



**REVISTA DOS ALUNOS
DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
FILOSOFIA DA PUC-RIO**

ISSN 2526-7698

ANALÓGOS

PUC
RIO

2022, n. 1

ANALÓGOS

REVISTA DE FILOSOFIA

Fundada em 2001

Organizada pelo corpo discente do PPG de Filosofia
da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

VOLUME XXI

N. 01 / 2022
ISSN 2526-7698

ANALÓGOS RIO DE JANEIRO V. XXI, N. 01, 2022

Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

Brasil

ANALÓGOS

REVISTA DOS ALUNOS DO PPG EM FILOSOFIA DA PUC-RIO

Fundada em setembro de 2001, a revista AnaLógos é uma das mais antigas publicações organizadas por alunos de Pós-Graduação em Filosofia do país. A AnaLógos tem a missão de publicar trabalhos filosóficos originais e de excelência. Os artigos são submetidos ao escrutínio de dois pareceristas anônimos (*double blind review*). Do 2001 a 2014, a revista foi publicada anualmente em versão impressa, disponíveis na Biblioteca Central da PUC-Rio. A partir de sua décima quinta edição, AnaLógos se tornou completamente digital, estando hospedada na plataforma Maxwell da PUC-Rio, acessível no endereço eletrônico https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/rev_analogos.php?strSecao=index. Com o objetivo de tornar acessíveis ao público as edições impressas antigas, foi realizado um processo de digitalização para o formato PDF e armazenamento em uma pasta do Google Drive, que inclui, além das edições, um sumário completo que especifica os artigos publicados em cada uma delas, disponível em <https://drive.google.com/drive/folders/1DbcgMiUFcPs57mnyWK2yIQMOLdFXNgX?usp=sharing>.

CONSELHO EDITORIAL

Aldrin Pardellas de Carvalho (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

Gabriel Prado Rodrigues (Universidade Estadual do Rio de Janeiro)

Izabella Tavares Simões Estelita (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

João Pedro da Silva Martins (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

Julia Guerreiro de Castro Zilio Novaes (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

Luiz Guilherme Bakker de Pinho e Souza (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

PRODUÇÃO EDITORIAL

Secretaria

Julia Guerreiro de Castro Zilio Novaes (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

Revisão ortográfica

Aldrin Pardellas de Carvalho (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

Izabella Tavares Simões Estelita (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

Julia Guerreiro de Castro Zilio Novaes (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

Luiz Guilherme Bakker de Pinho e Souza (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

Diagramação

Izabella Tavares Simões Estelita (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

Julia Guerreiro de Castro Zilio Novaes (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	5
AS IMPLICAÇÕES ENTRE AS APORIAS DA TEORIA DAS IDEIAS NO <i>PARMÊNIDES</i> E AS PROPRIEDADES DO SER NO POEMA DE PARMÊNIDES JOSIAS ISRAEL FERREIRA ALVES	6
A BELEZA DO MARFIM E DA PEDRA: NOTAS SOBRE <i>HÍPIAS MAIOR</i> BEATRIZ SAAR LEITE	20
O INÍCIO DO TIMEU COMO UMA RETOMADA DA REPÚBLICA FABÍOLA MENEZES DE ARAÚJO	36
A DIALÉTICA ERÍSTICA DE SCHOPENHAUER COMO POSSIBILIDADE DE ENFRENTAMENTO ÀS <i>FAKE NEWS</i> LUIZ GUILHERME BAKKER DE PINHO E SOUZA	61
A FAMÍLIA E A POLÍTICA: BREVE ESTUDO SOBRE AS CONTRIBUIÇÕES E OS LIMITES DA TEORIA FREUDIANA MARINA SANTOS DE CASTRO	73
<i>ULISSES OU MITO E ESCLARECIMENTO: QUESTÕES DE GÊNERO NA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO E ODISSEIA</i> RAÍSSA TEIXEIRA ALMEIDA DE SOUZA	94
FOTOGRAFIA COMO FORMA DE ARTE RELACIONAL CECÍLIA SAMEL CÔRTEZ FERNANDES	105
EQUILÍBRIO REFLEXIVO E RECONSTRUÇÃO RACIONAL: ENTRE RAWLS E HABERMAS LEONARDO GOMES DE MACEDO	118
NORMAS PARA PUBLICAÇÃO	144

APRESENTAÇÃO

A edição de 2022, volume XXII, número 01, da revista AnaLógos, reúne uma seleção dos trabalhos apresentados na XXIII Semana dos Alunos de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio (SAF), que ocorreu entre 22 e 26 de agosto de 2022.

Os editores

Rio de Janeiro, 19 de março de 2024

AS IMPLICAÇÕES ENTRE AS APORIAS DA TEORIA DAS IDEIAS NO *PARMÊNIDES* E AS PROPRIEDADES DO SER NO POEMA DE PARMÊNIDES

JOSIAS ISRAEL FERREIRA ALVES¹

RESUMO: O presente texto tem por finalidade investigar possíveis pressupostos da Teoria das Ideias vinculados com as teses sobre o Ser de Parmênides. Especificamente, visamos examinar quais são as relações entre as aporias da Teoria das Ideias expostas no diálogo *Parmênides* e as propriedades do Ser deduzidas no fragmento 8 do poema de Parmênides. Visamos compreender, de modo mais aprofundado, como se dá o desenvolvimento da Teoria das Ideias nos diálogos em que tal teoria aparece no seu modelo mais tradicional até seu momento crítico no *Parmênides*. Buscaremos explicitar quais são os aspectos fundamentais que constituem a natureza da Ideia e que estão a ela associados, mais detalhadamente, para os fins deste texto, no *Fédon* e no *Banquete*. Mostrando como seria possível enxergar um parentesco entre estes aspectos associados à Ideia e ao Ser. Dedicamo-nos à análise do desenvolvimento da Teoria das Ideias ao longo de determinados diálogos de Platão, passando pelos diálogos de juventude até aqueles reconhecidos como os de maturidade, buscando analisar os termos associados à palavra eidos e, em seguida, destacando como os termos associados à esta palavra denotam três aspectos fundamentais: *unidade, identidade e imutabilidade*. Na segunda parte, dedicamo-nos a examinar o momento crítico da Teoria das Ideias presente no diálogo *Parmênides*, precisamente, analisando a chamada “aporia da participação”, na qual a relação entre as Ideias e as entidades sensíveis é problematizada. Na terceira parte, examinamos as teses sobre o Ser de Parmênides e a organização de seus fragmentos. Tendo como objetivo examinar o fragmento 8, no qual se enumeram as propriedades sobre o Ser, destacando como é possível depreender dos atributos lá mencionados características aparentadas à Ideia. Na conclusão, procuramos expor as relações entre a crítica à Teoria das Ideias do *Parmênides* com os atributos do Ser nomeados no fragmento 8 do poema de Parmênides.

Palavras-chave: Ser; Ideia; Participação.

1. O desenvolvimento da Teoria das Ideias

Há um debate entre os comentadores da obra platônica acerca do compromisso de Platão com a crítica à Teoria das Ideias, apresentadas pelo filósofo no *Parmênides*. Nessa discussão, dentre diversas posições defendidas a respeito desse vínculo, alguns comentadores chegam a levantar a possibilidade

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio. E-mail: josiasisrael54@gmail.com. Link para o currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6693293208967305>.

de que a crítica teria expresso o rompimento de Platão com a Teoria², levando-o, mais adiante, ao abandono dela.

Nossa pesquisa visa a uma compreensão mais aprofundada desse momento crítico da filosofia platônica, buscando identificar possíveis pressupostos da Teoria das Ideias que, em virtude das aporias implicadas em tais pressupostos, estivessem sendo reexaminados por Platão. Nesse sentido, tais são as perguntas que conduzem nossa investigação: na formulação do que se deva compreender pela *Ideia* (*eidōs; idea*, dentre outros termos utilizados pelo filósofo), há pressupostos que possam estar comprometidos na crítica dessa Teoria no *Parmênides*? Admitindo-se que sim, quais seriam? Tais pressupostos teriam relações com as propriedades que foram atribuídas ao Ser, por Parmênides, em seu poema?

Dois comentadores da obra platônica oferecem-nos uma primeira abordagem do desenvolvimento da Teoria das Ideias e de sua crítica no *Parmênides*: David Ross (1951) e Francis Cornford (1939). Para a caracterização e fundamentação das questões anteriormente apontadas, neste trabalho, seguiremos de perto as considerações desses comentários, embora tenhamos como intenção, por meio da pesquisa a ser desenvolvida, enriquecer o exame com obras de outros comentadores. Ao considerarmos a exposição de David Ross acerca do desenvolvimento do conceito de *Ideia* na obra de Platão, é possível dizer que três aspectos podem ser associados a esse termo: o caráter de unidade, o de identidade, admitindo-se também a imutabilidade. De acordo com Ross, nos diálogos reconhecidos geralmente como sendo da fase inicial da escrita de Platão – também nomeados como “diálogos socráticos”³, em que se busca uma definição do valor que está sendo objeto da conversa –, subjacente à pergunta “O que é x?”, já estaria “latente” o “germe” da Teoria das Ideias. Tal pergunta implicaria a existência de “algo singular” a partir do qual o termo cuja definição se busca,

² Dentre os que compartilham dessa posição podemos destacar, sobretudo, Jackson (1882) e Owen (1953).

³ Ross (1951, p. 11) menciona, especificamente, 4 diálogos dessa fase inicial: o *Cármides*, o *Laques*, o *Eutífron* e o *Hípias Maior*. Em todos esses a questão fundamental que conduz a discussão pode ser resumida sob a pergunta “O que é x?”. No primeiro, *Cármides*, “O que é a temperança?”; no segundo, *Laques*, “O que é a coragem”; no terceiro, *Eutífron*, “O que é a piedade?” e no quarto, *Hípias Maior*, “O que é a beleza?”.

como a “temperança”, por exemplo, pode ser justificado. Assim, os múltiplos exemplares de um mesmo objeto, que compartilham do mesmo nome, encontrariam seu fundamento nesse algo singular que justifica o próprio nome. E, ainda, este “algo singular” seria distinto de qualquer um desses exemplares, bem como de qualquer pessoa ou ação chamadas “temperantes”.

Interessa-nos, a partir desse comentário de Ross, dar destaque ao caráter de unidade que caracteriza aquilo que é objeto da definição buscada com a pergunta “o que é x?”, pois essa unidade se manterá como propriedade dos termos *ideia* e *eidós* em outros diálogos que, ainda segundo o comentador, começarão a tratar de forma mais técnica essa terminologia. Assim é, por exemplo, o caso do *Laques*, quando se questiona o que, em todos os exemplos de coragem, é o mesmo ou, em outras palavras, o que permite com que eu chame um conjunto de exemplares por um mesmo nome. Outro caso, mencionado por Ross, é o *Eutífron*, diálogo no qual os termos *idea* e *eidós* já apareceriam em seu sentido técnico ou, mais precisamente, no sentido platônico de Ideia ou Forma como será explicitado nos diálogos posteriores. Esse seria o sentido atribuído aos termos nas passagens 5d e 6d, onde se pergunta qual é a Forma *única* e *mesma* em todos os atos ímpios e pios, em virtude da qual todos estes recebem tal denominação.

As palavras *idea* e *eidós* também aparecem no *Hípias Maior*, nas passagens 289d e 298b, sendo importante destacar que no diálogo mencionado há uma ocorrência da expressão *auto tó*, pois se indaga sobre o que é beleza em si mesma (*auto tó kalon*). Como bem observa Matoso⁴, em diálogos como *Hípias* e, de modo geral, nos diálogos cuja discussão se desenvolve a partir da busca pela definição, isto é, a partir da pergunta *ti esti x?* (O que é x?), tal questão estará relacionada com a busca por este *eidós*, aquilo em virtude do qual as coisas aparecem como belas, no caso do *Hípias* e, no caso do *Eutífron*, aquilo em virtude do qual todas as coisas pias são pias.

