao que nos tínhamos proposto no início, de que só cabe a nós decidir, e se estamos numa situação crucial, só depende de nós adotar a atitude mais adequada. Sartre recorda o caso de Abraão, citado por Kierkegaard:

[...] um anjo ordenou a Abraão que ele sacrificasse o filho (...) se uma voz se dirige a mim, serei eu sempre a decidir se esta voz é a do anjo; se admito que tal ato é bom, a mim compete a escolha de dizer que este ato é bom e não mau (SARTRE, 1970, p. 223).

Com efeito, há sempre a possibilidade de que a voz ouvida não seja realmente de um anjo, só a Abraão compete decidir, ele é completamente responsável pela decisão, caso opte por sacrificar seu filho ou, ao contrário, resolva desobedecer à voz.

A questão da má-fé em Cálicles: o determinismo universal

A partir desta concepção da má-fé, podemos então levar adiante a questão sobre uma suposta dissimulação de má-fé por parte de Sócrates? Ou não seria o oposto, e é justamente Cálicles quem, na verdade, evoca a má-fé nos seus argumentos e na sua retórica? Quando confrontamos o

problema da má-fé no Górgias com a concepção existencialista, relacionada com a liberdade e a responsabilidade, a coisa muda radicalmente de figura, e deparamo-nos então com a possibilidade de que seja Cálicles quem está verdadeiramente de má-fé, pois é ele quem parte de um determinismo sem avaliar previamente seus pressupostos, é ele, por conseguinte, que admite desde sempre tais pressupostos sem submetê-los a uma crítica mais cuidadosa como faz Sócrates. Cálicles, sob tal perspectiva, serve-se evidentemente da má-fé, porque defende seu ideal de supremacia aristocrática como se houvesse no todo da realidade um determinismo estabelecido de modo absoluto e universal. Este determinismo é justamente o que ele denomina “natureza” e contrapõe à lei formal da moralidade.

Conforme o princípio de “natureza” que Cálicles acata dogmaticamente, o homem da aristocracia, o político, o senhor, tem pleno direito de exercer arbitrariamente seu poder e constituir com ele um império, de estabelecer novos valores a partir de sua vontade tirânica, e assim, impor tais valores aos “fracos”, aos homens da massa que, de seu ponto de vista, não passam de escravos. Para defender tais ideias, Cálicles recorre à pressuposição de que há um determinismo universal, isto é, de que tudo na natureza já está determinado segundo uma preponderância das espécies mais fortes sobre as mais fracas. Este determinismo fica subentendido no discurso de Cálicles desde sua primeira fala, em que ele, ironicamente, censura Sócrates argumentando que, se as coisas se passassem realmente como o filósofo diz, e fosse melhor sofrer uma injustiça do que cometê-la, “toda a vida dos homens estaria de cabeça para baixo”⁸ (PL., Grg., 481 c). Cálicles faz referência à vida dos homens como se esta vida já estivesse predeterminada, preestabelecida, segundo as leis da natureza, e não fosse o próprio homem, como defende Sartre, que estivesse reinventando sua vida a cada dia através da sua liberdade.

A concepção sobre os prazeres, em Cálicles, busca estabelecer do mesmo modo um determinismo de fundo psicológico, pois a afirmação

⁸ Nossa tradução para: “(...) toute la vie des hommes serait mise sens dessus dessous.”

categórica de que “o homem forte deve dar livre impulso às suas paixões e aos seus prazeres”, deixa implícita a ideia de que o homem é movido por forças psíquicas que existem na sua personalidade e que independem dele; isto constitui para Cálicles outra desculpa conveniente que ele emprega para dissimular sua intemperança, para satisfazer seus interesses e justificar seu hedonismo, sua arrogância, sua presunção, sua prepotência, como se o poder que lhe convém, que lhe vem a propósito, fosse uma consequência necessária de “leis naturais” que independem do seu concurso. Fica subentendido sempre, no discurso de Cálicles, que “não se discute com a natureza”, e esta é a sua máxima, a verdade que lhe parece mais favorável, e que ele defende para esbaldar-se sem culpa no gozo dos prazeres.

Pode-se supor, além disso, que há uma sutil gradação da má-fé ao longo do texto, com sua culminância no momento em que Sócrates (PL., Grg., 506 c) vê-se forçado a concluir sozinho a discussão travada com Cálicles, tendo no final de perguntar e responder suas próprias perguntas. Nesta ocasião, Cálicles apresenta relutância em continuar com o debate, limita-se a proferir “sim” ou “não” com nítida e franca má vontade, tendo de ser instado duas vezes por Górgias a prosseguir, até que, por fim, renuncia de vez a se pronunciar sobre as questões formuladas dialeticamente por Sócrates. Podemos interpretar a recusa de Cálicles em levar adiante a discussão como o ponto extremo do uso da má-fé: Cálicles, absolutamente, não quer ouvir, ele prefere não ponderar mais cuidadosamente os argumentos do adversário porque, para ele, não há verdade a ser buscada, uma vez que tudo no mundo já está inscrito no determinismo que ele aceita sem crítica. Aqui, vale o adágio “o pior cego é o que não quer ver”; trata-se de um desejo não assumido: Cálicles quer que o determinismo seja real porque, sendo real, está posta a justificativa para ele dar plena licenciosidade aos seus prazeres e apetites, para seu desejo irrefreável de possuir mais – a pleonexía (πλεονεξία). É no afã de querer persuadir-se a si mesmo que há realmente uma lei da natureza, a grosso modo, uma lei do mais poderoso, do mais forte, que ele é obrigado a confessar que o prazer é o melhor gênero de vida, que o prazer constitui a

felicidade e o bem dos homens, incorrendo assim numa série de contradições (o caso da coceira e do prostituto masculino, por exemplo); precisamente as contradições que Sócrates revela, por fim, e das quais se vale para refutá-lo.

Sócrates e a ética do compromisso para com a verdade

Para concluir, devemos defender Sócrates das críticas que podem ser-lhe doravante endereçadas, acusando-o novamente de uma suposta má-fé pelo fato do filósofo partir de princípios gerais *a priori* como justiça, felicidade, sumo bem, como se tais princípios fossem entidades autônomas que exercessem uma causalidade sobre a vida humana e estabelecessem assim nova forma de determinismo semelhante à “natureza” de Cálicles. Ora, se considerarmos bem a questão, percebemos logo que este tipo de crítica não procede e carece mesmo de fundamento, já que a dialética, concebida por Sócrates, recusa o determinismo na medida em que não admite “pressuposto” algum sem antes submetê-lo a um processo de constituição. Sócrates não está de má-fé, pois, ao examinar a noção de bem, de justiça, ele próprio está conferindo livremente a estes conceitos o seu sentido, o seu peso, ele próprio está no exercício livre da escolha, da decisão, assumindo a responsabilidade pelo valor que atribui a tais conceitos. Sócrates não é determinado a agir segundo uma ideia prévia de bem, pelo contrário, o método dialético pressupõe desde o início que a própria ideia de bem não está ainda determinada, definida, é uma questão em aberto, e como tal, portanto, exige uma reflexão crítica para conferir-lhe significado, para constituí-la.

Sócrates guia-se inicialmente pela preocupação de definir e determinar cuidadosamente o sentido real das ideias, e depois de colocá-las em questão, ele pode concluir que o agradável deve ser feito em vista do bem, e não o contrário, quer dizer, o melhor gênero de vida está relacionado com o aperfeiçoamento da alma, a conduta deve ter como prioridade melhorar a alma através da prática do bem, da virtude e da

justiça. A vida filosófica, por conseguinte, é honesta e coerente consigo mesma, não incide nas contradições da má-fé, porque o filósofo compromete-se primeiramente não com o agradável, com o prazer, ele busca antes o conhecimento e o sentido verdadeiro das coisas, e ao examinar criteriosamente os fatos e ideias e conferir-lhes seu valor, assume a responsabilidade por sua escolha sem recorrer a nenhum determinismo.

Cabe propor aqui, portanto, a hipótese de que uma razão em particular obriga Cálicles a recorrer à má-fé, que a própria natureza da retórica a exige, uma vez que o orador quer persuadir sua audiência de supostas verdades que lhe vêm a propósito por ocasião dos interesses que ele compromete na discussão. Não ocorre ao retórico guiar-se pela intenção desinteressada de “buscar tão somente o conhecimento correto”, própria da filosofia; ele antes visa induzir crenças que lhe parecem mais favoráveis, em suma, interessa-lhe levar vantagem, sobretudo, em detrimento da verdade. Tal se passa, por exemplo, com o político que se vê obrigado a adaptar seu discurso de modo a atender tanto à necessidade de “propor soluções para os problemas sociais” quanto à de “vencer seu adversário na campanha eleitoral”. Daí a retórica ostentar necessariamente um caráter ambíguo, furtar-se à transparência e não raro apelar para argumentos de má-fé.

Ciente disto, Sócrates pode contestar as teses que Cálicles lhe opõe. O filósofo mostra-se ao longo do diálogo coerente com o princípio de “buscar a verdade acima de tudo”, fazendo de tal princípio o fundamento da própria dialética. Partindo desta concepção, Sócrates deixa-se orientar pela lógica inerente à ideia do bem, e pode sistematizar através dela seu discurso na medida em que não introduz nenhum interesse de caráter pessoal, diferentemente de Cálicles. É deste modo que Sócrates evita cair em contradição: ele confere à ideia pura do bem um valor axiomático, e assegura-se com ela não entrar em desacordo consigo próprio. A dialética revela-se, assim, mais livre no que diz respeito à má-fé, ela passa a configurar, evidentemente, o movimento da própria liberdade no sentido do compromisso, da responsabilidade para com o dever de plena elucidação das questões que se colocam.

Sócrates não é livre apenas porque escolhe o bem, mas porque busca constituir nele um valor de verdade necessária, porque compromete-se com a tarefa de evidenciar a verdade inerente à ideia do bem, e a partir daí, excluir tudo o que lhe contradiz por princípio. Nisto reside o aspecto essencial que distingue o filósofo do retórico. Por esta razão, Cálicles mostra-se relutante em consentir com o jogo dialético, porque não lhe convém pôr em plena nudez a tese que defende, expondo-a às contradições. Na medida em que a dialética é um esforço de plena elucidação das ideias, no sentido lógico, Sócrates admite de início a antítese para testar com ela determinado valor que se mede justamente pela proporção em que a ideia recusa harmonizar-se com seu contrário, incidindo sempre em coerência consigo mesma. A má-fé, pelo contrário, dissimula a tese, deixa-a subentendida, resguardada, ao passo que o movimento dialético expõe a tese ao confronto com seu contraditório a fim de extrair dela sua coerência intrínseca. É exatamente nesta *exposição* que Sócrates mostra-se francamente comprometido com a busca do conhecimento que se realiza na síntese das premissas. O mesmo não acontece com Cálicles, que prefere não explicitar diretamente sua tese sob o risco que presente de incorrer em contrassensos que não pode contornar, e que, de resto, obrigam-no a assumir expressa hostilidade ao longo da discussão.

Estas suposições permitem-nos concluir, então, que a dialética “despersonalizada” de Sócrates, orientada unicamente pela lógica dos conceitos, adquire certa imunidade face aos argumentos de mera “persuasão” característicos da arte retórica. Pode-se abreviar a hipótese geral com o seguinte: a argumentação de Cálicles não resiste à dialética socrática porque ressentido dos interesses pessoais (de prazer e poder) que o jovem sofista introduz na discussão. Com tais interesses pessoais, Cálicles arrisca-se a invalidar seus argumentos, que tomam o ar de gratuito “cinismo”, por isto, ele se vê obrigado a recorrer à má-fé, com a ideia de determinismo natural, e incorre deste modo em evidente contradição com os princípios puramente lógicos que estavam em jogo no debate. Sócrates, por outro lado, mostra-se imune aos ataques de Cálicles porque limita-se a

colocar em questão ideias puras, orienta-se somente pela concordância da ideia consigo mesma, e permite-se então argumentar coerentemente em todas as ocasiões, diferentemente da retórica de Cálicles que assume uma ambiguidade incontornável porque nutre sempre “segundas intenções”.

A imunidade a que aludimos decorre do caráter desinteressado do filósofo, que se guia pelo objetivo de atingir a verdade “em si mesma”, e que, por isso, prescinde de qualquer desejo de “levar vantagem” para operar somente com conceitos lógicos puros. Sócrates, com efeito, não possui uma intenção oculta tal como o retórico vê-se forçado a modelar seu discurso de acordo com o auditório, ele não precisa mentir em vista do agradável. A filosofia, ao partir da absoluta honestidade, permite a Sócrates afirmar de bom grado que seria melhor para ele até mesmo ser refutado do que refutar, visto a oportunidade que teria de melhorar suas opiniões e adquirir um conhecimento mais correto. “Eu não estou seguro da verdade disto que digo, mas eu a busco em comum acordo com vós, de forma que, se me fizerem uma objeção que me parece verdadeira, eu serei o primeiro a concordar”⁹ (PL., Grg., 506 a). Ele pode admitir tal porque não estão em jogo interesses pessoais, só a franca busca pelo conhecimento. A retórica de Cálicles, por sua vez, não pode evitar neste caso a má-fé, pois exime-se da responsabilidade e do compromisso com a verdade na medida em que é compelida a ajustar o discurso para agradar, para conformar-se aos gostos da audiência.

O retórico não dá as cartas de forma clara, insinua meias verdades adornadas com palavras belas e eloquentes para persuadir, para incutir crenças que convém aos seus interesses. É a *vontade* subentendida em tal discurso, portanto, que leva Cálicles à inconsistência lógica, é pelo fato de ver-se sempre constrangido a atender desejos inconfessos que ele não pode sustentar por muito tempo sua tese sem cair em aporia. Sócrates orienta-se pela coerência pura da ideia consigo mesma, assim, ele furta-se às contradições da má-fé uma vez que não imiscui interesses de caráter

⁹Nossa tradução para a versão: “Car moi, je ne suis os sûr de la verité de ce que je dis, mais je cherche em commun avec vous, de sorte que, si on me fait une objection qui me parâit vraie, je serai le premier à être d’accord”.

afetivo-pessoal, tornando-se de certo modo “inatacável” sob este ponto de vista. Sócrates subtrai-se à refutação porque estabelece como meta uma “busca pura pela verdade”, daí, não compromete sua teoria, já que não inclui interesses pessoais e legitima-se pela coerência interna que os conceitos impõem na sua universalidade. A opinião não pode sobreviver ao crivo lógico determinado pela dialética, que se caracteriza pela procura da verdade sem imiscuir na investigação interesses de natureza subjetiva. Sócrates, ao mostrar-se fiel a tal princípio, legitima seus pontos de vista, determina-se a ajuizar orientado somente pela coerência inerente aos conceitos, assim, pode esquivar-se dos argumentos que Cálicles lhe opõe e, ao mesmo tempo, sustentar a *mesma tese* até o final¹⁰.

Algumas considerações finais

Permanece ainda, contudo, a questão de saber até que ponto é legítima a atitude de Sócrates de apoiar-se nas ideias para fundamentar seus argumentos, e se tal não denuncia antes certa comodidade do filósofo em relação à complexidade da vida real, repleta de incongruências, de contradições, que ele renuncia de antemão a tentar compreender. Com relação ao problema da má-fé, especificamente, podemos, no entanto, reiterar as conclusões anteriores sem receio de nos incrustar numa posição dogmática, pois, evidentemente, Cálicles baseia-se na pura crença para fundamentar suas teses, ele já aceita pressupostos não esclarecidos sem questionar, sem refletir de forma lúcida, assim, não lhe resta saída senão render-se à má-fé e propor um determinismo como desculpa para sua intemperança, para a licenciosidade de seus apetites.

Vale lembrar que Sócrates, além disso, manifesta a preocupação de examinar a medida em que as ideias funcionariam quando aplicadas em situações da vida prática. Com esta atitude ele se diferencia novamente de Cálicles que discursa em tom grandiloquente para disfarçar a

¹⁰ Em 482 a, a afirmação de Sócrates de que a filosofia consiste em repetir sempre o mesmo.

superficialidade de suas ideias, e que fica chocado quando Sócrates contrapõe a essa grandiloquência o banal, o cotidiano, falando do sapateiro, do artesão, das comichões e coceiras no corpo, etc. Sócrates, ao constituir o sentido da ideia do bem, assume a responsabilidade por ela sem recorrer a nada senão sua própria liberdade. O filósofo responsabiliza-se pelo valor que atribui aos conceitos, e em vista do caráter geral das ideias, responsabiliza-se por todos, na medida em que a condição humana supõe que o homem

ao escolher-se a si próprio, escolhe todos os homens. Com efeito, não há dos nossos atos um sequer que ao criar o homem que desejamos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem como julgamos que deve ser (...) escolher ser isto ou aquilo, é afirmar ao mesmo tempo o valor do que escolhemos, porque nunca podemos escolher o mal, o que escolhemos é sempre o bem, e nada pode ser bom para nós sem que o seja para todos (...) na minha escolha, não abranjo somente o meu caso: pretendo ser o representante de todos e, por conseguinte, a minha decisão ligou a si a humanidade inteira (SARTRE, 1970, p. 219-220).

Por fim, a título de provocação, propomos um último problema: se o homem, ao escolher por si mesmo o mal, precisa necessariamente recorrer à má-fé. Impõe-se ainda a questão de saber se este recurso à má-fé que assinala o comportamento do homem na maldade não seria uma evidência de que a responsabilidade por todos está presente em nossa consciência de forma originária, primordial, e que é o fundamento máximo da ética. O que queremos exprimir na verdade quando falamos de “peso na consciência”? Qual o valor deste sentimento para a fundamentação da moral? É possível para o homem ser a fonte irreduzível e primeira do mal, da injustiça, sem que a consciência se escandalize consigo mesma? É possível escolher livremente a injustiça sem recorrer a nenhum determinismo, nenhuma má-fé? É possível, por um ato livre e espontâneo de escolha, decidir pelo mal sem que a consciência deste mal pese sobre nós?

Referências

PLATON. *Gorgias*. Traduction par Monique Canto. Paris: Flammarion, 1993.

SARTRE, Jean Paul. *L'être et le néant*. Paris: Éditions Gallimard, 1943.

SARTRE, Jean Paul. *O ser e o nada*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

SARTRE, Jean Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. Rita Correia Guedes. Paris: Les Éditions Nagel, 1970.

Data de registro: 09/06/2016

Data de aceite: 28/11/2016



Alguns enlaces epistemológicos entre a ciência moderna e a ciência contemporânea

*David Velanes de Araújo**

Resumo: O presente artigo trata da questão dos obstáculos epistemológicos na perspectiva de Francis Bacon e de Gaston Bachelard. Para estes, existem barreiras que se inserem no intelecto humano, condicionando-o, terminando por causar o atraso das ciências. A primeira parte busca compreender em Bacon, em sua “teoria dos ídolos”, a idéia de obstáculo para ciência. A segunda busca compreender essa mesma idéia no pensamento de Bachelard. E na parte final do artigo, se conclui com uma tentativa de mostrar as semelhanças e dessemelhanças no pensamento dos dois filósofos.

Palavras-chave: Ídolos; Obstáculos; Ciência; Epistemologia.

Epistemological entanglements between modern science and contemporary science

Abstract: This article deals the question of the epistemological obstacles from Francis Bacon and Gaston Bachelard’s perspective. For these, there are barriers that fall in the intellect human, conditioning itself, ending to cause the backwardness of the science. The first part searches understand Bacon, in his “theory of idols”, the idea of obstacles to science. The second part searches understand this same idea from Bachelard. At the end, it concludes with an attempt show the similarities and not similarities in thought of both philosophers.

Keywords: Idols; Obstacles; Science; Epistemologist.

* Graduado em Filosofia pela Faculdade São Bento da Bahia (FSBB). Bolsista Iniciação Científica (FAPESB). E-mail: dvelanes@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2606529928367856>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8992-6701>.

Introdução

O propósito deste artigo é analisar a teoria dos obstáculos epistemológicos na filosofia de Francis Bacon (1561 – 1626) e no pensamento de Gaston Bachelard (1884-1962). Em Bacon, obra a ser analisada, é a primeira parte do *Novum Organum* ou *Indicações a respeito da interpretação da natureza*, que publicada em 1620, onde constitui a segunda parte da “Grande Instauração” da ciência pretendida por Bacon, que não fora concluída, cujo objetivo era substituir a *Organum* de Aristóteles e trazer o desenvolvimento para as ciências. Em Bachelard, a obra a ser analisada é *A formação do espírito científico: “contribuição para uma psicanálise do conhecimento objetivo”*, (1938). Nesta obra, o epistemólogo francês aborda também a questão dos obstáculos que se apresentam sobre a ciência.

Francis Bacon propõe um método para organizar as experiências, porque elas se mostram a nos enganar. Considerado como o primeiro dos modernos, ele inventou o método indutivo, fundou o empirismo e a ciência moderna. Ambicioso utilizou-se de meios morais ilícitos, onde comprometeram juízos referentes às suas obras. Mas o valor destas devem ser reconhecidas. Bacon formulou as palavras “Saber é Poder”, visto que os conflitos da época era a da inteligência e do saber e mesmo reconhecendo a fecundidade das obras de Aristóteles, Bacon visou uma filosofia que se ocupava mais das coisas da vida do homem. Portanto visava a interpretação da natureza através de um método que pudesse progredir no conhecimento sobre a mesma tendo sempre em vista o desenvolvimento científico para serviço da humanidade.

Àquelas barreiras que se enveredam na mente humana e acabam por atrapalhar os caminhos de uma ciência operativa, Bacon chama de ídolo, dividindo-os em quatro grupos: os das tribos, das cavernas, do foro e do teatro. Neste último ele situa os filósofos, Aristóteles e Platão. Para Bacon Os ídolos são obstáculos para o desenvolvimento do saber.

Bacon inaugura o método indutivo, baseado na experiência estruturada, onde os pesquisadores fazem as experiências metodicamente. Seu método se resume em:

1º - Tábua - presença ou afirmação, associações, agrupamentos semelhantes de um fenômeno.

2º - Tábua - ausência ou negação, associação, agrupamentos, opostos aos que é observado na primeira.

3º - Tábua - graduação ou comparação, observação das variações nos fenômenos investigados.

E ainda fala de vinte e sete prerrogativas, das quais ressalta as mais importantes: as solitárias (corpos iguais, mas diferindo em uma característica); as migrantes (onde a natureza se manifesta repentinamente); as analógicas (um fenômeno esclarecer outro) e as cruciais (que decide uma das explicações final, às vezes opostas).

Em *A Formação do Espírito Científico*, além ser uma obra que marca o chamado período “diurno” de seu pensamento, Gaston Bachelard assinala as armadilhas e dificuldades que rodeiam a descoberta de conceitos fundamentais, assinala também a função positiva dos erros nessa gênese e, principalmente, o caráter recorrente e geral de certas resistências ao conhecimento científico. Esses obstáculos ao conhecimento estão E ainda fala de vinte e sete prerrogativas, das quais ressalta as mais importantes: as solitárias (corpos iguais, mas diferindo em uma característica); as migrantes (onde a natureza se manifesta repentinamente); as analógicas (um fenômeno esclarecer outro) e as cruciais (que decide uma das explicações final, às vezes opostas).

Em *A Formação do Espírito Científico*, além ser uma obra que marca o chamado período “diurno” de seu pensamento, Gaston Bachelard assinala as armadilhas e dificuldades que rodeiam a descoberta de conceitos fundamentais, assinala também a função positiva dos erros nessa gênese e, principalmente, o caráter recorrente e geral de certas resistências ao conhecimento científico. Esses obstáculos ao conhecimento estão presentes dentro do sujeito enquanto tal, e espalhados à nossa volta. O filósofo francês François Châtelet ressalta porque sua superação é um desafio que sempre se renova. “(...) esse livro rompe com a segurança tranqüila do racionalismo dos resultados, que oblitera a consciência das dificuldades de que esses resultados foram desfechos” (CHÂTELET, 1974, p. 140).

Para Bachelard, é em termos de obstáculos que o problema do conhecimento científico deve ser colocado, se a idéia for procurar as causas nas condições psicológicas para o desenvolvimento científico.

Este trabalho se justifica na medida em que se mostra em uma dimensão fundamental para a compreensão do desenvolvimento científico. Bacon justifica argumentando que é necessário conhecer os “fantasmas do intelecto” para o progresso das ciências, enquanto Bachelard justifica argumentando que é necessário recorrer, estudar, na História das ciências, as barreiras que impediram seu progresso, e que tanto leva o cientista ao erro. Torna-se necessário conhecer essas barreiras se quiser estabelecer um novo espírito científico (BACHELARD, 1996).

Para análise aqui pretendida, precisaremos esclarecer a metodologia a ser utilizada para esta pesquisa. Pretendemos fazer uma exegese da temática, a saber, obstáculos epistemológicos na obra de Bacon e de Bachelard, isto é, esclarecer o conceito de obstáculos na filosofia de destes respectivos autores. O método a ser utilizado é o filosófico, hermenêutico, no intuito de significar o tema. Uma pesquisa em filosofia deve significar e não provar, visto que ela não possui um objeto de estudo limitado com as ciências.

Os ídolos: Obstáculos à ciência segundo Francis Bacon

Bacon divide o *Novum Organum* em duas partes: as “Antecipações da mente” e a “Interpretação da natureza”. A primeira serve de preparo para a segunda, visto que ela, o preparo para a aplicação do método indutivo que é apresentado na segunda parte. A primeira parte sugere uma limpeza na mente, após de mostrar as causas dos erros cometidos pelos que trilharam nos caminhos das ciências.

Ainda no prefácio do *Novum Organum*, Bacon mostra que o conhecimento humano jamais pode se distanciar da natureza. Sem ela toda ciência e toda filosofia se tornaria vazia, pois a natureza é o que serve de base para qualquer conhecimento, isto é, para Bacon, a natureza é a condição de possibilidade para o conhecimento.

Todos aqueles conhecimentos que ousaram proclamar a natureza como assunto exaurido para o grande conhecimento, por vezo professoral, por convicção ou por ostentação, infligiram grande dano tanto à filosofia quanto às ciências, Pois fazendo valer apenas a sua opinião, concorreram para interromper e extinguir as investigações (BACON, 1999. p. 27).

As filosofias até então não caminharam por caminhos claros segundo Bacon, pois não trouxera nada de benéfico ao homem. Logo, Bacon deseja saber as causas desses erros, e para ele são os ídolos ou fantasmas do intelecto. No aforismo XXXVIII, ele define o que são exatamente esses ídolos:

Os ídolos e noções falsas que ora ocupam o intelecto humano e nele se acham implantados não somente o obstruem a ponto de ser difícil o acesso da verdade, como mesmo depois de seu pórtico logrado e descerrado, poderão ressurgir como obstáculo à própria instauração das ciências, a não ser que os homens, já precavidos contra eles, se cuidem o mais que possam (BACON, 1999, p. 39).

No aforismo XXXIX, ele denomina os quatro tipos de ídolos, que são respectivamente os ídolos da tribo, ídolos da caverna ídolos do fofo e ídolos do teatro.

Os *ídolos da tribo* estão fundados na própria natureza humana, na própria tribo ou espécie humana. É falsa a asserção de que os sentidos do homem são a medida das coisas. Muito ao contrario, todas as percepções, tanto dos sentidos como da mente, guardam analogia com a natureza humana e não com o universo. O intelecto humano é semelhante a um espelho que reflete desigualmente os raios das coisas e, dessa forma, as distorce e corrompe (BACON, 1999, XLI, p. 40).

Para Bacon o intelecto humano tende ao abstrato, “facilmente põe ordem e regularidades nas coisas que de fato se encontram”, e sempre

aceita algo que agrada, colocando tudo sobre seu apoio e acordo. Deixa-se sempre abalar com coisas que surpreendem a mente e estimulam a imaginação, sempre é influenciado pelos afetos e ainda, recebem total persuasão dos sentidos, que segundo o filósofo inglês, são incompetentes e escuros. Essas características dão sustentáculo deste tipo de ídolo.

Tais são os ídolos a que chamamos de ídolos da tribo, que têm origem na uniformidade da substância espiritual do homem, ou nos seus preconceitos, ou bem nas suas limitações, ou na sua contínua instabilidade; ou ainda na interferência dos sentimentos ou na incompetência dos sentidos ou no modo de receber impressões (BACON, 1999, LII, p. 44).

Em outras palavras, o Ídolo da tribo consiste em tomar o conhecimento como verdadeiro de modo total quando dados pelos sentidos, e ainda reduzir sempre a complexidade das coisas ao mais simples, levando em conta só o que lhes convém, abrindo espaço para as superstições. Mas ainda há outra forma de impecílio destacado pelo filósofo inglês: o Ídolo da caverna. E assim Bacon insiste:

Os ídolos da caverna são os dos homens enquanto indivíduos. Pois cada um – além das aberrações próprias da natureza humana em geral – tem uma caverna ou uma cova que interpreta e corrompe a luz da natureza: seja devido à natureza própria e singular de cada um; seja devido à educação ou conversação com os outros; seja pela leitura de livros ou pela autoridade daqueles que se respeitam e admiram; seja pela diferença de impressões segundo ocorram em ânimo preocupado e predisposto ou em ânimo equânime e tranqüilo (...) têm origem na peculiar constituição da alma e do corpo; e também na educação, no hábito ou em eventos fortuitos (BACON, 1999, XLII e LIII, p. 40-45).

Estes ídolos, os da caverna, consistem no erro que se deriva de cada indivíduo. Este vê as coisas a seu modo, pela sua “caverna interior”, é

o que diz Bacon. Leva o homem a interpretar a ciência e as coisas sobre aquilo que ele já conhece, passando a julgar tudo por essa ótica. O homem sempre tende a se apegar as certas verdades por julgar ser seu descobridor, ou porque quase sempre se dedicam com muito empenho e acabam por se familiarizar com elas. E por se referir também à educação, Bacon afirma no aforismo LVI que “é desse modo que se estabelecem as preferências pela Antiguidade ou pelas coisas novas” (BACON, 1999).

Já o *ídolo do foro* consiste no erro da linguagem, nas palavras que podem ser usadas em diferentes sentidos ou pode ocorrer uma confusão no discurso entre afirmação e entendimento. E Bacon destaca,

Há também os ídolos provenientes, de certa forma, do intercuro e da associação recíproca dos indivíduos do gênero humano entre si, a que chamamos de ídolos do foro devido ao comércio e consórcio entre homens. Com efeito, os homens se associam ao discurso, e as palavras são cunhadas pelo vulgo. E as palavras, impostas de maneira imprópria e inepta, bloqueiam espantosamente o intelecto. (...) os ídolos do foro são de todos os mais perturbadores: insinuam-se no intelecto graças ao pacto das palavras e de nomes. Os homens, com efeito, crêem que a sua razão governa as palavras. Mas sucede também que as palavras voltam e reflete suas forças sobre o intelecto, o que torna a filosofia e as ciências sofisticadas e inativas (BACON, 1999, XLII e LIX, p. 41-46).

Bacon ainda mostra no aforismo LX que este tipo de ídolos se dividem em duas formas: as de nomes de coisas que não existem, isto é, nomes que se relacionam com coisas supostas pela imaginação, e coisas que existem, “mas confusos e mal determinados e abstraídos das coisas de forma temerária e inadequada” (BACON, 1999).

Há, por fim, ídolos que imigraram para o espírito dos homens por meio das diversas doutrinas filosóficas e também pelas regras viciosas da demonstração. São os ídolos do teatro: por parecer que as filosofias adotadas ou inventadas são outras tantas fábulas, produzidas e representadas, que figuram mundos

fictícios e teatrais. (...) não pensamos apenas nos sistemas filosóficos, na sua universalidade, mas também nos numerosos princípios e axiomas das ciências que entram em vigor, mercê da tradição, da credulidade e da negligência (BACON, 1999, XLIV, p. 41).

Ainda nos aforismos LXI e LXII, Bacon ressalta,

(...) os ídolos do teatro não são inatos nem se insinuam às ocultas no intelecto, mas foram abertamente incutidos e recebidos por meio de fábulas dos sistemas e das pervertidas leis de demonstração. (...) Os ídolos do teatro, ou das teorias, são numerosos e podem ser, e certamente serão, ainda em muito maior número (BACON, 1999, LXI e LXII, p. 48).

Em outras palavras, o ídolo do teatro possui o erro nos sistemas filosóficos e em demonstrações falsas; acreditar em invenções e não no que realmente a coisa designa.

Os obstáculos epistemológicos segundo Gaston Bachelard

Segundo Bachelard, o problema do conhecimento científico está vinculado a obstáculos. Esses obstáculos são internos ao ato de conhecer. Devem ser estudados na História das ciências. São muitos os obstáculos, e é preciso destruí-los, pois remete a conhecimentos mal feitos. Será necessária uma psicanálise do conhecimento, visto que são subjetivos e internos a cada indivíduo, pois o homem não pode de um momento a outro se tornar uma tabula rasa.

Na obra *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento objetivo*, o autor afirma de maneira mais precisa que “detectar os obstáculos epistemológicos é um passo para fundamentar os rudimentos da psicanálise da razão”. Esses obstáculos são as barreiras que impedem o conhecimento e o progresso científico. Será preciso ir contra as experiências primeiras, largar-se do imediatismo. Essa idéia leva a Bachelard a afirmar o primeiro obstáculo, a saber, a

experiência primeira. Esta, confunde o espírito científico, visto que se relaciona com hábitos e com a evidência das experiências que entram no espírito. A experiência primeira sempre leva ao erro, isto é, é sempre errônea. Mas não se deve tomar o erro como algo negativo, a filosofia bachelardiana trás esse novo sentido à questão do erro, tomando-o como algo positivo, pois ele, é a possibilidade para que o indivíduo reconheça suas limitações.

“É preciso trabalhar contra experiência adquirida sem crítica, através das observações pessoais, que são “lições de um dado, claro, limpo, seguro, constante, sempre oferecendo-se a um espírito aberto” (BARBOSA, 1996, p. 96).

Desta forma Bachelard coloca o senso comum como um grande obstáculo a ser ultrapassado, por que o conhecimento científico não é obvio, mas construído, inventado. A objetividade do conhecimento só é possível quando o cientista se afasta do imediato. Vale ressaltar, que Bachelard não está tratando de obstáculos externos, como por exemplo, a complexibilidade dos fenômenos, ou dos sentidos que às vezes tendem a nos enganar, mas como já foi dito da internalidade do pesquisador e suas “cavernas”.

Na perspectiva do senso comum, é que se deve aplicar a psicanálise do conhecimento, pois só se pode ter uma coerência na via empírica pelo caminho das matemáticas.

O segundo obstáculo que Bachelard se refere ainda na obra acima citada, é o conhecimento generalizado, isto é o conhecimento geral, que se manifestou durante a História das ciências até Bacon. Causas de atrasos ao progresso das ciências. Para Bachelard podem ocorrer conhecimentos que são derivados de pensamentos de outros pensamentos e, visto que às vezes alguns pensamentos estão baseados em leis como “todos os corpos caem”, além de ficarem presos a essas leis acabam por bloquear novas idéias. Para ele,

É necessário estudar as condições de aplicação destas leis e, sobretudo incorporar as condições de aplicação de um conceito. Assim, observa-se o caráter dominante do novo racionalismo, que corresponde a

uma sólida união entre a experiência e a razão
(BARBOSA, 1996 *apud* BACHELARD, 1938, p. 97).

O terceiro obstáculo referido por Bachelard é tipo de *conhecimento pragmático*, pois “implica certa homogeneidade dos fenômenos que nada tem de parecidos”. Essa homogeneidade decai em vários problemas de caráter falsos. Por isso a necessidade de um espírito científico prudente se revela para a objetivação de conhecimentos epistemológicos.

Um quarto obstáculo que Bachelard coloca em sua obra, é o *substancialismo*. Este põe aos objetos qualidades distintas, superficiais, manifestas e ocultas; é a tendência que o ser humano tem em reunir num único objeto elementos variados e até contraditórios. É a busca de uma explicação profunda das coisas, querendo sempre se chegar à alma do objeto. Segundo o epistemólogo francês, a idéia de substância é uma sedução humana existente no inconsciente de cada indivíduo. O substancialismo é um obstáculo para a comunidade científica na medida em que embarra a produção de matérias de pesquisas. Mas é necessário pensar os fenômenos na perspectiva de uma substância, pois além de ser praticamente impossível pensar algo sem se remeter a uma categoria substancial.

A idéia de substância é uma idéia tão clara, tão simples, tão pouco discutida, que deve repousar sobre uma experiência muito mais íntima que qualquer outra (BACHELARD *apud* BARBOSA, 1996 p. 102).

A busca da verdade objetiva se dá quando o homem passa a conhecer todos os obstáculos e fatores que impedem ou que impediram o conhecimento científico, portanto é necessário conhecer esses obstáculos, se a proposta é um novo espírito, que inventa e cria a realidade. A idéia de uma cultura científica surge como uma espécie de solução para garantir a objetividade do conhecimento epistemológico, onde uma linguagem científica é compartilhada por todos, deixando de ser a própria linguagem um obstáculo.

A linguagem também se apresenta com um obstáculo verbal, que consiste numa explicação falseada, junto a palavras explicativas. É a

tentativa de desenvolver o pensamento após a uma análise de um conceito, em vez de inseri-lo numa síntese racional. Igualmente, os hábitos verbais ou verbalismo se tornam obstáculos, pois a ciência evolui e se desenvolve, enquanto que a linguagem acompanha em passos mais lentos o avanço científico de certos conhecimentos conceituais. Esses conceitos permanecem e, acabam por se tornar inadequados para exprimir os novos conhecimentos, ou passam a exprimi-lo de forma inapropriada. Igualmente, a linguagem do professor em sala de aula, por vez se afasta do nível de seus educandos, no que diz respeito à prática pedagógica, tornando o conhecimento a ser construído embaraçoso e sem sentido. Trata-se de uma linguagem que não se encaixa na realidade presente, da mesma forma como corre nas comunidades científicas.

Ainda na perspectiva do filósofo do não, na educação, a noção de obstáculo pedagógico também é desconhecida. “Os professores de ciências, mas do que os outras não compreendem que alguém não compreenda”, e ainda “não levam em conta que o adolescente entra na aula de física com conhecimentos empíricos já constituídos: não se trata, de adquirir uma cultura experimental, mas de mudá-la, derrubar os obstáculos já sedimentados”, e/ou o professor em sala de aula por vezes assume o seu papel deturpando, embaraçando, ocultando o conhecimento. É preciso ressaltar que o espírito ao inserir-se na cultura acadêmico-científica, já traz consigo barreiras, dificuldades, bloqueios, preconceitos etc., que se deve ser considerado obstáculos pedagógicos para a ciência. Talvez a primazia para a desconstrução desses obstáculos se encontre no momento inicial da inserção do espírito na cultura científica. Para Bachelard, “o indivíduo que entra no meio científico, é sempre velho, pois possui a mesma idade dos seus preconceitos”. São crenças, preconceitos, às vezes sociais, às vezes religiosos, às vezes decorrentes de idéias gerais tidas como verdadeiras e cristalizadas.

Um obstáculo específico, ainda a ser ressaltado, é o animismo, que consiste em introduzir conceitos relativos à vida em campos que não se relacionam em nada com a biologia. Ao invés de tentar entender os fenômenos biológicos através das leis físicas, é comum à mentalidade pré-científica, tentar atribuir qualidades biológicas a fenômenos físicos. As

expressões mais comuns do animismo referem-se a fenômenos digestivos ou a sexualidade exemplo, “o ácido devora”, “o mercúrio é estéril”, etc.

Uma outra questão se refere à matematização dos fenômenos. Bachelard assinala que é preciso tomar cuidado para evitar quantificações prematuras, refletindo pra medir e não medindo para refletir.

Algumas Considerações

Os obstáculos epistemológicos são sempre subjetivos, partem do interior do sujeito, mas que em casos, começam a se formar a partir de fora deste. Os ídolos na concepção de Bacon, e os próprios obstáculos na concepção de Bachelard, agem no intelecto, a saber, na mente humana condicionando o conhecimento, impedindo uma ciência mais verdadeira. Por isso, Bacon proponha uma limpeza na mente humana, para a aplicação de seu método indutivo. Limpeza esta que para Bachelard, é impossível, pois, um homem nunca poderá se tornar uma tábula rasa de um momento a outro. Destarte, a necessidade de uma psicanálise do conhecimento, para que o cientista possa conhecer as condições e barreiras que pode impedir o conhecimento e deturpar as verdades, que nunca devem ser cristalizadas, e que podem ser encontradas através das pesquisas científicas. Vale ressaltar que a noção de verdade em Bacon difere em relação a Bachelard. É uma outra dessemelhança no pensamento dos filósofos aqui tratados. Bacon acredita que limpando a mente dos ídolos e com a aplicação de seu método indutivo, o homem pode descobrir as verdades, através da interpretação da natureza. Em Bachelard, as verdades são sempre passíveis de se corromper, portanto, a tese de não cristalização das mesmas. Com o tempo as verdades se tornam ultrapassadas e passam a ser tidas como incorretas, uma vez que a ciência evolui.

É de grande relevância apresentar os pontos que se entrecruzam nas filosofias de Bacon e de Bachelard, no que diz respeito aos obstáculos para a ciência. Em Bacon, dos quatros ídolos citados, dois possuem “raízes na natureza humana”, mostra Abagnano, a saber, os ídolos da tribo e da caverna. São ídolos internos à mente humana. Vale ressaltar, que essa

internalidade, não se trata de um inatismo. Tanto as “noções falsas” em Bacon, quanto os obstáculos epistemológicos em Bachelard, são exteriores aos homens, isto é, estão à volta, no mundo, na cultura, na educação, etc., que penetram no intelecto humano, se solidificando depois como uma barreira para o conhecimento.

Os ídolos da tribo, talvez, sejam a única forma de obstáculo propriamente intrínseco à natureza humana, por que “são comuns a todo gênero humano e consistem, p.ex., em supor que na natureza há uma harmonia muito maior que a existente, em dar importância a determinados conceitos mais que a outros” (ABAGNNANO p. 533).

Os ídolos da caverna, que se relacionam propriamente com os costumes e a educação, são retomados por Bachelard com o nome de obstáculos pedagógicos. Os ídolos do foro por suas vez, em que a linguagem e as palavras se apresentam às vezes por confundir o intelecto, Bachelard retoma, com a idéia de “obstáculos lingüísticos”. Que fica mais claro quando ele aborda a questão do substancialismo.

Tanto em Bacon como em Bachelard, as palavras conseguem produzir o efeito de deturpar, embasar, contradizer e até persuadir o intelecto humano. Cada conceito, às vezes corresponde a “verdades” ultrapassadas e que perdem seu caráter significativo no tempo, (pois a ciência evolui), assim também como a filosofia, (como alude Bacon, em relação às filosofias de Platão e Aristóteles). Os discursos científicos, teorias e axiomas, filosofias, acabam por deixar de representar conceitos, outrora elaborados, como consequência da interpretação de fatos observados. Fatos estes, que, após certos avanços científicos e filosóficos, continuam a ser interpretados pela mesma linguagem e sob a mesma forma. Uma vez que a realidade presente já se mostra, isto é, já é vista sob nova perspectiva tais conceitos podem se tornar ineficazes, constituindo um atraso para o saber. Pode-se perceber também que, a idéia de cristalização de verdades, trazida por Bachelard, fora percebida por Bacon na Idade Moderna, mas que o mesmo trás de maneira implícita em seu pensamento.

E por fim os ídolos do teatro, onde Bacon se refere às teorias já existentes, as doutrinas filosóficas que levam demonstrações errôneas, por que são tidas como verdades, uma vez que se comparam com grandes

fábulas, podemos relacionar com a idéia de conhecimento generalizado, na perspectiva de Bachelard, onde por vezes os cientistas se atêm em demonstrações, por vezes não certas, cristalizando-as, isto é, tomando idéias, antigas, ultrapassadas como pontos para sua investigação, isto é, assim como o indutivista inglês, Bachelard mostra que, no que diz respeito aos conhecimentos gerais, a dialética platônica e o silogismo aristotélico são também impedimentos para a ciência, visto que os filósofos e/ou cientistas as tornam como grandes verdades.

Uma outra diferença entre ambos, é a função e importância do erro. Em Bacon o erro deve ser evitado no domínio dos ídolos, em Bachelard, o erro é entendido como necessário e intrínseco no conhecimento e justamente o conceito de obstáculo epistemológico é que funda positivamente a obrigação de errar. Se bem que para ambos, o conhecimento, o conhecimento se constrói na superação do erro.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Ivone Castilho Bendetti. São Paulo: Martins Fontes.
- BACHELARD, Gaston. *A formação do Espírito Científico*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- BACON, Francis. *Novum Organum ou Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza; Nova Atlantida*. Tradução e notas de José Aluysio de Reis Andrade. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- BARBOSA, Elyana. *Gaston Bachelard: O arauto da pós-modernidade*. Ed. 2. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, 1996.
- CHÂTELET, François. *História da Filosofia, idéias e doutrinas: O século XX*. São Paulo: Zahar Editora, 1974.
- ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da Filosofia Moderna: da revolução científica a Hegel*. Trad. Marcos Bagno e Silvana Cobucci Leite. Ed. 2. São Paulo: Loyola, 1999.

Data de registro: 28/05/2016

Data de aceite: 30/11/2016



Uma apresentação do personalismo de Juan Manuel Burgos

*João Pedro da Luz Neto**

Resumo: O presente artigo tem como objetivo apresentar o argumento do filósofo espanhol Juan Manuel Burgos sobre a existência de uma filosofia, em voga no século XX e que possui como base a reflexão sobre a pessoa, denominada personalismo. Esta corrente de pensamento se vale de um conceito moderno do termo “pessoa”. Percebe-se que o autor apresenta novos rumos para esta corrente filosófica, distanciando-se de seus fundadores (especialmente a figura de Emmanuel Mounier), bem como apresentando uma síntese para essa filosofia, que também é uma espécie de chave de leitura para todos os filósofos considerados personalistas ou de inspiração personalista.

Palavras-chave: Personalismo; Juan Manuel Burgos; Filosofia Contemporânea.

A presentation of Juan Manuel Burgos personalism

Abstract: The main of this article is present the argument of the Spanish philosopher Juan Manuel Burgos about the philosophy called personalism, original from XXth century and based on a meditation about the person. This new outline of philosophy is based on a modern concept of “person”. It’s realized that the author presents a new way to think this philosophical tendency, straying its founders (especially Emmanuel Mounier), as well as presenting a synthesis for it, that is a key for reading all philosophers that are called personalists or have it as an inspiration.

Keywords: Personalism; Juan Manuel Burgos; Contemporary Philosophy.

* Graduado em Filosofia pelo Centro Universitário Campos de Andrade (UNIANDRADE). E-mail: jpluznet@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0331684348502258>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9081-4715>.

Introdução

O *Personalismo* é uma filosofia da primeira metade do século XX, influenciado e divulgado especialmente por conta do trabalho de Emmanuel Mounier (destaca-se a sua revista *Esprit*). Seu alcance é considerável, especialmente nos primeiros anos após a II Guerra Mundial: o personalismo contribui positivamente para novas constituições, para a constituição dos Direitos Humanos e até mesmo para o Concílio Vaticano II. Segundo Lalande, o personalismo é

Doutrina moral e social fundada sobre o valor absoluto da pessoa, exposta no *Manifesto ao Serviço do Personalismo*, de Emmanuel Mounier (1936) e desenvolvida na revista *Esprit* (aparecendo desde 1932). Ver em particular *A situação do personalismo*, do mesmo autor, dos números de 1º de janeiro a 1º de março de 1946, onde ilumina fortemente o aspecto concreto da doutrina, ao mesmo tempo que relaciona com as diferentes atitudes políticas que pode-se supor. O personalismo se distingue rigorosamente do individualismo e enfatiza a inserção coletiva e cósmica da pessoa (LALANDE, 2002, p. 756-757, Adição de M. Emmanuel Mounier na aprovação deste artigo)¹

Também Burgos assinala a mesma caracterização, ressaltando que é tautológico afirmar a centralidade da pessoa na reflexão do personalismo (1997, p. 143-147). Para Urdañoz, o personalismo pode ser compreendido num sentido amplo, enquanto toda filosofia que reivindique a dignidade da pessoa nos mais diversos campos da filosofia (o que é comum a vários autores modernos), e também num sentido mais rigoroso, enquanto uma filosofia que centra o significado da realidade no conceito de pessoa. Para o autor, a visão personalista afirma que “o ser em seu princípio é pessoal, e tudo o que não é pessoal no ser deriva da pessoa, como meio de

¹ A tradução é do autor do artigo, a partir de LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

manifestação ou de comunicação entre as pessoas” (URDAÑOZ, 1985, p. 361)².

Personalismo em suas origens³

Compreender a origem desta filosofia exige a noção histórica do início do breve⁴ e conturbado século XX, em que o ocidente enfrenta uma imensa crise política, econômica e social. Há, nesse momento, um rompimento dos paradigmas éticos e morais, instabilidade política etc.; não se tratava de uma crise meramente intelectual, mas generalizada, como se constatará especialmente nos anos 30. Sobre a sociedade europeia deste tempo, o historiador Eric Hobsbawn comenta:

Para essa sociedade, as décadas que vão da eclosão da Primeira Guerra Mundial aos resultados da Segunda foram uma Era de Catástrofe. Durante quarenta anos, ela foi de calamidade em calamidade. Houve ocasiões em que mesmo os conservadores inteligentes não apostariam em sua sobrevivência. Ela foi abalada por duas guerras mundiais, seguidas por duas ondas de rebelião e revolução globais que levaram ao poder um sistema que se dizia a alternativa historicamente predestinada para a sociedade capitalista e burguesa e que foi adotado, primeiro, em um sexto da superfície da Terra, e, após a Segunda Guerra Mundial, por um

² Todas as traduções de Burgos foram feitas pelo autor do artigo, a partir das seguintes obras: BURGOS, J. M. *¿Es posible definir el personalismo?* El Primado de la persona en la moral contemporánea: XVII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra. Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. 1997. p. 143-152 e BURGOS, J. M. *Introducción al personalismo*. Madrid: Ediciones Palabra, 2012.

³ A proposta desse capítulo não é fazer somente uma descrição histórica, mas propor uma avaliação de como Burgos vê o século XX e a origem do personalismo.

⁴ Valemo-nos da expressão “breve século XX” seguindo o subtítulo da obra de Eric Hobsbawn: Era dos Extremos.

terço da população do globo (HOBSBAWN, 1995, p. 16).

O positivismo

Particularmente a crise da ciência é importante para compreendermos a mentalidade personalista. Durante a segunda metade do século anterior, a mentalidade positivista tomou conta da Europa no final do século XIX e seus resultados, do ponto de vista tecnológico, são formidáveis: nunca se cresceu tanto em tão pouco tempo (BURGOS, 2012, p. 13-14). O positivismo opõe-se ao conhecimento especulativo e considera o empírico como o domínio da ciência; desta forma, o conhecimento teológico e metafísico deveria ser abandonado em prol da observação, dentro de um método comum para todas as ciências – o que garantiria o desenvolvimento contínuo das ciências particulares e as habilitaria para uma resposta em conjunto dos problemas humanos (MADUREIRA, 2005, p. 9-11).

Essa posição gera críticas como a de Husserl, denominando “psicologismo” a tendência de matematizar a vida humana, demonstra como a lógica jamais pode trabalhar com leis imprecisas, vindas de uma experiência sempre imperfeita (DARTIGUES, 1992, p. 11-13). Igualmente crítico, o personalismo surge como um grupo que tenta encontrar respostas consistentes para não transformar o transcendente num mero meta-material. É em tal sentido que foi cunhada a expressão “primazia do espiritual”, por Maritain (BURGOS, 2012, p. 17).

Individualismo e Coletivismo

Igualmente importante é a discussão que os personalistas travam com os sistemas políticos individualistas e coletivistas.

O individualismo, segundo Burgos, não é uma corrente teórica como o marxismo ou o fascismo, pois seus rasgos ideológicos são difusos – não existe alguém que encabece o individualismo. O autor fará uma caracterização a partir de três pontos: a ética utilitarista, os direitos do indivíduo e o capitalismo.

A ética utilitarista é aquela que tem como objetivo central aumentar o prazer e reduzir a dor, e possui como regra absoluta a ausência de regras. Um homem pode ser eliminado se isso causar prazer ou reduzir a dor de uma sociedade. Não há um valor absoluto em nada.

A defesa dos direitos individuais tem como princípios a autonomia do indivíduo (em corpo e espírito) e a ingerência do estado. Também o capitalismo do início do século XX, “filho direto da Revolução Industrial ainda não controlada” (BURGOS, 2012, p. 20), que causa exploração significativa e acirramento de classes. A teoria econômica neoclássica fundamentava isso, com a ideia da ‘mão invisível’, que regularia a economia sem interferência estatal.

Já o individualismo possui um ponto positivo, que é a primazia do sujeito sobre a sociedade, mas esse indivíduo é egocêntrico e recusa-se a “pôr suas qualidades a serviço da comunidade e da sociedade” (BURGOS, 2012, p. 22).

Os coletivismos, por sua vez, são o oposto ao individualismo: o indivíduo deveria deixar de lado suas prerrogativas e unir-se ao outro em torno de um bem comum. Seu propósito não é, contudo, uma mera reação ao individualismo, mas está fundamentado em Hegel (prioridade do sistema sobre o indivíduo).

O marxismo (clássico) se voltava para o proletariado, o oprimido, e propunha a salvação através da luta de classes, que deveria destruir o capitalismo. No entanto, a “antropologia intrinsecamente errônea viciou as estruturas partidárias e dos Estados comunistas, conduzindo-os a injustiças e crimes muito maiores do que os que se pretendia resolver” (BURGOS, 2012, p. 24).

Já o fascismo e o nazismo surgem dos coletivismos de direita, mas comungavam das mesmas propostas éticas de reação ao individualismo. O fascismo italiano deificou o Estado; o nazismo, o povo alemão.

Burgos repete a crítica à antropologia errada (embora não a explicita), em que o homem se torna um brinquedo nas mãos do outro, muitas vezes liderado por alguém carismático. O personalismo apareceria como uma alternativa, numa primazia da pessoa sobre a sociedade, mas uma pessoa comprometida com a sociedade, aceitando sacrifícios por ela.

O personalismo como filosofia

Intelectuais como Mounier, Maritain, Lacroix e Ricoeur negam que o personalismo seja uma filosofia: conscientes da primazia da pessoa, não parecem ter como interesse constituir uma doutrina filosófica.

O grande representante do personalismo, Mounier, não utiliza o termo no singular, mas no plural. Para ele, personalismo é antes uma atitude de valorização do homem e afirmação de sua primazia. Todavia, conforme assinala Burgos, em seu “O Personalismo” há uma mudança, uma abertura à concepção de personalismo enquanto sistema filosófico. De fato, na referida obra Mounier refere-se ao personalismo não como “apenas uma atitude. É uma filosofia, não é um sistema.” (s/a, p. 16); contudo, parece não concordar absolutamente com tal reflexão, e, logo em seguida, referir-se aos personalismos cristão e agnóstico (s/a, p. 17).

Igualmente Maritain não concorda com a perspectiva de escola/doutrina personalista. Segundo este filósofo, existem personalismos de diferentes vieses, e isso impede uma convergência (Maritain comenta até em personalismo nietzschiano); Lacroix é ainda mais radical, caracterizando o personalismo enquanto anti-ideologia. Unir os personalismos terminaria em ecletismo ou espiritualismo, o que é fundamentalmente anti-filosófico (BURGOS, 2012, p. 226-229).

Por sua vez, Paul Ricoeur também faz uma crítica ao conceito. Para ele, o conceito de pessoa é anterior à existência, e considera Mounier

antes um pedagogo. Seu famoso artigo “Meurt le personalisme, revient la personne” expressa claramente o esgotamento do movimento mounieriano. Acredita que o conceito de atitude-pessoa⁵ seria mais proveitoso. (BURGOS, 2012, p. 229-233).

A originalidade de Juan Manuel Burgos

Com o fortalecimento do estruturalismo e do marxismo, especialmente depois dos anos 60, o personalismo acaba declinando. Todavia, seria esta uma filosofia morta, ou ela ainda possui algum alcance no nosso incipiente século? O personalismo é pertencente apenas à história da filosofia? O filósofo espanhol Juan Manuel Burgos⁶, em seu livro “Introducción al Personalismo”⁷ defende que a filosofia personalista possui um passado, mas não se reduz ao seu valor histórico: os questionamentos e aproximações do personalismo continuam válidos e fundamentais para a compreensão do mundo contemporâneo.

⁵ “Ricoeur entende que isto é possível através da atitude-pessoa, que consistiria em ter sempre presente esta categoria na elaboração do próprio sistema intelectual e filosófico, de modo que lhe desse forma e o fizesse frutificar nesta direção. Ricoeur é capaz de advertir que o conceito de ‘atitude-pessoa’ é algo ambíguo, mas entende que este problema pode ser superado dando-lhe um estatuto epistemológico consistente em estabelecer uma apreensão que determine a orientação de suas investigações. Seria o “foco de uma ‘atitude’ a que pudesse corresponder ‘categorias’ múltiplas e muito diferentes, segundo a concepção que se tenha do trabalho de pensamento digno de ser chamado ‘filosofia’”. Tratar-se-ia, em definitivo, de abordar a noção de pessoa não desde uma filosofia forte e específica, senão desde premissas diferentes e próprias de cada investigador, que deveriam ter, isso sim, traços comuns próprios do foco que delimita a atitude-pessoa e que, segundo Ricoeur, estariam governadas por dois critérios: crise e compromisso, e por três corolários: tempo, diferença e horizonte de uma visão histórica global” (BURGOS, 2012, p. 233).

⁶ Doutor em Física (1988 - Barcelona) e Filosofia (1992 – Roma), é atualmente professor da Universidad CEU- San Pablo, em Madrid. Fundou a Associação Espanhola de Personalismo. Propõe uma caracterização concreta do personalismo como corrente filosófica e possui estudos antropológicos. É influenciado por Maritain, Marias e principalmente Wojtyła.

⁷ BURGOS, J. M. *Introducción al personalismo*. Madrid: Ediciones Palabra, 2012.

Para este filósofo, o personalismo é uma corrente filosófica nascida no século XX, estruturada a partir de um conceito moderno de pessoa e com alguns filósofos referenciais (como Wojtyła, Mounier, Maritain, von Hildebrandt, Marías, Zubiri, Guardini). A noção básica do personalismo, é obviamente, a pessoa – todavia não enquanto uma filosofia “genérica” (como a filosofia da linguagem, filosofia da ciência etc.), mas estrutural, isto é, o conceito de pessoa é o fundamento de uma construção filosófica. Diferentemente, filosofias como o tomismo têm outros conceitos prévios que constroem a noção de pessoa (BURGOS, 1997, p. 146-148).

Posicionar o personalismo enquanto sistema filosófico construído a partir da pessoa é, em parte, originalidade de seu trabalho: como se pode perceber, Mounier, Maritain, Lacroix e Ricoeur negam essa condição, situando o personalismo de outras maneiras.

