

Expediente

Universidade Federal de Uberlândia

Reitor

Prof. Elmiro Santos Resende

Vice-Reitor

Prof. Eduardo Nunes Guimarães

Diretor do Instituto de Filosofia

Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

IFILO (UFU) – Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Filosofia
Av. João Naves de Ávila, 2121 - Bloco 1U - Campus Santa Mônica –
CEP: 38.408-144 - Uberlândia - MG
Telefone: (34) 3239-4185
Email : ccfilos@ufu.br| <http://www.cocfi.ufu.br/>

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

Revista Primordium - vol. 1, n. 2 (2016)- . Uberlândia :
EDUFU, 2016-
il.

Semestral.

ISSN 2526-2106

1. Filosofia - Periódicos. 2. Estudos clássicos - Periódicos.

CDU: 1

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.

Revista Primordium

Conselho Editorial

Lucas Nogueira Borges (UFU)

Marcos César Seneda (UFU)

Fernando Mondy Galine (UFU)

Gabriel Reis (UFU)

Laís Rios (UFU)

Lucas Alves de Oliveira (UFU)

Maryanne Stella Pinto (UFU)

Willian Costa (UFU)

Paulo E. P. Lima (UFU)

Conselho Consultivo

Estudos Clássicos

Prof. Dr. Alessandro Henrique Poersch Rolim de Moura (UFPR)

Prof. Dr. Bruno Fregni Bassetto (USP)

Prof. Dr. Edson Ferreira Martins (UFV)

Prof. Ms. Frederico de Sousa Silva (UFU)

Prof. Dr. João Bortolanza (UFU)

Prof. Dr. Stéfano Paschoal (UFU)

Filosofia

Prof. Dr. Alcino Eduardo Bonella (UFU)

Prof. Ms. Alex Gonçalves Muniz (IFBA)

Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu Soares (UFU)

Profa. Ms. Ana Gabriela Colantoni de Matos (UFG)

Profa. Dra. Ana Maria Said (UFU)

Prof. Dr. Anselmo Tadeu Ferreira (UFU)

Prof. Dr. Bento Itamar Borges (UFU)

Prof. Dr. Carlos Gustavo Gonzalez (UFU)

Prof. Ms. Edson Adriano Moreira (UFCG)

Prof. Ms. Fábio Amorim de Matos Júnior (UFG)

Prof. Ms. Fábio Coelho da Silva (UFCG)

Profa. Dra. Geórgia Cristina Amitrano (UFU)

Prof. Ms. Harley Juliano Mantovani (Faculdade Católica Uberlândia)

Prof. Dr. Humberto de Oliveira Guido (UFU)

Prof. Dr. Jairo Dias Carvalho (**UFU**)
Prof. Dr. Jakob Hans Josef Schneider (**UFU**)
Prof. Dr. José Benedito de Almeida Jr. (**UFU**)
Prof. Ms. Júlia Sebba Ramalho Morais (**UFG**)
Prof. Dr. Leonardo Ferreira Almada (**UFU**)
Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich (**Unioeste**)
Prof. Ms. Luciene Maria Torino (**UFU**)
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (**UFPel**)
Prof. Dr. Marcos César Seneda (**UFU**)
Prof. Dra. Maria Socorro Ramos Militão (**UFU**)
Prof. Ms. Olavo Calábria Pimenta (**UFU**)
Prof. Ms. Paulo Irineu Barreto Fernandes (**IFTM**)
Prof. Dr. Pedro Gilberto da Silva Leite Júnior (**UFPel**)
Prof. Dra. Priscila Rossinetti Rufinoni (**UnB**)
Prof. Dr. Rafael Cordeiro Silva (**UFU**)
Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo (**URFJ**)
Prof. Dr. Rubens Garcia Nunes Sobrinho (**UFU**)
Prof. Dr. Sérgio Paulo Morais (**UFU**)
Prof. Dr. Sertório de Amorim e Silva Neto (**UFU**)

Sumário

Expediente 2

Editorial.....6

Artigos

A cosmologia de Anaximandro e a simetria em Platão: noções de justa medida no *Fédon* 108e 08
João Batista Freire

Apontamentos sobre a tecnologia em Herbert Marcuse 17
Fernanda Tatiani de Oliveira