Nesse sentido, os “germes” ou “sementes” da *Teoria* presentes nos diálogos iniciais fariam parte de um desenvolvimento do modo segundo o qual a *Teoria*

⁴ Matoso, 2014, p. 56.

estaria formulada, em sua forma mais tradicional, nos diálogos considerados como da fase de maturidade de Platão, *Fédon*, *República*, *Banquete* e *Fedro*, onde a expressão *eidos* estará acompanhada – como já visto no *Hípias Maior* – pela expressão *auto tó*. É o caso, em especial, do *Fédon* e do *Banquete*, na apresentação das Ideias ou Formas Inteligíveis que são em si e por si.

No diálogo já mencionado acima, o *Fédon* – no qual a distinção entre a Forma (*eidos*) e os objetos sensíveis está colocada –, a Teoria das Ideias está formulada a partir de uma passagem conhecida como a “segunda navegação” (*deuterous plous*, 99d). Nela, Sócrates, não estando mais satisfeito com o método de investigação proposto por Anaxágoras para investigar a causa de todas as coisas, propõe um outro método que seria mais efetivo. No diálogo, afirma-se que este método consiste em adotar o raciocínio (*lógos*) mais forte como verdadeiro e ir aceitando os demais raciocínios (*lógoi*) que concordam com ele e rejeitar aqueles que dele discordam (*Fédon*, 100a).

O avanço da aplicação do método leva à postulação (hipótese) de um *Belo*, um *Bom* e um *Grande em si* (*Fédon*, 100c) e, ainda, à existência de um outro belo, aquele que é belo em virtude de sua participação no *Belo em si*:

o que faz belo um objeto é a existência daquele belo em si, de qualquer modo que se faça a sua comunicação com este. O modo por que essa participação se efetua, não examino neste momento; afirmo apenas, que tudo o que é belo é belo em virtude do Belo em si (100d-e).⁵

Como bem observa Ross⁶, Platão utiliza certos termos para expressar a conexão ou comunicação entre a Ideia e os entes sensíveis, como por exemplo *parousia* (100d 5), *koinonia* (100d 6), *metáschesis* (101c 5) e *metálepsis* (102b 2). Sócrates, no entanto, prefere não analisar, na presente discussão, o modo segundo o qual essa participação dos objetos sensíveis nas Ideias ocorre. De fato, é no *Parmênides*, diálogo considerado posterior ao *Fédon* segundo o paradigma

⁵ Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa, Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Platão, *Fédon* 100d-e.

⁶ Ross, 1951, p. 29.

desenvolvimentista, que Platão apresentará uma análise crítica desse problema da participação.

No *Banquete*, as teses que compõem a formulação da Teoria são proferidas por Sócrates através das palavras de Diotima, a sacerdotisa de Mantinea. O discurso de Diotima tem por objetivo fazer os ouvintes reconhecerem a existência de um *Belo em si* por meio de um método ascendente, que partiria do amor e do desejo erótico pelos objetos sensíveis até o *Belo em si mesmo*, assinala Matoso⁷.

De acordo com Diotima, deve-se começar a reconhecer os belos corpos, para, em seguida, perceber que a beleza de um corpo está presente também em outro corpo e, então, desconsiderando pouco a pouco a beleza dos corpos, deve-se considerar a beleza da alma superior e, a partir disso, poder-se-á contemplar o belo nas leis e “descobrir que todo ele é congênere de si mesmo” (*Banquete*, 210b-c). Após este passo, deve-se ir para a contemplação do belo nas ciências e, assim, reconhecer uma “certa ciência única, que é a de um certo belo”, de tal modo que, seguindo esses passos, possa-se contemplar o “belo por natureza” (*Banquete*, 210e):

primeiro sempre sendo, sem nascer nem morrer, sem crescer nem decrescer e, além disso, nem belo aqui e feio ali, nem agora sim e depois não, nem em relação a isso belo e em relação àquilo feio (...) sendo ele mesmo por si mesmo, consigo mesmo, eternamente unímado, e todas as outras coisas belas dele participam de tal modo que, enquanto tudo o mais nasce e morre, ele nem cresce nem diminui, nem nada sofre. (211a-b)⁸.

No trecho acima, bem como em 210b-c, é possível destacar aspectos fundamentais da Ideia, neste caso, do *Belo em si*: sua *unidade, identidade e imutabilidade*. Diz-se que ele é único e imutável, pois é “um certo belo” sendo “eternamente unímado” (*monoeides aei ón*) e que nada “sofre” (*paschein*), e, ainda, revelando seu caráter de identidade, é “ele mesmo por si mesmo, consigo mesmo” (*autó kath' autó meth' autou*).

⁷ Matoso, 2014, p. 129.

⁸ Tradução de Irley Franco e Jaa Torrano Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2021. Platão, *Banquete* 211a-b.

Com esse sumário levantamento de alguns aspectos da concepção da Ideia já anunciados na busca da definição nos diálogos socráticos e a breve exposição acerca das teses que atuariam como componentes da *Teoria das Ideias*, temos por objetivo dar o destaque para as três propriedades anteriormente citadas acerca das Ideias: a da unidade e a da identidade e a da imutabilidade. Tais propriedades poderiam ser identificadas sem dificuldade, por exemplo, no caso do *Fédon*, onde se afirma, explicitamente, que ela é *em si e por si* e, no *Banquete*, que além de *em si e por si*, as Ideias seriam algo eterno, “unímodo” (uno) e que nada “sofre”.

2. O *Parmênides* e a crítica à Teoria das Ideias

O *Parmênides*, que representa o momento crítico em relação à Teoria da Ideias, é geralmente colocado junto com o *Teeteto*, entre o grupo dos diálogos considerados médios (*Mênon*, *Fédon*, *Banquete*, *República*, *Fedro*) e o grupo de diálogos considerados como os escritos mais tardios de Platão (*Sofista*, *Político*, *Timeu*, *Filebo*), como assinala Cornford⁹.

A problemática do diálogo começa a se desenrolar a partir do pedido de Sócrates a Zenão para que este releia a primeira hipótese do primeiro argumento. Esse argumento, em última instância, dizia que se os seres são múltiplos¹⁰ devem ser semelhantes e dessemelhantes, o que, no entanto, seria impossível (127d). De acordo com Ross¹¹, o argumento de Zenão tem por objetivo defender a tese de Parmênides – que afirma a unidade –, por meio das consequências absurdas da tese contrária (128a). Essa implicação entre os argumentos de Zenão e a tese de Parmênides é denunciada por Sócrates no próprio diálogo (128a-b).

⁹ Cornford, 1939, p. 63.

¹⁰ De acordo com Matoso (2014, p. 193), parece haver uma ambiguidade no sujeito do argumento contra a pluralidade apresentado por Zenão: “O argumento pode estar visando demonstrar a impossibilidade de uma pluralidade numérica, isto é: da tese de que há mais de uma coisa no mundo, ou pode estar visando demonstrar a impossibilidade de uma mesma coisa possuir mais de um atributo.” Apesar de reconhecermos que a ambiguidade pode implicar relevantes consequências filosóficas para interpretação do argumento, para fins deste trabalho, assumimos a forma do argumento apresentada no corpo do texto.

¹¹ Ross, 1951, p. 83.

Como assinala Cornford¹², Sócrates, por sua vez, para lidar com o argumento de Zenão contra a pluralidade, propõe como resposta a teoria da participação dos entes sensíveis nas Ideias. O personagem Sócrates afirma que será pela participação nas Ideias em si e por si da Semelhança e da Dessemelhança que as coisas chamadas múltiplas poderão ter esses atributos contrários.

Após esse passo, o personagem Parmênides passa a proferir suas objeções à saída utilizada por Sócrates ao argumento de Zenão. A crítica do eleata passará por três aspectos: (I) a extensão do mundo das Formas ou Ideias; (II) o problema da relação dos objetos sensíveis nessas Formas ou Ideias, examinando-o sob o modo de relação (a.) por participação e (b.) por imitação; (c.) por pensamento; (III) o problema decorrente do fato de que, se as Formas existirem separadamente das coisas sensíveis, serão incognoscíveis para nós.

Para os fins do presente trabalho, concentramo-nos principalmente na segunda objeção, que problematiza a relação dos entes sensíveis com as Ideias, no modo examinado de relação (a.) por participação. Nesse passo, a objeção que o personagem Parmênides fará se concentra no termo *metalambánein*, que significa “tomar parte” ou “participar”, pois esta é a palavra utilizada por Sócrates para exprimir a relação de participação das entidades sensíveis com as Ideias. Vale destacar que esse é o termo utilizado também nos diálogos *Fédon* e *Banquete*, para expressar o mesmo tipo de relação.

No início da investigação do eleata sobre a relação de participação, é questionado se a coisa sensível participa por inteiro da Ideia ou só de uma parte dela. Seguindo a orientação que Parmênides confere ao exame por meio de suas perguntas, Sócrates concorda, no primeiro momento, que a Ideia “inteira, sendo *uma*” (131a) esteja presente, por inteiro, em cada ente sensível. Parmênides evidenciará uma aporia resultante desse modo de participação, pois, se assim o for, a Ideia, estando em cada coisa particular, estará separada de si mesma, pois “sendo *uma (hén)*, *mesma (tautón)* e *inteira (hólon)*, estará, inteira, simultaneamente, em coisas que são múltiplas e separadas, e, assim, ela estaria

¹² Cornford, 1939, p. 69.

separada de si mesma” (131b). Essa consequência é claramente indesejada, já que comprometeria os aspectos da *unidade*, da *identidade* e da *imutabilidade*, levando à mudança da própria natureza da Ideia, na medida em que se multiplicaria nos diversos entes sensíveis, deixando de cumprir plenamente com sua identidade, afastando-se de sua condição de *ser em si* (129a), anteriormente afirmada. É válido lembrar aqui que, nesse argumento, Parmênides ressalta esses aspectos da *unidade* e da *identidade* sobre a Ideia, aspectos anteriormente apresentados nos diálogos que desenvolveram essa teoria, em especial no *Banquete* e no *Fédon*.

Na tentativa de Sócrates de resolver as aporias decorrentes da participação na Ideia inteira, por meio da imagem da luz do sol, Parmênides encaminha a análise para o modo de participação em parte da Ideia, por meio da imagem de uma vela de um barco que cobrisse vários homens. A vela, estendida sobre cada um dos homens, cada um destes só tocaria em uma parte dela. Consequentemente, a imagem sugerida expressaria que as coisas sensíveis participariam de uma parte da Ideia e, por conseguinte, a própria Ideia se dividiria e não seria mais *uma*: “a forma, uma, em verdade, se nos divide e ainda será uma?” (*Parmênides*, 131b-c).

A próxima objeção, decorrente das consequências paradoxais das Ideias estarem divididas nas coisas, conduz ao que foi cunhado de *Argumento do Terceiro Homem*¹³. Sócrates admite que em todas as coisas múltiplas que, nesse caso, parecem ser grandes, há “uma certa ideia *uma* e a mesma em todas”, ideia que faz com que todas as múltiplas coisas apareçam como grandes, e que tem a característica de ser uma: “...donde acredita o grande ser *um*”. O problema seria o de que, havendo participação dessa maneira, deveria haver uma nova forma da qual participam a primeira forma e também as coisas que têm a característica mencionada, mas se assim for, terá que existir uma terceira forma, da qual participam a primeira e as coisas sensíveis que possuiriam determinada qualidade (*Parmênides*, 132 a-b).

¹³ Para uma compreensão mais aprofundada das interpretações do argumento e de suas implicações na Teoria das Ideias, sugerimos atenção a Vlastos, 1954.

Isto se dá porque a primeira Ideia, o Grande em si, não pode se confundir com as coisas grandes, *entidade sensível*, mas a relação entre as duas, precisa, de algum modo, ser preservada - já que as duas instâncias possuem o atributo “grandeza”. Ora, isto só é possível a partir da existência de um terceiro elemento, nesse caso, uma segunda Ideia, das quais as duas – a primeira Ideia e a entidade sensível – participem, o que acarreta o mesmo problema: é necessário que exista uma nova Ideia, que não se confunda com os outros elementos já existentes, das quais estes participem. Tal processo se daria de modo indefinido, o que levaria a uma multiplicação infinita de Ideias, constituindo um *regressum ad infinitum* e, conseqüentemente, comprometendo a *unidade* característica da Ideia (132a-b).