Burgos, entretanto, responde a tais problemas: afirma que existe uma dificuldade em relação ao termo, devido à identificação excessiva do personalismo com a figura de Emmanuel Mounier. Quando propõe que o personalismo esteja “mas allá de Mounier” (BURGOS, 2012, p. 237), justamente pretende dissolver as críticas que impediriam a definição de um sistema filosófico personalista. Para o autor, se Mounier teve um importante papel na divulgação do personalismo e uma ótima inserção cultural, o personalismo não pode ser restrito ao ambiente francês, precisamente por conta do êxito na divulgação desta corrente. Além deste argumento relativo à história do movimento, o filósofo argumenta que, por mais sem consistência especulativa que o personalismo possa parecer, o personalismo não é tão genérico como se poderia pensar, e “se analisado de modo atento e adequado, é fácil descobrir uma rede conceitual relativamente clara, precisa e potente” (BURGOS, 1997, p. 145).

Cabe, portanto, caracterizar uma descrição positiva do personalismo, não apenas buscando diferenciá-lo de outras correntes filosóficas, mas caracterizá-lo enquanto corrente em vários aspectos (questões gnosiológicas, metafísicas, relação entre filosofia e práxis, razão e fé, subjetividade etc.). A seu ver, consegue perceber alguns pontos que

são “assumíveis por todas as correntes personalistas” (BURGOS, 2012, p. 239).

Um trabalho diacrônico e sincrônico

Burgos examinou o personalismo de maneira sincrônica e diacrônica. Em seu livro *Introducción al personalismo*, revê a história da filosofia personalista, passando por seus autores (incluindo como personalistas Maritain e Marcel) e aqueles que os influenciaram, também fazendo uma caracterização geral do personalismo, mostrando por fim uma “visão pessoal” (2012, p. 221).

Influências filosóficas: Kant, Kierkegaard, Husserl, Tomás

Existe uma influência da antropologia de Kant no personalismo. Seu imperativo categórico, que proíbe a instrumentalização humana, e a distinção entre pessoa e coisa, donde esta tem valor relativo e aquela, absoluto, são úteis para o personalismo. Entretanto, Burgos ressalta que o personalismo não é propriamente um kantismo ou um neokantismo, mas apenas inspira-se em Kant, em alguma medida.

A reinvidicação do ‘indivíduo singular’ feita por Kierkegaard está próxima do conceito de ‘pessoa’ dos personalistas. O ideal de humanidade - que está acima das condições da espécie - é fundamental nisso. O filósofo ainda traz outros pensamentos relevantes, como a interpessoalidade (em especial a relação Deus-pessoa) e também a insistência do caráter angustiado do homem que se defronta com sua liberdade. Burgos defende o personalismo existencialista diante do existencialismo de Sartre, mas não entra em detalhes.

O método fenomenológico de Husserl (especialmente os seus escritos iniciais) é importante, devido ao compromisso com o realismo. Edith Stein, filósofa discípula de Husserl, define o objetivo da fenomenologia enquanto clarificação e busca pelo fundamento de todo o

conhecimento. Para isso, não deveria contar com nada que fosse duvidável, mas apenas com o auto-evidente, pois tem como intuito ser uma base para a ciência. No entanto, toda a nossa percepção a respeito das coisas pode estar enganada, e por isso todo o mundo, e até o sujeito experimentador deve ser suspensas, deixando um novo campo infinito para a investigação. O que significaria essa exclusão? Significaria excluir a postulação da existência, mas não a experiência do sujeito e seu correlato. O “eu” que experimenta não pode ser cancelado, porque ele é indubitável (1989, p. 3-5). As influências da fenomenologia são evidentes especialmente em filósofos de origem alemã – Burgos afirma que o grupo de Göttingen⁸ é praticamente todo personalista.

A filosofia de Tomás surge como filosofia católica com a bula *Æterni Patris* (1879), de Leão XIII, e todo filósofo católico passa a estudá-la. Entretanto, houve divergências entre como relacionar-se com esse tomismo. Em geral, os personalistas mantiveram-se numa certa cautela, alegando que não era possível ressuscitar o pensamento aquinate no mundo moderno. Alguns tentaram a construção de um personalismo que incluísse o tomismo sem que fosse uma simples adaptação, e outros se utilizavam do tomismo, mas não propriamente de seus conceitos básicos. O caso clássico, dentro da história do personalismo, é o de Jacques Maritain que, embora se denominando discípulo de Santo Tomás de Aquino, não deixa de desenvolver suas próprias ideias, especialmente no campo sócio político, como afirma Burgos (BURGOS, 2012, p. 75).

⁸ Como grupo de Göttingen, Burgos refere-se aos filósofos que foram alunos de Husserl enquanto ele lecionava nesta cidade. Destaca-se, desse grupo, a figura de Edith Stein, discípula e secretária de Husserl, e também outros nomes, como Max Scheler, que tem grande influência em vários filósofos com esta inspiração, notavelmente Karol Wojtyła e Dietrich von Hildebrand.

Crise e renovação cultural do catolicismo.

A crise do catolicismo no início do século também foi um elemento-chave para compreender a formação do personalismo⁹. Durante toda a modernidade, houve uma corrupção e acomodação do cristianismo, e o novo século trouxe a necessidade de viver profundamente as suas convicções, especialmente no que tange a relação fé-conhecimento. No campo específico da filosofia, surge a necessidade do tomismo; entretanto, a solução era insuficiente, pois era necessária uma filosofia que respondesse a esses tempos. O personalismo surge, então, como uma “renovada inspiração filosófica no cristianismo” (BURGOS, 2012, p. 45), chegando inclusive a perceber que era necessário desprender-se do lastro grego¹⁰ que selava algumas vias para a filosofia cristã¹¹.

Pessoa humana: a centralidade dos temas personalistas

...por conceito moderno de pessoa se entende a perspectiva antropológica que possui como temática ou sublinha todos ou parte desses elementos: a pessoa como eu e quem, a afetividade e a subjetividade, a interpessoalidade e o caráter comunitário, a corporalidade, a tripartição da pessoa no nível

⁹ Não é de se estranhar a relação entre personalismo e cristianismo – mais especificamente, catolicismo. Como Burgos destaca, muitos dos pensadores personalistas foram católicos, e viveram com radicalidade suas convicções (BURGOS, 2012, p. 13). Deste grupo, alguns se converteram adultos, como Maritain, Marcel, Hildebrand, Edith Stein, e outros, além de filósofos, foram sacerdotes, como Nédoncelle, Guardini e Wojtyła.

¹⁰ Por lastro grego, compreende-se a maneira grega de fazer filosofia, que é fundamento para as reflexões filosóficas cristãs, bem como para sua teologia.

¹¹ A filosofia cristã traz um grande problema na modernidade devido às relações entre fé e razão. Autores cristãos e especialmente os metafísicos realistas defendem a possibilidade da filosofia cristã devido à possibilidade da complementaridade das mesmas e da mútua dependência, algo expresso em obras como “O Espírito da Filosofia Medieval”, de Étienne Gilson, e também em obras de personalistas como Nédoncelle, em “Existe uma Filosofia Cristã?” ou Wojtyła, em “Fides et Ratio”.

somático, psíquico e espiritual, a pessoa como varão e mulher, primazia do amor, liberdade como autodeterminação, caráter narrativo da existência humana, transcendência como relação com um Tu (BURGOS, 2012, p. 239-240).

A partir disto, vejamos como a filosofia personalista pode ser avaliada em seus espectros de realismo e de novidade.

Personalismo enquanto filosofia realista.

Burgos pretende identificar a filosofia realista que identifica o personalismo e destacar os aspectos novos ou originais. “A maneira com que o personalismo se insere na tradição realista é peculiar, no sentido de que assumiu os grandes princípios realistas com uma perspectiva nova... em outros termos, a novidade do personalismo também se faz presente em sua caracterização como filosofia realista” (BURGOS, 2012, p. 266).

O personalismo possui densidade metafísica.

Todos os personalistas buscam uma explicação última que transcenda os dados empíricos (à maneira empirista/cientificista).

A consistência ontológica da realidade culmina na pessoa.

Existe, do ponto de vista personalista, um eu que é invariável. A novidade é a rejeição do conceito aristotélico de substância, que parece dissolver a pessoalidade (subjetividade pessoal) em meio a uma dimensão cosmológica.

O personalismo aceita a natureza humana.

Mounier expõe com clareza a necessidade de aceitar algo de comum entre todos os homens, o que dá o sentido de humanidade, embora não negando a sua liberdade. O mesmo problema com o lastro grego na palavra “substância” ocorre aqui em “natureza”.

Apresenta uma epistemologia realista.

Todavia, esta não é extremada como no racionalismo ou em algumas tradições realistas, em que a pessoa é espelho da realidade. Existe uma pessoa que interpreta e interage com a realidade, a qual não pode ser descartada. Há, ainda, aspectos que escapam à razão, permanecendo enquanto mistério.

Constata a liberdade humana.

Na perspectiva personalista, liberdade é não apenas ação, mas autodeterminação: corresponde à capacidade de construir-se enquanto pessoa; entretanto, não é possível o esquecimento de alguma a limitação natural.

Constata o bem e o mal.

Não são sentimentos ou pressões sociais, mas estruturas interiores da pessoa.

Propõe a dimensão religiosa.

Diante das “questões últimas”¹², propõe-se um Ser, e diante da nossa realidade, esse Ser não pode ser impessoal e anônimo, mas se apresenta a nós de maneira pessoal. A pessoa não é apenas em desenvolvimento evolutivo, mas imagem do Ser.

O Personalismo como uma filosofia nova

O giro personalista.

A filosofia moderna abandonou a postura teocêntrica, preocupando-se em pôr o homem como centro da reflexão filosófica.

¹² Por questões últimas, Burgos refere-se ao problema do sentido da vida – os limites do homem, como dor, sofrimento e morte –, bem como a pergunta sobre Deus. Para mais informações, sugerimos a consulta de BURGOS, J.M. *Antropología: una guía para la existencia*. Madrid: Palabra, 2013 (5ªed), p. 373-397.

Todavia, não era presente nesta filosofia uma dimensão última, irreduzível, irrepetível, que é a dimensão da pessoa. A fundação desse conceito levou tempo e foi complexa. Burgos destaca a rebelião contra o sistema hegeliano (Kierkegaard) e também a fenomenologia e o existencialismo como contributos. Finalmente, o personalismo abandonou o indivíduo anônimo iluminista e aderiu ao sujeito pessoal, num verdadeiro giro da filosofia contemporânea.

Estrutura tridimensional da pessoa.

A perspectiva tomista, de afirmar a alma enquanto forma substancial do corpo, pretende dissolver o tradicional dualismo e conciliar Platão e Aristóteles. Todavia, a nível operativo não alcançou completamente os seus objetivos, pois se perpetua uma terminologia dualista. Faz-se, assim, uma proposta diferente: conceber a pessoa como somática, psíquica e espiritual.

Afetividade e subjetividade.

A filosofia supervalorizou o intelecto e a vontade, relegando a afetividade ao segundo plano, mas filósofos como Hildebrandt retomam a dimensão da afetividade como algo central, compreendida como vivência de si e “como o modo em que o sujeito tem presente ante si mesmo o que se apresenta” (BURGOS, 2012, p. 278). Esta estrutura antropológica se estende à tríplice estrutura pessoal. Aceitar a subjetividade, porém, não é recair num subjetivismo epistemológico.

A interpessoalidade.

É um tema posto em relevo especialmente pela filosofia do diálogo: a pessoa não só estabelece vínculos com os outros de maneira a se construir enquanto pessoa, mas alcança sua plenitude na sincera entrega ao outro. Burgos ressalta que essa entrega é marcada, todavia, pela constituição da identidade pessoal, e não dissolvendo o ser humano no coletivismo grupal. Inclusive a filosofia tomista pode conduzir a isso, se o

leitor inexperiente confundir a relação subsistente das pessoas divinas com a relação interpessoal da pessoa humana.

Primazia da ação e do amor.

Na concepção grega, o apogeu é o intelecto. Os personalistas buscam romper isso e valorizar a prática em suas múltiplas dimensões, pois são meios do homem se transformar e se expressar. O personalismo ainda propõe a primazia do amor como elemento orientador da vida humana.

Corporeidade, sexualidade, o homem como varão e mulher.

A corporeidade se trata, em última instância, de uma realidade da pessoa. Em última instância, a pessoa é corpo, uma vez que este não existe sem aquela. A corporeidade é mais que a biologia. A sexualidade é, desta maneira, compreendida como uma maneira de ser varão ou mulher, não apenas definidora do masculino e do feminino. Por último, é possível falar em filosofia da família, que inclusive influenciou o documento *Gaudium et Spes*¹³.

O personalismo comunitário.

Este termo, que ganhou especificidade própria com Mounier, foi cunhado por Maritain. Ao defender o conceito de pessoa, Maritain o integra dentro da sociedade, ressaltando seu caráter de solidariedade e interrelacional. A cidade não pode ser pautada na soma dos bens individuais, ainda que o bem-comum temporal não seja o fim último da sociedade: ele deve respeitar e servir os fins do homem.

¹³ *Gaudium et Spes* é uma constituição pastoral sobre a Igreja Católica no mundo atual, publicada pelo papa Paulo VI em sete de dezembro de 1965, e que faz parte dos escritos centrais do Concílio Vaticano II.

Considerações de Seifert sobre o pensamento de Burgos

As constatações de Burgos não são, contudo, unânimes. Para Josef Seifert, ainda que o livro *Introducción al Personalismo* seja uma contribuição importante para a história da filosofia no século XX, algumas de suas reflexões exigem uma crítica: deve-se refletir acerca do conceito meramente histórico de personalismo e também sobre as intenções da síntese do autor – pontos que Seifert considera como a base da reflexão de Burgos (SEIFERT, 2013, p. 14), e também corrigir algumas imprecisões filosóficas.

Seifert argumenta que três conceitos de personalismo são possíveis. Ainda que concorde com o conceito dado por Burgos e já explicitado neste artigo, afirmando a existência de um grupo que, por sua novidade de pensamento – comparada com o pensamento aristotélico-tomista, por exemplo – merece ser chamado personalista, o autor afirma que não é possível restringir as reflexões sobre a pessoa a um grupo restrito no século XX. Por isso, elabora um conceito de “personalismo perennis”, compreendido não no sentido tomista, mas enquanto *summa veritatis*, isto é, os conhecimentos autênticos em todos os filósofos. Especificamente falando, para Seifert tal concepção de personalismo não identifica-o com a filosofia grega ou tomista, mas abre-se para “a totalidade dos importantes êxitos filosóficos sobre a essência e dignidade da pessoa e sobre todos os outros objetos do conhecimento filosófico” (2013, p. 15)¹⁴. Um personalismo nesta concepção se ocupa do ser no sentido mais próprio da palavra, que é o ser pessoa.

Ao identificar o personalismo como uma metafísica da pessoa, Seifert ampliará a reflexão, uma vez que, dentro da metafísica realista, *pessoa* não é um conceito antropológico, mas se atribui literal e infinitamente mais ao Ser subsistente. Consequentemente, é justo por

¹⁴ Todas as traduções de Seifert foram feitas pelo autor do artigo, a partir do artigo SEIFERT, J. Sobre el libro de Juan Manuel Burgos, *Introducción al personalismo. Persona. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*, Córdoba (Argentina), n. 22, p. 12-21, Abril 2013. ISSN 1851-4693.

participar deste de maneira tão intensa que a pessoa humana funda o seu valor, o que a dota de uma dignidade imensa e a capacita a realizar atos como amar e conhecer (ALVIRA, CLAVELL e MELENDO, 1986, p. 125).

Ademais, a dignidade humana está na essência das religiões judaica, muçulmana e, sobretudo cristã. Esta, ao conceber Deus enquanto comunhão de três pessoas, e que assumiu a natureza humana para elevar a humanidade, toma para si o núcleo do pensamento personalista, de maneira que todos os pensadores cristãos, antigos ou contemporâneos são personalistas: “um cristão não personalista ou não é cristão ou não crê ou entende nada do cristianismo, e assim, todos os filósofos cristãos foram personalistas” (SEIFERT, 2013, p. 15).

Finalmente, Seifert expõe um terceiro tipo de personalismo, muito relacionado com o segundo, que é um “personalismo transhistórico”, que corresponde a um ideal alcançado somente parcialmente, mesmo considerando os personalistas mais profundos do movimento personalista do século XX: a filosofia da pessoa encontrou muitos pensadores desde a antiguidade, mas ainda existem verdades sobre a pessoa que não foram descobertas por nenhum filósofo e “então é claro que o conteúdo deste verdadeiro e eterno personalismo é muito mais rico que os conteúdos que se descobriram no século XX” (SEIFERT, 2013, p. 15).

Outro tópico de questionamento refere-se às intenções da síntese do autor. Enquanto é formalizada a intenção de clarificar “o núcleo central do pensamento dos autores previamente expostos” (BURGOS, 2012, p. 221) e de demonstrar que o personalismo histórico “dispõe de todos os elementos para se converter em uma filosofia consistente” (BURGOS, 2012, p. 220), Seifert nota uma intenção oculta, não consciente, de “formular os autênticos êxitos, as verdades que foram descobertas por diferentes personalistas” (SEIFERT, 2013, p. 16). Para este filósofo, o núcleo do pensamento de Burgos não corresponde ao pensamento consensual de todos os personalistas, mas corresponde ao “personalismo perennis” e também ao “personalismo transhistórico”. Bastaria avaliar aspectos como realismo, abertura à transcendência e subsistência da pessoa

para perceber que não são temas sobre os quais todos os personalistas estão de acordo (SEIFERT, 2013, p. 16), e por isso a compreensão que é mais um conteúdo detalhado e forte de um “personalismo perennis” do que um núcleo comum entre os personalistas.

Há, ainda, uma tese problemática para a qual Seifert pede atenção, pois poderia obscurecer um personalismo autêntico: “a problemática tese já mencionada de que a noção de pessoa constitui a categoria essencial da antropologia” (SEIFERT, 2013, p. 16). O autor argumenta que a referida tese, ainda que expresse um núcleo real e importantíssimo do personalismo, abre espaço para um triplo problema que apareceu, tanto no personalismo do século XX quanto na apresentação de Burgos: a falsa identificação de “pessoa” com “ser humano”, o esquecimento da diferença entre o ser humano e as outras pessoas e, finalmente, um falso medo do dualismo.

Seifert, como defensor da metafísica realista, vê em Burgos, bem como no personalismo, de uma maneira geral, um reducionismo do conceito de pessoa. Conforme explicado acima, o conceito de pessoa, neste pensar metafísico, é atribuído, primeiramente, ao Ser subsistente. Decorre então que, se todo ser humano é pessoa, nem toda pessoa é humana. Além disso, compreende-se que, se a pessoa humana é repleta de dignidade, por ser pessoa, comparada com a pessoa do Ser subsistente, é deficiente. Por isso, compreender o Ser subsistente é compreender, de maneira direta, o coração humano – e negar a identificação da pessoa com o Ser subsistente, reduzindo-a ao ser humano, é permitir uma lacuna em campos como liberdade, conhecimento, etc. Esquece-se também de analisar a diferença específica da pessoa humana, a corporeidade (ser pessoa na “carne”), que traz, como frutos, a fragilidade e mortalidade. Ademais, há o medo de qualquer dualismo, que, para Seifert conduz ao desconhecimento e não reconhecimento da pessoa humana, baseado numa compreensão insuficiente sobre Aristóteles. Aliás, o crítico afirma que, para fundamentar o personalismo como tal, “implicitamente incorpora muito mais da filosofia clássica e medieval do que admite” (SEIFERT, 2013, p. 18)

Considerações finais

Entendemos que Juan Manuel Burgos parte de um novo horizonte para o personalismo: distanciando-o uma atitude perante o mundo (a tradicional definição de Mounier), percebe que há uma razoável sistematização do pensamento – pontos centrais dos quais todos os filósofos estão de acordo, o que a caracteriza como filosofia. A perspectiva traz boas contribuições, especialmente no que tange ao distanciamento da reflexão personalista de um mero estudo historiográfico - uma vez que traz uma reflexão que se pretende perene.

Referências

- ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. *Metafísica*. Pamplona (Espanha): Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 1986.
- BURGOS, Juan Manuel. ¿Es posible definir el personalismo? El Primado de la persona en la moral contemporánea. *XVII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. 1997. p. 143-152.
- BURGOS, Juan Manuel. *Introducción al personalismo*. Madrid: Ediciones Palabra, 2012.
- BURGOS, Juan Manuel. Las cuestiones últimas y la religión. In: BURGOS, Juan Manuel. *Antropología: una guía para la existencia*. 5ª ed. Madrid: Palabra, 2013. p. 242-255.
- DARTIGUES, André. Um positivismo superior. In: BURGOS, Juan Manuel. *O que é a fenomenologia?* 3ª ed. São Paulo: Moraes, 1992. p. 6-27.
- HOBBSAWN, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)*. Trad. Marcos Santarrita. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.
- MADUREIRA, Maria de Anunciação. Elementos da filosofia de Auguste Comte. *Verinotio: Revista on-line de educação e ciências humanas*, São Paulo, n. 3, ano 2, p. 1-26, 2005.

MOUNIER, Emmanuel. *O Personalismo*. São Paulo: Moraes Editores, 1960.

SEIFERT, Josef. Sobre el libro de Juan Manuel Burgos, Introducción al personalismo. *Persona. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*, Córdoba, n. 22, p. 12-21, 2013.

STEIN, Edith. *On the Problem of Empathy*. 3ª ed. Washington DC: ICS Publications, 1989. DOI: https://doi.org/10.1007/978-94-009-1051-5_2.

URDAÑOZ, Teófilo. *Historia de la Filosofía*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.

Data de registro: 19/06/2016

Data de aceite: 30/11/2016



A política pensada de forma imanente em Maquiavel

*Everton Aparecido Moreira de Souza**

Resumo: Este artigo visa estudar a política segundo o ponto de vista de Nicolau Maquiavel. Com efeito, veremos que, para o nosso filósofo, a *verità effettuale* dos fatos deve ser a grande norteadora do agir político. Além disso, entenderemos como e porque Maquiavel começa a pensar a ação política de maneira plenamente realista.

Palavras-chave: *Verità Effettuale*; Imanência; Ação Política; *Virtù*; Realismo.

The politics thought out immanent mode in Maquiavel

Abstract: This article aims to study the policy from the point of view of Niccolò Machiavelli. In fact, we will see that, for our philosopher, the *verità effettuale* of the facts should be the big guiding of political action. Furthermore, we will understand how and why Machiavelli begins to think political action so fully realistic.

Keywords: *Verità Effettuale*; Immanence; Political Action; *Virtù*; Realism.

* Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Professor em Secretaria da Educação do Estado de São Paulo (SEE). E-mail: everton3729@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5018518888260743>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4005-7266>.

O contexto histórico e a vida de Maquiavel

Nicolau Maquiavel foi um notável historiador, diplomata, filósofo e político italiano. Nasceu na cidade italiana de Florença em três de maio de 1469. Filho de Bernardo e Bartolomea, logo cedo foi introduzido aos estudos de língua latina e sempre teve interesse pelos escritores e filósofos clássicos.

Em 1494, Carlos VIII, rei da França, invade a península. Estamos diante da impotência da Itália enquanto Estado. Os Medici perdem o poder em Florença e o monge Savonarola assume a política florentina. Maquiavel ingressa na Chancelaria de Florença, ocupando cargo de pouca relevância. Em 1498, o monge é enforcado e Maquiavel começa sua ascensão na vida política, com grande apoio de Soderini.

Em 1513, a família Medici volta ao poder. Maquiavel é preso e torturado sob a acusação de complô contra os Medicis. Nesse tempo de ostracismo político, Maquiavel começa a escrever *O Príncipe* e Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio e outras obras. Em 1529, Maquiavel volta à vida pública e trabalha para os Medicis. No ano seguinte, os Medicis perdem o poder novamente e Maquiavel é destituído de suas funções. Por fim, morre em 21 de junho de 1527.

A grande ruptura de Maquiavel

Nicolau Maquiavel entrou para a história do pensamento filosófico político por dois grandes motivos: primeiramente, pelo fato de elaborar uma teoria política plenamente embasada na realidade, puramente imanente, e, em segundo lugar, por se afastar de pensadores clássicos e medievais no âmbito da ética prática. Em resumo, o pensador florentino ateu-se fundamentalmente à *verità effettuale* das coisas. E Maquiavel, ao deixar-se guiar pela *verità effettuale* dos acontecimentos, está plenamente consciente de que a história tem o seu papel fundamental para podermos entender a relação que existe entre a *virtù* e a *verità effettuale*.

Entretentes, para o pensador florentino, a história acontece de maneira cíclica:

Descreve-se, assim, como os homens, que viviam como bestas, escolhem um rei e como a realeza degenera-se naturalmente em uma tirania. Essa tirania engendra uma aristocracia que, ao degenerar-se, cria uma oligarquia. Todo o processo encontra o seu fim com o nascimento da democracia e sua transformação posterior em anarquia. Maquiavel conclui dizendo que “esse é o círculo no qual, girando, todas as repúblicas se governam” (BIGNOTTO, 1991, p. 174-175).

Evidentemente, Maquiavel tem certa influência de Políbio ao elaborar e pensar a problemática da história. Entretanto, o conceito de história em nosso pensador é um tanto quanto inovador. Com efeito, o ciclo, como ensina uma boa parte da tradição, pode fornecer um bom paradigma para a compreensão geral da história. Entretanto, ele nada ensina sobre a especificidade de cada comunidade¹. Diante disso, o ator político tem a sua chance de fazer acontecer tudo aquilo que é necessário para o governo de um Estado. Ou seja, é a compreensão da história mediante a veritá effettuale particular dos acontecimentos que dirá ao príncipe ou qualquer governante como é que a *virtù* deverá ser para o bom êxito político.

Nesse sentido, segundo Maquiavel, o ator político deve assegurar-se das condições necessárias para a produção de um juízo do olhar que lhe seja favorável, que lhe permita conservar-se no jogo político e realizar seu projeto. Dessa forma, a relação entre louvor e eficácia afigura-se como uma rua de mão dupla. Em uma direção, o louvor corresponde a uma avaliação positiva da ação do príncipe. Na direção oposta, a possibilidade mesma de agir reside na dependência da aceitação do homem político.

¹ Cf. BIGNOTTO, Newton. Maquiavel Republicano. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 192.

Essa aceitação, por sua vez, depende da capacidade do príncipe de construir sua imagem e de realizar seus projetos².

Com efeito, a partir do capítulo XV de *O Príncipe*, Maquiavel enfrenta abertamente o problema da formação da imagem, no momento em que denuncia a incapacidade das sabedorias clássica e medieval sobre o assunto da ação política. Dessa forma, sua reflexão política deseja expressar a “verdade efetiva” das coisas, e um dos ensinamentos mais perspicazes nesse sentido é o de que os homens, em geral, reagem à imagem, não à verdade:

Reduzindo a política a sua verdade efetiva, Maquiavel mostra que esta funciona não sob o modo da verdade, mas sob o da ficção-simulação. Esse ponto pode ser percebido em diferentes níveis no príncipe, em particular na análise das virtudes políticas. Maquiavel quebra o espelho medieval do príncipe justo e bom à imagem de Deus, para revelar que os mecanismos do poder estão ligados à produção de ficções. É sobre esta base que o príncipe deve estabelecer o governo do povo. Não se trata de forma alguma de uma questão de moralidade ou imoralidade, mas de uma questão política: a reprodução da obediência que assegura a manutenção do estado supõe a produção de ficções-simulações (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 62-63).

Segue-se que a imagem do político depende de suas ações. Os homens, nesse domínio da exterioridade, julgam de acordo com o que veem e o que percebem são as ações. Nesse sentido, com a certeza de que o saber trabalhar com imagem proporciona um caminho seguro para a verdadeira ação embasada na *virtù*, Maquiavel leva-nos a entender que a ação do príncipe, norteadá pela *verità effettuale*, deve ocorrer primeiramente dentro de seu próprio principado.

² Cf. ADVERSE, Helton. Maquiavel: política e retórica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

Nessa linha de raciocínio, à luz de Helton Adverse, ao analisarmos detalhadamente o capítulo XV de *O Príncipe*, veremos que Maquiavel reclama para si a originalidade das ideias expostas em contraposição aos pensadores clássicos e medievais. “Aí, a palavra armas simplesmente desaparece, o que pode causar espanto, visto que está em jogo a ruína ou a conservação do estado” (ADVERSE, 2009, p. 65). Com efeito, é preciso ter em mente que Maquiavel pretende, nesse capítulo, tratar de política doméstica, não de política externa. Ou seja, a manutenção ou perda do estado é vista agora sob o prisma das relações com os “próximos” e os súditos, “(...) e é precisamente nesse ponto que Maquiavel reivindica para si a originalidade” (ADVERSE, 2009, p. 65).

Contudo, para que essa originalidade possa ser atribuída de fato à Maquiavel, é necessário que ele faça referência a alguma tradição. Com esse intuito, ele assinala que “muitos já escreveram sobre esse assunto” (MAQUIAVEL, 2010, p. 75). A quem Maquiavel se refere? Difícil definir. Talvez tenha tido em mente os autores que escreveram sobre espelhos de príncipes, ou textos da tradição medieval que ele certamente conhecia (Dante, Tomás de Aquino), ou da Antiguidade (Platão, Aristóteles ou Cícero) ou ainda todos eles. “De acordo com Maquiavel, os representantes dessa tradição perderam-se na imaginação de repúblicas e principados que jamais existiram” (ADVERSE, 2009, p. 66). Em outras palavras, a verdade efetiva escapa a todos aqueles que se prendem ao modo segundo o qual os homens deveriam viver. Entrementes, não vamos perder nosso raciocínio inicial acerca da originalidade de Maquiavel. É necessário que, após fazermos referência a ela, vejamos quais são os seus desdobramentos na esfera prática do agir político.

Nesse sentido, na perspectiva de Maquiavel, os pensadores políticos, por deixarem de lado a *verità effettuale*, estão fadados a desconhecer a verdadeira natureza da comunidade política. Com efeito, “se o desprezo pela *verità effettuale* da parte dos pensadores políticos significa uma incompreensão acerca dos elementos que estruturam a vida política de uma cidade, no que diz respeito aos atores políticos essa mesma

incompreensão pode significar a perda do estado” (ADVERSE, 2009, p. 66-67).

Nessa altura, podemos “amarrar” tudo o que fora escrito com o seguinte raciocínio: diante da *verità effettuale*, que se dá primeiramente dentro da política interna de um estado, o príncipe deve agir de acordo com a necessidade e, para isso, é fundamental criar um perfil imaginário que angarie boa reputação, pois “o ódio ou o desprezo foram a razão da ruína dos imperadores” (MAQUIAVEL, 2010, p. 100). Dessa forma, o príncipe que tiver a *virtù* elevada e o auxílio da *fortuna* conseguirá estabelecer uma base sólida para o seu estado. Vê-se, pois, claramente a infinita distância de Maquiavel dos pensadores políticos de outrora. Enquanto estes estavam preocupados com o *dever ser*, o secretário florentino atenta-se para o que de fato é. Em outras palavras, o substrato político do nosso filósofo é *puramente imanente* e realista, enquanto os outros solidificaram seus edifícios em *princípios transcendent*es e utópicos. Ousadamente, podemos colocar na boca de Maquiavel as seguintes palavras sobre essa dicotomia da ação política: “Deus até gostaria que a política acontecesse como fora pensada pelos grandes teóricos da Antiguidade e da era Medieval, contudo os homens assim não o querem”.

César Bórgia e sua influência na inovação maquiaveliana

Ao estudarmos o realismo político de Maquiavel e sua sóbria visão da *verità effettiva*, uma pergunta se faz necessária: como e por que ele adquiriu esse modo de pensar? Segundo Pasquale Villari, o exemplo de crueldade de César Bórgia para com Vitellozzo Vitelli, Oliverotto da Fermo e o Duque de Gravina Orsini deu a Maquiavel a ideia de “uma ciência política distinta e independente de qualquer consideração de ordem moral” (VILLARI, 2000, p. 30). Para reforçar essa ideia de Villari, Skinner afirmará o seguinte sobre a influência do Duque Valentino em relação a Maquiavel: “Essa estratégia audaciosa parece ter exercido um

impacto decisivo na formação das ideias de Maquiavel” (SKINNER, 2010, p. 49). Dado a importância desse fato na vida de Maquiavel, vamos, mediante um escrito do próprio secretário florentino, ver como a *virtù* de um verdadeiro príncipe deve ser diante da *verità* effettiva.

O Duque Valentino queria ocupar Bolonha e quando essa intenção chegou aos ouvidos dos Vitelli e dos Orsini, “lhes pareceu fazer o duque muito poderoso, e que se devia temer que, ocupada Bolonha, não procurasse ele eliminá-los para ficar o único bem armada na Itália. E a este respeito reuniram-se em conselho em La Magione” (MAQUIAVEL, 1973, p. 149). Nessa ocasião, estiveram presentes Pagolo, o Duque de Gravina Orsini, Vitellozzo Vitelli, Oliverotto de Fermo e outros mais. “Ali se travaram debates sobre a grandeza do duque e de seus propósitos e como era necessário frear-lhe o apetite; ao contrário, corria-se o risco da ruína comum” (MAQUIAVEL, 1973, p. 149). Toda a Itália soube dessa reunião e muitos estavam esperançosos de que as coisas iriam se voltar contra César Bórgia.

Nesse sentido, os conjurados mandaram mensageiros à Florença para que os apoiassem nessa empreitada. Entretanto, os florentinos que possuíam ódio aos Vitelli e aos Orsini não aderiram à causa e, além disso, mandaram seu secretário, Nicolau Maquiavel, “para oferecer ao duque conselho e auxílio contra estes novos inimigos” (MAQUIAVEL, 1973, p. 150).

Com efeito, o duque que estava com muito medo reanimou suas forças, mediante o auxílio dos florentinos, e começou a planejar sua vingança de duas maneiras: “mandando pedir tropa ao rei da França; e estabelecendo soldo para alguns homens de armas e outros que, de qualquer maneira, militassem a cavalo, e a todos dava dinheiro” (MAQUIAVEL, 1973, p. 150). Tomadas essas medidas, o duque procurou remediar a situação junto aos conspiradores com acordos. “E sendo grande dissimulador, não deixou de, por todas as maneiras, fazer com que acreditassem que desejava que fosse deles o que havia conquistado pelas armas; que lhe bastava o título de príncipe, mas que o principado fosse deles” (MAQUIAVEL, 1973, p. 150). Eles acreditaram na palavra de

Bórgia e lhe mandaram o senhor Pagolo para tratar acordo. Enquanto isso, o duque não interrompeu seu projeto de vingança e preparou suas próprias providências. Para isso, aumentava o número de cavalos e soldados e os mandava para todos os lugares da Romanha. Assoma-se a isso o fato de que as tropas francesas se juntaram ao duque e seu exército ficou tão bem estruturado que já podia declarar guerra contra os conspiradores. Porém, o duque assim não o quis e esperou o momento certo para infligir sua vingança.

Após isso, o duque Valentino reuniu-se com os conspiradores para determinarem qual seria a empresa que levariam juntos a bom termo. Decidiram, então, que atacassem a Sinigaglia. Não demorou muito e essa cidade logo se rendeu. Com efeito, César Bórgia persuadiu os Vitelli e os Orsini que os esperassem em Sinigaglia.

Fez-lhes ver como aqueles selvagens não fariam acordo com eles (...) e que ele próprio era homem que queria poder valer-se das armas e do conselho dos amigos. E embora Vitellozzo estivesse muito renitente e a morte do irmão lhe houvesse ensinado que não se deve ofender um príncipe e depois fiar-se nele, persuadido por Paolo Orsini, subjugado por meio de favores e promessas, corrompido pelo duque, consentiu em esperá-lo (MAQUIAVEL, 1973, p. 152).

Chegaram, enfim, diante do duque e foram recebidos de bom grado. “E entrados em Sinigaglia, e apeados todos no alojamento do duque, e entrando com ele numa sala secreta, pelo duque foram feitos prisioneiros” (MAQUIAVEL, 1973, p. 154). Passado um pequeno espaço de tempo, eles “choraram e imploraram misericórdia, freneticamente lançando a culpa uns sobre os outros, mas Bórgia mandou estrangular a todos” (STRATHERN, 2000, p. 30).

Agora, enfim, podemos entender porque Maquiavel ficou tão impressionado com César Bórgia como comandante militar. Nesse sentido, Maquiavel nos diz sobre Bórgia: “Recapitulando, portanto, todas as ações do duque, eu não saberia em que censurá-lo. Pelo contrário, parece-me – como aliás o fiz – dever propô-lo como exemplo a todos” (MAQUIAVEL, 2010, p. 36).

Diante disso, o nosso propósito fora entender como e porque Maquiavel rompe com os pensamentos políticos clássico e medieval. Com efeito, a figura implacável e repleta de *virtù* de César Bórgia deu-lhe as ferramentas necessárias para um afastamento completo das políticas que se baseavam em virtudes transcendentais. E o êxito desse príncipe fez-lhe perceber, que na situação política atual, o único modo de conservar o próprio estado, conquistar outros estados e, acima de tudo, unificar a Itália era agir de acordo com a necessidade e em concordância plena com a *verità effettuale* das coisas. A história está cheia de exemplos de que quem agiu de outra maneira não conseguiu manter o estado. A questão de Maquiavel não consiste em abolir doutrinas, éticas e códigos morais, mas reside no fato de que a política é uma arte totalmente distinta de qualquer forma de religião; com efeito, se a religião cuida das coisas do céu, a política deve se preocupar com as da terra. Em suma, cada coisa em seu devido lugar.

Referências

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. 4 ed. Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Os Pensadores*: Escritos políticos: Descrição do modo de que se serviu o duque Valentino para matar Vitellozzo Vitelli, Oliverotto da Fermo e o duque de Gravina Orsini. Trad. Lívio Xavier. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ADVERSE, Helton. *Maquiavel*: política e retórica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel Republicano*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

RIDOLFI, Roberto. *Biografia de Nicolau Maquiavel*. Trad. Nelson Canabarro. São Paulo: Musa Editora, 2003.

SKINNER, Quentin. *Maquiavel*. Trad. Denise Bottmann. Porto Alegre, L&PM, 2010.

STRATHERN, Paul. *Maquiavel em 90 minutos*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

Data de registro: 17/05/2016

Data de aceite: 30/11/2016



Conhecimento como percepção em *Teeteto* de Platão

Adilson Júnior Pilotto^{*}

Beatris Fátima Gaik^{**}

Marcelo Pieruk^{***}

Maria Luiza Ostrowski^{****}

Monalisa Cristina Stempkowski Prilla^{*****}

Resumo: O presente artigo trata da investigação do conceito de conhecimento na obra *Teeteto* de Platão. Fazendo-o dialogar com outros autores, inclusive, contemporâneos, procurando trazer à realidade atual a busca encetada na antiguidade. O diálogo transcorreu, principalmente, entre *Teeteto* e Sócrates, sendo que aquele percorreu a conceituação desde a comparação entre conhecimento em si e suas aplicações; conhecimento como percepção; conhecimento como opinião verdadeira e conhecimento como opinião verdadeira acrescida da razão. Este trabalho restringiu-se ao conceito como percepção, dirigindo-se às imperfeições na captação dos sentidos físicos e o auxílio prestado pela memória. Quanto à percepção, constatou-se que sua participação na conceituação não podia ser exclusiva, tendo em vista as possibilidades de desvios no caminho das informações no percurso do exterior até à mente, até sua interpretação final. A este aspecto alia-

* Graduando em Filosofia pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). Auxiliar de disciplina em Escola Municipal de Ensino Fundamental Luiz Badalotti (EMEFLB). E-mail: adilsonpilotto@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0038438113210239>.

** Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). Professora em Escola Sossogo da Mamãe (ESM). E-mail: bea.gaik@hotmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1258148747548484>.

*** Graduando em Filosofia pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). E-mail: mkpieruk@yahoo.com.br Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0762132231839470>.

**** Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). E-mail: luizamariaostrowski@gmail.com.

***** Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). E-mail: monalisaprilla@hotmail.com.

se a participação da memória cuja função no processo envolvendo a percepção, atua no registro e armazenagem de informações, pois o que um indivíduo lembra também conhece. No entanto, o tema continua pendente na conceituação final, pois as coisas em si não são aprisionadas meramente pela linguagem. Conclui-se que o trabalho de definição do conhecimento ainda é tarefa de pesquisas mais aprofundadas, tendo em vista o farto material de trabalho à disposição para o estudo.

Palavras-chave: Conhecimento; Interpretação; Memória; Percepção; *Teeteto*.

Knowledge as perception on Plato's *Theatetus*

Abstract: This article deals with the investigation of the concept of knowledge in the Plato's *Theatetus*. Making the dialogue with other authors, including contemporary, seeking to bring the current reality the search initiated in antiquity. The dialogue went mainly between Theaetetus and Socrates, and he toured the concept from the comparison between knowledge itself and its applications; knowledge and perception; knowledge as true belief and knowledge as true belief plus the reason. This work was restricted to the concept as perception, addressing the shortcomings in capturing the physical senses and the aid provided by memory. As for the perception, it was found that participation in the concept could not be exclusive, given the possibilities for deviations in the way of information outside the route to the mind, to its final interpretation. In this aspect, it is combined with the participation of memory whose function in the case involving the perception, operates in the recording and storage of information, for an individual to remember, too, knows. However, the issue is still pending, the final concept, as things in themselves are not merely trapped by language. It is concluded that the definition of knowledge work is still further research task in view of the abundant labor material available for study.

Keywords: Knowledge; Interpreting; Memory; Perception; *Theatetus*.

Introdução

Conforme Taylor (2010), Platão debruçou-se sobre os mais diferentes e variados temas em seus diálogos, nos quais aparece a figura de

Sócrates questionando outros filósofos, intelectuais e cidadãos para fornecer respostas definindo coisas e fenômenos, constituindo a atividade numa prática da maiêutica, de modo que tais respostas eram consideradas rebentos de pessoas que estavam “grávidas” de conceitos e, assim, eram auxiliadas a “dar à luz” ao seu conhecimento.

De acordo com Schüler (1985), desde o modelo antigo da prática filosófica, quando mercadores e políticos discutiam em praça pública sobre questões que fugiam das meras contingências imediatas, o conhecimento era alimentado pelos mais diversos argumentos. Cada participante do diálogo filosófico direciona-se para uma faceta da verdade adentrando-a em sua máxima complexidade, procurando vislumbrar totalmente a realidade do que existe, avançando sempre através de questionamentos num discurso jamais concluído com um conceito meramente superficial.

O presente trabalho tem por finalidade analisar a definição do conhecimento como percepção levantada em *Teeteto* de Platão. Para tal, fez-se a revisão bibliográfica de textos de alguns comentadores e pesquisadores do assunto. O artigo divide-se em quatro seções, nas quais a percepção é concebida e explicada como definição de conhecimento, de acordo com o que foi levantado por Teeteto diante do questionamento de Sócrates. No subtítulo “O Conhecimento como percepção no *Teeteto*”, encontra-se o resumo de como ocorre a construção da definição de conhecimento como percepção, conforme Teeteto no livro de Platão; em “Conhecimento como Percepção”, aborda-se a maneira como é conceituada a ideia da percepção como conhecimento e as formas como isto pode ser entendido. Na seção “Imperfeição na captação dos sentidos físicos”, demonstram-se quais poderiam ser as manifestações das impressões oriundas nos sentidos físicos, considerando que estes não captam o objeto em si, mas sim sua imagem ou outra percepção correspondente. Finalmente, em “A contribuição da memória”, apresenta-se que a memória pode ser uma fonte de conhecimento, participando ativamente do processo como um todo, em conjunto com outras faculdades da natureza humana.

O Conhecimento como percepção no *Teeteto*

Revisando a obra *Teeteto*, de Platão, em geral, observa-se que o personagem lança mão de pelo menos três aspectos para explicar o que é conhecimento, excluindo a mera comparação disso com habilidades inicialmente mencionadas ou aplicações do conhecimento. As outras definições arguidas por *Teeteto* foram: conhecimento não passa de percepção; seria opinião verdadeira; e, ainda, opinião verdadeira acrescida da razão, ou melhor, opinião verdadeira racional. Neste trabalho, resolveu-se esmiuçar a definição do conhecimento como percepção e adentrar no que ela pode ser constituída.

O conhecimento em Platão não é algo que se possa comparar e a pergunta era clara e sucinta. *Sócrates* queria a definição específica do que era conhecimento: “[...] empenha-te em designar as múltiplas formas do conhecimento por meio de uma única definição” (PLATÃO, 2007¹, p. 51). Não se trata de um conhecimento qualquer, e sim do único conceito possível, *do que é conhecimento*. *Teeteto* arriscou então, “[...] que aquele que conhece qualquer coisa, percebe o que conhece; e, como parece no momento, o conhecimento não passa de percepção” (PLATÃO, 2007, p. 56).

No entanto, a resposta parecia estar imersa em muitas dúvidas conceituais, inspiradas no sofista Protágoras, quando este “[...] declara em algum lugar que o ser humano é a medida de todas as coisas, da existência das coisas que são e da não existência das coisas que não são” (PLATÃO, 2007, p. 57). Entretanto, há o fato de que as percepções de alguns indivíduos são diferentes das de outros, pois há diferença na captação e processamento das informações entre esses indivíduos, principalmente, no que tange ao estado emocional e físico destes.

Além disso, *Sócrates* trouxe a informação do eterno processo do vir-a-ser, evocada muitas vezes por grandes pensadores e sábios como o próprio Protágoras, bem como pelos filósofos Heráclito e Empédocles, e poetas como Homero e Epicarmo, com exceção ao filósofo Parmênides, que

¹ Texto escrito por Platão no Séc. V a.C., organizado por Henri Estienne (Stefanus) em 1578 e sempre traduzido, reorganizado e editado pelos mais diversos autores da atualidade.

professava a unicidade do todo, aqueles expressaram que o movimento faz a geração das coisas em si, e que nada é permanente, tudo está sempre mudando e, se contrário fosse, haveria um colapso, um corromper das estruturas físicas e sua degeneração. Então, o que é perceptível no momento presente não o será para sempre. Em seguida, apresentará mudança, tanto na forma, no conteúdo quanto na constituição e na localização espacial em um contexto cósmico.

Igualmente, Sócrates considera que essa mudança e movimento estariam dentro de um contexto de prática e que o repouso e inércia somente trariam a desagregação. Comparou a um corpo que se desenvolve por meio do exercício, e que o contrário atrai o declínio.

Mais adiante, Sócrates alude a outro aspecto do conhecimento ser exclusivamente percepção. Ele refere-se à memória: quem gravou algo visível, audível, sensível ao tato, algum gosto ou cheiro e, mais tarde, sem estar na presença destas sensações, pode lembrar-se, possui conhecimento destas coisas, sem, no entanto, ter percepções delas.

Na sequência, os questionamentos de Sócrates, para desconstruir o conceito de Teeteto, parecem direcionar a resposta para a próxima definição, a saber, de que conhecimento seria algum tipo de opinião; para tal, procura desarranjar as ideias de Protágoras abordando o assunto, inicialmente, como se houvesse uma alternância entre sabedoria e ignorância:

Sócrates: [...] Protágoras admitiu que alguns indivíduos superavam outros no que tange ao melhor e ao pior, sendo esses indivíduos os sábios. [...]

Sócrates: [...] ele diz, não é mesmo “que aquilo que aparece a cada indivíduo efetivamente é para aquele a quem aparece”. [...]

Sócrates: [...] então, Protágoras, também expressamos as opiniões de um ser humano, ou melhor, de todos os seres humanos, e dizemos que ninguém há que não se julgue mais sábio do que os outros em certas matérias, e outros mais sábios do que ele próprio em outras matérias. [...] E todo o mundo humano, ousa dizer, torna-se repleto de pessoas que buscam mestres e chefes para si, para outros seres vivos e para a direção de todas as atividades humanas; e, por outro lado, de

pessoas que se julgam qualificadas para ensinar e para chefiar. E, observando todos esses casos, é imperioso dizermos que os próprios seres humanos creem que sabedoria e ignorância existem entre os seres humanos [...].

Sócrates: E, portanto, julgam que a sabedoria é o pensar verdadeiro e a ignorância, a opinião falsa (PLATÃO, 20071, p. 86-87).

E, depois, efetivamente, como opiniões opostas:

Sócrates: [...] Diremos que as opiniões sustentadas pelos seres humanos são sempre verdadeiras ou às vezes verdadeiras, às vezes falsas? O fato é que o resultado de uma proposição ou outra é que as opiniões dos seres humanos não são sempre verdadeiras, sendo possível que sejam ou verdadeiras ou falsas (PLATÃO, 20071, p. 87).

Diante de tantos argumentos, ainda, Sócrates considera a diferença usual das expressões “através” e “por meio” do que percebemos algo, e o que isso influenciaria esta percepção para cada indivíduo, referindo-se aos órgãos dos sentidos. Os órgãos de sentidos estão ligados a um centro que interpreta as informações assim obtidas. Nota-se que a cultura grega convencionou que a alma é que distinguiria as coisas por si mesmas. Os órgãos não poderiam, jamais, interpretar os dados, somente serviriam de veículo ou instrumento para a captura das impressões com as quais a alma trabalharia.

Dentre estes órgãos encontramos a memória, a qual era comparada com um bloco de cera que poderia ser de melhor qualidade, sendo mais dura ou mais mole, mais pura ou mais impura e assim por diante, como está expresso no trecho de Platão (20071, p. 122). Tendo como exemplo o excerto de Platão que diz que “[...] a alma, embora considere algumas coisas através das faculdades do corpo, considera outras sozinha e através de si mesma” (PLATÃO, 20071, p. 112), deduzindo-se, então, que para os gregos, alma significava mente, e isto é o que melhor a conceitua no contexto dos fenômenos racionais.

Conhecimento como percepção

Após compreender que Sócrates queria a definição do conceito de conhecimento, sem comparações ou atribuições, Teeteto levanta a hipótese de que conhecimento é percepção, e que o conhecimento de algo se dá por meio do contato dos sentidos. Contudo, Sócrates observa que os sentidos de cada pessoa são diferentes. Apenas o que é conhecido é verdadeiro. Se conhecimento for percepção, aceita-se novamente a teoria de Protágoras, (conforme citado acima), para quem o que parece verdadeiro para uma pessoa é verdadeiro para essa pessoa, ou, conforme Platão (20071, p. 57-58): “Conclui-se que como cada indivíduo percebe as coisas, assim são elas para cada indivíduo”.

Se for verdade que tudo no mundo transforma-se, as cores que se percebe não seriam estáveis. Dessa perspectiva, Platão (20071, p. 58-65) afirma que cada cor é o produto do encontro entre o sentido da visão com a cor que se vê. Por exemplo, a brancura do branco é gerada pelo encontro do olho e a cor do objeto, numa alternância entre elementos ativos e passivos, sendo alguns percipientes e outros perceptíveis.

Hipoteticamente, ainda de acordo com o que Sócrates discorre sobre o assunto questionando Teeteto quanto à sua definição de percepção como conhecimento em Platão (20071, p. 67), no cotidiano, não existe somente sensações, pois se tem sonhos e neles percorrem-se grandes distâncias mentais alguns têm a ilusão de serem deuses. Talvez não seja possível ter a certeza de se estar acordado ou não ou qual é a consistência da realidade.

Levanta-se a dúvida se o conhecimento, então, seria apenas percepção, diante de tamanhas discrepâncias. Por exemplo, o fato de conhecer uma língua é muito mais que ouvir os sons pronunciados, bem como conhecimento sem percepção é ver um objeto e saber de sua localização espacial quando, ao fechar os olhos, sabe-se que ele estará ali na mesma posição. Isto se pode considerar conhecimento sem percepção, trazendo à baila o mecanismo da memória, conforme Platão (2007, p. 77). Outro exemplo, o de um médico: este sabe se o seu paciente tem febre,

mesmo sem utilizar-se de seus próprios sentidos, somente usando seu conhecimento. Igualmente, os sentidos dos pacientes percebem a febre.

Em sua tese de doutorado, Borges (2009) comenta que Sócrates usa um argumento que mostra que o corpo e os sentidos são um canal para percepção, fazendo defesa que corpo e mente se unem na percepção. Platão, ao que parece, defende a tese de que a mente trabalha sobre os dados fornecidos pelos sentidos. No decorrer das linhas, estudaremos um pouco sobre a percepção e o conhecimento.

Um exemplo a citar-se é que a percepção não se dá nem no globo ocular nem no objeto, mas sim no encontro desses mesmos. Porém, para Platão, a alma tem um papel exclusivo que é analisar os objetos percebidos. Sócrates argumenta no diálogo Teeteto, 184d-e, que nós não aprendemos o que é uma coisa ou outra não só pelos olhos, mas também se aprendemos outras coisas por outros sentidos, um exemplo que podemos citar é: aprender a gostar de uma música ouvindo-a. Para Sócrates, não podemos perceber algo com a visão e ao mesmo tempo com a audição. Assim, quando Teeteto concorda com essa tese, Sócrates conclui que se alguém pensa em algo não pode estar percebendo com ambos, seja por órgão sensível ou pela mente.

Borges (2009) usa duas opções interpretativas para explicar o que foi dito no parágrafo acima: *o argumento do objeto próprio (APO)*, de modo que o primeiro (*APO 1*) diz exatamente o que foi dito, sendo que nada que é percebido pela visão pode ser percebido pela audição e vice-versa fazendo-se valer para os outros sentidos; e o *APO 2*, que cores só podem ser percebidas pela visão assim como sons percebidos pela audição e o gosto pelo paladar. Ao ver, parece que as duas são iguais, mas repare-se que uma delas prende as percepções a si própria não dando brecha para outro sentido e retrata uma tese correta sobre percepção. Essa tese seria a de *AOP 2*. A única vantagem da *AOP 1* é que ela tem uma tese mais geral da percepção, porém, muito incompleta.

Analisando bem, o diálogo Teeteto, a *APO 1* é inútil para Sócrates, pois é apenas uma tese de que a alma tem capacidade de reflexão sem que isso implique na apreensão sensorial das coisas. Uma função reflexiva da alma, por exemplo, é pensar que o vermelho é uma junção de cores, porém

posso distinguir o verde do vermelho apenas pelo uso da ideia do "contraste". Assim, pode-se concluir que eu sei que o vermelho é diferente do verde apenas pelo contraste de cores sem precisar da reflexão da alma. Sócrates, porém, diz que a simples percepção de algo que não seja pigmentação do vermelho já é um trabalho da alma.

Imperfeição na captação dos sentidos físicos

As oposições que surgem perante a sensação levam a alma à reflexão. A alma, diante de tal reflexão, verá que tais oposições não passam de ideias distintas, bem como ideias contrárias não podem ocupar o mesmo sujeito na mesma relação. Diante destas formulações opostas ou ideias contrárias, se encaixa a tese platônica de que a razão é uma capacidade que atua em potência máxima, a capacidade determinar o ser, as relações e as oposições. Quando a percepção não traz contradição, como é o caso da visão de um "pé", pode-se dizer que a alma não atua e que a sensação pode ser vista como algo adequado. Já quando a sensação apresenta contradição, a alma é solicitada e põe-se a estudar.

Na segunda parte de *Teeteto*, Sócrates ressalta que as sensações podem ser diferentes para cada pessoa. Por exemplo, o frio. Para uma pessoa o frio pode ser intenso, para outra pode não parecer tão frio assim. É exatamente isso, o "parecer", que não pode ser totalmente conhecido, somente o que é realmente verdadeiro pode ser conhecido.

Realmente o mundo está em constante mudança, então as cores que se vê e o que se sente não são realidades objetivas e estáveis. No reino dos sentidos, tudo o que se percebe, é; mas a existência da qualidade e a aparição aos sentidos são inseparáveis umas das outras, diferente do caminho pelo qual percorre a percepção, atribuindo-se ao objeto percebido qualidades diferentes de quando há alteração no estado do percipiente, podendo-se aduzir a um estado patológico ou influenciado por algum produto alucinógeno. Por exemplo, uma pessoa de boa saúde quando prova um vinho, não o sentirá tão amargo quanto uma pessoa adoecida:

De acordo com os princípios admitidos por nós a algum tempo, isso ocorre porque os elementos ativos e passivos, movendo-se concomitantemente, geram tanto doçura quanto uma percepção; do lado passivo, a percepção torna a língua perceptiva, enquanto do lado do vinho, a doçura, que provém do vinho e o impregna, move-se e faz o vinho tanto ser quanto parecer doce a língua que está sadia (PLATÃO, 2007, p. 70).

Como é notável, cada qual dos sentidos, visão, audição, paladar, olfato e tato, tem a sua função. Portanto, não se pode enxergar com o paladar ou ouvir com o olfato.

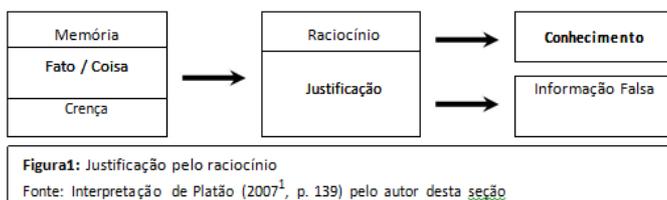
Voltando para o tema deste artigo, é notável a primeira definição de Teeteto a Sócrates sobre conhecimento ser a percepção, mas, diante dos argumentos acima, é possível perceber porque Sócrates insiste no diálogo e interrogações a Teeteto, pois as percepções podem ser alucinógenas e deliráveis. Para tanto, é impossível que somente percepção seja a resposta para o que é conhecimento.

A contribuição da memória

No texto de Platão (2007, p. 76-77), encontram-se passagens em que Sócrates duvida de Teeteto sobre se o conhecimento era percepção considerando que, se quando temos uma percepção de algo, conhecendo-o, assim ainda o fazemos quando cessamos a captação desta impressão, sendo refutado pelo interrogado tendo este admitido que isto funcionava como lembrança ou memória. Esta passagem parece ter eco com o que escreve Guimarães (2009, p. 20), salientando que a consideração da memória como elemento partícipe da construção do conhecimento foi esquecida e de certo modo, relegada ao desuso tanto pelo estudo, como pela análise do conhecimento e a produção textual na epistemologia até poucos anos atrás,

provavelmente até meados de 1963, quando Gettier escreveu um artigo de três páginas expondo o assunto².

Retomando o texto de Platão (2007, p. 77; 122-123), no qual ele tem interesse em considerar a contribuição da memória às percepções na captação e armazenamento de informações para a constituição de conhecimento, o trato das informações recebidas pelos sentidos perceptivos é feito pelo intelecto por meio do trato de imagens. Contudo, isto não é na sua totalidade e pode se dar por meio da pura racionalização de informações, pois “[...] as imagens não são cruciais e fundamentais para a lembrança, não cabendo à memória um papel necessariamente representacional” (GUIMARÃES, 2009, p. 62). Entretanto, ela traz registrado um fato percebido ou racionalizado e isto (o fato) é o conteúdo da análise tripartite. Este conteúdo deve ser submetido a exame para tornar-se um conhecimento tal como é possível clarificar com a seguinte ilustração:



A justificação pelo raciocínio funciona, ainda de acordo com Platão (2007, p. 120), como se fosse um diálogo entre a mente consigo mesma. Como se ela fizesse perguntas lógicas admitindo afirmações ou negações como respostas, até chegar a uma conclusão sobre algum fato racionalizado.

