

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

FORTALEZA - VOLUME 2, NÚMERO 2, JUL./DEZ. 2017

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA
VOLUME 2 - NÚMERO 2 - JULHO 2017
ISSN: 2526-3676



© EdUECE

Esta Revista não pode ser reproduzida
total ou parcialmente sem autorização



Solicita-se permuta
We ask for exchange
On demande échange
Solicitamos en canje

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Estadual do Ceará / Biblioteca Central do Centro de Humanidades
Bibliotecária - Doris Day Eliano França - CRB-3/726

Occursus- Revista de Filosofia / Universidade Estadual do Ceará.

Curso de Graduação em Filosofia. – v. 2, n.2 (2017) – Fortaleza:
EDUECE, 2017. Semestral Descrição baseada em: v. 1, n. 1 (2016). ISSN:
2526-3676. 1. Filosofia - Periódicos. I. Universidade Estadual do Ceará,
Curso de Graduação em Filosofia.

CDD: 100

CDU: 1(05)

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

FORTALEZA - VOLUME 2, NÚMERO 2, JUL./DEZ. 2017

VOLUME 2 - NÚMERO 2 - JULHO 2017
ISSN: 2526-3676

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA
VOLUME 2 - NÚMERO 2 - JULHO 2017
ISSN: 2526-3676

PUBLICAÇÃO/ PUBLISHED BY
Curso de Graduação em Filosofia da UECE
Centro Acadêmico

CAPA /GRAPHICS EDITOR
Renê Ivo da Silva Lima

EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING
Carlos Wagner Benevides Gomes
Renê Ivo da Silva Lima
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso

CORRESPONDÊNCIA / TO CONTACT US
A/C.: Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (Editor)
Av. Luciano Carneiro, n. 345 - Bairro de Fátima Tel./Fax.: 55 - 085 - 3101 2033 CEP
60.410-690 - Fortaleza - CE - Brasil
E-mail: occursus@uece.br



Universidade Estadual do Ceará

Reitor

José Jackson Coelho Sampaio

Vice-Reitor

Hidelbrando dos Santos Soares

Pró-Reitor de Pós-Graduação e Pesquisa

Nukácia Meyre Silva Araújo

EdUECE

Erasmio Miessa Ruiz (Diretor)

Centro de Humanidades

Adriana Maria Duarte Barros (Diretora)

Mestrado Acadêmico em Filosofia

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (Coordenador)

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA
VOLUME 2 - NÚMERO 2 - JULHO 2017
ISSN: 2526-3676

EDITOR CIENTÍFICO/SCIENTIFIC EDITOR

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE - Ceará - Brasil)
Francisca Juliana Barros Sousa Lima (UECE- Ceará - Brasil)

COMISSÃO EDITORIAL/EDITORIAL BOARD

Adriele da Costa Silva (UECE - Ceará - Brasil)
Carlos Wagner Benevides Gomes (UFC- Ceará - Brasil)
Erison de Sousa Silva, Brasil (UECE - Ceará - Brasil)
Henrique Lima da Silva, Brasil (UECE - Ceará - Brasil)
Renê Ivo da Silva Lima (UECE - Ceará - Brasil)
Samuel Girão Fonteles, Brasil (UECE - Ceará - Brasil)
Valterlan Tomaz Correia, Brasil (UECE - Ceará - Brasil)

CONSELHO EDITORIAL/EDITORIAL ADVISORS

Ada Beatriz Gallicchio Kroef (UFC - Ceará - Brasil)
Bárbara Maria Lucchesi Ramacciotti (UMC - São Paulo - Brasil)
Braulio Rojas Castro (UPLA - Valparaíso - Chile)
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE - Ceará - Brasil)
Enéias Júnior Forlin (UNICAMP - São Paulo - Brasil)
Ericka Marie Itokazu (UNIRIO - Rio de Janeiro - Brasil)
Estenio Ericson Botelho de Azevedo (UECE - Ceará - Brasil)
Gisele Soares Gallicchio (UNILAB - Ceará - Brasil)
João Emiliano Fortaleza de Aquino (UECE - Ceará - Brasil)
Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd (UFC - Ceará - Brasil)
Luiz Manoel Lopes (UFCA - Ceará - Brasil)
Marly Carvalho Soares (UECE - Ceará - Brasil)

SUMÁRIO

VOLUME 2 - NÚMERO 2 - JULHO 2017 - ISSN: 2526-3676

APRESENTAÇÃO
Carlos Wagner Benevides Gomes
Adriele da Costa Silva

- 10 A FUNÇÃO REVOLUCIONÁRIA DA MULHER A PARTIR DE HERBERT
MARCUSE
Mikaelly Costa Jucá
- 20 DESOBEDIÊNCIA CIVIL AO PODER SOBERANO EM LA BOÉTIE
Felipe Augusto Ferreira Feijão
- 28 O FUNCIONALISMO ALÉTICO CONSEGUE CONTORNAR O CONFLITO ENTRE
MONISMO E DEFLACIONISMO NAS TEORIAS DA VERDADE?
Yuri Rodrigues
- 35 AS CONCEPÇÕES DE LINGUAGEM E DE CAUSALIDADE NO *TRACTATUS LOGICO-
PHILOSOPHICUS* DE WITTGENSTEIN
Renan Soares Esteves
- 45 A POSSIBILIDADE DA LIBERDADE NEGATIVA: PELO ESTADO, ÉTICA E
DIREITO
Danilo Miranda Ribeiro
- 56 UMA ANÁLISE DAS POSSÍVEIS INFLUÊNCIAS ÓRFICO-PITAGÓRICAS NO
FÉDON DE PLATÃO
Hemerson Luan Farias de Barros
- 78 MARX E A NOÇÃO DE UNIVERSALIDADE: UM TRAÇO HEGELIANO NOS
GRUNDRISSE DE MARX
Allysson Flôres
- 87 BREVE ESTUDO SOBRE OS SENTIDOS DE PARTICIPAÇÃO EM PLATÃO
Otacilio Luciano de Sousa Neto
- 104 CAMUS CRÍTICO DE SARTRE: FILOSOFIA DA NATUREZA, ENGAJAMENTO E
LIBERDADE NO PÓS-GUERRA
Leandson Vasconcelos Sampaio
- 113 A TRAGÉDIA E A *PÓLIS*: OS LAMENTOS DE ANTÍGONA E AS LEIS DA CIDADE
Fabício Lemos da Costa

APRESENTAÇÃO

A edição atual da **Occursus - Revista de Filosofia**, vinculada à **Graduação de Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE)**, que aqui apresentamos, é fruto do empenho de alunos e professores. Ela tem como intuito a produção e disseminação do conteúdo filosófico na graduação, sem necessariamente se limitar, pois há artigos aceitos por pesquisadores de diversos níveis (Graduação, Mestrado e Doutorado) em filosofia e sua relação com outras áreas humanas de conhecimento. É com prazer que apresentamos o segundo volume e segundo número de Dezembro de 2017 com 9 artigos e 1 ensaio realizados por graduandos, mestrandos e mestres.

A Revista inicia com o artigo de autoria de **Mikaelly Costa Jucá**, que apresenta a mulher como força revolucionária, como um movimento político de contestação necessário para um novo princípio de realidade. Como referência principal utiliza o ensaio *Marxismo e Feminismo*, de Herbert Marcuse.

Em seguida, temos o texto de **Felipe Augusto Ferreira Feijão** sobre o problema da desobediência civil e o poder soberano no *Discurso da servidão voluntária* de Étienne de La Boétie, enfatizando a questão da recusa ao soberano e pensando nas formas de resistência contra este.

O terceiro artigo da presente edição é de **Yuri Rodrigues**, que discorre acerca de um problema da Teoria da Verdade, mais precisamente, a possibilidade do Funcionalismo alético de contornar o conflito entre monismo e deflacionismo.

O quarto artigo, que tem por autor **Renan Soares Esteves**, pretende-se expor a concepção de linguagem desenvolvida pelo filósofo Ludwig Wittgenstein em sua obra *Tractatus Logico-Philosophicus*. Além disso, pretende-se apresentar a concepção tractatiana de causalidade do mesmo, fazendo um paralelo com as considerações sobre a causalidade do filósofo David Hume.

O quinto artigo é de **Danilo Miranda Ribeiro**, que discute um problema da filosofia do direito, qual seja, a possibilidade da liberdade negativa, conceito de Isaiah Berlin, e seu diálogo com pensadores, como Aristóteles, Hobbes e Dworkin.

Em seguida, temos o artigo de **Hemerson Luan Farias de Barros**, que investiga a relação de duas correntes religiosas minoritárias da Grécia antiga no diálogo platônico chamado *Fédon*, em paralelo com a religiosidade oficial dos gregos.

O sétimo artigo, de **Allysson Flôres**, propõe uma conexão que evidencie a influência hegeliana, tendo como base a obra: *Ciência da Lógica*, sobre a leitura de Marx acerca dos

economistas liberais e da interpretação destes sobre a sociedade. Principalmente nos temas abordados na primeira divisão da obra: *Elementos fundamentais para a crítica da economia política (Grundrisse)*.

O oitavo artigo é de **Otacílio Luciano de Sousa Neto**, que trabalha a questão da participação e seu duplo sentido em Platão a partir da leitura de estudiosos, como Kahn, Cornford e Scolnicov, e, além disso, dos diálogos platônicos *Fédon*, *Parmênides* e *Sofista*.

Por sua vez, temos o artigo de **Leandson Vasconcelos Sampaio**, que problematiza a questão da concepção de historicidade e de liberdade a partir do paralelo interpretativo entre os filósofos Jean-Paul Sartre e Albert Camus.

Por fim, a Revista apresenta um ensaio, produzido por **Fabrcio Lemos da Costa**, que reflete sobre a perspectiva do gênero trágico da época Grega Antiga, sobretudo a partir de Sófocles e sua tragédia na *Antígona*.

Carlos Wagner Benevides Gomes

Adrielle da Costa Silva

Comissão Editorial

**A FUNÇÃO REVOLUCIONÁRIA DA MULHER A PARTIR DE HERBERT
MARCUSE**

Mikaelly Costa Jucá¹

Resumo: O objetivo deste artigo será apresentar a mulher como força revolucionária, como um movimento político de contestação necessário para um novo princípio de realidade. Como referência principal utilizamos o ensaio *Marxismo e Feminismo*, onde Herbert Marcuse reconhece as potencialidades do movimento das mulheres e propõe uma possibilidade de existência de uma nova sociabilidade, ou seja, um surgimento de um novo princípio de realidade o qual se faz necessário para emancipação feminina, onde seria superado as relações sociais e individuais do ser humano. Para Marcuse, a emancipação feminina não deve ser vista como uma utopia inatingível mas como uma luta política que tem todos os meios possíveis para acontecer que por mais difícil e doloroso que seja, é um processo necessário para o alcance de uma sociedade madura tanto para homens quanto para mulheres. A luta pela emancipação das mulheres, também é uma luta pela emancipação humana.

Palavras-Chaves: Herbert Marcuse. Emancipação Feminina. Novo Princípio de Realidade.

THE REVOLUTIONARY FUNCTION OF WOMEN FROM HERBERT MARCUSE

Abstract: The objective of this article will present the woman as a revolutionary force, as a political movement of contestation necessary for a new principle of reality. As main reference we used the test of *Marxism and feminism*, where Herbert Marcuse recognizes the potential of the women's movement and proposes a possibility of existence of a new sociability, that is, an emergence of a new principle of reality which is necessary for the emancipation of women where would overcome the social relations and individual of the human being. For Marcuse, the emancipation of women should not be seen as an unattainable utopia but as a political struggle that has all means possible to happen that by more difficult and painful, is a process necessary for the achievement of a mature society to both men and women. The struggle for the emancipation of women, it is also a struggle for human emancipation

Keywords: Herbert Marcuse. Feminine emancipation. New Reality Principle.

¹ Graduanda em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará – UECE. Bolsista de Iniciação Científica – IC/UECE. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas “Atualidade do Pensamento de Herbert Marcuse”. E-mail: Kaelly_92@hotmail.com

Introdução

Herbert Marcuse desde seus primeiros escritos indica as contradições no interior das sociedades industriais avançadas, uma sociedade unidimensional² organizada e radical, em que a oposição tende a desaparecer. Devido as satisfações materiais que o *status quo* oferece, ocorre uma “unificação dos opostos”, uma harmonia social compensadora, o proletariado como agente revolucionário está cada vez mais integrado ao sistema e o mesmo se encontra controlado e paralisado politicamente. Como meios para o proletariado se mover, Marcuse irá destacar a função dos “agentes catalizadores”, forças de oposição frente a realidade estabelecida. Deve-se atentar que Marcuse não pretende negar a importância e nem o protagonismo do proletariado, o mesmo continua sendo o principal agente de negação do capitalismo embora esteja em um estado semi-letárgico destacará a grande relevância dos grupos de minorias.

Entre esses agentes catalizadores, ele vê com um potencial radical de mudança no movimento das mulheres, “acredito que o movimento de libertação da mulher hoje seja, talvez o mais importante e potencialmente o mais radical movimento político que temos.” (MARCUSE, 1974, p.3, tradução nossa). No artigo *Marxismo e Feminismo*, Marcuse será mais ostensivo em relação ao movimento das mulheres que para o mesmo é mais que uma força política contra o *status quo*, seria determinante para uma transformação social necessária, um movimento independente.

Iniciaremos com uma reflexão sobre a importância do papel feminino na sociedade afluenta em *O Homem Unidimensional- Estudos da Ideologia da Sociedade Industrial Avançada*, onde predomina a dessublimação repressiva³ que dificulta uma consciência revolucionária e libertária. Trataremos dos mecanismos que o *status quo* utiliza para que o “socialismo feminista” pareça ser uma utopia irrealizável. Em o *Marxismo e Feminismo* a comprovação da relevância do movimento das mulheres como força para a construção de uma sociedade humana e emancipada. Utilizaremos *Eros e Civilização- Uma interpretação de Freud e Um Ensaio para a Libertação* para compreender o sentido radical e revolucionário do

² Segundo Marcuse, uma sociedade onde tudo está padronizado de acordo com o padrão do princípio de desempenho estabelecido, tendo consequência o conformismo social.

³ Na sociedade industrial contemporânea há uma crescente dessublimação (como consequência da mais-repressão), um imediatismo nas gratificações dos indivíduos, nos costumes sexuais e comportamento sexual, nas relações sociais e na cultura onde por muito tempo foi reprimido, hoje na sociedade é liberado e até mesmo incentivo. A sexualidade torna-se uma atração comercial.

movimento de mulheres, pensado a partir da ressensibilização do Eros, como força política para construção de uma nova realidade.

A presente pesquisa tem por objetivo geral compreender a importância da luta revolucionária feminina, sua função frente a sociedade estabelecida, como força potencialmente radical e transformadora na teoria crítica de Herbert Marcuse. O problema que esta pesquisa levanta como fio condutor para solucionarmos é a seguinte: Como a emancipação da mulher pode se converter como força decisiva na construção de um novo princípio de realidade melhor para homens e mulheres? Desta maneira, também surgirão alguns questionamentos pertinentes: Como ocorre o processo de formação da consciência militante feminista em uma sociedade patriarcal e capitalista? E por fim, como pensar o Movimento feminista como força revolucionária que ultrapasse uma utopia surgindo uma nova realidade? Com isso, a presente pesquisa buscar contribuir com a discussão acerca da temática marcuseana na linha feminista como força revolucionária.

A justificativa que nos leva a desenvolver esta pesquisa está na preocupação de incentivar uma discussão sobre possíveis alternativas de superar uma sociedade patriarcal que domina a mulher desde sempre e apresenta-la como força revolucionária capaz de transcender ao princípio estabelecido, assim se faz necessária estimular a discussão nos dias atuais. Dessa forma ao expor e analisar o pensamento de Marcuse que mostrará a possibilidade de uma nova sociedade diferente da anterior que por mais doloroso que possa ser o filósofo reconhece que será um processo difícil mas necessário para uma sociedade madura com novos hábitos e costumes diferentes do que existem tanto para homens quanto para mulheres.

A conclusão a qual chegamos é que Marcuse não pretende apenas apontar os problemas na sociedade afluyente, ele propõe uma possibilidade de existência, onde parece não haver, de uma nova sociabilidade, ou seja, um novo princípio de realidade se faz necessário para emancipação feminina, onde seriam superadas as relações sociais e individuais capitalistas.

1 A mulher na sociedade unidimensional

A palavra feminismo passou a ser usada para representar as mulheres militantes que lutam por igualdades e direitos das mulheres, frente a uma sociedade patriarcal que por muito tempo o homem fez o papel de dominador perante a mulher, controlando-a. Um processo histórico de sujeição, onde a mulher se resumia em cuidadora do lar e dos filhos, condicionada

OCCURSUS **REVISTA DE FILOSOFIA**

socialmente a ser recatada enquanto o homem estava envolvido com o trabalho, com o sustento da casa, características essas de ambos diferentes, tanto social, mental e fisiológica. Marcuse ressalva que para entender a sociedade deve-se compreender a relação entre homem e mulher que foram por um longo processo socialmente condicionados pela civilização.

Na sociedade unidimensional⁴ o indivíduo encontra-se quase totalmente conciliado com a realidade capitalista, identificando-se com o *status quo*, com suas satisfações supridas por uma democracia organizada. A partir do princípio de desempenho⁵ ocorre uma intensificação do controle, através de uma produção lucrativa em favor de uma liberalização cada vez mais possível. Com uma maior liberdade que aparece como algo positivo, ocorre também um maior domínio “sob o domínio de um todo repressivo, a liberdade pode ser transformada em um poderoso instrumento de dominação” (MARCUSE, 1964, p. 46) Com o predomínio do princípio de desempenho, a mulher é transformada em um objeto sexual, o corpo torna-se uma mercadoria, um corpo domesticável a mais a ser vendida, tendências essas que parecem libertadoras mas são a reprodução do sistema patriarcal estabelecido onde a mulher tem estado sujeita a uma repressão⁶ singular, manipuladora e exploradora.

Sempre tem sido observado que a civilização industrial avançada opera com um grau maior de liberdade sexual- ‘opera’ no sentido de que esta se torna um valor de mercado e elemento dos costumes sociais. Sem deixar de ser um instrumento de trabalho, ao corpo é permitido exibir seus atributos sexuais no mundo do trabalho cotidiano e nas relações de trabalho. Essa é uma das únicas realizações da sociedade industrial- tornada possível pela redução da sujeira e do trabalho físico pesado; pela disponibilidade de roupas baratas e atrativas, pelo cultivo da beleza e da higiene física; pelas exigências da indústria da propaganda etc. As atrativas secretárias e vendedoras, o executivo jovem e viril e o supervisor atraente são mercadorias altamente vendáveis, e a posse de amantes adequadas – outrora prerrogativa de reis, príncipes e lordes- facilita a carreira até mesmo dos postos mais modernos do mundo dos negócios. (MARCUSE, 1955, p. 99).

⁴ Segundo Marcuse, o qual denomina ‘sociedade sem oposição’, onde tudo está padronizado e controlado pelo estabelecido, como consequência seria o conformismo social.

⁵ ‘Designamo-lo por princípio de desempenho a fim de darmos destaque ao fato de que, sob o seu domínio, a sociedade é estratificada de acordo com os desempenhos econômicos concorrentes dos seus membros’ (MARCUSE, 1955, p. 59).

⁶ Marcuse utiliza o conceito Freudiano repressão, onde segundo Freud, a história do homem é a história de sua repressão. A repressão é tanto social quanto biológica, contudo essa coerção é condição do progresso, pois se o homem tivesse liberdade de buscar seus objetivos, ou seja, os desejos básicos, qualquer forma de comunidade humana seria impossível. Em relação à mulher a repressão ocorre de forma particular por serem socialmente condicionadas são reificadas, inferiorizadas e exploradas em uma sociedade de domínio masculino.

Marcuse assim como Hegel chamará de natureza secundária⁷, sentimentos como: sensibilidade, delicadeza, passividade, que seriam próprios da mulher, pelas condições sociais e histórica, pois a mesma durante toda a história patriarcal fora dominada e tais sentimentos são opostos a realidade estabelecida. O filósofo justificará que tais qualidades fazem parte apenas da mulher por ser um processo histórico, onde por muitos anos a mulher teve um papel apenas de procriar e cuidar do filho, sempre vista como inferior diante uma sociedade patriarcal, onde os homens tornaram-se historicamente agressivos. Em uma nova sociedade certas qualidades femininas substituiriam qualidades brutas e violentas que seriam pertencentes ao homem, defendendo uma forma de androgenia

Marcuse mostra-se central para compreender as dinâmicas sociais de um princípio de realidade estabelecido, onde aprisiona os indivíduos por meios de suas próprias satisfações e o desempenho erótico dos indivíduos torna-se alinhado com o desempenho social. O *status quo* com seus discursos de competências transformou a vida e a sociedade, introduzindo um modo de vida fundamentado na produção, exploração do homem, venda de trabalho e acúmulo de bens.

Visto por muitos como um filósofo pessimista em suas obras, Herbert Marcuse procura apresentar possibilidades que homens e mulheres sejam livres do domínio e exploração. A mulher como potência revolucionária em oposição a um conservadorismo muitas vezes prevalecente na sociedade industrial avançada terá papel determinante para conquistar não apenas sua emancipação mas superar uma etapa essencial para uma sociedade melhor para homens e mulheres.

1.1 A Mulher como Antítese diante a Sociedade Industrial Avançada

A expressão “feminismo socialista” utilizada por Marcuse refere-se a um movimento radical que negaria os valores e exigências de domínio e exploração da sociedade patriarcal, onde os homens tornaram-se historicamente agressivos. Assim, para ocorrer a emancipação física e intelectual feminina diante do *status quo*, Marcuse propõe que o movimento opere em dois níveis: primeiramente a luta pela igualdade econômica, social e cultural e segundo o movimento como potência que construiria uma sociedade a partir de um novo princípio de

⁷ Um conceito hegeliano, “segunda natureza”. O Aristóteles já falava que os hábitos são nossa segunda natureza.

realidade que ultrapassaria as exigências do domínio e exploração tanto do homem como da mulher, sendo uma negação dos valores propostos pelo estabelecido.

Em *O Homem Unidimensional* Marcuse chamará a atenção para o reconhecimento da verdadeira consciência que os próprios indivíduos deveriam reconhecer e romper “o homem tem de vê-la e passar da consciência falsa para a verdadeira, do interesse imediato para o interesse real” (1964, p.17). Mesmo que o capitalismo tenha a possibilidade e condições materiais para a libertação tanto do homem, quanto da mulher, nunca permitirão o alcance desta, uma vez que o capitalismo dificulta e não tem interesse de uma formação de uma consciência livre. A formação da consciência na sociedade capitalista é barrada pelas relações de alienações que se desenvolve desde sempre. Em vista são necessárias articulações, não só em termos teóricos mas também práticos, uma consciência revolucionária que determine a realidade para com a luta pela emancipação feminina assim como também dos homens: “Esse movimento é ligado com a luta política por uma revolução, pela liberdade para os homens e as mulheres.” (MARCUSE, 1974, p.5, tradução nossa).

Como pré-requisito básico para uma liberdade a igualdade das mulheres, não poderá ser alcançada numa estrutura capitalista, onde Marcuse alertará para uma dupla exploração da mulher, como dona de casa, mãe e agora fazendo parte do trabalho. É importante deixar claro que o filósofo aqui não pretende dizer que a mulher deve está restrita a ser dona de casa ou mãe e não participar do trabalho mas que apenas mediante a igualdade econômica, política e cultural, a mulher terá papel determinante, por enquanto se encontra como força política de oposição, que combata as opressões e compreenda a realidade. Uma vez abolida a sociedade capitalista e instaurada as relações socialistas as mulheres serão emancipadas.

Herbert Marcuse tomando como base um artigo de Angela Davis “*La Mujer y el capitalismo*”, onde a mulher como função revolucionária seria antítese do princípio de desempenho, a filósofa irá propor: diminuição do trabalho físico pesado, redução da jornada de trabalho, produção de roupas agradáveis e baratas, liberalização da moral sexual, controle de natalidade e educação geral. Esses seriam fatores da antítese frente ao princípio de desempenho para a emancipação feminina. Metas que só seriam possível mediante uma transformação social, onde a mulher antes vista como objeto sexual, agora seria vista como sujeito independente que teria força política na luta contra o capitalismo avançado.

Na obra *Eros e Civilização*, assim como também em *Um ensaio para Libertação*, Marcuse compreende desde então a necessidade de alternativas que o indivíduo pudesse transcender os valores estabelecidos a partir de uma nova sociedade, para além da realidade

estabelecida, onde as diferenças entre homens e mulheres teriam sido superadas, livres de exigências, dominação, novas relações sociais, um Eros libertário a partir de uma nova sensibilidade como força política:

A nova sensibilidade tornou-se, por essa mesma característica, práxis: emerge na luta contra a violência e a exploração, onde quer que essa luta se desenvolva por meios e formas de vida essencialmente novos: negação de todo o establishment, da sua moralidade, da sua cultura; afirmação do direito de construir uma sociedade onde a abolição e do trabalho árduo conduz a um universo onde o sensível, o lúdico, a tranquilidade e o belo se tornam formas de existência e daí a forma da própria sociedade.⁸

Na obra *Eros e Civilização* destacará a importância da emancipação feminina após o derrubamento do sistema patriarcal, a partir do mito freudiano da horda primeva⁹:

O papel das mulheres ganha uma importância crescente. “ Uma boa parte do poder que ficara devoluto pela morte do pai passou para as mulheres; seguiu-se o período do matriarcado”. Parece essencial a hipótese de Freud, que na sequência do desenvolvimento, rumo a civilização, o período patriarcal tenha precedido pelo despotismo patriarcal primordial; o baixo grau de dominação repressiva, a amplitude de liberdade erótica, que estão tradicionalmente associados ao matriarcado, deparam- se- nos, na hipótese de Freud, mais como consequências do derrubamento do despotismo patriarcal [...].” (MARCUSE, 1955, p. 49).

Como fator decisivo de emancipação, vemos Eros, prazer e vida como princípio feminino, contrário ao princípio de realidade estabelecido, constituindo como força revolucionária.

O movimento de mulheres para Marcuse é um dos mais importantes agentes catalizadores, como força e luta revolucionária na negação de valores reproduzidos pelo domínio masculino, dentro de uma sociedade de classes que tende a cada vez mais ser agressiva e predatória. No entanto, um retrocesso que pode ser impedido pelo movimento

⁸ MARCUSE, 1969, p. 41-42.

⁹ A origem da sociedade repressiva é construída sobre uma hipótese antropológica, segundo Sigmund Freud, o primeiro grupo humano foi organizado sob dominação. Na obra *O Mal Estar da Civilização*, Freud vai retomar seu artigo “ Totem e Tabu” sobre o mito da horda primeva, mostrando que o indivíduo desde seus primeiros fora dominado. “ A hipótese freudiana sobre a origem da história humana, abstraindo de seu possível conteúdo empírico, resume admiravelmente, numa imagem incomparável, a dialética de dominação, sua origem, transformação e desenvolvimento com o progresso da civilização. Seus traços principais são conhecidos: a história começa quando, numa horda primitiva, o mais, o pai primitivo, se impõe como senhor absoluto e estabelece sua dominação ao monopolizar a mulher- a mãe ou as mães- e ao excluir da fruição dela todos os outros membros da horda. Isso significa que não são a natureza, a pobreza, a fraqueza que forçam a primeira e decisiva repressão pulsional visando o desenvolvimento da civilização, e sim o despotismo da dominação- o fato de que um déspota distribui e se aproveita injustamente da pobreza, da escassez, da fraqueza, de que reserva para si a fruição e joga o trabalho sobre os outros membros da horda. Esse primeiro passo na repressão das pulsões, ainda pré-histórico, leva necessariamente ao segundo: a rebelião dos filhos contra o despotismo do pai. Segundo a hipótese de Freud, o pai é assassinado pelos filhos e devorado coletivamente numa refeição fúnebre”. (MARCUSE. A noção de progresso à luz da psicanálise, p. 113).

**A FUNÇÃO REVOLUCIONÁRIA DA MULHER A PARTIR DE HERBERT
MARCUSE**

feminino ao lado do homem contra a sociedade capitalista pela mesma força que liberarão todos os trabalhadores e minorias de sua opressão e alienação.

A partir do socialismo feminino será possível um socialismo que transcenda o princípio de realidade ao lado do princípio de desempenho, “o socialismo, como sociedade qualitativamente diferente, deve incorporar a antíteses, a negação definitiva das necessidades de agressividade e repressão assim como os valores do capitalismo.” (1974, p. 8, tradução nossa).

Em *Contra revolução e Revolta*, o filósofo irá destacar que sobre a mulher contém a promessa de libertação e lembra o símbolo de liberdade que a mulher traz consigo:

neste sentido também, a mulher carrega a promessa de libertação. É a mulher que, na pintura de Delacroix, segurando a bandeira da revolução, lidera o povo sobre as barricadas. Ela não veste uniforme; seus seios estão à mostra, e seu lindo rosto não mostra traço de violência. Mas ela tem um rifle na mão – pois o fim da violência ainda é algo para se lutar.¹⁰

Apenas com a igualdade econômica e política a mulher terá um papel determinante na reconstrução radical de uma sociedade, Marcuse alertará que tal igualdade na sociedade estabelecida não significará exatamente liberdade, mas sim uma igualdade repressiva, diante disso o movimento deve ser agressivo frente a um capitalismo avançado e seu atraso histórico que cada vez mais se desmorona.

A luta pela emancipação das mulheres, também é uma luta pela emancipação humana, “As mulheres devem ter liberdade para determinar sua própria vida, não como esposas, não como mães, não como amantes, não como noiva, sim como seres humanos individuais.” (1974, p. 17, tradução nossa). Não uma emancipação utópica, irrealizável mas uma luta política que tem todos os meios possíveis de acontecer.

Conclusão

No passado as mulheres não tinham direito algum sobre suas vidas e diante a sociedade, as quais não podiam trabalhar (apenas se o marido permitisse), eram excluídas de qualquer participação política ou educação, não poderiam expressar qualquer ideia, seria apenas permitido exercerem a função de mãe e donas de casa “recatadas e do lar”. Mas durante toda história da humanidade, apareceram mulheres importantes, tomemos como

¹⁰ MARCUSE. *Counterrevolution and Revolt*. Boston: Beacon Press, 1972, p. 77-78.

exemplo, a filósofa Hipátia por ser considerada herética, contraria a toda religião da época, (onde estava ocorrendo uma transição para o Cristianismo), além que o patriarcado começara a dominar com rigidez, acabou por ser morta por expressar suas ideias. Uma caminhada marcada por lutas, gerações de mulheres que se antes aceitavam e obedeciam caladas, hoje personagens femininas marcantes na luta feminina em busca, além de igualdade de gênero, também política, trabalhistas, como por exemplo: Rosa Luxemburgo, filósofa, marxista, conhecida por sua militância revolucionária; Simone de Beauvoir uma das principais referências feministas do século XX, com sua famosa frase: “Não se nasce mulher: torna-se” (O Segundo Sexo, 1949), assim como Angela Davis, professora e filósofa marxista, uma das principais vozes do movimento feminista negro contemporâneo que discursou durante a Marcha das Mulheres contra Trump em janeiro de 2017 no EUA.

Apesar da sociedade unidimensional dificultar as forças de oposição dos indivíduos, defender a emancipação feminina diante de uma sociedade patriarcal ainda é pertinente, na insistência de uma saída radical para a libertação não apenas das mulheres mas também dos homens. Diante disso, Marcuse não fica restrito apenas no campo ideológico mas no campo prático, propõe novas relações entre homens e mulheres, mas não no sistema capitalista avançada, “pode-se notar como característica do marxismo de Marcuse a busca incessante pela utopia como guia ético do processo de transformação social e a crítica sem concessões ao existente” (OLIVEIRA, R. 2011, p.69). O filósofo é otimista em relação a possibilidade de uma civilização madura, uma nova relação entre natureza e sociedade, alternativas para solidariedade, eroticidade e paz duradoura, no entanto a emancipação das mulheres não se concentra apenas em um novo princípio de realidade, mas também, uma mudança de consciência dos homens e mulheres, para assim reconhecerem que a emancipação dos indivíduos pode ser positiva para ambos, assim finalizo com Marcuse: “ A ordem só é liberdade se fundada e mantida pela livre gratificação dos indivíduos” (MARCUSE, 1955, p. 170).

Referências bibliográficas

FREUD, Sigmund. *O Mal-estar na civilização*. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Tradução de Álvaro Cabral. 8. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2015a.

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA

_____. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Tradução de Robespierre de Oliveira, Deborah Christina Antunes e Rafael Cordeiro Silva. São Paulo: Edipro, 2015b.

_____. *Um ensaio sobre a libertação*. Tradução de Maria Ondina Braga. Lisboa: Livraria Bertrand, 1977.

_____. *Marxism and Feminism*, Conferência, Universidade de Stanford, California 1974. Tradução: Adolfo Castañón y Daniel López Acuña.

_____. *Contra-revolução e revolta*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

OLIVEIRA, R. *A teoria crítica como teoria da mudança social: O Marxismo de Marcuse*. Em *Marxismo e Ciências Humanas: leituras sobre o capitalismo num contexto de crise: ensaios em comemoração aos 15 anos de Crítica Marxista*. Curitiba, 2011.

DESOBEDIÊNCIA CIVIL AO PODER SOBERANO EM LA BOÉTIE

Felipe Augusto Ferreira Feijão¹

Resumo: Este texto procura expor a noção de recusa ao serviço de um poder soberano presente no *Discurso da servidão voluntária* de Étienne de La Boétie. Para tanto, uma breve análise da obra será proposta do ponto de vista de ser uma inovação para o tempo em que é pensada e escrita e de, sobretudo formar um conjunto de resistência ao poder que se manifesta estabelecido e institucionalizado como natural.

Palavras-chave: Desobediência. Poder. Soberano.

CIVIL DISOBEDIENCE TO THE SOVEREIGN POWER IN LA BOÉTIE

Abstract: This text seeks to expose the notion of refusal in the service of a sovereign power present in Étienne de La Boétie's *Discourse on Voluntary Servitude*. To do so, a brief analysis of the work will be proposed from the point of view of being an innovation for the time in which it is thought and written and, above all, to form a set of resistance to power that manifests itself established and institutionalized as natural.

Keywords: Disobedience. Power. Sovereign.

Introdução

O pensamento de Étienne de La Boétie é expressão de uma verdadeira inovação, uma vez que emerge num contexto bastante diverso do que passará a propor. Em primeiro lugar, faz bem observar que até então a filosofia era sinônimo de obras positivadas em tratados, ou seja, em defesa da verdade do que era colocado como questão.

Em segundo lugar é oportuno que se deixe claro a base e, por assim dizer, o pressuposto que impulsionou e tornou propício o terreno para que fosse cultivado o pensamento livre² como afirma Pierre Clastres. Que elemento ou que elementos são esses? Ora, a Europa da época de La Boétie, século XVI, estava em plenas atividades de navegações e de chegada em territórios habitados pelos povos ameríndios, habitantes das Américas. Isso significa dizer que o contato dos europeus com esses povos trouxe à tona as mais diversas

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará - UFC. É membro do Grupo de Estudos em Lima - GEVAZ pela Faculdade Católica do Ceará - FCF. E-mail: faffeijao@gmail.com.

² CLASTRES, Pierre. Liberdade, Mau Encontro, Inominável. In: *Discurso da servidão voluntária*, p. 109.

diferenças de vida possíveis.

Dentre todas as possibilidades de distinção de cotidiano, de costume, de alimentação, de vestimenta, de credo, uma é de grande relevo para a reflexão que surge naquele contexto e para o objetivo empreendido neste texto. Trata-se da não dominação daqueles povos por parte de um poder soberano enquanto modelo monárquico. Nesse sentido, o poderio soberano aqui pode ser entendido como o império de um rei e conseqüentemente do seu grupo de sustentação, isto é, que trabalha e que favorece a manutenção de um regime monárquico em que tudo emana do chefe maior.

É justamente esse evento histórico que condiciona o aparecimento de algo novo, de uma nova realidade, de uma nova possibilidade, de um levantamento de questão, de uma colocação em questão do que se vivia na Europa, ou na França, ou em várias nações e povos. Sim! Outro modo de vida é possível. As terras sem rei nem lei, serviram de exemplo. Obviamente que a organização entre os povos que já viviam aqui antes da chegada dos europeus não era um sistema de poder, organizado a serviço de interesses de um nome, por vezes bajulado, venerado e mantido como modelo que instaura e estabelece a verdade. É esse o sentido que a visualização de um novo cenário deve ter percebido para que formulasse inquietações tão fortes e porque não dizer tão poderosas.

Entretanto, podem ser consideradas poderosas na medida em que questionam o poderoso, numa palavra, o poder do soberano, legalmente institucionalizado e constituído socialmente como tal. E se esse poderio coloca todos os que o obedecem em condição de subordinação deplorável, como era o caso da época, então descambar num debate dessa situação, é algo digno de ser apreciado como poderoso.

1 Dominação e subjugação: como é possível?

No início do *Discurso*, La Boétie coloca uma pergunta fundamental:

como é possível que tantos homens, tantas cidades, tantas nações às vezes suportem tudo de um Tirano só, que tem apenas o poderio que lhe dão, que não tem o poder de prejudicá-los senão enquanto aceitam suportá-lo, e que não poderia fazer-lhes mal algum se não preferissem, a contradizê-lo, suportar tudo dele. (LA BOÉTIE, 1999, p. 74).

Essa pergunta é de fundamental importância, porque ela guiará o percurso de indignação estratégica que será percorrido pelo então jovem pensador. Na realidade vivida, de poderio absurdo e de obediência cega, como se torna possível que um só, um único, possua tanto domínio em suas mãos? A condição para a viabilização disso se dá no fato de uma

Felipe Augusto Ferreira Feijão

obediência forçada que está alicerçada na fraqueza dos homens. É na obediência que a procedência de um regime governamental inflamado de si, poderá produzir feitos que refletem exatamente seu modelo estrito e ditador do que deve ser cumprido.

Coisa realmente surpreendente (e, no entanto tão comum que se deve mais gemer por ela do que surpreender-se) é ver milhões e milhões de homens miseravelmente subjugados e, de cabeça baixa, submissos a um jugo deplorável; não que a ele sejam obrigados por força maior, mas porque são fascinados e, por assim dizer, enfeitiçados apenas pelo nome de um que não deveriam temer, pois ele é só, nem amar, pois é desumano e cruel para com todos eles. (LA BOÉTIE, 1999, p. 74).