Dessas objeções à participação dos objetos sensíveis nas Ideias, é particularmente importante para nossa proposta de pesquisa o questionamento dos atributos que parecem ser inerentes à Ideia. O exame nos leva a considerar que a *unidade* e a *identidade* da Ideia parecem estar sendo colocadas como características que devem ser preservadas, o que não acontecerá caso a Ideia se fragmente e, conseqüentemente, não seja mais uma, mesma e inteira.

Ao final das objeções, Parmênides não parece utilizar palavras de triunfo sobre a Teoria, mas, ao contrário, reconhecendo-a como necessária, afirma que sem a Teoria das Ideias “não haverá para onde voltar o pensamento”, comprometendo o “poder de dialogar” e, conseqüentemente, o fundamento ou possibilidade de haver filosofia (*Parmênides*, 135b- c).

3. O poema de Parmênides e os *sémata* do Ser

Direcionamo-nos ao poema¹⁴ de Parmênides, mais especificamente, ao seu fragmento 8, no qual uma série de “indícios” (*sémata*) do Ser são enumerados. Cabe destacar os termos utilizados nessa caracterização do Ser que, se nos é permitido dizer, denotam suas propriedades principais. Tais propriedades são deduzidas necessariamente a partir do que foi afirmado no fragmento 2 e 3, admitido por alguns comentadores como “premissas verdadeiras”. Essas

¹⁴ Para a citação dos termos presentes no poema de Parmênides, bem como as citações de seus fragmentos acompanhamos a tradução de José Cavalcante de Souza (1999).

premissas expressam a impossibilidade de conhecer, dizer e pensar o não-ser. A deusa afirma:

Só ainda (o) mito de (uma) via
 resta, que é; e sobre esta indícios existem,
 bem muitos, de que ingênito sendo é também imperecível,
 pois é todo inteiro, inabalável e sem fim;
 nem jamais era nem será, pois é agora todo junto,
 uno, contínuo; pois que geração procurarias dele? (B81-6)

No fragmento acima, algumas características fundamentais do “que é” são citadas. Interessa-nos destacar as seguintes características: ingênito, imperecível, todo inteiro, inabalável, sem fim e uno. A partir dessas características, podemos admitir três principais aspectos do Ser: *imutabilidade*, *estabilidade* e, sobretudo, *unidade*.

Sob os aspectos estabelecidos, há um caráter de necessidade. Isto é, assumindo as três condições previamente estabelecidas: a) que o ser é; b) que não ser não é; c) e que soemente o caminho do ser constitui uma via válida de investigação, determinados “indícios” ou “marcas” (*sémata*) seguem-se necessariamente. No início do fragmento, usa-se “ingênito” (*agnéton*) e “imperecível” (*anólethron*), marcas do Ser que ressaltam seu caráter imutável. Ele também não está sujeito à geração, no sentido de que nunca nasceu nem foi gerado por nenhum outro ser e, por isso, é “não-criado” ou ingênito, não estando tampouco sujeito a *oléthros*, à destruição, ou morte. Desse modo nos é permitido entender que a geração não pode fazer parte da esfera do *Ser* ou *do que é*; a corrupção e a geração não podem ser sinais, marcas ou indícios do Ser, e isto se confirma ao final do trecho, no qual se pergunta “...pois que geração procurarias nele?”. Parece que Parmênides quer aqui demarcar quais são os atributos necessários à esfera do Ser e, ao mesmo tempo em que afirma uns, exclui outros, sendo um dos excluídos a geração.

Logo em seguida, se diz que ele é “todo inteiro” (*oúlon*) e “inabalável” (*atremes*). Vê-se que o primeiro termo aponta para a necessidade de “o que é” ser todo inteiro e, portanto, sem partes, algo que “possua” unidade, o que é reforçado pelos atributos de ser contínuo (*synechés*), uno (*hén*). O segundo termo “inabalável”

aponta para a necessidade de que sua natureza seja estável (*atremes*) e imóvel (*akíneton*), atributo que será explicitamente citado mais adiante no verso 40 do fragmento 8. Ao final do trecho, completa-se a descrição do Ser com “nem jamais era nem será”, ressaltando sua natureza ingênita e isenta de qualquer tipo de geração ou corrupção: “pois é agora todo junto”.

Em outra parte do mesmo fragmento 8 afirma-se:

Nem divisível é, pois é todo idêntico; nem algo em uma parte mais, que o impedisse de conter-se, nem também algo menos, mas é todo cheio do que é, por isso é todo contínuo; pois ente a ente adere. Por outro lado, imóvel em limites de grandes liames é sem princípio e sem pausa, pois geração e perecimento bem longe afastaram-se, rechaçou-os a fé verdadeira (B8 20-26).

No trecho acima, é possível ver como Parmênides ressalta, ainda mais explicitamente, duas marcas (*sémata*) fundamentais da esfera do Ser. A primeira delas é a sua indivisibilidade, expressa pela locução “nem divisível é” (*oudé diaretón estin*). Portanto, ainda que não explicitamente mencionada, sua condição de unidade é mais uma vez reforçada, assim como sua identidade consigo mesmo, sua autorreferência e seu caráter em si. O Ser é, ainda, “todo idêntico”, “homogêneo” (*homoion*), não sendo algo “a menos” ou “a mais”, mas sendo “todo cheio do que é” e também, “todo contínuo”. Este caráter de “identidade” ou “mesmidade” da esfera se confirma mais à frente, no fragmento 30, no qual se diz “O mesmo e no mesmo persistindo em si mesmo pousa”.

Na medida em que se afirmam aspectos fundamentais da natureza do Ser, observa-se que a “geração” e o “perecimento” dele se afastam. Ao mesmo tempo que se fala da esfera do Ser, fala-se daquilo que dela não pode se aproximar ou atingir, a saber, a geração, o devir. Parece-nos ser permitido dizer que, Parmênides pretende cindir, de fato, a estrutura do real, pois há a esfera do Ser, que é uma, mesma, inteira e estável, e, por outro lado, aquela da geração e do perecimento.

Do exposto acima sobre a Ideia e o Ser de Parmênides, acreditamos ser possível afirmar que: os *sémata* atribuídos ao Ser no poema de Parmênides são semelhantes, alguns deles iguais, àqueles atribuídos à Ideia nos diálogos onde a Teoria está colocada em seu formato mais elaborado e, ainda, ser possível admitir

que tais atributos parecem estar sendo colocados em questão no momento de crítica à Teoria presente no diálogo *Parmênides*, a saber, atributos que dizem respeito da *identidade*, *imutabilidade* e *unidade*.

A respeito desse parentesco entre os atributos designados ao Ser e à Ideia parece-nos ser possível perguntar: há possibilidade de essa relação entre os atributos mencionados indicar um compromisso da Teoria com as teses presentes no poema de Parmênides? Se sim, é possível dizer, diante do que foi apresentado, que a crítica feita à Teoria no *Parmênides* vai de encontro também a este compromisso?

Conclusão: A afinidade entre Ideia e Ser e sua relação com a crítica à Teoria das Ideias

Conforme vimos na apresentação do problema, as características de *unidade*, *identidade* e *imutabilidade* foram reconhecidas como constitutivas da natureza da Ideia, sendo tais características muito próximas das afirmadas por Parmênides acerca do Ser, como consequências necessárias da interdição ao Não-Ser.

A Ideia, como fundamento ontológico das coisas sensíveis, ou seja, como o que faz com que os entes sensíveis sejam o que são, parece atender aos atributos reconhecidos por Parmênides, em seu poema, como atributos do que é plenamente e não se envolve com o não-ser. Nesse sentido, as naturezas do Ser e da Ideia parecem estar aparentadas, pois, na medida em que a Ideia perde tais características, colocar-se-ia em questão sua condição de ser fundamento ontológico das coisas sensíveis. Isso parece ser o que é explorado na crítica do *Parmênides*. Considerando-se os pressupostos da Teoria das Ideias, esses aspectos exigidos enquanto condição da Ideia como princípio de Ser das coisas se mostram incompatíveis com condições necessárias para serem atendidas no caso de se afirmar a participação entre Ideia e entes sensíveis. A participação, para ser afirmada, coloca em xeque os aspectos inerentes à natureza da Ideia – *unidade*, *identidade* e *imutabilidade* – inviabilizando que a Ideia cumpra com seu papel de fundamento dos entes sensíveis. A preservação das propriedades de

unidade, identidade e imutabilidade, em consonância com os atributos do Ser parmenídico, inviabiliza a participação entre Ideia e entes sensíveis, levando à impossibilidade da sustentação da Teoria.

Observamos anteriormente que a crítica à participação no *Parmênides* colocava em xeque tais aspectos fundamentais da Ideia, pois qualquer que fosse o modo considerado dessa participação levaria a Ideia a ter partes, a ser múltipla, fazendo-a perder sua unidade e, ao mesmo tempo, perdendo sua identidade consigo mesmo e sua natureza de ser em si e por si e, conseqüentemente, sua natureza *una* e idêntica sendo afetada, sua imutabilidade é também comprometida. De um tal modo que, a preservação da afinidade da Ideia com Ser parmenídico implicaria na insustentabilidade da Teoria, pois ao se relacionar com as coisas sensíveis, o estatuto ontológico da Ideia seria afetado, comprometendo-a como fundamento das entidades sensíveis.

A insustentabilidade da Teoria das Ideias conduziu a outra constatação surpreendente: o reconhecimento de que, sem a Teoria, o pensamento, a linguagem e a filosofia perderiam seu fundamento. A defesa da Teoria exigiria, nesse sentido, uma revisão de seus pressupostos, tanto daquele que diz respeito aos atributos da natureza da Ideia, como já dito, afinados às propriedades do Ser parmenídico, como no que se refere a modos da participação entre Ideia e entes sensíveis. Podemos dizer, assim, que a crítica à Teoria das Ideias envolveria também, indiretamente, uma crítica à concepção de unidade do Ser de Parmênides.

Referências

ALLEN, R. E. Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues. *Philosophical Review*, v. 69, p. 147-83, 1960.

_____. *Plato's Parmenides Translated with comment*. New Haven: Yale University Press, 1997.

BRISSON, L. *Platon Parménide: introduction et notes*, Paris: GF, 1990.

CARNEIRO LEÃO, E.; WRUBLEWSKI, S. *Os Pensadores Originários*. Petrópolis, Vozes, 1991.

CAVALCANTE DE SOUSA, J. *Os Pré-Socráticos*. São Paulo: Ed. Abril, 1973

CONFORD F. *Plato and Parmenides*, London: Keagan Paul, 1939.

CORDERO, N. L. *Sendo, se é: a tese de Parmênides*. Tradução de Eduardo Wolf). São Paulo: Odysseus Editora, 2011.

IGLÉSIAS, M. A relação entre sensível e inteligível: methexis ou mimesis? In: PERINE, M. (Org.) *Estudos platônicos – sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

JACKSON, H. Plato's theory of ideas II – The Parmenides. *The Journal of Philosophy*, n. 11, p. 287-331, 1882.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Tradução de C. A. Fonseca. Lisboa: F.C.G., 1982.

MATOSO, R. *A ontologia de Sócrates nos diálogos de Platão: da busca por definições às críticas do Parmênides*. Tese de Doutorado. Departamento de Filosofia, PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2014.

OWEN, G. E. L. The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues. *Classical Quarterly*, v. 3. pp.79-85, 1953.

PLATÃO. *Parmênides*. Tradução e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *O Banquete*. Tradução e notas de Irley Franco e Jaa Torrano. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2021.

_____. *Banquete, Fédon, Sofista e Político*. [Tradução José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa] Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

ROSS, W. D. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press, 1951.

SANTORO, F. *Filósofos épicos I: Parmênides e Xenófanes, fragmentos / edição do texto grego, tradução e comentários Fernando Santoro; revisão científica Néstor Cordero*. Rio de Janeiro: Hexis; Fundação Biblioteca Nacional, 2011.

TRINDADE SANTOS, J. *Da Natureza – Parmênides*. Brasília: Thesaurus, 2000.

VLASTOS, G. The Third Man Argument in the Parmenides. *The Philosophical Review*, vol. 63, n.3, p. 319-349, 195.