Sócrates e a influência pitagórica no diálogo *Axíoco*.....32
Luiz Fernando Bandeira de Melo

A vida simbólica.....47
Rafaela Fernanda Palhares

Tristes de Ovídio: gênero, amor e lamento na poética do exílio56
Laís Scodeler dos Santos

Sobre uma ontologia do imanente e do transcendente em Edmund Husserl..... 69
Marcelo Rosa

Da crítica kantiana à prova ontológica cartesiana.....83
Gabriel Ribeiro Reis

Para compreender o papel da *fortvna* no destino do império em amiano marcelino.....94
Pedro Benedetti

Resenha

Judith Butler, *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto* 113
Willian Costa

Editorial

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 a 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.

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

Anaximander's cosmology and symmetry in Plato: just measure notions in the *Phaedo* 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.

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 *Phaedo* 108E 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 Périllié (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

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: freireescatos@yahoo.com.br

(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

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.

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 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.

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

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.

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 (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

⁵ 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.

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 extêmes n'est pas plus enclin à être transporté vers le haut, que vers le bas ou vers les côtes, Or il est impossible d'effectuer un mouvement dans des directions contraires en même temps. De sorte que nécessairement la terre reste en repôs.*

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 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.

⁷ Orig. *τὴν δὲ γῆν εἶναι μετέωρον ὑπὸ μηδενὸς κρατουμένην, 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.

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 depreciações sobre os primeiros sábios da Jônia.

O autor analisa a palavra grega *γυρόν* e *γῶρος*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.

2. 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

¹⁰ Por um lado, embora Guthrie alertar sobre a difícil tradução que abarca o termo *ύγρόν*, 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.

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, p. 18-22 - p. 47-50 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; estabelecemos 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 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, D. L. *Heaven and Earth in Ancient Greek Cosmology: From Thales to Heraclides Ponticus*. New York: Springer Science Business Media, 2011.

_____. *Anaximander in Context: News Studies in the Origins of Greek Philosophy*. New York: New York Press, 2003.

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.

GLEISER, Marcelo. *A Dança do Universo: dos mitos de criação ao Big Bang*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la Filosofía Griega: Los Primeros Presocráticos y los Pitagóricos*.v.1. Tradução de Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 1984.

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Estudo e tradução: JAA Torrano. 6ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2006.

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de A. M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KIRK, G. S; RAVEN, J. E; SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-socráticos: História Crítica com Seleção de Textos*. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

NUNES SOBRINHO, R. G. *Platão e a imortalidade: mito e argumentação no Fédon*. 1ª ed. Uberlândia: EDUFU, 2007.

PÉRILLIÉ, J. L. *Symetria et Tationalité Harmonique. Origine pythagoricienne de la notion grecque de symétrie*. Paris: L' Harmattan, 2005.

PLATÃO. *Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton, Fédon*. Tradução de Marcio Pugliesi e Edson Bini. 4ª Ed. São Paulo: Hemus, 2012.

_____. *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, J. P. *As origens do Pensamento Grego*. Tradução de Ísis Lana Borges. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.

_____. *Mito e Pensamento entre os Gregos: Estudos de Psicologia histórica*. Tradução de Haiganuch Sarian. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

Apontamentos sobre a tecnologia em Herbert Marcuse

Notes on technology in 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.

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 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

* Bacharel e Licenciada em Filosofia/UFU.Mestre Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: fernandatatiani@yahoo.com.br

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 à 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, configuraram 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 *techné* 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.

1. 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.

Cumprе 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:

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

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.

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 consuma 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.

2. 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 tornaram-se 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.

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.

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.

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 obsolescência 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, p. ?).

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 o 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.

Cumprir 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: *Tecnologia, Cultura e Formação – Ainda Auschwitz*. Organizado por Bruno Pucci, Luiz Antônio Calmon Nabuco Lastória, Belarmino César Guimarães da Costa. São Paulo: Cortez, 2003, p. 19-33.

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

_____. “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna”. In: *Tecnologia, Guerra e Fascismo*. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 73-104.

Sócrates e a influência pitagórica no diálogo *Axíoco*
Socrates and the Pythagorean influence in dialogue *Axiochus*

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*.

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

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia.

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.

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.

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 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 *Axioco*, 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 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,

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

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.