A memória é apresentada como fonte de crença de acordo com a seguinte passagem:

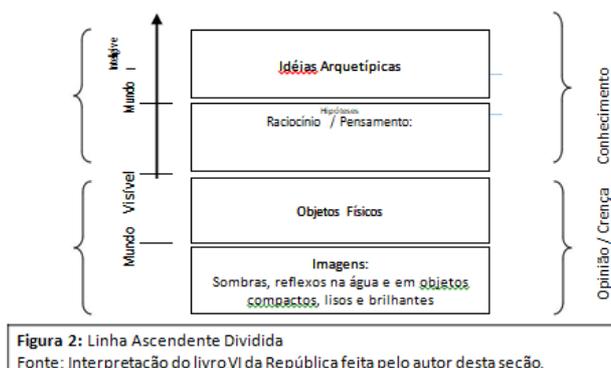
A memória, para Audi³, é uma fonte de crença no sentido de que ela as preserva na mente, as crenças, e

² GETTIER, E. L. Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis* 23, p. 121-123, 1963. Citado por Guimarães (2009).

³ AUDI, R. epistemólogo da memória norte-americano, autor de: *Epistemology: a Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, 2003. Citado por Guimarães (2009).

as disponibiliza ao sujeito cognoscente no sentido de poderem ser acessadas. Também é a faculdade memorial que possibilita que nos apoiemos em nossas crenças a fim de fornecer premissas para a realização dos raciocínios, sejam eles dedutivos e/ou indutivos, como quando resolvemos problemas matemáticos utilizando como fundamento teoremas que memorizamos, ou quando buscamos inferencialmente a melhor explicação para algum dado fenômeno empírico, por exemplo (GUIMARÃES, 2009, p. 66).

O que há de concreto é que a percepção leva à crença e esta está no quadrante da opinião, portanto, mera crença não gera conhecimento, conforme a ilustração inspirada na passagem de Platão (2000, p. 207-209):



Fazendo uma rápida digressão ao Fédon (2008, p. 210-211), podemos lá encontrar algo semelhante à reminiscência. Tal ocorre quando nos deparamos com alguma coisa que nos traz à memória um fato relacionado a lembranças do estado em que se encontrava a alma antes de se encarnar, tal como um objeto percebido sendo semelhante às formas observadas pela alma, naquele estado, no mundo das ideias.

Entretanto, a memória e reminiscência não são sinônimas. Porém, tal como foi compreendido diante das leituras presentes, é um mecanismo de armazenagem de informações, de percepções, das interações originadas no processamento dos dados percebidos, racionalizados e, então, novamente gravados. Se for utilizado o esquema de ilustração apresentada na Figura 1,

uma dada percepção deve ser pensada a ponto de justificar-se. Este pensamento é o próprio funcionamento da racionalidade e, também, pode ser aplicado à memória. Fatos gravados neste mecanismo podem ser meros objetos de crença se não passar pelo processamento da razão.

Considerações Finais

O presente trabalho teve por finalidade analisar a definição do conhecimento como percepção levantada por Teeteto, revisando-se o diálogo *Teeteto* de Platão e textos de alguns comentadores e pesquisadores do assunto. Depreende-se que, depois de passar rapidamente por um conceito que não passava de comparação com outros tipos de conhecimento ou aplicações deste, a percepção é a primeira definição substancial de conhecimento, proferida por Teeteto diante do questionamento de Sócrates sobre sua definição.

No entanto, é possível dissecar o assunto com muito mais detalhes, pois a percepção colabora na construção do conhecimento, bem como outras faculdades integrantes da natureza humana, tais como o raciocínio ou razão, a memória, a reminiscência (muitas vezes ligada a esta última) e a introspecção (ligada ao raciocínio imaginativo/contemplativo).

O artigo dividiu-se em quatro seções onde a percepção foi concebida e explicada como definição de conhecimento, de acordo com o que foi levantado por Teeteto diante do questionamento de Sócrates. No subtítulo “O Conhecimento como percepção no *Teeteto*”, procurou-se fazer um resumo de como ocorreu a construção da definição de conhecimento conforme *Teeteto* no livro de Platão; em “Conhecimento como Percepção”, abordou-se a maneira como foi conceituada a ideia da percepção como conhecimento e as formas como isto pôde ser entendido. Na seção “Imperfeição na captação dos sentidos físicos”, demonstrou-se quais poderiam ser as manifestações das impressões oriundas nos sentidos físicos, considerando que estes não captam o objeto em si, mas sim, sua imagem ou outra percepção correspondente. Finalmente, em “A contribuição da memória”, apresentou-se que a memória pode ser uma fonte de

conhecimento, sendo que participa ativamente do processo como um todo, em conjunto com outras faculdades da natureza humana.

No entanto, em *Teeteto*, a análise do que é conhecimento é apenas levantada, sendo a tarefa de realizar a conceituação, certamente, destinada a pesquisas mais específicas e de maior aprofundamento na matéria, tendo à disposição farto material de estudo e trabalho.

Referências

BORGES, Anderson de Paula. *Razão e sensação no Teeteto de Platão*. 2009. 137 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-22032010-121526/pt%20br.ph>. Acesso em: 17 nov. 2011.

GUIMARÃES, Ricardo Rangel. *Conhecimento e justificação na epistemologia da memória*. 2009. 85 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2009. Disponível em: http://tede.pucrs.br/tde_arquivos/13/%20TDE-2009-10%2009T140353Z%202161/Publico/417435.pdf. Acesso em: 21 set. 2011.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2000.

PLATÃO. Fédon. In: PLATÃO. *Diálogos III*: Fedro (ou do belo), Eutífron (ou da religiosidade), Apologia de Sócrates, Críton (ou do dever), Fédon (ou da alma). Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru/SP: EDIPRO, 2008.

PLATÃO. Teeteto. In: PLATÃO. *Diálogos I*: Teeteto (ou do conhecimento), Sofista (ou do ser), Protágoras (ou sofistas). Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru/SP: EDIPRO, 2007.

SCHÜLER, Donald. *Literatura Grega*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985.

TAYLOR, Christopher. *Sócrates*. Porto Alegre, RS: L&PM Ed., 2010.

Data de registro: 06/11/2017

Data de aceite: 30/11/2016



Os fios invisíveis: o duplo no cinema polonês

*Daniela Luiza da Silva**

Resumo: Os filmes e documentários do diretor polonês Krzysztof Kieślowski chamam sempre a atenção por despertar questões sobre política, liberdade e como o homem se posiciona perante questões e leis universais, sendo um ser particular, com características tão diversas. Dentre tantos filmes, um nos emocionou e instigou a ponto de envolver uma pesquisa: A dupla vida de Véronique.

Palavras-chave: Krzysztof Kieślowski; Documentários; Véronique.

The invisible yarns: the double in polish cinema

Abstract: The Polish director Krzysztof Kieslowsk's movies and documentaries always call attention to arouse questions about politics, freedom and how man stands towards issues and universal laws with a particular being with features as diverse. Among many films, one moved and urged us enough to involve a research: The Double Life of Veronique.

Keywords: Krzysztof Kieślowski; Documentaries; Véronique.

Apresentação

O cinema como uma experiência aberta, sempre se redescobrando, fugindo permanentemente das regras que procuram aprisioná-la como nos diz Carrière (2006), oferece um tipo particular de linguagem, outra forma de captação do mundo. Através de inserções imagéticas, ele desperta a

* Graduada em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: daniellalsster@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1229247765886566>.

atenção através de um impacto emocional que surpreende e que incita os espectadores. Demasiada é a paixão pelo cinema e os filmes e documentários do diretor polonês Krzysztof Kiésłowski chamam sempre a atenção por despertar questões sobre política, liberdade e como o homem se posiciona perante questões e leis universais, sendo um ser particular, com características tão diversas. Dentre tantos filmes um nos emocionou e instigou a ponto de envolver uma pesquisa: A dupla vida de Véronique, do diretor Kiésłowski. Depois de assistir ao filme várias indagações surgiram: e se houvesse a possibilidade de corrigir aquilo que não fizemos bem na vida? Existe predestinação? E a liberdade, somos realmente livres? Que ambiente permitiu que Krzysztof Kiésłowski criasse estas duas figuras que se completam?

Introdução

O diretor e os fios invisíveis

Kiésłowski nasceu na Polônia em 1941, em plena 2ª guerra mundial. Estudou cinema na Escola de Łódź, mesma escola dos diretores Roman Polanski, Krzysztof Zanussi e Andrzej Wajda. Os primeiros documentários de Kiésłowski trabalham com o ambiente da Polônia, seus trabalhadores e soldados. “Nesta época ele estava interessado em tudo que pudesse ser descrito através de uma lente documentária, mobilizado por uma vontade de descrever o mundo” (FRANÇA, 1996, p. 13).

Em 1976, realiza seu primeiro longa-metragem *Blizna* (A cicatriz), seguidos de *Amator* (Amador), *Bez konca* (Sem fim) e *Przypadek* (Sorte Cega). Todos estes filmes trabalham com o ambiente polonês, a incerteza, a insegurança e a questão da escolha. Seus longas têm sempre mistura de elementos da ficção e do documentário “(...) captar gestos e momentos é o interesse do documentário e também sua armadilha” (DANUSIA, 1993, p. 18).

Em 1987, filmou para a televisão polonesa o Decálogo, dez histórias que se passam em Varsóvia e que incitam os dez mandamentos sagrados. Kiésłowski abordou questões morais trazendo para o ambiente cotidiano as possibilidades e impossibilidades de seguir estes mandamentos tão universais.

Em seguida, o diretor começa sua fase francesa filmando *La doublé vie de Véronique* em 1991 e, na sequência, a *Trilogia das Cores* (*A liberdade é azul, A Igualdade é Branca* e a *Fraternidade é Vermelha*).

Em todos os seus documentários e filmes, Kiésłowski trata de uma espiritualidade, de uma ligação entre os seres. No *Decálogo*, os personagens se cruzam, assim como na *Trilogia das Cores*. Existem signos que aparecem pelos filmes, como a senhora que aparece no filme *A dupla vida de Véronique* e no filme *A Fraternidade é vermelha*. No *Decálogo*, o signo surge com um personagem que aparece em todos os dez filmes como se fosse um guardião ou anjo que sempre aparece na vida dos personagens principais.

Kiésłowski fazia questão de não impor uma verdade com suas cenas. Seus personagens estão sempre, ou quase sempre perante problemas universais sempre abordadas de modo que o espectador enxergue o problema de vários ângulos, demonstrando a não linearidade de seus personagens, não criando nem heróis e nem vilões. Ele não produzia dualismos fáceis como justo ou injusto, bem ou mal. Suas imagens dizem pouco para que o espectador termine por si só a sequência das cenas gerando ambiguidades e mistérios, pois ele “recusa-se a fechar suas histórias dentro de um esquema lógico, ideológico ou moral” (FRANÇA, 1996, p. 13).

Para entendermos o processo de criação do diretor precisamos entender o ambiente que propiciou a criação destas duas personagens e nada melhor do que entendermos a história da Polônia, lugar que Kiésłowski foi criado. A Polônia é um país que historicamente lutou por sua liberdade e independência política, pois, separada por dois mundos culturais, étnicos e religiosos, o germano e o eslavo, foi sempre alvo de disputas políticas e invasões. Na segunda guerra mundial, o nazismo e o

stalinismo cercaram as duas fronteiras da Polônia, primeiramente como sócias com o Pacto Germano-Soviético de 1939 e depois como local de extermínio dos judeus, ciganos e outras minorias nos campos de concentração (Auschwitz-Birkenau, Treblinka e Sobibor).

Na primavera de 1943, os judeus desesperados iniciam uma insurreição intitulada *insurreição do gueto*¹ contra a ocupação nazista, que foi logo esmagada pelos soldados. No ano seguinte, ocorreu a Revolta da Polônia, também brutalmente aniquilada. Só em 1945, as divisões do Exército Vermelho afastaram definitivamente os nazistas e instauraram um governo comunista. A ditadura comunista perdurou até o final dos anos 80, com a vitória do partido *Solidariedade* em 1989.

A filmografia do diretor polonês perpassa todo o caminho da ditadura de seu país como no documentário *O Escritório* (Urzad) de 1966, em que Kiéslowski retrata a ditadura e a burocracia na qual a população da Polônia está inserida durante o comunismo. Relata a separação entre a população e a administração, em que o povo tem rosto, mas não tem voz e a administração tem voz, mas não tem rosto. Nos próximos documentários dos anos 70 o diretor descreve a situação, os aspectos mecânicos e desumanos como *A fábrica*, *A estação* e *O hospital* da sociedade polonesa. A década de 70 é marcada por greves operárias onde surgem diversos comitês de apoio aos operários em greve como o “KOR”.

Nos filmes e nas palavras de Kiéslowski, notamos a revolta pelo sistema, ele dizia, “O que me interessava na Polônia era o mundo não representado. Eu queria descrevê-lo. Ninguém sabe o que é viver num mundo sem representação” (Kiéslowski on Kiéslowski, p. 27).

O filme *A cicatriz* (Blizna) de 1976 é censurado pelo governo. Um filme de apreensão moral, crítico não só do governo, mas revelador de uma grande angústia de não se poder viver dignamente na sociedade polonesa dos anos 70. Neste filme, o personagem principal aparece sempre cercado de pessoas, mas sempre que está em espaços coletivos ele está só. Como

¹ Expressão retirada do livro *Em face do extremo* de Tzvetan Todorov.

no documentário *O escritório*, Kiésłowski quer descrever a barreira (cicatriz) que separa as autoridades e o povo.

Em 1980, surge através do sindicato o *Solidariedade* (*Solidarność*), partido que encabeçou a luta pelo fim do comunismo Polonês. Nos próximos filmes, esperança e desilusão se cruzam como notamos em *A calma*, *Amator* e *Sorte Cega*. Em *Sorte Cega*, o diretor cria três destino para o personagem Witek, filiar-se ao partido comunista, filiar-se ao *Solidariedade* e, por fim, tornar-se médico e distanciar-se da política. Não é um filme militante, mas é possível ver o cenário do país.

Em 1981, o general Jaruzelski toma o poder, criando estado de guerra na Polônia, com tanques na rua e toques de recolher. Prende os dirigentes e militantes do *Solidariedade*. Sangue lava as minas, fábricas e estaleiros, população só se reúne na clandestinidade. Fica explícito a esperança que surge com o *Solidariedade* e a desilusão com a presença do general Jaruzelski até mesmo nos filmes da época como o premiado *O homem de ferro* de Andry Wadja de 1981.

No filme *Sem fim* (*Bez końca*) de 1985, Kiésłowski começa sua parceria com o ex-advogado Krzysztof Piesewicz. Neste filme, o diretor nos apresenta uma Polônia em luto. O personagem surge como um fantasma que vem assombrar a Polônia pós-lei marcial. Kiésłowski trabalha com o confronto com a realidade polonesa e uma outra realidade paralela, invisível e mística.

Em 1989, a situação da Polônia começa a mudar com a vitória do partido *Solidariedade*. Em 1988, Kiesłowski filma para a televisão polonesa o Decálogo baseado nos 10 mandamentos cristãos.

Nesta fase, Kiésłowski intensifica seu interesse por dimensões fantásticas e nos laços sobrenaturais. Em 1990, com o filme *A dupla vida de Véronique*, o diretor tenta captar ou sentir os fios invisíveis, “Há uma ligação entre as pessoas, há fios invisíveis”. (Kiésłowski on Kiésłowski, p.30). Notamos que Kiésłowski se afasta de toda dimensão concreta, as manifestações servem como pano de fundo como no caso de *A dupla vida de Véronique*. Aqui ele prefere aprofundar-se nos mistérios e nos bastidores da alma.

Com a Trilogia das cores (Bleu, Blanc e Rouge) de 1993 e 1994, Kiéslowski mergulha nas questões universais de liberdade, igualdade e fraternidade, e questiona como ideais tão universais podem servir para todo um povo diversificado e múltiplo como no caso da União Européia. “As três noções são contraditórias com a natureza humana...se as tocamos, não sabemos muito bem o que fazer e como viver com elas” (Positif, nº391, p.20). Nestes filmes, é possível identificar a persistência em demonstrar a ligação entre as pessoas através de personagens que se cruzam, comunicam e vivem dificilmente em coletividade, em uma sociedade que parece um labirinto, nas palavras dele “Quis tratar o assunto num plano bem íntimo. O que a liberdade representa para mim, para você... Vivemos clamando por ela, mas raramente estamos dispostos a exercê-la” (Tribuna da Imprensa, 1993).

A Dupla Vida de Véronique: Análise do filme

Ao som da trilha sonora de Zbigniew Preisner, assistimos a primeira cena de Weronika, ainda criança, olhando para o céu e ouvindo esta frase no colo de algum parente em 1968: “*Essa é a estrela que estamos esperando para que comece o natal. Está vendo? É lá. Atrás da névoa. Olhe. Não há névoa. Há milhões de pequenas estrelas. Mostre-me*”. Em seguida, a cena da pequena Véronique: “*Aqui está a primeira folha. É primavera e todas as árvores estão com folhas. Veja. Aqui, na parte mais delgada, há pequenas veias muito finas*”. Este é o cenário que Krzysztof Kiéslowski utiliza para nos apresentar as duas personagens do filme: Véronique e Weronika, interpretadas por Irène Jacob, que são duas mulheres idênticas fisicamente e com os mesmos dons musicais, mas que não tem nenhum parentesco.

Krzysztof foi um diretor extremamente sensível com a causa humana, sua obra está sempre ligada ora mais, ora menos com a história do seu país, a Polônia. Acreditava na ligação entre as pessoas e seus personagens comunicam entre si através de seus filmes, dizia ele: “Há uma

ligação entre as pessoas, há fios invisíveis”. A dupla vida de Véronique não foge da temática, Kiéslowski consegue através de imagens com reflexos, espelhos, vidros e uma pequena bola de vidro reforçar a temática do duplo que sustentará todo o filme.

Weronika vive em Varsóvia com seu pai. Na primeira cena, em que aparece já adulta, ela participa de um coral. A chuva começa, todos correm e somente ela permanece cantando enquanto sente a água caindo em seu rosto. Depois, enquanto Weronika corre na chuva vemos um carro que traz uma estátua imponente de algum dos ditadores poloneses. No caminho, ela encontra com Antek, seu caso amoroso.

Na cena em que conversa com seu pai na sua casa, Weronika relata que sente que não está sozinha no mundo. Ele confirma que ela não está sozinha, beija sua face e ela questiona: “O que eu quero, afinal?”. Ela decide visitar sua tia doente que mora em Cracóvia. Chegando lá, sua tia relata que todas as mulheres da família morrem saudáveis e jovens, por isso irá providenciar seu testamento.

Em Cracóvia, Weronika participa de testes para canto e é aprovada. Certa tarde, enquanto corria apressada por uma praça, presencia uma manifestação política, deixa ir pelos ares suas partituras e quando para e começa a recolher as páginas vê um ônibus de turistas e começa a observar as pessoas. Neste momento, ela observa uma mulher com a sua fisionomia que tira fotos da manifestação. É Véronique, que esta tão interessada e com sua atenção voltada para o movimento na praça que nem percebe a presença de Weronika. O ônibus sai em seguida e Weronika permanece no local observando o ônibus distanciar. Weronika vai para o ensaio e quando volta para casa sente fortes no peito. Ela precisa sentar e esperar a dor passar. No dia seguinte, recebe a visita de Antek.

No dia de sua apresentação, enquanto preparava-se, vê da sua janela uma senhora na rua andando lentamente e curvada. Weronika tenta conversar com a senhora que não lhe atende. A próxima cena é a apresentação. Weronika começa a cantar “Enfer” até que sente uma forte dor no peito e cai. A câmera afasta-se como se subisse aos céus. A próxima cena é o enterro de Weronika, em que aparecem seu pai, sua tia e

Antek. A cena foi construída de modo que ao começarem a jogar terra sobre o caixão de Weronika ela observasse tudo de até que sobre somente a escuridão.

O filme volta-se para Véronique que está na cama com um antigo conhecido. Instintivamente, ela fica séria e começa a chorar como se sentisse uma tristeza por algo que acabara de perder. Ela pede para que o amigo vá embora e chora. Depois deste acontecimento, Véronique vai ao médico e desiste das aulas de canto, o que causou espanto em seu professor ancião. Ela decide seguir como professora de música em uma escola para crianças.

Ao sair de carro, Véronique ouve *Enfer*, a mesma música que Weronika ensaiava e que cantou no momento de sua morte. Na escola, ela assiste a uma apresentação de fantoches. Vê o rosto do manipulador dos bonecos refletido no espelho e na posição em que se encontra pode ver as duas cenas: a primeira, do fantoche sendo manipulado e a segunda, o manipulador articulando os bonecos. A cena mostra uma relação entre criador e criatura. O titereiro percebe que está sendo observado por Véronique.

Ao visitar seu pai, Véronique relata que sente um vazio, como se tivesse perdido alguma coisa. Ela pergunta para o pai se sentiu isto quando sua mãe faleceu. Ele afirma que sim, mas relata que precisou seguir em frente porque tinha uma filha pequena para cuidar.

Véronique passa a comunicar-se com um admirador que encaminha objetos pelo correio, como fios e uma fita cassete com som de um ambiente. Ela sente o cheiro dos fios e apaixona-se por um desconhecido. Segue as pistas até descobrir que seu admirador é o mesmo manipulador dos fantoches da escola e um escritor, Fabbri.

Véronique vai até Paris seguindo as pistas de seu admirador até chegar em um restaurante e encontrar-se com Fabbri. Ao encontrar-se com Véronique, o titereiro afirma que é possível que uma mulher responda ao apelo de um desconhecido. Véronique não entende e ao explicar-se, Fabbri relata que foi um teste para o seu novo romance. Véronique se aborrece e sai do restaurante e fugindo de Fabbri vai para um hotel.

O titereiro segue Véronique até o hotel e eles sobem para o quarto onde dormem. Fabbri pergunta quem ela é e Véronique joga seus pertences na cama e ele começa a olhar os objetos até encontrar negativos da viagem que Véronique fez até Varsóvia. Ele elogia uma das fotos e mostra a ela. Véronique fica surpresa, pois não é ela que está na foto. Ela se emociona como se entendesse tudo que aconteceu, como se soubesse que realmente nunca esteve sozinha.

Já na casa de Fabbri, Véronique acorda e ele mostra seus novos fantoches: Véronique e Weronika, que agora pertencem a sua nova história, *A dupla vida de Véronique*.

Assim o filme termina, sem explicações e deixando lacunas. O que são Véronique e Weronika? Dois personagens fantásticos vivendo em um mundo com figuras do real? Identidades incompletas? Weronika aparece como o ser livre para escolher, não tem parâmetros, vive intensamente. Já Véronique intuitivamente sabe o que fazer e o que não fazer para evitar a morte, como quando ela abandona as aulas de canto e faz uma consulta ao cardiologista.

A psicanálise e o duplo

A questão da dualidade do sujeito associada a processos de mimese literária é uma recorrência na literatura universal, constituindo a temática do duplo, cujas origens remetem a um passado remoto de crenças e histórias populares. A recorrência do tema na literatura contribuiu para que ele fosse utilizado pelo cinema desde suas primeiras produções no início do século XX, como pode ser observado através dos estudos de Otto Rank (1914), em seu livro *O duplo*, cujo ponto de partida foi a produção cinematográfica *O estudante de praga* (1926).

O tema do ‘duplo’ foi abordado de forma muito completa por Otto Rank (1914). Ele penetrou nas ligações que o ‘duplo’ tem com reflexos em espelhos, com sombras, com os espíritos guardiões, com a

crença na alma e com o medo da morte; mas lança também um raio de luz sobre a surpreendente evolução da idéia. Originalmente, o ‘duplo’ era uma segurança contra a destruição do ego, uma ‘enérgica negação do poder da morte’, como afirma Rank; e, provavelmente, a alma ‘imortal’ foi o primeiro ‘duplo’ do corpo. Essa invenção do duplicar como defesa contra a extinção tem sua contraparte na linguagem dos sonhos, que gosta de representar a castração pela duplicação ou multiplicação de um símbolo genital. O mesmo desejo levou os antigos egípcios a desenvolverem a arte de fazer imagens do morto em materiais duradouros. Tais idéias, no entanto, brotaram do solo do amor-próprio ilimitado, do narcisismo primário que domina a mente da criança e do homem primitivo. Entretanto, quando essa etapa está superada, o ‘duplo’ inverte seu aspecto. Depois de haver sido uma garantia da imortalidade, transforma-se em estranho anunciador da morte. A idéia do ‘duplo’ não desaparece necessariamente ao passar (FREUD, 1996, p. 12).

No texto *O Estranho* (1919), Freud afirma que não é somente esta necessidade de defesa contra a extinção do ser que justifica o surgimento do duplo. Ele aparece também como uma possibilidade de se cumprir uma meta: “Há também todos os futuros, não cumpridos, mas possíveis, a que gostamos ainda de nos apegar, por fantasia; há todos os esforços do ego que circunstâncias externas adversas aniquilaram e todos os nossos atos de vontade suprimidos (...)” (FREUD, 1996, p. 13).

Nesta segunda teoria da criação do duplo, há uma identificação com o duplo criado por Kiésłowski. Weronika aparece vivendo livremente, satisfazendo suas volições. Véronique aparece corrigindo aquilo que Weronika deveria ter feito como procurar um cardiologista, parar de cantar e seguir mais seus instintos amorosos. Véronique cumpre uma meta e principalmente: sobrevive.

Quando Freud fala dos futuros não cumpridos, mas possíveis, podemos analisar o mito de Sextus que encontramos na Teodicéia e

consequentemente relacionar com a possibilidade criada por Kiéslowski de uma segunda Weronika, no filme vivido por Véronique.

A obra ficcional criada por Krzysztof Kiéslowski sugeriu indagações sobre a possibilidade de um mundo que permite a criação de dois seres idênticos fisicamente e que têm a possibilidade de coexistir em um mesmo mundo. Utilizando a matriz leibiniziana de mundos possíveis, quais são as leis de ordens utilizadas pelo diretor que permitiram fatos “sobrenaturais”, em um mundo que aparentemente assemelha-se ao mundo natural?

O início do filme nos sugere que o filme tratará de duas personagens, uma que olha para o céu e está ligada com as coisas do universo e outra que aprecia as coisas da terra, as folhas e o orvalho. No decorrer do filme, notamos que Véronique e Weronika são idênticas fisicamente, mas não notamos a diferença entre o gosto de cada uma. Sabemos do gosto pelo canto, relações amorosas conflitantes, mas nada que nos aponte uma diferença marcante.

Kiéslowski utiliza de referenciais históricos, como na cena em que Véronique atravessa uma rua e vemos a imagem de algum ditador polonês dentro de um caminhão e as manifestações em Cracóvia provavelmente contra o regime comunista. Analisando estas características, admitimos que o diretor criou um mundo diádico, ou seja, um mundo com diferentes tipos de conformidades a leis de ordens diferentes, onde seus componentes obedecem e expressam estas diferentes leis de ordem. O filme segue uma lei de ordem com referenciais no mundo real, mas trabalha com uma temática que não está conforme com o mundo natural. Existe o mundo com referenciais históricos, físicos e lógicos que se identificam com o nosso, no entanto, o sobrenatural acontece na presença do duplo.

O diretor criou um mundo ficcional diádico onde a temática do duplo e do fantástico pudessem surgir. Estes mundos diádicos possuem uma ordem natural e outra extraordinária, como vimos anteriormente. Esta dualidade permite a existência de fenômenos naturais e sobrenaturais, pois, todos estão dentro de uma lei de mundo anterior, em que tudo estava previsto.

Kiésłowski criou na sua obra duas personagens, Weronika, que morre e Véronique, que de certo modo foge daquilo que causaria sua morte. É como se Weronika fosse um molde a não ser seguido por Véronique. Pensando na liberdade, Weronika foi mais livre que Véronique porque viveu instintivamente. Para Véronique talvez houvesse uma predestinação.

Conclusão

Na análise do filme *A Dupla Vida de Véronique*, a possibilidade de interpretações se amplifica pela riqueza do tema tratado no filme: liberdade, duplicidade e coexistência. A análise feita com a matriz leibniziana nos aponta um caminho para entendermos o caminho percorrido pelo diretor e quais as suas inspirações para criação deste filme. O mito *Doppelgänger* é bastante recorrente na Europa e a possibilidade de ter inspirado Kiésłowski é enorme principalmente pelo fato da personagem Weronika morrer logo após encontrar com seu “duplo”. Segundo o mito quando encontramos com nosso duplo morreremos.

Analisando conceitualmente diríamos que Kiésłowski criou um mundo diádico, em que o fenômeno do duplo aparece como o fato estranho. Na nossa análise, coube o estudo dos desdobramentos conceituais dos mundos possíveis de Doležel e David Lewis. Identificamos posteriormente o mundo estranho com referenciais de Freud.

Os fios são realidades em rede dentro de uma totalidade que nos mostram que todos os atos têm consequência, pois não estamos sozinhos. A questão histórica da Polônia deixou consequências nos seus habitantes e o diretor utilizou de uma mitologia para reproduzir a ambiguidade do seu país. Em nenhum de seus personagens e filmes Kiésłowski não criou personagens que “tomem consciência” de uma situação e que se movimentem para a solução de seus problemas, assim como no filme *A dupla vida de Véronique* não há a intenção do diretor em solucionar para o espectador o problema causado com o aparecimento de uma segunda

Weronika. Kiésłowski cria uma incerteza intelectual e não resolve. Ele não nos aponta a causa do fenômeno de seu filme, ou seja, no final do filme não somos saciados pela resposta que buscamos. Não sabemos o que gerou as duas personagens. O filme somente confirma uma vertente muito forte que faz parte de toda filmografia do diretor que é o contraponto entre o mundo material e o mundo espiritual, assim como a ligação entre as pessoas. O que nos resta é pressupor que Kiésłowski criou as personagens com intuito de reafirmar sua teoria de ligação entre as pessoas, dos fios invisíveis que se relaciona bastante com aquilo que Leibniz escreveu no § 9 da 1ª parte da Teodiceia: “Tudo está ligado em cada um dos mundos possíveis: o universo, qualquer que possa ser, é todo inteiriço [tout d’une pièce], como um oceano”.

Referências

- A DUPLA VIDA DE VÉRONIQUE. Direção: Krzysztof Kieslowski. Produção Executiva: Bernard P. Guiremand. Roteiro: Krzysztof Kiésłowski, Krzysztof Piesiewicz. Intérpretes: Irene Jacob, Philippe Volter, Aleksander Bardini, Louis Ducreux, Sandrine Dumas. França. *Versátil Home Vídeo e Mk2*.
- AUMONT, Jacques; MARIE, Michel. *A análise do filme*. Trad. Marcelo Félix. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2011.
- AUMONT, Jacques. *As teorias dos cineastas*. Trad. Marina Appenzeller. Campinas: Editora Papirus, 2004.
- CARRIÈRE, Jean-Calude. *A Linguagem Secreta do Cinema*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- CESERANI, Remo. *O Fantástico*. Trad. Nilton Cezar Tridapalli. Paraná: Eduel, 2006.
- DANOWSKI, Déborah. Ordem e desordem na Teodicéia de Leibniz. *Revista Índice*, v. 3, n. 1, p. 41-64, 2011.
- DOLEZEL, Lubomir. *A Poética Ocidental: Tradição e Inovação*. Trad. Vivina de Campos Figueiredo. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1990.
- DOLEZEL, Lubomir. *Estúdios de poética y teoria de la ficción*. Trad. Joaquín Martínez Lorente. Murcia: Servicio de Publicaciones, 1999.

- DOLEZEL, Lubomir. *Heterocosmica: Ficción y mundos posibles*. Trad. Félix Rodríguez. Madrid: Arcos Livros, 1999.
- DOLEZEL, Lubomir. *Heterocosmica: Ficción y mundos posibles*. Trad. Félix Rodríguez. Madrid: Arcos Livros, 1999.
- FRANÇA, Andréa. *Cinema em azul branco e vermelho: a trilogia de Kiéslowski*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.
- FREUD, Sigmund. *O Estranho*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- GARDIES, René. *Compreender o cinema e as imagens*. Trad. Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2011.
- INSDORF, Annette. *Double lives, second chances: The cinema of Krzysztof Kiéslowski*. New York: Hyperion, 1999.
- LEWIS, David. *De la pluralité des mondes*. Oxford: Éditions de l'éclat, 2004.
- RANK, Otto. *O duplo*. Rio de Janeiro: Cooperativa, 1939.
- ROCHA, Renato M. *O Realismo modal de David Lewis: uma opção pragmática*. Disponível em: <https://criticanarede.com/teses/realismomodal.pdf>. Acesso em: 28 nov. 2011.
- ROSSET, Clement. *O real e seu duplo: ensaio sobre a ilusão*. Porto Alegre: LP&M, 1998.
- TODOROV, Tzvetan. *Em face do extremo*. São Paulo: Papyrus, 1994.

Data de registro: 06/07/2016

Data de aceite: 30/11/2016



Ensaio cosmológico: Aristóteles e os modernos

*Gabriel Reis Pires Ribeiro**

Resumo: O presente artigo apresenta a proposta de cosmologia racional de Aristóteles, o qual tem como principais aspectos sua teoria acerca dos movimentos e a tese da finitude do universo, fazendo, por conseguinte, um paralelo com as concepções cosmológicas de Johannes Kepler e Descartes.

Palavras-chave: Aristóteles; Cosmologia Racional; Finitude do Universo; Johannes Kepler; Descartes.

Cosmological assay: Aristotle and the moderns

Abstract: This article presents the proposal of Aristotle's rational cosmology, which has as main features his theory about the movements and the thesis of the finitude of the universe, making, therefore, a parallel with the cosmological conceptions of Johannes Kepler and Descartes.

Keywords: Aristotle; Rational Cosmology; Finitude of the Universe; Johannes Kepler; Descartes.

Introdução

O presente artigo apresenta o projeto de cosmologia racional de Aristóteles (elementos, tipos de movimento, teoria do lugar) fazendo, ainda, uma correlação da exposição argumentativa aristotélica com a teoria de dois autores modernos, a saber, Johannes Kepler e Descartes. Desse modo, pode-se afirmar que a proposta deste artigo é promover um paralelo

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: email@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1600901882483206>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-0218-2722>.

entre a concepção Antiga, de Aristóteles, com as concepções Modernas de Kepler e Descartes, apontando os argumentos utilizados pelos referidos autores.

Da cosmologia racional de Aristóteles

Aristóteles, em sua obra *Do Céu*, propõe-se a expor um projeto de cosmologia racional e discorre, inicialmente, acerca dos corpos e grandezas, e de suas mudanças e movimentos, dizendo que eles se inserem na ciência da natureza, o que nos faz concluir, portanto, que só tem movimento aquilo que tem corpo e grandeza. O Estagirita mostra, ainda, as coisas que são formadas pela natureza, e, quanto a isso, assevera que há as que são corpos e grandezas, as que possuem corpo e grandeza e as que são princípios das coisas detentoras de corpo e grandeza.

A partir disso, o filósofo apresenta o conceito de contínuo, como “aquilo que é divisível em partes sempre passíveis de nova divisão” (ARISTÓTELES, 2014, p. 43), ao passo que o corpo é “o divisível de todos os modos” (ARISTÓTELES, 2014, p. 43). No que se refere à grandeza, Aristóteles diz que a divisível em uma direção é a linha; a divisível em duas direções é a superfície, e, por fim, a divisível em três direções é o corpo. Assim, pode-se concluir que para o filósofo grego só existem esses três tipos de grandeza, quais sejam, a linha, a superfície e o corpo, de modo que o corpo é a maior e mais completa grandeza, não tendo nenhuma acima dele, isto é, com uma dimensão superior. Neste sentido, a seguinte passagem é oportuna: “não há nenhuma grandeza que não esteja aí presente porque as dimensões não passam de três, de maneira que em três direções corresponde a em todas as direções” (ARISTÓTELES, 2014, p. 43). Disso, pode-se inferir, ainda, que o todo e o corpo significam a mesma coisa, não possuindo, portanto, diferença ontológica, e não havendo, ainda, diferença de grandeza, posto que o corpo se refere a todas as direções possíveis, isto é, às três direções expostas pelo

filósofo. A partir dessa exposição Aristóteles se propõe a discorrer acerca das partes do todo.

Conforme exposto, o que é corpo e grandeza é passível de movimento, isto é, possui movimento próprio, e, sendo assim, o filósofo se propõe a analisar quais são esses tipos de movimentos. Pois bem, segundo Aristóteles “todo movimento no espaço, que chamamos de locomoção, é ou retilíneo, ou circular, ou uma associação de ambos” (ARISTÓTELES, 2014, p. 45). O movimento circular é aquele no qual o movimento se dá em torno do centro, já o movimento retilíneo pode ser tanto ascendente quanto descendente, tendo como ponto de referência o próprio centro, de modo que o ascendente é aquele movimento a partir do centro e o descendente é aquele movimento em direção ao centro.

No que se refere ao movimento retilíneo, seja ele ascendente ou descendente, isto é, a partir do centro ou em direção ao centro, em que o primeiro é centrífugo e o segundo centrípeto, Aristóteles os associa aos 4 elementos, quais sejam, ao fogo, ao ar, à água e à terra, em que, na ordem em que foram apresentados, tem-se a classificação decrescente em leveza, na qual os mais leves, isto é, o fogo e o ar, se movimentam de maneira ascendente, enquanto a água e a terra, por terem menos leveza, se movimentam de modo descendente. Assim, o movimento dos corpos depende da natureza de que estes são compostos, se os elementos de sua composição são mais leves ou mais pesados, influenciando, portanto, na direção de seu movimento, no caso do retilíneo. No que tange a esse tipo de movimento Aristóteles aponta, ainda, para a existência dos contrários, isto é, o movimento ascendente é o contrário do descendente, e, assim, um corpo que se movimenta de modo ascendente é composto por algo contrário ao que se movimenta de maneira descendente.

Tal debate é importante para a busca do elemento responsável pelo movimento circular, isso porque, conforme foi exposto, os 4 elementos dizem respeito exclusivamente ao movimento retilíneo, seja ele ascendente ou descendente, de modo que eles não são responsáveis pelo movimento circular dos corpos. Assim, para demonstrar o elemento que fundamenta o movimento circular Aristóteles constrói um raciocínio sob um forte logos,

fato este que confere robustez a seu argumento. Neste sentido, o Estagirita expõe que o fundamento do movimento circular não pode ser nenhum dos quatro elementos já citados:

[...] na suposição de que esse corpo em movimento num círculo contrário à sua própria natureza seja algo distinto [dos elementos], será imperioso haver algum outro movimento que lhe seja natural. Instaura-se aqui, entretanto, a impossibilidade, uma vez que se o movimento fosse ascendente, o corpo seria fogo ou ar, ao passo que, se fosse descendente, seria água ou terra (ARISTÓTELES, 2014, p. 46).

Posto isso, o filósofo desenvolve argumentos que nos levam a concluir que o movimento circular é causado por um elemento diferente dos quatro elementos que são causadores do movimento retilíneo, seja ele ascendente ou descendente. Um argumento utilizado é o de que o movimento circular é necessariamente primário, e assim, é anterior àquilo que é incompleto, no caso sob exame, o círculo é completo ao passo que uma linha reta jamais poderá ser, pois, ainda que fosse infinita, nunca se completaria. E, enquanto movimento anterior em relação ao retilíneo tem de ser o de um corpo também anterior aos corpos e grandezas que se movimentam retilineamente, e estes últimos são movimentos de algum corpo simples, Aristóteles conclui dizendo que o movimento circular é também um movimento de um corpo simples. Contudo, conforme já foi exposto, o movimento circular não é natural a nenhum dos elementos do movimento retilíneo, de modo que ele tem de ser natural a um outro elemento. Nesse interim, Aristóteles conclui que:

[...] o raciocínio com base em todas nossas considerações nos conduz à convicção de que existe algum outro corpo diferente e dissociado de todos os que nos circundam, e que o caráter mais precioso de sua natureza é proporcional à sua distância desta região (ARISTÓTELES, 2014, p. 48).

Assim, o corpo cujo movimento natural é o circular não pode ser dotado de peso ou leveza, pois ele não reproduz o movimento ascendente

ou descendente, seja naturalmente ou não, visto ainda que o movimento circular não possui contrário. Nesse sentido, Aristóteles faz uso de uma sábia ponderação e assevera que é razoável supor que o elemento do movimento circular possui como características não ser gerado e ser indestrutível, além de não ser passível de crescimento ou alteração, visto que tais características nos remetem a algum contrário do objeto gerado. Nesse sentido, afirma o filósofo: “em razão de tudo isso, pode-se concluir, a confiarmos em nossas hipóteses, que *o corpo primário* é eterno; não está submetido nem ao crescimento nem a decrescimento, sendo, sim, sem idade, inalterável e *impassível*” (ARISTÓTELES, 2014, p. 51).

Com base nessa argumentação, Aristóteles tenta expor a incorruptibilidade de um quinto elemento, o qual, conforme já foi exposto, é a causa do movimento circular. O Estagirita faz, ainda, uso de algo muito importante, qual seja, os sentidos. Partindo de uma suposta existência dos deuses, os quais se encontram no mais alto posto, sendo, portanto, imortais e associados a coisas imortais, Aristóteles recorre às observações dos antepassados para corroborar que não houve mudança alguma quer no céu extremo ou em qualquer uma de suas partes:

[...] também os sentidos o evidenciam, ao menos a ponto de obter a aprovação da crença humana; a considerarmos todo o passado, a nos fiarmos na memória dos que deixaram registros transmitidos de geração em geração, não há como detectar nenhuma mudança, quer no todo do céu extremo, quer em qualquer uma de suas próprias partes (ARISTÓTELES, 2014, p. 51).

Assim, o elemento ou corpo primário causador do movimento circular tem que ser incorruptível e diferente dos elementos que causam o movimento retilíneo, seja ele ascendente ou descendente. O filósofo demonstra que a tradição transmitiu o nome de tal corpo primário à época atual, possuindo, ainda, a mesma concepção em Aristóteles, sendo tal corpo primário denominado de éter. Neste interim, é importante ressaltar a seguinte passagem do texto aristotélico: “concebendo que o corpo primário era algo distinto e além da terra e do fogo, do ar e da água, conferiram o

nome éter à região mais elevada, tirando esse nome de sempre flui eternamente” (ARISTÓTELES, 2014, p. 52). Cabe ressaltar, por fim, que o movimento circular não acontece dentro do âmbito terrestre, mas, ao contrário, só ocorre no âmbito supra terrestre.

No que tange à concepção de universo em Aristóteles, é interessante notar a congruência dela com a noção de perfeição grega, qual seja, a ideia de acabado, isto é, não há algo perfeito sem que esteja terminado, que tenha fim, não sendo, portanto, algo infinito. Tal concepção pode ser explicada tendo como ponto de partida o “movimento natural” da Terra e de suas partes, o qual, segundo o filósofo, “é na direção do centro do universo” (ARISTÓTELES, 2014, p. 142). Isso ocorre porque tudo aquilo que é pesado se dirige ao centro da Terra ou do universo, tendo em vista ainda que os corpos leves se dirigem na direção oposta a tal centro. O fato apontado por Aristóteles de que o centro da Terra se coaduna com o centro do universo é o de que os corpos que se dirigem ao centro não passam formando um ângulo paralelo com o da Terra, mas, ao contrário, eles compõem o mesmo ângulo com o da Terra, de modo que a conclusão do Estagirita é o de que o centro da Terra e o centro do universo são o mesmo lugar. Neste sentido é interessante apreciar a seguinte passagem no tocante aos corpos que se dirigem ao centro: “a conclusão é que se dirigem a um centro comum, que é, inclusive, o da Terra. Daí ficar claro que a posição da Terra é necessariamente no centro e imóvel” (ARISTÓTELES, 2014, p. 142).

Assim, conforme exposto, percebe-se que tudo o que é pesado se desloca em direção ao centro, no mesmo ângulo da Terra, de modo que o centro da Terra e o centro do universo se encontram no mesmo ponto, o que nos permite afirmar, ainda, que o centro é o lugar do pesado. Partindo disso, Aristóteles conduz sua argumentação no sentido de que é próprio da natureza da Terra se mover centripetamente, isto é, em direção ao centro, de modo que o movimento contrário, ou seja, o movimento centrífugo, é impossível naturalmente para a Terra e qualquer parte sua, a não ser que tenha sido imposto. Com isso, tendo em vista que a Terra carece de força própria que produza esse movimento centrífugo, o filósofo conclui que ela

se conservará necessariamente no centro, posição esta que é corroborada pelos matemáticos que estudam astronomia, visto que os fenômenos astronômicos se coadunam com a ideia de que a Terra se encontra no centro, neste sentido:

[...] se é incapaz de se mover, carecendo de uma força superior à própria, se conservará necessariamente no centro. [Essa opinião] é inclusive corroborada pelos *matemáticos que discursam sobre astronomia, pois os fenômenos* – as alterações das configurações responsáveis pela determinação da ordem dos astros – ajustam-se à hipótese de que a Terra permanece no centro (ARISTÓTELES, 2014, p. 143).

Aristóteles ainda aponta outro fato interessante no tocante à Terra, qual seja, o que diz respeito à sua esfericidade. Tal fato se dá devido ao movimento natural da Terra e de suas partes, qual seja, o centrípeto, em que tudo o que é pesado se dirige ao centro. Devido a este ocorrido o filósofo descreve que quando atingem o centro, as partes mais pesadas pressionam as partes menos pesadas em direção ao centro, de modo que não é criada nenhuma crista, mas ao contrário, vai se criando uma esfera, através da compressão do mais pesado sobre o menos pesado. A respeito da esfericidade da Terra, o Estagirita afirma o seguinte:

[...] a essa argumentação, que aponta necessariamente para a esfericidade da Terra, soma-se o fato de que todos os [corpos] pesados executam seu movimento descendente segundo ângulos semelhantes e não paralelos. Isso indica como ocorre naturalmente a queda, ou seja, na direção daquilo que é, por natureza, esférico (ARISTÓTELES, 2014, p. 146).

Do que foi exposto pode-se falar também de um ponto relatado acima, qual seja, noção de universo acabado, isto é, com um fim, noção esta que é congruente com a ideia de perfeição para os gregos. Pois bem, um ponto a ser considerado é o seguinte: se a Terra, e, também o universo possuem um centro, visto que ambos se encontram no centro, como poderíamos falar então em algo infinito? Ora, em algo infinito não há

como apontar ou delimitar um centro específico, pois a ideia de infinito não é compatível com a de demonstração de um centro dentro do infinito. O centro de algo pressupõe o fim deste algo, isto é, os limites daquilo que possui um centro. Um exemplo disso é uma bola, por exemplo, na qual o centro se encontra equidistante de qualquer ponto da extremidade da bola, em que a extremidade pressupõe a demarcação última dessa bola.

Outro argumento utilizado por Aristóteles para negar a infinitude do universo é o do movimento, no qual o filósofo expõe que só corpos finitos são passíveis de movimento, visto que todas as propriedades do movimento também serão finitas, seja a distância ou o tempo, tendo como exemplo o tempo dispendido para percorrer uma linha/distância finita. O caso contrário, isto é, um corpo infinito, dependeria de um tempo também infinito, de modo que percorrer tal tempo e tal corpo seria algo impossível, não havendo, portanto, movimento algum. E, ao analisar o céu Aristóteles percebe que ele realiza seu movimento, isto é, sua órbita em um tempo finito, de modo que ele e suas grandezas são, também, finitos. O mesmo vale para as coisas da Terra, em que elas se movimentam também em um tempo finito, de modo que seus corpos e suas grandezas são, por conseguinte, também finitas. Senão, vejamos o argumento de Aristóteles:

[...] se então o tempo dispendido pela linha móvel finita na desobstrução da infinita é necessariamente infinito, também o é o tempo em que a linha infinita passa pela finita. Consequentemente, o movimento da linha infinita é totalmente impossível: caso se movesse o mínimo possível, teria que despende um tempo infinito. Com efeito, o céu certamente gira e realiza toda sua órbita circular num tempo finito (ARISTÓTELES, 2014, p. 57).

Assim sendo, com base na argumentação supra mencionada, Aristóteles nega a infinitude do universo, seja pela afirmação de que o universo possui um centro, no qual também se encontra o centro da Terra, e que onde há um centro não há infinito, visto que no infinito não há como demarcar um centro, seja pela afirmação do movimento, na qual segundo o filósofo corpos e grandezas infinitos dependeriam de propriedades infinitas

para haver movimento, de modo que este seria impossível de se verificar, pois não há como percorrer o infinito. É desse modo pelo qual Aristóteles estrutura de modo argumentativo, isto é, baseado em um forte *logos*, seu projeto de cosmologia, o qual por ser fruto de uma argumentação exímia pode ser denominado de uma cosmologia racional.

Da concepção cosmológica moderna: de Kepler a Descartes

No que se refere à concepção dos modernos acerca do universo teceremos alguns apontamentos, agora, sobre a concepção de universo de Johannes Kepler, um astrônomo e matemático alemão, cuja contribuição científica é notoriamente conhecida em três leis astrofísicas que levam o seu nome, As Leis de Kepler. A concepção de universo de Kepler é congruente com aquela apresentada por Aristóteles há quase dois milênios antes dele, qual seja, a ideia de que o universo não é infinito. O ponto forte da argumentação de Kepler é o de que a astronomia é uma ciência dependente dos fenômenos, isto é, ela é uma ciência empírica, de modo que qualquer coisa que não seja verificável a partir de fenômenos não pode ser objeto da astronomia, mas ao contrário, pertence ao campo da metafísica, carecendo, portanto, de base empírica.

Com essa opinião, qual seja, a de que o universo não é infinito, Kepler adota posição contrária à de Giordano Bruno e à de William Gilbert. Bruno, conforme a crítica de Kepler, fez um mundo tão infinito quanto são as estrelas fixas que nele existe, ao passo que Gilbert postula um mundo infinito baseado em sua forte crença de Deus, o qual por possuir um poder infinito não poderia ter algo finito atribuído a seu trabalho. Neste sentido:

[...] o sentimento religioso de Gilbert era tão forte que, segundo ele, o poder infinito de Deus não poderia ser compreendido senão atribuindo-Lhe a criação de um mundo infinito. Quanto a Bruno, ele fez o mundo tão infinito que [postula] tantos mundos

quantas são as estrelas fixas (KEPLER *apud* KOYRÉ, 2006, p. 56).

Preocupando-se, ainda, com a relação entre a astronomia e os fenômenos, Kepler nega que exista estrelas com distâncias infinitas em relação à Terra, pois para tal fato ela teria que ter um corpo infinito. Ora, a ideia de um corpo nos remete aos limites do mesmo, de modo que é contraditório pensarmos em um corpo cujas dimensões sejam infinitas. Neste sentido, Koyré afirma que:

[...] em todo caso, não pode haver estrelas – especialmente estrelas visíveis – separadas de nós por uma distância efetivamente infinita. Realmente, seria necessário que fossem infinitamente grandes. Ora, um corpo de dimensões infinitas é totalmente impossível, uma vez que o próprio conceito é contraditório (KOYRÉ, 2006, p. 64).

Koyré aponta ainda a questão sobre se podemos pensar em um espaço infinito sem estrelas. Segundo a indicação de Koyré, o entendimento de Kepler acerca disso é o de que tal indagação não detém sentido algum, visto que onde quer que se coloque uma estrela, estar-se-ia a uma distância finita da Terra. Nesse ponto, Koyré assevera o seguinte:

[...] não há realmente dúvida alguma de que, onde quer que se coloque uma estrela, estar-se-á a uma distância finita do ponto de partida, como também de todas as demais estrelas do universo. Uma distância realmente infinita entre dois corpos é impensável, da mesma forma como o é um número inteiro infinito (KOYRÉ, 2006, p. 66).

Assim sendo, conforme exposto, resta constituída e inegável a posição de Kepler acerca do universo, qual seja, a de que o universo não é infinito, em congruência com os argumentos supra expostos, de modo que pode-se concluir, então, pela finitude do universo.

Outro filósofo moderno cujas ideias são dignas de serem mencionadas é Descartes. O filósofo francês partindo da identificação

entre extensão e matéria consegue não só rejeitar o vazio como também não admite a finitude do universo. No que tange à noção de vazio, tendo em vista a identificação entre extensão e matéria, Descartes aponta que o que importa é que o corpo seja uma substância extensa (*res extensa*) dotada de comprimento, largura e profundidade. Com relação a isso é relevante citar a seguinte passagem:

[...] a natureza de um corpo, tomado em geral, não consiste em que ele seja uma coisa dura, pesada, colorida, ou que toque nossos sentidos de qualquer outra forma, mas sim em que ele seja uma *substância* extensa em comprimento, largura e profundidade (DESCARTES *apud* KOYRÉ, 2006, p. 91).

Assim sendo, tem-se uma forte ideia acerca do espaço, qual seja, a de que não existe espaço vazio, posto que o denominado “vazio” por muitos é dotado de extensão, isto é, de comprimento, largura e profundidade, algo que é completamente contraditório com a ideia de “nada”, a qual é associada ao espaço vazio, pois o nada não tem dimensões, e, portanto, não tem propriedades. Pensar o contrário, ou seja, a existência de um espaço vazio, é pensar baseado em uma *contradictio in adjecto*.

A outra consequência da identificação entre extensão e matéria influi na ideia de tamanho do universo, segundo a qual, para Descartes, pensar em um limite significa transcender esse mesmo limite, de modo que não há como afirmar que o universo seja finito. Contudo, tal fato não leva o filósofo a concluir pela infinitude do universo, e, por isso, fazendo uso de uma cautela salutar, Descartes conclui que o universo é *indefinido*. Neste interim, cabe ressaltar a seguinte passagem no texto de Koyré acerca dessa argumentação de Descartes:

[...] atribuir-lhe fronteiras torna-se não só falso como absurdo, e até contraditório. Não podemos postular um limite sem transcendê-lo nesse mesmo ato. Temos de reconhecer, portanto, que o mundo real é infinito, ou, antes – uma vez que Descartes recusa-se a usar este termo com relação ao mundo -, *indefinido* (KOYRÉ, 2006, p. 93).

Considerações finais

Diante do exposto, pode-se afirmar que Aristóteles expõe em sua explicação cosmológica a noção de movimento no âmbito terrestre a partir dos quatro elementos, bem como postula um quinto elemento para justificar o movimento dos corpos celestes, o qual, conforme demonstrado, é circular. Além disso, o Estagirita advoga a tese de finitude do universo, apontando, ainda, que a Terra se encontra no meio do universo, sendo esses os principais elementos de sua cosmologia racional.

No que se refere ao pensamento dos modernos, notadamente, o de Kepler, tem-se como congruente com a concepção cosmológica aristotélica o fato de o astrônomo alemão também conceber a finitude do universo, de acordo com os argumentos demonstrados. Descartes, por seu turno, tendo como ponto de partida a identificação entre extensão e matéria, apresenta a negação do espaço vazio, conforme foi demonstrado, bem como argumenta no sentido de que o universo não é nem finito, nem infinito, mas, ao contrário, é indefinido, posição que difere tanto de Aristóteles quanto de Kepler.

Conforme restou exposto no texto, buscou-se aqui fazer uma exposição acerca da concepção de universo entre Aristóteles e alguns autores modernos, notadamente, Johannes Kepler e René Descartes, com o intuito de esclarecer a noção dos mesmos acerca de um objeto cuja indagação é intrínseca à razão humana, o universo.

Referências

- ARISTÓTELES. *Do Céu*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014.
- KOYRÉ, Alexandre. *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*. Trad. Donaldson M. Garschagen. 4.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

Data de registro: 23/06/2016

Data de aceite: 30/11/2016



Indexação em Repertórios

Artigos publicados na “Revista Primordium” são repertoriados em:

1. LivRe – Portal para periódicos de livre acesso na Internet (<https://livre.cnen.gov.br/>)
2. Sumários – Sumários de Revistas Brasileiras, Realização Funpec-RP (<https://sumarios.org/>)
3. Google Acadêmico

Página branca



NORMAS PARA ENVIO DE COLABORAÇÕES DIRETRIZES PARA AUTORES

Normas para submissão de trabalhos

1. Serão aceitos trabalhos nas áreas de Filosofia e Estudos Clássicos (Latim ou Grego). Os alunos regularmente matriculados em cursos de Graduação em Filosofia podem submeter textos de Filosofia ou Estudos Clássicos. Graduandos de outros cursos podem submeter apenas trabalhos sobre Estudos Clássicos. Aceitaremos também contribuições de alunos da pós-graduação, mas somente serão publicados 2 (dois) trabalhos por fascículo (a mesma regra vale para graduados). Os trabalhos enviados devem ser inéditos. Excetuam-se desta condição somente as comunicações em eventos, desde que não tenham sido publicadas na íntegra nos anais dos referidos eventos.

2. A revista buscará publicar artigos, resenhas e traduções.

3. Os textos enviados à Revista *Primordium* serão submetidos à um Conselho Editorial que irá selecionar os textos a serem publicados por fascículo.

4. O Conselho Editorial da Revista *Primordium* se reserva no direito de não aceitar os textos que não sigam as nossas normas de formatação e/ou nossa linha editorial.

4.1. Os textos devem ser submetidos à avaliação por meio do sistema de editoração eletrônico de revistas (SEER) <http://www.seer.ufu.br/index.php/primordium/index>, podendo sanar quaisquer dúvidas pelo e-mail: revistaprimordium@gmail.com ou pelo telefone: +55(34)3239-4252.

4.2.1 O corpo do e-mail deve conter o título do trabalho, o nome do autor, o período o qual cursa e a instituição da qual faz parte, telefone para contato, link para o currículo lattes, nome do orientador (**obrigatoriamente**), titulação e instituição com o currículo lattes do mesmo. O campo “assunto” deve ser preenchido com a palavra que designa a natureza do texto (ex: *resenha, artigo, comunicação, tradução, etc*).

4.2.2. Devem ser enviados, em anexo, o trabalho e os resumos do trabalho (no caso de artigo ou comunicação). Os textos deverão conter dois resumos. É obrigatório o resumo em português e o segundo resumo poderá ser em inglês, em espanhol, em francês, ou na língua do autor. Cada resumo deverá ter no mínimo 50 e no máximo 150 palavras. Além disso, deve-se indicar de três a cinco palavras-chave nos respectivos idiomas.

4.2.3. O arquivo contendo o trabalho deve ter o título do trabalho. (Ex: Trabalho - *Noção de Causalidade no Pensamento de Hume*; Resumo – *Noção de Causalidade no Pensamento de Hume*).