A BELEZA DO MARFIM E DA PEDRA: NOTAS SOBRE *HÍPIAS MAIOR*

BEATRIZ SAAR LEITE¹

RESUMO: Este estudo tem por objetivo principal abordar a segunda definição de *belo* (*καλός*) oferecida pelo sofista Hípias de Élis no diálogo *Hípias Maior* de Platão. Após o fracasso da primeira tentativa, de que o belo seria uma bela donzela (*Hp. mai.* 287e), Sócrates introduz um novo elemento à investigação: a ideia de que é preciso descobrir a forma (*εἶδος*) que, quando acrescentada (*προσγένηται*), fará com que um ser surja (*φαίνεται*) belo (*Hp. mai.* 289d). Diante dessa nova compreensão, Hípias desenvolve a tese de que o belo é na verdade o ouro (*χρυσός*), pois o ouro, ao ser acrescido a um objeto, é capaz de torná-lo belo e valioso. A fim de melhor esclarecer essa hipótese, o presente estudo divide-se em um comentário de duas partes: uma primeira, em que se aborda a tese áurica do sofista, suas peculiaridades, motivações e dificuldades preliminares e uma segunda, em que se discute a refutação da tese de Hípias e o problema do conveniente (*πρέπων*), levantado por Sócrates, tendo como exemplo a escultura de Fídias.

Palavras-chave: Platão; beleza; ouro; Hípias de Élis; *eidōs*.

1. Mapeamento da hipótese

Diante do fracasso da definição precedente oferecida por Hípias, a saber, de que o belo (*καλός*) seria uma bela donzela (*παρθένος καλή καλόν*, 287e), Sócrates introduz um novo esclarecimento na investigação:

{ΣΩ.} “Εἰ δὲ σε ἠρόμην,” φήσει, “ἐξ ἀρχῆς τί ἐστι καλόν τε καὶ αἰσχρόν, εἴ μοι ἄπερ νῦν ἀπεκρίνω, ἄρ' οὐκ ἂν ὀρθῶς ἀπεκέκρισο; ἔτι δὲ καὶ δοκεῖ σοι αὐτὸ τὸ καλόν, ὃ καὶ τᾶλλα πάντα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται, ἐπειδὴν προσγένηται ἐκεῖνο τὸ εἶδος, τοῦτ' εἶναι παρθένος ἢ ἵππος ἢ λύρα;

{SO.} “Se eu tivesse te perguntado”, ele dirá, “desde o início o que é belo e o que é feio, e tu me respondestes como agora, não estaria correto? Mas então ainda és de opinião que o belo em si mesmo – pelo qual todas as coisas se ordenam e aparecem belas quando sua forma lhes é acrescida – é uma jovem, ou uma égua, ou uma lira?” (PLATÃO, *Hípias Maior*, 289c9-289d5. *Tradução minha*²).

¹ Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGLM/UFRJ). Bolsista CAPES. E-mail: beatrizsaar@ufrj.br. Link do currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0068794745681160>.

² As traduções das passagens do *Hípias Maior* citadas são minhas. No entanto, foram utilizadas para cotejo, sempre que necessário, as traduções portuguesas de Carlos Alberto Nunes (2016) e Lucas Angioni (2019); a tradução inglesa de Paul Woodruff (1997); as traduções francesas de Albert Croiset (1921) e Pradeau:Fronterotta (2005); e o original grego estabelecido por John Burnet (1903).

Nesta discussão, o que está em jogo é, por um lado, o que é isso que faz os seres tornarem-se belos e, por outro, a aparência mesma de um belo ser. Assim, é preciso, segundo Sócrates, descobrir a forma (*εἶδος*) que, quando acrescentada (*προσγένηται*), fará com que algo apareça (*φαίνεται*) belo. A palavra que Sócrates usa, *προσγένηται*, é um composto do verbo *γίγνομαι* (vir a existir) e seu sentido geral é o de “vir a ser adicionado, acumulado”³. O que se deseja, portanto, é um *lógos* que dê conta de explicar o que é o elemento motivador dessa mudança, responsável por fazer com que um objeto chegue à aparência de belo. Consideremos o caso hipotético de um escultor que trabalha no mármore. Ao produzir sua obra, ele parte de certos modelos e padrões (tais como harmonia, proporção e medida) os quais aplicará, por meio da técnica, àquilo que até então era somente uma pedra. Ao final, o que era um amontoado de elementos desconexos, passa a ser um objeto que possui uma propriedade tal que olhamos e dizemos “aí está algo belo”. A beleza, portanto, não parece residir no material de que a escultura é feita, mas é uma propriedade dessa, a qual pode ser reconhecida por meio de diferentes aspectos que a escultura evidencia em si mesma. A forma do belo, nesse caso, age como o elemento ordenador da multiplicidade de elementos desconexos. O mesmo pode ser dito a respeito dos exemplos anteriormente oferecidos por Sócrates no diálogo: uma donzela, uma égua e uma lira não serão belas pelo material que lhes constitui, mas sim por partilharem da mesma propriedade ordenadora que, ao ser acrescida, tornará tais coisas belas. Verificamos, portanto, que o *αὐτὸ τὸ καλόν*, o belo em si mesmo, é aquilo pelo qual todas as coisas se ordenam (*κοσμεῖται*) e, a partir dessa nova organização, tornam-se belas e a nós assim se exibem (*φαίνεται*).

Nesse sentido, Hípias oferece como sendo o *eidos* que Sócrates busca o ouro (*χρυσός*, 289e): é ele que, quando acrescentado, faz uma coisa parecer bela:

{III.} Ἀλλὰ μέντοι, ὃ Σώκρατες, εἰ τοῦτό γε ζητεῖ, πάντων ῥᾶστον ἀποκρίνασθαι αὐτῷ τί ἐστὶ τὸ καλὸν ὃ καὶ τὰ ἄλλα πάντα κοσμεῖται καὶ προσγενομένου αὐτοῦ καλὰ φαίνεται. εὐηθέστατος οὖν ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος καὶ οὐδὲν ἐπαῖει περὶ καλῶν κτημάτων. ἐὰν γὰρ αὐτῷ

³ Liddell & Scott nos demonstra outras passagens em que o termo aparece na obra platônica: *Pl. Phd.* 96d; *Resp.* 346d; *Ti.* 82b. (cf. Liddell & Scott, 1996, p. 1505).

ἀποκρίνη ὅτι τοῦτ' ἐστὶν ὁ ἐρωτᾷ τὸ καλὸν οὐδὲν ἄλλο ἢ χρυσός, ἀπορήσει καὶ οὐκ ἐπιχειρήσει σε ἐλέγχειν. ἴσμεν γάρ που πάντες ὅτι ὅπου ἂν τοῦτο προσγένηται, κἂν πρότερον αἰσχρὸν φαίνεται, καλὸν φανεῖται χρυσοῦ γε κοσμηθέν.

{HP.} Ora, Sócrates, se é isso o que ele procura, é a coisa mais fácil de todas responder-lhe o que seja o belo que adorna a todas as coisas e as faz parecer belas quando se lhes é acrescentada. Esse homem é ingênuo e parece nada saber acerca das belas aquisições. Se tu lhe respondesses que o belo almejado por ele nada mais é do que o ouro, ficaria em aporia e não lhe refutaria. Pois todos sabemos que todas as coisas a que isso se acrescenta, ainda que antes parecesse feia, há de parecer bela, se adornada pelo ouro. (PLATÃO, *Hípias Maior*, 289d-e. *Tradução minha*).

É preciso, em primeiro lugar, esclarecer o sentido de *χρυσός* nessa passagem. Tal termo pode referir-se ao ouro entendido materialmente, amplamente aplicado à joalheria, aos artefatos diversos, às moedas e, nesse sentido, possuir uma compreensão material. Mas também pode ser entendido simbolicamente, quando como dizemos *χρυσή καρδιά* (*coração de ouro*). Nesse segundo sentido, não desejamos dizer que o coração de tal indivíduo bondoso é de fato feito de ouro, mas que ele é “valioso como o ouro” e “bom como o ouro”. Pode-se questionar, portanto, qual sentido estaria Hípias aplicando nessa passagem. A esse respeito, nos diz Celso Lemos⁴:

A resposta solicitada surge de pronto à pergunta de Sócrates: o universal embelezador é o ouro, porque todos nós sabemos que um objeto, mesmo feio por natureza, se lhe acrescentarmos o ouro, recebe ele um ornamento que o embeleza. Quer nos parecer aqui que a aurificação estética proposta pelo sofista tem um sentido mais amplo e abrangente. Ouro designa não somente o metal embelezador e de si belo, mas toda luz, resplendor, fania (teofania, heliofania e antropofania), tudo o que é claro e iluminante, diáfano e radiante. Clareza sensível e claridade intelectual. Ainda que a definição seja incompleta e insatisfatória, tem ela contudo a atualidade e a perenidade de indicar um dos predicados do belo: a clareza, a claridade, a luz, o brilho da forma, como precursora da Metafísica da Luz, na Idade Média e das exigências de uma corrente estética que chegou até os nossos dias. É fácil de ver a refutação socrática, cuidando que Hípias se refere ao ouro materialmente tomado, excluindo o seu simbolismo.

⁴ Lemos, 2007, p. 101.

Por mais que a tese do belo diáfano tenha, como o autor sugere, influído no pensamento metafísico e estético posterior (inclusive em autores neoplatônicos como Plotino⁵), a discussão desenvolvida no diálogo não abre margem para maiores interpretações do ouro entendido nesse amplo sentido, nem por Sócrates, que rapidamente oferece uma interpretação materialista da hipótese, como também pelo sofista, que tão passivamente acata as investidas socráticas. Ora, se Hípias tivesse uma concepção mais simbólica em mente, certamente poderia contestar a objeção do filósofo, mas sua postura indiferente admite a consideração materialista do ouro como possível ornato⁶. Além disso, considero que tal definição carrega em si mesma uma ironia subjacente ao fato de Hípias ter supostamente arrecadado grandes quantias financeiras das cidades através de seus ensinamentos (282d)⁷.

Um ponto que está conectado a esse é o uso do verbo *κοσμέω* por Hípias, o qual é entendido metaforicamente como sendo relativo ao adornar, brilhar ou deslumbrar e não no sentido de ordenar ou dispor algo⁸. O sofista entende que o ouro *κοσμεῖται*, adorna, faz brilhar determinada coisa quando acrescentado a ela, não exatamente que ele é responsável por conferir uma determinada conformação ao ser daquela coisa. O sentido do verbo aqui é semelhante ao utilizado por Sócrates no início do *Íon*:

{ΣΩ.} Καὶ μὴν πολλάκις γε ἐζήλωσα ὑμᾶς τοὺς ῥαψωδοῦς, ὃ Ἴων, τῆς τέχνης· τὸ γὰρ ἅμα μὲν τὸ σῶμα κεκοσμηθῆαι ἀεὶ πρέπον ὑμῶν εἶναι τῇ τέχνῃ καὶ ὡς καλλίστοις φαίνεσθαι.

{So.} Tenho muitas vezes inveja dos rapsodos, Íon, por causa de vossa técnica: pois é necessário que vossos corpos estejam sempre adornados de modo conveniente pela técnica e pareçam o mais belamente possível. (PLATÃO. *Íon*, 530b5-8. *Tradução minha*).

⁵ Cf. *Enéada* I, 6 [1], *Sobre o belo*.

⁶ É notória a interpretação pouco generosa que Sócrates faz das hipóteses de Hípias, sempre tomando os aspectos mais facilmente refutáveis. Isso é salientado pelo próprio sofista textualmente, quando critica a Sócrates em *Hp. mai.* 301b, acusando-lhes de não tomar as coisas em conjunto, mas de recolher do que é dito somente aquilo que lhe interessa.

⁷ Interessante notar a conotação financeira implicada nessa segunda definição de Hípias, o qual havia alguns momentos atrás se gabado por angariar uma grande quantidade de dinheiro em suas viagens (282d) e ter valorizado os novos sábios por conseguirem dispor de grandes quantias financeiras em contraposição aos velhos sábios (281d). Pese-se também a forte carga dramática e visual da personagem: Hípias é retratado como alguém supostamente vaidoso, famoso por forjar seu próprio anel e vestir túnicas púrpuras, à maneira dos dramaturgos (cf. *Suda* I, 543; *De Varia Historia*, XIII, 32 e *Hp. mi.* 368b). Assim, que o sofista aceite tão facilmente a tese de que o belo pode ser um ornato não resulta acidental.