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 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

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: Alcmêon 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.

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 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)

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). (ÉSQUILO, 2044, p. 51 - 59).

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

A imortalidade da alma, conhecimento divulgado entre os gregos antigos pelo culto dionisíaco, também visto entre os órficos em suas 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 *Axioco*, 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” (*Axioco*, 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 *Axioco*, 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.

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

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).

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).

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. 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

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)

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

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.

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

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*).

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

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.

²³ Expressões utilizadas por Platão no *Axioco* (364b e c) (PLATÃO, 2011 p., 292).

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* sobrepôr-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 sobrevivência 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).

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 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. III (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

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*.

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 Clínias 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*. Oxford, Reino Unido: Blackwell Publishing, 2006.

BERNABÉ, Alberto. *Textos órficos y Filosofía Présocrática*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

_____. *Platão e o orfismo – Diálogos entre religião e filosofia*. Tradução de Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Annablume, 2011.

_____. *Hieros Logos. Poesia órfica sobre os deuses, a alma e o além*. Tradução de 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* – Dois Volumes. Madrid: Akal, 2008.

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 – Myths and History in Celtic-Hellenic Contacts*. (BRIDGMAN, 2005).

BRIDGMAN, Timoty P. *Hyperboreans – Myth ans \history in Celtic-Hellenic Contacts*. New York: Routledge, 2005.

BURKERT, Walter.. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1972.

_____. *Antigos Cultos de Mistério*. Tradução de Denise Bottaman. São Paulo: EDUSP, 1991.

_____. *Mito e Mitologia*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Edições 70, 1991a.

_____. *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.

_____. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

_____. *A Criação do Sagrado. Vestígios biológicos nas antigas religiões*. Tradução de Vitor Silva. Lisboa: Edições 70, 2001.

_____. *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. In *Boletim do CPA*. Ano VII, nº 13/14. Campinas, 2002, p. 125-142.

_____. *Em busca do pitagorismo: o pitagorismo como categoria historiográfica*. São Paulo: USP, 2010.

_____. *O pitagorismo como categoria historiográfica*. Coimbra: CECH, 2011.

DODDS, E. R. *Os Gregos e o Irracional*. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. *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.

_____. *O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Muerte e iniciaciones místicas*. La Plata: Terramar, 2008.

_____. *História das crenças e das idéias religiosas*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. (Volume I). Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. *História das crenças e das idéias religiosas*. vol. II. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011a.

_____. *Mito e Realidade*. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2011b.

GUTHRIE, William Keith Chambers. *Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

JACQUEMARD, Simonne. *Pitágoras e a harmonia das esferas*. Tradução de Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: DIFEL, 2007.

JÂMBLICO. *Vie de Pythagore*. PARIS: La Belle Lettres, 1966.

KAHN, H. Charles *Plato and the Socratic dialogue – The philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KAHN, H. CHARLES. *Pitágoras e os Pitagóricos – Uma breve história*. Edição brasileira realizada por intermediação da Agência Literária Eulama. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

LUCHTE, James. *Pythagoras and the doctrine of transmigration: wandering souls*. Londres: Continuum Studies in Ancient Philosophy, 2009.

NEGRAES, Edith de Carvalho *O Livro dos Mortos do Antigo Egito – O primeiro livro da humanidade*. Tradução de Edith de Carvalho Negraes. São Paulo: Hemus, 2005.

NUNES SOBRINHO, Rubens Garcia. Iniciação ao Princípio. In: *Archai*, Revista de estudos sobre as origens do pensamento ocidental. Nº .6, jan. Brasília: Cátedra UNESCO da Universidade de Brasília, 2011.

PEREIRA, Ângelo Balbino Soares. *A Teoria da Metempsicose Pitagórica*. Dissertação de mestrado. Brasília: UNB, 2010.

PLATÃO. *Górgias*. Tradução, apresentação e notas de Jaime Bruna sob a direção de J. Cavalcante de Souza. São Paulo: DIFEL, 1970.

_____. *Apologia de Sócrates, Êutifron, Críton*. Tradução e notas por M.º Pulquério. Lisboa: Verbo, 1972.

_____. *Platão – Defesa de Sócrates*. Tradução de Jaime Bruna. (Os Pensadores – volume II). São Paulo: Abril Cultural, 1972a.