O espanto é precisamente no fato de haver uma disposição para servir, para a servidão, o mau encontro, bem acentuado por Pierre Clastres, é definido como um “acidente trágico, azar inaugural cujos efeitos não cessam de ampliar-se, a tal ponto que é abolida a memória do antes, a tal ponto que o amor da servidão substitui-se ao desejo de liberdade” (CLASTRES, 1999, p. 110).

Algumas observações são pertinentes agora depois de explicitar a noção de mau encontro. Encontro supõe encontrar algo ou alguma coisa. Para Clastres, a abolição da lembrança do antes colabora para o diagnóstico. Antes supõe antecedência, uma passagem, nesse caso, da liberdade à servidão.

O que isso significa? Ora, há ainda que timidamente no *Discurso* (se concebido do ponto de vista do florescimento da antropologia nos séculos seguintes), uma reflexão antropológica, porque o sujeito de liberdade é o homem: “O enigmático mau encontro no qual se origina a História desnaturou o homem, instituindo na sociedade uma tal divisão que dela foi banida a liberdade, no entanto consubstancial ao ser primeiro do homem” (CLASTRES, 1999, p. 111). La Boétie atesta “que a liberdade é natural e que, em meu entender, não só nascemos com nossa liberdade como também com a vontade de defendê-la” (LA BOÉTIE, 1999, p. 81). Que isso quer dizer? Ora, que o estado livre que constitui essencialmente a natureza humana é propriamente o que estabelece o seu ser primeiro.

Uma ontologia do homem, uma antropologia filosófica, investiga justamente o ser do homem, e aqui precisamente a preocupação está no encontro com a servidão e seu prevaletimento e o esquecimento da dimensão de liberdade. Essa liberdade deve ser entendida como uma indisposição, como uma recusa a servir. Tudo o que aqui se trata referente a serviço diz respeito ao soberano. Consequentemente, não se curvar diante de um autoritarismo que se proclama como digno de vênua remonta a condição do ser primeiro do homem, que

“por natureza é um ser para-a-liberdade” (CLASTRES, 1999, p. 114).

A colocação, pois empregada no *Discurso* é uma questão que se pergunta pela natureza humana. Essa servidão explicitamente presente no comportamento do ser humano é algo inato ou é algo adquirido?

Importa saber que La Boétie trata dos animais para evidenciar a condição servil na qual se encontram os homens.

Os bichos (valha-me Deus!), se os homens quiserem compreendê-los, gritam-lhes: Viva a liberdade! Vários deles morrem logo que são capturados. Como o peixe, que perde a vida quando o retiram da água [...]. Outros, dos maiores aos menorzinhos, quando são capturados, resistem tanto com as unhas, os chifres, os pés e o bico que por aí demonstram bastante seu apreço ao bem que lhes roubam. (LA BOÉTIE, 1999, p. 81).

Que bem é esse que é roubado no aprisionamento dos animais? É a liberdade. “Os próprios bois gemem sob o jugo, e os pássaros choram na gaiola” (LA BOÉTIE, 1999, p. 82). Isso significa dizer que todo ser que se torna consciente de sua existência, ao sentir a desgraça da sujeição procura a liberdade de modo que explicitam uma vontade contrária, numa palavra uma resistência. Essa noção de resistência vai ao encontro do que La Boétie chama de “vício”. O vício de que o jovem pensador fala é um vício infeliz capaz de desnaturar o homem, ser que nasceu para a liberdade, ao ponto de não possibilitá-lo uma recordação da condição primeira e não tornar viável o desejo de voltar a tal condição.

Nesse sentido, se os animais demonstram resistência, por que os homens não demonstram? Mais tarde, a ideia de superioridade do homem em relação aos animais entrará na cena antropológica. No entanto, visualizando por essa ótica, se o privilegiado da situação é o homem, por que então ele não resiste? O vício infeliz parece não favorecer a desobediência entendida como resistência ao ato de sujeição.

Voltando para o tema dos povos, das sociedades primitivas, Pierre Clastres observa bem o funcionamento de recusa à obediência, base da organização de sociedades que não possuíam Estado, não por incapacidade, mas simplesmente pela recusa da instauração institucional estatal:

O Estado pode desabar, multiplicar-se aqui em domínios feudais, dividir-se alhures em chefias locais, mas jamais é abolida a relação de poder, jamais é reabsorvida a divisão essencial da sociedade, jamais se realiza o retorno do momento pré-estatal. (CLASTRES, 1999, p. 116).

A divisão da sociedade de que se fala se refere à relação de “mando-obediência”, designada, desse modo, como constitutivo primordial da manutenção da máquina de poder

vigente. Noutros termos: uma vez estabelecido o Estado, parece ser impossível de um retorno ao momento anterior de sua fundação, pelo contrário, o que se pode assistir é uma germinação e enraizamento cada vez maior do poder.

Faz bem ressaltar que intento empreendido aqui não busca contemplar uma reflexão que se pretenda estritamente sobre a questão do Estado, pois essa problemática figura apenas como elemento na constituição da possibilidade de desobediência civil.

Como desobedecer? É preciso enfrentar diretamente o poder do soberano? La Boétie responde:

Mas o que faz com que, em toda parte e todos os dias, um homem só oprima cem mil cidades e as prove de sua liberdade? [...] E, no entanto, não é preciso combater esse tirano, só, nem mesmo dele defender-se: ele se anula por si mesmo, desde que o país não consinta a servidão. (LA BOÉTIE, 1999, p. 77).

2 Poder de todos, poder de *Um*

O Contra Um, subtítulo da publicação original do *Discurso*, explicita a indignação que se ensejava empreender a estrutura política e governamental daquele momento. No entanto, se o texto foi escrito para a Europa do século XVI, para o mundo de hoje continua bastante aplicável. “Como é que os homens perseveram em seu ser desnaturado, como a desigualdade se reproduz constantemente, como o mau encontro se perpetua a ponto de parecer eterno?”. (CLASTRES, 1999, p. 114).

A interrogação acima se pergunta pelo *como* do poder, ou seja, como a negação da essência humana, que é a liberdade, se torna ocorrência normal e passa a se ampliar. A aparência de eternidade é evidente e se encontra no fato de, com as devidas mudanças, ainda que em regime democrático, predominar uma atualização da forma de dominação.

Depois de ter tratado de como se dá a possibilidade de dominação e subjugação de todos por parte de um, torna-se mais adequada agora a exposição de um elemento sem o qual também não seria possível a situação de rendição. Esse elemento, lembrado por Saul Newman, é o seguinte: “A lição fundamental é que o poder não depende da coerção, mas, na realidade, se apoia no nosso poder. É o nosso consentimento ativo ao poder que constitui, ao mesmo tempo, esse poder”. (NEWMAN, 2011, p. 24).

Daí porque a chamada servidão voluntária é gerada por todo o povo que iludido e encantado com o que se proclama dominador, deposita nas mãos dele mesmo, por assim dizer,

uma parte de poder; a reunião de inúmeras dessas partes forma um poder grandioso e forte que nesse caso se voltará contra os próprios detentores primeiros.

Como já foi demonstrado com Pierre Clastres, para La Boétie, não é natural que o homem seja sujeitado ao poder absoluto. Ora, se em Hobbes os súditos não podem se livrar da sujeição soberana, em La Boétie deve sim haver certa resistência.

O Direito de ser titular da Pessoa dos outros é entregue ao Soberano apenas pelo Pacto de uns com os outros, e não pelo Pacto do Soberano com cada uma das pessoas; então, por esse motivo, não existe qualquer violação do Pacto por parte do Soberano; e conseqüentemente nenhum de seus Súditos, por qualquer alegação de transgressão, pode se livrar de sua Sujeição. (HOBBS, 2015, p. 160).

O exemplo de Hobbes aqui serve apenas em nível de comparação e vale dizer que o seu pensamento que surge um século depois do de La Boétie é exatamente oposto no quesito do problema da servidão voluntária. O jovem pensador consegue antes mesmo de Hobbes, inaugurar a inversão de toda uma tradição teórica política que tem alicerce e base na afirmação da legitimação da soberania.

Em Hobbes, o contrato social é celebrado segundo ele, devido a circunstâncias sociais que colaboraram para tal feito. Esse contrato, legitima justamente o poder do grande Leviatã. Aqui poder e medo caminham juntos e de mãos dadas, uma vez que um complementa o outro enquanto condicionamento que garante o cumprimento efetivo do pacto: “Só o poder coercitivo do Estado, poder terrível, capaz de infundir um terror maior do que aquele produzido pelos outros homens pode servir efetivamente de garantia ao cumprimento dos pactos”. (FARIA, 2007, p. 104).

O estado de natureza do homem é considerado nessa perspectiva um estágio primitivo, pré-político, a partir do qual mediante um pacto, emerge a sociedade civil. No estado natural estão estabelecidas leis naturais que não satisfazem um poder que obriga todos a obediência. O poder é uma necessidade: “A partir disso, torna-se claro que, enquanto os homens viverem sem um Poder comum para mantê-los todos intimidados, eles viverão nesse estado que é chamado de Guerra”. (HOBBS, 2015, p. 117).

No entanto, o mau encontro, como já citado no ponto 1, colocou o homem na situação de obrigação e de cumprimento do que ordena o poder. Seria esse mau encontro a chegada do homem a necessidade de proclamação de um poder? Ou ainda a impossibilidade do homem em seu estado anterior, natural, no qual está a liberdade como evidenciado, haver o estabelecimento de um modo diferente de política que não seja a celebração da soberania?

Desse modo, é que se pode visualizar também timidamente assim como o viés antropológico, no pensamento de La Boétie, uma educação para a liberdade. Essa educação se encontra na defesa de existir na condição do poder de *um*, subjugação e dominação por parte justamente do que reina e impera. A educação para a liberdade é uma educação que inspira, pois uma desobediência civil. La Boétie encerra seu *Discurso* com a esperança de um aprendizado:

Aprendamos pois, enfim, aprendamos a fazer o bem. Levantemos os olhos para o céu e para nossa honra, para o próprio amor da virtude, dirijamo-nos a Deus todo-poderoso, testemunha de todos os nossos atos e juiz de nossas faltas. De minha parte, creio – e acredito não estar enganado – que ele sem dúvida reserva para os tiranos e seus cúmplices um castigo terrível no fundo do inferno, pois nada é mais contrário a Deus, soberanamente justo e bom, que a tirania (LA BOÉTIE, 1999, p. 108).

3 Democracia moderna: servidão voluntária

Saul Newman investiga a democracia moderna como um exemplar de servidão voluntária de massa. Diante das reflexões inquietas e revoltadas de La Boétie, qual é a proposta oferecida para uma pretensa mudança de cenário?

La Boétie afirma a ideia de uma república livre. No entanto, indica que o inverso da servidão voluntária não seja a república livre, mas uma forma completamente diferente de política. As repúblicas livres têm sua própria forma de dominação, não apenas em suas leis, mas nas regras das classes ricas e proprietárias sobre as pobres. (NEWMAN, 2011, p. 27).

É nessa linha de percepção que o modelo democrático pode ser considerado como uma servidão voluntária, pois a ilusão de representatividade popular desenvolvida pelas elites e a geração de uma passividade gritante favorecem o terreno para o cultivo de uma aptidão à submissão, o que torna fértil as velhas e viciadas práticas conhecidas no mundo político contemporâneo.

É oportuno expor diante da consideração de forma diferente de política que o objetivo deste texto é simplesmente afirmar e explicitar, por assim dizer, a necessidade de uma condição diferente de política. O *Discurso* que aqui foi trabalho, se torna atual e atemporal, ao ponto de no momento hodierno, continuar válido e necessário.

Considerações finais

O texto do *Discurso* expõe a estratégia de indignação do jovem pensador La Boétie. É estratégico porque aos poucos ele conduz o leitor para que se torne consciente da condição miserável na qual se encontra enquanto submisso e passivo a um poder soberano, ao mesmo tempo em que importa saber como demonstrado que o poder do subjogado transmite o poder do *um*.

A indignação é evidenciada na exposição da triste situação na qual estão os homens, ou seja, na disposição em servir e em obedecer ao poder. Desse modo, a pergunta pelo *como* desse poder aparece como questionamento fundamental que coloca em jogo todo o edifício construído pela cristalização da soberania. Essa interrogação conduziu o jovem pensador a inauguração de uma questão antropológica, ao perguntar pela disposição do homem. Uma breve explanação do pensamento político posterior a La Boétie, mostrou rapidamente como ele conseguiu se diferenciar antes mesmo da ulterior tradição teórica política do contratualismo.

Enfim, uma tímida atualização esboçada desse pensamento permite que se observe a presença continuada de uma servidão voluntária nos moldes da forma política de democracia vivida nos dias de hoje.

Referências bibliográficas

FARIA, Maria do Carmo Bettencourt de. *Direito e ética: Aristóteles, Hobbes, Kant*. São Paulo: Paulus, 2007.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Edipro, 2015.

LA BOÉTIE, Étienne. *Discurso da servidão voluntária*. Comentários de Pierre Clastres. São Paulo: Brasiliense, 1999.

NEWMAN, Saul. A servidão voluntária revisitada: a política radical e o problema da auto-domação. Verve. *Revista Semestral Autogestionária do Nu-Sol*, 20, 2011.

O FUNCIONALISMO ALÉTICO CONSEGUE CONTORNAR O CONFLITO ENTRE MONISMO E DEFLACIONISMO NAS TEORIAS DA VERDADE?

Yuri Rodrigues¹

Resumo: O problema que é abordado neste artigo é o problema de escopo da Teoria da Verdade. Segundo a visão tradicional o problema de escopo consiste no fato de que uma teoria da verdade se aplica a um conjunto limitado de portadores de verdade. Pensamos que o problema de escopo assenta no fato de uma teoria da verdade assumir sem fundamentação que apenas as aplicações do conceito de verdade sob o seu domínio de explicação são casos genuínos de verdade. O nosso objetivo é recolocar o problema de escopo e indicar o funcionalismo alético para contornar o problema.

Palavras-chave: Teoria da Verdade. Monismo. Substantivismo. Deflacionismo. Funcionalismo Alético.

Abstract: The problem that is addressed in this article is the scope problem of Theory of Truth. According to the received view, the scope problem consists in the fact that a theory of truth applies to a limited set of truth bearers. We think that the scope problem consists in the fact that a theory of truth assumes without foundation that only the applications of the concept of truth under its realm of explanation are genuine cases of truth. Our goal is to re-address the scope problem and indicate allelic functionalism to circumvent the problem.

Key words: Theory of Truth. Monism. Substantivism. Deflationism. Allelic Functionalism.

Introdução

Teoria da Verdade (TV) é o campo da Filosofia e da Lógica responsável por investigar a noção, conceito ou capacidade² a que chamamos “verdade”. A TV o faz de acordo com as

¹ Graduando-se em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Interesses atuais de pesquisa: (A) Teoria Funcional da Verdade (Funcionalismo Alético) no que toca ao problema da caracterização da verdade como uma propriedade funcional em resposta ao conflito entre as abordagens substantivista (monista) e deflacionista de Teoria da Verdade. (B) Teorias axiomáticas da verdade enquanto modelos para a compreensão formal do fenômeno da verdade na linguagem natural. E-mail: yurirodrigues329@gmail.com

² Neste contexto uma capacidade é algo que um portador de verdade pode fazer. Um portador de verdade é um objeto que pode ser verdadeiro ou falso, ou ainda outro valor semântico caso não se esteja tratando de um contexto clássico do ponto de vista lógico. Os portadores de verdade mais utilizados são **sentenças, crenças e proposições**. A capacidade mais comumente associada a portadores de verdade é a capacidade de corresponder aos fatos.

Habitualmente o termo padrão utilizado neste debate é “propriedade” e não “capacidade”, todavia como no nosso contexto o termo “propriedade” é utilizado no sentido de capacidade, então decidimos pelo termo “capacidade” para o efeito de facilitar a compreensão do leitor. Há teóricos da verdade que em vez desses termos preferem usar o termo “predicado”, mas já que este uso é específico de um conjunto restrito de teóricos, decidimos manter um uso aproximado do termo padrão (BURGESS; BURGESS, 2011, p. 47). Para facilitar a nossa exposição nós usaremos a simplificação “portador” em vez de “portador de verdade” quando acharmos conveniente para evitar repetições indesejadas e prolongamentos desnecessários.

O FUNCIONALISMO ALÉTICO CONSEGUE CONTORNAR O CONFLITO ENTRE MONISMO E DEFLACIONISMO NAS TEORIAS DA VERDADE?

três seguintes atividades:

- a) Explicar os papéis da verdade na linguagem natural e nas linguagens artificiais.
- b) Lidar com os problemas informais e formais da verdade como, por exemplo, o paradoxo do mentiroso e o problema do relativismo sobre a verdade.
- c) Argumentar contra ou em favor de uma fundamentação metafísica da verdade.

Também é um objetivo da TV explorar as consequências das abordagens e teorias da verdade em outros campos da Filosofia como a Teoria do Conhecimento, a Ética e a Estética.

1 O Conflito Entre Deflacionismo e Monismo

Existem tradicionalmente duas abordagens paradigmáticas e aparentemente conflitantes para definir e explicar a temática filosófica da verdade:

- a) Monismo³.
- b) Deflacionismo.

O monismo e o deflacionismo são frutos de esforços para explicar algumas aplicações comuns do conceito de verdade. Algumas teorias monistas são fruto do esforço para explicar porque temos a impressão de que o mundo é do mesmo modo que as nossas crenças verdadeiras dizem que ele é. Outras teorias monistas são fruto do esforço para explicar porque temos a impressão de que uma crença só pode ser verdadeira se não negar outras crenças verdadeiras. As teorias deflacionistas são comumente o resultado do esforço para explicar aplicações exclusivamente lógicas ou pragmáticas do conceito de verdade. Vejamos alguns desdobramentos desses esforços.

Existem dois tipos de teorias monistas da verdade: (M_1) teorias correspondencialistas e (M_2) teorias coerentistas⁴ (GLANZBERG, 2013). Para as teorias do tipo M_1 , se a um portador p pertence a **capacidade substancial**⁵ de corresponder aos fatos, então p corresponde ontologicamente aos fatos. Já para as teorias do tipo M_2 , se a um portador p pertence a capacidade substancial de estabelecer uma relação de coerência com outro portador q , então tal relação reflete conexões reais entre proposições. As teorias do tipo M_1 ou as teorias do tipo M_2 reivindicam respectivamente a correspondência com os fatos ou a coerência entre

³ Outro termo utilizado no lugar de “monismo” é “substantivismo”.

⁴ Por “coerência” entendemos o fato de um portador verdadeiro p estar válida e imediatamente encadeado com outro portador verdadeiro q .

⁵ De uma perspectiva monista a expressão “capacidade substancial” significa a presença de uma só capacidade compartilhada por todos os portadores de verdade e por ação da qual todos eles alcançam extensão ontológica.

portadores como as únicas causas em razão das quais um portador se torna verdadeiro (V) ou falso (F). É este gênero de reivindicação que torna essas teorias monistas.

Também existem dois tipos de teorias deflacionistas da verdade: (D₁) teorias moderadas e (D₂) teorias radicais (BURGESS; BURGESS, 2011, p. 33-46). Nas teorias do tipo D₁ nenhuma capacidade substancial pertence a um portador de verdade. Por exemplo, nessas teorias o fato de o predicado “é verdadeiro” ser aplicável a um portador *p* não implica que *p* corresponde aos fatos. Também não decorre dessa aplicabilidade que *p* estabelece relações de coerência que refletem conexões reais entre proposições. De um ponto de vista moderado geralmente o predicado “é verdadeiro” tem dois conjuntos de usos: (1) usos lógicos e (2) usos cognitivos. De acordo com o conjunto 1 o predicado “é verdadeiro” pode assumir três funções:

- c) Fazer generalizações (p.e., “‘tudo o que ele disse’ é verdadeiro”).
- d) Evitar repetições (p.e., “‘a conjunção entre aquelas proposições’ é verdadeira”).
- e) Desfazer citações (p.e., $\ulcorner p \urcorner$ é verdadeiro se, e somente se, *p*).

De acordo com o conjunto 2 o predicado “é verdadeiro” pode assumir a função de fazer um sujeito *S* reconhecer equivalências entre proposições (p.e., $\langle p \text{ é verdadeiro} \rangle$ se, somente se, $\langle p \rangle$). Enquanto isso, para as teorias do tipo D₂ nenhuma capacidade pertence a um portador de verdade. Nessas teorias um portador de verdade *p* não tem qualquer capacidade substancial nem tem qualquer uso lógico ou cognitivo porque *p* não tem nenhuma capacidade⁷. Assim, o predicado “é verdadeiro” é redundante ou meramente performativo não tendo respectivamente nenhum uso ou tendo apenas a utilidade de asseverar sentenças.

De acordo com o que foi dito acima teríamos razões para pensar que existe um conflito entre deflacionismo e monismo porque as teorias monistas da verdade defendem a tese de que exatamente uma capacidade substancial pertence a todos os portadores de verdade (WYATT; LYNCH, 2016, p. 323). Já as teorias deflacionistas da verdade defendem a tese de que nenhuma capacidade substancial pertence a todos os portadores de verdade (WYATT; LYNCH, 2016, p. 323). Notemos que as teses acima são contrárias entre si. Para que isso

⁶ Os símbolos “ \ulcorner ” e “ \urcorner ” são conhecidos como “aspas de canto” e sua função é produzir quase-citações ou citações quineanas. Uma quase-citação é uma citação heterodoxa que se refere à composição sintática de uma expressão e não à expressão citada. Por exemplo, a citação ortodoxa “*p*” se refere ao termo *p*, mas a quase-citação $\ulcorner p \urcorner$ se refere à composição sintática de *p*.

⁷ Alguns teóricos da verdade admitem que “é verdadeiro” é um predicado gramatical que não expressa nenhuma função além das funções gramaticais (BURGESS; BURGESS, 2011, p. 34).

fique claro vejamos as formas lógicas dessas teses:

- a) Tese monista: $\forall x \forall P (x \in P)$. Leia-se: “para toda capacidade substancial x e para todo portador de verdade P , x pertence a P ”.
- b) Tese deflacionista: $\forall x \forall P \neg (x \in P)$ Leia-se: “para toda capacidade substancial x e para todo portador de verdade P , não é o caso que x pertence a P ”.

Dois problemas decorrem do que foi exposto até aqui. O primeiro problema é o fato de que as teses acima são falsas. Em decorrência de assumir teses falsas o monismo e o deflacionismo instituem um **problema de escopo**. O problema de escopo consiste no fato de o monismo assumir uma tese que exclui sem fundamentação as aplicações do conceito de verdade no domínio do deflacionismo e vice-versa. Por exemplo, se assumirmos o deflacionismo, então perdemos o dispositivo de explicação das aplicações do conceito de verdade que estão no domínio do monismo. O mesmo acontece com o deflacionismo quando assumimos o monismo.

Devemos deixar claro que a limitação de objeto de estudo das teorias monistas e deflacionistas não é problemática em si mesma. O problema se deve ao fato de o monismo e o deflacionismo defenderem teses que deslegitimam sem razão para tal quaisquer aplicações do conceito de verdade que não sejam as suas. Em suma, essas abordagens querem provar mais do que podem, i.e., elas ultrapassam o seu escopo.

1.1 Terceira via: o funcionalismo alético

Pretendo trabalhar sobre a seguinte hipótese para lidar com o problema de escopo:

- a) O conflito entre monismo e deflacionismo mencionado acima é infundado e se deve à não compreensão do **funcionalismo** característico da capacidade denominada “verdade”.

Em outras palavras, a nossa hipótese afirma que as teses que fundamentam o monismo e o deflacionismo são falsas. Mas na medida em que substituímos as teses monista e deflacionista por teses verdadeiras vemos que o conflito se devia à não compreensão das capacidades funcionais da verdade. As teses em questão são (1) existem portadores de verdade aos quais pertence alguma capacidade substancial e (2) existem portadores aos quais não pertence nenhuma capacidade substancial.

**O FUNCIONALISMO ALÉTICO CONSEGUE CONTORNAR O CONFLITO ENTRE
MONISMO E DEFLACIONISMO NAS TEORIAS DA VERDADE?**

Uma teoria da verdade defensora dessa hipótese chama-se “funcionalismo alético” ou “teoria funcionalista da verdade”. O funcionalismo alético é uma teoria pluralista da verdade. O pluralismo é uma abordagem de TV que advoga que um portador pode ser V ou F por ação de uma multiplicidade de capacidades com naturezas distintas (ASAY, 2016, p. 1). Nesse sentido, as teorias pluralistas defendem as teses 1 e 2 (acima). Esta nova teoria da verdade (SMITH, 2010, p. 191) foi elaborada por Michael P. Lynch, mais especificamente, em um conjunto de três artigos e um livro (LYNCH, 2000; 2001; 2005; 2009). Este último é o seu ensaio mais elaborado, *Truth as One and Many* (2009). Por isto ***Truth as One and Many* (2009) será o referencial teórico básico para a elaboração da pesquisa aqui proposta.** O funcionalismo alético é responsável por defender que um portador pode ser V ou F por ação de uma multiplicidade de capacidades **funcionais**⁸ com naturezas distintas (ENGEL, 2013, p. 69). Vamos chamar essa tese de tese do funcionalismo alético (TFA).

A TFA pode ser explicada do seguinte modo: no funcionalismo alético a verdade é definida como uma capacidade funcional de segunda ordem⁹ de qualquer portador de verdade p . A possibilidade de manifestação dessa capacidade depende da inserção de p em determinado domínio de aplicação de portadores. Isso, por sua vez, depende de capacidades funcionais de primeira ordem (LYNCH, 2009, p. 70). Os portadores tem a capacidade funcional de primeira ordem de corresponder à realidade, estar em coerência com outros portadores, etc¹⁰. Uma vez manifestadas essas capacidades, os portadores exibem uma capacidade funcional de segunda ordem. Essa capacidade é a possibilidade de ser V ou F. Para que uma dessas possibilidades se concretize para um portador de verdade p é preciso que p cumpra um papel de verdade (*truth-role*). Por exemplo, vamos assumir sentenças como portadores de verdade. Podemos pensar que a sentença “o mar está verde” é apenas um conjunto de símbolos, mas que podem se manifestar como V ou como F na medida em que os interpretarmos. Tal interpretação atribui objetos e relações de um domínio D_n aos símbolos “o mar está verde” de uma linguagem L_n . Essa interpretação manifesta a capacidade de primeira ordem de “o mar está verde” corresponder à realidade ou não corresponder à realidade. Uma vez que os símbolos “o mar está verde” apresentam esse conteúdo de verdade podemos inferir que eles podem ser V ou F (capacidade de segunda ordem) porquanto um papel de verdade seja desempenhado. O papel em questão é corresponder à realidade. Por fim, se o portador

⁸ No funcionalismo alético uma capacidade funcional é uma capacidade de um portador de verdade p cuja manifestação depende de que p esteja vinculado a um domínio de aplicação.

⁹ Uma capacidade de primeira ordem é uma capacidade de um portador e uma capacidade de segunda ordem é uma capacidade de uma capacidade.

¹⁰ São essas capacidades que definem os domínios de aplicação dos portadores de verdade.

cumprir o seu papel, então ele se torna V ou F. O mesmo processo valeria para outros portadores de verdade sem capacidades substanciais.

Em suma, duas teses explicam a TFA:

- a) Existem diversas capacidades em função das quais um portador pode ser V ou F e cada uma delas pertence a um domínio diferente (DAVID, 2013, p. 42)
- b) Um portador é verdadeiro apenas quando a ele pertence certa capacidade pela qual ele desempenha um papel determinado (*idem*).

2 Razões para adotar o funcionalismo alético

É possível elencar duas justificativas para investigar o funcionalismo alético:

- a) Se a TFA for o caso, então haverá ganhos explicativos consideráveis que terão justificado a exploração do funcionalismo alético. A razão para tanto é que o conflito entre deflacionismo e monismo poderia ser contornado¹¹. Isso se deveria ao fato de que a existência de capacidades substanciais para certo conjunto de portadores verdadeiros não excluiria a existência de outros conjuntos de portadores verdadeiros sem capacidades substanciais. Por exemplo, enunciados morais poderiam ser considerados verdadeiros devido a capacidades contratuais. Enquanto isso, enunciados sobre objetos físicos poderiam ser considerados verdadeiros devido a capacidades de caráter correspondencial (WYATT; LYNCH, 2016, p. 330).
- b) Se pressupusermos que uma das finalidades de uma teoria é ser maximamente explicativa e se é o caso que a intenção do funcionalismo alético é maximizar os ganhos explicativos da TV, então seria metodologicamente inadequado não considerar o funcionalismo alético.

A relevância de examinar o funcionalismo alético como proponente para contornar o conflito entre o monismo e o deflacionismo se resume na promessa de tornar a Teoria da Verdade um campo de estudo com maior poder explicativo.

¹¹ Por “contornar” queremos dizer que o problema não será revertido porque não há um impasse para ser resolvido. Do nosso ponto de vista o conflito entre monismo e deflacionismo é um pseudoproblema gerado por uma má compreensão do funcionamento dos portadores de verdade.

Referências bibliográfias:

ASAY, Jamin. Putting Pluralism in its Place. **Philosophy and Phenomenological Research**, 2016. Disponível em: <<https://philpapers.org/archive/ASAPPI.pdf>>. Acesso em: 11 outubro 2017.

BURGESS, Alexis; BURGESS, John P. **Truth**. Princeton: Princeton University Press, 2011. Princeton Foundations of Contemporary Philosophy.

DAVID, Marian. *Lynch's Functionalism Theory of Truth*. In: **Truth and Pluralism: Current Debates**, p. 42-68, Oxford: Oxford University Press, 2013.

ENGEL, Pascal. *Alethic Functionalism and the Norm of Belief*. In: **Truth and Pluralism: Current Debates**, p. 69-86, Oxford: Oxford University Press, 2013.

GLANZBERG, Michael. Truth. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/truth/#CohThe>>. Acesso em: 11 outubro 2017.

LYNCH, Michael P. Alethic Pluralism and the Functionalism Theory of Truth. **Acta Analytica**, Singapura, v. 15 (24), p. 195–214, 2000.

LYNCH, Michael P. *A Functionalism Theory of Truth*. In: **The Nature of Truth: Classic and Contemporary Perspectives**, Cambridge: Mit Press, 2001, p. 723-750.

LYNCH, Michael P. Alethic Functionalism and Our Folk Theory of Truth. **Synthese**, Holanda, v. 145, n. 1, p. 29-43, 2005.

LYNCH, Michael P. **Truth as One and Many**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

WYATT, Jeremy; LYNCH, Michael P. FROM ONE TO MANY: RECENT WORK ON TRUTH. **American Philosophical Quarterly**, USA, v. 53, n. 4, p. 323-340, 2016.

AS CONCEPÇÕES DE LINGUAGEM E DE CAUSALIDADE NO *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS* DE WITTGENSTEIN

Renan Soares Esteves¹

Resumo: O objetivo do presente trabalho é duplo. Inicialmente, pretende-se (1) expor a concepção de linguagem desenvolvida pelo filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951), na primeira fase de seu pensamento, contida em sua obra *Tractatus Logico-Philosophicus*. Para tanto, buscamos esmiuçar as teses fundamentais da referida obra nas quais está contida a concepção da relação entre linguagem e mundo. Além disso, pretende-se (2) apresentar a concepção tractatiana de causalidade do referido filósofo, fazendo um paralelo com as considerações sobre a causalidade do filósofo escocês David Hume (1711-1776).

Palavras-chave: Wittgenstein. Tractatus. Linguagem. Causalidade. Hume.

THE CONCEPTIONS OF LANGUAGE AND CAUSALITY IN *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS* DE WITTGENSTEIN

Abstract: The objective of this work is twofold. Initially, it is intended (1) to expose the conception of language developed by the Austrian philosopher Ludwig Wittgenstein (1889-1951), in the first phase of his thinking, contained in his work *Tractatus Logico-Philosophicus*. To do so, we seek to analyze the fundamental theses of the work in which the conception of the relationship between language and the world is contained. Moreover, it is intended (2) to present the tractatiana conception of causality of the mentioned philosopher, making a parallel with the considerations on the causality of the Scottish philosopher David Hume (1711-1776).

Keywords: Wittgenstein. Tractatus. Language. Causality. Hume.

Introdução

O *Tractatus Logico-Philosophicus* foi uma obra elaborada pelo filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein publicada em 1921. O objetivo principal da obra, como diz o autor em seu prefácio, é “estabelecer um limite à expressão do pensamento”. Se a expressão do pensamento é a linguagem, então o objetivo do *Tractatus* é estabelecer quais são os limites da linguagem, mostrando, assim, o que pode ser dito. Esta obra é constituída de aforismas, os quais são numerados e estão divididos em sete grupos principais. Os dois primeiros grupos

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Possui experiência como monitor da disciplina de Lógica I e membro do PET-Filosofia (Programa de Educação Tutorial). Tem interesse nas seguintes áreas da Filosofia: Epistemologia, Lógica e Filosofia da mente. E-mail: renan.soares.e@gmail.com.

tratam da concepção ontológica da obra, na qual o mundo é considerado como a totalidade dos fatos, sendo um fato a subsistência de estados de coisas. Já o terceiro grupo, segundo Condé (1998), trata da teoria do conhecimento da obra, na qual o pensamento é concebido como uma figuração lógica dos fatos. Do quarto ao sexto grupo está contida a concepção de linguagem da obra de maneira mais explícita, sendo introduzidas a definição de pensamento, uma teoria que apresenta a estrutura da linguagem e os limites desta. O sétimo e último grupo, o qual é constituído por apenas uma proposição, é considerado por alguns intérpretes de inspiração kantiana. A única proposição que o constitui é um imperativo que o autor nos coloca diante dos limites da linguagem: “O que não se pode falar, deve-se calar.” (*Tract.* 7)

1 A Teoria da Figuração Proposicional

Ao iniciar a sua discussão sobre a linguagem, Wittgenstein desenvolve uma teoria para explicar qual seria a função da linguagem, chamada de Teoria da Figuração Proposicional. A noção de figuração já começa a ser desenvolvida no segundo grupo do *Tractatus* quando o referido autor destaca, no aforisma 2.12, que “A figuração é um modelo da realidade” (WITTGENSTEIN, 1968, p. 59). Em seguida, é afirmado no aforisma 4.01 “A proposição é figuração da realidade. A proposição é modelo da realidade tal como a pensamos.” (WITTGENSTEIN, 1968, p. 71) Dessa forma, é apresentada a função essencial da linguagem, a qual seria a de “representar” ou “descrever” o mundo, de modo que a linguagem teria uma relação direta com o mundo.

Wittgenstein considera que para que possamos falar sobre o mundo é necessário que haja algo em comum entre a linguagem e o mundo, entre a figuração e o que é afigurado. O filósofo austríaco expõe qual seria esta condição de possibilidade da afiguração no aforisma 2.18: “O que cada figuração, de forma qualquer, deve sempre ter em comum com a realidade para poder afigurá-la em geral – correta ou falsamente – é a forma lógica, isto é, a forma da realidade.” (WITTGENSTEIN, 1968, p. 60). Condé (1998) sublinha que alguns comentadores divergem quanto a essência da realidade proposta no *Tractatus*, pois, para alguns, a essência da realidade seria lógica e, para outros, a essência da realidade seria a lógica, sendo esta um fundamento ontológico do mundo.

Por outro lado, Wittgenstein considera que uma vez que a proposição é um modelo da realidade, ela deve possuir, necessariamente, o mesmo número dos elementos da realidade figurada por ela. Os elementos que compõem uma proposição devem se correlacionar com os

elementos que compõem a realidade figurada, de tal modo que para cada elemento no domínio da realidade corresponda um elemento no domínio da proposição. Os elementos básicos da proposição são os *nomes*, também considerados como “*átomos lógicos*”, os quais são as condições de possibilidade da proposição, já que são os elementos básicos que a constituem. Os nomes representam os *objetos*, os quais são os elementos simples da realidade. A combinação dos objetos, por sua vez, constitui os *estados de coisas*. Dessa forma, os objetos são condições de possibilidade dos estados de coisas. Nesse contexto, os estados de coisas mais simples, ou atômicos, são representados pelas proposições elementares, as quais não admitem análise.

Existem duas modalidades de estados de coisas: os subsistentes e os possíveis. Os *estados de coisas subsistentes* são os fatos, como é colocado por Wittgenstein no aforisma 2: “O que ocorre, o fato, é o subsistir dos estados de coisas.” (WITTGENSTEIN, 1968, p. 55). Por outro lado, os *estados de coisas possíveis* são aqueles que não estão ocorrendo, mas que podem vir a ocorrer devido a possibilidade de combinação dos objetos. A soma de ambos constitui o *espaço lógico*.

As proposições representam estados de coisas e, para isso ser possível, é necessária uma correspondência entre os elementos de cada um dos domínios, tendo de haver para cada objeto da realidade um elemento na proposição. Há, então, uma semelhança estrutural entre as proposições e os estados de coisas, a qual vai ser chamada de isomorfismo e será fundamental para a Teoria da Figuração Proposicional.

Como já foi dito acima, a combinação dos objetos constitui um estado de coisas. As proposições, por sua vez, podem representar tanto estados de coisas subsistentes como possíveis. Somente podemos saber se uma proposição representa um estado de coisas subsistente se a compararmos com a realidade. Nesse contexto, uma proposição é verdadeira se representa um estado de coisas subsistente, e falsa caso o contrário. Dessa forma, só podemos saber se uma proposição é verdadeira ou falsa se nós a contrastarmos com a realidade. Tal concepção é corroborada pelo filósofo austríaco no aforisma 3.05: “(...) só poderíamos conhecer a priori que um pensamento é verdadeiro se a verdade dele fosse reconhecível a partir do próprio pensamento (sem objeto de comparação).” (WITTGENSTEIN, 1968, p. 62). Verdades reconhecíveis a partir do próprio pensamento são as da Lógica e as da Matemática, enquanto que a verdade da proposição, a qual representa fatos, só pode ser reconhecida a posteriori.