⁸ Liddell & Scott, 1996, p. 984.

Note-se nessa passagem o uso do verbo *κοσμέω*: a técnica dos rapsodos exige que esses sempre *ornem* (*κεκοσμηῆσθαι*) seus corpos (*σῶμα*) de modo conveniente (*πρέπον*) e pareçam belíssimos (*καλλίστους φαίνεσθαι*). É exatamente o mesmo uso que Hípias faz aqui: o belo é isso queorna um corpo e faz com que ele, ainda que antes fosse feio, passe a ter a aparência de belo. Há aqui uma clara subversão do termo inicialmente empregado por Sócrates. Buscava-se, inicialmente, o *αὐτὸ τὸ καλόν*, o belo em si mesmo, aquele pelo qual todas as demais coisas (*πάντα*) se ordenam (*κοσμεῖται*) e, a partir dessa organização, parecem (*φαίνεται*) belas. O belo ordenador de Sócrates é substituído pelo belo ornamental de Hípias. Há um processo de materialização do objeto e esse processo, evidentemente, trará problemas para a hipótese desenvolvida.

A tese que Hípias desenvolve é um pouco insólita: ele aceita uma espécie de *eidos* particular. Mas o ouro, o *eidos* do sofista, não consegue gerar beleza em todos os casos. E aqui há um problema relativo à extensão do universal. O ouro é capaz de tornar belas determinadas coisas, mas não todas. A hipótese de Hípias não consegue explicar como uma ação, sendo desprovida de ouro, pode ser bela, ou mesmo uma construção ou algo proveniente da natureza (como a beleza de uma planta). Logo, se existem coisas belas que não possuem ouro em sua constituição, parece que o ouro não é um bom candidato para causar a beleza em um objeto. Ainda nessa problemática, Terence Irwin⁹, dissertando sobre o problema da multiplicidade e da presença de opostos na *República*, nos diz:

Platão argumenta que os amantes de espetáculos não podem dar uma explicação correta do belo caso de limitem às belezas múltiplas. Ele ressalta, assim como faz no *Fédon* e no *Banquete*, que as belezas múltiplas sofrem de coexistência de opostos, visto que cada uma delas também parecerá feia (479a5-b10). A coexistência de opostos desqualifica uma propriedade como sendo explicativa, pelas razões que Platão apresenta no *Fédon*: se a cor brilhante, digamos, é ao mesmo tempo bela e feia, ela não explica melhor por que algo é belo do que explica por que algo é feio, e então isso não pode ser a explicação correta de por que algo é belo. Os próximos passos no argumento de Platão levantam sérias questões. (1) Depois de mencionar que os muitos Fs sensíveis não podem ser pensados firmemente nem como F nem como não F (479b1 l-c5), ele diz que eles deveriam ser colocados entre ‘ser e não-ser’ (479c6-d1); aqui é razoável interpretá-lo como “entre ser F e não ser F”. (2) Então ele infere: ‘Descobrimos, portanto, que

⁹ Irwin, 1995, p. 268.

as muitas visões convencionais (*nomima*) de muitos sobre o belo e as outras coisas oscilam em algum lugar entre o que não é e o que é plenamente' (479d3-5). (3) Ele observa que foi previamente acordado que qualquer coisa deste tipo pertence à crença e não ao conhecimento (479d7-10)". [*Tradução minha*]¹⁰

Verifica-se, a partir disso, que o belo não pode ser definido por uma propriedade como o ouro, pois ele pode ser tanto causa de beleza como de fealdade dos objetos. É preciso que exista, portanto, uma forma que justifique adequadamente a beleza dos objetos. Além disso, como verificamos adiante, há outras coisas (elementos como o marfim e a pedra) que também “geram” o belo do mesmo modo que o ouro supostamente seria capaz. Nesse sentido, ao fazer uma determinada parte de uma estátua de marfim e outra de pedra, e essas tornarem determinada conformação bela, podemos dizer que estes elementos também causam beleza, de algum modo. Numa situação hipotética em que o marfim fosse o causador da beleza, o ouro não poderia sê-lo. Logo, nesse caso, mesmo acrescentado a um objeto, o ouro não seria capaz de gerar beleza, pois o causador já é outro.

Mas Hípias não está totalmente errado nesse primeiro momento. Ele está correto em notar algo importante para a filosofia platônica de uma forma geral, a saber, que o *eidos* é precisamente o que torna as coisas belas reluzentes e, em última instância, merecedoras de valor e admiração. Ora, a tese de que a beleza é algo admirável e digna de louvor está presente em diversos momentos da obra platônica. O reconhecimento da beleza e da bondade nos objetos e o consequente desejo que eles despertam parece ser um ponto crucial do *Banquete*, sobretudo no

¹⁰ “Plato argues that the sight-lovers cannot give the right account of the beautiful if they confine themselves to the many beautifuls. He points out, as he does in the *Phaedo* and the *Symposium*, that the many beautifuls suffer compresence of opposites, since each of them will also appear ugly (479a5-b10). Compresence of opposites disqualifies a property as an explanation, for reasons that Plato gives in the *Phaedo*: if bright colour, say, is both beautiful and ugly, it explains why something is beautiful no better than it explains why something is ugly, and so it cannot be the right explanation of why something is beautiful. The next steps in Plato's argument raise serious questions. (1) After mentioning that the many sensible Fs cannot be thought of firmly either as F or as not F (479b1 1-c5), he says they should be placed between 'being and not being' (479c6-d1); here it is reasonable to take him to mean 'between being F and not being F'. (2) Then he infers: 'We have found, then, that the many conventional views (*nomima*) of the many about the beautiful and the other things oscillate somewhere between what is not and what fully is' (479d3-5). (3) He remarks that it had been previously agreed that anything of this sort belongs to belief rather than knowledge (479d7-10)”.

discurso de Diotima¹¹. Com isso, verificamos que, apesar de Hípias defender uma tese que possui múltiplos problemas, ele está correto em notar que o belo é isso mesmo que reluz e que, ao ser adicionado, aprimora a aparência de determinado objeto, tornando-o vistoso e valoroso.

2. O conveniente e a *Atena Partenos* de Fídias

Embora a compreensão de Hípias seja a de que uma coisa parece bela quando adornada com ouro, conforme acompanhamos na seção anterior, a recepção e consequente refutação socrática apelará para o senso visual de *kalós*, quando, logo em seguida à formulação do sofista, o filósofo lhe diz que certamente o suposto interlocutor anônimo jamais aceitaria tal resposta e introduz um abrupto questionamento:

{ΣΩ.} καὶ μὲν δὴ ταύτην γε τὴν ἀπόκρισιν, ὃ ἄριστε, οὐ μόνον οὐκ ἀποδέξεται, ἀλλὰ πάνυ με καὶ τωθάσεται, καὶ ἐρεῖ· ὃ τετυφωμένε σὺ, Φειδίαν οἶει κακὸν εἶναι δημιουργόν;· καὶ ἐγὼ οἶμαι ἐρῶ ὅτι οὐδ' ὀπωσιούν.

{SO.} Decerto, bom homem, não apenas não aceitará essa resposta, mas escarnecerá de mim e dirá: “És demente! Acaso julgas ser Fídias um mau artesão?!”. Ao que eu responderia: “de modo algum!” (PLATÃO. *Hípias Maior*, 290a. *Tradução minha*)

Antes de discutirmos a proposta filosófica desenvolvida nesse ponto, é preciso tecer algumas considerações sobre a figura mencionada, pois Fídias, renomado escultor grego, possui uma biografia que se mistura à própria história ateniense, em um misto de fatos e narrativas mitológicas¹². Ernst Gombrich, em seu *A História da Arte*¹³, nos diz que Fídias viveu no *Século de Péricles*, época de florescimento cultural e intensa atividade política. Em 480 a.C., os templos erguidos na Acrópole haviam sido saqueados e incendiados pelos persas. Sob o

¹¹ Notar, a título de exemplificação, a passagem 210a do *Banquete*.

¹² A esse respeito, nos diz José Pijoán (1955, p. 275): “Poco sabemos de su juventude y de su vida (...) no le dedicaron los escritores antiguos ninguna biografía especial; los datos de su trágica existencia tienen que recogerse, diseminados, como breves anécdotas intercaladas en libros de carácter general”. Não é possível afirmar exatamente se uma biografia completa de Fídias de fato não foi realizada ou se essa se perdeu. De qualquer modo, o material que temos a seu respeito provém de fato, como Pijoán pontua, de considerações esparsas.

¹³ Gombrich, 2013, p. 69.

comando de Péricles, deveriam ser reconstruídos em mármore com esplendor e nobreza. O homem designado para planejar os templos foi o arquiteto Ictinos, enquanto o escultor escolhido para modelar as figuras dos deuses e supervisionar a parte decorativa dos templos foi o habilidoso Fídias. Dentre várias obras suas, as quais apresentavam tamanhos colossais, duas possuem especial destaque: a *Atena Partenos*, localizada na Acrópole e o *Zeus Olympaios*, localizado em Olímpia¹⁴.

Gombrich¹⁵ nos diz que a arte de Fídias veio proporcionar aos gregos um novo conceito de divino. Nesse sentido, o escultor rompe com o período arcaico de produção, que se pautava no estilo *Severo*, apresentando figuras rígidas e pouco vívidas e impulsiona uma nova forma representativa, com figuras ricas em detalhes e cobertas de materiais nobres, plenas de movimento e, o mais importante, com tamanhos jamais vistos. Essa última característica é de extrema importância considerando o aspecto religioso a que tais obras se prestavam¹⁶. De modo que, quando um grego adentrasse o Partenon, sentiria estar diante de algo que não é comum. Verdadeiramente, perceberia estar diante do divino e do sagrado. Gombrich¹⁷ descreve a estátua da deusa do seguinte modo:

(...) uma gigantesca imagem de madeira, de cerca de onze metros, alta como uma árvore, toda revestida de materiais preciosos – armadura e ornamentos de ouro, pele de marfim. Havia ainda uma profusão de cores intensas e brilhantes no escudo e outras partes da armadura; isso sem esquecer os olhos, feitos de pedras coloridas. O capacete dourado era ornado com grifos, e os olhos de uma enorme serpente que se enroscava no escudo muito provavelmente eram também arrematados por gemas reluzentes. Uma visão e tanto para quem entrava no templo e via-se diante dessa estátua gigantesca, que devia inspirar temor e reverência.

¹⁴ Infelizmente, as duas grandes obras de Fídias, foram perdidas. Apesar disso, os templos em que se encontravam continuam de pé, e com eles sobreviveu parte da decoração da época. O templo de Olímpia é o mais antigo; supõe-se que tenha sido iniciado por volta de 470 a.C. e concluído antes de 457 a.C. (cf. Gombrich, 2013, p. 71).

¹⁵ Gombrich, 2013, p. 71.

¹⁶ Sobre esse caráter específico da produção de Fídias, Anna Motta (2018, p. 326) nos diz: “Phidias comes across as the greatest artist of all, the one closest to the gods, since he has succeeded in lending physical form to what is neither visible nor representable: «From the heavens the god came down to Earth to show you his image, / Or you, Phidias, ascended [to the heavens] to see him», we read in one of the epigrams of the Palatine Anthology. (AP 16, 81: Ἡ θεὸς ἦλθ’ ἐπὶ γῆν ἐξ οὐρανοῦ εἰκόνα δειξῶν, / Φειδία, ἢ σὺ γ’ ἔβης τὸν θεὸν ὁπόμενος. On Phidias’ way of representing the gods, see too D.Chr. 12, 53; Them. Or. 21, 248a.)”.

¹⁷ Gombrich, 2013, p. 71.