_____. *O Banquete*. Tradução de José Cavalcante de Souza. *Fédon, Sofista e Político*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. (Os Pensadores – volume III). São Paulo: Abril Cultural, 1972b.

_____. *Êutifron, Apologia de Sócrates e Críton*. Tradução, introdução, notas e posfácio de José Trindade Santos. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2007.

_____. *Crátilo, Cármides, Laques, Ion, Menexeno*. Tradução de Edson Bini. (Platão Diálogos, vol. VI). São Paulo: Edipro, 2010.

_____. *Diálogos Suspeitos e Apócrifos*. Tradução de Edson Bini. (Platão Diálogos, vol. VII). São Paulo: Edipro, 2011.

RIEDWEG, Christoph. *Pythagoras – His life, teaching, and influence*. Translated by Steven Rendall; in collaboration with Christoph Riedweg and Andreas Schatzmann. New York: Cornell University Press, 2005.

TIMOTIN, Andrei. *La démonologie platonicienne – Histoire de la notion de daimon de Platon aux deniers néoplatoniciens*. Leiden-Boston: Brill, 2012.

USTINOVA, Yulia. *Caves and ancient greek minds – Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*. New York: Oxford University Press, 2009.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos. Estudos de psicologia histórica*. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2008

_____. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Tradução de Joana Angélica D'Ávila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

HALL, Manly P. *Reincarnation – The cycle of necessity*. Los Angeles, The Philosophers Research Society, 1939.

A Vida Simbólica

The Symbolic Life

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 emergência 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.

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 emergence is done through the symbolic language in the myths, rites, and prophetic 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

* Graduada de Filosofia na Universidade Federal de Uberlândia, Pesquisadora e Bolsista do grupo de pesquisa “*As Máscaras do Sagrado*” fomentado pela FAPEMIG.

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 importante 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).

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

¹ Termo utilizado pelo Mircea Eliade significando “Naquele tempo”, o tempo que os mitos iniciais foram criados, é o mito de emergência do mundo.

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 explica-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); desvanecios 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 distinguem 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

CHAUI, 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.

_____. *Imagens e Símbolos*. Lisboa- Portugal: Coleção Artes e Letras/ Arcádia, 1979. Tradução Maria Adozina Oliveira Soares. Disponível em: <http://www.projetoex-votosdomexico.net/uploads/4/4/8/9/4489229/eliade,_micea_imagens-e-simbolos.pdf>. Acesso em: 02 dez. 2015.

_____. *O sagrado e o Profano: A essência das religiões*. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2013.

_____. *O Mito e Realidade*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

_____. *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. 7*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

_____. *O homem e seus símbolos*. Tradução Maria L Pinheiro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

NIETZSCHE, F. *Considerações intempestivas*. Trad. Lemos de Azevedo. Lisboa: Editorial Presença; São Paulo: Martins Fontes, 1976.

Tristes de Ovídio: gênero, amor e lamento na poética do exílio**Ovid's Sorrows: gender, love and lament in the poetics of exile**

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.

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.

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

* Doutoranda em Linguística no IEL-Unicamp.

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.

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 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.

1. 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:

²Utilizaremos, 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*.

³Segundo 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).

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 amorosos.⁴ (1994, p. 342)

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.”⁵ (CONTE, 1994, p. 343). 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 amorosa,⁶ mas, ainda que o faça, não deixa de trazer a temática amorosa, mesmo que não a coloque como sendo motivação central dos poemas compostos em Tomos, como veremos.

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”.

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).

2. 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.⁷ (1994, p. 357)

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:

*Sed neque cui recitem quisquam est mea carmina, nec qui
Auribus accipiat verba Latina suis.
Ipse mihi quid enim faciam? Ë scriboque legoque,
Tutaque iudicio littera nostra suo est.
Saepe tamen dixi: “Cui nunc haec cura laborat?
An mea Sauromatae scripta Getaeque legent?”*

(Tr. IV 1, 89-94, grifo nosso)

**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?”

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.”

Acaso meus versos os sármatas e os getas lerão?”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:

*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.*

(vv. 193-196)

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.

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.*

⁸ As traduções dos *Tristes* são de Prata (2007).