Tal posicionamento coloca Wittgenstein como um possível herdeiro da tradição empirista britânica da qual faz parte, por exemplo, o filósofo escocês David Hume (1711-1776), o qual, em sua obra *Uma investigação sobre o entendimento humano*, divide os objetos do conhecimento humano em dois tipos: *relações de ideias* e *questões de fato*. Do primeiro tipo seriam, por exemplo, as ciências da geometria, álgebra e aritmética, e toda afirmação intuitiva ou demonstrativamente certa, como “três vezes cinco é igual à metade de trinta”. Tais afirmações demonstrativamente certas são necessárias, de modo que o seu contrário implica contradição e não pode ser concebido pela mente. Por outro lado, do segundo tipo seriam, por exemplo, a naquela época chamada Filosofia natural e toda afirmação relativa a fatos e existência. Hume destaca que o contrário de toda questão de fato permanece possível e não implica contradição, pois a mente consegue conceber, por exemplo, que o sol não nascerá amanhã, mesmo que anteriormente tenha sido o caso.

2 A Teoria da Função de Verdade

Em seguida, Wittgenstein delimita a estrutura da linguagem nos grupos de aforismas 5 e 6. A Teoria da Função de Verdade, a qual descreve como a linguagem é estruturada, é resumida pelo filósofo austríaco no quinto aforisma: “A proposição é uma função de verdade das proposições elementares. (A proposição elementar é uma função de verdade de si mesma.)” (WITTGENSTEIN, 1968, p. 89). Esta teoria tem como tese principal que o valor de verdade de uma proposição complexa, ou não-elementar, é totalmente dependente dos valores de verdade das proposições elementares que a constituem. Desse modo, após a análise dos valores de verdade das proposições elementares, através da comparação destas com os fatos, poderíamos calcular o valor de verdade da proposição complexa. Tal concepção pode ser mais facilmente compreendida através do uso das tabelas de verdade. Tomemos, por exemplo, uma proposição complexa R formada da conjunção de duas proposições elementares P e Q .

P	Q	$P \wedge Q$	R
v	v	v	v
v	f	f	f
f	v	f	f
f	f	f	f

Fig. 1 – Tabela de verdade da conjunção

**AS CONCEPÇÕES DE LINGUAGEM E DE CAUSALIDADE NO *TRACTATUS*
LOGICO-PHILOSOPHICUS DE WITTGENSTEIN**

A tabela de verdade permite visualizarmos que o valor de verdade da proposição complexa depende diretamente dos valores de verdade das suas proposições elementares. No caso específico, como a proposição complexa consiste numa conjunção de duas proposições elementares, ela só será verdadeira se ambas as proposições elementares forem também verdadeiras. Dessa forma, a tabela de verdade mostra a relação de verdade e falsidade de uma proposição qualquer que esteja ligada a proposições elementares.

As condições de verdade dessas relações possuem dois casos limites: a *tautologia* e a *contradição*. A tautologia é o caso em que, para todos os valores de verdade possíveis, a proposição é verdadeira. Por outro lado, a contradição é o caso em que, para todos os valores de verdade possíveis, a proposição é falsa.

Para facilitar o entendimento desses casos limites, considere que a letra P representa a proposição “Chove”, enquanto que a simbolização $\neg P$ (não-P) representa a proposição “Não é o caso que chove”. Se relacionamos as duas proposições em uma proposição complexa pela relação de conjunção (representando “Chove e não é o caso que chove”), temos a seguinte tabela de verdade:

P	$\neg P$	$P \wedge \neg P$
v	f	f
f	v	f

Fig. 2 – Tabela de verdade da contradição

Como um mesmo fato não pode ocorrer e não ocorrer ao mesmo tempo, logo a tabela de verdade evidencia que, para todos os valores de verdade possíveis, a proposição é falsa, sendo, portanto, uma contradição.

Em sentido contrário, se relacionamos as mesmas proposições pela relação da disjunção, de modo a construir a proposição complexa “Chove ou não é o caso que chove”, temos a seguinte tabela de verdade:

P	$\neg P$	$P \vee \neg P$
v	f	v
f	v	v

Fig. 3 – Tabela de verdade da tautologia

Para tal caso, a tabela de verdade mostra que, para todos os valores de verdade possíveis, a proposição é verdadeira. Dessa forma, esta proposição é uma tautologia.

Tais casos limites, a contradição e a tautologia, não constituem proposições genuínas, uma vez que não figuram a realidade. Wittgenstein destaca isso no aforisma 4.461: “A proposição mostra o que diz, a tautologia e a contradição que não dizem nada. (...) A tautologia e a contradição são vazias de sentido. (Nada sei, por exemplo, a respeito do tempo se sei que chove ou não chove).” (WITTGENSTEIN, 1968, p. 87).

De modo complementar, o filósofo austríaco afirma no aforisma 6.1 “As proposições da lógica são tautologias” (WITTGENSTEIN, 1968, p. 113) e no aforisma 6.11 “As proposições da lógica, portanto, não dizem nada. (São as proposições analíticas.)” (WITTGENSTEIN, 1968, p. 114). Nesse sentido, por mais que as proposições da lógica não figurem a realidade, elas são as condições de possibilidade de tal figuração, uma vez que mostram as propriedades formais da linguagem e do mundo.

3 A concepção de causalidade no *Tractatus Logico-Philosophicus*

O sexto grupo de aforismas do *Tractatus* revela os limites da linguagem decorrentes da concepção teórica do primeiro Wittgenstein e, conseqüentemente, mostra os limites do conhecimento humano. O filósofo austríaco conclui suas considerações sobre a Lógica, afirmando no aforisma 6.3: “A investigação da lógica denota a investigação de toda a legalidade. Fora dela tudo é acidente.” (WITTGENSTEIN, 1968, p. 121). Desse modo, compreendemos que para o referido autor fora da lógica não há necessidade, de modo que a necessidade é apenas uma propriedade da lógica, sendo os fatos do mundo, e, conseqüentemente, as proposições que figuram esses fatos, acidentais, isto é, contingentes. Tal situação é evidenciada pela tabela de verdade, já que as proposições genuínas são todas contingentes, ou seja, podem ser tanto verdadeiras como falsas. Dessa forma, as proposições genuínas são figurações contingentes de um mundo que também é contingente.

Ampliando para a discussão epistemológica, Wittgenstein declara no aforisma 6.31: “A assim chamada lei da indução não pode, em caso algum, ser uma lei lógica, pois é patentemente uma proposição significativa. – De sorte que nem mesmo pode ser uma lei a priori.” (WITTGENSTEIN, 1968, p. 122). Para complementar tal consideração, o referido autor aplica a sua declaração citada a um tipo de indução em específico: a causalidade. Tal aplicação ocorre no aforisma 6.32, no qual o filósofo austríaco afirma: “A lei da causalidade não é lei, mas forma de uma lei.” (WITTGENSTEIN, 1968, p. 122). Desse modo, entende-se que o referido filósofo considera que a lei de causalidade tem apenas um caráter formal, não

tendo efetividade no mundo. Tal visão é destacada no aforisma 6.36: “Se houvesse uma lei da causalidade, seria do seguinte teor: ‘há leis naturais’. No entanto, obviamente isto não se pode dizer: mostra-se.” (WITTGENSTEIN, 1968, p. 124).

Em seguida, o filósofo austríaco retoma considerações sobre a indução, definindo-a enquanto processo e clarificando a natureza desta:

“6.363 O processo da indução consiste em aceitar a lei mais simples que possa estar conforme com nossa experiência.

6.3631 Este processo todavia não tem fundamento lógico, mas apenas psicológico. É claro que não há razão alguma para acreditar que o caso mais simples realmente ocorrerá.

6.36311 Que o sol se levante amanhã é uma hipótese, e isto quer dizer: não sabemos se se levantará.

6.37 Não há obrigação para algo acontecer depois de alguma coisa ter acontecido. Não há necessidade que não seja lógica.” (WITTGENSTEIN, 1968, p. 125)

Mediante tais considerações, Wittgenstein afirma que na base da visão moderna de mundo há uma ilusão, uma vez que esta acredita que existiriam leis naturais que nos dariam esclarecimentos sobre os fenômenos da natureza. Na verdade, o que o filósofo austríaco mostra é que não existem leis naturais no sentido estrito do termo, já que não há necessidade fora da lógica e o mundo é a totalidade dos fatos que são, por sua vez, contingentes.

4 A concepção de causalidade na *Investigação sobre o entendimento humano*

Como foi dito anteriormente, o filósofo escocês David Hume (1711-1776), em sua obra *Uma investigação sobre o entendimento humano*, divide os objetos do conhecimento humano em dois tipos: *relações de ideias* e *questões de fato*. Hume afirma que todos os nossos raciocínios sobre questões de fato parecem estar baseados na relação de causa e efeito, destacando o modo como adquirimos o conhecimento desta relação:

(...) o conhecimento dessa relação não é, em nenhum caso, alcançado por meio de raciocínios a priori, mas provém inteiramente da experiência, ao descobrirmos que certos objetos particulares acham-se constantemente conjugados uns aos outros (HUME, 2004, p. 55).

A inferência ou pensamento causal consiste em uma conclusão que retiramos de nossa experiência passada, podendo ser dividida em duas etapas (COVENTRY, 2009):

- a) Descobri que tal objeto tem sempre sido atendido com tal efeito;
- b) Portanto, outros objetos que são semelhantes em aparência atenderão com efeitos semelhantes.

Hume considera essa inferência como “justa”, e a mesma é claramente utilizada por nós de maneira constante em nossas atividades diárias. Contudo, (b) não é uma consequência necessária de (a). Nesse contexto, o filósofo escocês argumenta que existe mais um estágio pelo qual a mente deve passar para realizar a referida inferência.

Para Hume, a inferência da causa ao efeito não está fundamentada na razão, pois, em primeiro lugar, seria necessário haver um termo médio que possibilitasse a mente a fazer essa inferência. Entretanto, tal termo médio não existe. Além disso, Hume faz uma distinção entre dois tipos de raciocínios: (1) o raciocínio demonstrativo – relativo a relações de ideias; e (2) o raciocínio provável – relativo a questões de fato. A inferência causal é baseada no Princípio da Uniformidade da Natureza, segundo o qual o curso da natureza permaneceria o mesmo, de modo que a nossa experiência passada seria suficiente para o nosso conhecimento de fenômenos semelhantes no futuro. Se a inferência causal é fundamentada na razão, então o Princípio da Uniformidade é fundado ou no raciocínio demonstrativo ou no raciocínio provável, já que só existem esses dois tipos de raciocínio. Para Hume, o raciocínio demonstrativo não fundamenta este princípio, pois todas as demonstrações são certas e nos impedem de conceber um caso contrário, e é sempre possível conceber uma mudança no curso da natureza. Do mesmo modo, o raciocínio provável também não fundamenta o referido princípio, pois é baseado na suposição de que o futuro deve se conformar ao passado e um mesmo princípio não pode ser causa e efeito de si mesmo. Desse modo, Hume conclui que a inferência causal não está fundamentada na razão.

Mesmo que esta inferência não tenha base na razão continuamos a realizá-la constantemente. Diante disso, Hume apresenta na seção 5 da Primeira Investigação qual seria o princípio da natureza humana responsável pela inferência causal:

Esse princípio é o hábito ou costume. Pois sempre que a repetição de algum ato ou operação particulares produz uma propensão a realizar novamente esse mesmo ato ou operação, sem que se esteja sendo impelido por nenhum raciocínio ou processo do entendimento, dizemos invariavelmente que essa propensão é o efeito do hábito (HUME, 2004, p. 74).

Conclusão

A linguagem, no *Tractatus* de Wittgenstein, tem como função primordial representar o mundo. Desse modo, há uma relação direta entre a linguagem e o mundo. O mundo é constituído de fatos, os quais são formados pelas relações subsistentes entre os objetos, denominadas estados de coisas. No domínio da linguagem, um estado de coisas é representado por uma proposição, a qual é um modelo da realidade. As proposições elementares são aquelas que representam os estados de coisas mais básicos. Essas proposições elementares relacionam-se entre si, formando proposições complexas, sendo estas últimas inteiramente dependentes daquelas em relação ao seu valor de verdade, o qual é determinado pela comparação entre a proposição e a realidade.

Além disso, Wittgenstein trata na referida obra sobre a causalidade, considerando que esta não tem fundamento lógico e está baseada num fator psicológico. Dessa forma, podemos perceber semelhanças entre o pensamento do filósofo austríaco e o pensamento do filósofo escocês David Hume, já que este último também argumenta a favor da inexistência de um fundamento lógico para a relação de causa e efeito, atribuindo a esta um fator psicológico: o hábito.

Igualmente, percebemos que, como possível consequência da concepção de causalidade de ambos os autores, o conhecimento humano mostra-se deficiente. A limitação do conhecimento humano a respeito da realidade, dos fenômenos naturais do mundo, existe pelo fato de não haver uma justificação racional na própria base deste, de modo que não podemos dizer que existem leis da natureza. Nesse sentido, questiona-se se seria possível uma descrição verdadeira do mundo a partir das teorias científicas. Para Wittgenstein, as proposições das ciências naturais seriam as únicas dizíveis. Contudo, a verdade dessas parece comprometida se se baseia numa causalidade que não possui justificação. Para Hume, o conhecimento que temos do mundo carece de base lógica, pois, basta conceber uma mudança no curso da natureza como possível, para constatar que nosso conhecimento de questões de fato não é necessário.

Referências bibliográficas

CONDÉ, Mauro Lúcio Leitão. *Wittgenstein: Linguagem e Mundo* / Mauro Lúcio Leitão Condé. – São Paulo: Annablume, 1998.

COVENTRY, Angela M. *Compreender Hume* / Angela M. Coventry; tradução de Hélio Magri Filho. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. – (Série Compreender).

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA

HUME, David, 1711-1776. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral* / David Hume; tradução de José Oscar de Almeida Marques. – São Paulo: Editora UNESP, 2004.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus* / tradução e apresentação de José Arthur Giannotti. – São Paulo: COMPANHIA EDITORIAL NACIONAL, 1968.

A POSSIBILIDADE DA LIBERDADE NEGATIVA: PELO ESTADO, ÉTICA E DIREITODanilo Miranda Ribeiro¹

Resumo: Este trabalho se insere no campo da filosofia jurídica e política com o escopo de demonstrar que a vida social guarda certas incompatibilidades com um direito geral à liberdade. Através de revisão bibliográfica, o conceito de liberdade negativa de Isaiah Berlin é discutido ao ser associado à ideia da autoridade do Estado, segundo Hobbes, da ética, conforme Aristóteles, e do direito, por Dworkin. Isto, para ser possível uma reanálise do valor da liberdade irrestrita frente a estruturas que demandem a consideração de um outro sujeito que detém direitos e deveres.

Palavras-chave: Liberdade; Direito; Sociedade.

Abstract: This work falls within the field of legal and political philosophy with the aim of demonstrating that social life is incompatible with a general right to freedom. Through a bibliographical review, Isaiah Berlin's concept of negative freedom is discussed by being associated with the idea of state authority, according to Hobbes, of ethics, according to Aristotle, and of law, according to Dworkin. This, in order to be possible a reanalysis of the value of unrestricted freedom before structures that demand the consideration of another subject that holds rights and duties.

Key words: Freedom; Law; Society.

Introdução

A liberdade consiste em um dos valores mais buscados pelo homem no decorrer da história. Regimes políticos, manifestos e constituições, das mais diversas ideologias, tratam a liberdade com tamanha centralidade que são definidos em correspondência ao tratamento dispensado a este bem humano.

Conforme ensina o professor Dirley da Cunha Jr., o direito à liberdade é prerrogativa fundamental do ser humano, ao criar a possibilidade de autodeterminação ou de se guiar pela sua própria consciência em direção ao objetivo que julgar melhor para si. (DA CUNHA JÚNIOR, p. 702, 2012).

A própria busca por uma sociedade justa é acompanhada da discussão sobre a liberdade, a exemplo do que ocorre com o liberalismo-igualitário de Rawls (2002), corrente

¹ Graduando em Direito pela Universidade Católica do Salvador (UCSal).

libertária ética de Nozick (1991) ou do comunitarismo, defendido por Walzer (1999). Kukathas, teórico político da Universidade de Oxford, no início de seu ensaio sobre a liberdade reconhece que os escritos sobre teoria política contemporânea, em sua maioria, estão a discutir sobre qual o significado adequado de liberdade e qual seu peso e reivindicações a serem levados em conta pelas instituições (KUKATHAS, 1995, p. 685).

Neste movimento, o filósofo Isaiah Berlin (2002) propõe interessante análise da liberdade que serve como uma linguagem comum para que se possa debater com clareza tema com tamanha importância. Ou seja, o pensador não se inclina a buscar um conceito de liberdade a partir de uma exame linguístico, pragmático ou semântico, mas pretende criar um idioma comum para o debate. Dentre inúmeras concepções, Berlin destaca e desenha uma importante distinção conceitual entre dois tipos de liberdade, que são retratadas em sua acepção positiva e negativa, o que seria suficiente para a articulação das ideias políticas discutidas na contemporaneidade.

Não proponho discutir a história dessa palavra proteica ou seus mais de duzentos sentidos registrados pelos historiadores das ideias. Proponho examinar não mais que duas de suas acepções – mas elas são centrais, com muita história humana atrás de si, e ousa dizer, ainda por acontecer (BERLIN, 2002, p. 229).

A liberdade em sua acepção positiva consiste na liberdade do indivíduo em decidir o seu destino, assumir as rédeas sobre sua vida e decisões e estabelecer a lei que regerá seu próprio ser (BERLIN, 2002, p. 236). Esta forma de liberdade corresponde ao sujeito que toma a si mesmo como referência para a sua ação, o que em muito se assemelha ao reclamo do iluminismo: “Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do iluminismo.” (KANT, 1992, p. 11).

Em outro sentido, a liberdade negativa é caracterizada pelo afastamento de interferência de um outro sobre as possibilidades do indivíduo agir no mundo (BERLIN, 2002, p. 234), ou seja, sempre levará os obstáculos alheios ao indivíduo no seu cálculo. Esta categoria de liberdade se configura pela ausência de barreiras externas à concretização dos ideais de cada sujeito, à moda do perfil oitocentista da autonomia privada (RUZYK, 2009, p. 29). Ante a ausência de liberdade negativa, resta somente o totalitarismo de um soberano, no entanto, se a liberdade negativa for totalmente adotada, sem que quaisquer amarras fossem postas sobre as ações do homem, haveria a desordem, algo incompatível com a vida em sociedade.

Mesmo autores que centralizam em seu raciocínio a acepção negativa de liberdade, entendem como impossível a existência de uma sociedade justa e que inexista qualquer restrição à ação humana. Nozick (1991), participante da corrente do libertaríssimo ético, busca afastar qualquer violação e restrição aos direitos individuais, porém, entende que a vida em sociedade reclama, necessariamente, um Estado que no mínimo garanta a segurança de seus cidadãos e a justiça nas trocas, pois, de outra forma, haveria a injustiça e barbárie.

O ponto é que a liberdade negativa é objetivo e garantia de muitos regimes políticos. Porém, se a escolha principal for pela vida harmônica em sociedade, não haverá como escapar de limitação a recair sobre a ação do homem, em prol da possibilidade de vida em coletividade. Se a escolha for em direção à proibição de ofensa aos direitos alheios, com o fim de garantir a harmonia social, de partida a atividade de criar obstáculos aos comportamentos lesivos será aceita.

1 Autoridade do estado sobre a ação do homem

A restrição à liberdade negativa (BERLIN, 2012) é assunto já discutido por Hobbes (1979), que via a necessidade de um aparato estatal robusto, que fosse capaz de controlar o indivíduo e seu potencial de causar danos ao outro. A possibilidade de tolher a liberdade individual com o fim de assegurar a vida em sociedade, se constitui como um grande debate que se extrai do pensamento de Hobbes (1979).

O raciocínio exposto em Hobbes (1979), se utiliza do conceito de Estado de natureza, em que o ser humano seria livre para viver estritamente de acordo com seus desejos, buscando primordialmente a preservação de sua vida e a satisfação de seus apetites. Não existiriam regras a limitar os comportamentos ou autoridades para dissuadir as atuações injustas. Haveria apenas o império de quem se mostrasse mais forte em determinada oportunidade.

Com isto se torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens (HOBBS, 1979, p. 75).

Dessa forma, um conflito por um bem insignificante poderia justificar o sacrifício de uma vida (HOBBS, 1979, p. 75). Em razão da ausência de um poder comum capaz de criar harmonia, a consequência seria um conflito perpetuo entre os interesses conflitantes, dando origem à guerra de todos contra todos, que compreenderia um

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

[...] estado de insatisfação, onde o homem não se contenta só com a sua conservação, vivendo constantemente desconfiado do outro, pois há uma tendência de todos aspirando ao poder, obrigando-se a dominar os demais, apoderando-se dos seus bens, vive-se a condição natural da humanidade descrita por Hobbes. (WOLLMANN, 1993, p. 39).

Como uma opção em favor da vida segura, surge a premissa de que a sociedade necessitaria de instituições que freiem e compatibilizem as pulsões de seus integrantes à vida partilhada. Este é o argumento que Hobbes (1979) move para justificar a existência do Estado. Segundo o referido autor, não por uma solução racional de como melhor gerir os recursos que se decidiu viver em sociedade, mas por medo da morte violenta.

Portanto, a criação do Estado foi uma forma de reprimir as condutas antissociais dos indivíduos, ao exterminar a guerra de todos contra todos, que era latente no Estado de Natureza, e proporcionar a segurança.

Faz sentido pensar no estado de natureza como uma condição anterior às sociedades organizadas, porém, mais do que um livro de história que tenta explicar o surgimento do Estado, o pensamento de Hobbes (1979) pode ser interpretado como uma advertência. O estado de natureza seria um experimento mental sobre quais as consequências de não se estabelecer regras de convivências que possam guiar a conduta do homem em direção à vida harmônica em sociedade.

A legitimidade da soberania se daria pela sua capacidade de amparo em razão de um temor da vulnerabilidade. Schimtt (2008, p. 52) sintetiza que o protejo logo obrigo é o *cogito ergo sum* do estado, já que nenhuma forma de ordem ou legalidade é possível sem que exista obediência ao soberano, que seria concretizada em razão da proteção e em detrimento da liberdade do indivíduo.

Ou seja, foi com o escopo de garantir a segurança que se abdicou da liberdade negativa do Estado de Natureza e, sob a perspectiva de necessidade de segurança, o Estado foi fundado. Isto foi o que possibilitou a criação de inúmeras técnicas voltadas ao desestímulo de práticas antissociais, a exemplo do delito: um ato voluntário que, por ser prejudicial à ordem da sociedade, deveria ser reprimido com pena e restituição (CARNELUTTI, 2015, p. 48).

Nesse caso, a opção pela fuga da insegurança própria ao Estado de Natureza levaria à adoção de uma força ligada à ideia de autoridade, que seria responsável e capaz para afastar a vida do Estado de Natureza e criar aquiescência à norma, que se tornaria necessária

[...] porque os vínculos das palavras são demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza, a cólera e outras paixões dos homens, se não houver o medo de algum poder coercitivo. O qual na condição de simples natureza, onde os homens são todos iguais, e juizes do acerto de seus próprios temores, é impossível ser suposto (HOBBS, 1979, p. 82).

A lógica hobbesiana (HOBBS, 1979) se direciona à opção de institucionalizar conflitos e submeter a ação humano ao crivo do Estado soberano, com a admissão de que a liberdade negativa poderá ser apequenada em virtude do bem comum. Fora do Estado soberano não haviam regras a serem seguidas, o indivíduo era livre para praticar quer atos justos ou injustos. Agora, sobre a sombra da autoridade estatal, o indivíduo recebe o dever de agir em consonância ao que for decidido pela entidade com poder para escolher pelos outros.

2 O caminho da ética

Por conseguinte, há outro momento tão essencial quanto a justificação de um Estado para a vida das sociedades, com ênfase daquelas comunidades que se dizem democráticas e aceitam a participação popular. Este momento surge quando se interroga sobre qual é a melhor maneira de se viver. É um questionamento que remonta a tradição da filosofia moral e importa pela necessidade de escolha de um caminho em detrimento de muitos outros.

Este problema é, por excelência, de ordem ética, vez que a ética é um raciocínio compartilhado no esforço de aprimorar a convivência em sociedade, “Mas seu entendimento e compreensão implicam também em um esforço intelectual, porque é um pensamento sobre a vida partilhada, sobre as relações” (BARROS FILHO, p. 19).

Assevera-se que a resposta é pouco importante. O que é crucial para o que discute no presente trabalho é o fato que deve haver uma resposta, ou seja, é necessário que se decida qual é o caminho correto e qual é o caminho que deve ser excluído da possibilidade de ação do outro, o que será feito através de restrições à liberdade do sujeito.

Com a inteligência voltada à melhora da vida com o outro, Aristóteles (2015) consagra a política como atividade essencial para a vida em sociedade, pois esta é a perícia que designa quais as ciências que o Estado deve acolher e que os cidadãos devem aprender. É, também, sob a alçada da política que as outras pericias se desenvolvem e são acionadas, vez que sua finalidade é o bem humano. A arte da política teria um fim superior, mesmo que geralmente incerto: a ação justa e a conservação da ordem do Estado, com “[...] a maior das

preocupações, a saber, fazer os cidadãos tais que se tornem excelentes e capazes de ações admiráveis.” (ARISTÓTELES, 2015, p. 37).

Portanto, a política seria a arte de escolher um caminho comum bom e justo a ser seguido, algo essencial para Aristóteles, pois empenhou suas forças com a missão de investigar qual o sentido do bom e da justiça política (ARISTÓTELES, 2015, p. 131). Isto não por uma questão contemplativa, mas porque o caminho para o bem é a reflexão sobre uma vida que se concretiza. As disposições éticas necessitariam ser levadas à prática justa para que se constituam virtuosas (ARISTÓTELES, 2015, p. 49).

Vale destacar que a discussão aristotélica sobre a justiça é essencialmente um debate para a sociedade, vez que a justiça é sempre relativa a outrem. É um bem que pertence tanto a quem age quanto a quem sofre a ação, pois se concretiza na relação com o outro. Fazer juízos sobre a justiça só encontra razão quando houver relação entre indivíduos, pois, é na ação em comunidade que se faz a justiça, nunca individualmente (de si para si) (ARISTÓTELES, p. 121).

No debate sobre o agir correto, Aristóteles encontra nas leis uma possibilidade de trazer uma guia prática da ação correta ao homem, vez que:

As leis pretendem estender-se a todas as coisas e visam, assim, ora o interesse comum a todos ora o interesse dos melhores de todos, ou ainda dos que obtiverem uma posição de domínio, que está baseada na excelência ou numa qualquer outra forma de distinção (ARISTÓTELES, 2015, p. 119).

Importa esclarecer que a ação ética é exercida pelo homem livre, que tem o poder sobre si mesmo, em oposição ao que acontece por sobreposição externa ou sem deliberação prévia (CHAUI, 1995). No entanto, a ética consiste em vinculação sobre a ação do homem e base de justificação para a adequação de um agir que se mostre desviante, em razão do convívio social harmônico.

Nestes termos, o pensamento aristotélico entende que o agir correto deve ser guiado conforme a justiça, que pode ser conhecida pela análise das leis, já que foram confeccionadas com o escopo de uma educação que oportunize a vida em sociedade (ARISTÓTELES, 2015, p. 120). Nestes termos, há um agir adequado dentre muitos outros incorretos.

Portanto, a ação ética, também, reclama uma clara renúncia à liberdade, vez que a vida harmônica em sociedade necessita da busca de um agir correto, a ser indicado pela política ou outra instância reconhecida, que deverá ser acolhido, em detrimento de inúmeras outras escolhas. Dessa vez, não por uma questão de força, medo ou autoridade, mas por razões

éticas, de harmonia social que o agir não será mais livre. É para que a vida em sociedade seja boa que o homem terá que respeitar certos ditames no momento de decidir o curso de sua ação.

3 Impossibilidade de um direito à liberdade

A linha de raciocínio exposta por Aristóteles não passa pela autoridade do Estado, como se faz em Hobbes (1979), porém, ainda é transparente a opção de restringir o campo de ação do homem com vistas à harmonia social. Logo, seja pela ideia de um Estado autoritário ou de uma ética que direcione o homem à ação justa, a vida em sociedade pressupõe que certas condutas sejam promovidas em detrimentos de outras que serão rejeitadas.

Neste ponto, perante o fato de que a sociedade reivindica interferir sobre a ação de seus integrantes, a questão sobre a existência de um direito à liberdade se torna pertinente e adequada, já que não se pode “[...] conceber qualquer atividade social desprovida de forma e garantias jurídicas, nem qualquer regra jurídica que não se refira à sociedade.” (REALE, 2012, p. 2).

De partida, esta seria uma pergunta fadada ao insucesso, posto não se poderia assegurar o direito à liberdade ao mesmo tempo que é função do direito diminuir o raio da ação humana. Bentham (1843, p. 302) explica que o mesmo direito que pode lutar pela garantia de certas liberdades, será aquele que criará comandos positivos e restrições, o que será convertido em ofensas à liberdade negativa. Ou seja, a restrição à liberdade é algo inevitável, já que será pelo preço da liberdade do indivíduo que se realizará a criação de direitos, imposição de obrigações, concretização de deveres de segurança e outras pretensões coletivas (BENTHAM, 1843, p. 301).

Conforme Raz (2011), o direito à liberdade de um indivíduo carece da criação de um ambiente propício para o desenvolvimento da vida autônoma por parte dos membros da sociedade. Acontece que o direito à liberdade irrestrita de um indivíduo, *per si*, não beneficiaria os demais integrantes da comunidade a ponto de justificar a sujeição de muitos à liberdade de um. Dessa forma, Raz conclui que

A autonomia pessoal pode ser um ideal moral a ser perseguido por ação política, entre outros meios. Serve para justificar e reforçar vários direitos derivativos que defendem e favorecem aspectos limitados da autonomia pessoa. Mas, em si mesma, na plenitude de sua generalidade, ela transcende

A POSSIBILIDADE DA LIBERDADE NEGATIVA: PELO ESTADO, ÉTICA E DIREITO

aquilo a que qualquer indivíduo tem direito. Dito de outra maneira: pode-se negar a uma pessoa a oportunidade de ter uma vida autônoma, através do funcionamento e instituições sociais e por ação individual, sem que quaisquer dos seus direitos sejam derrotados ou violados. (RAZ, 2011, p. 229).

Outro importante teórico que pensa sobre o direito à liberdade é Ronald M. Dworkin (2002), um defensor do liberalismo. Dworkin afirma a inexistência de um direito à liberdade e a centralidade do direito à igualdade, não à liberdade, para a corrente liberal, muito embora, em contradição ao que possa indicar a própria nomenclatura.

Dworkin (2002) fornece a visão de que os direitos consistem em um meio de defesa ao utilitarismo. São certos trunfos a serem opostos contra a pretensão do governo de privar o indivíduo de seus direitos, mesmo que o interesse geral seja no sentido da privação (DWORKIN, 2002, p. 294). Ou seja, os direitos tem a capacidade de prevalecer sobre as metas sociais, vez que desempenham uma forma de resistência do indivíduo face as pretensões fundadas no interesse geral, a menos que muito relevantes ou urgentes. Logo, no caso de existir o direito à boa alimentação, o Estado não poderia privar a alimentação de um indivíduo em razão de beneficiar o interesse geral.

Se direito geral à liberdade fosse assegurado e considerado, à moda da liberdade negativa de Berlin (2002), como um não constrangimento, haveria o direito de transitar numa determinada rua com um carro na direção e com a velocidade que bem se entendesse, pois faria parte do prerrogativa à não interferência. No entanto, será totalmente justificável a decisão da prefeitura em determinar a velocidade máxima que se pode transitar em certa pista, através do interesse geral pouco relevante de organizar o trânsito.

O argumento de Dworkin (2002) é que interesses sociais com pouca relevância e importância são capazes de reprimir o direito à liberdade. Como os direitos são trunfos com a capacidade de resistência frente aos interesses gerais, e a liberdade não resiste a metas irrelevantes, não há como cogitar a existência de um direito geral à liberdade (DWORKIN, 2002, p. 414).

É possível que exista um interesse geral à liberdade, mas não faz sentido afirmar a existência de um direito geral à liberdade. Toda lei importa em um comando positivo ou obrigação, o que acabar por tolher a liberdade negativa. Logo, se a liberdade fosse um direito, cederia a todo momento a metas sociais não relevantes, o que não se adequa à configuração de

trunfo, que é a possibilidade de resistência frente a objetivos coletivos. Como não é trunfo, a liberdade é impedida de ser reconhecida como um direito.

O que há são direito a certas liberdades, com um âmbito de atuação específico, a exemplo da liberdade religiosa e de expressão, que são determinados trunfos que podem ser opostos a metas sociais (DWORKIN, 2002, p. 426).

Portanto, não há um direito à liberdade, no qual a liberdade de expressão ou religiosa seria apenas uma parte. O que existe são direitos a precisas liberdades, com a ressalva de que

A argumentação em favor de uma liberdade específica, pode ser, portanto, totalmente independente da argumentação em defesa de qualquer outra, e não existe incoerência prévia ou mesmo falta de plausibilidade em se tomar a defesa de uma delas ao mesmo tempo que se questiona a outra (DWORKIN, 2002, p. 427).

Nestes termos, a liberdade negativa não pode escapar às limitações necessárias à aplicação da lei por um argumento de que existe um direito genérico à liberdade, não obstante o direito possa garantir certas liberdades específicas. Quando uma lei impõe um comando positivo ou restrição, diminui o raio de ação do homem e ofende a liberdade. Porém, a restrição à liberdade encontra fundamento e justificativa no interesse social e não enfrenta óbice a qualquer direito à liberdade.

Considerações finais

A luta por muito do que se chama de liberdade, é apenas uma defesa da legalidade. No Brasil, o próprio vernáculo constitucional reivindica ao cargo da lei as restrições à liberdade, ao frisar que ninguém será obrigado a nada ausente determinação legal, conforme art. 5º, II, da CRFB/88 (BRASIL, 1988). Dessa forma, as violações à liberdade que não tiverem seu fundamento da lei não devem ser consideradas à luz do Estado brasileiro.

Assim, o que se buscou realizar foi uma reflexão no sentido de que a vida social exclui a possibilidade de um direito irrestrito à liberdade, seja pela necessidade do Estado em garantir a segurança, de escolher qual a melhor maneira de se viver em conjunto ou por não existir qualquer direito à liberdade.

Fixar limites à liberdade é algo próprio à vida social. A possibilidade de liberdade não é no sentido de que se poder fazer qualquer coisa sem que exista interferência externas à ação, mas no sentido de que se pode utilizar seus recursos e potencialidades de maneira legítima

(DWORKIN, 2010).

Dessa forma, senão pela existência de um direito à liberdade, as sociedades reclamam por um direito à não liberdade, no qual haveria uma justa limitação à ação do outro, para que a convivência em sociedade se torne favorável e possível. A restrição à liberdade é necessidade do homem que vive em sociedade, é preciso para promover e proteger a igualdade e coesão, o que justifica as limitações da liberdade.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. **Ética a Nicómaco**. Tradução do grego e notas de António C. Caeiro. Lisboa: Quetzal Editores, 2004.

BENTHAM, Jeremy. **The works of Jeremy Bentham, now first collected: under the superintendence of his executor, John Bowring**. Edimburgo: William Tait, 1843.

BERLIN, Isaiah. **Dois conceitos de liberdade**. In: HARDY, H.; HAUSHEER, R. (orgs.). *Isaiah Berlin – Estudos sobre a humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

CARNELUTTI, Francesco. **Como nasce o direito**. São Paulo: Líder, 2001.

CHAUÍ, Marilna., **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 1995.

DA CUNHA JÚNIOR, Dirley. **Curso de direito constitucional**. 6ª ed. rev., amp. e atual. – Salvador: Juspodivm, 2012.

DE BARROS FILHO, Clóvis. **A filosofia explica as grandes questões da humanidade**. São Paulo: Leya, 2013.

DWORKIN, Ronald. **A Justiça de Toga**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **Levando os direitos a sério**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBS, Thomas. **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1979.

KANT, Immanuel. **O que é o Iluminismo**. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1992.

KUKATHAS, Chandran. **Liberty**. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip (eds.). *A companion to contemporary political philosophy*. Oxford: Blackwell, 1995.

**A POSSIBILIDADE DA LIBERDADE NEGATIVA: PELO ESTADO, ÉTICA E
DIREITO**

NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado e Utopia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1991.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução Almiro Pisetta, Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RAZ, Joseph. **A moralidade da liberdade**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011.

REALE, Miguel. **Lições Preliminares de Direito**. 27. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

RUZYK, Carlos Eduardo Pianovski. **Liberdade(s) e Função: Contribuição crítica para uma nova fundamentação da dimensão funcional do Direito Civil brasileiro**. Tese (Doutorado Programa de Pós Graduação em Direito) - Faculdade de Direito da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.

SCHMITT, Carl. **The concept of the political: Expanded edition**. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

WALZER, Michael. **As esferas da justiça**. Editorial Presença, 1999.

WOLLMANN, Sérgio. **O conceito de liberdade no Leviatã de Hobbes**. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.

**UMA ANÁLISE DAS POSSÍVEIS INFLUÊNCIAS ÓRFICO-PITAGÓRICAS NO
FÉDON DE PLATÃO**

Hemerson Luan Farias de Barros¹

Resumo: A presente pesquisa investigou a relação de duas correntes religiosas minoritárias da Grécia antiga no diálogo platônico chamado *Fédon*, em paralelo com a religiosidade oficial dos gregos, de modo a estabelecer em que medida é possível afirmar que há ou não a influência destas tradições no escopo teórico de Platão, em especial quanto ao que diz respeito à formulação de sua teoria sobre a alma humana.

Palavras-chave: Alma. Homero. Órficos. Pitagóricos. Platão.

**AN ANALYSIS OF THE POSSIBLE ORPHIC-PYTHAGOREAN INFLUENCES IN
 PLATO'S PHAEDO**

Abstract: The present research investigated the relation of two minority religious currents of ancient Greece in the Platonic dialogue called Phedon, in parallel with the official religiosity of the Greeks, in order to establish to what extent it is possible to affirm that there is or there is not influence of these traditions in Plato's theoretical scope, in particular as to what concerns the formulation of his theory of the human soul.

Key-words: Soul; Homer; Orphics; Pythagorean; Plato.

Introdução

A investigação a respeito da influência de tradições religiosas no pensamento platônico permite uma melhor abordagem interpretativa do diálogo, possibilitando compreender como se dá a formação de certos conceitos que são essenciais às suas doutrinas, como a relação entre a imortalidade da alma, sua transmigração e o acesso à realidade inteligível, o que é comumente chamado de mundo das ideias, parte essencial de sua teoria do conhecimento.