Publicação

1. Os textos que forem recebidos só serão publicados mediante aprovação dos docentes pareceristas. Cada trabalho deverá receber dois pareceres positivos para ser publicado. Deste modo, cada trabalho deverá ser avaliado por pelo menos dois pareceristas. Caso haja um parecer positivo e outro negativo, o trabalho será encaminhado à um terceiro parecerista.

2. A Comissão Editorial da Revista *Primordium*, se reserva o direito de estabelecer o número de publicações por edição.

Formatação dos textos

1. Como citado anteriormente, a revista aceita artigos, comunicações, resenhas e traduções, cada qual com sua própria formatação.

2.1. Os artigos deverão ter no mínimo 9 páginas e no máximo 20 páginas.

2.2. Os textos deverão conter dois resumos. É obrigatórios o resumos em português e o segundo resumo poderá ser em inglês, em espanhol, em francês, ou na língua do autor. Cada resumo deverá ter no mínimo 50 e no máximo 150 palavras. Além disso, deve-se indicar de três a cinco palavras-chave nos respectivos idiomas.

2.3. Os artigos deveram seguir a seguinte formatação:

- Fonte: *Times New Roman*, tamanho 12.

- Margens: 2,5 cm para as margens superior e inferior; para as margens esquerda e direita, 03 cm.

- Espaçamento entre linhas: 1,5 pt. No caso de notas de rodapé, referências bibliográficas e citações com mais de três linhas, o espaçamento deve ser simples.
 - Espaçamento entre parágrafos: 06 pt.
 - Alinhamento do parágrafo: justificado.
 - Aspas: aspas duplas devem ser usadas apenas para metáforas, citações e transcrições. Aspas simples devem ser usadas para indicar uma citação no interior de outra citação.
 - Itálico: para palavras estrangeiras e títulos de livros, artigos, jornais, revistas acadêmicas, etc.
 - Numeração de páginas: as páginas não devem ser numeradas, por motivos de editoração.
- 3.1. As resenhas deverão ter no mínimo 2 páginas e no máximo 5 páginas.
- 3.2. O título do livro (título traduzido) deverá estar no topo do texto, centralizado, em negrito e caixa alta, na fonte *Times New Roman*, tamanho 14. O título original do livro deverá estar na próxima linha, centralizado, em itálico e caixa alta, na fonte *Times New Roman*, tamanho 12.
- 3.3. O autor deverá apresentar a referência completa do livro do qual a resenha se trata. O autor deve apresentar o número do ISBN da obra. Conforme o exemplo abaixo:
Exemplo: Aurélio Agostinho (354-430) *De quantitate animae secundum versionem Aurelius Augustinus*. Versão em português, *Sobre a Potencialidade da Alma*, tradução por Aloysio Jansen de Faria, revisão da tradução por Frei Graciano González, OAR. Petrópolis: Vozes, 2005 (ISBN: 85-326-1813-8).
- 4.4. As resenhas seguem o mesmo modelo de formatação dos artigos.
- 5.1. Traduções serão aceitas apenas mediante o envio do texto que serviu de base para tradução.
- 5.2. As traduções seguem o mesmo modelo de formatação dos artigos.

Normas ABNT

- 1.1. Os trabalhos enviados à revista devem seguir os critérios estabelecidos pela ABNT. Abaixo, seguem normas para as quais chamamos atenção:
- 1.2. Citações bibliográficas curtas (até 3 linhas) deverão estar inseridas no texto. Citações longas (mais de 3 linhas) deverão constituir parágrafo

independente, digitadas em espaço 1,0 (simples), ou letras menores, recuadas da margem esquerda (4 cm).

1.3. As citações deverão ser seguidas do sobrenome do autor e ano da publicação (e página, se for o caso), entre parênteses: Ex: (LIMA, 2007, p. 177).

1.4. As notas de rodapé estarão restritas a observações pessoais, no sentido de prestar esclarecimentos sobre informações que não estejam no corpo do texto, e deverão ser numeradas sequencialmente.

1.5. As referências bibliográficas deverão aparecer no final do texto, em ordem alfabética de sobrenome do autor, da seguinte forma:

1.5.1. Para livro: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título (em itálico). Edição. Local: editora, data.

1.5.2. Para artigos: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título do artigo. Título do periódico (em itálico). Local, volume, número, página inicial e página final do artigo, mês e ano.

1.5.3. Para artigos de congresso: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título do artigo. In: NOME DO CONGRESSO, número do congresso, ano, local. Título da publicação (em itálico). Local, editora, data, página inicial e página final do artigo.

2. A Revista *Primordium* se reserva o direito de alterar os trabalhos originais, por meio de revisão técnica, apenas no sentido de adequá-los às normas adotadas por esse padrão editorial.

Condições para submissão

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

1. A contribuição é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, deve-se justificar em "Comentários ao editor".
2. O arquivo da submissão está em formato Microsoft Word, OpenOffice ou RTF.
3. URLs para as referências foram informadas quando possível.
4. O texto está em espaço simples; usa uma fonte de 12-pontos; emprega itálico em vez de sublinhado (exceto em endereços URL); as figuras e tabelas estão inseridas no texto, não no final do documento na forma de anexos.

5. O texto segue os padrões de estilo e requisitos bibliográficos descritos em **Diretrizes para Autores**, na página Sobre a Revista.
6. Em caso de submissão a uma seção com avaliação pelos pares (ex.: artigos), as instruções disponíveis em **Assegurando a avaliação pelos pares cega** foram seguidas.

Política de privacidade

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.

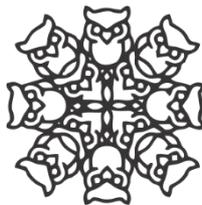
Página branca

ISSN Eletrônico: 2526-2106



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos



PRIMORDIUM	Uberlândia	v. 1	n. 2	p. 131-292	jul./dez. 2016
------------	------------	------	------	------------	----------------

A Revista Primordium é um periódico eletrônico vinculado ao Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, que tem como propósito o incentivo à investigação e ao debate acadêmico acerca de Filosofia e Estudos Clássicos (Grego e Latim), assumindo a tarefa de ser um instrumento de divulgação do conhecimento científico produzido a partir de pesquisas discentes de programas de graduação e pós-graduação em Filosofia e Estudos Clássicos.

A revista aceita colaborações, reservando-se o direito de publicar ou não os materiais espontaneamente enviados.

Os resumos em língua estrangeira são de inteira responsabilidade dos autores.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

REVISTA PRIMORDIUM, v. 1 – n. 2 – jul./dez. 2016.

Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Filosofia, Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Semestral

ISSN Eletrônico: 2526-2106

1. Filosofia, 2. Estudos Clássicos (Latim e Grego) – Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Filosofia, Coordenação do Curso de Graduação e Pós-Graduação em Filosofia.

CDU: 1

Biblioteca da UFU

“Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista”.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Universidade Federal de Uberlândia

Reitor: Elmiro Santos Resende

Vice-reitor: Eduardo Nunes Guimarães

EDUFU – Editora da Universidade Federal de Uberlândia

Direção: Guilherme Fromm

Av. João Naves de Ávila, 2121 – Campus Santa Mônica – Bloco A – 1 A

Cep: 38408-144 / Uberlândia – Minas Gerais

Tel: (34) 3239-4293 [Editora] (34) 3239-4514 [Livraria]

www.edufu.ufu.br / e-mail: livraria@ufu.br



Expediente do Comitê Editorial

Revista semestral de investigação e difusão de filosofia e estudos clássicos

ISSN Eletrônico: 2526-2106

Volume 1 Número 2 - jul./dez. 2016

Conselho Editorial

Fernando Tadeu Mondy Galine, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Hênia Laura Duarte, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Laís Oliveira Rios, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Líliã Alves de Oliveira, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Lucas Guerzezi Derze Marques, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Lucas Nogueira Borges, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Marcos César Seneda, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Maryane Stella Pinto, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Nayen Takahama Ide Tenani, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Conselho Consultivo

Alcino Bonella, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Alexandre Guimarães Tadeu de Soares, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Ana Gabriela Colantoni, Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil
Ana Maria Said, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Anselmo Tadeu Ferreira, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Bento Itamar Borges, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Carlos Gustavo González, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
César Fernando Meurer, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Dirceu Fernando Ferreira, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Triângulo Mineiro (IFTM), Brasil
Edson Luis de Almeida Teles, Universidade Federal de São Paulo, Brasil
Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Estadual do Vale do Acaará, Brasil
Evânio Márlon Guerzezi, Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Brasil
Fábio Amorim de Matos Júnior, Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil
Georgia Cristina Amitrano, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Harley Juliano Mantovani, Faculdade Católica de Uberlândia (CATUDI), Brasil
Humberto Guido, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Jairo Dias Carvalho, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Jakob Hans Josef Schneider, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
José Benedito de Almeida Júnior, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Leonardo Ferreira Almada, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Marcio Tadeu Girotti, Faculdade de Tecnologia, Ciências e Educação (FATECE), Brasil
Marcos César Seneda, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Maria Socorro Ramos Militão, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Olavo Calabria Pimenta, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Paulo Irineu Barreto Fernandes, Instituto Federal do Triângulo Mineiro (IFTM), Brasil
Priscila Rossinetti Rufinoni, Universidade de Brasília (UNB), Brasil
Rafael Cordeiro Silva, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Rubens Garcia Nunes Sobrinho, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Sertório Amorim Silva Neto, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Revisão: Paulo Eduardo

Capa:

Diagramação: Líliã Alves de Oliveira e Lucas Guerzezi Derze Marques

Atualização diagramação (2024): Gabriela Lima de Oliveira

Endereço:

Universidade Federal de Uberlândia
Revista Primordium
Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco U, Sala 1U131
Campus Santa Mônica
38408-144 – Uberlândia – Minas Gerais – Brasil

Submissões de trabalhos aberta em fluxo contínuo

Contatos:

<http://www.seer.ufu.br/index.php/primordium/>

E-mail: revistaprimordium@gmail.com

Telefone: +55 (34) 3239-4252

Página branca



REVISTA PRIMORDIUM

Revista Semestral do Instituto de Filosofia (IFILO) e da Coordenação do Curso de Filosofia (COCFI) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Volume 1, Número 2 – jul./dez. – 2016

SUMÁRIO

Editorial.....139-142
O Conselho Editorial

Artigos

A cosmologia de Anaximandro e a simetria em Platão: noções de justa medida no Fédon 108e.....143-154
João Batista Freire

Apontamentos sobre a tecnologia em Herbert Marcuse...155-172
Fernanda Tatiani de Oliveira

Sócrates e a influência pitagórica no diálogo Axíoco..173-190
Luiz Fernando Bandeira de Melo

A Vida Simbólica.....	191-202
<i>Rafaela Fernanda Palhares</i>	
Tristes de Ovídio: gênero, amor e lamento na poética do exílio.....	203-218
<i>Lais Scodeler dos Santos</i>	
Sobre uma ontologia do imanente e do transcendente em Edmund Husserl.....	219-236
<i>Marcelo Rosa Vieira</i>	
Da crítica kantiana à prova ontológica cartesiana.....	237-246
<i>Gabriel Reis Pires Ribeiro</i>	
Para compreender o papel da Fortuna no destino do império em Amiano Marcelino.....	247-272
<i>Pedro Benedetti</i>	

Resenhas

Resenha Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto? De Judith Butler.....	273-280
<i>William Costa</i>	

Indexadores.....	281
Normas para submissão.....	283-287
Sumário do volume.....	289-292



Journal Primordium

Semi-annual Journal of the Institute of Philosophy and Undergraduate
School of Philosophy at Federal University of Uberlândia.

Volume 1, Issue 2 – Jul./Dec. – 2016

CONTENTS

Editorial.....139-142
Primordium Editorial Staff

Articles

Anaximander's cosmology and symmetry in Plato: just
measure notions in the Phaedo 108e.....143-154
João Batista Freire

Notes on technology in Herbert Marcuse.....155-172
Fernanda Tatiani de Oliveira

Socrates and the Pythagorean influence in dialogue
Axiochus.....173-190
Luiz Fernando Bandeira de Melo

The Symbolic Life.....191-202
Rafaela Fernanda Palhares

Ovid's *Sorrows*: gender, love and lament in the poetics of
exile.....203-218
Lais Scodeler dos Santos

On the ontology of immanent and transcendent in Edmund
Husserl.....219-236

Marcelo Rosa Vieira

From the kantian's criticismo to cartesian's ontological
prove.....237-246

Gabriel Reis Pires Ribeiro

To understand the role of Fortune in the destiny of the empire
in Amiano Marcelino.....247-272

Pedro Benedetti

Reviews

Review *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de
luto?* From Judith Butler.....273-280

William Costa

Indexers.....281

Submission rules.....283-287

Contents Summary.....289-292



Editorial v. 1 n. 2 jul./dez. 2016

É com alegria e impetuosidade que apresentamos o segundo número da revista *Primordium*, que encerra, no ano de 2016, o seu primeiro volume. O segundo número traz, para seus leitores, seis artigos de filosofia, um artigo de literatura clássica e uma resenha, acerca dos quais passamos a apresentar sucintamente na sequência.

João Batista Freire, em seu artigo “A cosmologia de Anaximandro e a simetria em Platão: noções de justa medida no Fédon 108e”, investiga, partindo da noção de simetria esférica, se a cosmologia de Anaxágoras tem correlação com a de Platão. Para essa pesquisa, o autor se serve do diálogo Fédon 108e, passagem em que Platão apresenta indícios de uma tradição que faz remissão aos pré-socráticos.

O artigo seguinte, “Apontamentos sobre a tecnologia em Herbert Marcuse”, Fernanda Tatiani de Oliveira apresenta o debate sobre a questão da racionalidade tecnológica. No primeiro momento, destaca os aspectos primordiais para se entender a tecnologia no pensamento de Herbert Marcuse. A seguir, problematiza as ambiguidades acerca dos termos técnica e tecnologia, para então destacar a discussão sobre os pressupostos que auxiliam a transformação da racionalidade burguesa em tecnológica.

Luiz Fernando Bandeira de Melo, em seu artigo, “Sócrates e a influência pitagórica no diálogo Axíoco”, aborda a influência religiosa dos conhecimentos órficos-pitagóricos presente nos poemas órficos e no pitagorismo, que são usados e modificados por Platão no diálogo apócrifo Axíoco. O ponto central da pesquisa é a imortalidade da alma, e os benefícios e privilégios dos iniciados após a morte. Para este debate também, será necessário, segundo o autor, compreender os conselhos de Sócrates a Axíoco, que versam acerca do comportamento e do gênero de vida e como eles podem modificar o destino da alma.

O artigo, “A vida simbólica”, de Rafaela Fernanda Palhares e do Professor Doutor José Benedito de Almeida Júnior, analisa relação entre o sagrado e o profano, segundo o ponto de vista de Mircea Eliade e segundo o conceito de vida simbólica, de Carl Gustav Jung. A análise mostra como se dá a articulação entre ambos os conceitos através da noção de homem moderno versus *homo religiosus* de Eliade. O escopo do debate proposto pelos autores é realizado a partir da falsa impressão humana de superação do sagrado.

O artigo, “Tristes de Ovídio: gênero, amor e lamento na poética do exílio”, de Laís Scodeler dos Santos, analisa a presença temática amorosa nas elegias do exílio de Ovídio. A discussão é demarcada pela referência à obra *Arte de Amar*, mais especificamente na passagem Tr. II. A autora descreve as elegias compostas por Ovídio, posteriores a seu exílio em 8 d.c, que exprimem essa situação do poeta, revelando uma marcante matéria erótica e uma forte presença da temática do amor.

Marcelo Rosa Vieira, em seu artigo, “Sobre uma ontologia do imanente e do transcendente em Edmund Husserl”, apresenta a sua investigação acerca da ontológica em Husserl, considerando a concepção da intencionalidade, da imanência e da transcendência. O autor debate, também, o método que Husserl dispõe para estabelecer a noção de região ontológica e distinguir as duas esferas dos existentes, a saber, consciência e mundo. A partir desta distinção, será possível analisar outra importante concepção, a apoditicidade da consciência na medida em que ela retorna à tese de Descartes, que consiste na subjetividade como um absoluto e o ser do mundo como relativo.

O artigo, “Da crítica kantiana à prova ontológica cartesiana”, de Gabriel Ribeiro Reis, vai tratar da oposição do argumento kantiano ao argumento cartesiano acerca da existência de Deus. Para isso, o autor pretende explorar a doutrina cartesiana com o intuito de demonstrar o seu raciocínio acerca do ente perfeito e, em seguida, contrapor ao argumento kantiano, que sustenta que o argumento cartesiano cria uma necessidade lógica da existência de Deus.

Na Seção de Resenhas, William da Costa Filho resenha o livro de Judith Butler, *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* O Livro da filósofa estadunidense investiga as questões do feminino, da teoria *queer*, da vida e da desigualdade nos campos da Política e da Ética.

Com sete artigos e uma resenha, a revista *Primordium* fecha o seu segundo número, esperando contribuir para a pesquisa acadêmica de graduandos e pós-graduandos.

O Conselho Editorial



A cosmologia de Anaximandro e a simetria em Platão: noções de justa medida no Fédon 108e

*João Batista Freire**

Resumo: A escolha do tema propõe uma hermenêutica sobre noções de simetria na cosmologia de Anaximandro 610 a.C., e investiga se essa cosmologia tem correspondência com a de Platão 427 a. C., notadamente no Fédon 108e. A narrativa de Platão, no Fédon 108e apresenta indícios de uma ampla tradição cultural que faz remissão aos filósofos pré-socráticos. Trata-se, portanto, de investigar a noção de simetria esférica do universo inaugurada por Anaximandro, conforme assinala Jean-Luc Périllié (2005) e William Guthrie (1984), e se a cosmologia dos antigos sábios citada por Platão será assumida em seu sistema. Nesse sentido, emergem as perguntas: a cosmologia pré-socrática foi citada por Platão literalmente, sem nenhuma roupagem mítica? Por que Platão (Filebo, 64e) afirma que a simetria é a mais bela das relações? Essas perguntas, no entanto, dão prerrogativas para investigar se essa simetria é solidária com a noção de harmonia argumentada por Platão (Fédon 95a), e com a harmonia das cordas da lira (Fédon, 85e), aquela que remonta à tradição pitagórica (JAEGER, 2003). Embora Platão tenha raramente citado os pré-socráticos (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1994), e em nenhum momento citado diretamente Anaximandro (GUTHRIE, 1984), não obstante, suas cosmologias parecem ter proximidade. Finalmente, de forma modesta, para passar em revista a cosmologia de Anaximandro e a de Platão, será preciso conforme adverte Dirk Couprie (2003), abandonar os preconceitos da cosmologia moderna.

Palavras-chave: Anaximandro; Cosmologia; Fédon; Platão; Simetria.

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Pesquisador em NEFAH em Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: freirescatos@yahoo.com.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3833187747497490>.

Anaximander's cosmology and symmetry in Plato: just measure notions in the Phaedo 108e

Abstract: The theme choice proposes a hermeneutic about symmetry notions in Anaximander's cosmology 610 BC, and investigates whether that cosmology has any relation with Plato 427 a. C., specially in the Phaedo 108E. Plato's Phaedo108e presents evidence of a widespread cultural tradition that makes reference to the pre-socratic philosophers. The aim is, therefore, to investigate the notion of a spherical symmetry of the universe, first proposed by Anaximander, as pointed out Jean-Luc Périellié (2005) and William Guthrie (1984), and whether the cosmology of the ancient sages quoted by Plato will be taken into consideration on Anaximander's system. In this sense, the following question emerges: Was the pre-socratic cosmology literally quoted by Plato with no mythical foundation? Why does Plato (Philebus, 64e) state that symmetry is the most beautiful relation? These questions, however, give space to investigate whether this symmetry is related to the notion of harmony argued by Plato (Phaedo 95a) and the lyre strings' harmony (Phaedo, 85e), the one that dates back to the Pythagorean tradition (JAEGER, 2003). Although Plato has rarely mentioned the pre-socratic (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1994), and, also has never directly quoted Anaximander (GUTHRIE, 1984), it seems that their cosmologies has some similarities. In conclusion, in a modest way, to review Anaximander's and Plato's cosmology it is necessary, as warns Dirk Couprie (2003), to abandon prejudices of the modern cosmology.

Keywords: Anaximander; Cosmology; Phaedo; Plato; Symmetry.

Introdução

Como se originou essa idéia de espaço, este conceito único de um universo estratificado? Eu argumento que foi a descoberta de um grego, que viveu na parte asiática da Grécia em Mileto, na primeira metade do

século VI a. C., e cujo nome era Anaximandro (COUPRIE, 2003, p. 168, tradução nossa)¹.

O elogio de Dirk Couprie (2003, p.1)² a Anaximandro 610 a.C, reconhecendo o milésio como uma das mentes mais brilhantes que já existiu, evoca aos tempos atuais o contributo que Anaximandro deu, ao seu modo, às investigações cosmológicas e, sobretudo, os parâmetros pelos quais na aurora do pensamento no ocidente, nortearam as convicções do milésio sobre a arquitetura do cosmo. A genialidade que Dirk atribui ao milésio relaciona-se, portanto, especificamente à capacidade de elevação do intelecto de Anaximandro que, não obstante estar inscrito em um século marcado com as cores do quadro mental da tradição mítica, não se recuou na busca de um modelo cosmológico que se explique por intermédio da razão.

A cosmologia de Anaximandro, no entanto, ganhou notoriedade, sobretudo, por amalgamar na sua constituição, elementos que inauguraram uma cosmologia à frente da proposta por seu mestre Tales³ 624 a.C., ou seja, Anaximandro versa por uma cosmologia esférica cuja estabilidade se dá por espaços *isotrópicos*, *simétricos* e *harmônicos*, ainda não contemplados. No mesmo trilho, assinala Jean-Pierre Vernant (1990, p. 248), “trata-se por certo de um espaço essencialmente definido por relações de distância e de posição, um espaço que permite fundamentar a estabilidade da terra na definição geométrica do centro em suas relações com a circunferência”.

Ao lado desse quadro cosmológico anaximandrino, a presente pesquisa pretende de forma modesta, correlacionar a questão da

¹ Orig.: *How did this idea of space, this unique concept of a stratified universe, originate? I argue that it was the discovery of a Greek, who lived in the Asian part of Greece in Miletus in the first half of the sixth century B. C. E., and whose name was Anaximander.*

² Aqui, especificamente, Dirk Couprie, haja vista os memoráveis feitos do milésio, diz que Anaximandro foi uma das mentes mais brilhantes que já existiu.

³ No caso de Tales, sua cosmologia se fundamenta como sendo a água o princípio de todas as coisas, conseqüentemente a terra está sustentada pela água, conforme o excerto de Aristóteles, *Du Ciel*, B 13, 294 a 28.

esfericidade da terra posta por Platão 428-7 a. C. a., no *Fédon* 97e, e conseqüentemente, sua resposta em 108e. Por que Platão, cerca de dois séculos após Anaximandro, se apropria dessas noções, a saber: *simetria* e *harmonia* em um diálogo que trata sobre a imortalidade da alma? Ao narrar o *Fédon* 108e Platão estaria fazendo remissão a uma ampla tradição cultural que remonta aos filósofos pré-socráticos? As próximas páginas perseguirão uma hermenêutica que versa sobre noções de simetria em ambas as cosmologias, de Anaximandro e de Platão. Todavia, a presente pesquisa reconhece que a composição total das linhas a seguir, não abarca e não esgota a totalidade inexorável do tema proposto. Outrossim, certamente o especialista desaprová algumas afirmativas e a omissão de outras. Porém, o que se pretende aqui, com as hipóteses, não é fechar a discussão, mas, abri-la.

Noções de simetria e proporção na Terra cilíndrica de Anaximandro

Previamente, antes de adentrar na cosmologia de Anaximandro, é mister lembrar que, não obstante, os termos: *simetria* e *proporção* são articulados no sistema do milésio, conforme propõe esta pesquisa, todavia, de acordo com J.A.A Torrano (2006), tais noções já eram contempladas no quadro mental mítico grego que preconizou o advento da filosofia. Análises desta natureza, no entanto, apontam o nascimento do termo *simetria* nas imagens da tradição mítica⁴, tema fecundo para um tratado específico em outra discussão. Nota-se:

A localização do Tártaro (“no fundo da Terra”) e sua natureza simétrica e negativa quanto à da Terra (lugar da queda sem fim nem rumo e do ímpeto da Noite) ao mesmo tempo que o ligam íntima e essencialmente à

⁴ Conforme os vv. 687-720 da *Teogonia*, a noção de *simetria* aparecerá na descrição do Tártaro, submundo, onde são encarcerados eternamente os rivais de Zeus, vitorioso na *titanomaquia*. Desse modo, o v. 720 da *Teogonia*, expressa uma simetria significativa, sublinhada nos vv. 721-5.

Terra (de que ele é o contraponto) aproximam-no e aparentam-no a *Kháos*, em cuja descendência se incluem Érebo (região infernal) e Noite (TORRANO, 2006, p. 41).

Com efeito, mencionar a tradição mítica grega, nesse sentido, significa, portanto, tê-la como o ambiente que acolheu o advento da noção de simetria na Grécia do sexto século a. C. e, conseqüentemente, marcar o nascimento do termo na Grécia arcaica, anterior à cosmologia de Anaximandro, conforme proposto por Périllié (2005).

O modelo cosmológico de Anaximandro crava, na história da cosmologia, o rompimento final com a concepção de que a terra precisava de um suporte. Não obstante, a teoria talesiana inaugurou o advento da filosofia, a crença de que a terra flutua sobre a água, perpetuava a herança mitológica⁵, conforme notado por Guthrie (1984). Igualmente, a *cosmologia esférica* finaliza com a concepção de *estrutura e suporte*, presente no quadro mental mítico. No mesmo trilho, assinala Nunes Sobrinho (2007, p. 206), “Não há necessidade, ao contrário do que afirmam outros sistemas cosmológicos, de um turbilhão de ar, ou da terra ser sustentada por qualquer elemento físico, ou mesmo de um Atlas”. Entretanto, o excerto de Aristóteles 384 a.C., vem prefigurar as noções de simetria e proporção na terra cilíndrica de Anaximandro. Pois:

Há Alguns, como Anaximandro entre os antigos, que afirmam que a Terra se mantém imóvel devido ao seu equilíbrio. Pois força é que aquilo que está colocado no centro, e está a igual distância dos extremos, de modo algum se desloque mais para cima ou para baixo, ou para os lados; pois será lhe impossível mover-se simultaneamente em direções opostas, porque ela está em repouso por necessidade

Aqui, é válido notar que no poema de Hesíodo, o rio oceano era circular em toda a terra. Ver *Teogonia* “A linhagem do Mar” vv. 240-245.

(ARISTÓTELES, *Sobre o Céu*, B 13, 295 b 10, tradução nossa) ⁶.

A inferência aristotélica, conforme o excerto, testemunha sobre o sistema geométrico espacial anaximandrino e, é aqui para Périllié (2005), o ponto alto que demarca o advento da noção de proporção e geometrização do termo *simetria*. Com efeito, a explicação do milésio, aos moldes de Aristóteles, articula, pois, no bojo de sua cosmologia esférica, a noção de *centro*, que em si desdobra um raciocínio favorável à noção simétrica da terra em relação ao seu eixo e aos seus extremos; o que significa dizer, entretanto, que a justa medida é a causa da fixidez da terra no espaço. Nesse sentido, conforme a tradição doxográfica anaximandrina, assinalou Hipólito (*Ref.* 1, 6, 3)⁷, “a terra está suspensa no ar, sem que nada a segure, mas mantém-se firme pelo facto de estar a igual distância de todas as coisas”. O testemunho de Hipólito significa dizer que “a simetria e equidistância implicados pela posição de uma esfera no centro do *kósmos* homogêneo garantem o equilíbrio e a invariância” (NUNES SOBRINHO, 2007, p. 206). Do mesmo modo, na esteira de Guthrie (1984), a elaboração teórica de Anaximandro, marca o início de uma investigação científica⁸, sobretudo, pela articulação de conceitos imperceptíveis por de traz de realidades perceptíveis.

Seguindo de perto o testemunho de Hipólito, no que tange à esfericidade da terra, é, portanto, possível conjecturar que a cosmologia de

⁶ Orig.: *Mais il en est certains comme, parmi les Anciens, Anaximandre, qui disent que la terre demeure en repôs du fait de l'indifférenciation. Ce qui est sis au centre et qui est dans la même situation vis-à-vis des extrêmes n'est pas plus enclin à être transporté vers le haut, que vers le bas ou vers les côtes, Or ilest ipossible d'effectuer un mouvement dans des directions contraires en même temps. De sorte que nécessairement la terre reste en repôs.*

⁷ Orig. *τὴν δὲ γῆν εἶναι μετέωρον ὑπὸ μηδενὸς χρατουμένην, μένουσαν δὲ διὰ τὴν ὁμοίαν πάντων ἀπόστασιν.*

⁸ Nesse ponto, especificamente, dizer que a teoria de Anaximandro marca o início de uma investigação científica, não significa dizer, aos moldes da ciência moderna. Não obstante Vernant dizer e, com propriedade, que na Grécia de Anaximandro ainda não há ciência estabelecida, todavia, o logos que operava as investigações dava, no entanto, um caráter de excelência científica às investigações.

Anaximandro, conforme assinalou Guthrie (1984), inaugura o fim da mentalidade que concebia o modelo de uma Terra plana? Nota-se:

A terra está suspensa no ar, sem que nada a segure, mas mantém-se firme pelo facto de estar a igual distância de todas as coisas. A sua forma é curva, redonda, semelhante ao fuste [entre a base e o limiar] de uma coluna; das duas superfícies planas, nós caminhamos sobre uma, e a outra está do lado oposto (HIPÓLITO, *Ref.* 1, 6, 3).

O formato da terra cilíndrica, questão aberta por Platão no *Fédon* 97e, é, aqui na cosmologia de Anaximandro, um dos momentos mais refinados⁹ no pensamento do milésio. Trata-se, conforme proposto por Couprie (2011), de um pensamento pré-científico forjado com o auxílio das imagens geométricas presentes em seu tempo, por exemplo: as monumentais colunas dos templos. Do mesmo modo, a questão da esfericidade da terra é, para Guthrie, um ponto que requer uma cuidadosa hermenêutica. O autor analisa a palavra grega *γυρόν* e *γῦρος*¹⁰: a primeira tem significado de redondo, convexo; a segunda, um substantivo correspondente da primeira, refere-se a algo parecido com um anel. Se Anaximandro utilizou essas palavras, dirá Guthrie (1984), um tambor ou uma coluna seriam as melhores imagens para representar o formato da terra.

⁹ A expressão “momentos refinados”, embora não seja comumente em textos eruditos, está empregada aqui, como resultado de uma reflexão sobre a opinião do astrofísico Marcelo Gleiser (1997), em relação ao legado de Anaximandro. Na obra *A Dança do Universo*, o autor diz que Anaximandro levou as idéias de Tales a um nível de sofisticação mais elevado. Marcelo Gleiser é um dos atuais expoentes da cosmologia moderna que, não obstante ser um cientista aos moldes da ciência moderna, o autor tem um olhar isento de deprecições sobre os primeiros sábios da Jônia.

¹⁰ Por um lado, embora Guthrie alertar sobre a difícil tradução que abarca o termo *ἄγρον*, presente nos manuscritos, por outro lado, Kirk (1994), diz que o termo grego faz alusão, segundo a tradição, a uma forma redonda, termo característico presente na forma de ver, dos antigos.

A reencenação da Cosmologia simétrica de Anaximandro no Fédon 108e

Primeiramente, disse Sócrates, estou convencido de que a Terra, se está no meio do céu e tem forma esférica, não precisa do ar nem de nenhum outro apoio que a impeça de cair, uma vez que o mesmo céu que a rodeia em partes uniformes de cada lado e seu próprio equilíbrio bastam para sustentá-la (PLATÃO, *Fédon*, 108e).

Os próximos argumentos e conjecturas sobre a órbita do *Fédon* 108e, não rega o solo de uma hermenêutica interpretativa, pois, os *Tratados* que versam sobre o tema, até agora têm sido suficientes nos esclarecimentos hermenêuticos e exegéticos. Todavia, aquela cosmologia esférica de Anaximandro, cuja urdidura versou a partir de uma esfericidade cósmica, parece apresentar estreitas correspondências com a cosmologia narrada por Platão no *Fédon* 108e, um prelúdio de seu mito final, conforme narra Platão a partir do 109b. Platão está fazendo remissão à tradição pré-socrática? A análise de Guthrie (1984), entretanto, sugere que Platão se apropria do sistema anaximandrino, uma vez que, ao argumentar sobre o sistema do milésio, o autor cita, paralelamente, o *Fédon* 108e, sugerindo que Platão adotara o ponto de vista de Anaximandro. No mesmo trilho, dirá Nunes Sobrinho (1997, p. 206), “O fato de a posição de uma Terra esférica ser identificada com o centro do céu indica que todos os princípios de simetria, homogeneidade, equilíbrio de forças concorrentes e invariância são assumidos por Platão”. Por que Platão se apropria dessas noções? A cosmologia de Anaximandro está sendo reencenada?

Este trabalho defende a seguinte tese: Platão está fazendo uma transposição da cosmologia pré-socrática, mas coloca o cilindro de Anaximandro no centro da Terra em seu mito final, como se estivesse sugerindo que a simetria é uma concepção central de sua própria cosmologia. Trata-se, portanto, de uma tese solidária à narrativa que interpreta Platão operando uma transposição da noção de simetria em Anaximandro, notadamente na resposta que ele propõe no *Fédon* 108e;

pois, conforme a tradição grega, nada produz nada, logo, a hipótese que Platão não criou seu sistema *ex nihilo*. Igualmente, sobre o termo *transposição*, é mister notar que, os primeiros físicos “*transpõe*, sob uma forma laica e num vocabulário mais abstrato, a concepção do mundo elaborada pela religião”, conforme assinalou Vernant (1972, p. 74).

Conclusão

As investigações sobre a cosmologia de Anaximandro e a simetria em Platão: noções de justa medida no *Fédon* 108e procuraram, no entanto, correlacionar sua abordagem cosmológica inscrita nos pré-socráticos e, porque Platão se apropria dessas noções naturalistas, conforme assinalou no *Fédon* 108e. A exigüidade de linhas dessa pesquisa não pretendeu reduzir as remissões de Platão aos pré-socráticos, somente no *Fédon*. Com efeito, em outros diálogos tais como: *Filebo* e *Timeu*, Platão continua não abrindo mão da noção de *simetria* e *proporção* dos pré-socráticos, notadamente a simetria de Anaximandro.

Ao narrar o *Filebo* 64e, por que Platão diz que a simetria é a mais bela das relações? Seria por que elas são compatíveis com a idéia de *belo* e de *bem*? Pois:

Agora, tornou a escapar-nos a essência do bem, para asilar-se na natureza do belo. Pois é na medida e na proporção que sempre se encontra a beleza e a virtude.

Protarco – Perfeitamente.

Sócrates – Como também declaramos que a verdade entrava nessa mistura.

Protarco – Certo. (PLATÃO, *Filebo*, 64e-65a).

No diálogo *Timeu*, a narrativa de Platão “surge como resposta ou proposta de substituição das abordagens naturalistas a que, segundo Platão se tinham dedicados os pré-socráticos” (SANTOS, 2003 *apud* RODOLFO LOPES, 2011, p. 24). Trata-se de um refinamento mental platônico onde

não há continuidade, senão superação, entre a primeira cosmologia e a platônica, artificializada pelo demiurgo (RODOLFO LOPES, 2011, p. 24).

Nota-se:

Tudo o que é bom é belo, e o que é belo não é assimétrico; estabeleçamos que um ser vivo, para ter estes atributos, terá que ser simétrico. Mas entre essas simetrias, reconhecemos e distinguimos as pequenas, enquanto que as mais importantes e as mais grandiosas mantemo-las indefinidas. No que respeita à saúde e à doença, à virtude e à maldade, não há simetria ou assimetria maior do que a da própria alma em relação ao próprio corpo; não temos nada disto em mente nem supomos que quando uma estrutura frágil e pequena carrega uma alma forte e em tudo grandiosa, e quando os dois são unidos de acordo com a relação inversa, o conjunto do ser-vivo não será belo – é assimétrico em relação às simetrias principais. No entanto, quando está na situação inversa, mostra a quem consegue ver a mais bela e mais agradável de todas as maravilhas (PLATÃO, *Timeu*, 87c-d).

Nota-se, ainda, no *Fédon* 85e, momento em que Platão empreende sobre a estrutura harmônica e imortal da alma; o instrumento musical *Lira*, não obstante ser de natureza mortal (material), a harmonia de seu *son* se assemelha com a natureza da alma.

Finalmente, sem fechar a questão, a presente pesquisa notou a fecundidade da noção de *simetria* e *harmonia*, em fim, a *justa medida* no sistema platônico e sua estreita correspondência com a tradição pré-socrática, notadamente em Anaximandro. Este trabalho reconhece o risco anacrônico que está sujeito qualquer conclusão sobre o que investigou os primeiros físicos da Grécia antiga, sobretudo, na questão da esfericidade da terra, uma vez que essa noção poderia não estar vigente no século de Anaximandro, mas, talvez no tempo de Hipólito¹¹, como bem notou

¹¹ Aqui, especificamente, está sendo tratado sobre o excerto de Hipólito, (Refutações dos heréticos, 1, 6, 3), no qual testemunha o que Anaximandro teria dito sobre o formato redondo da Terra.

Charles Kahn (1960). Por isso, solidário ao argumento de Kahn, as conclusões que abarcaram a possível relação entre o sistema cosmológico de Anaximandro e o de Platão, especificamente no Fédon 108e, estão sobre o crivo do mundo das hipóteses.

Referências

- ARISTOTE. *Traité Du Ciel*. Traduction par Catherine Dalimier et Pierre Pellegrin. Introduction par Pierre Pellegrin. Ed. N° FG103601. Manchecourt: Éditions Flammarion, 2004.
- COUPRIE, Dirk L. *Heaven and Earth in Ancient Greek Cosmology: From Thales to Heraclides Ponticus*. New York: Springer Science Business Media, 2011. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-1-4419-8116-5>.
- COUPRIE, Dirk L. *Anaximander in Context: News Studies in the Origins of Greek Philosophy*. New York: New York Press, 2003.
- GLEISER, Marcelo. *A Dança do Universo: dos mitos de criação ao Big Bang*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- GUTHRIE, William Keith Chambers. *Historia de la Filosofía Griega: Los Primeros Presocráticos y los Pitagóricos*. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 1984.
- HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Estudo e tradução de JAA Torrano. 6ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KIRK, Geoffrey; RAVEN, John Earle; SCHOFIELD, Malcom. *Os Filósofos Pré-socráticos: História Crítica com Seleção de Textos*. Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- NUNES SOBRINHO, Rubens Garcia. *Platão e a imortalidade: mito e argumentação no Fédon*. 1ª ed. Uberlândia: EDUFU, 2007. DOI: <https://doi.org/10.14393/EDUFU-978-85-7078-152-9>.
- PÉRILLIÉ, Jean-Luc. *Symetria et Tationalité Harmonique. Origine pythagoricienne de la notion grecque de symétrie*. Paris: L' Harmattan, 2005.
- PLATÃO. *Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton, Fédon*. Trad. Marcio Pugliesi e Edson Bini. 4ª Ed. São Paulo: Hemus, 2012.

PLATÃO. *Timeu – Crítias*. Tradução do grego, introdução e notas por Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e humanísticos, 2010. Disponível em: https://classicadigitalia.uc.pt/jspui/bitstream/.../64/.../platao_timeu_critias. Acesso em: 15 mar. 2015.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do Pensamento Grego*. Trad. Ísis Lana Borges. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Pensamento entre os Gregos*: Estudos de Psicologia histórica. Trad. Haiganuch Sarian. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

Data de registro: 13/01/2017

Data de aceite: 05/07/2017



Apontamentos sobre a tecnologia em Herbert Marcuse

*Fernanda Tatiani de Oliveira**

Resumo: Este trabalho destaca, de maneira breve, alguns aspectos considerados primordiais para o entendimento da tecnologia no pensamento de Herbert Marcuse. O estudo problematiza as ambiguidades acerca dos termos técnica e tecnologia. Sublinha os pressupostos que propiciaram a transformação da racionalidade burguesa em racionalidade tecnológica. Elenca as características intrínsecas ao aparato técnico, as implicações do processo de mecanização do trabalho e também aponta as tendências da tecnologia no contexto da sociedade unidimensional. Contudo, a pesquisa assume sua relevância ao levantar os apontamentos dentro da teoria marcuseana que atestam para uma racionalidade tipicamente tecnológica.

Palavras-chave: Marcuse; Filosofia da Tecnologia; Racionalidade; Aparato; Automação.

Notes on technology in Herbert Marcuse

Abstract: This paper briefly highlights some aspects considered primordial for the understanding of technology in the thinking of Herbert Marcuse. The study problematizes the ambiguities about the terms technic and technology; it underlines the presuppositions that allowed the transformation of bourgeois rationality into technological rationality; it covers the intrinsic characteristics of the technical apparatus, the implications of the process of mechanization of work and also points the technology's tendencies out in the context of an one-dimensional society. However, the research assumes its relevance by raising the

* Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: fernandatiani@yahoo.com.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0557536089897604>.

notes within the marcusean theory that attest to a typically technological rationality.

Keywords: Marcuse; Philosophy of Technology; Rationality; Apparatus; Automation.

Introdução

Atualmente, as reflexões sobre a tecnologia têm se tornado pauta recorrente no âmbito das pesquisas filosóficas ao tratarem da necessidade de entender o seu sentido por meio de uma análise que leve em consideração o conjunto dos objetos técnicos inseridos na sociedade, bem como as implicações sociais de seu constante uso. Um recuo à história da filosofia, em particular ao pensamento antigo, nos revela que a técnica sempre esteve presente nas indagações dos filósofos nas referências feitas aos conceitos *physis*, *techné* e *poiesis*.

Para os gregos, o termo *physis* significa natureza, e se define como algo que não pode ser criado, mas que emerge de si mesma. Por outro lado, a palavra *poiesis* se refere prática do fazer, inventar, criar algo. A *techné*, por seu turno, significa o conhecimento ou prática que está associada a uma determinada forma. A ideia de uma realidade criada – *poiesis* – suscitou inúmeras análises sobre diferentes óticas no campo da filosofia antiga. No sentido moderno do termo, o conceito de *techné* deu origem aos termos técnica e tecnologia.

Com o advento da segunda Revolução Industrial iniciada na segunda metade do século XIX, a tecnologia ganhou maior evidência no panorama filosófico ao assumir outras conotações. A substituição das ferramentas pelas máquinas no curso do desenvolvimento científico, as implicações acarretadas na sociedade industrial pelas tecnologias de guerra, a inserção dos aparelhos técnicos produtores de imagens, bem como a consequência da facilidade de disseminação da informação por meio das tecnologias digitais, configurou os motivos que levaram os filósofos a se debruçarem sobre a temática da tecnologia.

O fato é que o homem, desde sempre, manipulou a natureza e vem transformando o seu ambiente por meio das técnicas que estão ao seu alcance. Pode-se dizer que a *tecnhé* é um destino inexorável da humanidade. Desse modo, torna-se necessário uma investigação que apure o seu real sentido. Na atual conjuntura, os aspectos que norteiam uma pretensa filosofia da tecnologia encontram-se embasados nos seguintes questionamentos: haveria uma essência da tecnologia? Seria a técnica neutra?

Qualquer investigação que se inicie com o intento de desvelar um propósito da tecnologia perceberá que essa temática pode ser entendida à luz de diferentes tipologias, dado o seu aspecto ontológico, de cunho ético-político, estético, científico, dentre outros que venham a lhe conferir uma amplitude de sentidos. No panorama da filosofia contemporânea, a proposta de uma teoria crítica da tecnologia encontrou um impulso especial nas considerações feitas por Herbert Marcuse ao analisá-la sob a ótica do capitalismo avançado, cenário que sucede à Segunda Guerra Mundial.

A proposta apresentada nesta pesquisa, e que será desenvolvida a partir de alguns apontamentos sobre a tecnologia no pensamento de Herbert Marcuse, utilizará como referencial teórico para a investigação do tema proposto, as considerações feitas pelo filósofo no ensaio “Algumas implicações sociais da tecnologia na sociedade moderna”, de 1941, e na obra *A Ideologia da Sociedade Industrial: o homem unidimensional*, de 1964. O estudo também faz menção a algumas conferências proferidas por Marcuse.

Cumprе salientar que este estudo possui um caráter introdutório ao tema da tecnologia. As reflexões, aqui abordadas, estão circunscritas aos limites das referências supracitadas. Nesse sentido, o estudo não se detém em esmiuçar as concepções positivas ou negativas da tecnologia empreendidas por Marcuse, mas assinala as ilusões geradas pela tecnologia na transformação da racionalidade.

Tecnologia, racionalidade e eficiência

Ao analisar a tecnologia no pensamento de Herbert Marcuse é preciso, primeiramente, por em relevo um problema de ordem terminológica no intuito de evitar que o leitor cometa alguns erros de interpretação. Trata-se, sobretudo, de apontar os aspectos ambíguos que permeiam alguns dos textos de referência à temática que evidenciam uma tensão de fundo em relação à função da tecnologia.

Conforme nos informa Loureiro (2003), essas ambiguidades remontam ao período da produção de Marcuse que compreende aos anos de 1930 e se estende até a publicação de *O homem unidimensional* (1964), obra em que o filósofo enfatiza os aspectos totalitários da sociedade industrial avançada, em virtude do domínio exercido pelo aparato administrativo. No desenrolar da obra, a condição de neutralidade da tecnologia perde seu sentido. O cenário vigente do pós Segunda Guerra escamoteia o real sentido da técnica no próprio processo de produção das necessidades. Aqui, a tecnologia passa a servir como dominação tanto da natureza quanto do homem pelo homem. Estes pontos serão mais bem elaborados no item (2) do presente texto.

Cumprir dizer que todo esse contexto de oscilações não são contradições ou interpretações mal assinaladas pelo autor, mas se justificam pela ausência de um exame pormenorizado entre técnica e tecnologia, pois Marcuse não se deteve em fazer uma distinção entre os termos em decorrência da novidade do tema. Suas concepções ora se referem aos aspectos positivos, ora aos aspectos negativos inerentes ao caráter tecnológico.

Mesmo que Marcuse já tivesse feito em outros momentos considerações sobre o assunto, é no ensaio “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna (1973)” que encontramos alguns dos principais aspectos que irão nortear sua teoria. Nele estão concentrados os conceitos basilares sobre os quais se fundamenta uma primeira análise crítica à tecnologia. Os conceitos arrolados neste ensaio também reaparecem em reflexões posteriores do filósofo. Aqui, Marcuse prepara o terreno para a

discussão do problema ao caracterizar, logo nas linhas iniciais, o par técnica e tecnologia da seguinte forma:

A tecnologia é vista como um processo social no qual a técnica propriamente dita (isto é, o aparato técnico da indústria, transportes, comunicação) não passa de um fator parcial. Não estamos tratando da influência ou do efeito da tecnologia sobre os indivíduos, pois são em si uma parte integral e um fator da tecnologia, não apenas como indivíduos que inventam ou mantêm a maquinaria, mas também como grupos sociais que direcionam sua aplicação e utilidade. A tecnologia, como modo de produção, como a totalidade dos instrumentos, dispositivos e invenções que caracterizam a era da máquina, é assim, ao mesmo tempo, uma forma de organizar e perpetuar (ou modificar) as relações, uma manifestação do pensamento e dos padrões de comportamento dominantes, um instrumento de controle e dominação (MARCUSE, 1999, p. 73).

Nas afirmações acima, é possível notar claramente os elementos que contemplam a proposta marcuseana sobre tecnologia que, por sua vez, tem seu sentido atribuído na estreita relação com a sociedade. Trata-se, sobretudo, de pensá-la enquanto um processo de construção social. Na sequência, acrescenta que a “técnica por si só pode promover tanto o autoritarismo quanto a liberdade, tanto a escassez quanto a abundância, tanto o aumento quanto a abolição do trabalho árduo” (MARCUSE, 1999, p. 74). Esta afirmação conduz a dois caminhos diferentes em conformidade com a relação estabelecida com a sociedade. Pode-se dizer que as primeiras noções sobre a tecnologia na teoria de Marcuse são marcadas por este aspecto de dualidade. Ora a técnica emancipa o homem livrando-o das longas jornadas de trabalho árduo, ora o aprisiona numa extensa cadeia de servidão conforme as demandas do aparato técnico.

Importante salientar que, em uma de suas conferências realizada posteriormente ao ensaio de 1941, especificamente a proferida em Paris no ano de 1961, Marcuse retoma o tema da tecnologia e faz alguns acréscimos

à sua noção. Nesta ocasião, chama a atenção para certo tipo de “universo tecnológico¹, no qual todas as coisas e relações entre as coisas tornam-se racionais” (MARCUSE, 1960 *apud* LOUREIRO, 2003, p. 25). Nesse sentido, a técnica adquire uma conotação mais específica, ao assumir a função de mediadora entre o homem e a natureza, em cumprir com exatidão seu papel de transformar as condições naturais. Em um primeiro momento sua função parece ser benéfica. Por outro lado, na medida em que vão se aprimorando, os aportes técnicos criados pelo homem passam a servir de instrumentos de dominação.

Os acréscimos sugeridos parecem amenizar o problema das ambiguidades inerentes ao par técnica – tecnologia. Entretanto, uma possível solução para as questões de ordem terminológica não se limita a fazer uma crítica incisiva à técnica em si mesma, de eliminá-la da sociedade ou simplesmente evidenciar seus aspectos negativos. No âmbito do “universo tecnológico”, o que está em jogo é o modo como a sociedade industrial assimilou os processos da máquina.

Marcuse percebe que há uma racionalidade intrínseca à técnica. Nesse viés, não faz sentido isolá-la da sociedade, mas sim, o seu contrário. Torna-se necessário avaliar a lógica sobre a qual erigiu a civilização industrial, dado que os avanços decorrentes do processo de mecanização da sociedade culminaram na distorção do uso da razão.

Ao se referir à racionalidade, Marcuse reitera o ponto central de sua abordagem, qual seja: a crítica à racionalidade tecnológica. No referido ensaio de 1941, ela é tratada de maneira exaustiva em contraposição à racionalidade burguesa. O fio condutor para a compreensão da temática em questão apoia-se, portanto, na transformação da racionalidade burguesa em racionalidade tecnológica. Sobre este ponto, Marcuse elucida que:

¹ Sobre este ponto, Loureiro (2003) esclarece que, se Marcuse contasse com a distinção proposta por Jean Mandosio entre *técnica*, *sistema técnico* e *tecnologia*, suas ambiguidades poderiam ter sido desfeitas. Nesse sentido, a tecnologia seria definida como um universo das relações estabelecidas de maneira racional.

No decorrer do processo tecnológico, uma nova racionalidade e novos padrões de individualidade se disseminaram na sociedade, diferentes e até mesmo opostos àqueles que iniciaram a marcha da tecnologia. Essas mudanças não são efeito (direto ou derivado) da maquinaria sobre seus usuários ou da produção em massa sobre seus consumidores; são antes, elas próprias, fatores determinantes no desenvolvimento da maquinaria e da produção em massa (MARCUSE, 1999, p. 74).

Com base nas inferências citadas e tendo como cenário as mudanças acarretadas pelo avanço tecnológico, em especial, o progresso da máquina, os argumentos que Marcuse sustenta no desenrolar do ensaio “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna” visam mostrar as consequências decorrentes da Revolução Industrial tanto no uso na razão como também na organização do trabalho. Nessa análise, os conceitos de racionalidade e máquina são os responsáveis por configurar o tom às primeiras interpretações que Marcuse faz à racionalidade tecnológica.

O avanço do processo de mecanização industrial também foi o responsável por gerar consequências desastrosas para a sociedade. São aspectos negativos, cujos efeitos podem ser ilustrados pela tecnocracia terrorista. Consoante ao filósofo:

O nacional-socialismo é um exemplo marcante dos modos pelos quais uma economia altamente racionalizada e mecanizada, com a máxima eficiência na produção, também pode operar o interesse da opressão totalitária e da escassez continuada. O Terceiro Reich é, na verdade, uma forma de “tecnocracia”: as considerações técnicas da eficiência e da racionalidade imperialistas superam os padrões tradicionais do lucro e do bem-estar geral. Na Alemanha nacional-socialista, o reino do terror é sustentado não apenas pela força bruta, que é estranha à tecnologia, mas também pela engenhosa manipulação do poder inerente à tecnologia: a intensificação do trabalho, a propaganda, o treinamento de jovens e operários, a organização da

burocracia governamental, industrial e partidária – que juntos constituem os elementos diários do terror – seguem as diretrizes da maior eficiência tecnológica (MARCUSE, 1999, p. 74).

Com esse exemplo, Marcuse pretende mostrar como a tecnologia combina a máxima eficiência na produção eliminando o desperdício e a escassez. Em contrapartida, pode operar o interesse da opressão totalitária. Aqui, temos mais uma amostra do caráter dual empreendido pela técnica. Ocorre que, sobre os pilares da eficiência, erigiu-se todo um complexo de guerra em que a tecnologia é a única responsável por estimular e perpetuar tal ordenamento. Em se tratando de racionalidade tecnológica, todo interesse individual e social está ancorado no mais alto grau de eficiência.

A noção de eficiência é outro aspecto importante da teoria marcuseana, por se tratar do princípio que rege a sociedade industrial. Para entendê-la, é necessário assinalar a distinção entre os dois tipos de racionalidade. De maneira breve, pode-se caracterizar a extinta racionalidade burguesa por seu aspecto eminentemente homogêneo. Na busca pelo interesse próprio, o indivíduo burguês não precisava recorrer a formas exteriores de comportamento. Suas ações tinham por objetivo superar todo o sistema de ideias e valores impostos, obrigando-lhe a viver num estado de constante alerta e inquietação.

O contexto social burguês era o ambiente propício para o indivíduo executar sua liberdade crítica, uma vez que era preciso rejeitar falsos padrões de racionalidade que ainda estavam presentes na sociedade. A liberdade do indivíduo consistia, portanto, em opor-se ao sistema de ideias que lhe eram impostas. Tratava-se de buscar a verdade a partir de suas próprias noções do que era verdadeiro, sem recorrer a elementos externos. O princípio da liberdade residia no exercício do pensamento autônomo, em se fazer o uso livre da razão.

No âmbito da livre concorrência econômica o homem também era capaz de exercer sua racionalidade. Sua individualidade caracterizava-se por meio das ações concretas de seu trabalho, ao transformar seus produtos em parte das necessidades sociais. O indivíduo da racionalidade burguesa

via no seu trabalho a realização de sua conduta social. Ao passo que o processo de produção das mercadorias foi se intensificando, as empresas foram obrigadas a se submeterem ao domínio da indústria mecanizada. A eficiência tomou o lugar da livre competição entre as empresas. Conforme nos atesta Marcuse:

O princípio da eficiência competitiva favorece as empresas com o equipamento industrial mais altamente mecanizado e racionalizado. A individualidade, no entanto, não desapareceu. O sujeito econômico livre, em vez disso, tornou-se objeto de organização e coordenação em larga escala, e o avanço individual se transformou em eficiência padronizada. Esta última se caracteriza pelo fato de que o desempenho individual é motivado, guiado e medido por padrões externos ao indivíduo, padrões que dizem respeito a tarefas e funções predeterminadas. O indivíduo eficiente é aquele cujo desempenho consiste numa ação somente enquanto seja a reação adequada às demandas objetivas do aparato, e a liberdade do indivíduo está confinada à seleção dos meios e fins mais adequados para alcançar uma meta que ele não determinou. Enquanto o avanço individual independe de reconhecimento e se consoma no próprio trabalho, a eficiência é um reconhecimento recompensado e consumado apenas em seu valor para o aparato (MARCUSE, 1999, p. 76-78).

Nota-se que a transformação da racionalidade burguesa em racionalidade tecnológica teve como propulsor os processos de mecanização das indústrias. Assim, a eficiência em termos de competição e produtividade passa a caracterizar a nova ordem econômica. O princípio da eficiência está diretamente associado à maquinaria. Como consequência direta, as empresas passaram a fazer uso de ferramentas mais sofisticadas e eficazes, criou outras formas de produção e novos produtos passaram a circular no mercado. Impulsionou, também, o aumento da burocracia. Em relação à racionalidade tecnológica, Marcuse adverte que ela,

De modo algum está confinada aos sujeitos e objetos das empresas de grande porte, mas caracteriza um modo difundido de pensamento e até as diversas formas de protesto e rebelião. Esta racionalidade estabelece padrões de julgamento e fomenta atitudes que predisõem os homens a aceitar e introjectar os ditames do aparato (MARCUSE, 1999, p. 77).

Ainda nas entrelinhas do ensaio de 1941, Marcuse se vale de uma interlocução com Lewis Mumford e apresenta um aspecto peculiar do sujeito moderno. Mumford concebe a expressão “personalidade objetiva” e a utiliza para caracterizar o homem na era da máquina. Em oposição ao indivíduo burguês livre, o indivíduo moldado pela racionalidade tecnológica assume uma postura padronizada ao transferir sua individualidade à maquinaria. Trata-se, pois, de abrir mão de toda a sua subjetividade espontânea em detrimento dos processos da máquina. Esta, por sua vez, subordina a vida dos indivíduos à mera realidade dos fatos. A máquina passa a ser o fator que “dita” o ritmo da sociedade, enquanto o indivíduo eficiente torna-se meramente um instrumento de manobra. Dito de outra forma: a máquina passa a ser a constante e o homem a variável.

A eficiência programou o indivíduo para servir aos processos da máquina. Assim, “o sujeito econômico livre tornou-se objeto de organização e coordenação em larga escala e o avanço individual se transformou em eficiência padronizada” (MARCUSE, 1999, p. 78). Esta eficiência padronizada diz respeito aos padrões externos que são impostos aos indivíduos em termos de tarefas específicas e funções predeterminadas. Nesse ínterim, o indivíduo eficiente é aquele que tem seu desempenho reconhecido somente nas ações que representam uma reação às exigências estabelecidas pelo aparato.

Importante ressaltar que, em Marcuse, o termo *aparato* é utilizado para designar as instituições, os dispositivos e as formas de organização da indústria de acordo com a situação social dominante.

O indivíduo que vive a era da máquina é livre apenas para selecionar os meios mais adequados no cumprimento de uma meta que lhe

foi imposta. “Quanto mais racionalmente o indivíduo se comporta e quanto mais devotadamente se ocupa de seu trabalho racionalizado, tanto mais sucumbe aos aspectos frustrantes dessa racionalidade” (MARCUSE, 1999, p. 81). Contudo, o indivíduo autônomo de outrora agora tem seu avanço consumado no próprio trabalho. Sua recompensa é apenas em valor aos objetivos do aparato eficiente.

Aparato, automação e liberdade

Em *A Ideologia da Sociedade Industrial: o homem unidimensional* de 1964, Marcuse retoma o tema da tecnologia ao apontar as tendências da sociedade industrial avançada. Nessa abordagem, seu pensamento tem como solo de análise o evento histórico da Guerra Fria vivenciado pelos dois grandes blocos econômicos da época, os Estados Unidos e a comunista União Soviética. O contexto do pós-guerra foi responsável por moldar as características da sociedade unidimensional a que se refere o título da obra.