*Rebus idem, titulo differt, et epistula cui sit
non occultato nomine missa docet.*

Ex P. (I, 1 15-18)

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.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 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.*

(Tr. V 12, 19-22, grifo nosso)

O próprio temor, todavia, impede-me de realizar tranqüilo o
[trabalho]:

Este lugar, cercado por inimigos inumeráveis, detém-me.
**Acréscce que o engenho, prejudicado pela longa inércia,
Entorpece-se e é muito inferior a antes.**

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

⁹ Tradução nossa.

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.

3. 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
Omine non fausto femina uirque meo:
Carmina fecerunt, ut me moresque notaret
Iam demi iussa Caesar ab **Arte mea.**
(vv. 1-8, grifo nosso)*

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 proscrita.

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

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.

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 8. 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:

*Mirer in hoc igitur tantarum pondere rerum,
Te nunquam nostros euoluisse iocos?
At si, quod mallet, 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.*

(vv.237-244-grifo nosso)

Poderia, então, me admirar que com o peso de tantas
Preocupações nunca lesses 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.

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

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).

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."*

(vv. 245-250, grifo nosso)

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.”

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.*

(Ars, I, 31-34, grifo nosso)

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.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 príncipes? 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

¹² Tradução em prosa de Trevizam (2003).

poemas escritos em Tomos, vimos que o poeta não o deixa de lado, trazendo-o por meio de 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, A. Narratività e convenzione nelle *Heroides*. In: *Materiali e Discussioni Per L'analisi Dei Testi Classici*, n. 19 ,1987, p. 63-90.

_____. *The poet and the prince. Ovid and augustan discourse*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1997.

_____. Teaching Augustus Through Alusion. Edição e tradução M. Fox e S. Marchesi, In: *Speaking Volumes: Narrative and Intertext in Ovid and Other Latin Poets*. Londres, 2001, p. 79-105.

CARDOSO, I. T. Metamorfoses do desejo no Actéon ovidiano. In: LEITE, N. V. de Araújo. *Corpolinguagem: a estética do desejo*. Campinas: Mercado de Letras, 2005, p. 45-62.

CICCARELLI, I. *Commento al II libro dei Tristia di Ovidio*. Bari: Edipuglia, 2003.

CLAASSEN, J. M. *Displaced Persons: The Literature of Exile from Cicero to Boethius*. London: Gerald Duckworth, 1999.

_____. *Tristia*. In: KNOX, Peter (ed). *A Companion to Ovid*. Oxford: Blackwell, 2009, p. 26-45.

CONTE, G. B. *Latin Literature: a History*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1994.

GOLD, B. K. Introduction. In: *A Companion to Roman Love Elegy*. Oxford: Blackwell, 2013.

INGLEHEART, J. *A Commentary on Tristia Book II*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

LABATE, M. L'arte di farsi amare. In: *Modelli culturali e progetto didascalico nell'elegia ovidiana*. Pisa: Giardini Editori, 1984.

_____. Elegia triste ed elegia lieta. In: *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, n 19, 198, p. 91-106.

MÖLLER, M. "Ovid", in *Handbook Autobiography/Autofiction*, (ed) Martina Wagner-Egelhaaf, Berlin-New York, 2015 (no prelo).

NAGLE, B.R. The Poetics of Exile: Program and Polemic in the *Tristia* and *Epistulae ex Ponto* of Ovid. Bruxelas. In: *Latomus*, vol. 170, 1980.

OVID. *Ovid's poetry of exile*. Translated into verse by David R. Slavitt. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1990.

_____. *Tristia. Ex Ponto*. Tradução de A. L. Wheeler. Revisão de G. P. Goold. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 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.

_____. *Tristium*. lib. I e II. Illustr. da G. Ferrara. S.1: Sn, 19-?.

_____. Genova- Sestri: Tilgher-Genova, 1972. *Tristezze*. Introduzione, traduzione e note di Francesca Lechi. Milano: Rizzoli, 1993.

_____. *Tristes, Cartas del Ponto*. Introducción, traducción y notas de Rafael Herrera Montero. Madrid: Alianza, 2002.

_____. *Poemas da carne e do exílio*. Seleção, tradução, introdução e notas de José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

OVÍDIO. *Tristium*. Tradução de Augusto Velloso. Rio de Janeiro: Simões, 1952.