Assim, para além do aspecto religioso, a *Atena* de Fídias é dotada de um carácter político singular¹⁸. Temístocles, o famoso general ateniense que viveu aproximadamente entre 524 a.C. a 459 a.C., prevê a queda de Atenas nas mãos dos persas e aconselha aos atenienses que deixassem a cidade. Nessa fuga, eles carregam consigo um ídolo de madeira, que ficava exposto no *Velho Templo* (templo que deu origem ao *Partenon*). Era uma estatueta de Atena, a qual deveria protegê-los até o seu retorno ao fim da guerra. Portanto, a gigantesca estátua de Fídias, feita após o retorno dos atenienses ao seu lar, é uma tentativa de Péricles tentar revitalizar o espaço inteiramente destruído pelos persas, recolocando a deusa em seu devido altar. Por isso, é importante que ela esteja coberta de pompa e luxo, não somente para prestar reverência ao ídolo de madeira que protegeu os atenienses exilados, mas para servir de símbolo e arauto dos novos ares políticos inaugurados por Péricles.

De maneira geral, além da referida passagem, a menção a Fídias ocorre em outros dois momentos na obra platônica, em *Mênon* 91d e em *Protágoras* 311c, ambas em um contexto de crítica à atividade sofística e aos lucros provenientes dessa. No contexto do *Mênon*, Sócrates e Ânito discutem os efeitos que os ensinamentos de Protágoras desempenham nos indivíduos, Ânito salienta o quanto esses tutores são uma espécie de “peste e destruição para os que os frequentam” (*φανερὰ ἐστὶ λῶβη τε καὶ διαφθορὰ τῶν συγγιγνομένων*, *Men.* 91c1). Sócrates complementa dizendo que esses homens, além de não terem nenhuma utilidade (*οὐκ ὠφελῶσιν*) aos que lhes são confiados, chegam até mesmo a corrompê-los (*διαφθείρουσιν*), e por esse “serviço” prestado se julgam no direito de exigir pagamentos (*χρήματα*). Como é o caso de Protágoras que, segundo aponta Sócrates, sozinho ganhou mais dinheiro com essa sabedoria do que Fídias (*τῆς σοφίας ἢ Φειδίαν*), criador de obras tão belas (*καλὰ ἔργα ἠργάζετο*), e mais dez outros escultores.

No contexto do *Protágoras* 311c, por sua vez, Sócrates discute com Hipócrates, o qual procura Protágoras de Abdera para receber seus ensinamentos

¹⁸ Essas considerações subsequentes devo aos estudos de José Pijoán, que discorre longamente sobre esses episódios no capítulo *El Arte Grieco en la Época de Pericles*, em seu *Historia del Arte* (1946, p. 271-279).

e em seguida pagá-lo por isso. De maneira jocosa, o filósofo lhe pergunta por qual técnica deveria Hipócrates pagar ao seu homônimo, Hipócrates de Cós (*Ἱπποκράτη τὸν Κῶον*), o famoso médico grego, caso ele viesse a lhe ensinar alguma coisa. Evidentemente, dirá Hipócrates, a técnica de médico e que ele estudaria para tornar-se médico. Nesse caso, continua o filósofo, se Hipócrates resolvesse procurar dessa vez Policleto de Argos e Fídias de Atenas (*Πολύκλειτον τὸν Ἀργεῖον ἢ Φειδίαν τὸν Ἀθηναῖον*), ambos grandes escultores, a fim de obter ensinamentos, e lhes questionasse qual a profissão de ambos e para que estaria Hipócrates pagando pelos seus serviços, o jovem teria que concordar que estaria estudando para ser escultor, já que os dois são escultores. Mas, continuará Sócrates, caso fôssemos procurar Protágoras pelos seus ensinamentos, pelo que iríamos lhe procurar? Assim como procuraríamos a Fídias pela escultura e Homero pela poesia, qual o ensinamento que Protágoras poderia oferecer? Evidentemente, Protágoras é sofista e, assim sendo, ensinaria a sofística. Nesse ponto, Hipócrates demonstra uma certa vergonha em dizer que estaria estudando para ser sofista, como se fosse uma profissão indigna. Estando a comicidade da cena instaurada, Sócrates finalmente lhe esclarece seu ponto: talvez Hipócrates não estaria estudando para tornar-se um sofista, mas para ter uma educação geral, como parece ser nosso objetivo ao procurarmos os professores de gramática, cítara e ginástica, os quais não buscamos para exercer determinada profissão, mas com fins educativos apenas, como convém a um jovem particular e livre (*ἐπὶ παιδείᾳ, ὡς τὸν ἰδιώτην καὶ τὸν ἐλεύθερον πρέπει*, *Prt.* 312b1).

Mas o caso da referência a Fídias no *Hípias Maior* parece diferir das duas passagens acima referidas, entre outras motivações, pela menção a uma obra específica, a saber, a *Atena Partenos*, pois as outras menções citavam apenas a atividade de escultor. Além disso, é claro que, por mais que Hípias seja um sofista e o exemplo de Fídias, como nos outros casos, seja válido para esse contexto específico de crítica aos ensinamentos e lucros dos sofistas, o exemplo aqui tem como intento, como busco demonstrar, uma intensa discussão sobre propriedades e suas respectivas instâncias a partir da análise de uma obra específica do escultor. Assim, tendo esclarecido tais pontos, podemos partir para a análise da passagem propriamente dita, pois é precisamente a essa figura imponente e considerada

sumamente bela por seus contemporâneos, a grande *Atena* de Fídias, que Sócrates se refere em 290b¹⁹, quando nos diz:

“Εἶτα,” φήσει, “οἶει τοῦτο τὸ καλὸν ὃ οὐ λέγεις ἠγνόει Φειδίας;” Καὶ ἐγὼ· Τὶ μάλιστα; φήσω. “Ὅτι,” ἐρεῖ, “τῆς Ἀθηνᾶς τοὺς ὀφθαλμοὺς οὐ χρυσοῦς ἐποίησεν, οὐδὲ τὸ ἄλλο πρόσωπον οὐδὲ τοὺς πόδας οὐδὲ τὰς χεῖρας, εἴπερ χρυσοῦν γε δὴ ὄν κάλλιστον ἔμελλε φαίνεσθαι, ἀλλ’ ἐλεφάντινον· δῆλον ὅτι τοῦτο ὑπὸ ἀμαθίας ἐξήμαρτεν, ἀγνοῶν ὅτι χρυσοῦς ἄρ’ ἐστὶν ὁ πάντα καλὰ ποιῶν, ὅπου ἂν προσγένηται.” ταῦτα οὖν λέγοντι τί ἀποκρινώμεθα, ὦ Ἱππία;

“E acreditas”, ele dirá, “que Fídias não conhecia o belo que tu mencionas?”. “Como assim?”, eu diria. “O ponto é que”, ele diria, “Fídias não confeccionou os olhos de Atena de ouro, nem sua face, seus pés e suas mãos – embora, se fossem feitos de ouro, teriam a mais bela aparência – mas de marfim. Claro está, portanto, que ele errou por ignorância, pois não entendia que o ouro torna belo tudo aquilo em que é acrescentado”. Diante dessa pergunta, Hípias, o que lhe responderíamos? (Platão. *Hípias Maior*, 290b1-8. Tradução minha).

Em outras palavras, o argumento nos diz: se Hípias está certo sobre o que faz com que algo seja belo, a saber, o ouro, a reputação de Fídias enquanto escultor deveria ser revisada, já que produziu estátuas criselefantinas e não estátuas totalmente compostas de ouro. Mas Hípias não deseja ir contra a opinião geral²⁰. Sendo assim, de uma só propriedade, passamos agora a duas: “Nada difícil de responder: diremos que sua estátua é bem produzida, pois o marfim também é belo” (*Οὐδὲν χαλεπὸν ἐροῦμεν γὰρ ὅτι ὀρθῶς ἐποίησε. καὶ γὰρ τὸ ἐλεφάντινον οἶμαι καλὸν ἐστίν*, 290c1). Sócrates, por sua vez, continua sua indagação incluindo outro

¹⁹ Pode-se perguntar, em primeiro lugar, o porquê de Platão ter introduzido o exemplo do escultor. Além do contexto de crítica à sofística, Mário d’Agostinho, em *A beleza e o mármore* (2012, p. 166), desenvolve a seguinte tese para explicar a menção: “A menção a Fídias não é casual. (...) Os artifícios óticos na apreensão da estátua criselefantina asseguravam uma beleza externa ao modelo, por assim dizer. A hesitação em circunscrever a beleza no âmbito da aparência, mormente no da pura exterioridade, pontua as considerações platônicas sobre a beleza sensível. Pouco a pouco, o filósofo encadeia um diálogo que põe à prova tal convicção, formalizada pelo sofista”.

²⁰ Interessante notar que essa é a segunda vez que um escultor é mencionado no diálogo. A primeira vez ocorre no prólogo, no passo 281d, quando há uma discussão sobre o aperfeiçoamento e a evolução das *tékhnai*. No contexto, Sócrates diz que, segundo a teoria de Hípias, Dédalo, outro estimado escultor grego, faria papel de ridículo caso tentasse produzir hodiernamente os espécimes que lhe asseguraram fama. Em ambas as menções, tais escultores são resgatados como produtores de coisas belas que são majoritariamente admiradas e louvadas pelos indivíduos. Sendo assim, caso Hípias se posicione de maneira contrária à opinião popular (algo que ele parece não desejar pelo que diz em 282a), ele estará vulnerável àquilo a que mais teme: o vitupério e o riso público, ao *αἰσχρὸς*, em suma.

elemento na discussão: “Porém, Fídias não fez a parte do meio dos olhos de Atena com marfim, mas com pedra, uma pedra, aliás, semelhante ao marfim tanto quanto possível” (*οὐ καὶ τὰ μέσα τῶν ὀφθαλμῶν ἐλεφάντινα ἠργάσατο, ἀλλὰ λίθινα, ὡς οἶόν τ' ἦν ὁμοιότητα τοῦ λίθου τῷ ἐλέφαντι ἐξευρών*, 290c1). Hípias, então, coagido pela investida socrática, acrescenta mais um objeto ao rol de belezas: a pedra também é bela (*ὁ λίθος ὁ καλὸς καλὸν ἐστὶ*, 290c5). Nesse momento, Hípias introduz igualmente um princípio: “a pedra será bela somente quando for conveniente” (*Φήσομεν μέντοι, ὅταν γε πρέπων ᾗ*, 290c5) e será feia quando não for conveniente (*Ὅταν δὲ μὴ πρέπων, αἰσχρόν*, 290c5). Tal princípio é mais bem expresso por Hípias do seguinte modo: “O que é conveniente para cada coisa é o que as torna belas” (*Ὅμολογήσομεν τοῦτό γε, ὅτι ὁ ἂν πρέπη ἐκάστω, τοῦτο καλὸν ποιῆ ἕκαστον*, 290d5). Aqui temos a introdução formal de um novo conceito, o conveniente (*πρέπων*), que será posteriormente considerado enquanto uma hipótese (*Hp. mai.* 293e).

De maneira geral, a tese desenvolvida nesse passo é a de que o que é apropriado para uma coisa torna essa coisa particular bela. O exemplo da estátua nos mostra que o ouro não pode ser belo por duas razões distintas. Em primeiro lugar, o ouro não pode ser o belo pois adicionar ouro a algo pode tornar essa coisa feia: uma escultura totalmente feita de ouro é um absurdo estético, sendo inadequada inclusive para os padrões representativos do período²¹. Em segundo lugar, outras coisas além do ouro podem tornar uma dada coisa bela (como o mármore e a pedra, por exemplo). O belo em si mesmo, por sua vez, é responsável pela beleza em todas as coisas que são belas, e não pode nunca tornar algo feio.

Além disso, há a tese de que um escultor talentoso como Fídias não sabe simplesmente quais materiais usar, mas como utilizá-los de modo *conveniente*, conferindo a cada coisa o que lhe é devido. Christopher Raymond²² nos diz que uma escolha artística será conveniente a depender do objetivo da obra como um todo e oferece como exemplo uma passagem paralela do início do livro IV da *República*, a qual pode auxiliar-nos na compreensão dessa tese. Sócrates explica a Adimanto que, como criadores da cidade ideal, eles não deveriam ter por objetivo tornar apenas alguns de seus cidadãos felizes (ou seja, a classe guardião), mas sim tornar

²¹ Cf. Raymond, 2009, p. 37.