Por outro lado, a pesquisa sobre a religiosidade grega permite entender como as diferentes aceções sobre a alma existiam paralelamente entre os gregos e as implicações morais decorrentes das escatologias propostas, visto que é bastante diverso afirmar que alma após a morte possui ou não qualquer vitalidade. Além do mais, a posição órfico-pitagórica

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco. Email: hemerson_lfb@hotmail.com. O presente texto é o resultado do Projeto de Iniciação Científica (PIBIC-UFPE) realizado durante os anos de 2016-2017, sob a orientação do Prof. Dr. Anastácio Borges de Araújo Junior.

acerca da alma era bastante estranha para a maior parte dos gregos, não apenas por afirmar que a alma humana poderia transmigrar para animais, mas também por simplesmente cogitar que ela seria o *eu* verdadeiro e imortal.

1 O imaginário grego

O imaginário grego é, em grande medida, influenciado pelos dois poemas épicos atribuídos a Homero,² a *Ilíada* e a *Odisseia*. Ambos os poemas relatam eventos relacionados à batalha entre a coalizão das cidades-estado gregas contra a cidade de Troia. Em especial modo, o primeiro descreve o cerco grego contra a cidade inimiga e os feitos heroicos de Aquiles, o maior soldado grego, contra Heitor, o maior guerreiro troiano e filho de Príamo, rei de Troia; o segundo narra o dificultoso retorno de Odisseu ao seu lar em Ítaca, após a guerra.

Contudo, se por um lado não há qualquer espécie de piedade prestada a estes livros, não sendo considerados como livros sagrados, por outro lado eles foram capazes de unificar a mentalidade grega. Este seria, portanto, o grande feito realizado por este poeta, como comenta Bruno Snell:

Heródoto, também ele nascido na região dos poemas homéricos, diz-nos que Homero e Hesíodo deram aos gregos os seus deuses. E visto que Homero forneceu igualmente aos gregos a sua língua literária comum, significa isto que Homero – tomando o nome no sentido impreciso que resulta do estado actual da filologia – é que inventou e cunhou para os gregos o seu mundo espiritual, a sua fé e o seu pensamento.³

²Os gregos em geral concordavam que em algum momento remoto da história da Grécia teria existido alguém chamado Homero, mas muito pouco se sabe sobre sua biografia para confirmar a sua existência. Não obstante, os próprios traços que marcam o uso de técnicas mnemônicas e a variedade de dialetos presentes no texto indicam que esses poemas a ele atribuídos são frutos de um processo de tradição oral, o que coloca a possibilidade de que se duvide de qual é o real papel de Homero nos poemas, caso ele realmente tenha existido. Há as hipóteses de que ele apenas teria coletado e organizado as histórias que eram transmitidas oralmente, ou ainda que tenha dado sua contribuição, em pequena ou em grande escala. A estas questões são dadas o nome de “problema homérico ou questão homérica”. A respeito disto, comenta Denys Page: “Trata-se, na verdade, de uma pergunta que não é apenas irrespondível hoje – jamais saberemos sua resposta”. PAGE, Denys. *O mundo homérico*. In: LLOYD-JONES, Hugh. *O mundo grego*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1997. p. 22.

³SNELL, Bruno. *A descoberta do Espírito*. Lisboa: Edições 70, 1992. p. 60.

Hemerson Luan Farias de Barros

A declaração de Snell, utilizando-se da fala de Heródoto, demonstra que não há apenas uma importância literária, mas também espiritual que Homero⁴ representa para mundo grego antigo. Não obstante, os gregos também criam que estes poemas refletiam sua própria história, assim como nas palavras de Page:

Hoje, na verdade, sabemos muito mais sobre o passado grego do que Péricles ou Platão, por exemplo. E podemos julgar muito melhor do que eles como distinguir a realidade da ficção nos poemas homéricos. Muito dirão que isso é uma forma pedante e profissional de ver *Ilíada* e a *Odisseia*, que são poesia e não história. Mas a verdade é que, para os próprios gregos, a *Ilíada* se revestia de tal interesse e autoridade pelo fato de ser considerada como um relato histórico, sendo impossível, ainda hoje, lê-la inteligentemente ou apreciá-la artisticamente sem ter presente essa questão.⁵

A própria *Ilíada* e a *Odisseia* surgem em um momento neovento da história da Grécia antiga, após o declínio da civilização micênica,⁶ período também chamado de idade das trevas grega, que vai de aproximadamente 1200 a 766⁷ a.C. Esse período é descrito da seguinte forma: considerável redução demográfica, queda no nível da técnica, da arte e o desaparecimento dos palácios, que eram o símbolo do apogeu da civilização micênica. Contudo, um dos acontecimentos mais agravantes se encontra no fato da escrita ter caído em desuso, como se pode verificar pela escassez documental deste período.⁸

Com a reestruturação da sociedade, a partir de aproximadamente 800 a.C.,⁹ começa a emergir uma das maiores contribuições gregas para a sociedade ocidental, a *pólis*. A

⁴Hesíodo é também outro poeta de crucial importância para o mundo grego antigo. Autor da *Teogonia*, livro em que ele narra a formação do mundo, com quatro deuses primordiais (Caos, Gaia, Tártaro e Eros), depois o reinado de Urano, a revolta de seu filho Chronos e a ascensão de Zeus, estabelecendo a ordem (*kósmos*) e constituindo o seu reinado no monte Olimpo. O outro poema de que Hesíodo é autor se chama “Trabalhos e dias”, local em que ele descreve a degradação moral da raça humana com seu mito das cinco eras dos homens, o mito de prometeu e o mito de Pandora. Uma distinção possível entre Homero e Hesíodo se encontra nas suas visões a respeito da natureza humana: “O que ele (Hesíodo) põe em relevo é a ordem e a justiça no reino divino, e aqui vai muito mais longe do que Homero. Mas a vida dos homens parecia-lhe mísera e desgraçada; para ele, os mortais são não só débeis e efêmeros perante os deuses, como em Homero, mas também injustos e imprudentes”, *Ibidem*, p. 78.

⁵PAGE, Denys, *op.cit.*, p. 15.

⁶A respeito da relação entre a religião homérica e a religião micênica e se há ou não alguma contribuição deste nos poemas homéricos: “[...] sí existe una relación entre las dos épocas: algunos dioses olímpicos y otras divindades del panteón griego clásico eran ya conocidas en el II milenio, puesto que sus nombres aparecen registrados en tabillas redactadas en lineal B; [...] Ahora bien, el problema radica siempre en que efectivamente conocemos las características y personalidad de los dioses griegos durante la época histórica, pero no así en la antigua minoica-micénica, por lo que resulta prácticamente imposible determinar qué elementos se han conservado y cuáles otros se han perdido”, Blázquez, J. M. ; Martínez Pinna, J; Montero, S. – *Historia de las religiones antiguas, Oriente, Grécia y Roma*. Madrid: Catedra, 1936. p. 236.

⁷Data do primeiro jogo olímpico, dando início, pois, a era grega arcaica.

⁸*Ibidem*, p. 235.

⁹“Se inicia así, a lo largo de este siglo VIII, la historia de Grecia propiamente dicha, aquella que tiene su núcleo y razón de ser en la ciudad, quizá la contribución más importante de la cultura griega a la historia de la humanidad”, *Ibidem*, p. 235.

substituição do palácio pela cidade afetou totalmente a vida grega, pois o foco agora se encontra na esfera pública do cidadão e a sua atividade política.

1.1 A questão da alma (*psyché*) em Homero

O conceito de alma sofreu várias transformações no mundo grego antigo até chegar a Platão, destacando-se a substancial diferença entre aquilo que é apresentado no Fédon e a concepção de alma presente na religiosidade homérica. Se para Homero a alma não constitui qualquer relevância para a vida humana e sua natureza, para Platão ela se torna a condição de possibilidade de conhecimento e, com efeito, vital no escopo de sua filosofia.

Segundo Homero, a condição da vida humana é a sua mortalidade e isto é o que lhe diferencia dos deuses, os sempre belos e jovens imortais. O homem, por outro lado, é incapaz de fugir das dores, da velhice e, por fim, da morte. Entretanto, a realização da vida não se encontra na morte, como recompensas por uma vida reta, ou castigos, para aqueles que viveram sob o jugo dos vícios. Para Homero, a vida se realiza na existência natural, ou seja, na experiência concreta ou empírica de viver. É inegável a existência de um post-mortem, o *Hades*¹⁰ aos quais todos estão fadados, mas nesta esfera da realidade o homem não mantém os aspectos símiles da vida natural, porquanto aquilo que se dirige ao *Hades*, a sua *psyché*, ou alma, é apenas um simulacro, não retendo vivacidade, personalidade ou individualidade.

Interessante é notar também que a virtude, para Homero, se identifica com os atos guerreiros, com a glória de perpetuar o nome na história, como na cena na *Ilíada* em que a mãe de Aquiles, a ninfa Tétis, anuncia ao filho o fatídico destino: glória, mas morte, caso lutasse com Heitor, ou uma vida tranquila e de muitos anos, caso abandonasse o combate e o desejo de vingar o seu amado amigo Pátroclo. Aquiles escolhe a morte.

Mas a cena que melhor descreve a maneira como que os gregos vislumbravam a estadia da *psyché* no *Hades* se encontra na *Odisseia*, quando Odisseu desce ao *Hades* e pede ajuda a Aquiles:

Como ousastes descer ao *Hades*, onde os mortos,
sem juízo, moram, espectros de mortais esgotados?
Assim falou, e eu, respondendo, lhe disse:
Aquiles, filho de Peleu, de longe o maior dos aqueus,

¹⁰*Hades* (ᾍιδης ou Ἅδης) é a palavra grega que designa o deus do mundo inferior e ao seu domínio, o lugar para onde as *psychai* se dirigem, LIDELL, H. G - Scott, R. *Greek- English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press Oxford, 1996. p. 21.

UMA ANÁLISE DAS POSSÍVEIS INFLUÊNCIAS ÓRFICO-PITAGÓRICAS NO
FÉDON DE PLATÃO

vim por precisar de Tirésias, para que me aconselhe
um plano – como chegar à escarpada Ítaca; [...] Assim falei, e ele, logo respondendo, disse-me:
Não me edulcores a morte, ilustre Odisseu.
Preferiria, vivente, ser empregado em outro lugar,
junto a homem sem gleba e com poucos víveres
a reger entre todos os mortos desassomados [...].¹¹

O que se pode constatar também é que em Homero os usos do termo *psyché* podem ser reduzidos a dois sentidos básicos, como salienta Robinson: “(a) “sombra” (*skíá*) e (b) “vida”, “força vital” ou “entidade vivificadora” que encontra seu fim quando morremos”.¹² E ainda conforme Robinson, Homero entendia que a alma enquanto sombra é o que sai do corpo pelas feridas e se dirige ao *Hades*. Intrigante é o aspecto físico que a alma aqui contém, enquanto que no pensamento de Platão ela se torna imaterial.

Outro aspecto significativo que distingue Homero e Platão é que para Homero não há a dualidade alma e corpo. Como salienta Neto: “De fato, pode-se dizer que não há em Homero nem o conceito de alma nem o conceito de corpo”,¹³ Já que Homero não compreende uma radical separação entre a *psyché* como a parte dotada de intelecto e o corpo como lugar físico onde a alma se insere. E conforme ressalta Neto, a palavra *soma* (σῶμα), que em Platão significa corpo, apenas é usada em Homero para se referir ao cadáver. Outros termos semelhantes também aparecem, como *demas* (δέμας), que significa figura, aspecto; *melea* (μέλεα) e *gyia* (γυῖα) para se referir aos membros e *chros* (χρός), no sentido de pele. Nenhuma delas, entretanto, assume o significado de corpo como uma acepção unitária.¹⁴

2 A religião dos mistérios

Os contornos da religião homérica levam, pelo próprio modo como se constituem, a um esvaziamento da relação pessoal do homem com o divino, uma vez que todo plano da religiosidade grega se encontra na esfera pública, com as festas e os rituais, mas com pouca atenção para a esfera privada de culto. O cidadão ao participar destas cerimônias está apenas cumprindo com as suas obrigações para com a cidade: prestar culto aos deuses da cidade, assim como participar das assembléias, é agir como um verdadeiro cidadão. Não prestar culto aos deuses da cidade consistia em um grave crime que poderia ter como pena o exílio ou até

¹¹ *Odisseia* XI, 475-491.

¹² ROBINSON, Thomas. *As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. Trad. Alaya Dullius; Jonatas R. Alvares; Sandra Rocha; Diego Saraiva, *et alii*. São Paulo: Annablume, 2010. p. 16.

¹³ RUPPENTHAL NETO, W. *A psyché entre os gregos: do mito homérico às concepções pré-socráticas*. Trabalho de conclusão de curso - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014. p.16.

¹⁴ *Ibidem*, p.18

mesmo a morte. O crime de impiedade (ἀσεβεια) acometeu ao filósofo Anaxágoras e ao sofista Protágoras, acusados de ateísmo, mas a mais famosa decisão judicial é a de Sócrates, descrita na Apologia de Sócrates escrita por Platão. Todavia, havia também pequenos movimentos religiosos não oficiais na Grécia, os chamados movimentos místicos ou religião dos mistérios que formam correntes ao lado da grande religião olímpica ou oficial e encaram a relação homem e divindade de maneira distinta.

Os cultos não oficiais que ocorriam na *pólis* eram chamados de mistérios, qualquer pessoa naturalmente poderia entrar em tais cultos, não importando o sexo, raça ou classe social, contanto que passasse pelos exames de iniciação para ser aceito como membro. E a iniciação, como comenta Casoreti, é um dos fatores mais importantes para que se possa entender estes cultos, já que há uma relação etimológica entre mistério e iniciação: “Encontra-se na tradução latina de *mysteria*, *myeis*, *myesis* a melhor tradução para o termo, que resulta em *initia*, *initiare*, *initiatio*, introduzindo o conceito de iniciação na linguagem ocidental”.¹⁵ As cerimônias de veneração dos mistérios são bastante conhecidas pelo seu aspecto festivo, pelo consumo de bebidas e até mesmo pela prática de orgias entre os membros do culto.¹⁶ Ademais, após entrar nessas sociedades o silêncio se tornava uma regra, isto é, nada do que ocorresse nos cultos deveria ser mencionado aos não iniciados, o que demonstra o teor secreto dos cultos e das suas verdades. Por este motivo esses movimentos se assemelham ao que é usualmente chamado de sociedades secretas ou esotéricas.

A peculiaridade destes cultos se encontra na sua soteriologia, ou seja, nas suas doutrinas a respeito da salvação ou do destino final dos homens, que em muito diferem da religião homérica, dando novos traços ao que se entendia como alma humana (*psyché*). Pois bem, com os cultos dos mistérios surge uma preocupação que não está presente em Homero, a preocupação a respeito da salvação individual, pois não faz sentido pensar em um vislumbre no após morte quando não há para *psyché* vestígios desta possibilidade, apenas restado-a uma amarga estadia no *Hades*, o que ocorre até mesmo com heróis da estirpe de Aquiles. Não obstante, nos mistérios o *post mortem* é onde o homem pode encontrar a verdadeira felicidade graças a sua relação direta com o divino, o que compensaria todas as angústias do aqui e

¹⁵CASORETTI, Anna Maria. *A Ascética da Alma na Antiguidade grega. Orfismo e pitagorismo*. 2014. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014. p. 24.

¹⁶Este aspecto faz com que os especialistas concluam que “mientras la religión ciudadana se identificaba con el ideal delfico de la *sophrosyne*, como ya hemos visto, los cultos místicos propugnaban por el contrario el éxtasis, la locura divina, dar rienda suelta a los propios sentimientos. Se trata en definitiva de una oposición entre lo colectivo y lo individual, entre lo apolíneo y lo dionisiaco, según la feliz expresión de F. Nietzsche”. Blázquez, J. M. ; Martínez Pinna, J; Montero, S, *op.cit.*, p. 328.

agora.¹⁷ E, por causa disto, o mais além passa a ser tratado como um temor individual, com o indivíduo responsável por cuidar de sua alma para alcançar a bem aventurança futura.¹⁸

2.1 O Orfismo

O orfismo é um culto de mistério que atribui sua fundação à figura mítica do poeta trácio Orfeu, um homem que a todos encantava com os seus dotes musicais com a lira, presente do deus Apolo. O mito de Orfeu narra a sua descida ao *Hades* para recuperar Eurídice, sua amada, que havia morrido por uma picada de cobra. Orfeu consegue avançar pelas regiões infernais enfeitiçando a todos que entrassem em seu caminho, mas, ao encontrar Eurídice, *Hades* e Perséfone impõem uma condição para que ele pudesse finalmente resgatar-la, a condição de que ele não olhasse para trás enquanto refazia o percurso para fora do submundo. No entanto, ele se vira e, ao olhar para Eurídice, ela retoma a forma de espectro. Frustrada, pois, as intenções de Orfeu, ele retoma a superfície e acaba sendo desmembrado por várias mulheres.

Em volta da figura de Orfeu surgem vários textos que fazem menção ao seu nome, formando um corpo de doutrinas que seria composto por verdades que ele teria descoberto ao descer ao *Hades*. Diferente de outros mistérios, o orfismo tem por um lado a vantagem de estar alicerçado em textos, e não basicamente na tradição oral. Existiam sacerdotes do Orfismo que vagavam pelas cidades, mas eles não tinham a mesma importância que os poetas homéricos. A base da tradição órfica está na escrita, com interpretações. Isto opera uma mudança drástica entre a oralidade e a escrita. Mas, por outro lado, há a desvantagem de textos serem a ele atribuídos apenas para conferir credibilidade ao conteúdo por causa do costume grego de validar melhor um texto de acordo com o quão antigo ele poderia ser, como assinala Gazzinelli: “Começou-se assim uma prolífera produção de poemas pseudo-epigráficos atribuídos a Orfeu, estendendo-se pelo início da era cristã, entre os

¹⁷Burkert evidencia que o sofrimento tem um enfoque especial nos mistérios: “a los misterios pertenecen las narraciones, que, a su vez, son a menudo secretas (hieroi lógoi), de dioses que <<sufren>>; los mýstai [iniciados] por su parte <<padecen>> algo en la iniciación, aunque no valga para todos los casos la afirmación de que el iniciado sufra el mismo destino que el dios, que sería por ello el primer iniciado. Los <<sufrimientos>> están relacionados principalmente con el aspecto de la iniciación; la superación del miedo a la muerte puede experimentarse e interpretarse como anticipación y superación de la muerte”, Burkert, Walter. *Religión griega arcaica y clásica*. Madrid: Abada Editores, 2007, p. 369.

¹⁸Ainda que exista este contratos doutrinário, não havia uma tensão que gerasse qualquer tipo de confronto: “[...] la ciudad optó por incluirlos [os mistérios] dentro de su propia estructura religiosa, y así en ningún momento prohibió su práctica, siempre y cuando ello no condujera al desinterés por los cultos ciudadanos”, Blázquez, J. M. ; Martínez Pinna, J; Montero, S, *op. cit.*, p.328.

UMA ANÁLISE DAS POSSÍVEIS INFLUÊNCIAS ÓRFICO-PITAGÓRICAS NO
FÉDON DE PLATÃO

neoplatônicos”.¹⁹ Mesmo assim, pode-se saber com clareza que as menções a Orfeu começam a surgir apenas no século VI a.c., como esclarece Casorretti: “Apesar de, para os gregos da época, o mito de Orfeu datar da geração anterior à Guerra de Tróia, não há fontes que comprovem aquela presença em solo helênico antes de VI a.C.”.²⁰

Conforme Gazzinelli, os livros sagrados órficos podem ser classificados em três categorias: “poemas teogônicos (genealogia dos deuses), cosmogônicos²¹ (narrativas sobre a formação do universo, que incluíam o mito de fundação da espécie humana) e escatológicos (revelações sobre o *Hades* e o percurso da alma depois da morte)”. Dentre as fontes canônicas órficas se encontram as *Rapsódias órficas*, *Teogonia de Jerônimo* e *Helênico, Teogonia Eudemia*, os *Papiros de Derveni* e de *Gurob*, lâminas de ouros e placas de ossos, como as achadas na cidade de Ólbia, na Rússia.²²

O centro da doutrina órfica gira em torno do mito da morte de Dionísio, filho de Zeus, que culmina com a criação dos homens. O mito relata que Zeus, o governante supremo, gera um filho com Perséfone, o menino Dionísio Zagreu, e a ele decide outorgar a regência do mundo. Hera, então, ardilosamente, decide encurtar o reinado de Dionísio incitando os titãs a atacá-lo. Por fim, Dionísio é ludibriado com presentes e, enquanto olha a si mesmo em um espelho, é atacado pelos titãs, cozido e, então, devorado. Zeus, após saber do ocorrido, é tomado pela ira e vingativamente desfere seus raios mortais contra aqueles que mataram o seu filho. Atenas recupera o coração de Dionísio e um novo Dionísio renasce, mas já das cinzas quem surge é o homem.

As condições que possibilitaram o surgimento do homem o dotam de duas naturezas: por um lado há a boa natureza herdada por Dioniso, sua alma; mas por outro há a má natureza, oriunda dos titãs, o seu corpo. E por causa do crime dos titãs, a existência humana está maculada, restando a ele se purificar ao longo da vida para que após a morte não sofra com castigos no *Hades*. A única maneira de escapar dos castigos seria adotando certos hábitos que conduziriam a purificação, o que, como comenta Casoretti, integrava toda dimensão da vida do fiel: “O conjunto dessas regras acabava por levar o seu adepto a uma forma de vida

¹⁹GAZZINELLI, G. G. Fragmentos órficos. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007. v. 1. p. 11.

²⁰CASORETTI, Anna Maria, *op. cit.*, p. 25.

²¹A cosmogonia Órfica não se exprime de maneira unívoca, mas possui algumas variações dependendo do texto. C.f. KIRK., G.S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos* – História e crítica com seleção de textos. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, pág. 15 para uma análise detalhada de cada uma das variações das cosmogonias órfica.

²²GAZZINELLI, G. G, *op. cit.*, p. 11.

órfica, o *bíos orphikós*, que, diversamente das demais manifestações da religiosidade grega, envolvia totalmente a vida do crente.²³

As práticas de *cartase* levavam aos fieis a adotarem alguns padrões alimentares, como a abstinência a qualquer alimento de origem animal, o que também os restringiam a até mesmo o uso de roupas de pele de animal, como a lã. Mas não se resume apenas a isso, já que nos rituais também eram vetados os sacrifícios de animais, prática comum nos rituais da religião homérica e em alguns mistérios, como o dionisismo. Estas práticas são justificadas na medida em que a alma não está destinada a apenas uma existência, mas que depois da morte retorna a um corpo, podendo transmigrar entre homens, animais ou plantas. A purificação seria o único meio de parar o ciclo das reencarnações para alcançar a beatitude *post mortem* nos campos Elíseos.

As lâminas encontradas nos túmulos são muito importantes para entender a escatologia órfica, pois continham informações que ajudariam ao iniciado no trajeto a ser percorrido no *Hades*, podendo ser dividida, segundo os comentadores, em dois tipos: o primeiro prescrevia certos cuidados que a alma do iniciado deveria tomar para fugir do ciclo das reencarnações e encontrar a felicidade, conforme ocorre na lâmina de Peteléia, do século IV a.C:

Você encontrará à esquerda das moradas do *Hades* uma fonte,
junto a ela está um cipreste branco.
Desta fonte, não chegue perto.
E encontrará outra, do lago da Memória
escorrendo água fria, e os guardiões estão à frente dela.
Diga: “Sou filho da Terra e do Céu estrelado,
mas minha raça é celeste, isso vocês próprios sabem.
Estou seco de sede e pereço: então, dêem-me rapidamente água fria que
escorre do lago da memória”.
Estes lhe darão de beber da fonte divina;
deste momento em diante você reinará entre outros heróis [...].²⁴

Esta fórmula se repete em outras lâminas, como nas lâminas de Hipônio (século IV a.C.), Farsalo (Século IV a.C.) e Entela (século III a.C.). O que se pode notar também é a importante menção ao lago da Memória, pois está associado à doutrina da transmigração da alma ou *metempsicose*, já que ajudaria ao iniciado a relembrar as suas vidas passas.

O segundo tipo de lâmina exalta a purificação como condição de possibilidade da bem-aventurança, a descendência divina do homem e a divinização do iniciado após a morte,

²³ CASORETTI, Anna Maria, *op. cit.*, p. 40.

²⁴ GAZZINELLI, G. G, *op. cit.*, p. 74.

como está presente nos fragmentos da lâmina de Turi I, do século IV/III, e na lâmina de Turi III, que também é datada como do mesmo período, apresentadas a seguir:

[...] Servi a p<e>na relativa às obra<s> em nada jus<t>as,
Sobreveio-me ou a Mo<i>ra ou o Fulgorant<e> com r<e>lâmpagos .
Agora <ch>ego suplicante jun<t>o à pura Pe<r>séfone,
Para que, Benigna, me envie para assentos puros.²⁵

Venho dentre os pur<o>, ó pura Rainha <dos> infernos,
Eucles e Eubuleu, bem como outros deuses imortais.
Assim, pois, eu suplico que possamos ser de sua raça afortunada
[...]Voei para longe do ciclo de doloroso e pesado lamento.
Subi na desejada coroa com pés velozes.
Afundi sob o seio da senhora, rainha Ctônica.
Desci da desejada co<r>ao com pés velozes.
Afortunado e bem-aventurado, que seja divino em oposição à mortal.²⁶

Vale notar que os rituais por si só já seriam suficientes para oferecer a purificação do iniciado e que o *bíos orphikós* não implicava de maneira necessária práticas estritamente morais, mas que o conhecimento de certas verdades e de como agir ao chegar ao *Hades* já possibilitariam a felicidade *post mortem*.

3 Pitagorismo

3.1 Pitágoras

Pitágoras de Samos é um dos nomes mais controversos da história da filosofia, envolto em uma vasta nuvem de relatos extraordinários e fundador de uma sociedade ligada ao seu nome que perdurou por muitos séculos após a sua morte. Ainda que ao seu nome estejam ligadas várias situações singulares,²⁷ a quantidade de relatos ao seu respeito na doxografia permite indicações que ele realmente teria sido um personagem histórico, tendo como fontes para esta conclusão fragmentos de Heráclito, Empédocles, as biografias de Porfírio, Jâmblico e Diógenes Laércio, entre outras, formando um conjunto de informações a seu respeito que em muito supera o que se pode saber sobre outros pré-socráticos, por exemplo.

²⁵ *Ibidem*, p. 78.

²⁶ *Ibidem*, p.79.

²⁷ Aristóteles teria conhecimento de algumas situações miraculosas relacionadas a Pitágoras: “Aristóteles diz que pitágoras foi chamado de Apolo Hiperbóreo pelo povo de Crotona. O filho de Nicômaco [i.e.Aristóteles] acrescenta que Pitágoras foi visto certa vez por muita gente, no mesmo dia e à mesma hora, tanto no Metaponto como em Crotona; [...] e profetizou o advento de uma urso branca; e é ainda Aristóteles que, em aditamento a muitas outras informações a seu respeito, diz que na Tuscânia matou à dentada uma serpente, cuja mordedura era fatal. Refere ainda que Pitágoras predisse aos Pitagóricos o próximo conflito político; foi essa a razão que o levou a partir para o Metaponto sem que ninguém se tivesse dado conta disso, Aristóteles, fr. 191 Rose, KRS, fr. 273 apud CASORETTI, Anna Maria, *op. cit.*, p. 68.

**UMA ANÁLISE DAS POSSÍVEIS INFLUÊNCIAS ÓRFICO-PITAGÓRICAS NO
FÉDON DE PLATÃO**

Nascido em Salmos, na segunda metade do século 6 a.C., filho de Menesarco, um cinzelador de anéis, Pitágoras recebeu influências de diferentes tradições filosóficas e religiosas em seu pensamento. Segundo a tradição, não apenas foi aluno de Ferécides de Siros e Anaximandro de Mileto como também realizou várias viagens e assimilou alguns elementos do conhecimento dos lugares em que esteve: teria aprendido a geometria dos egípcios, a aritmética dos fenícios e a investigação celeste com os caldeus. Não obstante, também teria se encontrado com o profeta persa Zoroastro e participado de cultos de mistério egípcios. Deste modo, Pitágoras é apresentado, pelos seus dotes intelectuais, como um homem excepcional, de forma que poderia se crer que seria filho do próprio deus Apolo.²⁸

Durante a sua vida por duas vezes se viu obrigado a fugir por razões políticas, a primeira marca a sua viagem de Samos para Crotona, devido ao governo do Tirano Polícrates, que se por um lado foi capaz de trazer prosperidade para a cidade, por outro não proporcionava condições que iriam condizer com o modo de vida de um homem livre como Pitágoras²⁹. Ao chegar a Crotona, segundo Porfírio, Pitágoras é de tal forma admirado pelas pessoas da cidade que lecionou aulas a mulheres, jovens e crianças:

[...] Quando ele desembarcou em Itália e chegou a Crotona, foi recebido como homem de notáveis poderes e experiência, devido às suas muitas viagens, e como pessoa bem dotada pela fortuna, no tocante às suas características pessoais. É que a sua aparência era imponente e própria de um homem livre, e na sua voz, no seu caráter e em tudo o mais da sua pessoa havia graça e harmonia em profusão. Por consequência, foi capaz de organizar em Crotona, por tal forma que, depois de ter persuadido o conselho governativo dos anciãos com nobreza de numerosos discursos, por ordem do governo fez aos jovens adequadas exortações, após o que se dirigiu às crianças, trazidas das escolas, e por fim às mulheres, pois também tinha convocado uma reunião delas.³⁰

Em Crotona surge a comunidade pitagórica, que através de alguns membros teria influenciado a cidade por vias políticas, o que teria, após cerca de vinte, culminado em uma revolta popular que teria forçado Pitágoras a fugir para Metaponto, como assinala Kahn:

²⁸Porfírio, na vida de Pitágoras, descreve um pouco da imagem que se formou a respeito do ilustre sábio: “Algunos cuentan que era hijo de Apolo y Pitaide por su nacimiento, aunque realmente lo fuera de Mnesarco, dice Apolonio”, PORFÍRIO, *VP* 2. Jámblico, de maneira semelhante, assegura que Aristóteles assinala o aspecto excepcional de Pitágoras na hierarquia dos seres racionais: “Dios forma parte del ser vivo racional, también el ser humano, y, por así decirlo, Pitágoras”, Jámblico, *VP* 31.

²⁹Guthrie apresenta alguns motivos do porquê Pitágoras ter fugido: “Pero Polícrates poseía otra faceta. Estimuló el lujo y la disipación, que crecieron de un modo natural acompañando a la prosperidad material, y, con el fin de alcanzar sus fines, habría sido brutal y sin escrúpulos. La atmósfera, en la que poetas como Anacreonte e Ibico se sintieron como en casa, no era la apropiada para un predicador de la vida Ascética”, de modo que conclui: “[...] pero son innecesarias las consideraciones políticas para explicar el disgusto de un genio religioso y filosófico en la corte de un tirano de este tipo”, GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*, Volume I. Madrid: Editorial Gredos, 1999, pág. 172.

³⁰Dicearco, fr. 33, Porfírio, *VP* 18 apud CASORETTI, Anna Maria, *op. cit.*, p. 68

Hemerson Luan Farias de Barros

Há, porém, bons motivos para crer que no início do século V os membros da sociedade pitagórica conquistaram posições de poder político por todo o sul da Itália, pois Políbio relata que quando os *synedria*, ou locais de encontro pitagóricos, foram queimados na Magna Grécia, em meados daquele século, “os principais homens de cada cidade perderam suas vidas”. Este relato sugere que a organização fundada por Pitágoras em Crotona havia estendido a condição de membro e sua influência às cidades vizinhas. Dizem que o próprio Pitágoras morreu como refugiado em Metaponto, após uma revolta popular contra o controle pitagórico em Crotona.³¹

Pitágoras teria morrido avançado em idade e, segundo se supõe, a única forma de conhecer suas doutrinas é através dos seus discípulos e da doxografia, uma vez que, ainda que muitos livros sejam a ele atribuídos, nenhum livro teria chegado até nós. A base de transmissão da sua tradição era oral, o que se poderia supor com base nisso, que ele nada teria escrito.

3.2 A comunidade pitagórica

A *koinonía* pitagórica, isto é, a comunhão das pessoas que admiravam Pitágoras, constituindo um grupo organizado, era fundamentada, segundo assinala Cornelli, sob uma característica que os diferenciavam de outros pré-socráticos quanto ao critério de vínculo entre mestre e aluno: “No caso específico e único do pitagorismo, pela primeira vez, um grupo de filósofos é identificado não a partir de sua coerência doutrinária (*physikoí*), ou proximidade geográfica (*eleatas*), mas, sim, a partir do nome de seu fundador: *pythagoreíoi*.³² Ora, se o critério não é puramente doutrinário, mas ligado a um sentimento de pertencimento a um grupo e reverência ao seu representante máximo, se poderia supor que isto implicaria uma série de peculiaridades que resultariam em um perfil ético formando o que se poderia falar como um *bíos pythagorikós*, ou seja, uma vida pitagórica.³³

A comunidade pitagórica era formada por uma quantidade restrita de associados que guardavam suas doutrinas sob sigilo e é marcada por rigorosos critérios de adesão de novos

³¹ KAHN, Charles. H. *Pitágoras e os Pitagóricos: uma breve história*. São Paulo: Edições Loyola, 2007. p. 23.

³² CORNELLI, Gabriele. *O pitagorismo como categoria historiográfica*. , São Paulo: Annablume Editora, 2011. p. 102.

³³ Na República Platão confirma esta ideia: “Mas, se não foi na vida pública, ao menos na particular não constará que Homero, durante a sua vida, tenha dirigido a educação de algumas pessoas, que o estimassem pela sua companhia e que transmitissem à posteridade o estilo de vida homérico, como é o caso de Pitágoras, que foi extraordinariamente apreciado por esse motivo, e até os que vieram depois dele ainda hoje chamam Pitagórico a esse regime de vida, e por ele se salientam no meio dos outros homens?”, *República X*, 600 a-b.

membros.³⁴ como ressalta Casoretti, apenas a aprovação após os exames possibilitaria o reconhecimento de alguém como integrante a *koinonía*: “A escola pitagórica não era apenas uma sucessão de mestres e alunos, como se verifica na tradição jônica, mas uma irmandade à qual se era admitido por mérito e não pelo pertencimento a certa família ou clã”.³⁵ Por isso o pitagorismo sempre se compôs nos moldes de uma confraria ou até mesmo de uma seita religiosa:

Dessa forma, poder-se-ão identificar, no pitagorismo, as características mínimas que definem uma seita, do ponto de vista da sociologia dos grupos religiosos. Essas características contribuem para a descrição da comunidade pitagórica como de um grupo de proporções numéricas bastante reduzidas, de caráter elitista, modos alternativos e algum nível de sigilo: encontros regulares ou vida em comum, certa partilha econômica e espiritual, submissão à autoridade de um guia carismático e forte sentimento identitário que leva à separação das pessoas entre *nós* e *eles*. Ações de vingança contra os apóstatas, prescrições reprodutivas que garantem a sobrevivência diacrônica da comunidade e intensa mobilidade geográfica concluem um retrato no qual, como se verá, podem ser reconhecidas as características salientes do estilo de vida pitagórico.³⁶

Dois aspectos são importantes para se entender os detalhes do pitagorismo enquanto comunidade: primeiro, as doutrinas eram repassadas oralmente, em forma de preceitos a serem memorizados, os *akóusmata*. Segundo, havia os *symbola*, ou contra-senhas, ou seja, os sinais de reconhecimento dados aos membros indicando o seu pertencimento a comunidade.

Há uma grande lista de *akóusmata* listado por Aristóteles, segundo Diógenes Laércio, a maior parte contendo proibições ou regras de cunho prático:

Em seu livro *Sobre os Pitagóricos* Aristóteles diz que Pitágoras preconizava a abstinência das favas porque estas se assemelham aos órgãos genitais ou às portas do *Hades* (com efeito, trata-se da única planta imaculada), ou ainda por serem nocivas, ou por serem semelhantes à natureza do universo, ou por terem conexão com a aristocracia, pois são usadas para eleições mediante sorteio. O filósofo proibia seus adeptos de reconhecerem pedaços de pão caídos no chão, seja para habituá-los a não comerem desmedidamente, seja por sua associação com a morte de alguém. [...] Pitágoras ainda proibia seus adeptos de partirem o pão, porque em certa época os amigos reuniam-se em

³⁴Jâmblico fala a respeito do processo de adesão de novos membros: “Y al que examinaba de esa manera, lo despedía para ser menospreciado por tres años, poniendo a prueba su constancia, su auténtico deseo de aprender y si estaba suficientemente preparado para la gloria para despreciar la honra. Después de esto, a los que se le sumaban les ordenaba que mantuvieran silencio por cinco años, poniendo a prueba su control, por entender que esto era mucho más difícil que las demás limitaciones, es decir, la continencia verbal, tal como se nos ha manifestado por los que han instituido los misterios”. Jâmblico, *VP* 71-72. O período de silêncio é atestado também por Diógenes Laércio: “Durante um quinquênio guardavam silêncio, eram apenas ouvintes e nunca viam Pitágoras até serem considerados merecedores dessa distinção. Daí em diante passavam a frequentar-lhe a casa e se lhes permitia vê-lo”, Diógenes Laércio, *Vitae* XIII 10.

³⁵CASORETTI, Anna Maria, *op. cit.*, p. 71.

³⁶CORNELLI, Gabriele, *op. cit.*, p. 110.