_____. *Os Remédios do Amor*. Tradução de A. S. Mendonça. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

PRATA, P. *O caráter intertextual dos Tristes de Ovídio: uma leitura dos elementos épicos virgilianos*. 2007. 408 f. Tese (doutorado) – Curso de Linguística, Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

SANTOS, L.S. *Autobiografia e a presença da Ars Amatoria nos Tristia de Ovídio*. 2015. 111 f. Dissertação (mestrado) Curso de Linguística, Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.

SCHIESARO, A. Ovid and the professional discourses of scholarship, religion, rhetoric. In: HARDIE, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Ovid*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 64-78.

TARRANT, R. Ovid and ancient literary history In: P. Hardie. *The Cambridge Companion to Ovid*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 13-33.

THORSEN, T. S. Ovid the Love elegist. *The Cambridge Companion to Love Elegy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Sobre uma ontologia do imanente e do transcendente em Edmund Husserl
On the ontology of immanent and transcendent in 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.

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 as 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.

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.

* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia - UFU. E-mail: marcelroust@hotmail.com

2. 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 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:

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.

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 (austrahlender) 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, rerepresentá-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 $\delta\upsilon\ \tilde{\eta}\ \delta\upsilon$ 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 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

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 diffèrent 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?”

ao mesmo tempo a *essência*. Husserl denomina *intuição eidética* o 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. 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 entender 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).

3. 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” a fim 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 (*reellen*), 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).

4. 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).

5. 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 é 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*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: 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. Tradução de Fausto Castilho. In: *Problèmes actuels de la Phénoménologie*, ed. H. L. van Breda, Desclée de Browner, 1952, Paris, p. 53-86.

HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950.

_____. *Investigações Lógicas*. Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2012.

_____. *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.

_____. *Descobrimos a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1967.

Da crítica kantiana à prova ontológica cartesiana
From the kantian's criticismo to cartesian's ontological prove

Gabriel Ribeiro Reis*

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-chaves: existência de Deus; Descartes; Kant; predicados lógicos; predicados reais.

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.

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:

*Advogado. Bacharel em Direito pela Faculdade Pitágoras de Uberlândia-MG. Especialista em Direito Constitucional Aplicado pela Faculdade Damásio. Bacharel e Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia. Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia.

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. 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

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.

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:

É 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.

2. 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: III – Deus existe. Desse modo, a partir da formulação cartesiana,

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.

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 bibliográficas

- DESCARTES, René. *Descartes – Vida e Obra*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- FAGGION, A.L.B.. *Refutação do argumento ontológico, ou filosofia crítica versus filosofia dogmática*. *Revista Veritas, Porto Alegre, v. 56, n. 2, 2011, p. 64-83*.
- GILSON, Étienne. *O ser e a essência*. Trad. Carlos Eduardo de Oliveira, Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Jonas Moreira Madureira, Luiz Marcos da Silva Filho, Pedro Calixto Ferreira Filho e Tiago José Risi Leme. 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.

PARA COMPREENDER O PAPEL DA *FORTVNA* 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 conjugar 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.

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 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.

* Bacharel e Licenciado em História pelo Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia, Mestre em Antropologia e História da Antiguidade pela Université Paris 1 Panthéon – Sorbonne, membro do Grupo de Estudos LATIVM – UFU e da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos.
email: benedetti190@hotmail.com

1. 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 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

¹ Faço uma síntese dessa discussão na introdução de minha tradução ao Livro 31, em vias de ser publicado.

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, *Thucydides* 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.

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 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* (*Breviarium 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 compõe 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 Vitor 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 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.

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.

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.

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

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 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

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*. Nº 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 *Epitome de Caesaribus* between 358 and 378, along with Further Thoughts on the Date and Nature of the *Kaisergeschichte*." in: *Classical Philology*, vol. 100, nº 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.

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.

pagão conhecedor dos clássicos latinos. Ainda que esse hipotético círculo de amizades 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 obra historiográfica da complexidade literária, estilística e narrativa de suas *Res Gestae*.

2. 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 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

¹⁵ Notavelmente CAMERON, A. “The Roman Friends of Ammianus” in: *The Journal of Roman Studies*, Vol. 54, 1964, pp. 15 – 28.