A sociedade industrial desenvolvida, aqui entendida como um novo tipo de sociedade, aponta como principal tendência uma sociedade baseada na noção de “bem-estar social” que floresceu no período pós Segunda Guerra Mundial num momento de auge do crescimento e alto padrão econômico. A sociedade unidimensional toma forma na união de dois Estados: Estado de Bem-Estar Social (*Welfare State*) e o Estado Beligerante, também denominado de Estado de Guerra.

Marcuse caracteriza a sociedade unidimensional como a sociedade da mobilização total. Este estado de mobilização implica na construção de um poderoso aparato militar em que a organização da vida política passa a ser também uma constante organização para a guerra contra as ameaças do inimigo permanente: o Comunismo. A guerra pode ser flagrada como um tipo de imperativo econômico, enquanto uma atividade dentre outras que dita o ritmo da produção da vida material. “A mobilização contra o inimigo age como um poderoso estímulo da produção e do emprego,

mantendo, assim, o elevado padrão de vida” (MARCUSE, 1973, p. 40). Nesse aspecto, a tecnologia enquanto um processo social passa a assumir seu caráter de dominação sob os ditames do aparato técnico.

A união entre o Estado de Bem-Estar Social e Estado de Guerra dificultou as possibilidades de transformação social. Como exemplos de situações que ilustram o fechamento do universo político, Marcuse menciona o bipartidarismo. As classes, que antes representavam certa oposição ao sistema, passam, na sociedade industrial avançada, a ser integradas em aliança com os negócios e o trabalho. Ocorre que os sindicatos se tornaram indistinguíveis das corporações. Assim, submissos à corporação, eles passaram a ter influência direta na política. Em consequência desse conluio, os partidos que antes faziam oposição ao sistema encontraram certos entraves em defender suas propostas por mínimas que fossem. O mesmo pode-se dizer dos partidos comunistas, que embora sejam a expressão da oposição suas ações deixaram de ser radicais. Todo o poder é transferido para o aparato político.

Nota-se que o traço que caracteriza a sociedade Unidimensional reside no fato da racionalidade tecnológica ter-se tornado racionalidade política. Sobre este aspecto, Marcuse ressalta que:

A racionalidade tecnológica revela o seu caráter político ao se tornar o grande veículo de melhor dominação criando um universo verdadeiramente totalitário no qual a sociedade e natureza, corpo e mente são mantidos num estado de permanente mobilização para a defesa desse universo (MARCUSE, 1973, p. 37).

Além da dificuldade acarretada pela união dos Estados opostos, Marcuse elucida que no estágio da atual sociedade a racionalidade técnica está personificada no aparato produtivo. A racionalidade tecnológica passa a ser condição prévia para o desenvolvimento de todas as forças produtivas. Ocorre que a manutenção do aparato tecnológico na nova sociedade está a serviço da racionalidade e da dominação, ou seja, esse

aparato passa a ser submetido à socialização. Sobre esse ponto Marcuse alega que:

O aparato técnico de produção e distribuição (com um crescente setor de automatização) não funciona como a soma total dos meros instrumentos que possam ser isolados de seus efeitos sociais e políticos, mas, antes, como um sistema que determina a priori, tanto o produto do aparato como as operações de sua manutenção e ampliação. Nesta sociedade o aparato produtivo tende a tornar-se totalitário no quanto determina não apenas as oscilações, habilidades e atitudes socialmente necessárias, mas também as necessidades e aspirações individuais. Oblitera, assim, a oposição entre a existência privada e pública, entre necessidades individuais e sociais. A tecnologia serve para instituir formas novas, mais eficazes e mais agradáveis de controle social. A tendência totalitária desses controles parece afirmar-se em outro sentido – disseminando-se pelas áreas menos desenvolvidas e até mesmo pré-industriais e criando similaridades no desenvolvimento do capitalismo e do comunismo (MARCUSE, 1973, p. 18).

Conforme a citação acima, é permitido dizer que na fase em que se encontra a sociedade industrial avançada, o progresso tecnológico em sua continuidade acabaria por exigir a subversão do modelo dominante de produção das necessidades materiais. Importante frisar que o termo “progresso” no contexto do capitalismo avançado não é um termo neutro, mas é preciso pensá-lo como um fim específico. Na civilização industrial desenvolvida, a racionalidade tecnológica passa a ser incutida na produção material e com isso os fins específicos poderiam ser definidos pelas possibilidades de melhoramento das condições vitais do homem. Esta fase seria atingida quando a produção material se tornasse automatizada. Na sociedade automatizada, todas as necessidades consideradas vitais, reais ou verdadeiras, no sentido proferido por Marx, poderiam ser atendidas enquanto o tempo de trabalho fosse reduzido a um de tempo marginal.

Marcuse enumera os fatores que caracterizam a transformação do processo produtivo ancorado na racionalidade tecnológica a partir de três

tendências. Primeiramente, ele se refere ao processo de mecanização em que a máquina passa a ser a propulsora da transformação da ordem do trabalho: a máquina é vista como a personificação do poder de trabalho humano. Por outro lado, ela também instiga nos homens um ritmo de servidão ao exigir dos indivíduos a doação de suas aptidões tanto físicas, quanto lógicas e mentais. Por certo o processo de mecanização incute nos trabalhadores uma forma aceitável de servidão e ao mesmo tempo imperceptível ao concretizar-se no próprio processo de produção.

Um segundo aspecto em decorrência desse processo de mecanização é a tendência assimiladora que se manifesta na estratificação ocupacional. Aqui, nota-se o aumento do número de trabalhadores não empenhados, tendo em vista que a mão de obra declina em relação ao “colarinho branco”. Nessa perspectiva, a máquina não é uma unidade absoluta, mas é entendida apenas como uma realidade técnica individualizada. A transformação tecnológica pensada em termos de produção rompe com a noção marxista da mais-valia, uma vez que são os processos de automatização que parecem alterar qualitativamente a relação de trabalho. A produtividade passa a ser determinada pelas máquinas e não pelo rendimento individual.

A medição do rendimento pessoal se torna algo impossível na sociedade mecanizada. Sobre o impacto do aparato técnico, a automatização passa a ser o elemento aglutinador para se pensar a sociedade industrial avançada. Ela significa, em seu sentido mais amplo, o fim da medição do trabalho: o que se mede é simplesmente a utilização do equipamento técnico disponível no ambiente de produção. Sobre esse ponto, Daniel Bell, autor mencionado por Marcuse no texto, explica que essa modificação tecnológica está estritamente ligada ao próprio sistema histórico de industrialização. De acordo com Bell, a industrialização não surgiu com a criação das fábricas, mas sim com a medição do trabalho. Diante desse cenário de transformações, Marcuse considera que o que está em jogo nessa sociedade é a compatibilidade do progresso técnico com as próprias instituições criadas pela industrialização. Jogo este que vai muito além de um sistema de pagamento e das relações estabelecidas entre o trabalhador, classes e organização do trabalho.

Outro aspecto que se manifesta em decorrência da transformação do processo produtivo são as alterações no caráter do trabalho. Estas

alterações estão relacionadas diretamente com a atitude e a consciência do trabalhador. São mudanças que se mostram visíveis na integração social e cultural na sociedade industrial avançada. Dentro desse quadro de transformações, há dois fatores que são tipicamente característicos dessa sociedade. Trata-se das consequências negativas do processo de automação e da interdependência que integra o trabalhador à fábrica. O primeiro fator pode ser caracterizado pela aceleração do trabalho devido à agilidade das máquinas, o que culmina na geração de desempregos e também da diminuição das possibilidades de promoção, pois na nova sociedade o aparato administrativo opta por profissionais diplomados, a exemplo dos engenheiros.

Em relação ao segundo fator, é possível notar um interesse adquirido por parte dos trabalhadores em “participar da empresa capitalista”.² Este desejo se manifesta na vontade dos trabalhadores em compartilhar da solução dos problemas de produção. Nessa nova ordem do trabalho que se apresenta, isto é, nesse novo mundo em que impera a racionalidade tecnológica, a consequência mais visível pode ser notada pelo enfraquecimento da classe trabalhadora enquanto classe de oposição, que é reforçada pelo efeito da organização tecnológica da produção. Sob os pilares da gerência e da direção se funda a nova forma de dominação e que se transfigura em forma de administração.

Marcuse acrescenta que no capitalismo avançado os patrões e proprietários perdem suas identidades como agentes responsáveis, pois assumem a função de burocratas da máquina corporativa. Os próprios organizadores e administradores se submetem cada vez mais à dependência da maquinaria, fato este que rompe com a relação dialética entre “senhor e servo” que, por sua vez, se veem parte integrante de um círculo vicioso, que segundo o autor parece representar fielmente a imagem de uma sociedade auto expansiva.

² Sobre este ponto Marcuse cita o exemplo das refinarias de Caltex, de Ambès na França. Segundo ele, os trabalhadores têm consciência dos elos que os ligam à empresa. São elos profissionais, sociais e materiais. Assim, o fato de terem acostumado a certas relações em consonância com os benefícios sociais recebidos por parte de um contrato “vivo e indestrutível”, os levam a se preocupar com lucidez e atenção com a gerência financeira da empresa.

Para Marcuse, a novidade dessa sociedade pode ser caracterizada por apresentar uma racionalidade esmagadora que participa dessa empresa irracional. Essa racionalidade é representada pelo pré-condicionamento que molda os impulsos e aspirações distintivas dos indivíduos. Eis um ponto crucial da racionalidade tecnológica: o fato de que os indivíduos se veem obscurecidos pela consciência falsa e verdadeira, pois a sujeição do homem ao seu aparato produtivo é perpetuada sob a forma de muitas liberdades e comodidades. Não é que não há exploração, mas tal exploração desaparece por trás da fachada da racionalidade objetiva. “O véu tecnológico esconde a reprodução da desigualdade e da escravização” (MARCUSE, 1973, p. 49).

Destarte, Marcuse pondera que as perspectivas de contenção da transformação, que têm como base uma política de racionalidade tecnológica, dependem estritamente das perspectivas do Estado de Bem-Estar Social, pois é característico dessa política promover um elevado padrão de vida administrado e que se estende também às demais sociedades industriais desenvolvidas. Aqui, o aparato técnico pensado pelo filósofo é tomado como um poder acima do indivíduo e ao mesmo tempo separado dele. Seu funcionamento dependente exclusivamente do desenvolvimento e da expansão de uma produtividade intensificada.

Marcuse salienta que o declínio da liberdade em favor do aparato técnico é também um processo social objetivo. Nesse sentido, a tecnologia é entendida como um processo social de vasta amplitude dotado de uma lógica própria e de um movimento específico no qual são gerados ou destruídos incontáveis fatos singulares. As aspirações sociais passam a ser mediadas pelo processo tecnológico. Se por um lado há um considerável aumento no padrão de vida proporcionado pelo Estado de Bem-Estar Social, por outro e levando em consideração toda a sua racionalidade, este Estado apresenta como uma de suas principais características uma ausência confortável de liberdade que se manifesta sobre vários aspectos.

Trata-se de uma sociedade cuja administração total implica em uma série de restrições sistemáticas à sociedade no que concerne, por exemplo, ao tempo livre “tecnicamente” disponível, entendendo que tempo livre não é o mesmo que horas de lazer. Há também a restrição da quantidade e da qualidade de mercadorias e serviços que são “tecnicamente” disponíveis para as necessidades individuais e vitais. Outra

consequência dessa produção incessante é acúmulo de produtos excedentes que gera um aumento do consumo de mercadorias.

A eficiência programada que rege tal sociedade não abre mão de técnicas avançadas e nem de sua estreita parceria com a ciência sob a forma de um obsoletismo planejado. Desse modo, enquanto houver mercadorias excedentes não haverá motivo para se propagar uma liberdade que insista na autodeterminação. Ora, se a vida administrada é confortável e boa, não há motivos para se opor ao sistema. Conforme sustenta Marcuse, a “rejeição do Estado de Bem-Estar Social em favor de ideias abstratas de liberdade não é algo que se apresenta convincente” (MARCUSE, 1973, p. 63). Dessa forma, qualquer fato que venha a culminar na perda das liberdades econômicas e políticas pode caracterizar-se como um pequeno dano ao Estado capaz de tornar a vida administrada segura e confortável.

Nas condições de um padrão de vida crescente não conformismo com o próprio sistema parece socialmente inútil, principalmente quando acarreta desvantagens econômicas e políticas tangíveis e ameaça o funcionamento suave do todo (MARCUSE, 1973).

Em outras palavras, o autor quer dizer que não há por que querer abrir mão dessa forma de organização tecnológica por outra instituição que promova a produção material, uma vez que os indivíduos dessa sociedade se satisfazem nas mercadorias que consomem e com os demais serviços que lhes são oferecidos. Por estarem pré-condicionados aos bens que consomem, tais indivíduos têm sua vida moldada em todos os aspectos que inclui seus pensamentos, sentimentos, aspirações e até mesmo sua imaginação.

Considerações finais

Tendo-se percorrido alguns dos principais aspectos que norteiam a filosofia da tecnologia em Herbert Marcuse, e relevantes para este trabalho, entende-se que para uma eventual e ulterior abordagem dessa temática em seus escritos, a compreensão da racionalidade tecnológica deve ser destacada como elemento chave ao possibilitar o entendimento das implicações do uso da técnica na contemporaneidade.

Cumpre dizer que qualquer investigação que se faça nesse sentido valendo-se do pensamento marcuseano não pode negligenciar o fato de que a sociedade unidimensional comporta oscilações entre duas tendências contraditórias. Assim, é preciso levar em conta que no aparato técnico de produção, mais especificamente nos processos de automação, estão contidos os elementos que apontam para a transformação qualitativa da sociedade, mas que também imprimem seu caráter totalitário.

Em suma, pode-se concluir que a tecnologia analisada no molde da sociedade industrial avançada, se caracteriza principalmente por ser uma sociedade sem oposição. Nela, a liberdade reside nos processos de automação. Em outros termos: a liberdade se manifesta apenas em razão das exigências do aparato total.

Referências

LOUREIRO, Isabel. Breves notas sobre a crítica de Herbert Marcuse à Tecnologia. In: PUCI, Bruno; LASTÓRIA, Luiz Antônio Calmon Nabuco; COSTA, Belarmino César Guimarães (Orgs.). *Tecnologia, Cultura e Formação – Ainda Auschwitz*. São Paulo: Cortez, 2003, p. 19-33.

MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. 4ª ed. Trad. Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

MARCUSE, Herbert. Algumas implicações sociais da tecnologia moderna. In: MARCUSE, Herbert. *Tecnologia, Guerra Fascismo*. São Paulo: Editora UNESP, 1999. p. 73-104.

Data de registro: 10/05/2017

Data de aceite: 05/07/2017



Sócrates e a influência pitagórica no diálogo Axíoco

*Luiz Fernando Bandeira de Melo**

Resumo: Pesquisando a obra do filósofo ateniense Platão, não podemos negar a forte influência pitagórica que perpassa por quase todos os seus diálogos. As especulações sobre a ideia do corpo como prisão da alma, a teoria da reminiscência e os mitos escatológicos são pontos que traduzem de forma convincente a tradição pitagórica e órfica dos seus escritos. Não destacaremos neste trabalho a importância que Platão dá à ciência dos números de origem pitagórica como visto no *Epinomis* – extensão de *As Leis* – quando o filósofo afirma que, sem o número, a raça humana jamais conquistaria a sabedoria. Abordaremos apenas a influência religiosa dos poemas órficos e do pitagorismo, comum nos ritos populares, que são absorvidos, utilizados e modificados nos textos platônicos, tanto que Alberto Bernabé diz ser Platão a principal fonte que possuímos, da época clássica, para o conhecimento do orfismo. Cotejamos essa influência órfico-pitagórica encontrada em outros diálogos como a *Apologia*, o *Górgias*, o *Fédon*, o *Fedro* e outros, mas delimitaremos como foco o diálogo tido como apócrifo *Axíoco*, cujo tema central está direcionado à imortalidade da alma e aos benefícios dos ‘iniciados’ que possuem privilégios para suas almas após a morte do corpo, temas recorrentes dos conhecimentos culturais órficos-pitagóricos. Não trataremos essa influência em toda sua extensão, mas apresentamos o suficiente para compreendermos que os conselhos que Sócrates interpõe a *Axíoco*, reportando-se, sobretudo ao comportamento e gênero de vida do homem, podem modificar o destino da alma separada do corpo pela morte.

Palavras-chave: Sócrates; Alma; Órfico-Pitagórico; Religiosidade; *Axíoco*.

* Doutorando em Filosofia pela Universidade de Coimbra (UC). E-mail: lucasalvesolive@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1086267393188112>.

Socrates and the Pythagorean influence in dialogue Axiochus

Abstract: Researching the work of the Athenian philosopher Plato, we cannot deny the strong influence that pervades the Pythagorean by almost all his dialogues. Speculation about the idea of the body as a prison of the soul, the theory of reminiscence and the eschatological myths are some points that translate convincingly the Pythagorean and Orphic tradition of his writings. We don't highlight in this paper the importance that Plato gives to the science of numbers of Pythagorean origin as seen in the *Epinomis* – extension of *The Laws* – when the philosopher claims that without the number, the human race will never conquer wisdom. We will discuss only the religious influence of the Orphic poems and pythagoreanism, common in popular rites, which are absorbed, used and modified in Platonic texts, so that Alberto Bernabé claims to be Plato the main source that we have, from the classical era, to the knowledge of Orphism. We collate this Orphic Pythagorean influence found in other dialogues as the *Apologia*, the *Gorgias*, the *Phaedo*, the *Phaedrus* and others, but we will delimit the focus to the dialogue regarded as apocryphal *Axiochus*, whose central theme is directed to the immortality of the soul and the benefits of the 'initiated' that have privileges to their souls after the death of the body, recurring themes of cultural Orphic-Pythagorean knowledge. We do not treat this influence throughout its extent, but we present enough evidence to understand that the councils that Socrates interposes in the *Axiochus*, referring in particular to the conduct and gender of human life, can modify the destiny of the soul separated from the body by death.

Keywords: Socrates; Soul; Orphic-Pythagorean; Religiosity; Axiochus.

Introdução

Apresentaremos neste trabalho a influência órfico-pitagórica no pensamento do mestre de Platão, em cuja obra, raras são as citações literais encontradas, mas que as percebemos em diálogos como *Apologia*, *Górgias*, *Fédon*, *Fedro* e outros que elencaremos caso necessário. Delimitaremos aqui esta apreciação apenas a alguns diálogos, com a consideração maior para o diálogo tardio tido como apócrifo, *Axíoco*, cujo

tema central está direcionado à imortalidade da alma e aos benefícios dos ‘iniciados’ que possuem privilégios para suas almas após a morte do corpo, temas estes recorrentes principalmente dos conhecimentos culturais órficos-pitagóricos. Não temos a intenção de elencar essa influência em toda sua extensão, mas apresentar o suficiente para compreendermos que os conselhos que Sócrates interpõe a Axíoco, reportam-se, sobretudo, ao comportamento e gênero de vida do homem que podem modificar o destino da alma no mais além.

A intenção aqui discutida é a de mostrar que Sócrates conhecia a tradição órfico-pitagórica, tinha experiências daquilo que hoje é chamado "estado alterado de consciência", e que realmente ouvia um *daimon*, mas que rompeu com as práticas ritualísticas e decodificou a purificação e as virtudes através do exame *elêntico* da alma em direção a uma doutrina do amor. Em consequência, a vida filosófica de Sócrates, implica um novo gênero de vida moral, impregnado do valor e da autoridade tornados transitivos pelo sacrifício de uma vida de valor infinito.¹

A imortalidade da alma, sua transmigração e salvação, são princípios abordados por Sócrates de forma clara em alguns textos platônicos² e é notório que suas observações estavam pautadas nos conhecimentos e práticas dos princípios órfico-pitagóricos, comuns aos atenienses do século V a.C.

Não teríamos como discorrer sobre esses princípios sem utilizar a perspectiva da morte como tema central para a conduta do homem, uma vez que a morte do corpo é o principal expediente para que a alma se torne livre do invólucro denominado por Sócrates, no *Górgias*, como sua tumba³, tema visto também na *Apologia* e no *Fédon*. Na defesa que Platão faz do seu mestre, encontra-se de maneira insofismável a posição de

¹ Sócrates fala do sacrifício e prece como definição do Sagrado no *Êutífron* e transpõe a definição para a ciência do amor (*Êutífron*, 14b).

² *Apologia* 40c-e, 42a; *Fédon* 63b, 70a, 70b, 70c, 71e, 100b; *Mênon* 81c-d, entre outros.

³ “Não faz muito tempo, ouvi de um sábio que presentemente estamos mortos e nosso corpo é uma tumba” (*Górgias*, 493a).

Sócrates a respeito do destino da alma após a morte do corpo quando ele diz ser melhor, entre os dois destinos para a alma de um morto,⁴ aquele em que a alma está ‘do lado de lá’ sujeitando-se a exames com outras almas, tal como fazia ele próprio no seu dia-a-dia: “Os de lá são mais felizes que os de cá, entre outros motivos, por serem imortais pelo resto do tempo, se a tradição está certa.”⁵

Sócrates mantém firme, no *Fédon*, sua opinião de que a alma após a morte é mais completa de conhecimentos, pois só no estado separado do corpo físico ela poderá obter um conhecimento verdadeiramente puro, adquirindo em sua totalidade o que os filósofos buscam e amam: a sabedoria.⁶

Toda essa discussão sobre a imortalidade da alma, sua condição após a morte do corpo e o que o homem deve saber e fazer para uma melhor ‘estadia de sua alma’ no Hades faz parte dos parâmetros encontrados entre os ensinamentos encontrados na doutrina órfico-pitagórica, e principalmente na conduta dos pitagóricos, citada pormenorizadamente por diversos comentadores como Bernabé, Bridgman, Burkert, Cornelli, Dodds, Hall, Lutche, Timotin e Ustinova, entre outros.⁷

O discurso explicativo do mestre ateniense, no diálogo *Axióco*, para consolar um moribundo que requer uma reabilitação psicológica para seu estado emocional, debilitado diante da morte iminente, aponta para a ideia inequívoca que esses conselhos de Sócrates são exemplos inegáveis

⁴ “Morrer é uma destas duas coisas: ou o morto é igual a nada, e não sente nenhuma sensação de coisa nenhuma; ou, então como se costuma dizer, trata-se duma mudança, uma emigração da alma, do lugar deste mundo para outro lugar” (*Apologia*, 40c).

⁵ (*Apologia*, 41c).

⁶ “Se alguma vez quisermos conhecer puramente os seres em si, ser-nos-á necessário separar-nos dele e encarar por intermédio da alma em si mesma os entes em si mesmos. Só então é que, segundo me parece, nos há de pertencer aquilo de que nos declaramos amantes: a sabedoria. Sim, quando estivermos mortos, tal como o indica o argumento, e não durante nossa vida! Se, com efeito, é impossível, enquanto perdura a união com o corpo, obter qualquer conhecimento puro” (*Fédon*, 66d-e).

⁷ Elencamos na bibliografia algumas obras dos autores citados que proporcionam subsídios vastos para o tema em discussão.

dos princípios pitagóricos. A proposta de mudança de vida para a obtenção de benefícios para a alma após a morte do corpo é, a nosso ver, um conhecimento que a doutrina socrática impõe mediante o próprio exemplo singular de Sócrates ao modificar seu gênero de vida, numa interiorização dos ritos apresentados pelos princípios órficos-pitagóricos, transformando-os em ações que sejam menos injustas e que propiciem o bem ao próximo, e que entendemos como uma doutrina de amor.

Alguns princípios das doutrinas de Pitágoras e Sócrates

Explicar a doutrina pitagórica seria um equívoco da nossa pretensão, mas apontar algumas reflexões sobre seus comportamentos diante da perspectiva da morte fundamenta nosso propósito de apresentá-las, como conhecidas e praticadas por Sócrates, e disseminadas entre seus discípulos, em especial Platão, do qual temos o que mais conhecemos do mestre ateniense.

Da figura enigmática e carismática que foi Pitágoras⁸ podemos afirmar que temos uma boa quantidade de fontes de informação⁹ o que torna mais problemático conhecê-lo do que se houvesse escassez dessas fontes como afirma Gabrielle Cornelli (CORNELLI, 2002, p. 127) de forma que, por isso mesmo, dá-se a dificuldade de considerar o que qual

⁸ Conforme Charles H. Kahn, “a lendária concepção semidivina de Pitágoras é reinterpretada alegoricamente como onisciência primeva e o próprio Pitágoras começa a assumir a posição do *daimon* no próêmio de Parmênides, a fonte de todo o conhecimento filosófico” (KAHN, 2007, p. 80). E segundo JÂMBLICO, (1966, p. 15, 17, 19, 30, 70, 76 e 157) “Pitágoras é um *daimon*, um ser intermediário entre os deuses e os homens. Por isso, sua filosofia assemelha-se a uma revelação.” Assim cita Simonne Jacquemard em *Pitágoras e a harmonia das esferas* (JACQUEMARD, 2004, p. 19).

⁹ Entre os textos que expuseram alguns pontos da vida de Pitágoras (Diógenes Laércio, Jâmblico de Cálcis, Porfírio de Tiro, Estrabão e Clemente de Alexandria, entre outros), suas fontes são inevitavelmente os discípulos mais próximos do filósofo de Samos: Alemêon de Crotona, Hipaso de Metaponto (primeira geração de seguidores de Pitágoras), além de Filolau de Crotona, Árqitas de Tarento e Aristoxeno de Tarento. Falha será, a de qualquer estudioso, deixar de fora os testemunhos de Aristóteles.

fonte mais se aproxima das convicções pitagóricas, inclusive pelas quantidades de significativas contradições, devido ao distanciamento do tempo entre elas e o mestre de Samos. Não é nossa pretensão neste trabalho, refletir sobre todas as opções de proximidade dos pensamentos de Pitágoras e Sócrates, mas de forma pontual, mostraremos alguns vínculos entre os princípios da doutrina pitagórica propagados por seus discípulos e o que Sócrates nos deixou através de seus seguidores.

Um dos pontos de paridade que destacamos do pitagorismo com o pensamento socrático é o da imortalidade da alma. Este princípio de origem egípcia era conhecido desde os antigos, encontrando-se descrito no *Livro dos Mortos*¹⁰, – a escrita considerada mais antiga da humanidade. Observamos que na Grécia a ‘imortalidade da alma’ era conhecida já período arcaico e divulgada por poetas como Homero, Hesíodo e Orfeu, passando por Pitágoras, ao constituir item de sua doutrina e chegando até Sócrates pelas descrições de Platão. Para maior aprofundamento lembramos a grande abordagem sobre este tema, produzida por Guthrie com a pergunta: “Crenças religiosas de Sócrates: é a alma imortal?”¹¹

Não só a imortalidade da alma como a comunicação com os mortos eram assuntos comuns na Grécia onde dramaturgos do período antigo como Ésquilo¹² (que viveu entre 524/5 e 456/5) e Aristófanes¹³ do

¹⁰ Em seu prefácio, Luiz Carlos Teixeira de Freitas comenta que o *Livro dos Mortos*, cujo verdadeiro nome era “*Saída para o Dia*” (a Luz), foi “destinado a guiar a alma do defunto pelo Além”. No Cap. I o livro relata as palavras que a alma deve pronunciar no momento da separação do corpo que morre. O segundo capítulo tem como subtítulo: *Para reviver depois da morte*. Todo seu conteúdo descreve o comportamento que a alma deve ter em sua vida imortal após a morte do corpo.

¹¹ Guthrie, autor da conhecida obra em seis volumes *The History of Greek Philosophy*, discute sobre o conhecimento de Sócrates da imortalidade da alma no item 10 do capítulo III do livro *Sócrates* (GUTHRIE, 1971, p.153 - 164).

¹² Ésquilo, o mais antigo entre os dramaturgos trágicos da Grécia antiga, escreveu *Os Persas* (encenada em 472), mostrando imortalidade das almas e a comunicação com tais espíritos de mortos. Na peça, o pai (já morto) de Xerxes é evocado pelo Coro e se apresenta como *Fantasma de Dario*, tendo uma conversa com o Coro e com Atossa, sua viúva (*Os Persas*, 815 a 1125) (ÉSQLILO, 2044, p. 51 - 59).

momento clássico (de 447 a 385), produziram peças divulgando tais comportamentos sociais. Aristófanes, um dos maiores dramaturgos da comédia grega clássica, mostra em *As Aves*, que Sócrates se comunicava com os mortos: “No país das sombras há um pântano onde Sócrates, que nunca tomou banho, evoca as almas dos mortos” (ARISTÓFANES, 2004, p. 172).

Mircea Eliade destaca esses conhecimentos desde os celtas – com os druidas, que não separavam a noção de imortalidade da noção das vidas sucessivas da alma – e os trácios¹⁴, base dos ‘rituais divinatórios’ e das ‘experiências extáticas’ do dionisismo:

As experiências extáticas reforçavam a convicção de que a alma não somente é autônoma, mas suscetível de uma *unio mítica* com a divindade. A separação de alma e corpo determinada pelo êxtase revelava, de um lado, a possibilidade de uma dualidade fundamental do homem; de outro, a possibilidade de uma pós-existência espiritual, consequência da ‘divinização’¹⁵ (ELIADE, 2011a, p. 155-156).

A imortalidade da alma, conhecimento divulgado entre os gregos antigos pelo culto dionisíaco, também visto entre os órficos em suas

¹³ Em Aristófanes, considerado como um dos maiores dramaturgos da comédia grega clássica, mostra em *As Rãs*, que o ‘Coro dos Iniciados’ evoca *Iago* – gênio que personificava o cortejo dos iniciados (ARISTÓFANES, 2004, p. 215).

¹⁴ Ver cap. XXI, volume II da obra em três volumes de Mircea Eliade – ELIADE, 2011a, p. 128-163.

¹⁵ Mircea Eliade mostra o conhecimento da imortalidade da alma no mundo antigo dos gregos: “Foi em ambientes semelhantes a esses que se desenvolveram, na Grécia, as práticas e as concepções religiosas conhecidas pelo nome de orfismo. A crença na imortalidade e a certeza da beatitude da alma desencarnada conduzem, em certas tribos trácias, a uma exaltação quase mórbida da morte e à depreciação da existência. Os transos lamentavam-se por ocasião do nascimento de uma criança, mas enterravam seus mortos num clima de alegria (Heródoto, V, 4). Muitos autores antigos explicavam a excepcional coragem dos trácios nos combates por suas convicções escatológicas” (ELIADE, 2011a, p. 156).

concepções sobre a alma, *psyché*¹⁶, era um dos princípios que formava a doutrina pitagórica. Inevitavelmente Zalmoxis, discípulo de Pitágoras, era detentor de tal conhecimento e foi elogiado por Sócrates como “nosso rei, que é um deus” (*Cármides*, 156d-e), mostrando-o como superior aos médicos gregos. Não podemos descartar que esta declaração de Platão sobre o conhecimento e elogio de Sócrates a um pitagórico coloca seu mestre como conhecedor daqueles princípios. Mas além de conhecer Zalmoxis, Sócrates destaca nesta passagem que ao ter um comportamento moderado, o homem está tratando a alma e produzindo saúde para seu corpo, pois “é na alma que está a origem do bem corpóreo” (*Cármides*, 156e).

Sócrates é usuário deste conhecimento pitagórico que diferencia o bem material do bem moral, ou bem para a alma, e utiliza-o em seus discursos como no *Axióco*, para convencê-lo de que após a morte do corpo “os bens não serão de ti subtraídos, mas poderás sim deles fruir de maneira mais pura” (*Axióco*, 370c). Nesse exemplo, o filósofo transforma as concepções pitagóricas numa doutrina direcionada à mudança de comportamento que leva o homem a um novo gênero de vida, conduzido por ações moderadas que visam o amor ao próximo. Reconhecemos nesse passo do *Axióco*, o conhecimento pitagórico da transmigração da alma sendo utilizado por Sócrates para mostrar a necessidade do homem em preocupar-se com a nova vida após a morte.

Entre os crentes atenienses, esta preocupação constante da salvação pessoal e o temor dos castigos sem fim, paralisavam as iniciativas individuais, pois suas condutas estavam delimitadas a atitudes que não contrariassem os deuses panteônicos, o que extinguiu a independência da alma, revelando um enfraquecimento do livre-arbítrio.

¹⁶ Em sua Dissertação de Mestrado, no item 2.3, Ângelo Balbino Soares Pereira apresenta um rico comentário do que os gregos entendiam sobre *psyché*, desde Homero até Pitágoras (PEREIRA, 2010, p. 41-64).

Sócrates traz uma transposição do entendimento pitagórico da *palingenesia*, ou renascimento da alma em outro corpo, prevendo a impossibilidade de conciliar em apenas um círculo de vida corpórea, a variedade infinita das condições das atitudes e dos caracteres humanos, com a justiça dos deuses. Este princípio da doutrina socrática, a transmigração da alma, também não era novidade para os gregos contemporâneos a Sócrates, pois a metempsicose era divulgada entre os órfico-pitagóricos:

Como certos autores antigos evocaram, a propósito dos celtas, a doutrina órfico-pitagórica da metempsicose, muitos estudiosos modernos concluíram que os escritores greco-latinos interpretavam as crenças célticas na linguagem de Pitágoras, em outras palavras, que tinham “inventado” uma crença desconhecida dos celtas. Contudo, no século V a.C., Heródoto explicava do mesmo modo – isto é, pela influência de Pitágoras – a crença dos getas na “imortalidade” da alma, crença que, aliás, o historiador grego não negava. De fato, os autores antigos evocavam Pitágoras justamente porque as concepções dos getas e dos celtas lembravam a doutrina órfico-pitagórica (ELIADE, 2011a, p. 139)¹⁷.

Ao abordarmos a imortalidade da alma nos diálogos socráticos, devemos inferir que a doutrina da transmigração da alma é coerente com esse princípio, pois nos exemplos que Sócrates usa para demonstrar a vivência eterna da alma, está sempre referenciando a volta da alma para viver noutro corpo.

A teoria da reminiscência da alma é utilizada por Platão como um argumento da transmigração da alma que, tendo perdido seu corpo pela morte deste, e após um período de estadia no Hades, retorna a outro corpo.

¹⁷ Mircea Eliade cita ainda para o estudo da metempsicose: Cesar; Lucano (*Pharsalia*, I, 450s.); Popônio Mela (III, 3) e Timágenes – citados por Amiano Marcelino, XV, 9, 8; e Diodoro da Sicília (V, 28, 6)

Neste retorno, em determinados momentos de sua nova vida, de forma inconsciente a alma reencarnada relembra alguns conhecimentos experienciados anteriormente em sua outra existência num corpo diferente do utilizado na vida atual¹⁸. Sobre isto afirma Jean Pierre Vernant considerando o pitagorismo:

Vimos que no pitagorismo a reminiscência das vidas anteriores pode parecer como um meio de conhecer-se a si mesmo, não no sentido um pouco banal que o oráculo de Delfos dava à fórmula: não pretender igualar-se aos deuses, mas dando à máxima um novo realce: saber qual é a nossa alma, reconhecer pela multiplicidade das suas encarnações sucessivas a unidade e a continuidade da sua história (VERNANT, 1990, p. 159)

A passagem platônica não está vinculada a uma iniciação (munsij) religiosa física a exemplo dos ‘mistérios de Êleusis’ ou aquelas exemplificadas por Alberto Bernabé sobre as iniciações órfico-pitagóricas que davam acesso a textos e ritos¹⁹ condicionantes para a alma ultrapassar os portões do Hades, em que o autor mostra as diversas passagens platônicas nas quais o filósofo recorda o não iniciado (amuntoi) “sujeito a terríveis tormentos, como levar água em uma peneira a uma tina furada” (BERNABÉ, 2011, p. 338), ou ainda como é feita por Mircea Eliade que apresenta o iniciado como um homem que conhece os mistérios e teve revelações²⁰ através de cultos purificatórios que permitiam a obtenção de um código de acesso ao mundo de além-túmulo.

¹⁸ Ver Mênon no qual Platão mostra que o conhecimento pode ser a lembrança de experiências anteriores.

¹⁹ Ver item *Platão e o Orfismo*, 12.3 em que o autor conceitua a iniciação como “ponto de partida necessária para conseguir uma estadia feliz no Além. Supõe-se que proporciona a quem recebe, uma determinada informação religiosa sobre o lugar do homem no mundo, sobre sua origem e seu destino” (BERNABÉ, 2011, p. 338).

²⁰ Ver ELIADE, 2008, *Muerte e Iniciaciones Místicas*. Ainda em ELIADE, 2008, p. 153 (*Fenomenologia da iniciação*).

Acreditamos que o discurso socrático direciona o homem à uma mudança de comportamento compatível ao do filósofo, que possui um gênero de vida mais adequado não apenas para obter um bom lugar no Hades, mas para estar pronto para uma vida mais feliz, principalmente se entendermos a necessidade de retorno a outro corpo como prediz o princípio da transmigração da alma.

Entendemos que a transposição, pela qual Sócrates propõe a mudança do gênero de vida como principal causa para uma vida sem castigos após a morte do corpo, diverge dos princípios órficos-pitagóricos de que a morte é como um véu que se destrói e que uma viva luz logo aparece sobre todos os problemas que concerne a um iniciado pitagórico, consequência dos seus conhecimentos de textos e/ou ritos sagrados. O filósofo está apresentando uma nova maneira de se conduzir a vida propondo um trabalho interior de reflexões e comparações do comportamento, que leve o homem a se libertar das falsas noções de educação ritualística rotineira acumulada nos anos vividos.

Vimos nos exemplos usados por Sócrates para demonstrar a imortalidade da alma, que eles estão sempre referenciando seu retorno ao mundo dos vivos para obter novas experiências de vida noutro corpo, e que tais exemplos demonstram a transmigração da alma inserida nos princípios da doutrina socrática narrada por Platão.

No período clássico da Grécia a doutrina órfico-pitagórica prescrevia a consequência para a alma que ainda não estava depurada de suas imperfeições, a transmigração para nova vida em outro corpo, num ciclo de retornos ao corpo, como castigo pelos erros praticados contra os deuses panteônicos. Charles H. Kahn deixa claro este conhecimento em Sócrates e Platão esclarecendo que: “Para a nova visão de mundo de Platão, seu único aliado seria a doutrina órfico-pitagórica da reencarnação, com seu ensino associado de que estamos mortos nesta vida, enterrados ou aprisionados no corpo, mas destinados a uma existência mais divina” (KAHN, 1996, p. 67).

Kahn afirma ainda que a audiência e o ambiente conservador ateniense, não estavam preparados para entender tudo sobre a transmigração da alma:

Platão tem sido deliberadamente seguro, com uma estratégia para lidar com uma audiência conservadora. O leitor grego comum e auditor, a quem nós podemos conjurar do mundo da comédia e oratória, desde as palestras dos sofistas e os escritos de Xenofonte, é totalmente despreparado para levar a sério a visão metafísica de Platão (KAHN, 1996, p. 68).²¹

Os conhecimentos religiosos citados por Kahn, também são apontados por Marco Antonio Santamaría Álvarez²², ao citar que desde o século VI, surgiram na Grécia movimentos de aspectos semelhantes ao pitagorismo e orfismo, postulando a imortalidade da alma e a sua reencarnação: “Estas crenças pitagóricas e órficas, entre outras, foram adotadas mais tarde por Empédocles e por Platão e incorporadas aos seus próprios sistemas filosóficos” (BERNABÉ; KAHLE; SANTAMARÍA, 2011, p. 233).

O que encontramos no *Axioco*

Atendendo Clínicas, Sócrates se encontra com Axíoco, seu pai, no diálogo de mesmo nome, que Platão desenvolve o tema da morte e suas

²¹ Charles H. Kahn esclarece ainda que Platão reconhecia a transmigração não como Pitágoras apresentou, mas com uma nova forma: “Esta nova noção de reconhecimento, entendida não como Pitágoras reconhecia de encarnações anteriores, mas como um modo de conhecimento a priori, é o link brilhante pelo qual Platão se conecta a sua própria visão metafísica – cuja racionalidade é garantida, mas seu fundamento é matemático – com o velho, estranho ensino sobre uma alma transmigrante” (KAHN, 1996, p. 67).

²² Artigo do capítulo 10 – *La transmigración del alma em Grecia de Ferecides de Siros a Píndaro (SIGLOS VI-V A.C.)* da obra *Reencarnación – La transmigración de las almas entre oriente y occidente*. Editada por Alberto Bernabé, Madayo Kahle y Marco Antonio Santamaría.

consequências para a alma. Por estar Axíoco “próximo do fim”, assim se expressa Platão, Sócrates é solicitado para confortá-lo sobre seu destino após a morte do corpo, pedido que o mestre de Platão atende, por ser cômico do seu “dever religioso”.²³

Já no início da conversa com Axíoco, Sócrates apresenta sua doutrina sobre a vida após a morte ao pronunciar:

Não compreendes que a vida é um efêmero exílio que deve ser vivido decentemente para depois seguir o destino ao menos resolutamente, senão celebrando com peãs? Mostrar-se tão fraco e resistente a ser arrancado da vida é algo pueril e indigno de um homem razoável (*Axíoco*, 365b).

A partir desta passagem, entendemos que Sócrates se prontificou em tornar mais equilibrado o estado emocional de Axíoco, pois consideramos sua interlocução condicionada ao *élenkhos* sobrepor-se a uma simples conversação de consolo. Consideramos que o *élenkhos* possibilita uma reflexão catártica que podemos indubitavelmente traduzir como ‘iniciação’, conduzindo o interlocutor a refletir sobre uma nova maneira de agir, ou seja, o início de percepções que levam este a propor uma alteração em seu gênero de vida, com o propósito de ter uma melhor sobrevida após a morte de seu corpo, isenta dos castigos, assim considerados pelos preceitos religiosos tradicionais que levavam os profanos a carregar como afirma Sócrates a *Górgias*:

Os mais infelizes são esses, os profanos, que baldeiam água para o barril furado numa vasilha igualmente furada, uma peneira. Peneira, de acordo com quem me contou isso, ele chamou à alma; comparava a alma dos parvos a uma peneira, cheia de furos, porque nada pode reter por falta de fé e de memória (*Górgias*: 493b e c).

²³ Expressões utilizadas por Platão no *Axíoco* (364b e c) (PLATÃO, 2011 p., 292).

A preocupação sobre os castigos para a alma do homem após a morte do corpo foi modificada por Sócrates que se afasta na iniciação órfico-pitagórica, presa a ritos e textos divinos que prometem uma vida pós-morte feliz aos iniciados, e àqueles que não tiveram a oportunidade de ser um destes, ou que ignoram tais mistérios, a infelicidade dos castigos horríveis, como vemos também nos versos (480-2) do Hino a Deméter, relacionado pelos estudiosos como texto principal aos Mistérios de Êleusis;

Ditoso aquele que, na terra, viu esses mistérios.
No entanto, aquele que não foi iniciado
E aquele que não tomou parte dos ritos não gozarão,
Depois da morte, das venturas do iniciado, nas
sombrias e hórridas moradas (ELIADE, 2010, p. 277)

Sócrates inova esse pensamento de “senhas”, ou “palavra de passe” para o destino das almas no Hades, como conceitua Nunes Sobrinho²⁴. Tais senhas são desmistificadas pelo filósofo ateniense com a proposta de que os males não atingem o homem depois da morte se ele mantiver ações piedosas²⁵ durante seu tempo de vida no corpo.

Conclusão

A condução do diálogo entre Sócrates e Axíoco leva o filósofo a sentenciar: “Aqueles que, durante a vida, ouviram a inspiração de um bom *daimon* são destinados ao lugar dos piedosos” (*Axíoco*, 371c). Este é um conselho socrático que pode ajudar o homem a melhorar seu gênero de vida e evitar os castigos preditos na doutrina órfico-pitagórica e nos

²⁴ Rubens Garcia Nunes Sobrinho em seu artigo *Iniciação ao Princípio* editado na Revista *Archai* “A fórmula de reconhecimento *eu sou filho da Terra e do Céu estrelado* identifica o aspirante com a estirpe divina e sugere sua purificação ritual prévia: ela serve como palavra de passe que garante o acesso à divindade.” (NUNES SOBRINHO, 2011, p. 66).

²⁵ Tema intensamente discutido no diálogo platônico *Êutifron*.

mistérios religiosos da Antiguidade, assim superados pela proposta de Sócrates.

A intuição, o conselho de um *daimon*, é para Sócrates a sua melhor orientação de conduta. E temos de forma insofismável várias declarações desta natureza na defesa que Platão faz do seu mestre, destacando entre outras quando Sócrates afirma que se entretém com seus interlocutores “por uma determinação divina, vinda não só através do oráculo, mas também de sonhos e de todas as vias pelas quais o homem recebe ordens dos deuses” (*Apologia*, 33c).

A comunicação com os seres divinos, através de representantes ou intermediários entre os homens e os deuses, que conhecemos como *daimon*, era uma prática constante que Platão mostrou no dia-a-dia de Sócrates, mantendo-o em repetidas interferências com o mundo invisível.

Andrei Timotin relata no capítulo II de *La démonologie platonicienne* (TIMOTIN, 2012, p.13 a 36) uma longa historiografia que prova que os *daimones* podiam ser espíritos de mortos vingativos ou agentes espirituais da vingança. E no Cap. (TIMOTIN, 2012, p. 37 a 84) da mesma obra, mostra uma continuidade entre o signo socrático do *daimon* e o *daimon* como intermediário em Platão. O autor afirma que a audiência ateniense não estava preparada para a nova concepção socrática – que compreendemos como transposição socrática – de um novo gênero de vida.

No diálogo aqui discutido, observamos Sócrates apontar para Axíoco que este não deve temer a morte, pois ele é um aliado dos deuses. Diz ainda que o pai de Clíncias não deve dar atenção aos discursos sobre a chegada da alma no Hades, ao lugar *campina da verdade*, diante de Minos e Radamanto, onde juízes da alma após a morte do corpo solicitarão respostas a questões que poderão livra-lo dos castigos horríveis, como o próprio filósofo ouviu de um mago chamado Gobrias, neto de um general de mesmo nome:

Com base em algumas placas de bronze trazidas por Opis e Ecaergê dos hiperbóreos, que a alma, após a separação do corpo, vai para um lugar obscuro, nas regiões subterrâneas, onde se acha o reino de Plutão. (*Axíoco*, 371a).

Essa última consideração nossa aponta de maneira insofismável que Sócrates possuía conhecimentos da doutrina pitagórica oriunda dos hiperbóreos²⁶, independente da autoria pseudo-platônica desse diálogo.

Referências

AHBEL-RAPPE, Sara; KAMTEKAR, Rachana. *A Companion to Socrates*. Reino Unido: Blackwell Publishing, 2006. DOI:

<https://doi.org/10.1111/b.9781405108638.2005.00003.x>.

BERNABÉ, Alberto. *Textos orfícos y Filosofía Présocrática*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

BERNABÉ, Alberto. *Platão e o orfismo – Diálogos entre religião e filosofia*. Trad. Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Annablume, 2011.

BERNABÉ, Alberto. *Hieros Logos. Poesia órfica sobre os deuses, a alma e o além*. Trad. Rachel Gazolla. São Paulo: Paulus, 2012.

BERNABÉ, Alberto; KAHLE, Madayo; SANTAMARÍA, Marco Antonio (Eds.). *Reencarnación – la transmigración de las almas entre oriente y occidente*. Madrid: ABADA Editores, 2011.

BERNABÉ, Alberto; CASADESÚS, Francesc (Coord.). *Orfeo y la tradición órfica – Um reencuentro*. Madrid: Akal, 2008.

BRIDGMAN, Timoty P. *Hyperboreans – Myth and history in Celtic Hellenic Contacts*. New York: Routledge, 2005. DOI:
<https://doi.org/10.4324/9780203487655>.

²⁶ A aproximação entre o povo hiperbóreo – vizinhos habitantes místicos do norte da Grécia – com os Celtas – povos de existência real – e os gregos antigos é ricamente apresentada por Timothy P. Bridgman na obra *Hyperboreans – Myth and History in Celtic-Hellenic Contacts* (BRIDGMAN, 2005).

BURKERT, Walter. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1972.

BURKERT, Walter. *Antigos Cultos de Mistério*. Trad. Denise Bottaman. São Paulo: EDUSP, 1991.

BURKERT, Walter. *Mito e Mitologia*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Edições 70, 1991a.

BURKERT, Walter. *The Orientalizing Revolution: Near Eastern influence on Greek culture in the early archaic age*. Translated by Margaret E. Pinder and Walter Burkert. Massachusetts: Harvard University Press, 1992.

BURKERT, Walter. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Trad. M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

BURKERT, Walter. *A Criação do Sagrado. Vestígios biológicos nas antigas religiões*. Trad. Vitor Silva. Lisboa: Edições 70, 2001.

BURKERT, Walter. *Les Cultes à Mystères dans l'Antiquité*. Nouvelle traduction de l'anglais par Alain-Philippe Segonds. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

CORNELLI, Gabriele. As fronteiras filosóficas do pitagorismo: conflito e contradição na historiografia sobre o pitagorismo. *Boletim do CPA*. Ano VII, nº 13/14. Campinas, 2002, p. 125-142.

CORNELLI, Gabriele. *Em busca do pitagorismo: o pitagorismo como categoria historiográfica*. São Paulo: USP, 2010. DOI: <https://doi.org/10.14195/978-989-8281-96-8>.

CORNELLI, Gabriele. *O pitagorismo como categoria historiográfica*. Coimbra: CECH, 2011. DOI: <https://doi.org/10.14195/978-989-8281-96-8>.

DODDS, Eric Robertson. *Os Gregos e o Irracional*. Trad. Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.

DODDS, Eric Robertson. *Plato – Górgias. A revised text with introduction and commentary by E. R. Dodds*. Oxford: Clarendon, 2002.

ELIADE, Mircea. *De La Zalmoxis La Genghis-Han*. Paris: Humanitas, 1995.

ELIADE, Mircea. *O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELIADE, Mircea. *Muerte e iniciaciones místicas*. La Plata: Terramar, 2008.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das idéias religiosas*. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

Data de registro: 12/05/2017

Data de aceite: 05/07/2017



A Vida Simbólica

*Rafaela Fernanda Palhares**

Resumo: Este trabalho tem como objetivo analisar a relação entre os conceitos de sagrado e profano, elaborados por Mircea Eliade, e o conceito de vida simbólica, de Carl Gustav Jung. A relação entre esses conceitos é articulada pelas noções de homem moderno e homo religiosus, também de Mircea Eliade. O homem moderno acredita que superou a necessidade do sagrado em sua vida, mas como demonstram os pesquisadores, o sagrado teima em emergir na vida profana. No entanto, essa emersão é feita por meio da linguagem simbólica dos mitos, dos ritos e das mensagens proféticas que não são compreendidas imediatamente pela razão ou consciência do homem moderno.

Palavras-chave: Vida Simbólica; *Homo Religiosus*; Homem Moderno; Imaginação.

The Symbolic Life

Abstract: This article aims to analyse the relation between the concepts of sacred and profane, elaborated by Mircea Eliade, and the concept of symbolic life by Carl Gustav Jung. The relation between these concepts is articulated by the notions of modern man and homo religiosus, also by Mircea Eliade. The modern man believes he overcome the need of the sacred in his life, however, as demonstrated by the researchers, the sacred insists on emerging in profane life. However, this emersion is done through the symbolic language in the myths, rites, and prophetic

* Graduada em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Bolsista do Projeto Nacional de Extensão-PROE na Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: rafaelafernandapalhares@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0691170766824816>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-6649-2961>.

messages, which is not comprehended immediately the reason or consciousness of the modern man.

Keywords: Symbolic Life; *Homo Religiosus*; Modern Man; Imagination.

Introdução

Podemos dizer que a obra de Carl Gustav Jung tem como um dos seus conceitos fundamentais o “símbolo”. Para ele, os símbolos são mais complexos do que os signos ou sinais criados conscientemente pelas pessoas para transmitirem mensagens ou informações. Os símbolos são resultado da produção espontânea do inconsciente. Quando se trata do inconsciente coletivo, esses aparecem nos mitos – narrativas sagradas produzidas por todos os povos. Quando se trata do inconsciente pessoal, os símbolos se expressam por meio dos sonhos nos quais emergem, frequentemente, conteúdo do inconsciente coletivo. Dessa forma, a linguagem simbólica faz parte da essência humana e não está submetida aos ditames da razão ou da consciência sendo, portanto, autônoma. Ora, como veremos adiante, não desprezar ou reprimir os símbolos e seus profundos significados é uma forma de encontrar equilíbrio psíquico para a existência nesse mundo, por isso, a vida simbólica torna-se o conceito chave da obra junguiana.

Podemos dizer, ainda, a título de introdução para esse trabalho, que o conceito de mitologia e da relação entre sagrado e profano na obra de Mircea Eliade, são derivados da noção junguiana de vida simbólica, por isso, para o historiador romeno, a vida dos povos que vivem nos mitos – do ponto de vista psicológico - é mais saudável do que a do homem moderno. Esses povos expressam as tensões entre a psique, a natureza e a cultura, por meio de suas religiões, mitos e ritos tendo uma vida simbólica riquíssima, ao passo que o homem moderno ou a-religioso, depende exclusivamente da própria razão e, por isso, como dizem alguns xamãs, as suas sociedades adoecem a alma das pessoas.

Símbolo

A vida simbólica é formada por símbolos, e esses por sua vez integram os mitos, os sonhos e os ritos. Carl Gustav Jung em seu livro *A vida simbólica* reflete o modo pelo qual os símbolos agem no inconsciente e deixa claro que a função dos símbolos é permitir que a energia psíquica flua pelos canais adequados, tendo assim uma vida psíquica mais saudável e esse é um dos fatores importantes da vida simbólica. Assim, Jung define o símbolo:

Chamamos símbolo um conceito, uma figura ou um nome que nos podemos ser conhecidos em si, mas cujo conteúdo, emprego ou serventia são específicos ou estranhos, indicando um sentido oculto, obscuro e desconhecido (JUNG, 2013, p. 201).

O filósofo e historiador das religiões Mircea Eliade também estudou sobre os símbolos e como eles interferem na vida da sociedade, a sua concepção deriva da de Jung. Ele definiu símbolo como uma forma de conhecimento e não uma “criação irresponsável da psique”, tal conhecimento põe “a nu as mais modalidades do ser” (ELIADE, 1979, p. 22). O símbolo traz muito mais daquilo que está representando, Eliade dá o seguinte exemplo:

O símbolo não pode ser reflexo dos ritmos cósmicos na qualidade de fenômenos naturais, porque um símbolo revela sempre qualquer coisa mais do que o aspecto da vida cósmica que supõe representar. Os simbolismos e os mitos solares, por exemplo, revelam-nos também um lado noturno, mau e funerário do sol que não é evidente à primeira vista do fenômeno solar em si. (ELIADE, 1979, p. 171).

Vida Simbólica

O conceito de vida simbólica subjaz e diferencia os conceitos de sagrado e de profano. A partir da diferença entre esses Eliade define duas formas de ser no mundo: O *homo religiosus* e o homem moderno onde um tem a vida simbólica mais rica que o outro. O *homo religiosus* vive no mito, portanto tem uma vida simbólica, e o *homem moderno*, por sua vez, não vive no mito empobrecendo sua vida simbólica.

Eliade define mito como uma narrativa sagrada que conta a origem do mundo, vale ressaltar que esta narrativa não é inventada é a história de um povo.

O mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra, como graça a façanha de Entes sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição [...] (ELIADE, 1992, p. 11).

A sociedade que vive de acordo com o mito acredita que ele realmente aconteceu e conta a história que forma sua vida e dá identidade ao seu povo. Este tipo de homem, o *religiosus*, realiza ritos porque ele, o rito, é o “mito-vivo”, é quando o povo faz o que os deuses fizeram no mito inicial, desta forma o rito é uma forma de avivar o mito, além de ele ser uma ligação entre o imanente e o transcendente.

O *homo religiosus* tem uma relação diferente com a natureza ou coisas consideradas pelos a-religiosos (o homem moderno) banais, como o trabalho, sua alimentação e relações pessoais. O homem moderno racionalizou tudo isso e acredita que tais coisas são fisiológicas não tendo qualquer valor ontológico, ele empobreceu sua vida simbólica e não

acreditam em rito e, muito menos, em nenhum mito classificando assim o *homo religiosus* como arcaico ou primitivo por manter tais relações.

O homem moderno, porém, não consegue extinguir o sagrado de suas vidas, este sempre acaba surgindo de forma camuflada no profano. Eliade afirma que o homem em geral tem características do *homo religiosus* e por isso o sagrado surge no profano, um exemplo dado pelo autor na obra *Mito e Realidade* é das histórias em quadrinho, os heróis das histórias em quadrinho tem uma grande aceitação popular porque as pessoas mesmo sem notarem gostariam de ser daquela forma, querem sair da vida maçante que levam, querem que ela tenha um objetivo e significado. A história retratada nesses quadrinhos é o mito do herói, mostrando assim que a sociedade moderna tem a necessidade de um mito. Os mitos continuam vivos no cotidiano, mesmo que o homem moderno não tenha consciência de sua constante e insistente manifestação.

Algo que deve ser apontado como uma das diferenças do *homo religiosus* e do homem moderno é suas relações com o tempo. O *homo religiosus* vive no tempo sagrado que, conforme as obras de Eliade, apresentam duas estruturas básicas: o tempo cíclico ou eterno retorno e o linear ou escatológico. O *homo religiosus* também vive o tempo sagrado e o profano, sendo que o profano apresenta suas roturas quando se trata da emersão do sagrado no profano. O homem moderno, por sua vez, vive (ou tenta viver) somente no tempo profano, que não tem nenhuma subdivisão, é uma sequência retilínea de acontecimentos sem qualquer possibilidade de ruptura, de recomeço, a não ser o passar das semanas. Sua vida e sua história se acumulam como sedimentos dos quais nunca poderá livrar-se, pelo menos, psicologicamente.

Viver o tempo cíclico significa re-viver exatamente como descrito nos mitos iniciais; as pessoas realizam os mesmos rituais e quando chega a virada de um ano para o outro eles repetem a ação dos deuses quando instituiu esse cosmo, ao fazer isso eles iniciam uma nova vida, tudo que o

que passou naquele ano ficou para trás, dessa forma eles têm a possibilidade do perdão, do arrependimento, e de livrar-se da culpa.

No tempo linear encontramos as religiões escatológicas, que acreditam em um fim. Exemplos são o judaísmo e cristianismo. O cristianismo podemos dizer que há os dois tempos onde o que se sobressai é o linear, tem o cíclico pelo fato das datas sagradas se repetirem e os rituais também, e linear porque ela caminha para um fim.

O *homo religiosus* tem uma vida simbólica mais rica, pois mesmo aqueles que vivem no tempo linear quanto cíclico tem a capacidade de não carregar a história consigo, cada rito, cada festa tem um significado próprio que os fazem atualizar o mito original feito em *illo tempore*¹.