**UMA ANÁLISE DAS POSSÍVEIS INFLUÊNCIAS ÓRFICO-PITAGÓRICAS NO
FÉDON DE PLATÃO**

torno de um único pão, como até hoje fazem os bárbaros; tampouco se deve dividir o pão, porque ele reúne os amigos. [...] Quanto ao sal, ele dizia que devemos pô-lo à mesa para nos lembrarmos da justiça; com efeito, o sal conserva tudo a que é adicionado, e provém de fontes puríssimas – o sol e o mar.³⁷

Estas máximas podem, a princípio, parecerem estranhas, como de fato o são, se se olha o homem grego comum, portanto é basilar o comentário de Kirk, Raven, Schofield:

Tais provérbios não eram obviamente para serem tomados à letra, mas alguns dos significados fornecidos (e.g. os concernentes às leis e à vida e morte) refletem nitidamente preocupações pitagóricas: é possível que as máximas assim explicadas tenham tido originalmente uma mais ampla aplicação”.³⁸

Jâmblico menciona dois grupos distintos no interior da comunidade, de um lado os *acusmatici* e do outro os *mathematici*:

Dois são os tipos de filosofia itálica, chamada pitagórica. Pois duas foram também as categorias dos seus praticantes, os *acusmatici* e os *mathematici*. Deste, os *acusmatici* eram aceites como pitagóricos pelo outro grupo, mas não admitiam que os *mathematici* fossem pitagóricos, ao sustentarem que suas atividades intelectuais derivavam, não de Pitágoras, mas de Hípaso [...].³⁹

A distinção entre os dois grupos se define nos seguintes moldes: enquanto os primeiros estariam mais ligados aos *akóusmata* e aos *symbola*, os segundos se alinhariam mais aos estudos do que aos preceitos daqueles. De maneira geral o que se pode afirmar é que esta distinção não implicaria em duas vertentes rivais do pitagorismo, mas em dois aspectos que se complementariam no seio de um mesmo movimento e que isto só começara a ocorrer no começo do século 5 a.C com a derrota da liga pitagórica. Ademais, o pitagorismo é um movimento que abarca uma variedade de temas e que, por ter se prolongado por aproximadamente 10 gerações, é de difícil investigação teórica.

3.3 Teoria sobre a alma

A doutrina sobre a alma é um dos pontos centrais nas discussões entre os especialistas do pitagorismo e desde a antiguidade é atestada como um dos principais ensinamentos da tradição pitagórica, como aquiesce Porfírio em sua Vida de Pitágoras:

Algumas de suas afirmações ganharam notoriedade praticamente geral: 1) afirma que a alma é imortal; 2) que transmigra em outras espécies de seres vivos; 3) que, periodicamente, o que já aconteceu alguma vez volta a

³⁷Diógenes Laércio. *Vitae* XIII 34-35.

³⁸Kirk, Raven, Schofield, *op. cit.*, p. 241.

³⁹Jâmblico *Comm. math. sc.* 76, 16- 77, 2 apud Kirk, Raven, Schofield, *Ibidem.*, p. 244.

Hemerson Luan Farias de Barros

acontecer, e nada é absolutamente novo; e 4) que todos os seres animados devem ser considerados como do mesmo gênero. Ao que parece foi mesmo Pitágoras a introduzir pela primeira vez estas crenças na Grécia.⁴⁰

Estas palavras encontram eco em uma famosa menção que Diógenes Laércio faz de uma declaração de Xenófanes, que ainda que sarcástica, é importante por se tratar de alguém fora do seio da comunidade pitagórica: “Dizem que ele [Pitágoras], passando perto de um cãozinho que estava sendo espancado, apiedou-se dele e falou a quem o maltratava: ‘Pára! Não o espanque, pois a alma que reconheci ouvindo-lhe a voz é a de um homem amigo!’”⁴¹

A metempsicose ou a transmigração da alma também está presente no leque das lendas relativas a Pitágoras, de sorte que por ter passado por esta experiência, poderia ele próprio certificar sua validade⁴², como assegura Cornelli: “Esse interesse pela história da alma de Pitágoras foi compreendido, já desde a antiguidade (Porph. VP: 26 e Diod. Sic. X 6,1) como uma exemplificação, na pele do fundador, da própria doutrina da transmigração da alma”⁴³. E um exemplo nestes moldes pode ser encontrado em Diógenes Laércio:

Heráclides Pôtico assinala que Pitágoras dizia de si mesmo que em outra encarnação fora Aitalides, e que se considerava filho de Hermes, e que Hermes lhe concedera a graça de escolher o que quisesse, à exceção da imortalidade. Ele pediu para poder, seja enquanto vivo, seja depois de morto, guardar a recordação de tudo o que acontecesse. Por isso conseguia recordar-se de tudo enquanto vivo, e depois de morto conservou a mesma memória. Subseqüentemente voltou ao mundo no corpo de Êuforbos, e foi ferido por Menêlaos. Êuforbos, por seu turno, dizia que em outra encarnação tinha sido Aitalides, e que havia recebido de Hermes aquela concessão, e contava as peregrinações da sua alma, para quantas plantas e animais sua alma passara e todos os sofrimentos que suportara no *Hades*, e quais os padecimentos das outras almas.⁴⁴

Há ainda a possibilidade de fuga dos justos do ciclo das reencarnações e, por fim, um lugar para os bem-aventurados no além:

E aqueles que, enquanto moradores de ambos os mundos, tiverem por três vezes a coragem de conservar suas almas puras de todos os atos de injustiça, esses percorrem o caminho de Zeus, em direção à torre de Cronos, onde sopram as brisas oceânicas em redor da Ilha dos Bem-aventurados [...].⁴⁵

⁴⁰Porph. VP: 19 apud Cornelli, op. cit., p.143.

⁴¹Diógenes Laércio, *Vitae* VIII 36

⁴²Este relato é muito similar ao de Orfeu, então é importante salientar a proximidade de alguns pontos entre as doutrinas órficas e pitagóricas, de forma que em muitos momentos as duas tradições se confundem. Kahn apresenta uma longa lista de semelhanças e diferenças entre eles. De semelhanças há as restrições alimentares, transmigração das almas e o aspecto iniciático, por exemplo. Já quanto as dessemelhanças ele menciona que o orfismo está voltado para uma tradição escrita, enquanto o pitagorismo ainda é oral e a cosmogonia órfico pareceria bastante estranha aos pitagóricos. Cf. KAHN, Charles. H. op. cit., p. 39.

⁴³CORNELLI, Gabriele, op. cit., p. 197.

⁴⁴Diógenes Laércio, *Vitae* VIII 4-5.

⁴⁵Píndaro *Olímpicas* II, 56-77 apud Kirk, Raven, Schofield, , op. cit., p. 247.

Os especialistas Kirk, Raven, Schofield asseveram que estes versos de Píndaro se dirigiam a alguém com crenças pitagóricas, o que indicaria que Pitágoras certamente professava ensinamentos de cunho escatológico, dos quais se pode concluir que há um julgamento para as almas após a morte, com a possibilidade de castigos para os injustos e que há um destino para bom em estado de felicidade.⁴⁶ Entretanto, para alcançar esse estado de felicidade seria necessário passar por purificações, como a própria música, e, acima de tudo a ciência, o conhecimento, em suma, a filosofia.⁴⁷

4 O problema das referências em Platão

A maneira como Platão cita suas fontes dificulta, a princípio, a análise da presença de influências em seu pensamento, visto que muitas vezes não é clara a distinção entre uma citação propriamente dita e a menção já com elementos modificados segundo aquilo que ele deseja afirmar, seja por meio de omissão ou adição, como se apenas se utilizasse da referência como meio de validação da sua própria posição. Por outro lado, há também passagens bastante soltas em que o filósofo alude a “aquilo dos mistérios”⁴⁸ e apenas por meio de comparação textos é possível identificar qual seria a real fonte.

Diante desta dificuldade, a crucial obra “*Platão e o orfismo*” de Alberto Bernabé será utilizada aqui como guia para a análise de determinados temas do diálogo *Fedón* e a repercussão órfico-pitagórica nesta obra de Platão.

4.1 Transmigração das almas (*metempsicose*)

Antes de tudo, deve-se ser esclarecida a questão da imortalidade da alma no intercâmbio órfico-pitagórico: ambos convergem para a afirmação de que a alma não só é imortal, mas como também transmigra entre diferentes corpos após a morte em um processo de reencarnação. O problema é saber de quem seria a originalidade desses postulados e as nuances entre as suas formulações.

Segundo Bernabé, a *metempsicose* seria para os pitagóricos uma derivação da ideia de ordem e harmonia que compõe a sua cosmovisão e de que a alma é imortal, mas que inicialmente não continha nenhuma implicação moral, ou seja, castigo e prêmios. Mas, para

⁴⁶*Ibidem*, 247.

⁴⁷BURNET, J. *A aurora da filosofia grega*. Rio de Janeiro: PUC- Rio, 2006, pág. 111.

⁴⁸*Fédon* 62b.

UMA ANÁLISE DAS POSSÍVEIS INFLUÊNCIAS ÓRFICO-PITAGÓRICAS NO
FÉDON DE PLATÃO

os órficos a *metempsicose* estaria relacionada com o mito dos titãs e o castigo humano, resultando na noção de corpo como tumba, que é aceita posteriormente pelos pitagóricos retirando os aspectos mitológicos e as práticas ritualísticas de purificação.⁴⁹

A imortalidade da alma e a sua transmigração não são postulados originais do pensamento de Platão, para se assegurar isso dois argumentos são possíveis: primeiro, havia na já Grécia grupos que afirmavam essas concepções e, ainda que esses grupos fossem fechados, se poderia ter um mínimo possível de acesso a essas ideias; segundo, Platão se refere a estes mesmo grupos mencionados no ponto anterior quando faz menção a essas doutrinas, ainda que não o seja totalmente explícito, como nessa fala de Sócrates no Fédon:

Estudemo-lo, pois, sob o seguinte aspecto: se as almas dos mortos se encontram ou não se encontram no *Hades*. *Conforme antiga tradição*, que ora me ocorre, as almas lá existentes foram daqui mesmo e para cá deverão voltar, renascendo dos mortos (*grifo nosso*).⁵⁰

Pelo que foi dito até aqui, essa passagem encontra fortes ecos na doutrina órfica, basta que se olhem os já citados versos da lâmina de Turi III, como por exemplo: “Voei para longe do ciclo de doloroso e pesado tormento”.⁵¹ E há um ponto a mais que faz com que a inferência seja possível: Platão menciona uma “antiga tradição”. As expressões “antigos relatos” ou “antiga tradição” são identificadas por Bernabé como uma maneira de Platão citar os órficos sem necessariamente recorrer a figura de Orfeu, apenas atribuindo prestígio por causa da antiguidade da fonte.⁵²

Entretanto, Platão modifica um pouco o esquema apresentado ao inserir um traço moralizante:

Pois se a morte fosse o fim de tudo, que imensa vantagem não seria para os desonestos, com a morte, livrarem-se do corpo e da ruindade muito própria, juntamente com a alma? Agora, porém, que se nos revelou imortal, não resta à alma outra possibilidade, se não for tornar-se, quanto possível, melhor e mais sensata.⁵³

A respeito disto, Bernabé indica que a modificação platônica vai de encontro com a noção órfica, já que: “De antemão e à luz do que fomos lendo, esperamos dele um notável desprezo pelos ritos com os quais se pretendia assegurar-lhe ao fiel, por mera participação neles, um destino privilegiado no outro mundo, independentemente de quais tivessem sido

⁴⁹BERNABÉ, Alberto. *Platão e o orfismo: diálogos entre religião e filosofia*. Annablume Editora, São Paulo, 2011. p. 172.

⁵⁰*Fédon* 70c.

⁵¹Cf. nota 26.

⁵²BERNABÉ, Alberto. *op. cit.*, p. 369.

⁵³*Fédon* 107 c-d.

suas culpas”⁵⁴. A mudança platônica acrescenta ao esquema uma preocupação do indivíduo com a virtude como parte essencial da questão da imortalidade da alma e a filosofia como ferramenta de purificação.

Outra alteração realizada por Platão tem em mente o fim do processo da transmigração, isto é, quando se liberta dos ciclos de reencarnações. Para os órficos, ao término do pagamento das penas o iniciado não apenas estaria com os deuses como também se converteria a se próprio em deus, conforme algumas lâminas já mencionadas anteriormente. Contudo, Platão se conforma apenas com a ideia de que a *psyche* tenha o traço de imortalidade como uma afinidade ao divino,⁵⁵ mas não que possa ela mesma se tornar divindade.

4.2 Corpo sepultura ou prisão

Uma das primeiras discussões no Fédon versa sobre a iminência da morte e a recusa ao suicídio e novamente Sócrates alude aos mistérios no debate:

Isso carece de lógica; mas o fato é que tem a sua razão de ser. *Aquilo dos mistérios*, de que nós, homens, nos encontramos numa espécie de cárcere que nos é vedado abrir para escapar, afigura-se-me de peso e nada fácil de entender (*grifo nosso*).⁵⁶

A lâmina órfica de Pelina I, do século IV a.C., expressa uma imagem bastante semelhante a qual Platão se refere pela boca de Sócrates, quando tem em mente “aquilo dos mistérios”:

Ora você morre, ora nasce, três vezes afortunado neste dia.
Diga a Perséfone que o próprio B<a>co o libertou.⁵⁷

Bernabé justifica essa semelhança afirmando que o renascimento da alma após a morte do corpo leva a noção de corpo (*σῶμα*) como sepultura (*σῆμα*) e que a libertação em muito se espelha a noção de prisão.⁵⁸ Mas, se Platão realmente tinha em mente o orfismo nesta passagem, ele estaria já operado uma modificação conceitual de uma doutrina na sua citação, o que é recorrente em seus livros. A mudança de sepultura para prisão pode ser, a primeira vista, ínfima, contudo o comentador também nota uma possível consequência desta mudança:

[...] ademais uma fundamental diferença de ponto de vista: o dos órficos está centrado no além, enquanto esse mundo é um lugar de passagem, em que

⁵⁴BERNABÉ, Alberto. *op. cit.* p. 333.

⁵⁵Cf. *Fédon* 81a.

⁵⁶*Fédon* 62 b.

⁵⁷GAZZINELLI, G. G. *op. cit.*, p. 80.

⁵⁸BERNABÉ, Alberto. *op. cit.* p. 219.

estamos mortos porque não vivemos a verdadeira vida; daí que para eles o corpo seja uma sepultura. O ponto de vista de Platão está centrado no aspecto político e na moral; o mito é um preventivo para a correta atuação do homem como cidadão, esta vida tem valor e a alma está ‘sob custódia’ do corpo, mas viva e atuante.⁵⁹

Por outro lado, Platão também informa em várias passagens que a natureza do corpo atrapalha o conhecimento por causa das inquietações dos sentidos e que apenas certo desvencilhamento da alma e do corpo possibilita as condições necessárias para um estado em que o conhecimento é possível:

Por outro lado, ensina-nos a experiência que, se quisermos alcançar o conhecimento puro de alguma coisa, teremos de separar-nos do corpo e considerar apenas com a alma como as coisas em si mesmas.⁶⁰

Este raciocínio o levará a concluir nas linhas seguintes que apenas a morte permite o conhecimento puro ou o conhecimento das realidades inteligíveis⁶¹ e o que poderia parecer uma lastima se torna algo de agrado, já que se o que o filósofo busca por toda a sua vida é a verdade, o estado em que Sócrates se encontrava, ou seja, próximo a morte, é a antessala do usufruto de alcançar o objetivo de toda uma vida. Por isto a filosofia é uma preparação para a morte.⁶²

Com efeito, a morte, entendida na sua definição como a separação da alma e do corpo, está estritamente vinculada, no *Fédon*, a ideia de castigos e prêmios no além. No contexto do diálogo, a iminência da morte de Sócrates causa grande desconforto e desamparo aos seus discípulos, de modo que o debate a respeito da imortalidade da alma tenta, a princípio, assegurar que a condição de mortalidade é pelo menos uma boa esperança⁶³ para quem se dedica a filosofia.

4.3 A alma como harmonia

Um elemento que aparece no texto que é propriamente pitagórico é a noção de alma como harmonia das partes que compõem o corpo, que surge no diálogo por meio do pitagórico Símiias como contra-argumento a exposição de Sócrates. Este conceito geralmente

⁵⁹ *Ibidem*, p. 222.

⁶⁰ *Fédon* 66 e.

⁶¹ Cf. *Fédon* 67 a.

⁶² Cf. *Fédon* 81a.

⁶³ Cf. *Fédon* 67 c.

é atribuído ao filósofo pitagórico Filolau de Crotona, com quem Símiias e Cebes teriam convivido.⁶⁴

A imagem que aparece traz consigo a questão a respeito da semelhança entre a alma e a lira, já que da mesma forma que a harmonia da lira não mais subsiste depois da corrupção do instrumento, se o mesmo não poderia acontecer com a alma humana. Com efeito, este argumento já aparece com conotações negativas, servindo ao propósito argumentativo de Platão. O filósofo pretende mostrar a contradição que há nesta definição de alma, uma vez que a imortalidade não pode ser um atributo ao se adotar a ideia da alma como harmonia.

Portanto, ainda que seja um elemento propriamente pitagórico no diálogo, não pode ser atribuído como influência para arcabouço teórico do filósofo, uma vez que ele é descartado logo após o momento em que aparece.

Conclusões

A maneira peculiar com que Platão trabalha com as fontes órficas e pitagóricas é denominada por Bernabé como *transposição*, isto quer dizer que Platão trabalha com outros autores, os citando diretamente ou não, tendo em mente primeiramente as suas próprias teses. E ao aludir a estas fontes, o filósofo modifica alguns elementos, dando contornos diferentes aos que estavam presentes, resultando em uma distanciação em maior ou menor escala destes autores.⁶⁵

Por isso, conforme foi apresentado, conclui-se que Platão adota ideias sobre a alma, afirmando que é imortal e que transmigra após a morte em sucessivas reencarnações até conseguir quebrar o ciclo por meio da filosofia e não por meio de ritos religiosos de purificação. Este procedimento possibilita o acesso às formas inteligíveis. Afirma também que o corpo é o cárcere em que a alma habita e que no *post mortem* a alma deverá pagar pelos seus próprios erros ou se beneficiar por causa de suas virtudes. Por fim, fica claro que Platão modifica elementos de outras tradições ao incorporá-los em suas doutrinas filosóficas.

Referências bibliográficas

⁶⁴Cf. *Fédon*.61d.

⁶⁵BERNABÉ, Alberto. *op. cit.* p. 367.

Blázquez, J. M.; Martínez Pinna, J; Montero, S. – *Historia de las religiones antiguas, Oriente, Grécia y Roma*. Madrid: Catedra, 1936.

Burkert, Walter. *Religião grega arcaica y clasica*. Madrid: Abada Editores, 2007.

Burnet, J. *A aurora da filosofia grega*. Rio de Janeiro: PUC- Rio, 2006.

BERNABÉ, Alberto. *Platão e o orfismo: diálogos entre religião e filosofia*. São Paulo: Annablume Editora, 2011.

CASORETTI, Anna Maria. *A Ascética da Alma na Antiguidade grega. Orfismo e pitagorismo*. 2014. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

CORNELLI, GABRIELE. *O pitagorismo como categoria historiográfica*. São Paulo: Annablume Editora, 2011.

GAZZINELLI, G. G.. *Fragments órficos*. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007. v. 1.
GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofía grega*, Volume I. Madrid, Editorial Gredos, 1999.

HOMERO. *Odisséia*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

JÂMBLICO. *Vida Pitagórica y Protréptico*. Trad. Miguel Periago Lorente. Madrid: Editorial Gredos, 2003.

KAHN, Charles. H. *Pitágoras e os Pitagóricos: uma breve história*. São Paulo, Edições Loyola, 2007.

KIRK., G.S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos – História e crítica com seleção de textos*. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

LAËRTIOS, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LIDELL, H. G - Scott, R. *Greek- English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press Oxford, 1996,
PLATÃO, *República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PAGE, DENYS. *O mundo homérico*. In: LLOYD-JONES, Hugh. *O mundo grego*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1997.

PLATÃO. *Fédon*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2011.

PORFIRIO. *Vida de Pitágoras, Argonáuticas Órficas, Himnos Órficos*. Trad. por Miguel Periago Lorente. Madrid, Editorial Gredos, 1987.

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA

ROBINSON, Thomas. *As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. Trad. por Alaya Dullius, Jonatas R. Alvares, Sandra Rocha, Diego Saraiva, et alii. São Paulo: Annablume, 2010.

RUPPENTHAL NETO, W. *A psyché entre os gregos: do mito homérico às concepções pré-socráticas*. Trabalho de conclusão de curso - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

SNELL, Bruno. *A descoberta do Espírito*. Lisboa: Edições 70, 1992.

**MARX E A NOÇÃO DE UNIVERSALIDADE: UM TRAÇO HEGELIANO NOS
*GRUNDRISSE DE MARX***

Allysson Flôres¹

Resumo: O trabalho tem como finalidade propor uma conexão que evidencie a influência hegeliana, tendo como base a obra: “Ciência da Lógica”, sobre a leitura de Marx acerca dos economistas liberais e da interpretação destes sobre a sociedade. Principalmente nos temas abordados na primeira divisão da obra: “Elementos fundamentais para a crítica da economia política (Grundrisse).” Temas que consistem na análise de uma dura crítica as abstrações e concepções aistóricas promovidas pela chamada economia nacional, por meio de seus grandes teóricos e principais expoentes: Adam Smith e David Ricardo. Reagindo a estas concepções, Marx irá propor o caminho da adoção da noção concreta de universalidade, conceito este, similar à concepção de Hegel de um todo lógico-real.

Palavras-Chave: Hegel. Marx. todo lógico-real.

**MARX AND THE NOTION OF UNIVERSALITY: AN HEGELIAN TRACE IN THE
*GRUNDRISSE OF MARX***

Abstract: The purpose of this work is to propose a connection that demonstrates a hegelian influence, based on the work: “Science of Logic”, about Marx's reading about liberal economists and their interpretation of society. Mainly in the themes addressed in the first division of the work: "Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)." Themes that consist in the analysis of a hard criticism of the abstractions and aistoric conceptions promoted by the called national economy, through its great theorists and main exponents: Adam Smith and David Ricardo. Reacting to these conceptions, Marx will propose the way of adopting the concrete notion of universality, a concept that is similar to Hegel's conception of a logical-real whole.

Keywords: Hegel. Marx. logical-real whole.

Introdução

Minha ideia consistiu em dividir o trabalho de maneira crescente, entrelaçada e até mesmo de maneira episódica. Começo por apresentar a visão defendida por Hegel neste recorte

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Nacional de Brasília (UnB). Tenho me aprofundado com maior cuidado, através de pesquisas, na relação Hegel – Marx e seus desdobramentos. E-mail: allyssonflores@gmail.com.

**MARX E A NOÇÃO DE UNIVERSALIDADE: UM TRAÇO HEGELIANO NOS
GRUNDRISSE DE MARX**

da Ciência da Lógica. Visão esta que consiste em sua crítica a abstração e fossilização do conceito, da História e da necessidade práxis como constituinte do conhecimento. Críticas que vão se estender as concepções vistas por ele como metafísicas, além da defesa da dialética como o método de acesso a verdade.

A Lógica especulativa contém a Lógica e a Metafísica de outrora; conserva as mesmas formas-de-pensamento, leis e objetos, mas ao mesmo tempo aperfeiçoando e transformando com outras categorias. Deve-se distinguir do conceito, no sentido especulativo, o que habitualmente é chamado de conceito. É no ultimo sentido, unilateral, que se pôs e repetiu milhares e milhares de vezes, e se erigiu em preconceito, que o infinito não pode ser compreendido por meio de conceitos. (CL, § 8)

Ou seja, Hegel vê no método dialético a maneira pela qual é possível captar o conceito através de sua constituição, interação e mudança. Como aquilo que nos permite ir além do campo especulativo.

Após isso, a apropriação de Marx do conceito de universalidade hegeliana e da dialética como aquilo que é capaz de captar a verdade através da dicotomia, da tensão dentro das práticas intramundanas. Apropriação essa que irá servir como base na constituição da crítica feita a economia nacional e seus teóricos, que engessam e introjetam no ser humano o ideal burguês de uma sociedade fragmentada, cindida e esfacelada. Fabricando assim as chamadas robinsonadas e tendo uma visão equivocada do processo de produção da mercadoria.

Hegel afirma que o conteúdo da filosofia é a efetividade. Pode-se entender por efetividade aquilo que contém o princípio ativo no e do fenômeno. É aquilo que torna capaz de se produzir, moldar e criar. Uma engrenagem central para o conceito de experiência.

A efetividade pode ser acessada pela experiência através de um movimento dialético entre sujeito e objeto. Isto é, sujeito e objeto interagem entre si, e através dessa interação recíproca, um constitui e é constituído pelo outro, uma recíproca determinação. Só então através desse processo de interação entre sujeito e objeto, desse movimento dialético, é possível que apareça a verdade.

Do outro lado, é igualmente importante que a filosofia esteja bem consciente de que seu conteúdo não é outro que o conteúdo originariamente produzido – e produzindo-se – no âmbito do espírito vivo, e constituído em mundo, [mundo] exterior e interior da consciência; [e entenda] que o conteúdo da filosofia é a efetividade. Chamamos experiência a consciência mais próxima desse conteúdo. (CL, § 6)

O fenômeno ainda é a faceta transitória da verdade, algo indeterminado, mas que ainda não se mostra como realmente é. Hegel busca através desse movimento dialético a unidade entre o fenômeno, ou seja, aquilo que é passageiro, e a efetividade.

Enquanto a filosofia só difere segundo a forma de outro conscientizar-se desse único e idêntico conteúdo, é necessária sua concordância com a efetividade e a experiência; e mesmo essa concordância pode considerar-se como uma pedra de toque, ao menos exterior, da verdade de uma filosofia; assim como é para se considerar como o fim último e supremo da ciência o suscitar, pelo conhecimento dessa concordância, a reconciliação da razão consciente-de-si com a razão essente com a efetividade. (CL, § 6)

O princípio base da experiência é que ele contém em si a certeza de que para que se possa aceitar algo como verdadeiro, o ser humano deve estar presente. Isto é, deve presenciar o ocorrido. Ele não pode se abster da realidade, tentar olhar de fora, ver de cima. É necessário viver, sentir na pele, algo que deve ser experimentado pelo ser humano e não imaginar um dever-ser.

Mas a separação entre a efetividade e a ideia é particularmente grata ao entendimento que toma os sonhos de suas abstrações por algo verdadeiro, e é vaidoso do dever-ser que ele gosta de prescrever, também no e sobretudo no campo político, como se o mundo tivesse esperado por ele para experimentar como deve ser, mas não é. (CL, § 6)

Já imediatez e mediação estão em comunhão, são inseparáveis, no que diz respeito a possibilidade para que seja possível reconhecer algo. São coisas diferentes, mas que ambas devem estar presentes no processo de conhecimento. A mediação é uma maneira de conhecer, porém, se transforma, se modifica, em contraponto ao imediato. A mediação é um processo vivo, dinâmico, de pura interação entre mediato e imediato.

Hegel interpreta que a atividade de pensar é uma maneira que encontramos, um jeito pelo qual é possível negar algo imediatamente dado. Normalmente o ser humano busca fixar os acontecimentos em sua tentativa de compreender e se inteirar dos fatos históricos. Entretanto, nos contentamos em somente fixarmos a mediação. Assim, acabamos por engessar um processo dinâmico. Dessa maneira, a mediação acaba se tornando, se transformando, em uma nova imediatez, em algo dado. Ou seja, se transforma em algo adquirido e pressuposto.

É justamente aí que reside o problema. A dialética é um processo ativo, e como processo ativo deve tornar esse fato perceptível, expor, e assim devolver vida ao processo. Deve trazer de

volta o vigor que lhe é característico, se tratando de um processo dialético vivo e dinâmico de interação e através dessa interação o conceito adquire objetividade.

Como exemplo desse processo de dinâmico e constituinte de interação, Hegel apresenta a filosofia como uma constituição através de partes, que devem ser vistas como um todo, que se fecha em si mesmo. É a junção de diversas ciências particulares como, por exemplo, a lógica, a filosofia da natureza e a filosofia do espírito, formando uma só.

Por isso, Hegel exemplifica ainda que o correto de uma representação de um todo filosófico é algo circular infinito, que se apropria do anterior e forma algo novo.

Por isso a ciência singular, é tanto reconhecer seu conteúdo como objeto essencial, como também reconhecer nele imediatamente sua passagem para um círculo superior. Por conseguinte, a representação da divisão tem algo de incorreto, (que é) colocar as partes ou ciências particulares umas ao lado das outras, como se fossem apenas imóveis e substâncias em sua diferenciação, como espécies. (CL, § 18)

Assim, pode-se interpretar do que foi dito que não há como oferecer uma representação fragmentária acerca da filosofia e da realidade. Pois somente o todo da ciência é a exposição de uma ideia. É o pensar idêntico a si mesmo, que se põe perante si para ser para si. Sendo junto a si enquanto é junto no outro.

Dividir a filosofia é colocar partes essenciais (ciências particulares) uma ao lado da outra, porém a ciência é conhecer imediatamente no objeto sua transição.

A dialética pretende oferecer uma visão geral do todo, da interação entre universal e particular. É a organização das dicotomias. Assim, expor essas dicotomias mostra suas relações e contradições.

Por isso é defendida a ideia de que não se pode pensar sem um sistema, sem lógica. Pois esta torna possível conhecer as regras que regem os pensamentos. Entendendo sobre o que se pensa e como se pensa. Para o ser humano, então, é necessário que se pense de maneira objetiva e de maneira subjetiva.

A formação do todo lógico-real

**MARX E A NOÇÃO DE UNIVERSALIDADE: UM TRAÇO HEGELIANO NOS
GRUNDRISSE DE MARX**

Hegel se detém então em apresentar a formação do “todo lógico-real”, como constituído por três momentos. Momentos que são divididos pelo autor na tentativa de uma apresentação mais didática. São eles:

A – O lado abstrato ou do entendimento.

B – O dialético ou negativamente-razional.

C – O especulativo ou positivamente Racional.

Esses três momentos não são partes distintas da lógica. São na verdade lados de um todo e que não podem de maneira alguma serem isolados. O todo lógico-real é a conexão entre conceito – realidade. É interação viva, o movimento dinâmico de interação entre os três. É uma maneira pela qual fixamos para poder acessar a negatividade de um conceito e assim reconstruir sua historicidade.

Eles podem ser postos conjuntamente sob o primeiro momento – o do entendimento – e por isso ser separados uns dos outros; mas, desse modo, não são considerados em sua verdade. A indicação que aqui é feita sobre as determinações do lógico – assim como a [sua] divisão – está aqui somente [numa forma] antecipada e histórica. (CL, §79).

A: acerca do entendimento, Hegel deixa claro seu caráter essencial. O pensar por entendimento se apoia na identidade, na determinidade fixa. Na diferença em que apresenta frente a outra determinidade, ou seja, é conhecer algo pelas diferenças que apresenta. O entendimento tem a capacidade de captar essa determinidade fixa, a finitude do objeto, superando o que seja vago. Capta o objeto através de seu isolamento. Dessa maneira, ele se atém ao concreto.

Entretanto, o entendimento é limitado, finito. É necessário ter atenção para não levar o entendimento além de onde ele pode chegar. Pois assim, ele pode acabar virando o seu oposto. O entendimento não é capaz de “virar a chave”, fazer a passagem do finito ao infinito. Essa tarefa é executada pelo segundo momento (B), o momento dialético.

B: o momento dialético é justamente a realização consciente da passagem das determinações do entendimento para o seu oposto. É o princípio de todo e qualquer movimento. O conceito traz dentro de si uma negatividade, traz em germe uma crítica dentro de si mesmo, algo imanente. É o movimento de superação de seus limites internos.

C: o especulativo é o momento em que se apreende a unidade das determinações em sua oposição. Ou seja, capta o contrário de algo em seu movimento de transformação para o novo. É, por exemplo, a captação de algo positivo no negativo.

A dialética apresenta um resultado positivo, pois seu conteúdo é determinado, e não algo imediato. Apresenta negações de algumas de suas determinações. É algo concreto que é composto de uma certa abstração, no caso, o pensar. É a mescla de diferentes determinações. Consiste na construção de algo, fazendo uso de seu contrário.

A apropriação marxiana

Com base na primeira parte do texto conhecemos a concepção de dialética hegeliana, desde sua importância até seu processo de formação. Com base na obra de Marx: “Elementos fundamentais para a crítica da economia política (Grundrisse)” é possível perceber fortes traços de influência do método proposto por Hegel na “Ciência da Lógica” na leitura marxiana sobre a economia política tradicional e de suas concepções acerca da sociedade, além do uso deste método como engrenagem fundamental na exposição das contradições da sociedade burguesa.

Para Marx, a economia política tradicional, principalmente através de seus teóricos Smith e Ricardo, parece retirar o ser humano da história. Veem o ser humano como algo isolado, confere a ele uma concepção individualista, atomista, como que posto antes de tudo. Dessa forma, deixa de ser identificado como um ser que é fruto de resultados históricos e interação, mas sim como um modelo que já deixou de existir, algo fora da sociedade.

A economia nacional é vista por Marx como uma ciência que tem dentro de si uma relação que é contraditória. Pois, é uma ciência que apresenta traços emancipatórios, como por exemplo, o fato de ser capaz de lidar com riquezas, de compreendê-las. Porém, apresenta o erro de se achar fora da história. Assim, se apresenta como reprodutora do ideal burguês atomista, individualista que contribui para uma cisão ainda mais forte entre forma-conteúdo e sujeito-objeto.

Aos profetas do século XVIII, sobre cujos ombros Smith e Ricardo ainda se apoiam inteiramente, tal indivíduo do século XVIII – produto, por um lado, da dissolução das formas feudais de sociedade e, por outro, das novas forças produtivas desenvolvidas desde o século XVI – aparece como um ideal cuja existência estaria no passado. Não como um resultado histórico, mas como ponto de partida da

história. Visto que o indivíduo natural, conforme sua representação da natureza humana, não se origina na história, mas é posto pela natureza. Até o momento essa tem sido uma ilusão comum a toda a nova época. (MARX, 2011, p. 54-55).

Ela não compreende a concretude das determinações objetivas, não é capaz de compreender a dialética de construção mútua que faz uso de seu contrário. Quando é acessada dialeticamente, a economia nacional revela seu problema: o dilaceramento da sociedade. Não é capaz de produzir a interação entre universal-particular, e assim deixa de reconhecer o ser humano como indivíduo, passa vê-lo como coisa, o coisifica.

Marx acredita que este tipo de concepção é uma maneira de se naturalizar as relações burguesas. A burguesia tem uma concepção atomista da realidade mundana. Dessa maneira, a economia nacional acaba por interiorizar no ser humano essa concepção burguesa de realidade, pelo fato de ter um conceito de trabalho abstrato, individualista, a-histórico, fossilizado. Apresentando assim uma pauperização da sociedade e de suas relações como um todo.

Ou seja, introjeta no ser humano a auto coisificação. Acredita que essa maneira de ver as relações humanas é a correta, acaba se tornando a sua própria maneira de entender o mundo e tudo aquilo que lhe cerca. É acreditar que seja possível a produção de um singular isolado fora da sociedade, uma vez que o ser humano é um animal que se constitui na interação. O indivíduo deixa de ser um resultado histórico e passa a ser o ponto de partida dela.

Acreditar nisso é acreditar na ideia de um Robison Crusoé, é ceder as robinsonadas. Ou seja, a economia nacional toma o indivíduo solitário como gênese. Como ponto de partida da realidade. Aquele que é livre de determinações sociais, o indivíduo tal como é, pressuposto, em “estado natural”. Posto pela natureza da maneira como se apresenta, livre de toda e qualquer interação. A sociedade burguesa corta os laços do ser humano com a comunidade. “Nessa sociedade da livre concorrência, o indivíduo aparece desprendido dos laços naturais etc. que, em épocas históricas anteriores, o faziam um acessório de um conglomerado humano determinado e limitado.” (MARX, 2011, p. 54).

Porém, Marx dá o exemplo, que isso soa tão surreal quanto acreditar que seja possível desenvolver a linguagem, sem seres humanos vivendo uns com os outros. Embora Marx concorde com a posição defendida por Aristóteles, que o ser humano é um animal político, ele vai além,

**MARX E A NOÇÃO DE UNIVERSALIDADE: UM TRAÇO HEGELIANO NOS
GRUNDRISSE DE MARX**

afirmando que o ser humano é um animal que só pode se isolar em sociedade.

A produção do singular isolado fora da sociedade – um caso excepcional que decerto pode muito bem ocorrer a um civilizado, já potencialmente dotado das capacidades da sociedade, por acaso perdido na selva – é tão absurda quanto o desenvolvimento da linguagem sem indivíduos vivendo juntos e falando uns com os outros. (MARX, 2011, p. 55-56)

Marx acredita que esses estudiosos da economia nacional, em seus trabalhos, representam a produção como algo independente, que está em contraposição ao consumo, distribuição e troca. Tentam conceber a produção como um momento isolado, com características totalmente distintas, com leis naturais, já dadas, constitutivas acima da história, de maneira atemporal. Reforçando o ideal burguês atomista e aistórico. O indivíduo é assim isolado em seu trabalho e afastado da realidade.

Na realidade, a produção deve ser vista como parte integrante de um todo, e não uma engrenagem separada, em que seja possível percebê-la e abstraí-la completamente. Deve ser vista como algo entrelaçado, que constitui e é constituído, parte integrante de um processo em que se mescla com outras engrenagens. A produção material é social.

As determinações que valem para a produção em geral têm de ser corretamente isoladas de maneira que, além da unidade – decorrente do fato de que o sujeito, a humanidade, e o objeto, a natureza são os mesmos -, não seja esquecida a diferença essencial. Em tal esquecimento repousa, por exemplo, toda a sabedoria dos economistas modernos que demonstram a eternidade e a harmonia das relações sociais existentes. (MARX, 2011, p. 57)

Conclusão

O esforço de Marx em evidenciar essa mescla, essa universalidade dos momentos através do entendimento é necessária para vivificar, fluidificar essas categorias que são tomadas como fixas, abstratas e inorgânicas. Ultrapassar essa barreira de estranhamento e ter concepção de um todo que interage. Perceber a relação concreta existente entre essas determinações fixas. Somente alcançando o entendimento dessa interação, será possível reconhecer essas categorias e trabalhar conscientemente sobre os conceitos. Obter esse entendimento, é ter a consciência do todo lógico-real.

Quando tais trivialidades são reduzidas ao seu efetivo conteúdo, expressam mais do que sabem seus pregadores. A saber, que toda forma de produção forja suas próprias relações jurídicas, forma de governo etc. a insipiência e o

Allysson Flôres

desentendimento consistem precisamente em relacionar casualmente o que é organicamente conectado, em reduzi-lo a uma mera conexão da reflexão. (MARX, 2011, p. 60).

Conceitos, que assim como para Hegel, são construídos através de práticas intramundanas de interação. É a linguagem como práxis formadora de entendimento mútuo. Que é constituído de maneira dialética, através de suas contradições, em uma ação societária fluidificada, viva e orgânica. Assim, podemos reconstruir seu processo constitutivo, não dando saltos, e deixar de matar um processo que é vivo.