¹⁶ Todas as traduções e grifos nesse artigo são do autor, salvo indicação contrária.

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 afínco 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

¹⁷ BARNES, T. D. *Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality*. Ithaca: Cornell University Press, 1998, p. 193.

¹⁸ Am. Marc. XXVIII, 8, 14.

¹⁹ KELLY, G. *Ammianus Marcellinus: The Allusive Historian*. Cambridge: University Press, 2010. p. 351.

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.

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 meu 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 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

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.

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.

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 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.

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.

²⁷ Tuc. II, 53. A narrativa da peste se encontra entre os parágrafos 47 e 54.

²⁸ Am. Marc. XIX, 4.

²⁹ Hom. *Ilíada*, I, 43 – 51.

3. 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 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 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,

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.

³² Cícero, *Contra Pisão*, 22 e Tíbulo, *Elegias*, I, 5, 70.

³³ SHA, Max. E Balb. 8, 6.

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, 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



Figura 1: Nemesis 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).

³⁴ Marc. Capel. I, 88.

³⁵ CIL III, 1125 = ILS 3736 = IDR III, 5, 294.

³⁶ Am. Marc. XV, 5, 1.

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)

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 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

³⁷ Am. Marc. XIV, 6, 21.

³⁸ Am. Marc. XIV, 6, 18.

³⁹ Am. Marc. XIV, 6, 25.

⁴⁰ Idem.

⁴¹ Am. Marc. XIV, 1, 1.

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 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 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

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.

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 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

⁴⁶ Am. Marc. XXXI, 14, 5; 8.

⁴⁷ Am. Marc. XXXI, 1, 1.

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.

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

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.

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.

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 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.

⁵⁶ Am. Marc. XXXI, 5, 12.

⁵⁷ Am. Marc. XXXI, 12 e 13.

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 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.

⁵⁸ Am. Marc. XXXI, 14, 4.

⁵⁹ Am. Marc. XXXI, 14, 6.

Referências Bibliográficas

ARYA, D. A. *The Goddess Fortuna in Imperial Rome: Cult, Art, Text*. Tese de PhD defendida em 2002 na Universidade do Texas, 2002.

BARNES, T. D. *Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality*. Ithaca: Cornell University Press, 1998.

CAMERON, A. “The Roman Friends of Ammianus” in: *The Journal of Roman Studies*, Vol. 54, 1964, pp. 15 – 28.

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.

GRIMAL, P. *The Concise Dictionary of Classical Mythology*. Cambridge: Blackwell, 1990.

KELLY, G. *Ammianus Marcellinus: The Allusive Historian*. Cambridge: University Press, 2010.

KENNEY, E. J. e CLAUSEN, W. V. (orgs.) *The Cambridge History of Classical Literature*. Vol. 2. Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sidney: Cambridge University Press, 1982.

MARCH, J. R. *Dictionary of Classical Mithology*, Oxford: Oxbow, 2014.

MATTHEWS, J. *The Roman Empire of Ammianus*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1989.

MODÉLAN, Y. *L’Empire romain tardif: 235-395 ap. J.-C.*, Paris: Ellipses, 2006.

NISKANEN, P. V. *The Human and the Divine in History: Herodotus and the Book of Daniel*. Londres, Nova York: T&T Clark International, 2004.

RENGAKOS, A. e TSAKMAKIS, A. (orgs.) *Brill’s companion to Thucydides*, Boston, Leiden: Brill, 2006.

TAPLIN, O. *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.

Revista Primordium - v.1, n.2, p. 94 - 112, jul./dez. 2016. ISSN 2526-2106

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, G. *Ricerche di storiografia latina tardoantica*. Roma: Bretschneider, 1993.

RESENHA

William Costa*

BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?*. Tradução de 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 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

* Mestrando em Filosofia (Ética e política) pelo programa de pós graduação da universidade federal de Uberlândia. Bolsista CAPES. Email: william_19costa@hotmail.com

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

¹ Preferimos utilizar a palavra bio-política ante biopolítica, pelo fato de Butler diferenciar o exercício de poderes sobre a vida, isto é, sobre a *bíos*. Delimitamos com o uso desta palavra uma apreensão mais forte do exercício do poder sobre uma *vida precária*.

“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 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 é 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 antro-filosófica 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 à 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.