O homem moderno segue o calendário profano, mesmo que este calendário tenha feriados religiosos não há nenhum rito que realize esse movimento catártico, pois não tendo experiência mítica, sua existência “vem do nada e vai para o nada”. As comemorações como as de final de ano são fracas e não fazem começar de novo a história, carregando assim todo o peso do passado, como um fardo do qual não podem se livrar, tornando-se, conforme Nietzsche, coveiros do presente:

Portanto, é possível viver quase sem recordar e viver feliz, como o demonstra o animal, mas é impossível viver sem esquecer. Ou, mais simplesmente, há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico que prejudica o ser vivo e que acaba por destruí-lo, quer se trata de um homem, de uma nação ou de uma civilização. [...] Para definir o grau e fixar o limite em que é absolutamente necessário esquecer o passado, sob pena de se tornar o coveiro do presente (NIETZSCHE, 1976, p. 108).

¹ Termo utilizado pelo Mircea Eliade significando “Naquele tempo”, o tempo que os mitos iniciais foram criados, é o mito de emergência do mundo.

Por fim, vale ressaltar que as características desse *homo religiosus* estão presentes na sociedade contemporânea e não apenas nesses povos que, de forma errada, são considerados primitivos. A ausência de ritos como por exemplo, os de passagem, levam o homem moderno a criar seus próprios ritos como os de formatura, emprego, capacidade de consumo etc., mas eles são pálidos e nunca tem a mesma força daqueles que são carregados de símbolos numinosos. O sagrado sempre tende a surgir no profano e por isso, o homem moderno realiza tais ritos que tentam suprir a falta daqueles de iniciação. Para Eliade, a mitologia está camuflada no dia-a-dia do homem moderno, ele acaba não percebendo isso, assim como não percebe ser herdeiro do *homo religiosus* e que tem o comportamento religioso. O sagrado está presente em seus espetáculos, lazer e nos livros que provocam uma “saída do tempo”. Os movimentos políticos, por exemplo, é um lugar onde a mitologia está presente.

Em outras palavras, o homem profano, queira ou não, conserva ainda os vestígios do comportamento do homem religioso, mas esvaziado dos significados religiosos. Faça o que fizer, é um herdeiro. Não pode abolir definitivamente seu passado, porque ele próprio é produto desse passado: É constituído por uma série de negações e recusas, mas continua ainda a ser assediado pelas realidades que recusou e negou (ELIADE, 1992, p. 98).

O homem necessita da vida simbólica porque ela faz com que ele suporte a vicissitudes da vida, pois a vida simbólica faz com a vida tenha significado e tira, por exemplo, o sentimento de insignificância que o homem moderno tem. Jung afirma que:

A pessoa humana precisa de vida simbólica. E precisa com urgência. Nós vivemos coisas banais, comuns, racionais e irracionais[...] Mas não temos vida simbólica. [...] temos necessidade premente dela. Somente a vida simbólica pode expressar a necessidade da alma- a necessidade diária da alma, bem entendido. E pelo fato de as pessoas não terem

isso, não conseguem sair dessa roda viva, dessa vida assustadora, maçante e banal onde são: “nada mais do que” (JUNG, 2013, p. 291).

A Imaginação e o Simbólico

Jung, destacando a importância da vida simbólica, critica a forma que os homens modernos tentam eliminar a riqueza simbólica e racionalizar tudo, até as coisas que não fazem parte do campo da razão.

Assim, uma palavra ou uma imagem é simbólica quando implica alguma coisa além do seu significado manifesto e imediato. Essa palavra ou essa imagem tem um aspecto “inconsciente” mais amplo, que nunca é precisamente definido ou de todo esquecido. E nem podemos ter esperanças de defini-la ou explicá-la. Quando a mente explora um símbolo é conduzida as ideias que estão fora do alcance de nossa razão (JUNG, 1992, p. 20).

Jung fazendo seu estudo de símbolos tocou na questão dos sonhos, pois o símbolo é criado de forma espontânea e aparece no sonho. Jung trata o sonho como uma ponte do inconsciente para o consciente já que não podemos acessá-los por vontade própria. Ao se aprofundar nesse assunto Jung percebeu que esses símbolos não aparecem apenas no sonho, mas em qualquer manifestação psíquica como pensamentos, ações simbólicas e situações simbólicas. Ele reforça a autenticidade de tais símbolos falando que realmente não há como serem criados pela mente racional e entra no aspecto das revelações e diz:

[...] são “représentations collectives” que remontam aos tempos mais antigos e que poderiam ter representado “revelações”, isto é, imagens oriundas de sonhos e de fantasias criadoras. Estas são

manifestações espontâneas e não invenções arbitrárias e intencionais (JUNG, 2013, p. 230).

Baruch Espinosa, em seu principal livro *O tratado Teológico - Político* estudou sobre os profetas, um exemplo de *homo religiosus*, criou uma teoria sobre o dom desses profetas que se assemelha ao simbólico de Jung.

A teoria diz que o verdadeiro dom dos profetas é o de ter uma imaginação viva “[...] para profetizar, não é necessário ser dotado de uma mente mais perfeita, mas sim com uma imaginação mais viva [...]” (ESPINOSA, 2003, p.27). Espinosa, afirma que a profecia era revelada aos profetas por palavras, signos, voz de Deus, sonhos e figuras. Por causa dessa forma de revelação que há os intérpretes que são os profetas.

Espinosa acredita que os profetas ensinaram através de metáforas e alegorias, pois todas essas formas de discurso estão no campo da imaginação, este conhecimento não é intelectual, mas sim imaginativo. Desta forma, diz:

É além disso evidente a razão porque os profetas perceberam e ensinaram quase tudo por parábolas e enigmas que exprimem sob a forma corpórea todas as coisas espirituais: é que elas se adaptam melhor a natureza da imaginação (ESPINOSA, 2003, p. 31).

Ao falar que estas imagens não estão no campo do intelecto, o consciente para Jung, podemos comparar essas imagens e signos citados por Espinosa com os símbolos e dizer que tal linguagem citada por Espinosa seria realmente a simbólica, pois tanto alegoria quanto parábola são criadas pela mente humana, usa-se o intelecto para formar tais discursos. A esse respeito, Marilena Chaui, ao analisar o *Tratado Teológico-Político* afirma:

Tudo o que Deus revelou aos homens, o fez por palavras, figuras ou por sonhos e fantasias, portanto,

por meio de signos e sinais, ou seja, por imagens dirigidas à percepção do profeta, ao seu corpo. Em outros termos, a profecia não é um conhecimento intelectual, mas imaginativo e a revelação se dirige à imaginação. São sinais efetivos: vozes (como a voz que Moisés ouviu no Sinai); fantasias (como a voz que Samuel ouviu); desvaneios e sonhos (como de Daniel); visões (como os anjos enviados ao profeta: ou as imagens vistas por ele, como o carro de Ezequiel) (CHAUI, 2003, p. 76).

Analisando essas imagens podemos dizer que verdadeiramente se assemelha ao que estamos chamando de símbolo. Espinosa diz que a profecia se manifesta no sonho porque é o âmbito mais provável da imaginação atuar, mas o que ainda não era de conhecimento de Espinosa é que sonho não é imaginação e sim conteúdos inconscientes que afloram durante o sonho e esses conteúdos inconscientes são os símbolos.

Conclusão

Os símbolos são elementos que se referem a algo que está além do sentido imediato, eles têm um significado oculto. Possuem uma grande importância para o *homo religiosus* e exercem uma enorme influência na vida do homem moderno, mesmo que ele não perceba.

Eliade, ao analisar o fenômeno do sagrado, percebe que há duas formas de ser no mundo: a do *homo religiosus* e a do homem moderno. A vida do *homo religiosus* é constituída pelos símbolos, mitos e ritos formando assim a vida simbólica. Já o homem moderno passou por um processo de dessacralização das coisas, mas os símbolos ainda estão presentes, pois o sagrado sempre tende a surgir no profano. O homem moderno é herdeiro do passado, as suas características são iguais as do *homo religiosus*, mas devido ao processo de dessacralização sua vida simbólica é mais pobre.

A importância da vida simbólica é fazer com as pessoas tenham uma significação na vida e saiam do processo de ser “nada mais do que” fazendo com as pessoas suportem as vicissitudes da vida e assim têm uma vida psíquica mais saudável. Um exemplo de significação da vida, exemplo de *homo religiosus*, são os profetas esses que foram material de estudo de Espinosa. O filósofo judeu, Espinosa, propõe, em sua teoria, que esses homens se distinguiam dos homens comuns pela sua imaginação mais viva e podemos compreender que o conceito de imaginação para Espinosa, se aproxima visivelmente, do que seria o conceito de símbolo e vida simbólica para Jung e de sagrado para Eliade.

Referências

CHAUÍ, Marilena. *Política de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ELIADE, Mircea. *A provação do labirinto: diálogos com Claude-Henri Rocquet*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos*. Trad. Maria Adozina Oliveira Soares. Lisboa- Portugal: Coleção Artes e Letras/ Arcádia. 1979. Disponível em: http://www.projetoex-votosdomexico.net/uploads/4/4/8/9/4489229/eliade_micea_imagens-e-simbolos.pdf. Acesso em: 2 dez. 2015.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o Profano: A essência das religiões*. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2013.

ELIADE, Mircea. *O Mito e Realidade*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

ESPINOSA, Baruch de. *Tratado Teológico- Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JUNG, Carl Gustav. *A vida simbólica 18/1*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

JUNG, Carl Gustav. *O homem e seus símbolos*. Trad. Maria L Pinheiro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *Considerações intempestivas*. Trad. Lemos de Azevedo. Lisboa: Editorial Presença; São Paulo: Martins Fontes, 1976.

Data de registro: 12/04/2017

Data de aceite: 05/07/2017



***Tristes* de Ovídio: gênero, amor e lamento na poética do exílio**

*Laís Scodeler dos Santos**

Resumo: Em 8 d.C., Ovídio (43 a.C. - 17 ou 18 d.C.) foi condenado por Augusto ao exílio e, por isso, ele compõe elegias que são, segundo o poeta, similares à sua situação. Levando em conta a existência marcante da matéria erótica em Ovídio, este artigo pretende analisar a presença da temática amorosa nas elegias do exílio por meio de alusões à Arte de Amar, especialmente em Tr. II, que também podem ser encontradas em outras elegias que compõem os cinco livros dos Tristes.

Palavras-chave: Ovídio; *Tristes*; Exílio; A Arte de Amar; Autobiografia; Lamento.

Ovid's *Sorrows*: gender, love and lament in the poetics of exile

Abstract: In 8 AD Ovid was sentenced by Augustus to exile and therefore he composes elegies that are, according to the poet, similar to his situation. Considering the preeminent existence of the erotic poetic matter in Ovid, this study intends to analyze the presence of the amatory elegy in the exile's elegy through the allusions to The Art of Love, especially on Tr. II which can also be found in the other elegies which compose the five books of Sorrows.

Keywords: Ovid; *Sorrows*; Elegy; The Art of Love; Autobiography; Lament.

* Doutoranda em Linguística pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Bolsista em Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). E-mail: laisscodeler@yahoo.com.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5243842660247955>.

Introdução

Ao tomarmos como objeto de estudo os *Tristes*, poemas compostos pelo poeta Ovídio¹ (43 a.C. - 17 ou 18 d.C.) no seu período de exílio (8 d.C.), faz-se necessário recordar que, até 1960, como Nagle (1980) aponta, tais poemas não eram considerados, em si, obras literárias e serviam, sobretudo, de fonte para informações históricas, biográficas e etnográficas acerca de Ovídio e do local onde teria vivido o resto dos seus dias. Segundo a estudiosa, a partir dessa época, começaram a surgir pesquisas sobre os aspectos poéticos dos *Tristes*. Ela constata, também, que, ainda assim, trabalhos sobre temas não relacionados aos aspectos poéticos continuaram (e continuam) sendo produzidos, trabalhos voltados para os tradicionais “problemas” associados à obra, como a possível causa do exílio² do poeta, por exemplo.

Devido à escassez de outras fontes, além da obra do próprio Ovídio, que discutam seu desterro, até hoje não é possível saber com certeza o que o motivou, como ele se deu, se ocorreu tal como descrito nas elegias e nem se, de fato, aconteceu. Além disso, são pouquíssimas as menções relativas à sua condenação encontradas em textos antigos, e, nenhum desses textos o descreve com detalhes suficientes para confirmar, de algum modo, a veracidade do conteúdo dos versos. Nos *Tristes*, Ovídio não discute de forma clara a causa do desterro: pelo contrário, ele fala de

¹ Muito do que se diz sobre Publius Ovidius Naso, 43 a.C. – 17/18 d.C. é retirado das informações presentes em *Tristies* II e IV, 10. Encontramos, também, informações sobre Nasão em fontes antigas: há menções feitas a ele em Sidônio (*carm.* 23) e em Suetônio (*Cal.* 23). Citamos, ainda, os trechos encontrados em Sêneca, o *retor* (*Controv.* II, 2, 8 e em *Controv.* II, 2, 10), em que há informações sobre a inclinação de Ovídio à poesia, por exemplo.

² Utilizaremos, para nos referir à expatriação de Ovídio os termos “exílio” ou “desterro”, a fim de ficarmos mais próximos dos termos utilizados pelo poeta. Mas, é conveniente, para o nosso estudo, distinguirmos dois termos: *exilium* e *relegatio*. Para isso, utilizaremos as palavras de Prata: “a expatriação de Ovídio não se configura como um *exilium*, mas sim como uma *relegatio*, uma vez que o poeta não perdeu sua cidadania e seus bens não foram confiscados” (2002, p. 117). Embora o poeta chame a si, na maioria das vezes, de *exul*, sabemos que o termo mais apropriado é *relegatus*.

forma velada sobre o ocorrido, referindo-se aos motivos da sua condenação como *duo crimina, carmen et error* (Tr. II, 207).

Por isso, pensamos que é em decorrência dessa carência de informações que esses estudos que interpretam a obra do poeta como fonte de informação biográfica surgiram e, até hoje, ainda são produzidos. Mas, ainda assim, levaremos em conta, neste artigo, os aspectos poéticos da obra mencionada acima, considerando-a como sendo o que é em essência: poesia.

Ovídio e o gênero elegíaco

Ovídio inicia sua produção poética com os *Amores*³ e dá continuidade a ela compondo obras como a *Arte de Amar*, os *Remédios para o Amor*, os *Cosméticos para o Rosto da Mulher* – três obras publicadas em 1 d. C. – e as *Heróides*, publicadas no período entre 15 d. C. e 3 d. C. Desde essa produção, já chamava atenção o modo como lidava com o gênero elegíaco romano e seu gosto pela temática amorosa. Para explicar melhor a forma peculiar do poeta de lidar com gênero, podemos trazer à baila as palavras de Conte:

A aderência a um gênero como a elegia amorosa não significa, para Ovídio, como ocorreu aos seus predecessores, uma escolha absoluta de vida, centrada no amor. Em particular, isso não delimita um horizonte ou exclui outras experiências poéticas, como era o caso dos poetas amorosos⁴ (1994, p. 342).

³ Segundo Thorsen (2013), há controvérsias sobre isso, pois, no epigrama inicial dos *Amores*, tem-se a informação de que a obra, antes composta por cinco livros, teria sido editada e reduzida a três livros. Na sua segunda edição, talvez modificada depois da composição das outras obras, encontramos alusões tanto à sua tragédia perdida, *Medéia* e às *Heróides* (Am. II, 18, 13-14; 19-34) quanto à *Arte de Amar* (Am. II, 18, 19-20).

⁴ “Adherence to a genre such as love elegy does not mean for Ovid, as it did for his predecessors, an absolute life choice, centered on love. In particular it does not delimit a horizon or exclude other poetic experiences, as was the case of love poets”.

Nessa passagem, o estudioso traz uma importante característica do fazer poético ovidiano: diferentemente de seus predecessores, Galo (70 a.C. – 26 a.C.), Tibulo (54 a.C. – 19 a.C.) e Propércio (43 a.C. – 17 a.C.), Ovídio, ao se filiar à tradição dos poetas elegíacos romanos, não compõe exclusivamente poemas elegíacos amorosos. O poeta, como sabemos, escreveu, também, um poema épico, *Metamorfoses* (publicado em 8 d.C.) e uma tragédia, *Medéia*, que não chegou até nós. Como o estudioso aponta, o início da carreira ovidiana, centrado na produção de elegias amorosas, não limita sua experiência poética a um só gênero, nem mesmo a uma única temática.

Os poemas que compõem os *Tristes*, apesar de serem escritos em dístico elegíaco, metro utilizado na composição das elegias eróticas romanas, apresentam como matéria principal o lamento pela má sorte da *persona* poética que se encontra exilada, e não o sofrimento do poeta que tenta, em vão, conquistar a *puella*. Ao compor tais versos, segundo afirma Nagle (1980), ele filia-se a outra tradição elegíaca, a alexandrina, cuja principal característica era o caráter fúnebre e lamentoso.

E, além de utilizar elementos da tradição à qual se filia, percebemos que o poeta, em toda a sua obra poética, também é capaz de incorporar elementos diferentes, que, aliados àqueles que já são tradicionais, compõem o que conhecemos hoje como a poética ovidiana, como melhor trataremos a seguir. Em outras palavras: “(...) junto com o uso de temas e tons da tradição, aspectos novos já são claramente observados, os elementos próprios e característicos da elegia ovidiana” (CONTE, 1994, p. 343)⁵. Nesse sentido, percebemos que, nas elegias do exílio, o poeta, diferentemente dos predecessores, inova ao filiar-se a uma tradição que não era a romana, essencialmente amorosa⁶, mas, ainda que o faça, não deixa de trazer a temática amorosa, mesmo que não a coloque

⁵ “(...)together with the manner and the themes and tones of the tradition, new features are already clearly observable, the elements proper to and characteristic of the Ovidian elegy”.

⁶ Ver Gold (2013).

como sendo motivação central dos poemas compostos em Tomos, como veremos.

Gênero e contexto na poética do exílio

O aspecto mais marcante da suspensão das convenções de gênero relativas à elegia romana, para nós, está relacionado à matéria central das elegias compostas no desterro: Ovídio versava predominantemente sobre amor e, durante o exílio, nos apresenta uma poética que, à primeira vista, chama mais atenção pela quantidade considerável de material autobiográfico, como mostra Möller (2015), e por possuir como temática principal o sofrimento da *persona* do um poeta exilado e não do amante que figurava na sua obra amatória.

Ovídio, ao escrever os *Tristes*, como dissemos anteriormente, apresenta ao leitor a *persona* de um poeta em desgraça, que lamenta sua condição de exilado. Valemo-nos das palavras de Conte para analisar o contexto de produção durante o desterro:

Acostumado ao sucesso, à admiração apaixonada do público cativado pelo seu talento, Ovídio de repente se encontra sozinho, compondo poesia para si mesmo, e sua condição como artista sem um público, sem contato com uma audiência, sugere a ele a imagem triste de um homem dançando nas trevas (1994, p. 357).⁷

O estudioso chama atenção para a difícil situação do poeta exilado em uma terra bárbara, sem contato com seu público leitor. Ovídio lamenta, como afirma o estudioso, a perda de seu público e o fato de não ter por perto alguém que possa ouvir ou ler seus versos, senão os bárbaros:

⁷ “Accustomed to success, to the fervent admiration to a public captivated by his virtuosity, Ovid all at once finds himself alone, composing poetry for himself, and his condition of an artist without a public, lacking contact with an audience, suggests to him the gloomy image of a man dancing in the darkness”.

*Sed neque cui recitem quisquam est mea carmina,
nec qui*

Auribus accipiat verba Latina suis.

*Ipse mihi quid enim faciam? E scriboque legoque,
Tutaque iudicio littera nostra suo est.*

*Saepe tamen dixi: "Cui nunc haec cura laborat?
An mea Sauromatae scripta Getaeque legent?"*

Mas não há para quem declamar meus versos, nem quem

Possa ouvir e compreender palavras latinas.

É para mim mesmo – que fazer, afinal? – que escrevo e leio,

E meus escritos não têm que temer seu julgamento.

Mas amiúde digo: “Para quem se empenha tal fadiga?

Acaso meus versos os sármatas e os getas lerão?” (*Tr.* IV 1, 89-94, grifo nosso).⁸

Como observamos nos versos acima, Ovídio se vê sem a audiência de sempre e diz escrever para si mesmo (*ipse mihi*, v. 92). A solidão na qual se encontra (longe dos amigos e familiares) e o profundo desgosto pelo lugar onde deve viver até o fim de seus dias refletem a má condição de Nasão, como em *Tr.* II (vv. 193-196):

*Cumque alii causa tibi sint grauiore fugati,
Vltior nulli quam mihi terra data est;
Longius hac nihil est, nisi tantum frigus et hostes,
Et maris adstricto quae coit unda gelu.*

Embora outros tenham sido por ti banidos por motivos mais graves,

A ninguém que não a mim foi destinada terra mais distante;

Mais além dessa nada há senão apenas frio e inimigos
E ondas do mar congeladas pelo frio glacial.

⁸ As traduções dos *Tristes* são de Prata (2007).

Na passagem acima, o poeta expressa seu descontentamento com a decisão de Augusto de tê-lo banido para uma terra tão distante e inóspita, já que tal pena não foi imputada a outros que cometeram crimes mais graves. Acostumado ao conforto de Roma, ao encontrar-se sozinho, nos confins do mundo, rodeado de bárbaros que não falam latim e, por isso, são incapazes de entendê-lo, é como se Ovídio estivesse, como sugere Conte (*ibid.*) “dançando nas trevas”.

Ele ainda expõe as condições do local de seu exílio: nada senão o frio, inimigos e as ondas do mar congelado. Nos chama a atenção, aqui, o valor literário e retórico da descrição. Retórico no sentido de tentar convencer Augusto, e, literário, no sentido da criação da imagem essencialmente lamentosa do personagem. Para lamentar os infortúnios do exílio, não deve haver amenidades, pois, o objetivo é moldar a imagem da *persona* e o seu discurso a fim de que fiquem reais a ponto de convencer Augusto e comover os demais leitores.

Nas *Pônticas*, encontramos uma postura semelhante, inclusive porque, segundo o poeta *relegatus*, a matéria é a mesma que a da obra anterior, uma vez que o poeta define as *Pônticas* como uma espécie de “continuação” dos *Tristes*:

*Inuenies, quamuis non est miserabilis index, non
minus hoc illo triste quod ante dedi.
Rebus idem, titulo differt, et epistula cui sit non
occultato nomine missa docet.*

Verás que, embora não possua um título que expresse infelicidade, não é menos triste do que aquele que antes escrevi

A matéria é a mesma, difere o título, e a epístola, sem que seja ocultado o nome, revela a quem é destinada Ex P. (I, 1 15-18).⁹

Para nós, a imagem que Ovídio elabora de um poeta mutilado, sem seu público, forçado a viver entre povos hostis, indica não só a mudança de

⁹Tradução nossa.

contexto que encontramos nas elegias escritas em Tomos, e de certo modo uma ruptura em relação a sua produção anterior, como propõem os estudiosos, mas, principalmente, enfatizam o caráter poético da obra, no qual baseamos a nossa análise. Nasão descreve o ambiente onde está exilado para sinalizar ao leitor que, naquele horrível local, não é possível compor algo grandioso. A nosso ver, o ambiente hostil faz parte da composição da imagem que o poeta queixoso deve apresentar para convencer o público do seu sofrimento.

At timor officio fungi uetat ipse quietum:
Cinctus ab innumero me tenet hoste locus.

**Adde quod ingenium longa rubigine laesum
Torpet et est multo, quam fuit ante, minus.**

O próprio temor, todavia, impede-me de realizar
tranqüilo o [trabalho]:
Este lugar, cercado por inimigos inumeráveis, detém-
me.

**Acresce que o engenho, prejudicado pela longa
inércia,**

Entorpece-se e é muito inferior a antes (Tr. V 12,
19-22, grifo nosso).

Notamos que a situação do poeta não é, segundo dizem os versos, nada favorável para a produção poética, pois o lugar onde se encontra é repleto de hostilidade, como vimos, ele está cercado de inimigos e o temor o impede de escrever. Por conta disso, o poeta afirma que seu engenho se entorpece e o define com inferior ao de antes. Entendemos a mudança de ambiente representada acima como uma mudança na temática elegíaca, pois, diferentemente de quando estava em Roma, agora o contexto de produção é outro e, por conseguinte, a matéria poética também o será, bem como a função conferida ao fazer poético.

Mas, para Schiesaro (2006), Ovídio, na verdade, nunca deixou de versar o amor. Na esteira do estudioso, analisaremos, brevemente, como o poeta lida com o gênero elegíaco nos *Tristes* e como a temática amorosa

permeia tal obra, levando em conta a presença da *Arte de Amar* nos versos produzidos em Tomos.

Amor e exílio

Ovídio inicia o segundo livro dos *Tristes* com os seguintes versos:

*Quid mihi uobiscum est, infelix cura, libelli,
Ingenio perii qui miser ipse meo?
Cur modo damnatas repeto, mea crimina, Musas?
An semel est poenam commeruisse parum?
Carmina fecerunt ut me cognoscere uellet
Omne non fausto femina uirque meo:
Carmina fecerunt, ut me moresque notaret
Iam demi iussa Caesar ab **Arte mea**.*

O que tenho convosco, ó infeliz afã, meus livros,
Eu que, desgraçado, pereci pelo meu próprio
engenho?
Por que retorno às já condenadas Musas, meu crime?
Acaso é pouco ter merecido o castigo uma vez?
Os versos fizeram que desejassem me conhecer,
Por um infeliz agouro, homens e mulheres.
Os versos fizeram que a mim e meus costumes
censurasse
César pela **minha Arte**, ora proscriita (vv. 1-8, grifo
nosso).

Acima, a *persona* do poeta *relegatus*, chamando a si de *miser*, diz ter perecido por conta de seu próprio engenho que, ironicamente, também foi a razão, no passado, para que ganhasse fama e reconhecimento, como dito nos versos 5 e 6. Nos seguintes, o poeta também atribui aos versos

(*carmina*) o motivo de ter sofrido com a censura de Augusto (censura esta direcionada, em específico, à *Arte de Amar, ab Arte*¹⁰).

Nos primeiros versos citados, o poeta atribui a seu engenho o motivo da triste condição atual e, de certa forma, por, ainda assim, continuar escrevendo, e se pergunta por que retorna às Musas que já o condenaram antes. Nessa passagem, poderíamos, em um primeiro momento, entender as Musas como sendo uma alusão ao fazer poético em si, que Nasão não deixa de lado, ou, de maneira mais específica, como alusão às obras amorosas precedentes, melhor dizendo, à *Arte de Amar*, citada nominalmente no verso

Como estamos considerando a *Arte* o *carmen* referido nos *duo crimina*, a nosso ver, quando o poeta diz que retorna às Musas que já o condenaram e as define como seu crime (*mea crimina*, v. 3), é à *Arte* a que ele está aludindo.

Na passagem acima, a referência feita à *Arte de Amar*, como já dissemos, é explícita, uma vez que Ovídio a cita declaradamente já no próêmio da elegia II, o que reforça a importância de tal alusão. Ciccarelli (2003), ao comentar tais versos, diz que a relevância da *Arte* pode ser notada tanto pela ocorrência de *ab Arte mea* na cesura do verso quanto pelo uso da preposição *ab*, indicando, com o seu valor causal, a obra como primeira origem da condenação súbita do poeta. Além disso, Ovídio, ao problematizar a vida atribulada e repleta de atividades bélicas de Augusto, alega que o imperador, por conta disso, não teve tempo para ler os seus gracejos (*iocos*), pois, do contrário, não teria visto nada de criminoso, aludindo, novamente, à *Arte*¹¹:

Mírer in hoc igitur tantarum pondere rerum,
Te nunquam nostros euoluisse **iocos**?

¹⁰ Todos os editores e comentadores de edições consultadas, como André (1987), Lechi (1993) e Montero (2012), utilizam letra maiúscula para se referirem ao *carmen* de que o poeta fala e, por isso, também o fizemos.

¹¹ Uma interpretação mais ampla quanto às artes e musas tematizadas por Ovídio como motivo para sua condenação é encontrada na história da recepção do texto em várias áreas, sobretudo, no que diz respeito ao mito de Actéon, como no artigo de Cardoso (2004).

At si, quod mallem, uacuum tibi forte fuisset,
Nullum legisses crimen in **Arte** mea.
Illa quidem fateor frontis non esse seuerae
Scripta nec a tanto principe digna legi;
Non tamen idcirco legum contraria iussis
Sunt ea Romanas erudiuntque nurus.

Poderia, então, me admirar que com o peso de tantas
Preocupações nunca lesse os meus gracejos?
Mas se acaso, o que preferiria, tivesses tido tempo,
Nada de criminoso terias lido em minha **Arte**.
De fato, confesso, tais escritos não são de caráter
austero
Nem dignos de serem lidos por tão grande príncipe;
Todavia, não são por isso contrários aos preceitos
das leis
Nem instruem as esposas romanas (vv.237-244-grifo
nosso).

Acima, Ovídio sugere que Augusto não leu seus versos amorosos, pois, do contrário, ele não os teria condenado. Mas, ao mesmo tempo em que diz isso, ele afirma, ao que nos parece, ironicamente, que eles não são dignos da leitura de um príncipe. Ovídio apresenta Augusto como uma figura ocupada, que não tem tempo para a leitura (de gêneros leves, pelo menos) e que é capaz até mesmo de condenar um poeta por este ter escrito uma obra que ele próprio não se dignou a ler. Apresentando, dessa maneira, o *princeps*, o vate está, a nosso ver, criticando, ou melhor, ridicularizando a imagem de César. Na esteira de Tarrant (2006, p. 24), é de se perguntar: como pôde ele sentenciar um poeta ao exílio sem nem saber qual era o real conteúdo dos versos que tanto julgou?

Ovídio também diz, na passagem acima, que seus versos estão em conformidade com as leis (morais) e, assim, ao mesmo tempo em que ridiculariza a imagem do soberano, ele defende a inocência da *Arte* das acusações de imoralidade. A nosso ver, a defesa feita por Ovídio, nos *Tristes*, se dá, também, por meio da *Arte de Amar*, uma vez que a obra e seu conteúdo servem como argumento para que ele tente convencer Augusto de sua inocência: se não há crime em seus versos, por que mereceria, o seu autor, uma condenação? Para nós, o fato de Ovídio

utilizar a defesa de uma de suas obras para elaborar a sua própria justificativa, chama atenção tanto para a importância dos versos amatórios, inseridos no contexto do lamento, quanto para o caráter poético dos *Tristes*.

Para reforçar sua argumentação e para tentar se eximir da culpa de ensinar imoralidades à população de Roma, em especial às matronas, Ovídio cita um trecho que pertence à *Arte*:

Neue quibus scribam possis dubitare libellos,

Quattuor hos uersus e tribus unus habet:
"Este procul, uittae tenues, insigne pudoris,
Quaeque tegis medios instita longa pedes!

Nil nisi legitimum concessaque furta canemus,
Inque meo nullum carmine crimen erit."

E para que não duvides a quem escrevi tais livros,

Estes quatro versos um dos três traz:
"Ficai longe, ó ténues fitas, insígnia do pudor,
E tu, ó longa veste, que encobres metade do pés,

**Nada, senão legítimo, e amores permitidos
contarei,**
E em meu poema nada de criminoso haverá" (vv.
245-250, grifo nosso).

Mapeando as referências, no passo acima, Ovídio alude novamente à *Arte de Amar* ao citar praticamente *ipsis litteris* alguns de seus versos, que abaixo transcrevemos:

Este procul, vittae tenues, insigne pudoris,
Quaeque tegis medios, instita longa, pedes.
Nos venerem tutam concessaque furta canemus,
Inque meo nullum carmine crimen erit.

Ficai ao longe, ó fitas ténues, insígnias do pudor, e tu,
ó veste longa, a roçar o meio dos pés. **Nós Vênus
segura e os furtos permitidos cantaremos,** e em

meu poema nenhum crime haverá (Ars, I, 31-34, grifo nosso).¹²

Observamos, ao contrastar o trecho da *Arte* citado nos *Tristes*, que o poeta modifica o verso 33. Para Barchiesi (2001, p. 91), a interpolação (*nil nisi legitimum concessaque furta canemus*) mostra que a *Arte* nunca estaria suficientemente segura, e que, ainda que o poeta a estivesse protegendo de acusações, esta já estava condenada. O estudioso afirma, ainda, que, se Augusto não fosse um leitor atento da *Arte*, ele não se lembraria que os versos 247-250 aludem a ela e, menos ainda, perceberia a modificação do verso 33. Para nós, além de corroborar a faceta metapoética dos *Tristes*, a passagem acima traz uma ideia paradoxal: se o poeta almeja o perdão de Augusto, não deveria ele exaltar o princeps? Em vez disso, Nasão parece jogar com o desconhecimento de César acerca dos poemas de seu tempo, utilizando recursos dos quais ele, possivelmente, não se daria conta.

Como exemplo, podemos citar o verso em que Ovídio diz, tanto na *Arte*, quanto nos *Tristes*, quando a retoma, que não haverá crime em seu poema. Será mesmo que, para eximir sua obra amatória de acusações e julgamentos maldosos, dizer que não haverá, ali, nenhum crime é suficiente? E o texto não terá nada de criminoso somente por que assim ele diz? Acreditar que bastaria um aviso advertindo aos leitores para que seus versos se mantivessem a salvo nos parece tão ingênuo quanto trazê-lo como argumento para defesa da *Arte de Amar*. Percebemos, então, que Ovídio, nos versos compostos em Tomos, apresenta ao leitor, por meio de um jogo poético, a *persona* de um poeta querelante, que, afastado de Roma, lamenta sua má sorte.

Ao fazê-lo, o poeta mostra-se inconformado quanto à sua atual condição e, filiado à tradição alexandrina, ao compor suas elegias, não mais utiliza como matéria central de seus versos o amor, mas, sim, o lamento por estar exilado, longe de Roma e sem sua audiência. E, ainda que o amor não seja declaradamente a motivação dos poemas escritos em Tomos, vimos que o poeta não o deixa de lado, trazendo-o por meio de

¹² Tradução em prosa de Trevizam (2003).

alusões diretas à *Arte de Amar* e aos tempos de *praeceptor amoris*, função vinculada à obra proscrita.

Conclusão

Ao mesmo tempo, então, em que diz não versar mais amenidades no exílio, os versos amorosos, em *Tr. II*, diferentemente do que notamos nos demais livros da obra, o poeta defende a obra amatória. Em *Tr. II*, o poeta elabora uma defesa à sua *Arte de Amar* e, por isso, alude a ela diretamente. Essa defesa visa afastar da obra injustas acusações, como as de que a obra amatória teria corrompido os leitores, induzindo, principalmente as matronas, à prática do adultério. Essa temática também é trazida por Nasão aos versos do exílio, principalmente quando ele mostra a Augusto vários episódios de amores ilícitos, presentes, inclusive, em poemas épicos, como a *Eneida*, por exemplo. Em *Tr. II*, ele chega a citar versos de seu próêmio da *Arte*, elaborando o que, para nós, se configura como uma defesa metapoética, ou, mesmo do fazer poético e, por conseguinte, da *persona* exilada.

Para finalizar, concluímos que, ainda que o material autobiográfico esteja presente na obra do exílio de forma considerável, como sugeriu Nagle (1980), seu caráter poético é certamente inegável. Ovídio, nessa obra, contrariamente ao que afirma nos versos que a compõem, mostra-se tão ou mais engenhoso quanto nas outras e, ao mesmo tempo em que rompe com as tradições as quais se filia, ele mantém as convenções genéricas para criar os efeitos de sentido desejados. Para nós, as estratégias ovidianas de construção do discurso da *persona* exilada e o modo como o poeta lida com outras temáticas, além daquela que se propõe, fazem com que concordemos com Harrison (2006) quando ele diz que “supergênero” é o termo melhor do gênero para definir a maestria com que Nasão esgarça as fronteiras do gênero elegíaco: mas (e nisso concordamos com , como nos diz Albrecht 1987), ele o faz, sem, contudo, excedê-las.

Referências

- BARCHIESI, Alessandro. Narratività e convenzione nelle Heroides. *Materiali e Discussioni Per L'analisi Dei Testi Classici*, n. 19, P. 63-90, 1987. DOI: <https://doi.org/10.2307/40235895>.
- BARCHIESI, Alessandro. *The poet and the prince. Ovid and augustan discourse*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1997.
- BARCHIESI, Alessandro. Teaching Augustus Through Alusion. In: BARCHIESI, Alessandro; FOX, Matt; MARCHESI, Simone (Orgs.). *Speaking Volumes: Narrative and Intertext in Ovid and Other Latin Poets*. Edited and translated by Matt Fox and Simone Marchesi. Londres, 2001, p. 79-105.
- CARDOSO, Isabela Tardin. Metamorfoses do desejo no Actéon ovidiano. In: LEITE, Nina Virginia de Araújo (Org.). *Corpolinguagem: a estética do desejo*. Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 45-62.
- CICCARELLI, Irma. *Commento al II libro dei Tristia di Ovidio*. Bari: Edipuglia, 2003.
- CLAASSEN, Jo-Marie. *Displaced Persons: The Literature of Exile from Cicero to Boethius*. London: Gerald Duckworth, 1999.
- CLAASSEN, Jo-Marie. Tristia. In: KNOX, Peter (Ed.). *A Companion to Ovid*. Oxford: Blackwell, 2009. p. 26-45. DOI: <https://doi.org/10.1002/9781444310627.ch12>.
- CONTE, Gian Biagio. *Latin Literature: a History*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1994.
- GOLD, Barbara K. Introduction. In: GOLD, Barbara K. (Ed.). *A Companion to Roman Love Elegy*. Oxford: Blackwell, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1002/9781118241165>.
- INGLEHEART, Jennifer. *A Commentary on Tristia Book II*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- LABATE, Mario. L'arte di farsi amare. In: LABATE, Mario. *Modelli culturali e progetto didascalico nell'elegia ovidiana*. Pisa: Giardini Editori, 1984.
- LABATE, Mario. Elegia triste ed elegia lieta. *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, n. 19, p. 91-106, 1987. DOI: <https://doi.org/10.2307/40235896>.
- MÖLLER, Melanie. Ovid. In: WAGNER-EGELHAAF, Martina (Ed.). *Handbook Autobiography/Autofiction*. Berlin-New York, 2015 (no prelo).
- NAGLE, Betty Rose. *The Poetics of Exile: Program and Polemic in the Tristia and Epistulae ex Ponto of Ovid*. Bruxelas: Latomus, 1980.
- OVID. *Ovid's poetry of exile*. Translated into verse by David R. Slavitt. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1990.

OVID. *Tristia. Ex Ponto*. Trad. Arthur Leslie Wheeler. Rev. George Patrick Goold. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1924. DOI: https://doi.org/10.4159/DLCL.ovid-ex_ponto.1924.

OVIDE. *Tristes*. Texte établi et traduit par Jacques André. Paris: Belles Lettres, 1987.

OVIDIO. *Il Tristia. Volume primo*. Traduzione di Francesco Della Corte. Genova-Sestri: Tilgher-Genova, 1972.

OVIDIO. *Tristium*. lib. I e II. Illustr. da G. Ferrara. S.1: Sn, 19-?.

OVIDIO. Genova-Sestri: Tilgher-Genova, 1972. *Tristezze*. Introduzione, traduzione e note di Francesca Lechi. Milano: Rizzoli, 1993.

OVIDIO. *Tristes, Cartas del Ponto*. Introducción, traducción y notas de Rafael Herrera Montero. Madrid: Alianza, 2002.

OVIDIO. *Poemas da carne e do exílio*. Seleção, tradução, introdução e notas de José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

OVIDIO. *Tristium*. Trad. Augusto Velloso. Rio de Janeiro: Simões, 1952.

OVIDIO. *Os Remédios do Amor*. Trad. Antonio da Silveira Mendonça. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

PRATA, Patrícia. *O caráter intertextual dos Tristes de Ovídio: uma leitura dos elementos épicos virgilianos*. 2007. 408 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Curso de Linguística, Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

SANTOS, Laís Scodeler. *Autobiografia e a presença da Ars Amatoria nos Tristia de Ovídio*. 2015. 111 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Curso de Linguística, Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.

SCHIESARO, Alessandro. Ovid and the professional discourses of scholarship, religion, rhetoric. In: HARDIE, Philip. (Ed.). *The Cambridge Companion to Ovid*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 62-76. DOI: <https://doi.org/10.1017/CCOL0521772818.005>.

TARRANT, Richard. Ovid and ancient literary history. In: HARDIE, Philip (Ed.). *The Cambridge Companion to Ovid*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 13-33. DOI: <https://doi.org/10.1017/CCOL0521772818.002>.

THORSEN, Thea S. Ovid the Love elegist. In: THORSEN, Thea S. (Ed.). *The Cambridge Companion to Love Elegy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. p. 114-130. DOI: <https://doi.org/10.1017/CCO9781139028288.011>.

Data de registro: 24/04/2017

Data de aceite: 11/05/2017



Sobre uma ontologia do imanente e do transcendente em Edmund Husserl

*Marcelo Rosa Vieira**

Resumo: Este artigo destina-se a tratar da questão ontológica em Husserl de acordo com sua concepção sobre a intencionalidade, a imanência e a transcendência. Veremos, portanto, como Husserl estabelece a noção de região ontológica e distingue as duas esferas do ser existentes: consciência e mundo. A partir dessa distinção, será também analisada sua concepção sobre a apoditicidade da região da consciência, na medida em que ela retoma a tese cartesiana de que a subjetividade é um absoluto enquanto o ser do mundo é relativo e contingente.

Palavras-chave: Intencionalidade; Imanência; Transcendência; Consciência; Husserl.

On the ontology of immanent and transcendent in Edmund Husserl

Abstract: This article is intended to address the ontological question in Husserl according to his conception of intentionality, immanence and transcendence. We will see, therefore, as Husserl establishes the notion of ontological region and distinguishes the two spheres of the existing being: consciousness and world. From this distinction, it will also be examined his conception on apodicticity's consciousness region, in so far it retakes the cartesian thesis that subjectivity is an absolute while the world's being is relative and contingent.

Keywords: Intentionality; Immanence; Transcendence; Consciousness; Husserl.

* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: marcelroust@hotmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8338450413424027>.

Introdução

O presente estudo traz para discussão a distinção entre ser imanente e ser transcendente conforme é exposta na obra *Ideias para uma Fenomenologia Pura* de Edmund Husserl. O objetivo é esclarecer o papel central que essa distinção desempenha dentro da ontologia husserliana. Para tratar da diferença entre os modos de existir do transcendente (o mundo) e o imanente (a consciência), o texto discute em primeiro lugar a noção de intencionalidade, ou vida intencional, que é apresentada por Husserl como constituindo o caráter distintivo da subjetividade em relação a todo ser objetivo. Ver-se-á como Husserl recorre ao “método da dúvida” para distinguir o imanente do transcendente, sem que sua orientação, no entanto, seja em todos os aspectos semelhante ao método cartesiano de dúvida universal.

Correlação e intencionalidade

Todo estudo sobre a fenomenologia de Husserl deve abrir com a questão da intencionalidade. A escolha não é arbitrária. Já era admitido pelo próprio Husserl que a intencionalidade constitui o “tema capital da fenomenologia”¹. Atende pelo nome de *intencionalidade* “esta propriedade que têm os vividos ‘de serem consciência de alguma coisa’ (HUSSERL, 1950, p. 283). Ou seja, *toda consciência é consciência de algo*², não existe ato de consciência que não seja referido a algum objeto.

A formulação que segue, porém, não é tranquila. Enfrentamos um problema, logo de saída, que é o de evitar as ambiguidades e os prejuízos

¹ Como indica o título do §84 das *Idées directrices pour une phénoménologie*: “L’Intentionnalité comme thème capital de la phénoménologie”. Para a redação deste artigo, consultamos versões em francês das obras de Husserl, de cuja respectiva tradução nos ocupamos.

² O uso de itálicos é bastante recorrente na literatura fenomenológica para chamar a atenção para conceitos e aspectos centrais nos argumentos. Fizemos uso constante deste recurso no presente texto.

da tradição. O termo “consciência” é perigoso, ele carrega uma plurivocidade e exige uma definição que o torne mais preciso, de acordo com o sentido fenomenológico. Husserl observa que três conceitos de “consciência” são pertinentes com o interesse de suas investigações:

1. Consciência como a consistência fenomenológica real conjunta do eu empírico, enquanto entrelaçamento das vivências psíquicas na unidade da corrente de vivências.
2. Consciência como o interno dar-se conta das vivências psíquicas próprias.
3. Consciência como designação global para todo e qualquer tipo de atos psíquicos ou “vivências intencionais” (HUSSERL, 2012, p. 295).

As vivências, ou *vividos*, são os elementos fenomenológicos que integram a consciência, são os conteúdos ou atos cognoscentes que, por definição, possuem todos um teor de apreensão, um caráter posicional de algum objeto. O polo sujeito, na medida em que está dirigido ao polo objeto, situado no mundo, vivencia “os acontecimentos externos (...) é, ele próprio, um todo real que se compõe realmente de múltiplas partes, e cada uma destas partes é vivenciada” (HUSSERL, 2012, p. 295). Husserl diz encontrar a característica fundamental da intencionalidade já na formulação explícita do cogito cartesiano:

Quando um *vivido* intencional é atual e por conseguinte operado segundo o modo do cogito, nele o sujeito se ‘dirige’ sobre o objeto intencional (...) Isto significa (...) este poder, inerente à *essência* do cogito, (...) de ter alguma coisa sob o olhar do espírito (HUSSERL, 1950, p. 118).

Todo *vivido* do cogito, portanto, refere-se a algo de que ele é consciente. “Em todo cogito atual um ‘olhar’ que irradia (*australender*) do eu puro se dirige sobre ‘o objeto’ (*Gegenstand*) deste correlato de consciência, sobre a coisa, sobre o estado de coisa, etc.” (HUSSERL, 1950, p. 284). O cogito é a esfera de onde emanam os *vividos* da consciência e, nessa qualidade, apresenta-se como o centro de remissão

das *cogitationes*, por exemplo, a percepção, a lembrança, a imaginação, o juízo, o desejo, o prazer, a dor, e assim por diante. Qualquer vivido desses se atualiza – é estado de consciência em ato – sempre por referência a alguma coisa, cada um tem sua própria “forma de se ocupar-atualmente-de-seu-objeto-correlato, de-ser-dirigido-para-ele” (HUSSERL, 1950, p. 284). Assim, na percepção, o eu percebe – seu correlato é o percebido enquanto tal; na imaginação, o eu imagina – seu correlato é o imaginado enquanto tal; e o mesmo em relação ao desejo, ao juízo, ao prazer, à lembrança, etc.

Husserl descreve a vida da consciência como uma corrente de vividos (*Erlebnisse*). Todos os atos desta corrente são familiares entre si – a mesma regra que vale para um ato se aplica sem modificações essenciais aos demais atos. A consciência pode, assim, multiplicar ao infinito seus modos de atingir algum objeto sem perder seu caráter intencional: ela pode visá-lo na percepção, figurá-lo numa fantasia, reapresentá-lo na lembrança, desejá-lo ou avaliá-lo do ponto de vista estético, moral, dentre uma diversidade de modos possíveis de referência objetual. O cogito assume alguma de suas intenções para *posicionar* determinada coisa como objeto, para tê-la sob o raio imediato da atenção.

A consciência pode objetivar, por exemplo, a cadeira – do ponto de vista da percepção – e nesse caso tê-la localizada no espaço, *percebida* ali, próximo à mesa. Outras objetividades, porém, são igualmente possíveis. A percepção pode ser convertida numa avaliação sem comprometer nada do teor intencional que cada ato assume. No caso da cadeira avaliada – do ponto de vista axiológico – como útil, sofisticada, simples ou luxuosa, durável, cara ou fora de moda: a consciência objetiva o *valor em si* da cadeira. Assim, a avaliação possui seu correlato – o avaliado ou o valor enquanto tais:

[...] no ato de avaliar (Wertens) nós estamos voltados para o valor, no ato da alegria para o que alegra, no ato de amar para o que é amado, no agir para a ação, *sem* no entanto apreender tudo isto. O objeto (Objekt) intencional, isto que é avaliado, alegre, amado,

esperado enquanto tal, a ação enquanto ação torna-se um objeto (*Gegenstand*) que se apreende através de uma conversão original que “*o objetiva*” (HUSSERL, 1950, p. 119).

A correlação intencional, portanto, pertence aos *Erlebnisse* como uma propriedade que lhes é essencial. “O pensado está idealmente presente no pensamento. Essa forma do pensamento conter idealmente outra coisa sem ser ele (...) constitui a intencionalidade” (LÉVINAS, 1967, p. 29). Logo, uma primeira regra para a ontologia é não perder de vista essa necessidade originária, ela se estabelece a partir da correlação. Como sabido, a ontologia estuda *o ser enquanto ser* – já era o que enunciava a expressão $\delta\nu \tilde{\eta} \delta\nu$ de Aristóteles. Mas, na medida em que se trata de uma ontologia fenomenológica, o ser não se distingue mais de suas aparições. Não há mais nenhum corte metafísico entre *fenômeno* e *coisa em si*. Husserl identifica ser e fenômeno – de onde segue-se o dado de que “ser” é algo indissociável daquilo que se fenomenaliza na consciência. O ser permanece sempre nos limites da correlação, sendo condicionado, por isso, pelos modos possíveis de acesso a ele (os atos intencionais).

Pertence ao estilo geral do método fenomenológico este de sempre referir-se à *coisa mesma*. Como é ressaltado por Fink (1952, p. 68), quando se diz coisa mesma, temos em vista não “o ente tal qual é em si, e sim o ente que é essencialmente objeto (*Gegenstand*), isto é, o ente sendo para nós (*Seiendes für uns*)”, e isto, afinal, “decreta pura e simplesmente que o ente se equipara ao ‘fenômeno’”. Por isso, a ênfase posta na ideia de aparição, de aparecimento. A ontologia aqui pode ser dita uma ontologia do aparente, ela se ocupa da fenomenicidade do fenômeno.

Uma coisa em si, subtraída por princípio ao aparecimento, não possuiria nenhum sentido (...) o que não é suscetível de mostrar-se como fenômeno não pode ser (*überhaupt*) (...) Que só o suscetível de mostrar-se “é”, e preenche plenamente a extensão de validade do conceito de “ente” (FINK, 1952, p. 70).

Husserl insiste neste princípio que constitui o diferencial máximo da pesquisa fenomenológica: na percepção, a coisa comparece “em carne e osso” (*leibhaftigeben*) diante da consciência, ela está presente “em pessoa” (*zur Selbstgebenheit kommen*), logo, pode ser descrita tal como se oferece ao olhar. É a *ipseidade em carne em osso*, a *efetividade corpórea* dela que importa submeter à descrição. Temos, assim, duas considerações a ser feitas, antes de prosseguir, que são indispensáveis para a compreensão da ontologia husserliana:

1º - Do lado do mundo, o ser é o fenômeno, é justamente aquilo que aparece. O ser, porém, não destoa da modalidade do ato intencional que o apreende. Ele aparece em conformidade com o sentido do ato. Para a percepção, o que se mostra é um percebido; para a imaginação, a imagem; para o desejo, o desejado, e o mesmo vale para todos os tipos de ato.

2º - Do lado da subjetividade, a consciência é sempre consciência de si ao mesmo tempo em que *ostenta* o mundo em suas intenções. O caráter ostensivo constitui sua determinação fundamental. Isso faz da existência dela uma região especial do ser: ela não é propriamente um fenômeno dentre outros, mas a condição de aparecimento de todo fenômeno possível.

Um índice do estatuto ontológico que convém atribuir à subjetividade encontra-se no tríplice uso do termo “transcendência” por Husserl, que retoma o conceito kantiano de transcendental. A subjetividade existe num campo *transcendental* puro. Desde que ela estabelece a correlação, porém, cada ato intencional logra conduzi-la na direção de algo *transcendente*. Ou seja, as coisas que existem como que representadas na posição oposta da correlação: o mundo natural, os objetos psíquicos, etc. A intencionalidade, por sua vez, designa o trajeto de *transcendência* dos atos. Dizer que a *consciência é sempre consciência de alguma coisa* significa, pois, que cada ato intencional surpreende a existência de algo que é *transcendente* em relação à subjetividade. O subjetivo *transcende-se* na direção do objetivo a fim de posicioná-lo, constituindo com ele uma tese.

Preparamos o terreno, pois, para introduzir agora a concepção de *região ontológica* que Husserl emprega para distinguir a consciência – que

se caracteriza pela intencionalidade – dos outros seres que não portam nenhum atributo intencional:

[...] na concepção husserliana da ontologia, há de particular o fato de que esta estrutura do ser, da qual se interessa a ontologia, não é para todos os seres a mesma: diferentes *regiões* de ser (Seinsregionen) têm uma constituição diferente e não podem ser pensadas com a ajuda das mesmas categorias (LÉVINAS, 1967, p. 21).

Região ontológica é a instância originária a que cada *ser* pertence – segundo sua *tipologia*, de acordo com sua *quididade*. A região da consciência difere daquela do mundo³. Assim, enquanto que a ontologia que se ocupa do objeto material opera com determinadas categorias – tempo, espaço, causalidade, substância, etc. – a ontologia dedicada ao estudo da consciência deve trabalhar com categorias apropriadas a esta. Uma das tarefas da fenomenologia é introduzir o conceito dessas categorias para poder descrever ontologicamente os modos de correlação intencional. Husserl divide a ontologia em *ontologias regionais*. Cada ontologia, sendo regional, deve aplicar-se no estudo de uma região específica *determinada e classificada* conforme o gênero de ser que a delimita. A tarefa que se impõe a todas as ontologias é exprimir apropriadamente “a estrutura material (*sachhaltige*) do ser, que define a natureza como natureza e a consciência como consciência” (LÉVINAS, 1967, p. 21).

Com embasamento nas teses acima, Husserl julga necessário contestar a ontologia assumida pelas ciências naturais, as quais tendem a aplicar ao *ser em geral* apenas as categorias *regionais* da física. As

³ Ela difere não apenas em seu ser, mas possui modos de existir diferentes daqueles do mundo. Como observa Lévinas (idem, p. 21-22) em seu estudo sobre Husserl: “(...) les régions de l'être différent entre elles, non seulement dans leurs essences et dans les catégories qui délimitent leurs essences, mais encore dans leur *existence*”. Assim, a ontologia deve começar por questionar: “Quel est le mode d'exister des différentes *régions* de l'être?”

ciências reunidas sob a definição geral “naturalismo” são as ciências de orientação empírica – física, biologia, química, psicologia, etc. Sob o ponto de vista destas últimas, o conjunto do ser é interpretado apenas sob o modelo da matéria. Devido a essa atitude, o naturalismo perde de vista a correlação entre consciência e mundo. Ele parte de um ideal de *objetivação do ser* e julga irrelevante todo conhecimento que corresponde à constituição do ser pela subjetividade. E assim, além de interpretar a região da consciência sob o padrão das categorias físicas, o naturalismo comete a decisão precipitada de recusar valor aos conhecimentos de essência pura.

A apreensão das essências, para Husserl, é a condição de toda inteligibilidade. O naturalismo, ao negar valor cognitivo às formas, às ideias, incorre em puro contrassenso, uma vez que ele supõe em suas teses, implicitamente, justamente as essências que busca, explicitamente, rejeitar. Em Husserl, não há conhecimento possível sem que esteja apoiado numa intuição formal. A noção de intuição em Husserl é mais geral e abrange todos os atos intencionais. A *intuição*, ao visar alguma coisa, apreende ao mesmo tempo a *essência*. Husserl denomina *intuição eidética* a tipo de conversão do olhar que permite à consciência apreender a essência do objeto individual. A terminologia husserliana, de maneira geral, possui origem grega. Por isso – intuição *eidética* – do étimo εἶδος, que significa “ideia”, “forma”. O ver já inclui a captação da “forma”, não há visão que já não esteja inscrita numa esfera de inteligibilidade. O ver já inclui a captação da “forma”, não há visão que já não esteja inscrita numa esfera de inteligibilidade. Os verbos gregos de origem constituem um índice disso: ὁράω (ver) tem o seu radical aoristo em ἰδ- e conjuga-se como εἶδον no pretérito. O ἰδ- remete a ἰδέα, ao passo que εἶδον remete a εἶδος. Novamente, o radical ἰδ- aparece em οἶδα (eu sei). Ver, portanto, para os gregos, já é intuir a forma, a ideia, já é saber (οἶδα).

Assim, a consciência efetua um ato de ideação –que passa da intuição sensível à *intuição* puramente formal. Husserl alarga o termo intuição para incluir também a visão intelectual. Sua proposta é que a captação de alguma coisa inclui a *essência* como um de seus momentos

fundamentais. Não há descompasso sequer de tempo: a percepção se transfere do indivíduo à essência imediatamente, numa *conversão original* do olhar que ela dirige ao objeto.

De início a palavra “essência” designou isto que, no ser o mais íntimo de um indivíduo, se apresenta como seu “Quid” (sein Was). Ora, esse Quid pode sempre ser “posto em ideia”. A intuição empírica (erfahrende) ou a intuição do indivíduo pode ser convertida em visão de essência (Wesens-Schauung) (em ideação)—essa possibilidade devendo ser entendida não como possibilidade empírica mas como possibilidade sobre o plano das essências (HUSSERL, 1950, p. 19).

A questão da imanência e da transcendência

Propomos tratar agora do modo de intuição que se dirige ao imanente e ao transcendente. Todo cogito é consciente de algo intencional externo. Quando ele, porém, vive em suas intenções, comporta igualmente a possibilidade de voltar o olhar reflexivo para sua *cogitatio* ela mesma de maneira a convertê-la em objeto. Trata-se da mudança da percepção transcendente para a imanente. O cogito, assim, assume a forma de uma nova *cogitatio* que se dirige sobre a primeira de modo a tê-la como alvo direto da apreensão. Aí se trata de uma percepção do cogito sobre si mesmo —que Husserl poderia chamar bem de percepção interna, mas que ele prefere designar de “imanente” afim de evitar ambiguidades.

Nessa percepção, ocorre algo de muito particular: “a percepção e o percebido formam por essência uma unidade sem mediação, a unidade de uma única *cogitatio* concreta” (HUSSERL, 1950, p. 123). Isso significa, então, que a consciência e seu objeto coincidem no mesmo fluxo de vividos, ou que as intenções, por essência, levam seu correlato incluso nelas mesmas. Tal percepção consiste, portanto, num tipo de inclusão real (*reellen*) do objeto no vivido, como pertencente por essência a ele. Esse é o traço distintivo da percepção imanente.