Referências bibliográficas

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Segunda Edição. São Paulo: Loyola, 2005.

MARX, Karl. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.

BREVE ESTUDO SOBRE OS SENTIDOS DE PARTICIPAÇÃO EM PLATÃO

Otacilio Luciano de Sousa Neto¹

Resumo: O presente artigo pretende explorar dois sentidos para a participação em Platão: um que diz respeito a própria natureza do sujeito da participação e outro que é capaz de relacionar duas naturezas distintas. Para tanto, o estudo se serve de recentes análises na história da filosofia platônica: sobretudo de Kahn, Cornford e Scolnicov. O intuito é perceber como os sentidos pelos quais é possível compreender a participação podem estar presente em vários momentos do *corpus platonicum*, a saber: *Fédon* 103b-104c; *Parmênides* 155e-156a e *Sofista* 251a-255c.

Palavras-Chave: Platão. Participação. Predicação. Μετέχω. Μεταλαμβάνω.

BRIEF STUDY ON THE DIRECTIONS OF PARTICIPATION IN PLATO

Abstract: This paper intends to explore two meanings for participation in Plato: one that concerns self nature of the subject of participation and another that is able to relate two different natures. To this end, the study uses recent analyzes in the history of Platonic philosophy: above all of Kahn, Cornford and Scolnicov. The intention is to understand how the senses by which it is possible to understand participation can be present in several moments of the corpus platonicum, namely: *Phaedo* 103b-104c; *Parmenides* 155e-156a and *Sophist* 251a-255c.

Key-words: Plato. Participation. Predication. Μετέχω. Μεταλαμβάνω.

O texto que se lê é um pequeno estudo acerca dos sentidos para a participação em Platão. Este estudo, entretanto, leva em consideração recentes pesquisas acerca do problema da participação e da predicação em Platão, sobretudo no *Fédon*, *Parmênides* e *Sofista*. O que é visado apresentar são dois distintos modos de predicação em Platão advindos de dois modos de participação que se expressam, de alguma maneira, em dois termos gregos diferentes: μετέχω e μεταλαμβάνω.

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará sob orientação de José Gabriel Trindade Santos, tendo a dissertação sob o título de: *O Problema da participação em Platão: Fédon, República, Parmênides e Sofista*.

BREVE ESTUDO SOBRE OS SENTIDOS DE PARTICIPAÇÃO EM PLATÃO

Para a compreensão do tema é preciso ter em mente uma distinção feita por Kahn de dois modos de relação entre Gêneros. Tendo em vista o debate dos Gêneros e o problema da predicação, presente no *Sofista* (251a-255e), a distinção se estabelece da seguinte maneira:

O momento de significância central aqui é a prova de que Ser e Outro não são um único Gênero. Esta prova, que pode parecer supérflua, serve para chamar a atenção para um contraste fundamental entre as duas formas de ser a que me refiro como predicação *per se* e *per aliud*, uma distinção entre dois usos do "é" que foi encontrado anteriormente neste diálogo e mais freqüentemente no *Parmênides*: "os homens são chamados de seres, alguns são ditos por eles mesmos, outros são sempre ditos em relação a outra coisa" (255c12). (Esta é a distinção identificada pela primeira vez por Michael Frede sob o título de "is₁" e "is₂".)

O ponto relevante aqui é que, enquanto Ser é dito de ambas as maneiras, o Outro é sempre e somente dito *per aliud*. Ser Outro é sempre ser Outro de outra coisa: não há maneira intrinsecamente auto-referencial de ser Outro. Em contraste, o Ser vem em ambos os modos. As predicções ordinárias expressam-se *per aliud*, onde o sujeito é caracterizado por um atributo que introduz uma forma ou natureza distinta. Ao ser *per se*, por outro lado, o predicado expressa diretamente o ser do sujeito em si, sua essência ou natureza especificada em resposta ao Socrático questionamento "O que é F?". Assim, a auto-predicação (O f é F) é a forma padrão de predicação *per se*.

Uma vez que o Outro é sempre predicado *per aliud*, enquanto o Ser é predicado em ambos os sentidos, o Outro deve constituir uma forma distinta do Ser. Poderia haver formas mais simples de estabelecer essa não-identidade, por exemplo, por substituição. Platão escolheu esta ocasião para chamar a atenção para a distinção fundamental entre dois modos de predicação, a distinção correspondente à diferença entre ser uma forma e ter uma forma como atributo por meio da participação. A distinção foi cuidadosamente preparada, tanto aqui como no *Parmênides*. O que se acrescenta aqui é uma caracterização formal desta distinção em termos dos dois modos de ser. Esta distinção será agora repetidamente ilustrada pela resolução da aparente contradição entre os pares de asserções que se seguem. Toda essa análise objetiva precisamente resolver os problemas do Não-Ser pela distinção sistemática entre esses dois modos de predicação. E essa análise também pode ser vista como a resposta final de Platão ao desafio colocado pela notória objeção do Terceiro Homem à teoria da Forma. (KAHN, 2013. p114-117. Tradução nossa).

O que se pretende apresentar são diferentes modos de relação entre Formas e participantes: uma que se diz a partir da própria natureza do sujeito de predicação e outra que se diz tendo em vista outra natureza que não a do próprio sujeito da predicação. Para se pensar nestes modos, entretanto, é necessário compreender que Platão já estabeleceu, em outros diálogos, a participação como: uma relação entre uma Forma – entidade não capaz de ser captada pelas senso-percepções – e um ente que nunca permanece idêntico a si ou a outros e é

Otacílio Luciano de Sousa Neto

senso-percetível (Fédon 78d-79a). Porém, o que os personagens nos diálogos de Platão discutem acerca da participação e da predicação não é consenso em uma análise comparativa entre os diálogos: na República 476a é possível ler que ações, predicados e Formas podem participar das Formas², ou que Formas contrárias podem estar no mesmo ente³. Contudo, no Parmênides (127a-e) Zenão já não pode concordar que os entes podem possuir múltiplos predicados, pois isto seria contraditório. Sócrates, em seguida, reitera as Formas para defender a predicação de contrários sem contradição já anunciando que ficaria surpreso caso alguém apresentasse que as Formas participam umas das outras (*Parmênides* 129a-e). Contudo, Parmênides coloca a argumentação de Sócrates, que é muito semelhante a que se estabelece no Fédon (78d-79a; 100c-ce), sob difíceis aporias (*Parmênides* 130a-132e). O que é preciso que seja tomado como conhecimento prévio é que as Formas, a participação e predicação são melhor discutidas sob a luz do *Sofista* (253a-255e). Dialogo o qual esclarece, em leitura conjunta com o Fédon, República e Parmênides o problema da participação⁴. Como se vê, este esclarecimento se dá sob a separação da participação em dois modos. O presente estudo, portanto, tentará apresentar que estes modos de compreensão da participação não estão presentes apenas no *Sofista*, mas que constituem uma estrutura da própria participação que se apresenta em vários momentos dos diálogos de Platão: sobretudo no *Parmênides* (130e-131c; 155e-156a) e no Fédon (103d-104b).

Antes foi visto dois modos de predicação: *per se* e *per aliud*. Vale relembrar:

O ponto relevante aqui é que, enquanto Ser é dito de ambas as maneiras, o Outro é sempre e somente dito *per aliud*. Ser Outro é sempre ser Outro de outra coisa: não há maneira intrinsecamente auto-referencial de ser Outro. Em contraste, o Ser vem em ambos os modos. As predicções ordinárias expressam-se *per aliud*, onde o sujeito é caracterizado por um atributo que introduz uma forma ou natureza distinta. Ao ser *per se*, por outro lado, o predicado expressa diretamente o ser do sujeito em si, sua essência ou natureza especificada em resposta ao Socrático questionamento “O que é F?”. Assim, a auto-predicação (O f é F”) é a forma padrão de predicação *per se*.

Uma vez que o Outro é sempre predicado *per aliud*, enquanto o Ser é predicado em ambos os sentidos, o Outro deve constituir uma forma distinta do Ser. Poderia haver formas mais simples de estabelecer essa não-identidade, por exemplo, por substituição. Platão escolheu esta ocasião para

² Cf. FERRARI, 2014, p.18.

³ Cf. NEHAMAS, 1982, p1.

⁴ Para a compreensão e o estabelecimento desta discussão previa é possível recorrer a alguns textos: KAHN, Charles. *Essays on being*. New York: Oxford University Press, 2009, pp. 94-130; NETO, Otacílio Luciano de Sousa. *Análise das aporias da participação no “Parmênides” de Platão: um estudo introdutório*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.

chamar a atenção para a distinção fundamental entre dois modos de predicação, a distinção correspondente à diferença entre ser uma forma e ter uma forma como atributo por meio da *participação*. A distinção foi cuidadosamente preparada, tanto aqui como no *Parmênides*. O que se acrescenta aqui é uma caracterização formal desta distinção em termos dos dois modos de ser. Esta distinção será agora repetidamente ilustrada pela resolução da aparente contradição entre os pares de asserções que se seguem. Toda essa análise objetiva precisamente resolver os problemas do Não-Ser pela distinção sistemática entre esses dois modos de predicação. E essa análise também pode ser vista como a resposta final de Platão ao desafio colocado pela notória objeção do Terceiro Homem à teoria da Forma. (KAHN, 2014, p117. TRADUÇÃO NOSSA).

Isto nos leva a algumas perguntas, a saber: em qual ponto do *Parmênides* esta distinção é apresentada? Há, no *Parmênides*, algo que nos esclareça sobre os tipos de participação?

É interessante para que se entenda a participação no *Parmênides*, já de início, a observação de certas passagens nas quais Parmênides pergunta a Sócrates como se dá a participação. Lê-se:

Mas dize-me: tu mesmo assim fizeste a divisão tal como falas: de um lado certas formas mesmas, de outro as coisas que delas participam? E te parece a semelhança mesma ser algo, separada do que temos, e também o um e as múltiplas coisas e todas as coisas que há pouco ouviste de Zenão?

καί μοι εἰπέ, αὐτὸς σὸ οὕτω διήρησαι ὡς λέγεις, χωρὶς μὲν εἶδη αὐτὰ ἄττα, χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὖ μετέχοντα; καὶ τί σοι δοκεῖ εἶναι αὐτὴ ὁμοιότης χωρὶς ἢς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν, καὶ ἐν δὴ καὶ πολλὰ καὶ πάντα ὅσα νυνδὴ Ζήνωνος ἤκουες;

(PLATÃO, *Parmênides*. 130b)

É possível homologar tal concepção questionada por Parmênides? É compreensível que, mediante a proposição de Parmênides, as Formas estão separada (*χωρὶς*) dos itens que delas participam. Parmênides pergunta se as Formas são separadas dos entes que delas participam. Já é muito discutido o problema da separação em Platão, talvez não seja o caso de aprofundá-lo aqui⁵. Entretanto, a passagem apresenta as Formas e os itens que delas participam [*μετέχοντα*]. Percebe-se que *μετέχοντα* é participio presente, portanto, não indica, necessariamente entes sensíveis, mas, quaisquer coisas que possa participar das Formas,

⁵ Para ampliar a discussão deste problema, conferir: FUJISAWA, 1974. Conferir também: FINE, 2003. pp 252-301; NETO, Otacilio Luciano de Sousa. *Metécho e metalambáno*: haveria mais de um sentido de participação no “*Parmênides*” de Platão? Ítaca, n. 29, 2015, p10-26.

BREVE ESTUDO SOBRE OS SENTIDOS DE PARTICIPAÇÃO EM PLATÃO

sejam entes sensíveis, ações e outras Formas⁶. Isto denota que não há em Platão, necessariamente, Formas que se relacionem unicamente com entes senso-perceptíveis.

Em momentos depois Parmênides questiona novamente. Vê-se:

[...] Mas dize-me o seguinte: parece-te, como dizes, haver certas formas, em tendo participação nas quais essas outras coisas aqui recebem suas denominações? Por exemplo: se têm participação na semelhança, as coisas se tornam semelhantes, se na grandeza, grandes, se no belo e na justiça, justas e belas?

τόδε δ' οὖν μοι εἰπέ. δοκεῖ σοι, ὡς φής, εἶναι εἶδη ἅττα, ὧν τάδε τὰ ἄλλα μεταλαμβάνοντα τὰς ἐπωνυμίας αὐτῶν ἴσχειν, οἷον ὁμοιότητος μὲν μεταλαβόντα ὅμοια, μεγέθους δὲ μεγάλα, κάλλους δὲ καὶ δικαιοσύνης δίκαιά τε καὶ καλὰ γίνεσθαι;

(PLATÃO, Parmênides. 130e - 131a).

Platão, ao refazer a pergunta na boca de Parmênides, acaba por inserir uma novidade ao debate: as coisas que participam das Formas recebem, na participação, denominações [ἐπωνυμίας]. De tal modo, uma ente (a) recebe uma propriedade (x) na medida em que participa da Forma (X), e.g.: o ente é semelhante por participar da Semelhança. É novo também o termo usado que se traduz por participação: μεταλαβόντα.

Dizem μεταλαβόντα e μετέχοντα o mesmo?

Deve-se observar que μεταμβάνειν nada mais é que o verbo μεταλαμβάνω na terceira pessoa do singular do presente do indicativo da voz ativa. O verbo μεταλαμβάνω é compreendido, de início, por “ter ou obter uma parte, participar”. Esta compreensão aponta para “uma parte recebida ou adicionada”. O termo também pode referir a algo que “recebe em sucessão, ou posteriormente”, ou ainda a algo que “se toma como alternativa, que se toma em troca, que substitui”. Entende-se também como algo que pode “ser mudado”⁷.

Já μετέχειν é o infinitivo presente da voz ativa do verbo μετέχω. O verbo μετέχω pode facilmente ser compreendido por “participar, ou compartilhar em”, de modo a referir a “partes adicionadas”⁸.

É difícil não imaginar que o verbo μεταλαμβάνω possa ser a junção do prefixo “μετά” ao verbo “λαμβάνω”. Também não é difícil reconhecer a associação entre μετέχω aos termos “μετά” e “έχω”. O prefixo “μετά” traz o sentido de “juntamente com, entre, pelo auxílio de”. O verbo “λαμβάνω” tem o sentido de “a garrar, segurar, levar consigo como prêmio ou

⁶ Cf. PLATÃO, *República*. 476a.

⁷ Cf. LIDDEL, H. G. SCOOT, R. 1996.

⁸ IDEM, *ibidem*.

Otacilio Luciano de Sousa Neto

espólio, pegar, tomar em mãos, receber, tomar posse de, apreender, obter a posse de”. O verbo “ἔχω” traz entre seus sentidos “ter, segurar, como uso mais comum: possuir propriedade, manter, sustentar, reter, suportar ou segurar para si mesmo”.

Dois úteis pesquisadores tentaram, anteriormente, estabelecer uma distinção conceitual a partir dos dois termos supracitados, são estes: Cornford e Scolnicov⁹. Lê-se:

As in the *Phaedo*, μεταλαμβάνειν (μετάσχεσις, *Phaedo*, 101c, μετάληψις *Parm.* 131 a, Aristotle, quoted below, p. 79) means beginning to partake when the thing becomes like (γίγνεσθαι), whereas μετέχειν is used of having a share and corresponds to being like (εἶναι). Μετέχειν and μεταλαμβάνειν are clearly distinguished again at 155E, 11-156A, 1. (CORNFORD, F. M. 1939. p69).

Μεταλαμβάνει is the Platonic equivalent of ‘becomes’, just as μετέχει, ‘takes part in’, or ‘participates in’, is his equivalent of the predicative ‘is’. Of Course, on ‘Socrates’ thesis (cf. 128e5.; ff; above, p48), only sensibles can ‘come to take part in’ something, viz. in the forms, which are different from them. (SCOLNICOV, 2001. p56).

Na apresentação de Scolnicov é claro que, para o Sócrates do diálogo, a participação se dá apenas em entes sensíveis. Entretanto, não se vê que esta tese pode ser defendida por Parmênides, uma vez que em suas perguntas ele apenas pergunta acerca “dos participantes” ou das “coisas que das Formas participam”. Ainda assim, Scolnicov distingue μεταλαμβάνει de μετέχει, associando o primeiro a “tornar-se” e o segundo a “is” em sentido predicativo. Não suficiente às distinções lexicais apresentadas por Cornford nos termos μετέχω e μεταλαμβάνω, relaciona-se μεταλαμβάνω a γίγνεσθαι e μετέχω a εἶναι. Presumivelmente Cornford e Scolnicov apresentam a mesma distinção e mesma posição acerca do problema. Entretanto, deve-se perguntar: quais as razões que fundamentam esta relação? A resposta pode ser encontrada no próprio texto de Platão.

[155e] O *um*, se é tal como discorremos, sendo tanto *um* quanto múltiplas coisas, e não sendo nem *um* nem múltiplas coisas, e participando do tempo [μετέχον], não é necessário que ora, porque é *um*, participe [μετέχειν] da essência [οὐσίας], e ora, por outro lado, porque não é, não participe [μετέχειν] da essência [οὐσίας]?

É necessário.

⁹ Fujisawa parece elucidar o problema. Entretanto, a distinção ressaltada por Fujisawa se dá em maior força para distinguir ἔχειν de μετέχειν e μεταλαμβάνειν. E a distinção e o problema se dá para defender a tese de caracteres imanes, e não parece tratar profundamente sobre o problema da predicção. Cf. FUSISAWA, 1974.

OCCURSUS REVISTA DE FILOSOFIA

Assim sendo, quando participa [μετέχει], poderá, nesse momento, não participar [μετέχειν], ou, quando não participa [μετέχει], participar [μετέχειν]?

Não poderá.

Logo, é em um tempo que ele participa [μετέχει], e é em outro que não participa [μετέχει]. Pois somente desse modo poderia participar e não participar [μετέχει].

[156a]Correto.

Assim sendo, não haverá também aquele tempo em que ele entra em participação [μεταλαμβάνει] com o ser e em que dele se afasta? Ou como será possível ora ter [ἔχειν] e ora não ter [μὴ ἔχειν] a mesma coisa, se jamais ele a apanhar [λαμβάνει] ou largar [ἀφίη]?

De modo nenhum será possível.

E o entrar em participação [μεταλαμβάνειν] com a essência não chamamos vir-a-ser [γίγνεσθαι]?

Sim, perfeitamente.

O *um* então, como parece, apanhando [λαμβάνον] e largando [ἀφιέν] a essência, tanto vem a ser quanto perece. (PLATÃO, *Parmênides*. 155e-156a).

A passagem acima apresenta um problema que poderia ser uma insolúvel aporia da participação.

O que é apresentado, de início, é uma determinada concepção acerca do *um*, o qual pode ser entendido ou bem ora como *um*, ou bem ora como muitos ou múltiplos (πολλά). Todavia, se o *um* pode ser ora entendido como *um* e ora como πολλά, ora ele pode não ser entendido como *um* ora não pode ser entendido como πολλά. E, participando do tempo, é necessário admitir que algum tipo de mudança, uma vez que um item (x) que participa da forma (F) ora pode ser retentor de um predicado (f) em razão da participação, ora pode não ter mais tal predicado (f) e, portanto, não ser mais um participante da Forma (F). O que se diz, precisamente, é: o participante do tempo (μετέχον χρόνου), a um tempo participa de uma propriedade (ουσίας μετέχειν ποτέ), a outro tempo não participa da propriedade (μὴ μετέχειν αὐτῷ ποτε ουσίας).

Seguindo esta análise o participante do tempo (μετέχον χρόνου) tendo como motivo um só aspecto, ser participante do tempo (μετέχον χρόνου), ora é participante ora não é participante da propriedade (ουσίας). Isto é, semelhante a posição de Zenão no início do

BREVE ESTUDO SOBRE OS SENTIDOS DE PARTICIPAÇÃO EM PLATÃO

diálogo, impossível. Isto é impossível uma vez que é uma contradição: sob o mesmo aspecto, ser participante do tempo, o participante é e não é participante da propriedade (οὐσίας). Assim sendo, o tempo é causa de um participante possuir alguma propriedade (beleza, justiça, etc.) e não possuir esta mesma propriedade. É claro, como é afirmado no diálogo, que não poderá “quando participa (μετέχει) (...) não participar (μετέχειν), ou, quando não participa (μετέχει), participar (μετέχειν) (PLATÃO, *Parmênides*. 155e).”

Eis uma aporia da participação: por participar no tempo algo é e não é. Entretanto, para esta há solução? A solução é a instauração de dois momentos temporais: (i) o momento em que participa e (ii) o momento em que não participa. O instaurar destes dois momentos resolve a contradição, pois, é em um momento que se diz que participa e, em outro momento distinto, se diz que não participa. O que, então, poderia diferenciar e instaurar os distintos momentos temporais?

Até então, o único termo usado para dizer participação nesta passagem é μετέχω, em suas devidas conjugações e, ou, declinações. E é brilhante pois em grego a última palavra usada em 155e é μετέχοι. Eis que acaba 155e, começa 156a, e o termo μετέχω nem mais irá surgir no argumento. O termo usado agora para dizer participação é μεταλαμβάνω.

É importante ter em mente: μεταλαμβάνειν é distinto de μετέχειν. O primeiro, sob análise lexical, teria um sentido aproximado de “juntamente com o agarrar”, o segundo, “juntamente com o possuir”. Em contraposição ao apanhar (λαμβάνω) tem-se o largar (ἀφω).

Assim o ente entra em participação (μεταλαμβάνει) e com isso ele apanha (λαμβάνει) por participar (μεταλαμβάνει) determinada propriedade (οὐσία), e têm essa propriedade (ἔχει), mas não eternamente (como em μετέχω), mas por um tempo efêmero, que dura apenas até largar (ἀφει) a propriedade que retêm na participação e a participação (μεταλαμβάνει) cessar. Este sentido de participação, fugaz, apresenta claramente a presença do conceito de “vir-a-ser” para a compreensão de seu sentido, e, por vezes, este conceito se dá grafado em grego através do termo γίγνομαι. Este caso, certamente, se dá no *Fédon*, na emblemática passagem que parece ser a capital para entender a participação em Platão.

O que me parece é que se existe algo belo além do belo em si, só poderá ser belo por participar desse belo em si. O mesmo afirmo de tudo o mais. Admita essa espécie de causa?

Admito, respondeu.

Otacilio Luciano de Sousa Neto

Então, já não compreendo, continuou, as outras causas, de pura erudição e nem consigo explicá-las. E se, para justificar a beleza de alguma coisa, alguém me falar da sua cor brilhante, ou da forma, ou do que quer que seja, deixo tudo o mais de lado, que só contribui para atrapalhar-me, e me atenho única e simplesmente, talvez mesmo com uma boa dose de ingenuidade, ao meu ponto de vista, a saber, que nada mais a deixa bela senão tão só a presença ou comunicação daquela beleza em si, qualquer que seja o meio ou caminho de lhe acrescentar. De tudo o mais não faço grande cabedal; o que digo é que é só pela beleza em si que as coisas belas são belas. Na minha opinião, essa é a maneira mais certa de responder, tanto a mim mesmo como aos outros. Firmando-me nessa posição, tenho certeza de não vir a cair e de que tanto eu como qualquer pessoa em idênticas circunstâncias poderá responder com segurança que é pela beleza que as coisas belas são belas.

φαίνεται γάρ μοι, εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι' ἐν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ: καὶ πάντα δὴ οὕτως λέγω. τῇ τοιᾷδε αἰτία συγχωρεῖς;

συγχωρῶ, ἔφη.

οὐ τοίνυν, ἦ δ' ὅς, ἔτι μανθάνω οὐδὲ δύναμαι τὰς ἄλλας αἰτίας τὰς σοφὰς ταύτας γινώσκειν: ἀλλ' ἐάν τις μοι λέγῃ δι' ὅτι καλόν ἐστιν ὅτιοῦν, ἢ χρῶμα εὐανθὲς ἔχον ἢ σχῆμα ἢ ἄλλο ὅτιοῦν τῶν τοιούτων, τὰ μὲν ἄλλα χαίρειν ἐῶ, —ταράττομαι γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσι—τοῦτο δὲ ἀπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ' ἐμαυτῶ, ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη: οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο δισχυρίζομαι, ἀλλ' ὅτι τῶ καλῶ πάντα τὰ καλὰ γίνεταί καλά. τοῦτο γὰρ μοι δοκεῖ ἀσφαλῆστατον εἶναι καὶ ἐμαυτῶ ἀποκρίνασθαι καὶ ἄλλω, καὶ τούτου ἐχόμενος ἠγοῦμαι οὐκ ἂν ποτε πεσεῖν, ἀλλ' ἀσφαλὲς εἶναι καὶ ἐμοὶ καὶ ὄψοῦν ἄλλω ἀποκρίνασθαι ὅτι τῶ καλῶ τὰ καλὰ γίνεταί καλά: ἢ οὐ καὶ σοὶ δοκεῖ;

(PLATÃO, *Fédon*. 100c-e. NEGRITOS NOSSOS).

O termo que se grafá em grego é γίνεταί, e, não há dúvidas, que o termo tem o sentido de “vir a ser¹⁰”. Por este motivo discordamos aqui da presente tradução, uma vez que o que Sócrates diz que é pela Beleza que as coisas se tornam belas.

É claro que a acepção Socrática não parece, como afirma o próprio Sócrates, indubitável, já que o próprio personagem que profere as palavras afirma que pode haver nele uma boa dose de ingenuidade ao defender a participação. Não obstante, como é possível que o personagem que muitíssimas vezes é o baluarte da discussão nos diálogos platônicos não estar seguro de uma tão importante doutrina? O fato é que, mesmo que Sócrates possa parecer seguro acerca da existência das Formas, ele não parece seguro de como funciona as relações

¹⁰ Cf. LIDDEL, H. G. SCOOT, R. 1996.

que se dão entre as Formas.

Nos mais importantes diálogos para a participação – os considerados por nós os mais importantes objetos de pesquisa – a saber, *Fédon*, *Parmênides* e *Sofista*, Sócrates em momento algum parece estar totalmente seguro acerca de alguma relação que se dá entre Forma e quaisquer itens que dela participar, o que não impede o personagem de homologar ou propor fortíssimos aspectos acerca da participação. No *Fédon*, mesmo que assuma que possa estar sendo ingênuo, ele assume um sentido de participação que apresenta a possibilidade de transição de um item que não é portador de um predicado e, pela participação na Forma, pode se tornar retentor de um predicado conferido pela Forma¹¹. No *Parmênides* Sócrates apenas nos passos 129a-e irá proferir as palavras que dizem participação: μετέχειν, μεταλαμβάνειν, e em momento algum do diálogo irá dizê-las novamente, apenas aceitará ou recusará as perguntas feitas pelo personagem Parmênides. Este último, no entanto, através de suas questões, irá tratar de importantes aspectos da participação. Já no *Sofista*, Sócrates se cala logo no início do diálogo e caberá ao Estrangeiro de Eléia apresentar a teia de conexões que há entre Formas (συμπλοκή τῶν εἰδῶν)¹².

Visto isso, não é possível que seja alvo de contenda o sentido de participação, tanto no *Fédon* como no *Parmênides*, que traga consigo a noção de “tornar-se”, fazendo com que um item que não é x possa vir-a-ser x por participar de uma Forma X, “juntamente com o agarrar” da propriedade. Entretanto, Platão não deixa de escrever:

Mas, estou certo de que também admities que nunca poderá a neve, como neve, conforme dissemos há pouco, depois de receber o calor, continuar a ser o que era: neve com calor. Com a aproximação do calor, ou ela se retira ou vem a fenecer.

Perfeitamente.

Tal qual o fogo: com a chegada do frio, retira-se ou perece; de jeito nenhum, depois de receber o frio, se atreveria a ser o que antes era: fogo, a um tempo, e frio.

Falaste com muito acerto, observou.

Pode acontecer, continuou, nalguns exemplos desse tipo, que não somente a ideia em si mesma tenha o direito de conservar eternamente o mesmo nome, como também algo que diferente que, sem ser aquela ideia, apresenta-se, enquanto existe, com sua forma. É possível que com o seguinte exemplo eu

¹¹ Sócrates, inseguro e ousado, ainda irá apresentar um exemplo de outro sentido de participação.

¹² Cf. PECK, A. L. Plato's "Sophist": The συμπλοκή τῶν εἰδῶν. 1962.

BREVE ESTUDO SOBRE OS SENTIDOS DE PARTICIPAÇÃO EM PLATÃO

deixe mais claro meu pensamento. O número ímpar terá de conservar sempre esse nome com o que o designamos. Ou não?

Perfeitamente.

[...] Seja como for, de tal modo é construída a natureza do três, do cinco e de toda uma metade de números, que apesar de cada um deles não ser a mesma coisa que o ímpar, sempre terá de ser ímpar. O mesmo passa com o dois, o quatro e toda a outra metade dos números, que, sem serem o par, sempre terão de ser pares. Admites isso ou não?

Como não admitir? Foi a sua resposta.

ἀλλὰ τόδε γ' οἶμαι δοκεῖ σοι, οὐδέποτε χιόνα γ' οὔσαν δεξαμένην τὸ θερμόν, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγομεν, ἔτι ἔσεσθαι ὅπερ ἦν, χιόνα καὶ θερμόν, ἀλλὰ προσιόντος τοῦ θερμοῦ ἢ ὑπεκχωρήσειν αὐτῷ ἢ ἀπολεισθαι.

πάνυ γε.

καὶ τὸ πῦρ γε αὖ προσιόντος τοῦ ψυχροῦ αὐτῷ ἢ ὑπεξιώνει ἢ ἀπολεισθαι, οὐ μέντοι ποτὲ τολμήσειν δεξάμενον τὴν ψυχρότητα ἔτι εἶναι ὅπερ ἦν, πῦρ καὶ ψυχρόν. ἀληθῆ, ἔφη, λέγεις.

ἔστιν ἄρα, ἦ δ' ὅς, περὶ ἓνια τῶν τοιούτων, ὥστε μὴ μόνον αὐτὸ τὸ εἶδος ἀξιούσθαι τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος εἰς τὸν αἰεὶ χρόνον, ἀλλὰ καὶ ἄλλο τι ὃ ἔστι μὲν οὐκ ἐκεῖνο, ἔχει δὲ τὴν ἐκείνου μορφήν αἰεὶ, ὅτανπερ ἦ. ἔτι δὲ ἐν τῷδε ἴσως ἔσται σαφέστερον ὃ λέγω: τὸ γὰρ περιττὸν αἰεὶ που δεῖ τούτου τοῦ ὀνόματος τυγχάνειν ὅπερ νῦν λέγομεν: ἢ οὐ;

πάνυ γε.

ἄρα μόνον τῶν ὄντων—τοῦτο γὰρ ἐρωτῶ—ἢ καὶ ἄλλο τι ὃ ἔστι μὲν οὐχ ὅπερ τὸ περιττὸν, ὅμως δὲ δεῖ αὐτὸ μετὰ τοῦ ἑαυτοῦ ὀνόματος καὶ τοῦτο καλεῖν αἰεὶ διὰ τὸ οὕτω πεφυκέναι ὥστε τοῦ περιττοῦ μηδέποτε ἀπολείπεσθαι; λέγω δὲ αὐτὸ εἶναι οἶον καὶ ἡ τριάς ἐπέπονθε καὶ ἄλλα πολλά. σκόπει δὲ περὶ τῆς τριάδος. ἄρα οὐ δοκεῖ σοι τῷ τε αὐτῆς ὀνόματι αἰεὶ προσαγορευτέα εἶναι καὶ τῷ τοῦ περιττοῦ, ὄντος οὐχ ὅπερ τῆς τριάδος; ἀλλ' ὅμως οὕτως πέφυκε καὶ ἡ τριάς καὶ ἡ πεμπτὰς καὶ ὁ ἡμισυς τοῦ ἀριθμοῦ ἅπας, ὥστε οὐκ ὦν ὅπερ τὸ περιττὸν αἰεὶ ἕκαστος αὐτῶν ἔστι περιττός; καὶ αὖ τὰ δύο καὶ τὰ τέτταρα καὶ ἅπας ὁ ἕτερος αὖ στίχος τοῦ ἀριθμοῦ οὐκ ὦν ὅπερ τὸ ἄρτιον ὅμως ἕκαστος αὐτῶν ἄρτιός ἐστιν αἰεὶ: συγχορεῖς ἢ οὐ;

πῶς γὰρ οὐκ; ἔφη.

(PLATÃO. *Fédon*. 103d-104b).

Para analisar a passagem do *Fédon* é necessário lembrar alguns pontos. Primeiro de que a Forma se relaciona com outros entes, sejam eles entes sensíveis ou mesmo outras Formas. Quando uma Forma tem relação com um ente sensível e o ente sensível nesta relação retém [ἔχει] uma propriedade [οὐσία] chamamos isso de participação. Antes foi visto que um

Otacilio Luciano de Sousa Neto

ente pode possuir uma propriedade e em outro momento não mais a possuir, quando isto acontece, dizemos participação através do termo μεταλαμβάνω.

Contudo, o sentido de participação aferido no *Fédon* (130d-104b) é outro.

É sabido que em uma relação de participação àquilo que participa da Forma possui (ἔχειν), ou melhor, agarra (λαμβάνειν), uma propriedade (ὄνσια) em razão da participação. Viu-se que um ente pode vir a tornar-se retentor de um predicado caso venha a ser (γίγνεται) participante da Forma, e pode muito bem não reter mais o predicado caso a participação cesse. Entretanto, é possível pensar em alguma participação que jamais cesse, apontando uma propriedade tão duradoura quanto a própria existência essencial do ente?

De antemão, este tipo de participação seria impossível, pois, os entes sensíveis, mutáveis que são, jamais se conservam idênticos, nem a si mesmos e nem em relação aos outros (*Fédon*, 78a-79b). Tal mutabilidade poderia muito bem indicar que nenhum tipo de participação poderia se dar eternamente – ou necessariamente, enquanto o próprio participante existisse.

O que se apresenta, entretanto, no *Fédon* (130d-104b), é outro tipo de relação, necessária e eterna, em que algo que é diferente da Forma da qual participa conserva durante toda a sua existência a relação que há com tal diferente Forma. Assim sendo, um ente seria, enquanto existente, retentor de um predicado x por participar de uma Forma X. Forma esta, a qual, é totalmente divergente do ente. De tal maneira, m ente que relaciona com a Forma e possui dela propriedades, predicados, pode se conservar durante toda sua existência retentor de determinada propriedade sem nunca apanhando (λαμβάνων), mas sempre a possuindo (ἔχει) e nunca largando (ἀφιέν). Assim, seria necessário dizer que ele é (ἐστίν) belo, justo, bom, ou quaisquer coisas que seja por participar da Forma, e não é possível dizer que ele se tornou (γίγνεται) belo, justo, bom (ou quaisquer predicados cabíveis), pois se ele se tornou é necessário afirmar que antes não era. Contudo, desde sua existência, sempre foi retentor de tal predicado.

Certamente é possível pensar que justo, belo e bom são predicados transitórios, podendo assim um item se tornar justo, belo ou bom, e, em algum momento, não o ser mais. Não pensamos aqui a possibilidade de algum ente seja justo essencialmente, e participe da

justiça sem nunca a agarrar, mas sendo justo por possuir a justiça¹³.

Como exemplos Sócrates apresenta o caso do fogo, que enquanto existir será quente. Se não for mais quente, não existe e não é mais fogo. A neve, enquanto neve, é fria e se não for mais fria não será mais neve. O número três é ímpar, e não pode acontecer de existir um três não ímpar e que seja par.

Entretanto, os exemplos dados por Sócrates divergem acerca do objeto de que tratam. No primeiro caso, a neve e o fogo, ambos são entes sensíveis que podem ser captados pela senso-percepção. De tal modo, mesmo que estes entes sensíveis nunca permaneçam idênticos a si mesmos e nem aos outros (*Fédon* 78a-79b), eles têm um tipo de participação que permanece enquanto permanece a própria existência do ente: a neve enquanto a neve (χιόνα) deverá possuir (ἔχει) o predicado frio (ψυχροῦ), sob pena de não mais existir enquanto neve caso a participação cesse; o fogo (τὸ πῦρ), por sua vez, deverá ser sempre quente (θερμόν), sob pena de não ser mais fogo se a participação cessar. Não caberá, de maneira alguma, à neve ser quente – uma vez que não existirá mais – e nem caberá ao fogo ser frio. Estas participações, embora se deem entre entes mutáveis, duram enquanto existir o ente.

Todavia, distinto é o caso do número três, uma vez que três não parece ser um ente um ente sensível. Pensa-se duas maneiras de entender o numeral três: (i) ou bem três é predicado de algo (e.g.: Sócrates é três por possuir três partes: cabeça, tronco e membros), ou (ii) bem três poderá ser uma Forma abstrata que confere predicados. Igual seria o caso do Um, do Cinco, e de demais números. Se pensarmos o primeiro ponto (i) deverá haver uma Forma Tríade que possibilite que algo seja três. Todo três, portanto, é ímpar. Porém, ímpar é um predicado, então há a Forma Ímpar que lhe confere predicado. Assim sendo, todo predicado três deverá participar do Ímpar e ser predicado de ímpar. Logo: todo item que tiver o predicado de três deverá também ser ímpar pois o predicado três participa necessariamente (μετέχει) do Ímpar. Sob o segundo aspecto (ii) para pensar, tem-se que Três é uma Forma abstrata que confere predicado três aos entes que dela participa, porém, é necessário assumir que Três é ímpar, e é ímpar por participar do Ímpar. Nesta participação entre Formas, Três (ou

¹³ Platão, de fato, não deixa de investigar como seria possível que um ente participe (μετέχει) de uma determinada Forma que lhe confesse um predicado virtuoso, tal como o exemplo da Justiça usado acima. De fato, tal relação é objeto de investigação no livro II da *República* (359c em diante). A investigação de Sócrates e Glauco é sobre a possibilidade de haver um homem justo de tal maneira que continuasse justo mesmo de posse de ilimitado poder, alegoricamente apresentado como anel de Gíges, ou de quaisquer peripécias que podem se dar no tempo. Portanto, a busca de Sócrates e Gláuco no livro II da República é por um tipo de participação (μετέχειν) neste sentido: um homem que é (ἔστιν) justo e jamais poderá vir a ser (γίγνεται) injusto.