²² Raymond, 2009, p. 38.

toda a cidade feliz tanto quanto possível (420b5-6). Assim, ele realiza uma analogia (420c4-d4):

ὥπερ οὖν ἂν εἰ ἡμᾶς ἀνδριάντα γράφοντας προσελθὼν τις ἔψεγε λέγων ὅτι οὐ τοῖς καλλίστοις τοῦ ζώου τὰ κάλλιστα φάρμακα προστίθεμεν – οἱ γὰρ ὀφθαλμοὶ κάλλιστον ὄν οὐκ ὀστρεῖφ ἐναηλιμμένοι εἶεν ἀλλὰ μέλανι – μετρίως ἂν ἐδοκοῦμεν πρὸς αὐτὸν ἀπολογεῖσθαι λέγοντες· “ὦ θαυμάσιε, μὴ οἴου δεῖν ἡμᾶς οὕτω καλοῦς ὀφθαλμοὺς γράφειν, ὥστε μηδὲ ὀφθαλμοὺς φαίνεσθαι, μηδ’ αὖ τᾶλλα μέρη, ἀλλ’ ἄθρει εἰ τὰ προσήκοντα ἐκάστοις ἀποδιδόντες τὸ ὅλον καλὸν ποιούμεν·

Se, quando tivéssemos pintando uma estátua, entrasse alguém e nos censurasse por não estarmos usando as mais belas tintas para pintar as partes mais belas do corpo (os olhos, o que há de mais belo no corpo, estavam sendo pintados não com o vermelho da púrpura, mas com tinta preta), pensamos que a defesa sensata seria dizer-lhe: “Meu surpreendente amigo, não debes estar querendo que desenhemos olhos tão belos que não pareçam olhos e façamos o mesmo com as outras partes do corpo. Ao contrário, observa-se dando a cada coisa o que lhe cabe, não tornamos mais belo o todo. (PLATÃO. *República*, 420c-d. Tradução de Anna Lia Prado, p. 136).

Nessa passagem, Sócrates usa o adjetivo participial *prosékôn* em vez de *prepôn*, mas o raciocínio é semelhante ao da passagem de Fídias, pois o objetivo do pintor é tornar bela a escultura inteira e suas decisões sobre como lidar com as partes individuais devem ser subordinadas a esse fim. O problema nessa aproximação, porém, é que não há, na hipótese de Hípias, nenhuma menção ao todo (*τὸ ὅλον*), como há na passagem supracitada. A tese de Hípias nos diz simplesmente que o belo reside na conveniência, no oferecer a cada coisa particular o que lhe é próprio e não menciona que essa conveniência está subordinada a tornar a escultura inteiramente bela. Logo, embora exista uma certa semelhança entre as passagens – principalmente no que tange a essas partes que compõem as esculturas, sobretudo a menção aos olhos, central para o argumento de Hípias – verificamos que a tese de que se dá a cada parte uma determinada conformação visando tornar o todo mais belo parece ser exclusiva da *República*.

Ora, enquanto na primeira hipótese tínhamos a bela donzela, representando uma instância de beleza, e na segunda hipótese tínhamos o ouro, uma propriedade, aqui temos a ideia de conveniência, que nada mais é do que uma relação entre uma

instância e uma propriedade. Diante desse novo princípio, Hípias é forçado a admitir o exemplo esdrúxulo de que, dadas certas condições, uma colher de madeira pode ser considerada mais bela que a de ouro – por exemplo, como sendo uma colher apropriada para uma determinada panela: “O que é mais conveniente”, ele dirá, “à panela que há pouco nos referimos, a bela, cheia de boa sopa, uma colher de ouro ou uma de madeira de figueira?” (*Πότερον οὖν πρέπει,* φήσει, “ὅταν τις τὴν χύτραν ἢν ἄρτι ἐλέγομεν, τὴν καλήν, ἔψη ἔτνους καλοῦ μεστήν, χρυσοῦ τορύνῃ αὐτῇ ἢ σικίνῃ; *Hp. mai.* 290d5). O exemplo é, a princípio, estranho. Creio que o argumento implique que a colher que convém à panela é a que convém melhor a sua função. Como o ouro conduz calor e pode gerar alterações substanciais no alimento, parece que a melhor candidata é a de madeira. A estranheza do exemplo é notada inclusive por Hípias, que começa a se irritar com o andamento assaz cotidiano e banal da conversa, que o arrasta a panelas, cavalos e liras, a tal ponto que o sofista chama o suposto “interrogador” de ignorante (*ἀμαθής*, 290e). Finalmente, o questionamento torna-se ainda mais estranho: “Qual a melhor colher para a panela e a concha? Certamente a de madeira de figueira?” (*ποτέραν πρέπει τοῖν τορύναιν τῷ ἔτνει καὶ τῇ χύτρῃ; ἢ δῆλον ὅτι τὴν σικίνῃν;* *Hp. mai.* 290e5-6). Uma possível justificativa parece advir da explicação seguinte oferecida por Sócrates: a colher de madeira preserva o aroma (*εὐώδης*) da sopa, além de não quebrar a panela, evitando que o caldo seja desperdiçado (290e5).

Nesse momento, em que o diálogo nos constrange aos objetos cotidianos, verifica-se que a conveniência é identificada como uma finalidade dentro de um conjunto de coisas. No caso específico, vemos que a finalidade reside não exatamente na panela, mas na atividade culinária no geral. É a partir do critério estabelecido sobre o que será mais adequado a uma determinada atividade que algo será considerado belo. Assim, a afirmação de que o conveniente é a causa da beleza nos objetos significa que podemos julgar a beleza de um objeto usando a adequação como um princípio pelo qual podemos fazer esse julgamento. Podemos tomar um aspecto específico de um objeto, por exemplo, os olhos de Atena ou o material de uma colher, e julgar se a forma como ele foi constituído é apropriada para o fim que foi moldado. Se tal objeto se mostrar adequado, então podemos

chamá-lo de belo. No entanto, essa tese não é completamente abordada nesse passo, pois ela surgirá em forma de hipótese linhas à frente no diálogo.

Conclusão

À guisa de conclusão desse breve estudo, diante do que vimos, a segunda hipótese de Hípias foi ineficaz em oferecer uma explicação para o que causa a beleza em algo. Sócrates procura por uma definição de escopo universal – isto é, uma definição que consiga abranger todo tipo possível de objeto belo, de belas donzelas a animais e panelas. Procura-se por uma definição de beleza que tenha validade permanente, para qualquer indivíduo e em qualquer momento. O ouro, por sua vez, pode fazer algumas coisas mais belas, mas não se comporta como a *aitía* das múltiplas belezas, não é o responsável por causar a beleza. Além disso, vimos também que ele é ineficaz em explicar por que outras coisas que não possuem ouro podem ser belas. Já o problema do conveniente, sendo uma relação entre um objeto e uma propriedade, não foi exatamente eliminado por Sócrates, que faz dessa relação sua base para refutar Hípias, o qual é constrangido a afirmar que a colher de madeira é mais *kalós* do que a de ouro. Tal problema, contudo, não é amplamente abordado nesse passo precisamente porque o conveniente surge como uma hipótese isolada posteriormente no diálogo.

Referências

D'AGOSTINHO, M. H. S. *A beleza e o mármore: o tratado De Architectura de Vitruvius e o renascimento*. Coimbra: Annablume, 2012.

ELIANO, C. *Historias Curiosas*. Introducción, traducción y notas de Juan Manuel Cortés Copete. Madrid: Gredos, 2006.

GOMBRICH, E. H. *A História da Arte*. Tradução de Cristiana de Assis Serra. Rio de Janeiro: LTC, 2013.

IRWIN, T. *Plato's ethics*. New York: Oxford University Press, 1995.

LEMOES, C. A Atualidade do diálogo *Hípias Maior* de Platão. In: *Kléos*. n. 11/12, pp. 93-142, 2007/8.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

MOREAU, J. Le platonisme de *l'Hippias Majeur*. In: *Revue des Études Grecques*, tome 54, pp. 19-42, 1941.

MOTTA, A. The Philosophy of Artistic Creation: Phidias, the Ideas, and Cicero. In: *Apeiron* 51 (3), pp. 325-344, 2018.

PIJOÁN, J. *Historia del Arte*. Tomo primero. Barcelona: Salvat Editores, 1946.

PLATÃO. *Banquete*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: 34, 2016.

_____. *Greater Hippias*. Translated by Paul Woodruff. Oxford: Blackwell, 1982.

_____. *Hípias Maior; Hípias Menor*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2016.

_____. *Hippias majeure; Hippias mineur*. Traductions, introductions et notes par Jean François Pradeau et Francesco Fronterotta. Paris: Flammarion, 2005.

_____. *Hippias Major*. Tradução de Lucas Angioni. In: *Archai: Revista de Estudos Sobre as Origens Do Pensamento Ocidental*, 26, pp. 1-51, 2019.

_____. *Íon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2016.

_____. *Mênon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2020.

_____. *Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.

_____. *Oeuvres Complètes: Tome II. Hippias Majeur - Charmide - Lachès - Lysis*. Édité par Alfred Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1921.

_____. *Opera*. Recognovit breviqve adnotatione critica instrvxit: Iohannes Burnet. Tomvs II e III. Oxford: Typographeo Clarendoniano, 1900.

_____. *Protágoras*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2022.

_____. *República*. Tradução de Anna Lia Amaral. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PLOTINO. *The Enneads*. Lloyd P. Gerson (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

RAYMOND, C. The *Hippias Major* and Aesthetics. In: *Literature & Aesthetics*, 19, pp. 32-50, 2009.

O INÍCIO DO *TIMEU* COMO UMA RETOMADA DA *REPÚBLICA*

FABÍOLA MENEZES DE ARAÚJO¹

Resumo: Desejamos dar visibilidade ao que entendemos ser o início do *Timeu* como uma retomada da *República*. Acreditamos estar no *Timeu* e também na *República* critérios teológico-políticos de orientação sexual que ousamos afirmar como platônicos. Sólon, destaque de ambos os diálogos, ora surge como uma referência de poesia aceita até pelo Oráculo de Delfos, ora como um líder (arconte) que, apesar de poeta, é também referido como ético. Investigamos a ética de Sólon. Verificamos tratar-se de uma ética capaz de responder ao difícil dilema da relação entre educação e liberdade. Começamos tornando claras as justificativas pelas quais alguns intérpretes consideram o Livro X como uma obra que deve ser lida como anterior ao *Timeu*.

Palavras-chave: *Timeu*; Sólon; poesia; amor.

In memoriam

ao mais revolucionário e aguerrido dos filósofos brasileiros

Héctor Benoit.

Introdução

Schleiermacher, fundador da hermenêutica, escreveu uma obra intitulada “Introdução ao *Timeu*”. Essa obra se perdeu. Buscando deslindar o quebra-cabeças do *Corpus Platonicus*, o mesmo autor propôs o livro X da *República* (doravante R.X) como anterior ao *Timeu*. Pela lástima de ter sido perdida essa obra (“Introdução ao *Timeu*”, In: Adendo, 1836) não podemos saber as justificativas do exímio intérprete de Platão para afirmar a R. X como uma obra anterior ao *Timeu*. Seguindo o proposto pelo fundador da hermenêutica em *Introduções aos Diálogos de Platão* deveríamos partir da sequência “*Timeu-Crítias*” como a única sequência inequívoca² para poder decodificar o que conectaria todas as obras. Não sabemos as razões pelas quais o intérprete alemão defendeu exatamente o que outrora ambicionamos: ler o Livro X como uma introdução ao *Timeu*. Podemos, no entanto, oferecer algumas elucubrações sobre a defesa do Livro X como uma introdução ao *Timeu*.

¹ Doutora em Filosofia pela PUC-Rio. E-mail: confabulando@gmail.com; Link para o currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4143124105109665>.

² Schleiermacher, 1836, p. 21.

Como dito acima, para o tradutor alemão das *Obras Completas*, uma ordenação que se queira fiel ao pensamento platônico deve começar, não pela sequência R.X-*Timeu*, mas pela sequência seguinte, qual seja, *Timeu-Crítias*. Como uma espécie de fundamento primeiro, essa sequência nos permitiria supor para onde o autor da *República* quereria nos levar em sua obra em termos dramáticos.