A percepção transcendente, por sua vez, é aquela em que o objeto está *excluído* por essência do vivido. Assim, o vivido está obrigado a transcender-se para alcançá-lo adiante, no mundo. Nesse caso, consciência e objeto não formam uma unidade. O fato de o objeto ser “transcendente” exige que a percepção esteja direcionada para fora. Por isso, dizemos que o objeto é outro em relação à consciência, que ele pertence à natureza real (*reale*) e não se encontra no encadeamento do vivido. E assim, “não somente a percepção da coisa não contém em si, em sua composição real (*reelen*), a coisa ela mesma, mas está mesmo *excluído que ela forme com a coisa uma unidade essencial*” (HUSSERL, 1950, p. 124).

A correlação intencional é de ordem eidética e faz com que todo imanente se refira a um transcendente. Nem por isso, entretanto, há unidade entre ambos. A percepção e a coisa percebida continuam heterogêneas por princípio. Assim acontece, portanto, quando se trata da *transcendência* da coisa. Husserl propõe examinar de perto o modo como, na percepção, “o transcendente se comporta em relação à consciência que o conhece” (HUSSERL, 1950, p. 131). Para isso, ele recorre a um exemplo simples: a percepção de uma mesa.

Esta última ocupa uma posição no espaço, junto à mobília da casa. Para reparar em todos os detalhes dela, somos obrigados a percorrê-la com o olhar, sempre mudando os pontos de vista possíveis. Assim, damos a volta em torno da mesma, vemo-la por baixo, por cima, à direita, à esquerda, etc. Sob determinada perspectiva, a superfície da mesa aparece no formato de uma elipse; quando a olhamos do alto, porém, constatamos que seu formato, na verdade, é circular. Só podemos enxergar a mesa nos colocando em determinado ponto de vista. Husserl observa que a mesa aparece sempre por esboços, por perfis sucessivos de aparição. Está claro, porém, que nenhum esboço mostra a mesa por inteiro. Ela é simplesmente *pressuposta* em cada um deles.

Husserl usa o termo *Abschattungen* para se referir a tal modo de aparição por esboços. O que chamamos de “mesa”, afinal, não passa da soma de uma infinidade de aspectos que o olhar apreende, embora esteja excluída a possibilidade de todas as silhuetas possíveis dela aparecerem de

uma só vez. Na *Abschattungen*, a visão do objeto é lacunar, ela se atualiza no tempo sem nunca chegar a se completar por inteiro. Assim, o objeto não cessa de reaparecer “diferente” dependendo do ponto de vista que tomamos sobre ele. A consciência, porém, efetua a ligação sintética entre as aparições. O objeto está em série diante de mim, e “eu tomo consciência de sua identidade na consciência sintética que relaciona a nova percepção à lembrança (...) o agora da percepção não cessa de se converter em uma nova consciência que se encadeia com a precedente” (HUSSERL, 1950, p. 131-132). Para Husserl, não é algo meramente contingente o fato de a coisa espacial aparecer sob tais condições. Está inscrito na natureza mesmo dela.

Em virtude de uma necessidade eidética, uma consciência empírica da mesma coisa percebida sob “todas suas faces”, e que se confirma continuamente nela mesma de maneira a não formar senão uma única percepção, comporta um sistema complexo formado por um diverso ininterrupto de aparências e de esboços; nesse diverso, vêm se esboçar eles mesmos (sich abschatten), através de uma continuidade determinada, todos os momentos do objeto que se oferecem na percepção com o caráter do que se dá ele-mesmo corporalmente (HUSSERL, 1950, p. 133).

E quando ele se refere acima aos “momentos do objeto”, inclui as qualidades sensíveis que se esboçam junto com este. A cor, o odor, o liso, o macio, o áspero, os contornos do objeto, todos se dão igualmente por *Abschattungen*. Isso se torna claro, por exemplo, na cor da mesa, que ao longo da série também não cessa de variar de intensidade. Se se trata de uma mesa “marrom”, o dado de sensação “marrom” exerce a função figurativa da mesa sob uma multiplicidade de nuances. A consciência, porém, opera uma síntese de identificação pela qual ela é consciência de uma única cor “marrom”, não obstante as diversas gradações desta que se oferecem à percepção.

Husserl nomeia-o de “momento hylético” do vivido, este que figura o objeto transcendente através dos *data de sensação*. Teremos, mais

tarde, ocasião de aprofundar esse ponto. Mas, por ora, deixamos adiantado que a concepção de *hylé* é fundamental para se entender a possibilidade de relação entre vivido imanente e objeto transcendente. E não só de relação, mas igualmente de distinção entre eles. Paul Ricœur diz a respeito: “A dualidade do momento hylético do vivido e do momento transcendente da coisa é finalmente a base da exclusão mútua do ser como consciência e do ser como coisa real” (HUSSERL, 1950, p. 134). A seu tempo, iremos ver melhor a questão da relação. Por ora, vamos nos deter nas diferenças mencionadas acima.

Subsistem importantes implicações na *exclusão mútua* de que fala Ricœur. Enquanto que a percepção transcendente só exhibe seu objeto por perfis, o mesmo não acontece do lado da percepção imanente. Husserl (1950, p. 137) parte da constatação: “Um vivido não se dá por esboços” para começar a traçar a distinção entre elas. A última afirmação significa, pois, que o imanente não se perfila, que seu modo de doação possui outro caráter que não o da aparição por *Abschattungen*. Ele não se esboça na medida em que sua existência já está *inserida* no vivido, como momento integrante dele.

Mas convém acentuar que a distinção se deve, particularmente, ao *modo de doação* do objeto. Eis-nos, então, diante de um dos conceitos fundamentais da fenomenologia: a doação de sentido.

Percepção imanente e transcendente não se distinguem somente nisto que o objeto intencional, oferecido em sua ipseidade intencional, é tanto realmente (reell) imanente ao perceber, tanto não; a distinção se deve antes à forma com a qual o objeto é dado (HUSSERL, 1950, p. 136).

De um lado, o modo de doação do transcendente determina que não possamos atingi-lo senão por intermédio da síntese entre um diverso de aparições. Ou seja: através das *faces* dele que sucedem no tempo. Por outro lado, não faz sentido falar do imanente que ele aparece, que ele se esboça: “a essência da cogitatio, do vivido em geral, nos ensina que o vivido exclui essa forma de ser dado” (HUSSERL, 1950, p. 137).

Não procede, portanto, dizer do imanente que ele é visto sob uma série de diferentes pontos de vista. Isso vale apenas para o objeto da percepção transcendente. Nesse caso, a consciência dá seu objeto de forma “concordante” enquanto avançam as diferentes orientações do olhar. A “concordância” significa, por sua vez, que as orientações futuras são sistematicamente prefiguradas na orientação presente. É possível, além disso, mudar indefinidamente de perspectiva sem que a coisa esgote sua abundância de detalhes. O objeto nunca chega a se integrar numa percepção completa sem que volte a anunciar outros lados inaparentes. Por essência, ele comporta “a possibilidade ideal de se desdobrar em um diverso ininterrupto de percepções submetidas à uma ordem determinada e suscetíveis de continuar indefinidamente, sem jamais, por conseguinte, apresentar uma conclusão” (HUSSERL, 1950, p. 138).

Que o ser transcendente é fenomênico e relativo

A figuração por meio de esboços, própria do transcendente, implica certa inadequação ou imperfeição por parte da coisa esboçada. Husserl salienta que a inadequação reside na essência do modo de doação por perfis – isso porque tal modo, na medida em que apresenta a coisa renovando os aspectos dela, ou bem repetindo os aspectos antigos, inclui sempre uma “zona mais ou menos vaga de indeterminação” (HUSSERL, 1950, p. 141). Queremos dizer, pois, que o objeto é meramente “concordante” ao longo da passagem de suas aparências, e nada garante, afinal de contas, que a fase futura delas irá sempre anuir com a fase precedente.

A contingência, portanto, entra no modo de ser do transcendente. Uma vez que a percepção da coisa progride, ela admite a possibilidade de ser contradita por uma aparição posterior. Por exemplo, quando julgamos ver de longe uma coisa, e nos deparamos com outra. A percepção está sempre sujeita a errar. Seu objeto, afinal, pode revelar-se um sonho, uma miragem, uma alucinação, uma ilusão de ótica. O mundo da percepção

implica, pois, “um conjunto aberto e infinito de possibilidades indeterminadas” (HUSSERL, 1953, p. 20). Não é devido, porém, ao mero acaso que isso seja assim. Faz parte da constituição mesmo de todo objeto inscrito no espaço. “Por princípio, subsiste sempre um horizonte de indeterminação suscetível de ser determinado, quão longe avancemos no curso da experiência” (HUSSERL, 1953, p. 142).

Isso compromete a possibilidade de conhecer o mundo adequadamente. O conhecimento será sempre suscetível de ser confirmado ou invalidado por uma experiência futura. O encadeamento entre as percepções não é de ordem lógica e necessária. Sempre falta, pois, uma garantia de que ele irá se efetuar realmente. O transcendente constitui um dado fenomênico e relativo. Fenomênico – porque só se deixa apreender de maneira parcial. Ele está assim, de início, imerso num halo de obscuridade, ele emerge das sombras na medida em que aparece. Sua contingência implica, então, que, na continuidade das aparições, um dos lados dele pode tanto atestar quanto infirmar sua existência. Relativo – porque se trata de um objeto indeterminado, o qual solicita um sujeito para constituí-lo, para outorgar a ele seu sentido e sua identidade. É sob a ótica específica da questão do *conhecimento* que Husserl afirma que o transcendente é *relativo* ao imanente.

Logo, o conhecimento empírico não pode pretender ser evidente e absoluto em si, em vista da insuficiência da percepção. Ele possui, portanto, o caráter do dubitável – *daquilo de que é possível duvidar*. Descartes, aliás, já havia tratado disso. Uma vez que o mundo está submetido à concordância das percepções, não há nenhuma *razão necessária* que determine que as experiências subsequentes sejam condizentes com a experiência atual. Elas requerem ser preenchidas por uma intuição correspondente que pode simplesmente falhar. Um único dado pode rescindir da série, e romper todo o encadeamento dela.

Embora esteja presente à percepção de maneira incontestável, o mundo não possui por si mesmo o caráter de evidente, ele não é um dado absoluto e necessário a priori. Ele é condicionado pelos limites impostos ao conhecimento sensível. De onde surge sua dependência em relação ao

cogito. “Tudo o que o ‘mundo’ é, todo ser espacial e temporal existe para mim, isto é, vale para mim (...) Todo seu sentido universal e particular, toda sua validade existencial, ele os tira exclusivamente” (HUSSERL, 1953, p. 18) de minhas *cogitationes*. Assim, a existência que temos na percepção transcendente é de segunda ordem, pois “pressupõe, como uma existência em si anterior, aquela do ego puro e de suas *cogitationes*” (HUSSERL, 1953, p. 18).

Que o ser imanente é absoluto e indubitável

Husserl reserva, então, para o ser imanente, o caráter de absoluto e indubitável. O requisito que permite concluí-lo é o de que a consciência é uma absoluta presença a si. Sua presença, pois, é tão íntima a si que exclui a característica da aparição por *Abschattungen*. Dessa maneira, não há perfis que possam vir comprometer sua existência.

Entre o transcendente e o imanente, pois, impera um contraste fundamental: enquanto que o transcendente aparece por sombreados, por espectros, por jogos de luz, o imanente não se dá por figuração. O que ele é, é absolutamente, pois se revela sempre enquanto tal. Uma afeição, por exemplo, se mostra ao olhar como incluída no vivido mesmo, sendo oportuno, então, dizer que ela não está separada da consciência para poder surgir diante desta num desfile de esboços. Não há lados sombrios no imanente, daí, não é possível duvidar dele. Ele não compromete sua existência na medida em que indivisível a lados aparentes e inaparentes. Se eu considero o júbilo ou a melancolia, tenho sob a percepção imanente uma totalidade que não se oferece por meio de faces. “Pelo pensamento eu posso formar a seu propósito uma ideia verdadeira ou falsa, mas isto que se oferece ao olhar da intuição está aí absolutamente com suas qualidades, sua intensidade, etc” (HUSSERL, 1953, p. 143).

É absurdo, portanto, presumir que o imanente partilhe com o transcendente um idêntico modo de existir. Ele é irreduzível ao tipo de doação por perfis. O transcendente comporta sempre uma inadequação,

porque, do lado dos perfis que efetivamente se mostram, permanecem lados inteiros na penumbra, mergulhados em obscuridade. Em um desses perfis o objeto pode revelar-se, inclusive, um inexistente.

Nós temos então por assegurado o princípio seguinte: a essência de tudo isto que se dá por meio de aparências implica que nenhuma destas aqui dá a coisa como um “absoluto”; ela a dá em uma figuração unilateral; por outro lado, a essência dos dados imanentes implica que esses dão um absoluto que não pode de maneira alguma se figurar e se esboçar por faces sucessivas (HUSSERL, 1953, p. 144).

A ideia de que o mundo da experiência não existe é sempre “concebível”, podemos perfeitamente *pensá-lo* como um nada. Daí o sentido do termo duvidar, do latim *dubitare*, que implica uma divisão entre ser *ou* não-ser. Por mais que a percepção da coisa pareça certa, ela se deixa comprometer pela possibilidade de tal divisão. Confiar no curso ulterior da experiência, portanto, é um ato de crença, visto que nada exclui a possibilidade de que tal curso, em algum momento, seja divergente em relação ao esperado e nos “obrigue a abandonar o que anteriormente foi posto *sob a autoridade da experiência*” (HUSSERL, 1953, p. 150).

No caso da percepção imanente, isso não acontece: sua existência é necessária porque não admite nenhuma possibilidade de dúvida. Sua evidência é uma evidência apodítica e primeira em si. Até mesmo porque o *eu duvido* já supõe o *eu sou*. Como Descartes (2004, p. 45) já havia descoberto, o “*eu sou, eu existo*” é necessariamente verdadeiro toda vez que é por mim proferido ou concebido na mente. A consciência é necessariamente ela mesma na doação e, ao possuir uma existência certa, evidente, ela repete a indubitabilidade do cogito cartesiano.

Convém observar, porém, que entre Husserl e Descartes há uma importante diferença de demonstração da dúvida. Descartes deixa sob suspeição a existência do mundo externo admitindo a possibilidade de que a percepção seja um sonho, uma imagem, um delírio, etc. Posto que os sentidos já nos enganaram alguma vez, nada garante que eles não estejam a

nos enganar sempre. Husserl inova em relação a tal tese o princípio da discordância, que supõe que o encadeamento entre as percepções pode simplesmente malograr, revelando o objeto como um puro não-ser.

O transcendente não pode pretender, portanto, constituir matéria de um conhecimento apodítico. O apodítico não deixa subsistir o mínimo ensejo para dúvida. O único dado, pois, que merece essa designação é aquele para o qual é inconcebível a própria concepção de sua inexistência. Não há uma dúvida sequer imaginável nesse caso. Para Husserl, o cogito preenche tal requisito, na medida em que entra na sua apreensão

[...] a certeza absoluta que este ser existe, certeza que exclui desde então toda possibilidade de duvidar (...) uma evidência apodítica possui esta particularidade de não ser somente, de uma maneira geral, certeza da existência das coisas ou “fatos” evidentes; ela se revela ao mesmo tempo à reflexão crítica como inconcebibilidade absoluta de sua não-existência e, portanto, exclui de início toda dúvida imaginável como desprovida de sentido (HUSSERL, 1953, p. 13).

Conclusão

Resulta evidente, portanto, a partir do conjunto dessas considerações, que Husserl faz a distinção entre as regiões ontológicas tendo por propósito estabelecer a diferença entre dois modos de ser principais, isto é, entre o modo de ser do imanente, que é absoluto e indubitável, e o modo de ser do transcendente, que é relativo e suscetível de dúvida. Assim, quando Husserl afirma, no epílogo das Meditações Cartesianas, que a fenomenologia deve tornar possível o estabelecimento de uma ontologia universal, esta distinção deve entrar como um referencial indispensável para o estudo fenomenológico do ser.

Referências

DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

FINK, Eugen. *A análise intencional e o problema do pensamento especulativo*. Comunicação ao “Colóquio Internacional de Fenomenologia” realizado em Bruxelas de 12 a 14 de abril de 1951. Trad. Fausto Castilho. 1952. p. 53-86.

HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950.

HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas*. Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento. Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, Edmund. *Méditations Cartésiennes*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1953.

LÉVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.

LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger*. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1967.

Data de registro: 05/04/2017

Data de aceite: 05/07/2017



Da crítica kantiana à prova ontológica cartesiana

*Gabriel Reis Pires Ribeiro**

Resumo: O presente artigo pretende demonstrar a oposição do argumento kantiano frente ao argumento cartesiano acerca da existência de Deus. Para isso, vamos passar pela doutrina cartesiana com o intuito de demonstrarmos seu raciocínio, o qual, em síntese, é o seguinte: Deus é um ente perfeito; a existência é uma perfeição; logo, Deus existe. O contra-argumento proposto por Kant consiste em afirmar que o argumento cartesiano cria uma necessidade lógica da existência de Deus. Contudo, tal argumento, segundo Kant, não merece prosperar, posto que realiza uma confusão entre predicados lógicos e predicados reais.

Palavras-chave: Existência de Deus; Descartes; Kant; Predicados Lógicos; Predicados Reais.

From the kantian's criticism to cartesian's ontological prove

Abstract: The present article intends to demonstrate the opposition of the Kantian argument against the Cartesian argument about the existence of God. For this, let's go through the Cartesian doctrine with the intention of demonstrating its reasoning, which, in synthesis, is the following: God is a perfect entity; existence is perfection; therefore, God exists. The counter-argument proposed by Kant consists in affirming that the Cartesian argument creates a logical necessity of the existence of God. However, such an argument, according to Kant, does not deserve to prosper, since it makes a confusion between logical predicates and real predicates.

Keywords: Existence of God; Descartes; Kant; Logical Predicates; Real Predicates.

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: gabrielrpr@yahoo.com.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1600901882483206>.

Introdução

O presente artigo intenciona demonstrar a refutação de Kant ao argumento de Descartes acerca da existência do ente divino, tendo em vista que a estrutura da teoria do conhecimento kantiana erigida na *Crítica da Razão Pura* não nos permite concluir de modo claro e preciso pela existência de tal ente divino, sendo tal conclusão uma *ilusão*, que se origina da capacidade da razão humana de se indagar acerca de coisas que não lhe é possível conhecer. Acerca disso, é oportuno o seguinte trecho do texto kantiano:

A razão humana tem o peculiar destino, em um dos gêneros de seus conhecimentos, de ser atormentada por perguntas que não pode recusar, posto que lhe são dadas pela natureza própria da razão, mas que também não pode responder, posto ultrapassarem todas as faculdades da razão humana (KANT, 2012, A VII, p. 17)¹.

Assim, em conformidade com o excerto ora citado, é possível notar uma certa *disposição natural* da razão humana de se impor questões impossíveis de serem respondidas pelos ditames da própria razão, e, dentre essas questões, há a intermitente e clássica dúvida acerca da existência de um ente divino.

Com relação à filosofia de Descartes, será mostrado que a exposição atinente à Quinta Meditação – qual seja, a de que Deus é detentor de todas as perfeições e sendo a existência uma perfeição, logo, tem-se a conclusão de que Deus existe – não serve para corroborar a existência do ente divino, conforme a crítica de Kant.

¹ Neste trabalho foi utilizada a edição brasileira da editora Vozes da *Crítica da razão pura*, cuja tradução para o português é de autoria de Fernando Costa Mattos. Além disso, acompanhará as citações a paginação da edição da Academia Prussiana, referindo-se A à primeira edição e B à segunda.

Da concepção cartesiana acerca de Deus

Descartes conduz seu pensamento à procura de conhecer tudo o que pode ser percebido de maneira clara e distinta, pois só isso pode ser tomado como verdadeiro, pois tudo o que eu conheço clara e distintamente possui uma certeza indubitável. Neste sentido se insere a questão do *cogito*, o qual surge a partir da dúvida hiperbólica cartesiana, isto é, a dúvida acerca de tudo aquilo que não se pode conhecer clara e distintamente. A partir disso, o filósofo chegará à conclusão de que, se ele é capaz de duvidar, ele pensa, e, se pensa, ele existe, e disso tem-se o raciocínio cartesiano do “penso, logo existo”.

A intenção de Descartes de conhecer tudo de maneira clara e distinta tem grande influência da ciência matemática, a qual tem importância singular no pensamento do filósofo francês. Segundo ele, os conhecimentos da matemática e da geometria possuem ambos clareza e distinção inquestionáveis, de forma que não é permitido indagarmos acerca da certeza dos mesmos. A demonstração acerca da influência da matemática e da geometria no pensamento de Descartes, bem como da necessidade de ter clareza e distinção acerca daquilo que quero conhecer para que esse conhecimento seja verdadeiro, tem pertinência aqui na medida em que isto é necessário para a compreensão da argumentação acerca da prova ontológica de Deus em Descartes.

Descartes trabalha tal argumentação acerca da prova ontológica na Quinta Meditação, iniciando-a com a ideia clara e distinta que ele tem de triângulo: que os três ângulos são iguais a dois retos. Com essa proposição, o filósofo quer apontar que não há como conceber um triângulo cujos três ângulos não correspondam a dois retos, pois tal fato seria uma contradição. A partir desse ponto se inicia a analogia da ideia de triângulo com a ideia de Deus, com a seguinte exposição:

certo que não encontro menos em mim sua ideia, ou seja, a ideia de um ser sumamente perfeito, do que a ideia de qualquer figura ou de qualquer número que seja. E não conheço menos clara e distintamente que

uma existência atual e terna pertence à sua natureza do que conheço que tudo quanto posso demonstrar de qualquer figura ou de qualquer número pertence verdadeiramente à natureza dessa figura ou desse número (DESCARTES, 2000, p. 305-306).

A partir disso fica evidente que a ideia de um ser sumamente perfeito para o filósofo, o qual é Deus, possui uma existência tão clara e distinta quanto uma ideia de uma figura ou número qualquer. Descartes continua com a analogia com a geometria e com a matemática para explicitar seus argumentos acerca da existência de Deus, afirmando que para ele não é concebível separar a existência da essência de Deus, assim como não o é a separação da ideia de que os três ângulos de um triângulo equivalem a dois retos. Neste sentido, o filósofo afirma:

Verifico claramente que a existência não pode ser separada da essência de Deus, tanto quanto da essência de um triângulo não pode ser separada a grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos, ou, da ideia de uma montanha, a ideia de um vale (DESCARTES, 2000, p. 306).

Posteriormente, Descartes irá discorrer acerca do pensamento necessário de um Deus existente, não porque seu próprio pensamento lhe impõe tal fato, mas, ao contrário, porque é impossível, segundo ele, conceber um Deus não existente. Isso porque a própria existência é intrínseca à ideia de Deus, o qual, segundo o filósofo, é um ser sumamente perfeito, possuindo, então, todas as perfeições possíveis, dentre as quais, a existência. Acerca disso, é interessante expor o seguinte excerto do texto cartesiano: “pois não me é dada a liberdade de conceber um Deus sem existência (isto é, um ser supremamente perfeito sem uma suprema perfeição), como me é dada a liberdade de imaginar um cavalo sem asas ou com asas” (DESCARTES, 2000, p. 307).

Assim sendo, sucinta e sumariamente é possível propor o seguinte silogismo em congruência com o pensamento cartesiano: se Deus é o ser sumamente perfeito, e se a existência é uma perfeição, logo, Deus existe,

sendo que qualquer conclusão diferente dessa será contraditória. Com uma exposição semelhante, Emanuela Scribano discorre:

Essa prova é bastante simples: utiliza como premissa maior a definição de Deus (Deus é o ente perfeitíssimo), como premissa menor a definição de existência (a existência é uma perfeição), e em seguida deduz delas que Deus existe, a partir do momento em que aquele que negasse a existência de Deus contradiria a definição dele e cairia assim em contradição (SCRIBANO, 2007, p. 131).

Desse modo, tendo em conta a contradição que implicaria em deduzir a não existência de Deus a partir da própria definição do ser supremo, a qual implica na existência do mesmo, Descartes demonstra que não se pode pensar em um Deus desprovido de existência. Conforme já foi explanado, para o filósofo isso se deve ao fato de que a existência não é separável da essência de Deus, de modo que ele só é pensável desse modo, sem qualquer ingerência do pensamento, ou seja, o próprio objeto só pode ser concebido desse modo, independentemente do exercício da vontade ou do pensamento.

Nesse estágio da argumentação, Scribano aponta que isso ocorre porque há uma identificação entre existência e essência, conforme se verifica no seguinte trecho:

Ao atribuir a Deus a existência, não se pretende passar do pensamento às coisas, e portanto impor as leis do pensamento a uma realidade que pode muito bem ignorá-las, mas, ao contrário, são as coisas que se impõem com a sua necessidade ao meu pensamento: é a essência do triângulo que obriga a pensar a equivalência dos seus três ângulos internos a dois retos, assim como é a essência de Deus que obriga a pensá-lo existente (SCRIBANO, 2007, p. 135).

Por fim, é interessante ressaltar o inatismo inerente à ideia de Deus, bem como às ideias referentes à matemática e à geometria, o que permite representar a independência delas com relação ao pensamento,

além da natureza indubitável das mesmas. Acerca disso, vejamos o comentário de Scribano: “as essências das coisas, de fato, como a doutrina inatista acabou de mostrar, são independentes do pensamento: o seu conteúdo não é modificável a gosto, mas se impõe à mente” (SCRIBANO, 2007, p. 135). E ela acrescenta: “se a ideia de Deus que serve de premissa à prova é uma ideia inata, de fato, ela representa „uma natureza verdadeira e imutável”” (SCRIBANO, 2007, p. 135). Ora, sendo a ideia de Deus uma ideia inata, conforme aponta Scribano, ela tem de ser independente do pensamento humano, ou seja, ela já está dada, na medida em que se impõe ao entendimento, e não é passível de modificação, tendo em conta o seu caráter de independência com relação à mente².

A crítica kantiana da prova ontológica da existência de Deus

No tocante à prova ontológica cartesiana acerca da existência de Deus elaborada na Quinta Meditação, Kant entende que a argumentação de Descartes não prospera, na medida em que tudo não passa de uma mera ilusão de um conceito *a priori*, cuja composição abarca na sua extensão a existência da própria coisa. Um exemplo de tal conceito é dizer que “um triângulo tem três ângulos”, frase essa que é inclusive analítica, visto que expõe a necessidade de se ter três ângulos para existir um triângulo. No tocante ao conceito de Deus, Kant aponta o erro de se postulá-lo *a priori*, conforme a tese cartesiana, a qual afirma basicamente que Ele é um ente perfeito, e sendo a existência uma perfeição, logo Deus existe, pois esta característica (existência) não lhe pode faltar, visto que ele é detentor de todas as perfeições. Nesse argumento tem-se duas premissas: I – Deus é um ente perfeito; II – a existência é uma perfeição; e, por fim, a conclusão:

² O Deus cartesiano é dotado de tanta clareza e distinção quanto as ideias provenientes da matemática e da geometria, de forma que o inatismo no tocante à ideia de Deus apresenta a sua independência com relação às ideias do pensamento, bem como atesta sua natureza indubitável, isto é, não há questionamentos acerca da natureza de Deus. Exemplo disso, em consonância com a filosofia cartesiana, é a necessidade de se pensar Deus enquanto existente, ou seja, a própria ideia de Deus me impõe pensá-lo dessa maneira, independentemente das ideias do pensamento e indubitavelmente com relação a quaisquer dúvidas acerca dela mesma.

III – Deus existe. Desse modo, a partir da formulação cartesiana, pode-se afirmar que Deus existe necessariamente. Para Kant, entretanto, isso é apenas uma criação a partir de uma necessidade lógica, conforme se verifica a seguir:

Em todo caso, essa necessidade lógica demonstrava um tão grande poder de ilusão que, na medida em que se criasse um conceito *a priori* de uma coisa, constituído de tal modo que ele abarcasse em sua extensão a existência, acreditava-se poder inferir com segurança que, como a existência pertence necessariamente ao objeto desse conceito, i. e., sob a condição de que eu ponha essa coisa como dada (existente), também a sua existência é posta necessariamente (segundo a regra da identidade) e, por conseguinte, esse ser é ele mesmo absolutamente necessário, já que sua existência é pensada em um conceito fortuitamente admitido e sob a condição de que eu ponha o objeto (KANT, 2012, B 622, p. 463).

Além dessa crítica acerca da necessidade lógica, a qual pode ser elaborada a partir de um conceito *a priori*, dela resultando uma ilusão, conforme se verifica a partir do excerto kantiano, o filósofo elabora outra crítica ao conceito de um ser absolutamente necessário. Essa crítica é agora fundamentada no uso da linguagem, a partir da relação entre predicado e sujeito. O filósofo argumenta que, se for recusado um predicado que é propriedade fundamental do sujeito, tem-se uma contradição, pois tal predicado pertence necessariamente àquele sujeito. Exemplo disso seria a proposição “um triângulo não possui três ângulos”, afirmação esta sabidamente falsa, porque é condição de existência de um triângulo que ele tenha três ângulos. No entanto, o filósofo afirma que não há contradição alguma quando se suprime o sujeito juntamente com o predicado, pois se não há sujeito, não há, por conseguinte, predicado algum referente a este sujeito, e Kant estende esse raciocínio para o ser absolutamente necessário. Assim, para Kant, a frase “Deus não existe” não exprime contradição alguma, pois não haveria sujeito algum para se falar

em contradição com um predicado. Neste sentido, é relevante a seguinte passagem do texto kantiano:

Deus é todo-poderoso: este é um juízo necessário. A onipotência não pode ser suprimida caso vocês ponham uma divindade, i. e., um ser infinito, com cujo conceito aquele seja idêntico. Se vocês disserem, porém, que *Deus não existe*, então nem a onipotência nem algum outro de seus predicados são dados; pois eles são todos suprimidos juntamente com o sujeito, e não se mostra nesse pensamento a mínima contradição (KANT, 2012, B 623, p. 464).

Ademais, Kant evidencia o fato de que um juízo existencial nunca pode ser executado por uma proposição analítica, isto é, tal proposição apenas designa aquilo que é condizente com o conceito, não podendo, portanto, acrescentar nada ao próprio conceito. Nesse sentido, um juízo analítico apenas descreve o próprio conceito, não lhe acrescentando nada que seja uma nova propriedade. Acerca disso, é interessante expor a análise de Faggion:

A rejeição de Kant ao argumento tem por pilar central a tese ampla de que uma proposição analítica jamais poderia acrescentar algo ao conceito de um objeto, sendo apenas o esclarecimento do *conteúdo* do conceito. Como a existência do objeto não seria a existência do próprio conceito, mas a existência de algo *fora* dele, uma proposição existencial nunca poderia ser analítica mesmo no caso do conceito de Deus (FAGGION, 2011, p. 69).

Kant assinala uma diferença do conceito de existência a partir de predicados lógicos e de predicados reais. No primeiro caso, isto é, nos predicados lógicos, o “é”, ou seja, a existência, é apenas a cópula de um juízo, ligando o sujeito ao predicado, não acrescentando nada ao conceito propriamente dito. Já no tocante aos predicados reais, é relevante ressaltar que, segundo o filósofo, eles possuem a capacidade de ampliar o conceito do sujeito, conforme se verifica a seguir:

Ao predicado lógico pode servir tudo o que se queira, e mesmo o sujeito pode ser predicado de si mesmo; pois a lógica abstrai de todo o conteúdo. A *determinação*, contudo, é um predicado que se acrescenta ao conceito do sujeito e o amplia. Ela não pode, portanto, já estar contida nele (KANT, 2012, B 626, p. 466).

Assim, Kant demonstra que um juízo analítico não pode acrescentar nada ao conceito, operando meramente por identidade. O filósofo argumenta, ainda, que se não fosse assim, isto é, se o *existir* acrescentasse alguma coisa ao conceito, então teríamos a verdadeira incongruência que consistiria no seguinte: o que efetivamente existe, isto é, o real, significa mais do que é apenas pensado. Desse modo, não haveria congruência entre o conceito e o objeto real, visto que esse último sempre conteria mais do que o conceito, devido a sua existência, o que ocorreria caso a *cópula do juízo* não fosse considerada um juízo analítico. Nesse ponto, é importante expormos a argumentação de Kant:

O *ser* não é, evidentemente, um predicado real, i. e., um conceito de algo que pudesse ser acrescentado ao conceito de uma coisa. Ele é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas (KANT, 2012, B 626, p. 466).

Ora, Kant demonstra, então, que a *cópula* não pode ser usada como um predicado real, sendo apenas o elo de um juízo analítico, de uma operação lógica em que um sujeito pode ser predicado de si mesmo. Neste sentido, o filósofo expõe que o juízo “Deus é todo-poderoso” não possui o é enquanto um predicado a mais do sujeito, isto é, a *cópula* não acrescenta nada, mas, ao contrário, apenas descreve o próprio sujeito, fazendo a ligação do predicado com o sujeito. Em um juízo analítico há apenas a *cópula do juízo*, visto que afirmar “Deus é todo-poderoso” não acrescenta nada ao próprio conceito de Deus, mas apenas liga o sujeito, “Deus”, ao predicado, “todo-poderoso”. Desse modo, propor a existência enquanto predicado real implicaria em uma contradição do ponto de vista dos juízos

analíticos, entre o conceito pensado e o objeto real. É com essa perspectiva que o filósofo tenta desconstruir o argumento cartesiano, sendo oportuno aqui recorrermos ao texto kantiano:

A proposição *Deus é todo-poderoso* contém dois conceitos, que possuem seus objetos: Deus e a onipotência; a palavrinha *é* não é um predicado a mais, mas apenas aquilo que põe o predicado em relação com o sujeito. Se tomo então o sujeito (Deus), juntamente com todos os seus predicados (entre os quais também a onipotência), e digo *Deus é*, ou então *há um Deus*, não ponho nenhum predicado novo ao conceito de Deus, mas apenas o sujeito em si mesmo, com todos os seus predicados, e mais especificamente o *objeto* em relação com o meu *conceito*. Ambos têm de conter precisamente o mesmo, e por isso nada mais pode ser acrescentado ao conceito, que apenas exprime a possibilidade de eu pensar seu objeto como absolutamente dado (através da expressão “*ele é*”). E o real, assim, não contém mais do que o meramente possível (KANT, 2012, B 627, p. 466).

Em outras palavras, pode-se dizer que Kant argumenta no sentido de que o conceito refletido tem de conter o mesmo que o objeto referido. Assim sendo, conceber a existência enquanto perfeição faria com que o objeto fosse mais perfeito que o conceito que o designa, promovendo uma ruptura entre conceito pensado e objeto, fato este inaceitável para o filósofo. Neste sentido também se processa a análise de Faggion, que nos diz o seguinte:

Em outras palavras, se a existência fosse uma perfeição, o leão existente também teria que ser mais perfeito do que o leão pensado, mas é justamente essa consequência que o argumento de Kant pretende denunciar como inaceitável (FAGGION, 2011, p. 72).

Quem também argumenta no sentido de que o “*é*” no caso em comento nada mais expõe do que uma mera cópula de um juízo, isto é, de uma simples atribuição lógica, é Étienne Gilson. O exemplo utilizado pelo

filósofo francês é o seguinte: Sócrates é alto. Nesta frase o “é” não implica na existência de Sócrates, mas ao contrário, apenas liga o sujeito ao seu predicado, isto é, às suas determinações, não acrescentando, portanto, nenhuma atribuição nova ao sujeito, visto que trata-se de um juízo analítico. Neste sentido:

Reconhece-se isso pelo fato de que o verbo “ser”, que aparece ali precisamente a fim de afirmar as relações desse gênero, não desempenha outro papel que o da cópula num juízo. Portanto, todo predicado é atribuído a seu sujeito possível por um juízo em que o termo “é”, simples signo da atribuição lógica, não implica de modo algum a existência (GILSON, 2016, p. 233).

Assim sendo, tem-se aqui um exemplo claro da crítica de Kant acerca da prova ontológica cartesiana sobre a existência de Deus. Essa crítica pode ser sintetizada pela tentativa de interpretação do *ser*, isto é, da cópula do juízo analítico enquanto um predicado real, e esse procedimento, conforme demonstrado, gera controvérsias e ilusão acerca do conhecimento humano. Aqui temos retratada a formulação de Kant sobre a tese de Descartes.

Considerações finais

No presente artigo foi demonstrado, a partir da propensão natural da razão em si impor perguntas que não são respondíveis por suas próprias faculdades, como, por exemplo, a indagação acerca da existência de um ente divino. Há, apenas, uma regressão ao incondicionado, uma escalada rumo ao cume de uma cadeia causal, que no caso em comento se refere à figura de Deus (ente divino). Para tanto, foi realizada uma contraposição entre as posições de dois filósofos, a saber: Descartes e Kant.

O filósofo utilizado nessa regressão natural ao incondicionado foi Descartes, cujo argumento acerca da existência de Deus é considerado ontológico. No que se refere a esse filósofo, é interessante ressaltar a influência das ciências matemáticas em sua filosofia, pois para ele só os

conhecimentos advindos dessas ciências possuem clareza e distinção inquestionáveis. Assim, na Quinta Meditação, Descartes inicia a exposição de uma ideia clara e distinta de um triângulo, a qual expõe que os três ângulos são iguais a dois retos, isto é, para que haja um triângulo é necessário que seus três ângulos correspondam a dois retos. A partir disso, ele parte para a ideia de Deus, na qual é inconcebível, segundo ele, separar Deus de sua existência, visto que se Deus é perfeito, e a existência é uma perfeição, logo Deus existe, necessariamente, sendo tal concepção algo indubitável.

Em contraposição ao raciocínio utilizado por Descartes, Kant argumenta no sentido de que afirmar que “Deus é perfeito” não implica em dizer que ele existe, isto é, o “é”, verbo ser, não confere existência a Deus, mas, ao contrário, é apenas a cópula de um juízo analítico, ligando o sujeito ao predicado. Com isso, Kant aponta que tal argumento jamais pode pôr como existente o objeto que o respectivo conceito designa, de modo que o incondicionado buscado pela propensão natural da razão, qual seja, Deus (ente divino), não tem sua existência corroborada por tal raciocínio.

Referências

- DESCARTES, René. *Descartes – Vida e Obra*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- FAGGION, Andrea Luisa Bucchile. Refutação do argumento ontológico, ou filosofia crítica versus filosofia dogmática. *Revista Veritas*, Porto Alegre, v. 56, n. 2, p. 64-83, 2011. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2011.2.8282>.
- GILSON, Étienne. *O ser e a essência*. Trad. Carlos Eduardo de Oliveira *et al.* São Paulo: Paulus, 2016.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. São Paulo: Vozes, 2012.
- SCRIBANO, Emanuela. *Guia para leitura das Meditações metafísicas de Descartes*. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 2007.

Data de registro: 20/02/2017

Data de aceite: 18/05/2017



Para compreender o papel da Fortuna no destino do império em Amiano Marcelino

*Pedro Benedetti**

Resumo: Este artigo tem como objetivo elucidar o papel da deusa Fortuna e suas atribuições no curso dos acontecimentos narrados na obra de Amiano Marcelino. Primeiramente situaremos o autor num contexto de produção literária do tipo historiográfico na Antiguidade Tardia. Depois buscaremos determinar em que medida historiadores clássicos influenciaram sua escrita, sua narrativa e seu pensamento histórico. Tendo feito isso, analisaremos as mudanças das características e dos domínios da Fortuna até a Antiguidade Tardia e, por fim, ao conjugarmos esses elementos, buscaremos compreender como essa divindade surge em sua obra como força motriz que influenciou em certos acontecimentos marcantes para o Império Romano tardio.

Palavras-chave: Amiano Marcelino; História Antiga; Historiografia Tardoantiga; Antiguidade Tardia; Fortuna.

To understand the role of Fortune in the destiny of the empire in Amiano Marcelino

Abstract: This article aims to elucidate the role of the goddess Fortuna and her attributes in the course of the events described by Ammianus Marcellinus. First, we will situate the author's place on a context of historiographical production in Late Antiquity. Secondly, we will try to determine to what extent classical historians influenced his writing, his narrative and his historical thought. Afterwards, we will analyze the transformation of the qualities and domains of Fortune up to the Late Antiquity and, lastly, by coordinating such elements, we

* Mestre em História e Antropologia da Antiguidade Université Paris 1 Pantheon-Sorbonne (PARIS1). E-mail: benedetti190@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9480182605475676>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3232-714X>.

will attempt to comprehend how this deity emerges in Ammianus' work as a motive power that influenced in some of the most remarkable events of the Late Roman Empire.

Keywords: Ammianus Marcellinus; Ancient History; Late Antique Historiography; Late Antiquity; Fortune.

Amiano Marcelino, uma voz dissonante?

Embora seja deveras difícil fornecer uma datação precisa da obra de Amiano Marcelino, ou se ela foi escrita em dois momentos diferentes¹, é seguro afirmar que o historiador grego teria escrito sua obra monumental em 31 livros em latim nos anos 390, indubitavelmente durante os anos do último imperador a ter o poder sobre o Império Romano em sua totalidade; Teodósio, cujo reinado foi marcado por muitas e profundas transformações políticas e culturais.

A produção histórica em latim há muito se encontrava adormecida. Tácito parece ter sido o último dos grandes historiadores latinos até aquele momento. Com efeito, quem se ocupava deste tipo de escrita eram senadores aposentados ou afastados da vida pública (Catão, Calpúrnio, César, Salústio, são apenas alguns dos inúmeros exemplos notáveis) que discorriam sobre sua época ou algum período imediatamente anterior, tendo em vista suas glórias e as de sua linhagem, ou mesmo com o intuito de justificarem seus erros através de suas narrativas. Ocorre que, depois do advento do principado, quando a tomada de decisões passou a não lhes caber mais como outrora, e com a perda acentuada deste poder a cada década, o interesse por esse tipo de literatura começou a decair.

No mundo grego, ao contrário, a escrita da História continuou pungente, alicerçada em outras raízes. Tucídides, Heródoto e Políbio continuaram sendo modelos indelévels para eminentes historiadores que

¹ Faço uma síntese dessa discussão na introdução de minha tradução ao Livro 31, em vias de ser publicado.

surgiram durante o principado. Seus objetivos com esse tipo de literatura não eram os mesmos daqueles que a praticavam em latim, buscava-se com a História o deleite literário, mover as paixões humanas² ou mesmo – como no caso de Políbio – buscar um entendimento pragmático de um acontecimento marcante numa conjuntura histórica.

Por isso, a historiografia grega independia da primazia de uma classe política, e assim o mundo grego continuou a produzir eminentíssimos historiadores durante todo o período do principado; de Arriano de Nicomédia com sua História de Alexandre e das províncias a Públio Herênio Dexipo, autor das *Scythica* e *Parthica*, e seu continuador Eunápio de Sardis. Dignos de nota são também os escritores cristãos, como Sexto Júlio Africano e Eusébio de Cesareia, que se aventuravam, em meados do século III, a escrever suas histórias universais ou histórias eclesiásticas em grego³.

A estabilidade política e econômica que o Império Romano conheceu depois das reformas de Diocleciano e, principalmente, durante o longo reinado de Constantino, permitiu um renascimento da literatura latina durante o século IV. No entanto, no campo da produção historiográfica, essa recuperação foi mais lenta e deveu-se a uma circunstância bastante peculiar; ao fato de que os altos oficiais e funcionários do Império depois de meados do século IV, ainda que não fossem bárbaros iliteratos, eram oriundos, em grande parte, da pequena elite das cidades do Império na fronteira danubiana⁴ e tinham uma

² Luciano, *Heród.* 1; 2 conta como Heródoto compareceu aos jogos olímpicos, onde “recitou suas *Histórias* e encantou seus ouvintes (ἄδων τὰς ἱστορίας καὶ κηλῶν τοὺς παρόντας)”, tendo ficado por isso famoso em toda a Grécia. Foi dito posteriormente por Fócio, *Bibl.* 60 e Suidas, *Thucídides* que o próprio Tucídides, quando jovem, estaria presente com seu pai na ocasião da recitação do trabalho de Heródoto em Olímpia. Comovido pela declamação, ele teria caído em prantos.

³ BROWNING, R. “History” in: KENNEY, E. J. e CLAUSEN, W. V. (eds.) *The Cambridge History of Classical Literature*. Vol. 2. Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sidney: Cambridge University Press, 1982, pp. 732 – 734.

⁴ Como é o caso dos próprios imperadores Valentiniano e Valente, que faziam parte do Estado-maior de Juliano (r. 360–363) e nasceram em Cibalae, atual Vinkovci na Croácia.

educação incompleta⁵, de modo a terem poucos deles se aprofundado nos estudos das Artes Liberais, às quais preferiam a experiência militar. Esses indivíduos tinham, então, uma concepção de mundo provinciana e particularmente local; e essa nova elite governante precisava ser lembrada da grandeza e das glórias passadas do império que administrava⁶.

Neste ínterim surge o *Breviário de História Romana* (*Breviarivm Historiae Romanae*) de Eutrópio, um compêndio de dez livros curtos, escritos durante o reinado de Valente, e que contam a história de Roma desde sua fundação até a ascensão deste imperador. Festo também compôs seu *Breviário dos Feitos do Povo Romano* (*Breviarium Rerum Gestarum Populi Romani*) na mesma época, um compêndio bem menor que o de Eutrópio – apenas trinta parágrafos – que trata desde a fundação da *Vrbs* até os preparativos para a campanha de Valente contra os Persas em 369. Eutrópio e Festo têm muito em comum: homens claríssimos, ambos foram *magistri memoriae*⁷ de Valente, cujos trabalhos foram encomendados pelo imperador para sua própria instrução.

Outros trabalhos dessa natureza – resumos que abrangiam um longo intervalo de tempo em curto espaço – foram escritos nesse período, embora não tenhamos tantas informações sobre eles como temos para as duas obras supracitadas. Aurélio Vítor compôs em 360, sob o reinado de Juliano, seu *Livro dos Césares* à maneira de Suetônio, uma série de 42 curtas biografias imperiais – de apenas um parágrafo cada – de Augusto a Constâncio II. Tudo indica que o célebre historiador e homem público de

⁵ Am. Marc. XXXI, 14, 8 afirma que Valente era “inconsumado e rude (*inconsummatus et rudis*)”, de maneira que devemos entender que sua educação não se deu em sua completude, fazendo dele um cidadão incompleto na visão do historiador.

⁶ BROWNING, R. *art. cit.* p. 735 – 736.

⁷ Oficiais encarregados de receber as decisões do imperador e comunicá-las ao público ou a quem eram endereçadas. Embora saibamos muito pouco da carreira de Festo, um dos manuscritos que contém sua obra (Codex Bambergensis E III 22) nos informa sobre sua posição.

carreira brilhante⁸ quis, ao escrever sua obra, fazer um pequeno tratado político e moral dirigido aos homens de poder⁹. A obra, no entanto, não parece ter sido redigida a pedido de Juliano, financiada por ele ou mesmo dedicada ao imperador.

O *Epítome dos Césares*, obra anônima que durante muito tempo foi erroneamente atribuída a Aurélio Victor, é um resumo ainda menor que o texto desse autor escrito provavelmente pouco após a morte de Teodósio. Sua narrativa trata dos reinados de Augusto a Teodósio em 48 curtas notícias que parecem também ter um sentido moral ao enunciar os vícios e virtudes de cada um desses imperadores. Mesmo a hipotética *Enmannsche Kaisergeschichte*¹⁰, que teria sido uma coleção de biografias imperiais escrita provavelmente pouco após a morte de Constantino, da qual vários dos autores citados podem ter tirado muitas informações para seus compêndios, não parece ter sido uma obra de muita complexidade literária.

Essa nova forma de escrever a História para a elite dirigente encontrou terreno fértil durante muito tempo nos salões de Roma, pois o próprio imperador Teodósio era um entusiasta e ávido leitor do gênero¹¹. Surge então um círculo social em Roma – principalmente composto por

⁸ Depois de ter sido governador da Panônia Segunda, ele foi prefeito de Roma em 388/9. É possível que Amiano Marcelino, pelo elogio que lhe faz Am. Marc. XXI, 10,6, o tenha conhecido.

⁹ DUFRAIGNE, P. *Ed. Aurelius Victor*. Paris: Les Belles Lettres, 1975, p. XXV.

¹⁰ Essa hipotética fonte explicaria as similaridades entre Aurélio Victor, Eutrópio, Festo, Jerônimo, a História Augusta e, em certa medida, o Epítome dos Césares. Originalmente essa hipótese foi exposta em ENMANN, A. “Eine verlorene Geschichte der römischen Kaiser und das Buch de viris illustribus urbis romae.” in: *Philologus*. N° Supplement-Band 4, Heft 3, 1884, pp. 337 – 501. Um estudo recente e bastante elucidativo é BURGESS, R. W. “A Common Source for Jerome, Eutropius, Festus, Ammianus, and the *Epítome de Caesaribus* between 358 and 378, along with Further Thoughts on the Date and Nature of the *Kaisergeschichte*.” in: *Classical Philology*, vol. 100, n° 2, 2005. pp. 166 – 192. É possível também que a anônima *Origo Constantini Imperatoris* seja a última parte desse texto perdido, segundo ZECCHINI, G. “L’origo Constantini Imperatoris”. in: ZECCHINI, G. *Ricerche di storiografia latina tardoantica*. Roma: Bretschneider, 1993. p. 29 – 38. Alguns estudiosos, no entanto, não estão convencidos da existência do documento.

¹¹ *Epit. de Caes.* 48, 12.

membros das famílias dos Nicômacos e Símacos, em sua maioria pagãos – interessado em preservar um patrimônio cultural antigo que se via ameaçado pelos avanços do cristianismo como cultura dominante que permeava cada vez mais os lugares de poder na Antiguidade Tardia. Neste círculo de homens políticos ilustres, Vírio Nicômaco Flaviano escreveu seus *Anais*, hoje perdidos. É difícil conjecturar a extensão dessa obra ou suas características narrativas e estilísticas, mas é possível que, pelo seu nome, ela siga os passos de Tácito. Sabemos por uma inscrição¹² que Nicômaco Flaviano havia dedicado os escritos ao imperador Teodósio, ainda que tenha ficado ao lado do usurpador Eugênio, tendo se suicidado depois de sua derrota.

Esse círculo social foi responsável pela preservação de obras clássicas importantíssimas, como as de Tito Lívio, Marcial e Apuleio. Pretextato, Símaco e Flaviano são os personagens centrais das *Saturnálias* de Macróbio, que descreveu posteriormente os líderes desse movimento intelectual pagão, em que se discutia muito filosofia e religião¹³. Amiano tece em suas *Res Gestae* generosos elogios a alguns desses personagens¹⁴, o que nos faz crer que ele tivesse sido acolhido nesse meio não apenas por ser um historiador e ex-soldado de alta patente, mas principalmente um pagão conhecedor dos clássicos latinos. Ainda que esse hipotético círculo de amigos de Amiano tenha sido posto em xeque por muitos historiadores renomados¹⁵, é importante ressaltar que este é o contexto no qual ele escreve: uma época em que abundam breviários e epítomes escritos para a instrução de uma elite dirigente inculta, mas que vê o surgimento de um meio cultural propício para a recepção de uma longa

¹² CIL VI, 1783 = ILS 2948 = AE 2004, 193.

¹³ TAPLIN, O. *Literature in the Greek and Roman Worlds: A New Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 537.

¹⁴ Am. Marc. XXI, 12, 24 e XXVII, 3, 3; 9, 8.

¹⁵ Notavelmente CAMERON, A. “The Roman Friends of Ammianus” in: *The Journal of Roman Studies*, Vol. 54, 1964, pp. 15-28.

obra historiográfica da complexidade literária, estilística e narrativa de suas *Res Gestae*.

Causalidade e ação divina: a herança clássica de Amiano

E tendo seguido o costume dos contadores, que exprimem grandes somas com poucos algarismos, **enunciarei os fatos, mas não os elucidarei. Receba, portanto, aquilo que foi brevemente compilado em assertivas mais concisas**; não tanto para que recite para si, glorioso imperador, mas para que percebas o encadeamento dos anos, dos fatos do tempo passado e a idade da República (FESTO, *Breviário*, 1).¹⁶

De todas as maneiras pude buscar a verdade, narramos essas coisas depois de expormos a ordem das diversas desventuras, que me foram permitidas ver pela idade, ou saber ao interrogar rigorosamente os envolvidos no meio, (...) em nada temendo os críticos à longa obra, **pois a brevidade deve ser louvada quando rompe delongas inoportunas sem que em nada subtraia do conhecimento dos fatos** (AMIANO MARCELINO, XV, 1,1.).

O contraste entre as duas passagens em negrito é marcante e nos mostra como essas tradições se diferem com relação aos mais diversos aspectos. Metodologicamente, o exórdio da obra de Festo deixa claro que o texto que segue é uma compilação e que sua preocupação é apenas colocar os eventos históricos enumerados em ordem cronológica, ao passo que Amiano Marcelino, ainda que também se preocupe com a ordem dos acontecimentos que narra, compõe seu texto com base em diversos relatos colhidos exaustivamente. As suas *Res Gestae* são repletas de descrições geográficas, etnográficas, digressões morais, paralelos históricos e explicações sobre a origem dos mais diversos eventos catastróficos

¹⁶ Todas as traduções e grifos nesse artigo são do autor, salvo indicação contrária.

ocorridos no curso da história de Roma. Amiano é o ponto fora da curva, o “historiador solitário” – como o chama Arnaldo Momigliano num famoso artigo de 1974 – parece preocupar-se principalmente em explicar à luz da tradição clássica, na qual ele busca inserir-se, uma série de eventos e suas causas, que, a princípio, parecem desconexos e confusos; já que nos 60 anos anteriores o Império Romano passara por uma série de convulsões políticas, sociais e militares.

Deste contraste, podemos concluir que de nada serve buscar as influências no pensamento histórico dos abreviadores, uma vez que não há intenção de buscar razões ou explicações para os mais diversos fenômenos históricos enumerados; ao passo que só podemos compreender a essência da obra de Amiano Marcelino se identificarmos precisamente em qual tradição ele apoia a sua compreensão do processo histórico. Assim, se para outros aspectos da obra do historiador grego nossas informações minguem, a tarefa de identificar quais foram as influências em seus escritos se torna difícil pelo motivo oposto: a quantidade de referências aos clássicos é excepcional. Cícero é citado pelo menos trinta vezes em suas *Res Gestae*; o historiador repete ou adapta Terêncio, Salústio, Virgílio, Tito Lívio, Aulo Gélio, além de encontrarmos ecos de Valério Máximo, Cúrcio Rufo, Sêneca, Floro, Apuleio, Horácio, Ovídio, Lucano, Valério Flaco e Sílio Itálico¹⁷.

Com efeito, a tradição latina se encontra bem representada em sua obra, e não haveríamos de esperar diferentemente, uma vez que Amiano escreve em latim e recita sua obra em Roma. Mas o quanto o historiador deve à historiografia latina? Certamente, sua obra não pode ser comparada com a coleção de biografias imperiais de Salústio, pois embora ele se preocupe com alguns episódios da vida dos imperadores e faça pequenas notícias sobre eles, esse não é o objetivo principal das *Res Gestae*. Amiano, inclusive, critica duramente os membros da elite de sua época, que “odeia o aprendizado como veneno, e [só] leem com cuidadoso afincio

¹⁷ BARNES, T. D. *Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality*. Ithaca: Cornell University Press, 1998, p. 193.

Juvenal e Mário Máximo [continuador de Suetônio]”¹⁸, deixando assim a entender que tal tipo de escrita não passaria de “fofoca”, algo que em nada contribui para o conhecimento da História.

A *sphragis* de Amiano Marcelino é bastante reveladora. Nela, podemos ter noção da dimensão de sua obra: uma história que narra os acontecimentos da ascensão de Nerva em 96 até morte de Valente em 378. Isso fez com que muitos historiadores vissem em Amiano um continuador de Tácito, que escreveu suas *Histórias* até a elevação do primeiro dos antoninos ao augustato, já que era costume para os antigos historiadores tentarem assegurar seu lugar na tradição começando sua obra a partir do ponto de chegada de seus predecessores. John C. Rolfe, autor da tradução inglesa de 1935, cogitou até mesmo que a obra teria originalmente se chamado *Histórias a partir do término de Cornélio Tácito (Res Gestae a fine Corneli Taciti)*. No afã de confirmar a teoria de que Amiano teria se incumbido de continuar uma tradição historiográfica adormecida desde Tácito, estudiosos buscaram incessantemente paralelos entre os dois.

Em verdade, se analisados meticulosamente, muitos dos paralelos encontrados não passam de lugares comuns historiográficos encontrados também em Salústio e Tito Lívio, fazendo com que boa parte da crença atual nessa teoria seja embasada mais na autoridade dos grandes manuais sobre o tema que na verificação empírica¹⁹. Embora o vocabulário e a maneira de descrever indivíduos de Amiano sejam taciteanos, tudo indica que sua influência termina aí. Ainda que realmente pareça que o historiador tenha tido a intenção de começar sua obra a partir do término da obra de outro grande historiador latino, Amiano o fez de maneira muito peculiar, apoiando-se em outra tradição.

¹⁸ Am. Marc. XXVIII, 8, 14.

¹⁹ KELLY, G. *Ammianus Marcellinus: The Allusive Historian*. Cambridge: University Press, 2010. p. 351.

Grandes estudiosos como Matthews e Barnes²⁰ perceberam, graças ao seu conhecimento da tradição historiográfica grega, que Amiano escreve sua obra por um viés helênico, fazendo assim uma grande síntese entre essa forma de escrita da História com a língua latina. Em verdade, desde Heródoto não se via uma história escrita com tantas digressões, que visavam a explicar os mais diversos fenômenos. Parece bem claro que Amiano se apoia em Heródoto em muitas de suas passagens, seja quando ele descreve os povos da Ásia central ou ao comparar alguns eventos de sua época com fatos da antiguidade helênica, como a travessia do Ponto²¹.

Dizer, contudo, que Amiano usa Heródoto como modelo para sua obra, é algo de certo modo precipitado. Sua narrativa, em que a marcação temporal ocorre através da menção às estações do ano, aproxima-se muito mais da de Tucídides e de Políbio, bem como suas constantes assertivas de que sua História se preocupa com a busca pela verdade e seu constante afastamento de qualquer construção textual que possa ser considerada panegírico ou fantasia. Na verdade, é inescapável ao leitor atento de Tucídides a semelhança entre a passagem de Amiano citada no início desse item e uma passagem de sua obra que reflete as mesmas preocupações:

Quanto aos fatos da guerra, considere-me dever relatá-los, não como apurados através de algum informante casual nem como me parecia provável, mas somente após investigar cada detalhe com o maior rigor possível, seja no caso de eventos dos quais eu mesmo participei, seja naqueles a respeito dos quais obtive informações de terceiros (TUCÍDIDES, I, 22).²²

Talvez seja nesse parágrafo e no anterior de sua *História da Guerra do Peloponeso* que encontramos a crítica mais dura de Tucídides

²⁰ MATTHEWS, J. *The Roman Empire of Ammianus*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1989, pp. 452 – 472 e BARNES, T. D. *Op. Cit.* pp. 65 – 78.

²¹ Am. Marc. XXXI, 4, 7 faz alusão a Heród. VII, 60.