BREVE ESTUDO SOBRE OS SENTIDOS DE PARTICIPAÇÃO EM PLATÃO

Tríade) que participa de Ímpar, se faz necessário dizer que todo item que participa do Três deverá ser ímpar porque a própria Tríade participa do Ímpar.

Neste tipo de participação – sendo tomado como objeto o fogo, a neve, o três, etc... – o item é [εἶναι] “juntamente com” [μετά] o possuir [ἔχει] a propriedade [οὐσία], denominado a partir da Forma, e não se torna [γίγνεσθαι] algo “juntamente com” [μετά] o apanhar [λαμβάνω] daquela propriedade.

Através da análise dos passos 155e-156a do *Parmênides* é perceptível que μεταλαμβάνω é associável a uma participação mutável, que ora pode ser e pode não ser. E μεταλαμβάνω é apresentado para resolver o problema que traz outro tipo de participar [μετέχω] onde o ente é por participar na Forma, e não é possível se tornar, porque ou bem participa ou bem não participa e não pode participar não participando e nem mesmo não participando, participar. Assim, μετέχω não explica todos os casos de relações entre Formas e entes sensíveis pois existem as relações que iniciam e cessam, que se dizem através de μεταλαμβάνω. O participar de μετέχω é o participar no qual o ente é [εἶναι] por participar da Forma, e sendo não pode não ser, e definitivamente possui [ἔχει] a propriedade [οὐσία].

Por analogia, é possível perceber que este é o caso 103d-104b no *Fédon*, pois o numeral três juntamente com o possuir [μετέχει] a propriedade [οὐσία] do Ímpar, é [εἶναι] três. E não pode ele largar [ἄφει] o ímpar, pois assim deixaria de existir e de ser três. O mesmo ocorre com a neve e o frio, o fogo e o calor.

Mesmo outros pesquisadores de Platão parecem ter se deparado com o problema. Trindade Santos, em sua introdução ao *Sofista*, revisa concepções de participação presentes em Platão. Dentre elas, a do *Fédon*. No texto é possível ler:

Por exemplo, no caso da alma, os predicados “mortal/imortal” são atribuídos em função da participação da alma noutra entidade que a inclui (seja, “ a Forma da Vida”: *Féd.* 106d; vide 103a-105e). Todavia, no caso da atribuição da “altura/pequenez” a Símiat, esses predicados são atribuídos pela comparação de altura de Símiat com as de Sócrates e de Fédon, o que implica legitimar a predicação de acordo com a observação casuística da variação relacional.

Sendo “X” diferente de “algo” (ou o “é” expressaria uma identidade), “alto tem” (pelo menos) momentaneamente um “x”, mediante a participação nele da Forma “X”. No entanto, contextos relacionais (“x tem algo”, agora, mas não antes ou depois; para uns, mas não para outros; em relação a uns, mas uma propriedade “x” a um sensível depende de factores externos, excepto no caso de se tratar de uma propriedade essencial, de “algo ser x” (102b-c). (SANTOS, 2011. p139).

Certamente, discordamos de Trindade Santos ao pensar que a retenção de uma propriedade poder-se-ia ser causada por factores externos, mas que parecem ser simplesmente frutos da contingência. Discordamos pois, pensamos, que não é por outro motivo se não a participação na Forma que um ente poderá vir-a-ser portador de um predicado (*Fédon* 100c-e). Entretanto, o que Trindade Santos não mencionou – mas certamente tinha consciência, só não o fez uma vez que não era o escopo do trabalho o qual estava a realizar no Sofista – é que sua distinção entre participação que apresenta uma propriedade essencial e uma participação que se dá juntamente com factores externos (ou seja, factores temporais, ou seja: uma participação que retém predicados participando do tempo¹⁴) é exatamente esta distinção traçada entre *μετέχειν* e *μεταλαμβάνειν*.

É interessante apresentar que esta distinção é corrente em todo diálogo *Parmênides*, sendo respeitada na maioria dos casos. As únicas exceções nas quais *μετέχειν* e *εἶναι* aparecem juntas no diálogo, são:

1. Na fala de Sócrates, em 128a9, Sócrates associa *μετέχειν* a *εἶναι*. É importante, então, lembrar que Sócrates é apresentado no diálogo, e em alguns outros momentos, como um personagem ainda inseguro acerca da relação entre Formas e participantes.
2. Em 155c-d *μετέχειν* é associado a *εἶναι*. Este é o único passo que poderia apresentar quaisquer problemas à tese dos dois sentidos de participação. Mesmo que um hábil argumentar possa utilizar essa passagem para ir contra a presente tese, acredita-se que não haverá vantagem alguma. Na passagem – como em muitos momentos da segunda parte do diálogo – o *Um* está sendo associado ao Ser, ou desassociado, com o intuito de ser objeto de investigação. Em 155c-d, a única associação é que se diz que o tempo participa do *um* que é e do tornar-se mais velho e mais jovem (*χρόνου μετέχει τὸ ἐν πρεσβύτερόν τε καὶ νεώτερον γίνεσθαι*) e não aferimos quaisquer maneiras de que a passagem possa, efetivamente, trazer problemas à tese.
3. Nas demais aparições dos termos *μεταλαμβάνω* no *Parmênides* ou bem surge acompanhado do termo *γίνεσθαι*, ou bem não é acompanhado de nenhum tempo que possa associá-lo ao “ser” ou ao “tornar-se”. Semelhantemente, *μετέχω* ou bem irá surgir ao lado de *εἶναι* ou não indicará o “ser” ou o “tornar-se”. Interpretamos que, quando não indicado, a associação a “vir-a-ser” ou ao “ser” não é interessante ao argumento trabalhado pelos personagens.

¹⁴ Cf. PLATÃO. *Parmênides*. 155e-156a.

Assim se conclui que há uma distinção entre μετέχω e μεταλαμβάνω no *Parmênides*. Outrossim, tal qual distinção é consonante com a que Cornford traça em apenas quatro linhas, instaura uma profundidade ao sentido de participação¹⁵, de modo que a participação é compreendida para resolver através de um argumento ontológico a possibilidade lógica de dois tipos de predicação: um transitório, descrito como *per aliud*, tendo em vista uma relação que não qualifica a natureza do participante e associado ao termo γίγνομαι; outro permanente, descrito como *per se*, que diz respeito a uma relação entre a natureza do participante e a Forma e associado ao termo εἶναι. Portanto, no *Fédon* os dois sentidos de participação surgem no diálogo: *per aliud* entre 100c-e, e *per se* entre 103d-104b; no *Parmênides*, sobretudo na primeira parte do diálogo, entre 129a-131c, Platão propositalmente confunde os sentidos para apresentar como, sem esta distinção, as dificuldades para compreensão se tornam ainda mais profundas. Esta clareza só surge em 155e-156a, como foi visto. E no *Sofista*, entre 253a-255d, ambos os sentidos surgem a partir de sua fundamentação com os gêneros supremos: o Mesmo caracterizando relações *per se* e o Outro dando origem a relações *per aliud*.

Referências bibliográficas

CORNFORD, F.M., *Plato and the Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides*. translated with an introduction and a running commentary. London: Routledge & Kegan Paul, 1939.

FERRARI, Franco. Conhecimento Filosófico e opinião política no livro V da República de Platão. Em: ARAÚJO, Carolina (org). *Verdade e Espetáculo: Platão e a questão do ser*. Rio de Janeiro, 7letras, 2014.

FINE, Gail. *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays*. New York: Oxford University Press, 2003.

FUJISAWA, Norio. *Échein, Metéchein, and Idioms of 'Paradeigmatism' in Plato's Theory of Forms*. Phronesis, Vol. XIX (1974). pp. 30-58.

KAHN, C., *Plato and The post-socratic dialogue: the return of Philosophy of Nature, etc*. New York: Cambridge University Press, 2013.

¹⁵ Cf. CORNFORD, 1939, p.69.

BREVE ESTUDO SOBRE OS SENTIDOS DE PARTICIPAÇÃO EM PLATÃO

LIDDEL, H. G. SCOTT, R. *Greek-English Lexicon* - With a revised suplement. Oxford: Clarendo Press, 1996.

NEHAMAS, Alexander. Participation and Predication in Plato's Later Thought. Em: *The Review Of Methaphysics*. Vol. 36, no 2 (Dez. 1982). pp343-347.

NETO, Otacilio Luciano de Sousa. *Análise das aporias da participação no "Parmênides" de Platão: um estudo introdutório*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.

_____, *Metécho e metalambáno*: haveria mais de um sentido de participação no "Parmênides" de Platão? *Ítaca*, n.o 29, 2015, p10-26.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2011.

_____, *Parmênides*. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglesias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio e Edições Loyola, 2003.

_____, *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbbenkian, 1949.

_____, *Sofista*. Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr., José Gabriel Trindade dos Santos. Introdução e apêndice de José Gabriel Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

SCOLNICOV, Samuel. *Plato's Parmenides*. Translated with Introduction and commentary. Berkley, Los Angeles, London: University of Calofornia Press, 2003.

**CAMUS CRÍTICO DE SARTRE: FILOSOFIA DA NATUREZA, ENGAJAMENTO E
LIBERDADE NO PÓS-GUERRA**

Leandson Vasconcelos Sampaio¹

RESUMO: O trabalho visa apresentar as diferenças com relação às concepções de engajamento entre o filósofo franco-argelino Albert Camus (1913-1960) e o filósofo francês Jean-Paul Sartre (1906-1980), ressaltando a questão da concepção de historicidade e de liberdade. O filósofo africano põe em xeque a noção de situação e de liberdade de Sartre, levando em consideração também a liberdade do escritor engajado. Camus, influenciado pelo pensamento mediterrâneo, prezava primeiramente pela natureza antes da história, o que não significa que exclua a história como uma dimensão humana fundamental, mas sim afirma que ela não é tudo, pois a natureza a ultrapassa.

Palavras-chave: existencialismo, política, engajamento, determinismo, liberdade.

**CRITICAL CAMUS OF SARTRE: PHILOSOPHY OF NATURE, ENGAGEMENT
AND FREEDOM IN THE POST-WAR**

ABSTRACT: The paper aims at presenting the differences between the Franco-Algerian philosopher Albert Camus (1913-1960) and the French philosopher Jean-Paul Sartre (1906-1980), emphasizing the conception of historicity and freedom. The African philosopher calls into question Sartre's notion of situation and freedom, also taking into account the freedom of the engaged writer. Camus, influenced by Mediterranean thought, prized nature first before history, which does not mean that it excludes history as a fundamental human dimension, but rather affirms that it is not everything, for nature surpasses it.

Keywords: existentialism, politics, engagement, determinism, freedom.

“Parece que escrever hoje um poema sobre a Primavera é servir ao capitalismo. Não sou poeta, mas fruiria sem rebuço uma semelhante obra se ela fosse bela. Serve-se o homem todo ou não se serve. E se o homem tem necessidade de pão e de justiça, e se é preciso fazer o necessário para satisfazer essa necessidade, não se deve esquecer que ele precisa também de beleza pura, que é o pão do seu coração. O resto não é sério.

Sim, eu desejá-los-ia menos comprometidos nas suas obras e um pouco mais na sua vida de todos os dias”.
(CAMUS, s/d: 335).

¹Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: leandson@hotmail.com.

**CAMUS CRÍTICO DE SARTRE: FILOSOFIA DA NATUREZA, ENGAJAMENTO E
LIBERDADE NO PÓS-GUERRA**

“Para corrigir uma indiferença natural, fui colocado a meio caminho entre a miséria e o sol. A miséria impediu-me de acreditar que tudo vai bem sob o sol e na história; o sol ensinou-me que a história não é tudo. Mudar a vida sim, mas não o mundo do qual eu fazia minha divindade.” (CAMUS, 2007: 18).

“Prefiro homens engajados a literaturas do engajamento. Coragem na vida e talento na obra – isso não é nada mau.” (CAMUS, 1978: 140 apud ARONSON, 2007: 100)², escreve Camus em seu Caderno em 1946, referindo-se indiretamente a Jean-Paul Sartre e a sua concepção de engajamento, afirmando ainda que em sua concepção “o escritor é engajado quando deseja sê-lo. Seu mérito está em seu impulso. Mas se isto deve se tornar uma lei, uma função, ou um terror, onde está o mérito?” (Ibidem). Ou seja, para Camus, o escritor deve ter a liberdade de engajar-se ou não. Mesmo que haja a necessidade dos escritores de escreverem sobre a sua época, é necessário que o escritor tenha a liberdade de escrever: “Nos seus diários e entrevistas no período pós-guerra, Camus passou a defender a liberdade do escritor embora nunca duvidasse da necessidade de o escritor ‘descrever as paixões do dia’ e ‘o drama de nossa época’³” (ARONSON, 2007: 100). Neste sentido é que afirma Aronson que para o escritor franco-argelino “a arte não conhece nenhuma lógica a não ser a sua própria; a moralidade julga a política; os indivíduos são livres para não se engajar; o mundo é governado por pessoas e processos específicos, não apenas por umas poucas forças maiores” (ARONSON, 2007: 103-104). A concepção de engajamento de Camus está ligada à liberdade do escritor, o que, de certa forma, diferencia a sua concepção de engajamento da concepção de Sartre no Pós-guerra, não colocando-se como um intelectual que afirma de que modo o escritor deve agir, deixando a margem para a liberdade de escrita como opção de escolha dos escritores. Criticando Sartre, segundo Aronson, Camus “rejeitou qualquer afirmação geral de que estava fazendo o que o escritor *deveria* fazer. E rejeitou aspectos-chave da filosofia de Sartre subjacentes a tais exigências” (ARONSON, 2007: 99-100). Camus rejeita a concepção de engajamento sartreana na medida em que, segundo Aronson, para Sartre, há uma exigência de engajamento dos escritores situados em sua época histórica concreta que, de certo modo, tira a liberdade de escrita dos escritores. Afirma Aronson:

² CAMUS, *Notebooks*, 1942-1951, tradução de Justin O'Brien, (A Harvest/HBJ book), 1978. In: ARONSON, Ronald. *Camus e Sartre – o polêmico fim de uma amizade no pós-guerra*, Tradução: Caio Liudvik. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

³ “Encounter with Albert Camus”, 10 de maio de 1951, in: *Lyrical and Critical Essays*, p. 353. (Apud ARONSON: 100).

Leandson Vasconcelos Sampaio

Era Sartre que Camus tinha em mente ao falar de “uma lei, uma função”, o que obviamente considerava “um terror”. “Parece”, prosseguiu Camus – referindo-se aos que conclamam ao engajamento – que escrever “um poema sobre a primavera seria servir ao capitalismo”. Mas insistindo em que a humanidade precisa do “pão do coração” tanto quanto de pão e justiça. Camus notou que gostaria irrestritamente de uma obra “se ela fosse bela”. Estava falando de Sartre quando disse “Eu gostaria mais de vê-los menos engajados em sua obra do que em seu dia-a-dia”? É o que parece, porque sua anotação seguinte no diário foi sobre o existencialismo, e, por volta de 1946, quando falava em existencialismo era a Sartre que se referia, mesmo sem nomeá-lo. Ele o acusou de incorporar o grande erro de Hegel, “que consiste em reduzir o homem à história”. Ele acreditava que Sartre havia contradito seu próprio princípio básico, porque humanos completamente absorvidos na história perderam toda a liberdade. (ARONSON, 2007: 100-101).

Para Camus, os escritores devem ter a liberdade de criar: o processo de criação deve ser livre independentemente de qualquer ideologia e, para ele, a arte livre também possui a função de produzir beleza para o mundo. Destarte, questiona Camus em seus *Cadernos*: “Se tudo se reduz verdadeiramente ao homem e à História, pergunto então qual é o lugar que se reserva à Natureza – ao amor – à música – à arte”. (CAMUS, s/d: 342). Ou seja, mesmo em um mundo injusto politicamente, a arte necessita ser livre. Como afirma Leopoldo: “O que Camus deseja afirmar é que a beleza não se constrói na história, e que aqueles que se propõem a separar inteiramente natureza e história, condenam-se a banir a existência de toda beleza” (LEOPOLDO, 2000: 7). Camus prefere o engajamento efetivo que a mera intelectualização da função e do dever obrigatório dos escritores ao criticar indiretamente Sartre. Uma das críticas de Camus com relação ao engajamento sartreano está ligada à sua concepção de absolutização da história e da liberdade, por influência hegeliana, o que, para Camus, não há conciliação ao seu modo de ver. Ao tratar a história como absoluta, Sartre coloca a liberdade em xeque na medida em que a história torna-se determinista. Como afirma Aronson: “Conforme Sartre se deslocava de uma perspectiva ontológica para outra histórica, Camus lhe percebeu o calcanhar-de-aquiles: onde está a base para a liberdade e a autodeterminação uma vez que aceitamos que elas só ocorrem num contexto concreto?” (ARONSON, 2007: 103). Neste sentido, Camus critica Sartre ao notar que ele em seus escritos privilegia a determinação histórica e elimina assim a liberdade de escolha da vontade do escritor, esquecendo-se da individualidade e da singularidade de cada escrita engajada livremente. Como afirma Aronson:

Na visão de Camus, a exigência de engajamento que Sartre fez colocava a história *acima* do individual. Diferentemente da natureza, a história prescreve responsabilidades que o indivíduo pode encontrar, ou se refere a vastas formas que subordinam o individual. Segundo Camus, Sartre, embora

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

tenha partido da contingência, foi infiel ao seu próprio ponto de partida porque se embocou numa história com H maiúsculo. (ARONSON, 2007: 101).

O existencialismo sartreano, ao absolutizar a história, de certa forma, a diviniza, o que a torna determinada ao ponto de não existir a liberdade, já que tudo é história. Para o filósofo africano, o filósofo francês, assim como outros existencialistas, coloca a história de forma absoluta, não havendo assim espaço para a liberdade. Neste horizonte, afirma Aronson:

Camus assinalou que o existencialismo toma duas formas, a religiosa e a estética. O existencialismo estético, incluindo-se aquele de Husserl, Heidegger e Sartre, termina também numa “divinização, mas que é simplesmente a da história, considerada como único absoluto. Não se crê mais em Deus, mas se crê na história”⁴. (ARONSON, 2007: 101-102).

Para Camus, a filosofia da história não deve absolutizar a história. O engajamento do escritor também não poderia ser determinado pela história sob risco de perder a sua liberdade de escrita. Camus rejeita a concepção de história dos existencialistas porque ela nos aliena. Como afirma Aronson: “Engajado como sempre foi, Camus considerava que a história nos aliena de nós mesmos e de tudo o que nos é mais vital” (ARONSON, 2007: 102). As suas concepções de História e de engajamento diferenciam-se de Sartre, pois para ele a história não é absoluta, contrapondo-se, ao afirmar a natureza, o mundo, como já o fazia desde os seus escritos da década de 1930. Como afirma Aronson:

O que exatamente estava em jogo em sua reprovação a Sartre? Embora Camus buscasse se apartar das injunções de seu amigo acerca do engajamento, ele estava também insistindo na oposição fundamental entre “história” e “mundo” ou a “vida”, que havia sido parte de seu próprio pensamento desde os anos 1930. Ao lamentar o início da guerra em setembro de 1939, por exemplo, ele esperava que após a guerra as árvores voltariam “a florir, já que o mundo acaba sempre por vencer a história”⁵. Numa de suas resenhas em “O salão de leitura”, ele se refere favoravelmente à visão do escritor André Chamson sobre a história como “um episódio ridículo em relação ao qual a vida acaba sempre por triunfar”⁶. (ARONSON, 2007: 102).

Ao rejeitar a concepção de história de Sartre, Camus afirma a dimensão do mundo que está para além da história, pois, mesmo havendo as situações históricas, existe a natureza concreta: o mundo, que está para além da história. Camus não deseja excluir a história, mas sim não absolutizá-la como se a história fosse a única dimensão humana, lembrando assim

⁴ Camus, “Interview à *Servir*”, in: *Essais*, p. 1427. (Apud ARONSON, 2007: 102).

⁵ Camus, *Le Soir Républicain*, 17 de setembro de 1939, in: *Essais*, p. 1377. (Apud ARONSON, 2007: 102).

⁶ Camus, *Alger Républicain*, 23 de maio de 1939, in: *Essais*, p. 1400. (Apud ARONSON, 2007: 102).

**CAMUS CRÍTICO DE SARTRE: FILOSOFIA DA NATUREZA, ENGAJAMENTO E
LIBERDADE NO PÓS-GUERRA**

que há os limites da história no sentido de que a natureza, de certa forma, sempre nos ultrapassa, independentemente da nossa historicidade. Como afirma Leopoldo: “É importante notar que, por mais difícil que seja para Sartre compreender este ponto, a recusa da história em Camus não significa a recusa do mundo” (LEOPOLDO, 2000: 2). Ou seja, podemos notar a diferença da compreensão de história entre Sartre e Camus, observando que Camus não recusa a história, mas coloca seus limites. Como afirma ainda Leopoldo:

[...] a dificuldade de Sartre tem muito a ver com o pressuposto de que a compreensão racional da relação entre o homem e o mundo depende da consideração da historicidade como elemento definidor dessa relação: o homem relaciona-se com o mundo histórico e qualquer outra dimensão do “mundo” deve traduzir-se historicamente para ser assimilada às situações humanas. É nesse sentido que não poderia haver uma relação verdadeiramente humana entre o homem e o mundo natural simplesmente, pois é historicizando o próprio ambiente natural que o homem se relaciona com ele. A liberdade implica que, de alguma maneira, o homem pode compor e recompor o mundo histórico, já que isso é propriamente o que significa ser sujeito da história. E é neste sentido que o homem, como sujeito, não se situa frente à natureza da mesma forma que frente à história, pois, por mais que o homem possa interferir na natureza, os fatos naturais continuarão sempre como exterioridade bruta, uma causalidade estranha ao homem. (LEOPOLDO, 2000: 2).

Para o filósofo franco-argelino, há uma dimensão do mundo que está para além da história. A história não é absoluta, podendo haver uma harmonia entre o homem e o mundo, entretanto, levando em consideração os limites da historicidade, pois, a natureza sempre nos ultrapassa, é sempre superior à nossa finitude e à nossa condição mortal. A existência humana não resume-se apenas à historicidade, havendo assim um desequilíbrio na relação humana com a natureza. A crítica camusiana à ideia de historicidade sartreana é uma crítica com relação, sobretudo, ao fato de que a história não pode responder a todos os apelos humanos, colocando a natureza de fora, pois o determinismo histórico também é um determinismo que fecha o espaço da liberdade. Como explicita Leopoldo:

A hegemonia da razão europeia significa o desequilíbrio da tensão entre natureza e história, do que resultou a esperança vã de que a história venha a responder aos apelos humanos de beleza. O que Camus desejaria que Sartre entendesse é que, se aceitamos a natureza apenas por via da mediação da história, então é como se matássemos a natureza no ato mesmo de incorporá-la ao nosso pensamento. É por isso que, para Camus, a beleza da natureza pode conviver com o horror histórico e é essa tensão que faz com que a vida nunca se renda inteiramente à morte, apesar de que toda vida seja mortal. Assim como a existência não se resume na história, a vida não se resume no seu próprio caráter mortal. (LEOPOLDO, 2000: 2).

Leandson Vasconcelos Sampaio

Camus critica a concepção da historicidade do existencialismo sartreano fazendo um contraponto entre a natureza e a história, observando os limites da história e da natureza. Como afirma Leopoldo: “O dogmatismo anti-historicista deve ser, segundo Camus, tão evitado quanto o historicismo extremado” (LEOPOLDO, 2000: 8). O autor de *O Homem Revoltado* critica o reducionismo da teoria sartreana à dimensão apenas histórica, não sendo, entretanto, anti-historicista, como se poderia pensar. Ele recusa os extremismos com relação à história que acabam reduzindo a humanidade apenas à dimensão historicista, criticando também assim o reducionismo da teoria sartreana. Como afirma Leopoldo:

O mundo humano reclama um sentido que não pode se esgotar na história: quanto a isso a oposição entre Camus e Sartre não poderia ser mais clara. Assim como Sartre considera que a incorporação da história à natureza – que ele acredita ser a consequência do materialismo dialético – é uma perspectiva reducionista, Camus entende que a compreensão do humano pela via exclusiva da história – o que equivale à supressão da natureza – é igualmente reducionista. A criação artística tende a aparecer como a “saída” na medida em que, acredita Camus, pelo ato criador o artista escapa dos limites da história e lança à criação de outros mundos. Assim a arte poderia ser invocada como uma demonstração concreta de que o homem tem como transcender a história, que o compromisso do artista com a unidade da vida e do mundo não pode ser explicado como um compromisso exclusivamente histórico, inclusive por ser talvez a única maneira de escapar à confusão entre unidade como aspiração originária da consciência revoltada e construção histórica da totalidade. (LEOPOLDO, 2000: 8).

Ao criticar o reducionismo historicista da concepção da história do existencialismo sartreano, Camus critica também o determinismo da história que exclui a liberdade humana. Ora, se a natureza sempre ultrapassa a história, não podemos reduzir o mundo apenas à história, sob pena de excluir a possibilidade de liberdade de escolha na medida em que reduzir à historicidade é reduzir as possibilidades de escolha humanas ao determinismo histórico. Como diz Germano: “O engajamento camusiano tem por premissa restaurar esta relação originária do homem com a natureza e consigo mesmo que a necessidade do engajamento histórico obnubila” (GERMANO, 2008: 196-197). Camus reivindica a liberdade também de criação do escritor engajado na medida em que o escritor não pode apenas se limitar às situações históricas como determinantes para a criação, pois, existe a relação humana com a natureza que não necessariamente faz parte da História, havendo assim na crítica de Camus certo “descontentamento com a história, que remonta a uma apreciação da natureza que vê no elo profundo entre o homem e mundo, uma esperança de *realização* humana – experiência radicalmente não-histórica.” (GERMANO, 2008: 473). Ao fazer a crítica ao existencialismo sartreano com relação à sua filosofia da história, que para ele esquece a dimensão humana que

não faz parte da história, o filósofo franco-argelino está criticando também a noção de “situação” sartreana. Como afirma Aronson:

Ele rejeitou o direcionamento que Sartre deu no pós-guerra, deu à noção de “situação” – a realidade histórica na qual *sempre* nos encontramos e pela qual nós *sempre* temos responsabilidade. Para Camus, se admitimos que estamos totalmente dentro de uma situação, a história iria eliminar o nosso espaço próprio para manobrar e absorver nossas próprias escolhas. Para Sartre, nossa liberdade ontológica é absoluta; mas ela sempre significa escolher como viver (ou rejeitar) nossas várias determinações. (ARONSON, 2007: 102-103).

Ao criticar o engajamento sartreano no Pós-guerra e a sua ideia de “situação”, Camus faz uma crítica à filosofia da história de Sartre lembrando que há dimensões na natureza que não se reduzem ao determinismo histórico, por isso “Camus prolonga a crítica antropocêntrica em contraponto às filosofias da história imbuídas de verdades absolutas e fins futuros pré-determinados” (GERMANO, 2008: 488), de modo que a exigência de comprometimento de Sartre para com a História torna também o engajamento determinado, eliminando a singularidade e a liberdade do engajamento: “Para além do engajamento histórico existe um compromisso inalienável de Camus para com aquilo que o homem é para além da história: um ser vivo.” (GERMANO, 2008: 474). Ou seja, à luz de Germano, podemos dizer que, para Camus, para além da historicidade existe a singularidade da vida com todas as suas particularidades que não se reduzem à historicidade: “A natureza, oráculo dos limites, é enfim, o seu vínculo profundo com a própria dignidade, é o espelho no qual o homem se vincula ao que ele é, para além da história, um ser vivo, perplexo diante da própria fragilidade.” (GERMANO, 2008: 197). Neste sentido, a história é também o lugar que encontramos o limite da nossa finitude a partir do confronto com o mundo concreto da natureza: “Ora, a história, para Camus, é uma variante terrível e incontornável neste delicado equilíbrio no qual o homem já se confronta originalmente contra sua condição de finitude” (GERMANO, 2008: 197). Entretanto, apesar de encontrar a finitude e a fragilidade, encontramos também a nossa grandeza. Como afirma Germano: “O homem re-encontra sua grandeza, na apreciação de sua frágil figura diante desta magnitude que lhe ultrapassa, ali ele descobre seus limites, mas também sua nobreza e lucidez.” (GERMANO, 2008: 197). Destarte, para Camus, diferentemente de Sartre, apesar do horror da história, encontramos também diante do mundo um elo primitivo que nos remonta também à nossa grandeza. Como afirma Germano:

**CAMUS CRÍTICO DE SARTRE: FILOSOFIA DA NATUREZA, ENGAJAMENTO E
LIBERDADE NO PÓS-GUERRA**

Enquanto a natureza pura, p. ex., para Sartre, não significa senão um vazio no qual se projetam as significações humanas e, principalmente os conflitos humanos, para Camus, a natureza é a imagem primitiva do cosmo e da terra – último elo do homem com sua grandeza e com aquilo que ele é para além da história. (GERMANO, 2008: 485-486).

Em contraposição à filosofia da história de Sartre, Camus afirma a dimensão da grandeza humana que se faz presente diante do elo com a natureza para além dos horrores da história: “Nesta celebração da vida - sublime na consciência de sua fragilidade - encontramos o senso mais profundo da dignidade e da grandeza do homem segundo Camus, para além das misérias da história, ou apesar delas”. (GERMANO, 2008: 486). Como Camus não reduz tudo à história de forma determinista como o existencialismo sartreano, ele afirma assim também a grandeza humana a partir do elo com a natureza, quer dizer, como aquilo que não se resume à história. Porém, observamos que a afirmação do elo com a natureza e da liberdade para além dos determinismos historicistas não significa que para Camus não há um engajamento na história como se houvesse a possibilidade de estarmos totalmente alheios a ela sempre, mas sim, há uma crítica ao reducionismo historicista das filosofias da história a partir do Pós-guerra. Para além das engrenagens da história, há um comprometimento humano também com o mundo, com a natureza, mas também um comprometimento com o engajamento histórico, mesmo tendo em vista os limites da história, recusando o conformismo, a indiferença e a apatia. Como afirma Germano:

Em Camus o re-encontro com a natureza – celebrar as “núpcias” do homem com o mundo – seria mais valioso do que as sangrentas epopeias civilizatórias da política. De maneira aparentemente paradoxal, a rejeição da redução ao humano à sua dimensão histórica, entretanto, não conduziria, como se poderia supor, à alienação e ao descomprometimento com o presente: o editor do jornal clandestino *Combat* faz, ao contrário, de sua crítica ao reducionismo histórico e de seu niilismo político uma postura de indiscutível *inconformismo* em relação aos desdobramentos da história da civilização. (GERMANO, 2008: 473 - 474).

Em suma, podemos dizer que o escritor africano diferencia-se da concepção sartreana de engajamento, sobretudo, a partir da sua crítica à concepção totalizante de história do existencialismo na medida em que a historicidade da teoria de Sartre acaba sendo determinista, o que, na prática, excluiria a liberdade, o que conseqüentemente também exclui a liberdade de criação, que para Camus é fundamental para o escritor. O escritor deve ter a liberdade também de não escrever apenas situado na história, havendo espaço também para a escrita sobre a beleza do mundo, por exemplo, já que, para Camus, a beleza da criação artística deve manter-se mesmo que haja a injustiça inserida na história. Camus diferencia a

Leandson Vasconcelos Sampaio

sua ação política da ação política sartreana, pois, como explicita Germano, Sartre “se pauta politicamente por uma concepção totalizante da história, imaginando um futuro em larga medida pré-moldado por um horizonte no qual predomina a ideia de *evolução* pela *revolução*.” (GERMANO, 2008: 148). Então, ao criticar Sartre, Camus critica todas as concepções totalizantes da história deterministas, fazendo um “contraponto direto às filosofias da história que, incorporando o ideal do determinismo totalizante moderno em suas construções reformistas, sacrifica o homem concreto em virtude de verdades pré-concebidas.” (GERMANO, 2008: 153). Enquanto crítico de Sartre, sobretudo, a partir do período do Pós-guerra, Camus coloca-se em uma postura diferente do engajamento determinista que reduz os seres humanos à historicidade esquecendo-se do elo humano com a natureza que está para além das engrenagens historicistas e deterministas, mas mantendo a sua postura de escritor engajado e comprometido com as questões mais urgentes, sendo estes temas ainda atuais e necessários na contemporaneidade.

Referências bibliográficas

ARONSON, Ronald. **Camus e Sartre**. O fim de uma amizade no pós-guerra. Editora Nova Fronteira: São Paulo, 2007.

CAMUS, Albert. **O avesso e o direito**. Trad.: Valerie Rumjanek. 6ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

_____. **Primeiros Cadernos**. Lisboa, Livros do Brasil, s/d.

LEOPOLDO, Franklin. **Arte, Subjetividade e História em Sartre e Camus**. Revista Olhar – Ano 2 – Nº 3. Junho/2000, 15p. Disponível em: <<http://migre.me/gm78w>>. Acesso em: 18 de Junho de 2013. 11:00h.

GERMANO, Emanuel. **O pensamento dos limites: contingência e engajamento em Albert Camus**. Tese de Doutorado - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2008.

A TRAGÉDIA E A *PÓLIS*: OS LAMENTOS DE ANTÍGONA E AS LEIS DA CIDADE

Fabrício Lemos da Costa¹

Resumo: Este ensaio tem objetivo de refletir sobre a perspectiva do gênero trágico da época Grega Antiga, sobretudo a partir de Sófocles e sua tragédia *Antígona*, a qual evoca aspectos da condição humana, principalmente questões relativas aos ritos antigos e o conflito entre as leis da cidade, com suas novas normas absolutas e maiores que o indivíduo. Assim, abordaremos as questões relativas aos costumes da *pólis*, suas formulações e princípios éticos do conviver.

Palavras- chave: Tragédia Grega, Sófocles, Antígona, *pólis*.

THE TRAGEDY AND THE *PÓLIS*: THE LAMENTS OF ANTIGONE AND THE LAWS OF THE CITY

Abstract: This essay aims at reflecting upon the perspective of Ancient Greek tragic genre, specially from Sophocles' *Antigone*, which enhances aspects of human condition mostly the matters which relate to the ancient rites and the conflicts between the laws of the city, with its new absolute rules, far greater than individuals. Thus, we will approach the matters relating to the habits of the polis, its formulations, and the ethical principles of living.

Key-words: Greek Tragedy, Sophocles, Antigone, *polis*.

Jacqueline de Romilly, helenista francesa, em sua introdução ao livro *A Tragédia Grega*, argumenta que o gênero trágico é um feito importante dos gregos, constituindo-se em material do belo, passou a ser imitado até os dias de hoje. Assim, segundo a estudiosa dos gregos antigos, por toda parte verificar-se-á a força do movimento trágico, originário dos antigos, pois se continua a divulgar a essência da tragédia em personagens contemporâneos, por exemplo, que se conectam a Antígona, Édipo ou Electra.

O gênero trágico, segundo Romilly, está intimamente relacionado à política democrática ateniense, desenvolvendo-se, sobretudo, no momento em que Atenas tornar-se-á a cidade- Estado mais importante no que tange à organização das instituições democráticas,

¹ Graduado em Licenciatura em Letras-Língua Portuguesa (Universidade Federal do Pará), Especialista em Produção de Material Didático e Formação de Leitores para EJA (Universidade Federal do Amapá), Graduando em Filosofia (Universidade Estadual do Amapá). E-mail: fabricio.lemos1987@yahoo.com.br. Orientação: Maria Elizabeth Bueno de Godoy (Doutora em História Social pela FFLCH-USP).

assim como a força do poderio de Atenas contra os persas, conhecida como vitória de Salamina. De acordo com Romilly:

A tragédia grega, com sua colheita de obras-primas, durou ao todo oitenta anos. Devido a uma relação que não se pode dever ao acaso, estes oitenta anos correspondem exatamente ao momento do desenvolvimento político de Atenas. A primeira representação trágica das Dionisiacas atenienses situa-se, dizem-nos, cerca de 534, sob Pisístrato. Mas a primeira tragédia conservada (ou seja, considerada pelos Atenienses digna de ser estudada) situa-se a seguir à grande vitória alcançada por Atenas sobre os invasores persas. (ROMILLY, 2008, p.08).

Dessa forma, é impossível dissociar as Tragédias gregas da conjuntura política da democrática Atenas, onde é possível afirmar que muitos temas perfilam entre a vida na *pólis* e sua organização ética e moral, ou seja, personagens trágicos, em sua maioria, são sempre resgatados e desenvolvidos no interior da cidade, pois é relacionada aos sistemas éticos que se colocam a partir daquilo que é mais importante para os cidadãos: a virtude do ateniense.

Junito Brandão, professor de Língua e Literatura Clássicas na Pontifícia Universidade Católica (PUC-Rio), argumenta no livro *Teatro Grego: origem e evolução*, que Dioniso ou Baco, deus estrangeiro e agrário, ficara muito tempo preso aos elementos do campo, aparecendo apenas “de raspão” na *Ilíada*, poema homérico, no entanto, quando a democracia começara a crescer, Dioniso, deus do vinho, apareceu emaranhado na conjuntura democrática da cidade-estado de Atenas. Assim, Dioniso, ficara bastante tempo sem culto na *pólis*, como desenvolve Junito Brandão, pois se tratava de um deus asiático, justificando-se seu isolamento nas terras agrárias, o qual este representa em suas potencialidades geradoras. De acordo com Brandão:

Só mesmo quando a democracia começou a dar seus primeiros vagidos é que o filho de Sêmele surgiu de tirso em punho, para comandar suas Mênades e acender na *tímele* a tocha da tragédia, réplica popular da aristocrática epopeia. Um deus estrangeiro, porém, não penetra na *pólis* sem um batismo de ordem mítica. A imaginação temperou os elementos da estória alienígena do deus com os condimentos da casa e Baco tornou-se cidadão da *pólis* e imortal do olimpo. (BRANDÃO, 1992, p.21).

A Tragédia estaria ligada ao deus Dioniso, que ao preparar o novo néctar da uva, fizera Ninfas e Sátiros dançarem no monte Parnasso, estes juntos dançavam e cantavam embriagados com a nova bebida de produção divina, acompanhados ao som de címbalos, caíam desfalecidos por terra. Tradicionalmente, em Atenas, celebrava-se todos os anos a festa

da vindima², em que pessoas bebiam e cantavam acompanhados de cítaras, e assim, repetiam os mesmos gestos festivos de outrora. Conta-se que esses adeptos do deus oriental, vestiam-se de sátiros com o objetivo de homenagear o divino Dioniso. Nascia, assim, a tragédia, *τραγωδία*, entre os antigos, derivando-se dos termos bode, *τράγος*, e canto, *ὠδή*.