²² Tradução de Mário de Gama Kury.

ao método historiográfico de Heródoto. Para ele, as obras dos logógrafos buscavam mais “agradar aos ouvidos que de dizer a verdade (...). Eles, em sua maioria, enveredaram, com o passar do tempo, para a região da fábula, perdendo, assim, a credibilidade.”²³ De fato, embora estudos recentes tenham percebido relações positivas entre os dois historiadores para além da pura antítese²⁴, seu rompimento com Heródoto nesse sentido é marcante; a narrativa de Tucídides se desenrola quase que sem a presença ou interferência de deuses, oráculos ou profecias²⁵. A ação humana, planejada ou intempestiva, parece ser antes de qualquer coisa a força motriz mais forte no decorrer da História para ele. Na obra de Heródoto, no entanto, a vontade dos deuses, ainda que não nomeados, e os oráculos e portentos são cruciais para a compreensão dos eventos relatados²⁶.

Isso fica muito evidente no relato que Tucídides faz da grande peste – provavelmente uma epidemia de febre tifoide – que assolou Atenas durante o cerco espartano em 430 – 427 a.C. Apesar de seu relato apaixonado e extremamente detalhado do flagelo, do qual ele mesmo foi vítima, e da importância maior que esse acontecimento teve no desfecho da guerra do Peloponeso, o historiador ateniense se abstém de buscar quaisquer causas que possam ter motivado a peste. Nenhum deus, então, parece ter conjurado a peste para a desgraça dos atenienses. Tucídides, inclusive, realça a ideia de que não tenha havido qualquer temor aos deuses durante a peste que restringisse os atos dos homens, pois era

²³ Tuc. I, 21. Além disso, no final do parágrafo 22, ele faz uma referência à leitura de Heródoto durante as Olimpíadas ao dizer que sua obra “não é uma composição a ser ouvida apenas no momento da competição por algum prêmio.”

²⁴ Z. ROGKOTIS. “Thucydides and Herodotus: aspects of their intertextual relationship.” in: RENGAKOS, A. e TSAKMAKIS, A. *Brill’s companion to Thucydides*, Boston, Leiden: Brill, 2006. pp. 57 – 86.

²⁵ FINLEY, M. I. “Introduction.” in: THUCYDIDES. *History of the Peloponesian War*. Translated by Rex Warner. Londres: Penguin Classics, 1972. p. 14.

²⁶ NISKANEN, P. V. *The Human and the Divine in History: Herodotus and the Book of Daniel*. Londres, Nova York: T&T Clark International, 2004. pp. 93 – 103.

notável que não havia diferença entre aqueles que os adoravam ou não: todos eram acometidos pelo mal sem distinção²⁷.

De maneira semelhante, Amiano relata a peste que se apoderou da cidade de Amida²⁸, atual Diyarbakir na Turquia, durante o cerco que os Persas infligiram à cidade romana. Como de costume, nosso historiador faz paralelos com eventos da Antiguidade grega e menciona a peste que se alastrou pelo acampamento grego durante a guerra de Tróia. Entretanto, enquanto Homero canta que a pestilência se devia à fúria de Apolo, que com suas flechas a espalhava entre os gregos²⁹, Amiano crê que as setas de Apolo sejam uma referência aos raios do sol, uma vez que “eminentes médicos” ensinaram que as pestilências têm origem no excesso de calor ou frio. Para dar ênfase a essa ideia, Amiano cita a peste de Atenas, e que Tucídides afirmou que ela teria vindo das tórridas regiões da África.

O calor, então, teria causado a peste de Amida, que desapareceu dentro de dez dias com uma chuva que refrescou o ambiente. Em circunstâncias semelhantes às daquelas de Atenas, Amiano não vê sinal de qualquer malquerença dos deuses para com os romanos, ou da interferência deles em favor dos persas. Assim, fica claro que Amiano compartilha com Tucídides a aversão ou ao menos o desdém a explicações e narrativas lendárias, fabulosas ou mitológicas (τό μυθώδες), assim como sua visão de que o enfoque da obra histórica deve ser nas ações dos homens, dignas de permanecerem na memória como honrosas ou ignominiosas.

²⁷ Tuc. II, 53. A narrativa da peste se encontra entre os parágrafos 47 e 54.

²⁸ Am. Marc. XIX, 4.

²⁹ Hom. *Iliada*, I, 43 – 51.

Entre acaso e justiça: a ação da Fortuna no império na obra de Amiano Marcelino

Apesar de todo esse debate, parece claro que a partir do livro IV de Tucídides um novo princípio capaz de transformar o curso dos acontecimentos aparece: a Tique (Τύχη), deusa do acaso. É assim que o historiador ateniense descreve a causa da tempestade que se abateu sobre uma nau ateniense enquanto Eurímedo e Sófocles discutiam com Demóstenes; os dois queriam se apressar para a cidade de Córcira, que estava em perigo, enquanto o último queria desviar a rota para Pilos, visando assegurar essa posição antes de seguirem viagem. A tormenta os desviou “por força do acaso (κατὰ τύχην)” para Pilos. Parece importante acentuar esse evento fortuito, pois a construção do forte em Pilos teve um papel crucial no desenrolar dos acontecimentos que culminaram com a Paz de Nícias.

Tique passou a ter grande importância no panteão grego na medida em que o culto aos deuses tradicionais foi diminuindo. Seu culto foi largamente difundido durante o século IV a.C., quando crises políticas no mundo grego incitaram a crença de algum princípio aleatório e irracional que operava no universo dos homens. Por isso, muitas vezes a deusa é retratada com os olhos vendados³⁰. Seu par no panteão latino é a Fortuna, representada primeiramente com uma roda ou timão, com o qual guia o destino dos mortais, ícone que posteriormente foi incorporado ao seu par grego no século I d.C.³¹

A roda originalmente tem um caráter totalmente fortuito e, na iconografia da deusa parece representar os altos e baixos que os humanos têm no decorrer de suas vidas, como deixam claro os escritores do período

³⁰ “Tyche” in: GRIMAL, P. *The Concise Dictionary of Classical Mythology*. Cambridge: Blackwell, 1990 e MARCH, J. R. *Dictionary of Classical Mythology*, Oxford: Oxbow, 2014.

³¹ ARYA, D. A. *The Goddess Fortuna in Imperial Rome: Cult, Art, Text*. Tese de PhD defendida em 2002 na Universidade do Texas, 2002. p. 68 – 89.

tardo-republicano³². Há ainda outros atributos: a cornucópia, que representa a abundância que a deusa pode trazer, e o globo, que representa a *oikouménē* grega ou o *orbis terrarum* romano sobre o qual a divindade exerce poder e influência. A Fortuna repousando o timão sobre o globo parece ter sido uma formulação imperial que se tornou padrão.

No período imperial tardio, no entanto, houve um forte sincretismo entre a Fortuna ou Tique com Nêmesis, divindade alada que encarna a justiça ou redistribuição, de modo que as reviravoltas nos acontecimentos



Figura 1: Nêmesis alada com atributos da Fortuna e as feições da imperatriz Faustina pisando sobre um transgressor (exposta em Getty Villa, galeria 107, monstros e divindades menores).

acabaram por não serem mais vistas como mero acaso, mas como uma compensação por algum excesso. Um dos autores da História Augusta crê que Nêmesis seja, de fato, “certa força da Fortuna (*vis quaedam Fortunae*)”³³. Marciano Capela iguala em sua obra sobre as sete artes liberais três divindades que controlam o destino dos homens: Tique, Nêmesis, Sors e Nortia (deusa etrusca com as mesmas atribuições da Fortuna) e realça suas características inconstantes e volúveis³⁴.

Todavia, essa fusão não é característica apenas do século IV e V d.C, ela pode ser observada anteriormente, fora do meio literário, na maneira popular de culto a essas divindades. Na Dácia, uma inscrição votiva de um legado legionário chamado Pistório Rugiano é dedicada “à deusa Nêmesis **ou** Fortuna (*Deae Neme/si sive For/tunae*)”³⁵ e pode ser datada de 238 – 244. Já na época antonina a deusa Nêmesis era representada com muitos dos atributos da deusa Fortuna,

³² Cícero, *Contra Pisão*, 22 e Tíbulo, *Elegias*, I, 5, 70.

³³ *SHA*, Max. E Balb. 8, 6.

³⁴ Marc. Capel. I, 88.

³⁵ *CIL* III, 1125 = *ILS* 3736 = *IDR* III, 5, 294.

notadamente a roda, como podemos ver nesta estátua (figura 1) encontrada no Egito, que curiosamente foi esculpida com os traços faciais de Faustina, e a roda repousando sobre o orbe, simbolizando a primazia desse princípio divino sobre o mundo dos mortais. Isso indica que já muito cedo o sincretismo entre as duas divindades ocorria mesmo no âmbito dos cultos imperiais.

Na obra de Amiano Marcelino, esse princípio também opera. A diferença é que a Fortuna da Antiguidade tardia não tem mais – como expusemos – a mesma natureza e as características da Tique encontrada no século V a.C. nos escritos do ateniense Tucídides. Ela já não apresenta os olhos vendados, mas, tendo sido apresentada como “moderadora da sorte dos homens (*moderatrix humanorum casuum*)”³⁶, a deusa havia se tornado vingadora dos excessos, da imoralidade, da lascívia e da falta de virtude, ao passo que era também gratificadora das virtudes e da moral.

Isso fica bem claro numa célebre digressão do livro 14, em que Amiano Marcelino descreve os hábitos da população da capital do império. Na concepção do historiador greco-romano, há um passado glorioso de Roma em contraste com a cidade degenerada de seu tempo, na qual as massas se revoltam por causa da escassez de vinho (que elas consumiam imoderadamente), e onde abundavam tavernas e outras frivolidades. E, para ele, não foi pela força do acaso que o Império Romano veio a ter tamanha grandeza:

Num tempo em que Roma, que há de viver enquanto existirem os homens, se levantava dos primeiros auspícios ao esplendor do mundo, **a Fortuna e a Virtude, muitas vezes divergentes, chegaram juntamente a um acordo de paz eterna** para que a cidade se elevasse a patamares sublimes, de maneira que se uma delas tivesse desertado, esta não teria chegado à supremacia perfeita (AMIANO MARCELINO XIV, 6, 3).

³⁶ Am. Marc. XV, 5, 1.

Na concepção do historiador, entretanto, em algum momento a virtude romana se esvaiu. A época em que comandantes militares, soldados, homens de Estado e cidadãos comuns eram mais virtuosos, o que fez com que o império tivesse sua grandeza, havia passado. “Disso, porém, não se duvida” afirma o historiador, “que quando **outrora Roma era morada de todas as virtudes**, uma variedade de nobres recebia estrangeiros livres através das mais variadas gentilezas do espírito humano.”³⁷ Em seu tempo, ele via frivolidade nas casas dos nobres que, em seus banquetes luxuosos, viviam cheias de músicos e atores, que substituíam filósofos e professores de retórica enquanto “as bibliotecas permanecem fechadas para sempre como tumbas”³⁸.

Dentre aqueles mais pobres, os vícios também encontravam espaço, acostumados a “passar a noite inteira em casas de vinho” e “sob os toldos dos teatros obscuros”³⁹, a plebe se perdia em querelas por causa de jogos de dados e na fascinação pelas corridas de bigas. Segundo o historiador, toda essa imoralidade e futilidade, que não estavam restritas a uma camada social específica, mas permeavam a sociedade como um todo, “não permitem que nada de memorável ou sério seja realizado em Roma”⁴⁰. Houve, portanto, um rompimento do acordo alegórico entre Fortuna e Virtude narrado por Amiano Marcelino neste capítulo, o que fez com que a deusa se enfurecesse com os Romanos.

Com efeito, já na primeira vez em que a deusa é evocada no primeiro livro remanescente da obra de Amiano, ela aparece raivosa, desferindo flagelos “nos interesses comuns por causa de muitos célebres e terríveis crimes do César [Constâncio] Galo”, pois ele “corrompia tudo com desmedida rudez, **ultrapassando os limites** do poder que lhe foi

³⁷ Am. Marc. XIV, 6, 21.

³⁸ Am. Marc. XIV, 6, 18

³⁹ Am. Marc. XIV, 6, 25.

⁴⁰ Idem.

conferido”⁴¹. Segue-se então uma longa enumeração de coisas imorais e excessos que o César teria praticado e que justificariam a ira da deusa; falsas acusações de bruxaria e de conspiração contra o imperador apresentadas contra inocentes, julgamentos sem provas e busca imoderada por poder. Amiano chega até mesmo a afirmar que Constâncio Galo percorria tabernas e espeluncas disfarçado durante a noite em Antioquia, comparando-o com Galieno, tido pela posteridade como um imperador devasso e incompetente⁴², o qual teria feito a mesma coisa em Roma, durante seu reinado no ápice das crises do século III.

Como resultado disso, uma das desgraças que se abateram sobre o Império Romano foi a irrupção dos Isaurianos que, segundo Amiano, se revoltaram com o tratamento dado a alguns membros de seu povo capturados e jogados às feras no anfiteatro de Icônio, na Pisídia⁴³, sendo que desde 325, sob o reinado de Constantino, a cruel *damnatio ad bestias*, uma das penas capitais previstas no direito romano, havia sido substituída pela pena de trabalho forçado nas minas para que os condenados pudessem pagar por seus crimes sem derramamento de sangue⁴⁴. A revolta, ocorrida em 354, não foi uma mera incursão de rapinagem, mas uma verdadeira operação de guerra, na qual cidades litorâneas ricas foram sitiadas. Nesse contexto, os Isaurianos aparecem quase que como uma força da natureza, tal qual a tempestade conjurada pela Tique no texto de Tucídides. Amiano os compara a bestas famintas, que se dirigiam para as cidades litorâneas, “tendo descido das montanhas igual a um tufão (*instar turbinis degressi montibus*)”⁴⁵.

Por outro lado, a deusa não apenas pune o mau governante, mas favorece aquele que se mostra virtuoso. Há exemplos de homens valorosos

⁴¹ Am. Marc. XIV, 1, 1.

⁴² Sobre isso, um artigo meu com o título “A imagem do imperador Galieno (r. 260 – 268) e o peso de um século conturbado” está em curso de publicação.

⁴³ Am. Marc. XIV, 2, 1.

⁴⁴ Lei do *Cod. Theod.* XV, 12, 1.

⁴⁵ Am. Marc. XIV, 2, 2.

na obra de Amiano; o general Ursicino, sob cujo comando o historiador havia servido como parte dos domésticos (guarda de elite do imperador), e aquele que, se não podemos identificar como seu grande herói, devemos ao menos admitir como uma figura pela qual Amiano nutria grande admiração: Juliano. Depois do assassinato de Constâncio Galo a mando de Constâncio II em 354, Juliano foi nomeado César na Gália em 355, onde obteve vários sucessos militares.

O livro 16 é uma descrição das virtudes do jovem combatente que, segundo o próprio historiador, quase pertence ao domínio do panegírico: Juliano observa a *mos maiorum*, é louvado como um segundo Tito (filho de Vespasiano), combatente como Trajano, clemente como Antonino Pio, ponderado como Marco Aurélio. Ele havia imposto a si mesmo uma moderação rígida, como se seguisse as leis de Licurgo, de maneira que sua vida austera era comparável com a de Catão. O jovem Juliano dividia suas noites em três, como Alexandre: descanso, assuntos de Estado e estudos. E ele era tão dedicado em suas tarefas que Amiano o chama de filósofo.

Aos olhos de Amiano, portanto, Juliano leva consigo a herança de uma antiguidade valorosa. Ele encarna o ideal do homem de Estado de uma “era de ouro” do mundo clássico com todas as suas qualidades civis, militares e intelectuais. Era como se aquele pacto de paz alegórico mencionado anteriormente fosse reestabelecido. Por isso é natural que ele conseguisse os favores da deusa, ao ter se elevado ao *augustato* e se tornado o único regente do império depois da morte de Constâncio II em 361:

Mas Juliano, tendo-se elevado mais por conta de seus sucessos, uma vez que havia se tornado experiente por conta dos perigos constantes, já aspirava ficar acima dos homens, pois justamente enquanto ele comandava o mundo romano tranquilamente, **a Fortuna, como que trazendo uma cornucópia terrestre, lhe oferecia todas as coisas gloriosas e prósperas;** (...) enquanto tivesse o poder sozinho, não seria perturbado por revoltas internas nem qualquer um dos bárbaros lançar-se-ia para além de suas fronteiras. Todos os povos, tendo deixado de lado a cobiça de atacar constantemente como algo danoso e pernicioso,

inflamavam-se com admirável esforço em louvores a ele (AMIANO MARCELINO XXII, 9, 1).

Mais uma vez percebemos o poder da deusa de influenciar os ânimos dos homens, principalmente dos inimigos do Império Romano, de maneira que eles se tornam quase que uma força da natureza para cumprir os seus desígnios. Este período, que parecia recordar os tempos áureos em que o Império Romano era dirigido por homens que o historiador considerava dignos de receberem as glórias da Fortuna, brevemente chegou ao fim. O último imperador pagão morreu no cerco a Ctesifonte, capital do Império Sassânida, em 363, o que gerou grande comoção em Amiano. Os sucessores de Juliano, os irmãos Valentiniano e Valente, dividiram os encargos da administração imperial; o primeiro se encarregou do Ocidente e o último da parte oriental do império.

A última aparição da deusa Fortuna na obra de Amiano Marcelino ocorre no clímax de sua narrativa, no livro 31, quando a ela é dado o seu mais importante papel. Apesar de Valentiniano ter morrido e muitas coisas terem acontecido no Ocidente com a elevação de seu filho Graciano, de apenas 19 anos, à dignidade de Augusto, o livro se volta quase que totalmente a eventos ocorridos no Oriente sob o comando de Valente. Tal mudança narrativa é compreensível, uma vez que Amiano busca explicar detalhadamente o complexo encadeamento de fatos e a origem da série de males que levaram à batalha de Adrianópolis (378), uma das maiores da história do império, na qual pereceram cerca de dois terços do exército romano da parte oriental.

Valente é bem diferente de seu jovem e valoroso sobrinho, e praticamente representa a antítese de Juliano; Amiano o caracteriza como rude e inconsumado (de educação incompleta), imoderado cobiçador de grandes riquezas, insensível e inclinado à crueldade⁴⁶. Por isso, logo no início deste livro, a Fortuna aparece mais uma vez mudando o curso dos acontecimentos do Império de maneira negativa. Sua roda aparece

⁴⁶ Am. Marc. XXXI, 14, 5; 8.

armando “Belona com as Fúrias chamadas em assembleia”⁴⁷ para trazer desgraças para o Oriente. Belona é uma divindade alegórica que representa a guerra em si, com todas as suas misérias, crueldade e horror; as Fúrias, por sua vez, são divindades que levam a cabo a vingança contra os mortais, geralmente por conta de algum derramamento de sangue⁴⁸. De fato, logo mais Amiano menciona as aparições do “medonho fantasma do rei da Armênia”, assassinado numa emboscada a mando do próprio imperador⁴⁹, e as “miseráveis sombras dos que morreram pouco antes no processo de Teodoro”, acusado injustamente de ambicionar a púrpura imperial, torturado e executado em Antioquia junto aos seus⁵⁰.

Tudo isso apontava para a morte do imperador em uma grande catástrofe, além de uma série de outros presságios, como o canto lamurioso dos pássaros noturnos, o amanhecer enfraquecido e opaco dos dias e uma profecia encontrada numa das pedras da muralha da Calcedônia⁵¹. É sob essas circunstâncias que são mencionados os hunos, de fato, é a primeira menção a eles que temos notícia nos documentos latinos. Também aqui eles aparecem quase como uma força da natureza controlada pela deusa, a “semente de toda a destruição e origem de desgraças diversas”⁵². Descritos como “bestas bípedes”, semelhantes a “animais irracionais que ignoram completamente seja o honesto seja o desonesto”⁵³, os hunos avançam violentamente sobre os povos do Danúbio inferior, massacrando-os “como uma tempestade vinda dos altos montes (*ut turbo montibus celsis*)”⁵⁴.

⁴⁷ Am. Marc. XXXI, 1, 1.

⁴⁸ “Bellona” e “Furies” in: GRIMAL, P. *op. cit.* e MARCH, J. R. *op. cit.*

⁴⁹ Am. Marc. XXX, 1, 1.

⁵⁰ Am. Marc. XXIX, 1, 8 – 14.

⁵¹ Am. Marc. XXXI, 1, 2; 5.

⁵² Am. Marc. XXXI, 2, 1.

⁵³ Am. Marc. XXXI, 2, 2; 11

⁵⁴ Am. Marc. XXXI, 3, 8

Os godos, destruídos pelos hunos, pediram asilo para Valente, a fim de que os refugiados pudessem atravessar o rio e se estabelecer na Trácia. O imperador movido pela ganância e influenciado pelos bajuladores da corte, segundo Amiano, acatou o pedido, pois acreditava que, ao se estabelecerem em solo romano, os refugiados seriam uma fonte valiosa de recrutas para engrossarem as fileiras do exército ou deveriam trocar essa obrigação por uma contribuição em ouro⁵⁵. Assim, os godos foram recebidos e, depois de serem oprimidos por oficiais romanos corruptos, imorais e gananciosos, que segundo Amiano vendiam aos godos ou trocavam por escravos o auxílio enviado pelo imperador que deveria ser distribuído entre os refugiados, uma revolta irrompeu perto de Marcianópolis. Lupicino, que comandava o exército na região, em vez de ponderar um plano de ação, agiu irrefletidamente e com imprudência, o que fez com que o exército amargasse a primeira grande derrota depois da travessia dos godos.

Aos olhos do historiador, tudo isso foi resultado de uma série atitudes desmedidas e injustas tomadas por homens corrompidos moralmente; da ambição desmedida de Valente à ganância dos oficiais encarregados da travessia. No entanto, Amiano critica aqueles que afirmavam que nunca antes teria se abatido tão grande desgraça sobre o Império Romano, pois eles desconheciam a antiguidade. Ele menciona as Guerras Cimbrias ocorridas no período da República, nas quais os Romanos sofreram as duras derrotas de Noreia e Arausio em 105 a.C. Mas os inimigos “foram vencidos nas últimas batalhas por comandantes ilustríssimos” e aprenderam “o que vale o poder de Marte [coragem] associado à prudência”⁵⁶, qualidades que obviamente Lupicino não tinha. Amiano ainda menciona outras grandes derrotas sofridas pelos Romanos; nas Guerras Marcomanas e as invasões góticas no mar Egeu durante a

⁵⁵ Segundo uma lei de Valentiniano, Valente e Graciano, *Cod. Theod.* 7, 13, 7, 1. Sóc. Con. XIII, 34 afirma que este valor era de oitenta peças de ouro por soldado. Amiano critica duramente essa lei de recrutamento em XIX, 11, 7.

⁵⁶ Am. Marc. XXXI, 5, 12.

segunda metade do século III. Mas todos esses reveses foram superados por comandantes valorosos como Cláudio II, Aureliano e Marco

Aurélio por um motivo claro:

(...) que **a sóbria antiguidade ainda não havia sido corrompida pela moleza da vida mais desenfreada** nem cobiçava banquetes ambiciosos ou favores escandalosos, mas pelo ardor unânime, os mais humildes e os mais ilustres, concordantes entre si, apressavam-se para a elegante morte em prol da República tanto quanto para alguma passagem tranquila e plácida (AMIANO MARCELINO XXXI, 5, 14).

A falta de sobriedade e ponderação, junto à ambição desmedida, acabou por ser em último caso o principal motivo da grande derrota em Adrianópolis, da qual o desastre em Marcianópolis foi apenas um prelúdio. Depois de ter reunido grande contingente do exército da parte oriental do Império nas cercanias da cidade, Valente subestimou as forças góticas. E tendo se deixado levar pelas opiniões daqueles que o exortavam a ir ao combate imediatamente, para que recebesse as glórias da vitória sozinho, em vez de ouvir os conselhos de Sebastiano e Victor para que esperasse pela chegada do exército comandado por seu sobrinho Graciano, Valente decide marchar intempestivamente em direção aos godos. Sem qualquer planejamento estratégico, e inteiramente movido pela ambição cega e afoita de escrever seu nome na História como o imperador que obteve uma vitória maior que a de Constantino sobre o mais formidável inimigo do Império na fronteira reno-danubiana, o imperador fez com que o exército marchasse por horas sob o sol escaldante do verão na Trácia até que entrassem em confronto com o inimigo.

Certamente essas glórias não lhe couberam. As linhas de batalha desorganizadas e sem comando foram massacradas pelos godos, de modo que nem mesmo o imperador se salvou, morrendo no meio da contenda

sem que seu corpo fosse encontrado⁵⁷. Com efeito, de acordo com o pensamento histórico de Amiano, isso ocorreu porque Valente ambicionou coisas desmedidas, buscando alcançar uma glória que não estava à sua altura e para a qual ele não tinha virtudes suficientes. Com sua morte e a derrota catastrófica, a Fortuna cumpre, finalmente, seu desígnio de restabelecer o equilíbrio, a justa medida.

Conclusão

O estudioso da Antiguidade tardia, muitas vezes ávido por estabelecer marcos cronológicos e eventos precisos num período de fontes escassas, acorre ao texto de Amiano Marcelino buscando de certa maneira enumerar os acontecimentos *wie es eigentlich gewesen*, para usarmos a célebre expressão de Leopold von Ranke. Numa leitura dessa natureza, as menções à deusa Fortuna, Belona e às Fúrias, bem como as digressões morais sobre indivíduos ou coletividades, podem parecer meros recursos literários, cujo objetivo não ultrapasse o embelezamento do texto, com vistas a torna-lo mais aprazível.

No entanto, para que se compreendam de modo eficaz esses elementos da obra de Amiano Marcelino e seu teor moralizador faz-se necessário percorrer todos os aspectos expostos neste artigo: analisamos meticulosamente o propósito de suas *Res Gestae* em contraste com as outras produções historiográficas da época, e por conseguinte percebemos que Amiano se preocupava principalmente em prover explicações para os eventos por ele narrados. Posto isso, buscamos entender como Amiano teceu essas explicações e de qual tradição histórica ele partia: qual era sua “Filosofia da História”, por assim dizer? O resultado de grandes batalhas e as grandes calamidades tinha algum elemento divino em sua origem? Em que medida a vontade divina interfere no mundo dos homens diretamente ao longo do tempo? Quais são as forças que ele identifica como

⁵⁷ Am. Marc. XXXI, 12 e 13.

transformadoras da História? Quais são os métodos que ele usa para compor suas histórias? Tendo identificado o teor tucidideano de sua narrativa, pudemos compreender que Amiano busca apreender os fenômenos históricos mais pelas ações dos homens e os fenômenos naturais mais por explicações que podemos dizer vulgarmente “científicas” do que simplesmente aceitar a presença de um elemento divino inexorável no cerne de todos esses acontecimentos. Por isso, como Tucídides, Amiano evita todo tipo de explicação fabulosa.

Mas assim como a Tique eventualmente tem um papel crucial no desenrolar da Guerra do Peloponeso, Amiano considera que a Fortuna age no mundo dos mortais desempenhando uma função primordial em determinados momentos. Certamente esse não é um elemento divino determinístico, há ainda a primazia da ação humana na História; do mesmo modo que que Eurímedo, Sófocles e Demóstenes não teriam tido qualquer vantagem em Pilos, caso não tivessem se utilizado de sua habilidade (τέχνη) e de seu conhecimento (γνώμη) naquele momento propício, o César Juliano não teria sido tão exitoso em conter as invasões na Gália, não fossem suas qualidades. Depois de termos percorrido tudo isso, o último aspecto que exploramos para compreender o papel da Fortuna no destino do Império Romano nas *Res Gestae* foi a transformação das atribuições e características da própria deusa desde o início do seu culto até a época de Amiano Marcelino. Assim, sabendo que no século IV a deusa já tinha absorvido muitas das atribuições de Nêmesis, divindade da redistribuição, da justiça e restauradora do equilíbrio, é finalmente possível vislumbrar que o seu papel na narrativa de Amiano é o de punir a imoralidade e premiar aqueles que se mostram virtuosos, de maneira que aqueles que não mereçam as glórias e as honras reservadas aos homens valorosos não venham efetivamente a tê-las, o que seria um excesso.

Por fim, vemos que os desígnios da Fortuna estão no cerne de muitos dos acontecimentos importantes narrados pelo historiador; da revolta dos Isaurianos à batalha de Adrianópolis. Ela manuseia o ânimo de povos que Amiano considera bárbaros, tal qual uma força da natureza para cumprir seus propósitos. Mas isso de maneira alguma diminui a ênfase

dada pelo historiador à ação dos homens para compreender o resultado desses processos históricos, afinal, é a partir dela que eles merecem ou não a cornucópia da Fortuna e a honra de terem seus nomes para sempre lembrados na História.

Em suma, conceber o papel da Fortuna na narrativa de Amiano Marcelino significa vislumbrar o propósito moral de sua obra. Como ávido leitor de Cícero, certamente o historiador acreditava numa “História mestra da vida (*Historia magistra vitae*)” e que devemos ter como exemplo os homens virtuosos do passado, bem como observar aqueles que caíram em desgraça para não repetirmos os mesmos erros. Ora, é nessa esperança que depois de enumerar algumas qualidades do imperador Valente ele escreve “essas coisas devem ser imitadas por todos os bons, como penso”⁵⁸, e depois de enumerar seus vícios ele afirma “esta nódoa de vícios também nestas esferas privadas e cotidianas deve ser evitada”⁵⁹. As *Res Gestae* são, assim, uma exortação à virtude numa época que Amiano considera repleta de vícios, alertando para as desgraças trazidas pela Fortuna para aqueles que são imorais e mostrando as glórias que são trazidas para os virtuosos.

Referências

ARYA, Darius Andre. *The Goddess Fortuna in Imperial Rome: Cult, Art, Text*. 2002. 424 f. Tese (Doctor of Philosophy) - Faculty of the Graduate School of The University of Texas at Austin, Austin. 2002.

BARNES, Timothy D. *Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality*. Ithaca: Cornell University Press, 1998.

CAMERON, Alan. The Roman Friends of Ammianus. *The Journal of Roman Studies*, v. 54, issue 1-2, p. 15-25, 1964. DOI: <https://doi.org/10.2307/298646>.

ENMANN, Alexander. Eine verlorene geschichte der römischen Kaiser und das buch de viris illustribus urbis romae. *Philologus*. Nº Supplement-Band 4, Heft 3, p. 337-501, 1884.

⁵⁸ Am. Marc. XXXI, 14, 4.

⁵⁹ Am. Marc. XXXI, 14, 6.

- GRIMAL, Pierre. *The Concise Dictionary of Classical Mythology*. Cambridge: Blackwell, 1990.
- KELLY, Gavin. *Ammianus Marcellinus: The Allusive Historian*. Cambridge: University Press, 2010. DOI: <https://doi.org/10.1093/obo/9780195389661-0115>.
- KENNEY, Edward John; CLAUSEN, Wendell Vernon (Orgs.). *The Cambridge History of Classical Literature*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. DOI: <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521210430>.
- MARCH, Jennifer R. *Dictionary of Classical Mythology*. Oxford: Oxbow, 2014. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctvh1djpgk>.
- MATTHEWS, John F. *The Roman Empire of Ammianus*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1989.
- MODÉLAN, Yves. *L'Empire romain tardif: 235-395 ap. J.-C.* Paris: Ellipses, 2006.
- NISKANEN, Paul V. *The Human and the Divine in History: Herodotus and the Book of Daniel*. Londres, Nova York: T&T Clark International, 2004.
- RENGAKOS, Antonios; TSAKMAKIS, Antonis (Orgs.). *Brill's companion to Thucydides*. Boston, Leiden: Brill, 2006. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789047404842>.
- TAPLIN, Oliver. *Literature in the Greek and Roman Worlds: A New Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- THUCYDIDES. *History of the Peloponesian War*. Translated by Rex Warner with introduction and notes by Moses Finley. Londres: Penguin Classics, 1972.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Prefácio de Helio Jaguaribe; Tradução do grego de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.
- ZECCHINI, Giuseppe. *Ricerche di storiografia latina tardoantica*. Roma: Bretschneider, 1993.

Data de registro: 15/02/2017

Data de aceite: 07/07/2017



Resenha *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* De Judith Butler

*William Costa**

BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* Trad. Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha; revisão de tradução de Marina Vargas; revisão técnica de Carla Rodrigues. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

Judith Butler, filósofa estadunidense, é professora de retórica e literatura comparada na Berkeley University onde investiga, principalmente, as questões do feminino, da *teoria queer*, da vida e da desigualdade nos campos da Política e da Ética. Embora sua produção acadêmica já apareça com relevância nos anos de 1987, com a publicação de *Subjects of Desire: Hegelian Reflexions in Twentieth-Century France*, é apenas a partir de 2004 que suas obras começaram a ser amplamente debatidas no campo das Ciências Humanas e na Filosofia. Na carreira filosófica, Butler se graduou e se especializou na Yale University com estudos sobre as obras de Kant, Buber, Levinas e, principalmente, em Hegel. De certo modo, é possível perceber a influência destes pensadores na obra ao qual nos propomos a investigar aqui, a saber: *Quadros de Guerra: Quando a vida é passível de luto?*.

A obra, publicada em 2015 pela Editora Civilização Brasileira, retoma o pensamento da filósofa acerca das vidas passíveis da eliminação e do extermínio, denominadas pela autora na obra *Precarious Life* (2004) de “vidas precárias”. *Quadros de Guerra* é uma composição de cinco ensaios escritos entre 2004 e 2008 aonde pretende mostrar como a vida, em seu sentido estrito, pode ser “enquadrada” como molduras de quadros

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Professor em Fatra (FATRA). E-mail: william_19costa@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4515309296660789>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2726-161X>.

e, sobre ela, tecidos diversos apontamentos pelas imagens ou pelas escritas capturadas.

A introdução da obra mostra um panorama geral da investigação e possíveis conexões com outros temas abordados pela pensadora. Em seu caráter introdutório, no entanto, a filósofa discorre, diferentemente dos ensaios mais comuns, por uma delimitação extensa de seu objeto de análise: a precariedade da vida e um processo de conhecimento e reconhecimento fenomenológico da mesma. É Lacan e Lévinas que influenciam, neste primeiro momento, a apreciação de Butler sobre a chamada *ontologia corporal*, isto é, sobre um repensar do Ser enquanto sujeito captável na esfera política, social e ética. Se por um lado, Lacan permite a pensadora compreender o aspecto psicanalítico do sujeito para a constituição do self e do *outro*, de Lévinas a autora herda uma tradição da ética da alteridade, do acolhimento do *outro*, da infinidade e do reconhecimento que cada ser humano, em sua subjetividade própria, é capaz de apresentar. A tentativa mister que a professora norte-americana se intenta, dentro desta via, é conciliar a abordagem de Lacan e Lévinas ao pensamento *bio-político*¹ de Michel Foucault. Aqui, Butler explicita, mediante uma hierarquia de apreensão do outro (aceitação, inteligibilidade e reconhecimento), que este processo subjetivo depende em *prima face* de um conjunto de normas expostas pela ordem social e política. Embora a pensadora não esboce quais são essas normas ou de que modo elas são constituídas, é possível entendê-las a partir do viés foucaultiano dos micropoderes e das tecnologias disciplinares, seja por meio de instituições religiosas, escolas, discursos ou dispositivos jurídicos. A introdução deixa, portanto, subentendido sobre quais normas e fontes de normas a filósofa se refere, necessitando, por isso, de um contato prévio com outras obras da pensadora ou mesmo com a tradição da Filosofia Política Contemporânea (Foucault, Esposito e Agamben).

O primeiro ensaio, *Capacidade de sobrevivência, vulnerabilidade e comoção*, utiliza-se da demarcação da *ontologia corporal* para discutir o “enquadramento” sobre a vida. Butler mostra, nesta tentativa, uma possibilidade de expor a vida como um objeto precário, vulnerável. A vida,

instituída por uma normatividade sobre o corpo, se torna “precária” pela instituição da exterioridade ao mundo, quer dizer, por uma aparência fragmentada ou total do contato com o mundo; é, por isso, então, que Butler expõe o corpo como um “fenômeno social: [que] está exposto aos outros, [e que é] vulnerável por definição” (BUTLER, 2015, p. 57-58). Nesta analítica ontológica do corpo, a pensadora norte-americana constitui seu pensamento entorno de uma problemática ético-social, caminhando, em todo o seu percurso, por uma reflexão filosófica densa. Embora o título de seu ensaio sugira um viés antropológico ou sociológico, Butler não perfaz estas discussões. Sua intenta análise se concentra em um diálogo epistemológico acerca da vida, da alteridade (muito embora a pensadora não utilize esta nomenclatura), da percepção do outro como sujeito passível do conhecimento, da responsabilidade do “eu” e do “nós” e do reconhecimento e da vulnerabilidade que o corpo – demarcado por uma ou várias normatividades – está inserido. *A comoção*, parte do título do ensaio, surge, para além da necessidade psicanalítica do (re)conhecimento, de um efeito também normatizado e disciplinador. É por meio da capacidade de comoção que as vidas começam a receber classificações de “merecedoras de luto e de proteção” ou não (BUTLER, 2015, p. 67). Há neste capítulo, ainda, uma prévia análise de uma *ontologia corporal* da alteridade de guerra pela qual, pensa a filósofa, o (re)conhecimento da existência do outro seja mediado a partir de um conjunto de relações que precedem ou excedem as fronteiras do “eu” e do “outro”. A partir do pensamento da psicanalista austríaca Melanie Klein e do antropólogo saudita Talal Asad, Butler compreende que o reconhecimento da existência do outro se constitui por uma relação de sobrevivência e de moralidade, expressando, neste limiar, um processo de culpa decorrente não por causa da relação moral para com o outro, mas sim devido a um desejo de autopreservação. Neste primeiro ensaio, a filósofa demarca criticamente uma guerra sustentada pelo discurso e pela necessidade norte-americana de permanecer em constante comoção e atuação midiática. Por isso, a pensadora expõe um possível *enquadramento da guerra dos Estados* por uma capacidade de comover, de se defender – e defender sua soberania – e

de deslocar a vida de outrem. Com essa abordagem, a autora institui (embora não a denomine assim) uma “ontologia corporal da política internacional” sustentada pelo pensamento psicanalítico do reconhecimento e da repulsão da guerra, das minhas necessidades e da vulnerabilidade do outro.

O segundo ensaio, *Tortura e a ética da fotografia: pensando com Sontag*, recorre ao pensamento da ativista norte-americana Susan Sontag para denunciar a vulnerabilidade do corpo a partir do enquadramento de guerra. Da obra de Sontag, Butler recorre principalmente aos capítulos *Estados Unidos, Visto em Fotos, de um Ângulo Sombrio* e *O Mundo-imagem*. A escolha de Butler por utilizar *Sobre Fotografia*, de Susan, pode ser considerada pela profundidade filosófica ao qual a escritora norte-americana expôs seu pensamento. Já no início de sua obra, no ensaio *Na Caverna de Platão*, Sontag diz que “a humanidade permanece, de forma impenitente, na caverna de Platão, ainda se regozijando, segundo seu costume ancestral, *com meras imagens da verdade*” (SONTAG, 1977, p. 8, grifo nosso); é exatamente a partir deste excerto que Butler discorrerá e buscará analisar uma ética do reconhecimento como uma imagem verdadeira, real. Butler clarifica o pensamento de Susan para expor uma possível regulamentação da comoção, quer dizer, um enquadramento proposital que, assim como nas o obras de investigação policial, toda cena parece ser constituída nos mínimos detalhes. A crítica que a professora norte-americana se dispôs neste capítulo tem caráter reflexivo em dois vieses principais: o primeiro, voltado ao papel midiático, percorre e denuncia o papel de uma mídia capaz de mostrar verdades e mentiras implantadas de um guerra em nome do terror ou propriamente contra o terror; o segundo, constituído pela validade da informação, delimita a capacidade de Estados e sujeitos em moldar a estrutura da cena da guerra e de regular a perspectiva de seu conteúdo, do expectador e do participante da guerra. O enquadramento, ao qual Butler indicou introdutoriamente no livro, ganha a delimitação das lentes de uma câmera e o ponto de vista de quem precisa moldar o cenário da guerra para sobreviver na política internacional de alguma maneira, afinal, “fotografar é apropriar-se da coisa fotografada. Significa pôr a si mesmo em determinada relação com o

mundo, semelhante ao conhecimento — e, portanto, ao poder (SONTAG, 1977, p. 14).

Política sexual, tortura e tempo secular é o terceiro ensaio da obra de Butler. Nele, a pensadora aduz, inicialmente, sobre a presença de um *tempo* delimitado territorialmente e marcado por uma circunscrição de *onde* (sic) as coisas são produzidas. Mas, embora esta seja a primeira noção explicitada por Butler sobre um tempo que preexiste e que não o conseguimos separá-lo, é a partir da noção do *agora*, de Walter Benjamin, que a filósofa deslocará seu raciocínio. Como a própria pensadora informa, “trata-se, na verdade, de mostrar que nossa compreensão daquilo que está acontecendo “agora” está estreitamente relacionada com uma determinada restrição geopolítica quando imaginamos as fronteiras relevantes do mundo (...)” (BUTLER, 2015, p. 155). Ao fundo desta abordagem geral, Butler conscientiza o leitor de uma crise do progresso da história, e, ao mesmo tempo, de uma modificação na estrutura da política contemporânea. O enfoque maior deste ensaio envolve tanto a política sexual quanto a prática anti-islâmica que se encontram exatamente, segundo a pensadora, no meio da discussão sobre o que é o tempo e no meio de um ideal de progresso que se encontra em crise pelo deslocamento do termo *progresso*; ademais, Butler pretende, ao analisar tais bases, compreender como a noção de *liberdade* pregada pelo liberalismo progressista pode ser usada como instrumento de intolerância e coerção. A posição da autora quanto ao uso da liberdade, principalmente ante à política sexual e ao anti-islamismo, é um repensar do conceito da própria *liberdade*, ou seja, entender o peso das ações e das palavras para além de uma conscientização midiática e de uma instrumentalização como uma vontade de estabelecer uma base específica cultural secular e, no mesmo instante, particular pela defesa de um único ideal político e social. Embora Butler se utilize como uma transeunte entre a abordagem da política sexual, apontando fatos históricos e diferenças entre países, e a negação do Islã, não fica em inteiro teor compreendido qual seu interesse em reunir duas ideias bastante diferentes. Notadamente, já no título do capítulo, Butler não aponta para uma apresentação crítica sobre os julgamentos ocidentais ao mundo islâmico, ocasionando confusões para o leitor e embaraços pela transição direta entre os assuntos. Mas é possível, meio a

constantes retornos ao texto, entender que a pensadora está inclinada para o apontamento de uma política que se caracteriza por uma identidade e igualdade cultural e sexual, mas que, por essência, segue via contrária ao que defende. Um ponto crucial neste ensaio é o entendimento da professora norte-americana quanto à relação entre uma ideia de cultura e uma concepção de lei simbólica, isto é, surge daí, conforme Butler, uma situação bastante complexa que considera um específico entendimento sobre a liberdade para se ingressar em associações livres e adquirir cidadania; trata-se, neste espectro, de estabelecer padrões para a liberdade, ou melhor, limitações para a liberdade, restringindo, por exemplo, a adoção de crianças e o acesso à tecnologias reprodutivas por lésbicas e gays, a união estável entre pessoas do mesmo sexo e a formação de famílias sem a integração de casais e héteros. No desenvolver do capítulo, a autora busca justificar sua posição inicial e apresenta que “(...) os debates sobre política sexual invariavelmente se associam à política das novas comunidades de imigrantes, uma vez que ambas se baseiam em ideias fundacionais de cultura que condicionam, de antemão, a alocação de direitos jurídicos básicos” (BUTLER, 2015, p. 167).

Em *O não pensamento em nome da normatividade*, Butler reverbera suas discussões iniciais da obra. Agora, no entanto, a pensadora inicia uma abordagem em torno de possíveis modelagens ontológicas de sujeitos, quer dizer, em torno de enquadramentos existentes (jurídicos, normativos, políticos, sociais, econômicos) que pressupõem um tipo específico de seres e de vidas. Ora, pensado dessa maneira, é possível, sem titubear, fazer uma relação direta com o que já foi exposto: aqueles que fogem desse tipo ideal de ser e vida se tornam “passíveis de luto” e desprovidos de reconhecimento e representação. Possíveis críticas podem surgir, assim como muitos filósofos já as fizeram (Hannah Arendt, Giorgio Agamben, Michel Foucault, Lyotard, Jean-Luc Nancy), acerca dos direitos humanos e do multiculturalismo, que, em função de um ideal de homem abstrato, busca promover identidades culturais e cidadanias. A análise de Butler por meio da visão sociológica de Chettan Bhatt e Tariq Modood caminha em direção ao pensamento das éticas contemporâneas, qual seja aquelas que discordam de um relativismo ético e de uma concepção

universalista de vida. Uma possível solução, expõe Butler, é tratar tais vidas como um *intercâmbio de coligações*, ou seja, como parte de um processo social dinâmico de interações constituído e reconstituído no decorrer do intercâmbio social. Amiúde, esta posição ontológica da autora norte-americana se assemelha com aquilo que Lévinas chamou de *ética do infinito*, ética esta que se constrói pelo amplo contato com outros indivíduos. Para a professora da Berkeley University, o enquadramento normativo determina certa ignorância sobre os sujeitos. A posição da filósofa neste ensaio é de intermitência entre o campo filosófico e a abordagem sociológica. Os conceitos mais expostos são evidenciados, em grande medida, na investigação sócio-antropológica, evidenciando a problemática da cultura, da integração, da identidade e mobilização. A *normatividade*, tratada como parte do título, é trabalhada como se o leitor a entendesse como um conjunto de medidas sociais que normatizam e impõem regras à vida.

A *reivindicação da não violência* consiste no quinto ensaio. Neste, Butler enfatiza que a não violência surge como um discurso ou um apelo, mas que, assim como a própria violência, é apenas uma estratégia ou tática que configura uma luta permanente dos sujeitos enquanto seres sociais por natureza. A ideia que Butler presume encontrar nesta sociabilidade natural é aquela apresentada no início da obra, a saber: a ontologia corporal social, que, a partir de um processo influenciado pelo hegelianismo e pelo pensamento de Lévinas, busca um reconhecimento do *outro* a partir do *eu*. Partindo dessa análise, a autora busca clarificar seu entendimento sobre a não violência; para ela, a não violência implica, necessariamente, duas questões prévias: a) “não violência contra quem?” e b) “não violência contra o quê?”. Ao separar tais questões, uma ordem de entendimento busca ser estabelecida; trata-se de entender a inteligibilidade da violência e sua relação com o processo de formação do sujeito. A conclusão antropofilosófica ao qual Butler se depara é de que a violência é desenvolvida por meio de processos de formação e que ela é, acima de tudo, uma possibilidade de alcance de alguém. Na sequência deste ensaio, a professora americana recorre à Melaine Klein e Winincott para tentar

explicar, por meio de uma transcrição psicológica, como a violência se torna parte do processo de interação social humana. Desse modo, a incursão apresentada no início de modo filosófico acaba se tornando um compêndio de análises psicossociais, que buscam compreender quais fatores influenciam na formação da violência e quais sentimentos provocam a prática de tal ação.

O livro contempla ainda um compêndio de notas referente aos capítulos e à introdução. Embora elas sejam apresentadas conforme cada seção do livro, muitas notas apresentam apenas algumas passagens superficiais sobre a citação ou comentário, impossibilitando ao leitor um fácil reconhecimento ou acesso à discussão filosófica empreendida. Ademais, nessa seção, a pensadora norte-americana reuniu as referências bibliográficas utilizadas meio as notas e comentários, provocando um embaraço quanto organização e consulta. Ao final da obra, um índice é exposto com suas respectivas demarcações. A organização do texto em duas colunas não é de fácil localização, haja vista que muitas palavras acabam por ficar deslocadas no texto, e, em outros casos, a presença de espaços não padronizados interfere na sequência. No entanto, a obra de Butler apresenta uma vasta intermitência entre filósofos importantes, sociólogos, antropólogos e psicanalistas. Ao caminhar por tais áreas das ciências humanas, a pensadora permite grandes discussões existentes na sociedade contemporânea ainda pouco debatidas na Filosofia e nas temáticas do gênero, da sexualidade e da identidade.

Referências

BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* Trad. Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha; revisão de tradução de Marina Vargas; revisão técnica de Carla Rodrigues. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

Data de registro: 05/07/2017

Data de aceite: 05/07/2017



Indexação em Repertórios

Artigos publicados na “Revista Primordium” são repertoriados em:

1. LivRe – Portal para periódicos de livre acesso na Internet (<https://livre.cnen.gov.br/>)
2. Sumários – Sumários de Revistas Brasileiras, Realização Funpec-RP (<https://sumarios.org/>)
3. Google Acadêmico

Página branca



NORMAS PARA ENVIO DE COLABORAÇÕES DIRETRIZES PARA AUTORES

Normas para submissão de trabalhos

1. Serão aceitos trabalhos nas áreas de Filosofia e Estudos Clássicos (Latim ou Grego). Os alunos regularmente matriculados em cursos de Graduação em Filosofia podem submeter textos de Filosofia ou Estudos Clássicos. Graduandos de outros cursos podem submeter apenas trabalhos sobre Estudos Clássicos. Aceitaremos também contribuições de alunos da pós-graduação, mas somente serão publicados **2 (dois)** trabalhos por fascículo (a mesma regra vale para graduados). Os trabalhos enviados devem ser **inéditos**. Excetuam-se desta condição somente as comunicações em eventos, desde que não tenham sido publicadas na íntegra nos anais dos referidos eventos.

2. A revista buscará publicar artigos, resenhas e traduções.

3. Os textos enviados à Revista *Primordium* serão submetidos à um Conselho Editorial que irá selecionar os textos a serem publicados por fascículo.

4. O Conselho Editorial da Revista *Primordium* se reserva no direito de não aceitar os textos que não sigam as nossas normas de formatação e/ou nossa linha editorial.

4.1. Os textos devem ser submetidos à avaliação por meio do sistema de editoração eletrônico de revistas (SEER) <http://www.seer.ufu.br/index.php/primordium/index>, podendo sanar quaisquer dúvidas pelo e-mail: revistaprimordium@gmail.com ou pelo telefone: +55(34)3239-4252.

4.2.1 O corpo do e-mail deve conter o título do trabalho, o nome do autor, o período o qual cursa e a instituição da qual faz parte, telefone para contato, link para o currículo lattes, nome do

orientador (**obrigatoriamente**), titulação e instituição com o currículo lattes do mesmo. O campo “assunto” deve ser preenchido com a palavra que designa a natureza do texto (ex: *resenha, artigo, comunicação, tradução, etc*).

4.2.2. Devem ser enviados, em anexo, o trabalho e os resumos do trabalho (no caso de artigo ou comunicação). Os textos deverão conter dois resumos. É obrigatório o resumo em português e o segundo resumo poderá ser em inglês, em espanhol, em francês, ou na língua do autor. Cada resumo deverá ter no mínimo 50 e no máximo 150 palavras. Além disso, deve-se indicar de três a cinco palavras-chave nos respectivos idiomas.

4.2.3. O arquivo contendo o trabalho deve ter o título do trabalho. (Ex: Trabalho - *Noção de Causalidade no Pensamento de Hume*; Resumo – *Noção de Causalidade no Pensamento de Hume*).

Publicação

1. Os textos que forem recebidos só serão publicados mediante aprovação dos docentes pareceristas. Cada trabalho deverá receber dois pareceres positivos para ser publicado. Deste modo, cada trabalho deverá ser avaliado por pelo menos dois pareceristas. Caso haja um parecer positivo e outro negativo, o trabalho será encaminhado à um terceiro parecerista.

2. A Comissão Editorial da Revista *Primordium*, se reserva o direito de estabelecer o número de publicações por edição.

Formatação dos textos

1. Como citado anteriormente, a revista aceita artigos, comunicações, resenhas e traduções, cada qual com sua própria formatação.

2.1. Os artigos deverão ter no mínimo 9 páginas e no máximo 20 páginas.

2.2. Os textos deverão conter dois resumos. É obrigatórios o resumos em português e o segundo resumo poderá ser em inglês, em

espanhol, em francês, ou na língua do autor. Cada resumo deverá ter no mínimo 50 e no máximo 150 palavras. Além disso, deve-se indicar de três a cinco palavras-chave nos respectivos idiomas.

2.3. Os artigos deverão seguir a seguinte formatação:

- Fonte: *Times New Roman*, tamanho 12.
- Margens: 2,5 cm para as margens superior e inferior; para as margens esquerda e direita, 03 cm.
- Espaçamento entre linhas: 1,5 pt. No caso de notas de rodapé, referências bibliográficas e citações com mais de três linhas, o espaçamento deve ser simples.
- Espaçamento entre parágrafos: 06 pt.
- Alinhamento do parágrafo: justificado.
- Aspas: aspas duplas devem ser usadas apenas para metáforas, citações e transcrições. Aspas simples devem ser usadas para indicar uma citação no interior de outra citação.
- Itálico: para palavras estrangeiras e títulos de livros, artigos, jornais, revistas acadêmicas, etc.
- Numeração de páginas: as páginas não devem ser numeradas, por motivos de editoração.

3.1. As resenhas deverão ter no mínimo 2 páginas e no máximo 5 páginas.

3.2. O título do livro (título traduzido) deverá estar no topo do texto, centralizado, em negrito e caixa alta, na fonte *Times New Roman*, tamanho 14. O título original do livro deverá estar na próxima linha, centralizado, em itálico e caixa alta, na fonte *Times New Roman*, tamanho 12.

3.3. O autor deverá apresentar a referência completa do livro do qual a resenha se trata. O autor deve apresentar o número do ISBN da obra. Conforme o exemplo abaixo:

Exemplo: Aurélio Agostinho (354-430) *De quantitate animae secundum versionem Aurelius Augustinus*. Versão em português, *Sobre a Potencialidade da Alma*, tradução por Aloysio Jansen de Faria, revisão da tradução por Frei Graciano González, OAR. Petrópolis: Vozes, 2005 (ISBN: 85-326-1813-8).

4.4. As resenhas seguem o mesmo modelo de formatação dos artigos.

5.1. Traduções serão aceitas apenas mediante o envio do texto que serviu de base para tradução.

5.2. As traduções seguem o mesmo modelo de formatação dos artigos.

Normas ABNT

1.1. Os trabalhos enviados à revista devem seguir os critérios estabelecidos pela ABNT. Abaixo, seguem normas para as quais chamamos atenção:

1.2. Citações bibliográficas curtas (até 3 linhas) deverão estar inseridas no texto. Citações longas (mais de 3 linhas) deverão constituir parágrafo independente, digitadas em espaço 1,0 (simples), ou letras menores, recuadas da margem esquerda (4 cm).

1.3. As citações deverão ser seguidas do sobrenome do autor e ano da publicação (e página, se for o caso), entre parênteses: Ex: (LIMA, 2007, p. 177).

1.4. As notas de rodapé estarão restritas a observações pessoais, no sentido de prestar esclarecimentos sobre informações que não estejam no corpo do texto, e deverão ser numeradas seqüencialmente.

1.5. As referências bibliográficas deverão aparecer no final do texto, em ordem alfabética de sobrenome do autor, da seguinte forma:

1.5.1. Para livro: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título (em itálico). Edição. Local: editora, data.

1.5.2. Para artigos: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título do artigo. Título do periódico (em itálico). Local, volume, número, página inicial e página final do artigo, mês e ano.

1.5.3. Para artigos de congresso: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título do artigo. In: NOME DO CONGRESSO, número do congresso, ano, local. Título da publicação (em itálico). Local, editora, data, página inicial e página final do artigo.

2. A Revista *Primordium* se reserva o direito de alterar os trabalhos originais, por meio de revisão técnica, apenas no sentido de adequá-los às normas adotadas por esse padrão editorial.

Condições para submissão

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

1. A contribuição é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, deve-se justificar em "Comentários ao editor".
2. O arquivo da submissão está em formato Microsoft Word, OpenOffice ou RTF.
3. URLs para as referências foram informadas quando possível.
4. O texto está em espaço simples; usa uma fonte de 12-pontos; emprega itálico em vez de sublinhado (exceto em endereços URL); as figuras e tabelas estão inseridas no texto, não no final do documento na forma de anexos.
5. O texto segue os padrões de estilo e requisitos bibliográficos descritos em **Diretrizes para Autores**, na página Sobre a Revista.
6. Em caso de submissão a uma seção com avaliação pelos pares (ex.: artigos), as instruções disponíveis em **Assegurando a avaliação pelos pares cega** foram seguidas.

Política de privacidade

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.

Página branca



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

Revista Semestral do Instituto de Filosofia (IFILO) e da Coordenação do Curso de Filosofia (COCFI) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Volume 1, Número 1 – jan./jun. – 2016

SUMÁRIO

Editorial.....9-12
Equipe Editorial Primordium

Artigos

A questão da má-fé no Górgias de Platão.....13-38
Marcelo Rosa Vieira

Alguns enlaces epistemológicos entre a ciência moderna e a ciência contemporânea.....39-52
David Velanes Araújo

Uma apresentação do personalismo de Juan Manuel Burgos.....53-72
João Pedro da Luz Neto

A política pensada de forma imanente em Maquiavel....73-82
Everton Aparecido Moreira Souza

Conhecimento como percepção em Teeteto de Platão...83-96
Adilson Júnior Pilotto
Beatris Fátima Gaik
Marcelo Pieruk
Maria Luiza Ostrowski
Monalisa Cristina Stempkowski Prilla

Os fios invisíveis: o duplo no cinema polonês.....97-110
Daniela Luiza da Silva

Ensaio cosmológico: Aristóteles e os modernos.....111-122
Gabriel Reis Pires Ribeiro

Indexadores.....123
Normas para submissão.....125-129

Volume 1, Número 2 – jul./dez. – 2016

SUMÁRIO

Editorial.....139-142

O Conselho Editorial

Artigos

A cosmologia de Anaximandro e a simetria em Platão:
noções de justa medida no Fédon 108e.....143-154

João Batista Freire

Apontamentos sobre a tecnologia em Herbert
Marcuse.....155-172

Fernanda Tatiani de Oliveira

Sócrates e a influência pitagórica no diálogo
Axíoco.....173-190

Luiz Fernando Bandeira de Melo

A Vida Simbólica.....191-202

Rafaela Fernanda Palhares

Tristes de Ovídio: gênero, amor e lamento na poética do
exílio.....203-218

Laís Scodeler dos Santos

Sobre uma ontologia do imanente e do transcendente em
Edmund Husserl.....219-236

Marcelo Rosa Vieira

Da crítica kantiana à prova ontológica cartesiana.....237-246
Gabriel Reis Pires Ribeiro

Para compreender o papel da Fortuna no destino do império
em Amiano Marcelino.....247-272
Pedro Benedetti

Resenhas

Resenha Quadros de Guerra: quando a vida é passível de
luto? De Judith Butler.....273-280
William Costa

Indexadores.....281
Normas para submissão.....283-287
Sumário do volume.....289-292