Por outro lado, apesar da ligação mítica, a tragédia com suas máscaras trágicas distribuídas entre o Coro e outros personagens, fizera da cidade a sua manifestação mais autêntica, já que é para os cidadãos que se perfilavam uma gama de enredos e ações comprometidas com temas éticos da *pólis*. Assim, nos grandes teatros ao céu aberto, milhares de atenienses assistiam aos espetáculos de vários tragediógrafos, como Ésquilo, Sófocles e Eurípidas.

Rachel Gazolla, professora titular de Filosofia Antiga do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, desenvolve no livro *pensar Mítico e Filosófico: estudos sobre a Grécia Antiga*, capítulo *A cidade faz teatro*, que a tragédia é uma invenção criada pela cidade, desenvolvendo-se a partir de regras, pois é uma manifestação institucionalizada, compreendendo-a, assim, no interior da discussão ética e política. Além disso, faz-se relacionada com os antigos ritos gregos, dessa forma, verificar-se-á a presença de mitos ainda perfilando temas demasiadamente arraigados ao cidadão grego. De acordo com Gazolla:

Uma tragédia é cívica na medida em que é uma instituição criada pela própria cidade e, como toda manifestação institucional, tem regras e objetivos a seguir. Ela é religiosa porque a cidade preserva os mitos e ritos e não aparta o religioso do ético e político em todas as suas manifestações. (GAZOLLA, 2011, p.27).

A helenista afirma a presença do mítico no interior do desenvolvimento das tragédias gregas, a qual é rica de heróis, semideuses, titãs e fundadores de cidades antigas, como Tebas. A partir do panorama mítico-poético, entretanto, como foi dito anteriormente, as peças trágicas têm um compromisso com a *areté* (excelência) e *éthos* (costume) do cidadão ateniense. O teatro grego trágico é uma mola propulsora para pensar em relação aos atos

² “À primeira vista, o estatuto do dionisismo pode parecer análogo ao dos mistérios. O culto também comporta *teletai* e *órgia*, iniciações e ritos secretos, que não podem ser conhecidos por aqueles que não foram entronizados como *bákchoi*. Mas em Atenas as festas inverniais de Dioniso, Oscofórias, Dionísias rurais, Leneanas, Antestérias e Dionísias urbanas não formam como em Elêusis um conjunto seguido e encerrado em si mesmo, um ciclo fechado, mas uma série descontínua, distribuída pelo calendário ao lado das festas dos outros deuses e sujeita às mesmas normas de celebração”. (VERNANT, 2009, p.75).

virtuosos de acordo com os hábitos antigos, portanto, poder-se-ia falar de uma arte educativa e democrática.

A questão ética para a cidade-estado de Atenas é de suma importância, onde a própria base da democracia constituir-se-á dentro do campo da Moral ateniense, ao qual se faz por meio de ações virtuosas com o fim de alcançar a felicidade na *pólis*, sobretudo no que tange ao afastamento do excesso, *hýbris*, responsáveis, na maioria das vezes, pela queda de heróis trágicos, sendo levados pelo amargo das escolhas ou do infortúnio.

A tragédia, segundo os estudos helenistas, é a máxima de uma Grécia isonômica, século V.a.C., refletindo-se no próprio público que ia ao teatro, como mulheres, crianças, jovens, pobres, velhos, etc, os quais ajudaram a formar novos costumes de uma cidade institucionalmente democrática. Acredita-se que a popularização do teatro fora uma tentativa do tirano Psístrato popularizar o seu governo, pagando, inclusive, para pobres assistirem aos espetáculos, assim a tragédia “ajudou a afirmar o novo *éthos* exposto nas novas formas institucionais da cidade.” (GAZOLLA, 2011, p. 193).

A isonomia é um princípio importante para entendermos a existência de um teatro a céu aberto na Grécia Antiga, em que os tragediógrafos, por meio de concursos trágicos, ofereciam ao público valores morais da nova *pólis*, onde o pensar de forma virtuosa, excelência, é ao mesmo tempo o elevar e o viver coletivo, pois um erro ou falha, *hamartía*, leva a cidade inteira ao excesso, à perdição. Os autores trágicos utilizarão da tradição, ou seja, do mito, daquilo que já é do conhecimento de todo grego, e com estes se demonstrarão o perfil trágico de seres como Édipo e seus descendentes.

O erro, *hamartía*, é um valor coletivo, como foi dito anteriormente, dá-se no conjunto da *pólis* grega, porque atinge e fere o *éthos*, costumes, da cidade. O frequentador do teatro assistia atônito aos espetáculos, e ao refletir o erro do herói, compartilhava em relação ao que deveria ser preservado na cidade, um estado de harmonia e justa medida, controlando-se excessos com o objetivo de afastar possíveis erros. Ainda segundo Gazolla:

Na tragédia, toda situação que implica a ação desmedida de um personagem expressa a *hamartía*, a falha ou erro daquele que agiu de modo excessivo e gerou uma difícil situação. O erro tem um valor e uma vivência comunitária expressos na figura do herói trágico, e os assistentes do teatro sabem quando uma nação se apresenta como *hýbris* heroica, como excesso, podendo prever o peso do sacrifício que virá ao herói, como expiação, para a devida purgação do comunitário. A tragédia, portanto, resgata o que há de

fundamental a pensar nas relações humanas em comum. (GAZOLLA, 2011, p. 202).

Jean- Pierre Vernant e Pierre Vidal- Naquet, helenistas franceses e colaboradores da *École des Annales*³, no estudo *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*, capítulo *Momento histórico da tragédia na Grécia: algumas condições sociais e psicológicas*, afirmam que a tragédia é uma nova forma de expressão da cidade, a qual evidencia, sobretudo, uma novidade no que tange à responsabilidade do homem no interior da cidade-estado, com suas máculas, erros e falhas que o coloca em uma situação nada confortável diante da *pólis*. Segundo os helenistas Vernant e Vidal-Naquet:

A tragédia instaura, no sistema das festas públicas da cidade, um novo tipo de espetáculo; além disso, como forma de expressão específica, traduz a experiência humana até então despercebidos; marca uma etapa na formação do homem interior, do homem como *sujeito responsável*.⁴ (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1977, p. 11).

A responsabilidade citada no fragmento dos helenistas é a chave da questão ética na Grécia Antiga, pois o sujeito da cidade-estado colocar-se-á em uma situação de sempre reflexão no que tange às suas ações, pois implicam sempre a coletividade, já que pensar uma *pólis* isonômica é não isolar o indivíduo, ao contrário, é pensá-lo como pertencente a algo, nesse caso, da conjuntura democrática da *pólis*.

Nesta perspectiva, exemplificaremos o princípio ético e a discussão da tradição em *Antígona*, tragédia sofocliana, onde os elementos ou códigos da cidade entram no rol da reflexão a partir da personagem Antígona, filha de Édipo rei, e o conflito entre Creonte, seu tio e rei de Tebas, como plano central da ação trágica, cujo cerne desenvolver-se-á até à prisão da personagem, símbolo do conflito trágico. Antígona é presa após o enterro desautorizado de

³ Da produção intelectual, no campo da historiografia, no século XX, uma importante parcela do que existe de mais inovador, notável e significativo, origina-se da França. *La nouvelle histoire*, como é frequentemente chamada, é pelo menos tão conhecida como francesa e tão controvertida quanto *La nouvelle cuisine* (Le Goff, 1978). Uma boa parte dessa nova história é o produto de um pequeno grupo seja associado à revista *Annales*, criada em 1929. Embora esse grupo seja chamado geralmente de a “Escola dos Annales”, por se enfatizar o que possuem em comum, seus membros, muitas vezes, negam sua existência ao realçarem as diferentes contribuições individuais no interior do grupo”. (BURKE, 1990, p.11).

⁴ Grifo nosso.

seu irmão Polinices, vítima de Etéocles, seu irmão.⁵ Antígona lamenta-se no início da tragédia:

ANTÍGONA- Irmã do meu sangue, Ismene querida; tu, que conheces as desgraças que afligem a casa de Édipo, sabes de alguma que Zeus não tenha feito cair sobre ela, depois do nosso nascimento? Não! Não há vergonha nem infâmia, dor ou má sorte, que não haja tombado sobre as nossas desgraças, tuas e minhas. Que sabes tu desse édito que o estratega acaba de impor a todos os cidadãos? Tens dele conhecimento, ou ignoras os males iminentes que os nossos inimigos tecem contra os que nos são mais queridos? (SÓFOCLES, 1970, p.11).

Polinices, como foi dito anteriormente, é morto pelo irmão em situação de embate de poder da cidade de Tebas, em que a família fica impedida de exercer atos fúnebres, pois é considerada traidora da cidade. De acordo com as ordens de Creonte, deveriam servir de alimento aos animais que vivem de carnificina. Dessa forma, estes primeiros elementos do conteúdo trágico de Antígona, demonstra-nos o viés profundamente intrínseco às questões da *pólis*, porque o retorno ao já demasiadamente conhecido das histórias mítico-poética leva o espectador do teatro a pensar a partir da tradição os novos códigos de honra social, ou seja, leis que se formam no interior da cidade-estado e que se colocam acima do indivíduo.

Assim, é possível afirmar que Antígona desenvolve-se no caminho do conflito no interior do gênero, pois se coloca entre duas forças que quase sempre pairam nas divergências, ou seja, o indivíduo, com sua crença e tradição arraigada e o estado com suas leis e códigos fechados, entendidos como obrigação e dever. Antígona, ao tentar passar por cima da lei, representada por Creonte, o fazedor da sentença, tenta impor seu direito individual e “religioso”, mas acaba sendo levada à prisão e a morte.

É importante mencionar que a responsabilidade Grega Antiga é um desafio para leitores do nosso tempo, no entanto, é necessário afirmar que na *paideia*, educação grega, a virtude, excelência, encontrar-se-á mesclada com a noção de responsabilidade, diferindo-se dos traços da moderna concepção de mundo, sempre mergulhadas na ideia de culpa e perdão,

⁵ “ Etéocles e Polinices, que são os descendentes de uma linhagem que não devia ter descendência, vão terminar se odiando mutuamente. Os dois filhos resolvem que vão ocupar o trono em alternância, um após o outro, ano após ano. Etéocles vai ser o primeiro soberano, mas ao fim de um ano anuncia que pretende conservar o trono. Afastado do poder, Polinices vai a Argos e volta com a expedição dos sete contra Tebas, ou seja, argivos contra tebanos. Tenta reconquistar o poder contra o irmão, destruindo Tebas. Num último combate, vão se matar, sendo ambos portanto, o assassino do irmão”. (VERNANT, 2016, p.178).

herdeira da filosofia cristã. Nas passagens de Tirésias, é recorrente o viés que remete ao caráter da responsabilidade grega:

TIRÉSIAS- Pois bem: o caso é que a cidade enferma destes males, só por tua vontade, pois as nossas aras e os nossos lares estão cheios de comida que as aves e os cães arrancaram ao desgraçado filho de Édipo, caído em combate. Os deuses já não aceitam as súplicas que acompanham os sacrifícios, nem as gorduras dos animais imolados provocam chamas. Nem se colhe um só sinal do estrepitoso grito de uma ave, saciadas como estão em sangue e gordura humana. Reflete, pois, em tudo isto; e, se arraste, procura emendar. O orgulho arrasta, atrás de si, o castigo da estupidez. (SÓFOCLES, 1970, p.41).

A existência da tragédia, como foi dito anteriormente, é para todos os habitantes da *pólis*, pois é arte da cidade e da coletividade, onde podemos perceber, inclusive, por meio da personagem Coro, conjunto de atores, mas que representam uma só personagem. A harmonia do pensar coletivo, de todo e qualquer cidadão que age com mediania, ou seja, sem excesso. Assim, ao comentar a falha do herói, afirma-se o que é desejável no homem grego. O Coro, que cresceu ao longo do desenvolvimento do gênero no que tange ao número de integrantes, tem a responsabilidade, pois, de comentar e aconselhar com o fim de evitar máculas maiores à cidade, como é possível apontar por meio do discurso do Coro: “percorrendo os templos de todos os deuses; e, em honra de Tebas, comecem as danças que sempre deram prazer à cidade; e seja Baco quem as dirija.” (SÓFOCLES, 1970, p.15).

Werner Jaeger, helenista alemão, em seu livro *Paideia*⁶, capítulo *O homem trágico de Sófocles*, coloca a figura deste tragediógrafo, sucessor de Ésquilo, como um autêntico responsável pela educação a partir da tragédia grega, o qual empreendeu sua arte através de competições públicas do gênero, financiada pela cidade-estado, comprovando-se a expressão da tragédia como coisa pública. Assim, “este espírito competitivo de toda poesia grega aumenta à medida que a arte se situa no centro da vida pública e se torna expressão da ordem espiritual e estatal”. (JAEGER, 2003, p.315).

Dessa forma, Sófocles resiste ao tempo não pela técnica, pois segundo Jaeger é sempre passageira, mas pela capacidade de desenvolver um “monumento” humano, carregado de sentimentos e paixão. Este caráter humano, como menciona Jaeger, é percebido em todo o lamento de Antígona, personagem que carrega dentro de si um *éthos* que se intercrusa no

⁶ *Paideia* é um termo grego relacionado à educação. Werner Jaeger, helenista alemão, desenvolveu em sua obra *Paidéia* um longo estudo do sistema educativo na Grécia Antiga, com sua *arete*, costume, ligados à formação de todo homem grego livre

mito: “Hades, que tudo adormece, vai receber-me, viva, nas praias de Aqueronte, sem ter participado no himeneu, sem ter ouvido os hinos nupciais.” (SÓFOCLES, 1970, p.36).

Em Sófocles, o caráter humano perfila por meio da monumental proporção e naturalidade, assim, acaba ultrapassando a imobilidade das figuras pintadas por Ésquilo, Pois para Sófocles, “é para o Homem eterno, corajoso e sereno perante a dor e a morte que ele orienta a sua imagem, revelando assim a sua real e genuína consciência religiosa” (JAEGER, 2003, p. 320).

Com Sófocles, vemos a evolução da poesia grega no que tange o lugar do homem como sujeito de reflexão, uma formação humana, em que se misturarão as convergências éticas, estéticas e religiosas. Tais pressupostos farão do tragediógrafo um dos mais importantes educadores da *pólis*, onde a dimensão humana desenvolver-se-á no plano moral a sua máxima. Jaeger em sua *Paideia*, afirma a relação entre as manifestações trágicas de Sófocles com a política de Péricles⁷, assim:

A arte com que Sófocles cria os seus caracteres é constantemente inspirada pelo ideal de conduta humana que foi a criação peculiar da cultura e da sociedade do tempo de Péricles. Na medida em que aprendeu esta conduta no que a sua essência tem de mais profundo tal como a deve ter experimentado em si próprio, Sófocles humanizou a tragédia e fez dela o modelo da educação humana. (JAEGER, 2003, p.321).

A tragédia instalar-se-á na educação do homem grego a partir do aspecto humano e da reflexão ética presente nos enredos, cujo cerne é sempre a coletividade e a *pólis* como estrutura fundamental da busca de uma *arete*⁸, virtude, do cidadão no interior da cidade-estado. As personagens perfilam como figuras ideais, ou seja, naquilo que todo sujeito deverá seguir ou evitar como conduta, levando-o à harmonia, sobretudo ao refletir em relação ao excesso ou o sublime das figuras pintadas na tragédia. Em *Antígona*, temos um conflito humano no que tange aos ritos fúnebres antigos e o que a lei da *pólis* compreende como válido, ou seja, a lealdade do cidadão à cidade:

ANTÍGONA- E como não havia de ser assim? Pois não julgou Creonte merecedor de honras sepulcrais um só dos nossos irmãos, deixando o outro insepulto? Eis o que dizem: Etéocles foi considerado digno de receber as costumadas honras, e sepultaram-no para que os mortos o acolham

⁷ Péricles, de acordo com Tucídides, desenvolvia uma práxis política, unindo sua virtuosidade, ligada ao discurso e prudência, e a ação, pois conhecia a *pólis* e suas inconstâncias. O político Péricles, portanto, era virtuoso porque sabia lidar com o *pathos*, paixão, excesso, do povo grego, utilizando-se da sua boa *peithó* ao deliberar suas determinações.

⁸ A *arete*, excelência, é importante para a *pólis*, pois se constituirá em código Ético aos cidadãos Gregos. Sua função dá-se no plano da virtude e da busca do bem viver.

Fabício Lemos da Costa

dignamente, sob a terra. Ao pobre cadáver de Polinices, pelo contrário, *proibiu, por um édito que fez publicar*⁹, que alguém lhe desse sepultura; ou até que ou chorasse. (SÓFOCLES, 1970, p.12).

Assim, por meio do sublime e da catarse das emoções, os concidadãos saíam do anfiteatro grego ateniense, conscientes do seu papel no interior da cidade-estado, pois um erro de qualquer sujeito poderia criar máculas na *pólis* inteira, já que os costumes, *éthos*, deveriam ser praticados no coletivo, ou seja, longe de particularidades ou traços demasiadamente individuais. A tragédia mostra-nos o erro, *hamartía*, e excesso, *hýbris*, das personagens, fazendo-os caírem em uma situação desconfortável, muitas vezes, sem consciência do erro, em que estes chegam ao limite ou fora da ordem estabelecida pelo cosmos. Segundo Aristóteles:

É pois a tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes [do drama], [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o “terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções”. (ARISTÓTELES, *Poética*, VI, XXVII, 1449 b, 24).

Estes heróis, figuras caídas pelo erro, estavam intrinsecamente relacionados à conjuntura política, onde seus limites eram também os de cidadãos comuns, uma espécie de modelo ou sentença para todos os homens atenienses. O público assistia às apresentações como uma confirmação do *éthos* que deveria ser preservado.

É possível imaginar o efeito do conflito trágico em *Antígona* nos homens que frequentavam os teatros, os quais de maneira catártica e movidos pela reflexão, saíam com o efeito objetivado pela tragédia no interior do *éthos*, porque movidos pela emoção e temor acabavam expandido o pensamento à cidade, esta deveria ser maior, pois paira absoluta entre os sujeitos, onde um erro é capaz de macular seu sistema harmônico.

Assim, o conflito entre a personagem Antígona e suas tradições remotas e familiares convergem para questões relacionadas às leis da cidade, integrando o sujeito à *pólis*. O embate, portanto, é o ponto máximo das tragédias, em que no caso de Antígona far-se-á intrinsecamente ligado à essência da lei, porque ao final se encontra o cerne do caráter do gênero que eleva o enredo às emoções e ao sublime, como é possível verificar por meio do discurso de Antígona:

ANTÍGONA_ Ai de mim, assim escarnekida! Pelos deuses paternos! Por que não esperas a minha morte para me insultares? Ai, pátria! Ai, heroicos

⁹ Grifo nosso.

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

varões da minha pátria! Ai fontes dirceias! Ai, sagrado recinto de Tebas, opulento de carros! Também a vós vos tomo por testemunhas de que morro sem que me acompanhe o pesar dos meus amigos; e, não sei por que leis, vou ser encerrada num túmulo de pedra, sepultura jamais vista. Ai de mim, mísera, que nem depois de morta poderei viver entre os mortos! (SÓFOCLES, 1970, p.37).

O discurso de lamento de Antígona ecoa em todo o fragmento, o qual demonstra o descontentamento da heroína trágica com as leis da cidade. Antígona ficara insatisfeita com a impossibilidade de viver com os mortos após a morte, pois não terá os rituais fúnebres necessários, considerando-se vítima das leis que estão acima do sujeito particular, porque, como já fora mencionado anteriormente, as leis da cidade são absolutas, reinam acima do indivíduo.

Dessa forma, é possível afirmar que a tragédia *Antígona* dá-se em uma profunda análise em relação aos ritos mais antigos, ligados à tradição familiar e ao aspecto humano. A tragédia de Sófocles atinge uma consequência profundamente interessante em todo o gênero, pois com este tragediógrafo aparece pela primeira a figura da mulher como centro das questões trágicas. De acordo com Jaeger:

É especialmente significativo que seja a primeira vez que a mulher aparece como representante do humano, ao lado de homem, com idêntica dignidade. As numerosas figuras femininas de Sófocles, como Antígona, Electra, Dejanira, Tecmesa, Jocasta, para não falar de outras secundárias, como Clitemnestra, Ismena e Crisótemis, iluminam com o maior fulgor a elevação e amplitude da humanidade de Sófocles. A descoberta da mulher é a consequência necessária da descoberta do homem como objeto da tragédia. (JAEGER, 2003, p.328).

Jaeger, em sua *Paideia*, capítulo *O Homem Trágico de Sófocles*, aponta que o tragediógrafo não se afastara completamente das concepções religiosas do mundo, como é possível verificar em Ésquilo e suas tragédias emaranhadas no sentido religioso, por exemplo, em *Prometeu acorrentado*¹⁰. Em *Antígona*, verificar-se-á a força religiosa tradicional, a qual é mais antiga que a própria *pólis* e suas leis. Ainda de acordo com Jaeger, afirma-se que:

Não é que seja abandonada a concepção religiosa do mundo, de Ésquilo; de modo nenhum. Simplesmente já não é nela que se coloca a ênfase. Vê-se isto com especial clareza numa das primeiras obras de Sófocles, a *Antígona*,

¹⁰ “O Titã Prometeu, filho de Jápeto, é quem teria instituído o primeiro sacrifício, fixando assim para sempre o modelo ao qual os humanos se adaptam para honrar os deuses. O episódio se passa num tempo em que deuses e homens ainda não estavam separados: Viviam juntos, festejando às mesmas mesas, compartilhando a mesma felicidade, longe de todos os males. Os humanos desconheciam então a necessidade do trabalho, as doenças, a velhice, as fadigas, a morte e a espécie das mulheres.” (VERNANT, 2009, p.61).

onde ainda aparece com vigoroso relevo aquela concepção do mundo. (JAEGER, 2003, p.329).

Antígona, filha de Édipo, desenvolve-se emaranhada às suas crenças, aos seus valores mais antigos, pois são petrificados na família e nos códigos da tradição relacionadas aos atos fúnebres, onde todos os mortos deveriam ser enterrados, caso contrário, estes eram impedidos de penetrar no reino dos mortos, *Hades*, como fica evidente nos lamentos de Antígona, sobretudo na passagem “Ai de mim, mísera, que nem depois de morta poderei viver entre os mortos!”. (SÓFOCLES, 1970, p.37). O discurso é carregado de insatisfação, porque os ritos são desfeitos e não realizados.

Ao desobedecer à lei, Antígona tem como castigo a morte física, entretanto, a pior dor é a incerteza de sua existência no plano dos mortos, já que poderia, de acordo com concepção mítica, ter o mesmo destino que seu irmão Polínicos, ou seja, não pertencer ao *Hades*, condição necessária daqueles que compartilham dos ritos e da crença fundamental do homem grego, que realiza obrigações em nome dos deuses e dos mortos.

A tragédia Antígona é um convite à purgação, *Kátharsis*, comunitária, onde se eleva ao sentido da existência como arte política e educativa, comprometida com os valores de outrora e da cidade-estado daquele tempo. A queda do herói e sua falha são as metáforas que chegam aos homens frequentadores do anfiteatro ateniense, os quais purgam através da dor e da emoção, promovida pela tragédia em cena, as máculas e erros de toda uma comunidade, tal situação lembra os rituais públicos porque realizados pelo conjunto, purificam as falhas e as desgraças por vir. A tragédia finaliza na clave do político, naquilo que se esperava do cidadão, a prudência, como verificamos no discurso final de Corifeu:

CORIFEU- A prudência é, em muito, a base da felicidade. E, no que é devido aos deuses, não se pode cometer qualquer deslize. Não! As palavras de altivez, ditadas pelo orgulho, acarretam, para os orgulhosos, os mais rudes golpes. Com os anos se aprende a ser prudente. (SÓFOCLES, 1970, p. 51).

Aristóteles, filósofo de Estagira, no tratado *Ética a Nicômaco*, afirma que a virtude como justa medida é a suprema felicidade da cidade-estado, e os vícios ou excesso é uma falta ou deficiência, principalmente ao ultrapassar determinados limites, os quais podem levar a cidade inteira ao erro. O pensador no capítulo 2, livro II, parece transmitir todo o cerne de seu tratado, ao declarar ser a proporção à própria preservação e a harmonia no interior da pólis, já que vícios levam ações para o caminho do não justo e do erro. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, II, II, 1104 a 10-20).

Pela prática, tornar-se-á justo ou mau, mas de acordo com Heráclito, pré-socrático de Éfeso, citado por Aristóteles no capítulo 03, livro II, é mais difícil lutar contra os prazeres e dores, por outro lado, é interesse da virtude proporcionar a reflexão no que tange a “arte que orienta atos para coisas boas”, sendo indispensável à boa política da cidade. Buscar-se-á, segundo o filósofo, o meio-termo, devendo entendê-lo como o afastamento dos extremos, ou seja, da falta ou do demasiado.

Rachel Gazolla, em seu estudo *Pensar Mítico e Filosófico*, Capítulo *O Trágico e o Político*, argumenta que as tragédias não apresentavam somente uma perspectiva cívica, pois esta afirmação seria, segundo a helenista, um enorme anacronismo, assim, falar-se-á em dupla função, ou seja, mítico- política, a qual é impossível dissociar-se de tais elementos, pois o homem não pensava separadamente neste momento do período Antigo, como cita Rachel Gazolla:

Não podemos dizer que a *pólis* é essencialmente cívica (ou política) e não é mítica. Seria um anacronismo de nossa parte. O grego do século V a.C. tem o pensamento mítico, apesar de a estrutura das *póleis* já sinalizar em seus alicerces a possibilidade de um *lógos* não mítico, como será o *lógos* filosófico, posse de alguns poucos cidadãos. (GAZOLLA, 2011, p.225).

Portanto, esta perspectiva, faz-se necessária, pois ao pensarmos o lugar da tragédia no pensamento Grego Antigo, cujo cerne de nossa análise está em *Antígona*, colocar-se-á o conflito entre as estruturas míticas, crenças e ritos demasiadamente inerentes ao homem e as leis criadas pelos representantes ou simplesmente sentenças criadas com objetivo de sustentar ambições e desejos particulares. Antígona é o símbolo da resistência tradicional, os deuses estão ao seu lado, porque ritos não podem ser subestimados e ignorados, já que a ausência de obrigação ritualística pode carregar uma cidade às piores desgraças, como sempre fora alertada pelo Coro no interior do palácio de Creonte:

CREONTE- Será levada para um lugar jamais pisado pelo homem, encerrada viva num subterrâneo de pedra e com comida suficiente para a sua expiação. Assim, a cidade não sofrerá por derrame de sangue.¹¹ Ali, ela pode dirigir súplicas a Hades, o único deus que venera e a pode livrar da morte. Ou talvez ela reconheça que é trabalho inútil prestar culto ao deus dos mortos.

(Creonte entra no palácio.)

CORO- Eros, invencível no combate, que te enfureces, como uma manada de reses; que passas a noite no rosto macio de uma donzela e frequentas, quando não estás no mar, as rusticas cabanas: ninguém te pode fugir, nem os próprios deuses imortais e muito menos os homens, enquanto vivos; mas o

¹¹ Grifo nosso.

teu domínio pode levar à loucura. Tu, que transformas os justos em injustos; tu, que, entre homens do mesmo sangue, promoves a discórdia, como agora, destruindo o encanto que brilha nos olhos da noiva já destinada ao leito conjugal; tu, associado às leis sagradas que regem o mundo, vais fazendo, sem luta, o jogo da divina Afrodite. (SÓFOCLES, 1970, pp.35-36).

Creonte, rei de Tebas, emite a sentença contra os traidores da cidade-estado, a proibição das libações e rituais em atos fúnebres, como o enterro do traidor, no entanto, este fora sempre avisado pelos nobres anciões, representada pelo coro, o qual o alerta das máculas e perigos ao cometer ações injustas. Antígona, após a sentença final, é enviada ao lugar “jamais pisado pelo homem”, lá cometerá suicídio, não conformada com seu triste destino, sua moira.

Considerações finais

Em *Antígona*, tragédia Sofocliana, os elementos mítico-tradicionais entram em conflito com as novas leis da *pólis*, representadas pelo rei de Tebas. No entanto, apesar da fundamental presença de traços relacionados à tradição, como a necessidade de ações rituais, sempre arraigadas ao homem grego, porque fazem parte de sua *paideia*, educação, o gênero é civicamente político, já que sua dimensão é pública, assim como pertence à cidade-estado como arte comprometida com as purgações coletivas, cujo caráter explica o viés democrático das tragédias gregas. Antígona, então, dá-se no plano do conflito, comum no gênero trágico, em que sua desobediência no que tange às leis decretadas pelo seu tio Creonte, mergulha-a no destino dos traidores de Tebas, perdendo o direito ao enterro e as libações.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. **Poética**. In: Os Pensadores. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1984.

_____. **Ética a Nicômaco**. In: Os Pensadores. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1984.

BRANDÃO, Junito. **Teatro Grego Origem e evolução**. São Paulo: Ars Poética, 1992.

BURKE, Peter. **A Escola dos Annales**. São Paulo: Editora Unesp, 1990.

GAZOLLA, Rachel. **Pensar Mítico e Filosófico estudos sobre a Grécia Antiga**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

JAEGER, Werner. **Paideia A Formação do Homem Grego**. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SÓFOCLES. **Antígona. Ajáx. Rei Édipo**. Tradução de António Manuel Couto Viana. Lisboa: Editorial verbo, 1970.

ROMILLY, de Jacqueline. **A Tragédia Grega**. Tradução de Leonor Santa Bárbara. Lisboa: Editora 70, 2008.

VERNANT, Jean- Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e Tragédia na Grécia Antiga**. Tradução de Anna Lia A. de Almeida Prado, Filomena Yoshie Hirata Garcia e Maria da Conceição M. Cavalcante. São Paulo: Editora Duas Cidades, 1977.

VERNANT, Jean- Pierre. **Mito e Religião na Grécia Antiga**. Tradução de Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **O Universo, Os Deuses, Os Homens**. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO**OCCURSUS**
REVISTA DE FILOSOFIA
VOLUME 2 - NÚMERO 2 - JUL./DEZ. 2017
ISSN: 2526-3676

A Revista **Occursus** tem periodicidade semestral e destina-se a publicar textos originais de qualidade sobre qualquer tema filosófico, nas principais línguas ocidentais: francês, inglês, espanhol, alemão e italiano, além do português, obviamente. Os textos a publicar podem ser artigos originais, ensaios, resenhas de obras filosóficas recém-publicadas e traduções de textos filosóficos, de preferência inéditos em português, redigidos por professores de Filosofia e de áreas afins, desde que a temática seja predominantemente filosófica. A seleção dos textos a serem publicados na **Occursus** será feita através do sistema duplo-cego, sendo examinados por dois pareceristas selecionados dentre os membros do Conselho Editorial, cuja especialidade seja mais afim com o texto. A aprovação para publicar ocorrerá após o retorno de no mínimo um parecer favorável à publicação. No caso de pareceres contrários, o texto será enviado para um terceiro parecerista analisar.

Formatação

1. Os artigos devem ser enviados exclusivamente por meio eletrônico para o endereço: **<http://seer.uece.br/?journal=Occursus>**.
2. Devem estar digitados em arquivo .doc ou .rtf, papel A4, digitado em espaço 1,5, fonte Charter BT (preferencialmente) ou Times New Roman, tamanho 12 para o corpo do texto, 11 para as citações de mais de três linhas e 10 para as notas de rodapé (utilizar os recursos do próprio Word). As entradas dos parágrafos devem ser automáticas e estarem tabuladas em 1,25 cm. Na dúvida quanto aos espaços, margens, citações, etc., a serem empregados, deve-se consultar as normas da ABNT.
3. Os artigos devem ter o mínimo de 10 páginas e máximo de 25 páginas e devem incluir na primeira página um resumo indicativo (NBR 6028 - ABNT), com no máximo 100 palavras e cinco Palavras-chave, separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto, no idioma

do texto, com as respectivas traduções (francês ou inglês ou italiano) com as mesmas formatações.

4. Deve-se incluir uma pequena apresentação do autor e de sua área de atuação e seus vínculos institucionais, bem como de seus projetos atuais.

5. A Revista Occursus será publicada em sua versão eletrônica, no endereço abaixo: **<http://seer.uece.br/?journal=Occursos>**.

6. Solicitamos a todos que nos enviarem textos para possível publicação que adotem as novas regras da ortografia para a língua portuguesa.

7. Para autores clássicos da filosofia, as referências devem ser dadas, em rodapé ou no corpo do texto, segundo o correspondente padrão acadêmico estabelecido. Abaixo, oferecemos alguns casos de autores e obras, com exemplos.

7.1. Para os autores pré-socráticos

Recomenda-se utilizar a referência Diels-Kranz (DK). Por exemplo, para o fragmento 7, linhas 1-2, de Parmênides (que constitui o capítulo 28 B da edição Diels e Kranz):

Não, impossível que isso prevaleça, ser (o) não ente;/ Tu porém desta via de inquérito afasta o pensamento” (DK 28 B 7:1-2).

7.2. Para os textos de Platão

Recomenda-se utilizar a paginação Stephanus, que se origina da edição bilingue (latim-grego) de 1578 dos diálogos platônicos, organizada por Henricus Stephanus. Por exemplo, para a seguinte passagem da República, citada em destaque e, por hipótese, indicada em rodapé:

Logo, a boa qualidade do discurso, da harmonia, da graça e do ritmo depende da qualidade do caráter, não daquele a que, sendo debilidade de espírito, chamamos familiarmente ingenuidade, mas da inteligência que verdadeiramente modela o caráter na bondade e na beleza. (4)

(4) Rep., 400d-e.

7.3. Para os textos de Aristóteles

Recomenda-se a paginação Immanuel Bekker. Por exemplo, para as passagens seguintes da Retórica (capítulo II, parágrafo 1, passagem 1378 a, linhas 19-20) e da Metafísica (indicada pela abreviatura Met., numa citação feita por PUENTE, Fernando Rey. Os sentidos do tempo em Aristóteles. São Paulo: Loyola, 2001, p. 69):

“As paixões, pelas perturbações que provocam, modificam os juízos” (Retórica, II, 1, 1378 a 19-20).

“Discorrendo sobre a irregularidade do acidente, Aristóteles afirma que “nem sempre, nem na maior parte dos casos o branco é músico, mas desde que em um momento qualquer ele se torna [músico], [então] ele o será por acidente” (**Met. 1027 a 11-12**).

7.4 – Para os textos de Benedictus de Spinoza

Recomenda-se para a *Ética* indicar as **partes (1, 2, 3, 4 ou 5)**, seguida pela abreviatura das partes internas, como por exemplo, **Def** para definições, **AX** para axiomas, **P** para proposição, **S** para escólio, etc. seguida pelos números das mesmas. Por exemplo, para o escólio 2 da proposição 40 da parte 3 da *Ética*, citada em destaque, com a referência logo após entre parenteses:

O esforço por fazer o mal a quem odiamos chama-se ira, enquanto o esforço por devolver o mal que nos foi infligido, chama-se vingança. (**E3P40S2**).

Para as outras obras de Spinoza, recomenda-se citar **o número dos capítulos**.

7.5 - Para os textos de Hegel, Nietzsche, Pascal, etc.

Recomendamos citar os parágrafos ou aforismos, conforme os exemplos a seguir: Para o parágrafo 24 dos *Princípios da Filosofia do Direito* (FD), de **Hegel**:

“A vontade é universal, porque nela estão suspensas toda restrição e toda singularidade particular [...]” (**FD, § 24**).

Para o fragmento dos *Pensamentos*, de **Blaise Pascal**, que, na edição Lafuma ganha o número 713 e, na edição Brunshwicg, o número 4, há a opção de uma dupla referência:

“Zombar da filosofia é, na verdade, filosofar” (**Br 4, La 713**).

8. Ao final do artigo deve-se acrescentar as Referências Bibliográficas, conforme os modelos a seguir:

8.1 Livro

LARRAURI, Maite; MAX. **La felicidad según Spinoza**. València: Tàndem, 2003.

8.2. Artigos em periódicos

DUTRA, Delamar José Volpato. O grande desafio da ética contemporânea: universalidade das regras e particularidade das ações. **Dissertatio**, Pelotas, n. 10, p.75-96, 1999.

8.3. Livros Organizados ou Coletâneas

TATIÁN, Diego (Comp.). **Círculo Spinociano de la Argentina - Spinoza: Segundo Coloquio**. Córdoba (Arg.): Altamira, 2006.

8.4. Capítulo de livros sem autor específico

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

DELEUZE, Gilles. Spinoza e as Três Éticas. In: _____. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 1. ed. Rio de Janeiro: 34, 1997. (Coleção Trans). p. 156-170. 8.5 Capítulos de livro com autor específico SCHAUB, Marianne. Espinosa ou uma Filosofia Política Galilaica. In: CHÂTELET, François. (Org.). **História da Filosofia**. Tradução de Alexandre Gaspar et al. Lisboa: Dom Quixote, 1981. 4 v. p. 123-154.

8.6. Textos consultados na Internet

BAYLE, Pierre. Spinoza. In: **Dictionnaire Historique et Critique**. Quatrième édition, Amsterdã: P. Brunel, 4 v., 1730. Disponível em: Acesso em 30 ago. 2015.

8.7. Prefácio e outras partes com autor específico

KOYRÉ, Alexandre. Prefácio e Notas. In: SPINOZA, B. **Tratado da Reforma do Entendimento**. Edição Bilíngue Latim-Português. Tradução de Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1987. (Textos Filosóficos). p. 11-19.

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

A/C.: dos Editores

Adrielle da Costa Silva (UECE - Ceará - Brasil)
 Carlos Wagner Benevides Gomes (UFC - Ceará - Brasil)
 Erison de Sousa Silva (UECE - Ceará - Brasil)
 Henrique Lima da Silva (UECE - Ceará - Brasil)
 Renê Ivo da Silva Lima (UECE - Ceará - Brasil)
 Samuel Girão Fonteles (UECE - Ceará - Brasil)
 Valterlan Tomaz Correia (UECE - Ceará - Brasil)
 Av. Luciano Carneiro, n. 345 – Bairro de Fátima
 Tel./Fax.: 55 – 085 – 3101 2033
 CEP 60.410-690 – Fortaleza – CE – Brasil
 occursus@uece.br

Occursus – Revista de Filosofia