Supomos que seja sobretudo sobre a continência sexual, e no âmbito da necessidade de mantê-la para a manutenção da majestade dos “Reis-filósofos”, que esteja a essência do problema. Divulgada no *Timeu*, a questão da continência sexual nos parece essencial. Trata-se, a princípio, de uma propriedade de marinheiro, no caso, de, ao descobrir o “centro divino do navio”³, ser capaz de abster-se sexualmente nele. Esse navio, que supomos ser a *República*, supomos feita para dar forma à Kallipolis, cidade ideal, onde a ideia de Bem vigoraria. É verdade que com base em outras obras, como o *Fedro*, onde Zeus vem a amar ardorosamente Ganimedes (255c), e o *Crítias*, onde Posêidon ama Clito (113d), pode-se supor que Platão *não* condene a sexualidade *per si*.

Na encruzilhada de saberes que compõe a sequência *Timeu-Crítias* ficamos sabendo sobre a trajetória de dois deuses, quais sejam: Posêidon, fundador de Atlantis, e Atena, fundadora da cidade homônima, e de pelo menos mais outras duas cidades (Sais, no Egito, e Eritreia) cujo povo seria educado pela deusa. Enquanto sobre Posêidon, já no contexto do *Crítias*, é dito ser atraído sexualmente (*epithymia*) pela mortal Clito, no contexto do *Timeu*, sobre a deusa Atena é dito ser educadora de mortais nascidos da semente de Hefesto (23d-e). À diferença de nas tragédias, quando é dito sobre Hefesto ter tentado estuprar Atena (Platão, 2011, nota 39, p. 86), no *Timeu* Atena não sofre perseguições. Aí, os deuses, segundo supomos, aparecem fortalecidos pela continência sexual. O exercício dessa enigmática continência facultaria o controle do navio que denominamos *República* ideal.

Um dos indícios de Schleiermacher para defender a sequência *Timeu-Crítias* como a única inequívoca é a fala de Crítias, protagonista do diálogo homônimo. Sua

³ Para mais sobre a imagem do navio na *República*, cf. Cornelli, 2014.

fala é nomeada, desde o início do *Timeu*, como um discurso verdadeiro (ἀληθινὸν λόγον, *alethinon logon*, 26e4-5). Se a verdade é anunciada já no início do *Timeu* (27a) como acessível, talvez seja preciso interpretar a fala onde ela é enunciada. Por meio dela, ficamos sabendo de um poeta, Sólon, que vem a ser citado tanto na R. X quanto no *Timeu*.

Tanto Schleiermacher⁴ quanto outros *scholars* defenderão a parte da obra que aqui nos interessa – a sequência *República/Timeu* – como provável. Além de Friederich Schleiermacher⁵, escolas com as de Charles Kahn⁶, de Werner Jaeger⁷, de Taylor⁸, e de Cherniss⁹ tratarão a R. X como anterior ao *Timeu*. Além desses autores, também Gwilym Ellis Lane Owen, Hector Benoit¹⁰, Jill Gordon¹¹, Irini Fotini Viltanioti¹² e Solange Gonzaga¹³, dentre outros, se posicionaram a favor da hipótese de que o Livro X antecipe conceitos do *Timeu*, e que a primeira obra possa, por isso, ser lida como uma espécie de introdução à segunda. Porém, trata-se de uma possibilidade difícil de defender: e nós *não* estamos neste artigo defendendo essa hipótese.

Defendemos a hipótese de que seja possível sim tomarmos o *Timeu*¹⁴ como uma obra imediatamente posterior à *República X*. A proposta de começarmos pelo

⁴ Schleiermacher, *Op. cit.*, p. 21.

⁵ Entre as páginas 32 e 42 das “Introduções aos Diálogos de Platão” Schleiermacher expõe a sua tese, qual seja: da abordagem da φύσις em Platão, ser, em geral: por um lado, precedida de reflexões sobre a ética; e, por outro lado, carente de uma explanação mais acurada acerca de como se alcançar a ideia de Bem da *República* (*Op. cit.*, 1836, p. 299) e isto na πρόπτειν, quer dizer, “na prática”. Defendemos este “na prática” dizer respeito à relação entre casais, seja entre os guardiães de *Kallipolis*, seja entre os líderes hábeis em filosofia em qualquer cidade digna da prática filosófica.

⁶ Kahn, 2007; 2018.

⁷ Jaeger, 2013, p. 1292-1359, sobretudo nota 216.

⁸ Taylor, 1928, p. VIII.

⁹ Cherniss, 1957.

¹⁰ Benoit, 2017, p. 139-166.

¹¹ Gordon, 2015, p. 30-60, sobretudo 57.

¹² Cito Viltanioti: “Tanto por sua qualidade como guerreiro quanto por aquela subentendida como do filósofo, Er se aproxima da figura do rei-filósofo da *República*. Se acreditarmos, além disto, no *Timeu*, cujo começo *A República* oferece um resumo, o filho de Armênia é semelhante à deusa Atenas ela mesma, uma vez que as suas qualidades de que ele participa se reúnem na divindade guardião de Atenas e, por extensão, aos atenienses, pelo fato de eles terem nascido no local estimado pela filha de Zeus.” (Viltanioti, 2015, p. 106).

¹³ Gonzaga, 2006.

¹⁴ Cito Schleiermacher: “Apenas dificilmente se pode duvidar que quando Platão escreveu esses livros ele já tinha resolvido juntar-lhes o *Timeu* e o *Crítias*” (*Op. cit.*, p. 415) A ordem que nos oferece o criador da hermenêutica às obras platônicas é a seguinte: (*Fedro – Protagoras – Parmênides – Lisis – Laques – Cármide – Êutifron – Apologia – Críton*) – (*Górgias – Teeteto – Mênon – Eutidemo – Crátilo – Sofista – Político – Banquete – Fédon – Filebo*) – (*República – Timeu – Crítias – Leis*).

Timeu se faz possível a partir do seguinte fio condutor: a convicção de ter havido, durante a escrita da *República*, uma virada de cunho ontológico que teria dado aporte à onto-cosmo-teologia, ou teofania, em jogo no *Timeu*. Mais precisamente, começamos por uma poesia que se distinguiria positivamente frente à poesia expulsa no passo 607b da R.X, qual seja, a poesia de Sólon. Conferindo centralidade ao pensamento de Sólon, defendemos que Platão quis distinguir, nele, as tarefas de arconte da cidade ideal. Dentre essas tarefas, teria destaque a de ensinar os atenienses a ouvir a deusa Atena, e também as Musas. Por ser inequívoca, a sequência *Timeu-Crítias* seria a base de um sistema onde em especial duas obras surgem como planetas em um sistema solar. Ao redor da sequência *Timeu-Crítias* gravitariam, à esquerda, a sequência R.X-*Timeu*, e à direita a sequência *Crítias-Sofista* (em razão do argumento do “não-ser”), ou talvez a sequência *Crítias-Fédon* (em razão da morte ser aí trazida como questão).

Sólon será aqui lido como uma representação de poder. Graças a ele, os cidadãos teriam aprendido a se deixar governar pela deusa. Se estivermos corretos, Sólon surge como um poeta capaz de mostrar como um líder precisa ser para atuar de modo a ser escolhido pelos atenienses mas também pela deusa para ser o líder de uma grande revolução.

1. Sólon

No final da *República*, a μιμησις (*mimesis*, cópia) é reiterada quatro vezes¹⁵ como distante três passos da verdade (ἀλήθεια, *aletheia*, 599a, 599d e 602c); mas também como uma brincadeira (παιδία, *paidia*) que não deve ser levada a sério (R. X, 602b7-8). A cópia seria tomada como debitária da ideia, essa sim, verdadeira. O retorno à diferença entre imagem e ideia aparece como a base da filosofia platônica.

¹⁵ Os passos onde a poesia é reiterada por três vezes como a arte que está a três passos distante da verdade são os seguintes: 597e3-4, 599a, 599d, e 602c. Cito 597e3-4: “chamas imitador o produtor da terceira criação a partir da natureza?”; em 599a: “que elas (as obras dos imitadores) estão apartadas três graus do ser e são fáceis de fazer para quem não conhece a verdade”; e em 602c: “'Por Zeus', disse eu, 'esse ato de imitar não concerne, então, ao que está três graus afastado da verdade'? Não é?”. Em 597e3-4 e em 602c Platão critica exatamente a *mimesis* como distante da verdade (ἀλήθεια, *aletheia*), já no passo 599a, a distância é com relação ao ser (*onta*). Por fim, em 599d Homero é convidado a refletir sobre se não está há três passos distante da verdade e da virtude (*arethe*).

Tendo a imagem menor valor do que a ideia, seria sempre preciso nos voltarmos para as ideias a fim de, por meio delas, encontrar a verdade. Porém, há controvérsias.

A atividade mimética é elogiada em algumas obras. No *Fedro*, no *Fédon* e no *Timeu*, por exemplo, vemos, respectivamente, Safo (235c), o próprio Sócrates (60d) e Sólon, poeta cujos poemas, e isso tanto na R. X (536c e 599e), quanto no *Timeu* (21a-d) serão elogiados. Sólon julgamos ser, por isso, uma peça chave, seja para quem deseja compreender a relação entre o último livro da *República* e o *Timeu*, seja para quem estuda as exceções às críticas negativas de Platão à poesia.

Será preciso esclarecer três pontos sobre o poeta que, segundo a personagem Crítias, teria ido ao Egito (21e-22a), e lá se surpreendido com uma Grécia arcaica: (1) no que consiste “justiça” para ele, e porque acreditamos que essa concepção venha a ser retomada por Platão no que Schleiermacher julga ser o centro da obra platônica; (2) porque, já segundo Plutarco (*Vida de Sólon*, 3.2., 2013), esse poeta teria sido reverenciado como “piloto” da nave pela sacerdotisa de Delfos; e (3) em que consiste um arconte e o “legislar” (νομοθετικός, *nomothetikos*) para ele.

A partir da seguinte canção pretendemos fazer exatamente isso, a saber, pensar estes três pontos — a justiça, o cargo de piloto, e no que significa legislar para o poeta da revolução segundo Platão:

Alicerces veneráveis da justiça,
que, em silêncio, conhece(m) o presente e o passado,
(...) manda-me o coração¹⁶ que ensine aos Atenienses:
(...) abrande (...)
essa cólera da terrível discórdia, que, sob o seu influxo,
todos os atos humanos são sensatos e prudentes.
(Sólon, fr. 3.14-15, 30, 36-7 West).¹⁷

Seria com essa canção, a princípio, que Sólon teria conseguido convencer os mais ricos de que eles nada perderiam em libertar os mais pobres. A canção invoca as deusas, "alicerces veneráveis da justiça". "Atenienses": é o povo que deve ser ensinado quanto ao valor da justiça. Abrandar a cólera da discórdia será tarefa do

¹⁶ θυμός (*thymós*).

¹⁷ Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, 1959.

“influxo divino” propagado pelas deusas. Seu coração manda-o ensinar ao povo pois que, sob o influxo dessas deusas, “todos os atos humanos são sensatos e prudentes.” É uma cura. Ele diz aos aristocratas que as deusas mesmas irão curar o povo, mas que precisam, para isso, da libertação dos escravizados.

Invocando as Musas (“alicerces veneráveis da justiça”) Sólon, acreditamos, visa atendê-las, e admoestar os aristocratas. Oportuno é lembrar que quem está “em silêncio, conhece o presente e o passado”, isto é, possui o poder mântica, que é a visão de passado e de futuro. Ora, segundo Plutarco e as tragédias, o conhecedor de passado e de futuro também pode ser o deus regente da *pythia*, a quem costumava se dirigir o povo de Atenas. As respostas de Apolo para as perguntas que lhe são dirigidas pela *pythia* são enigmáticas.

Segundo Plutarco, (*Vida de Sólon*, 3.2., e, trad. 2013, p. 68, 2013) a Sólon teria sido oferecido o seguinte Oráculo: “os fundadores da região, heróis locais, com sacrifícios/ propicia, os que em seu seio a terra de Asopo acolhe/ e que, mortos, contemplam o sol que mergulha”. Sólon teria deduzido dessa sentença que seriam os Megarenses, povo com o qual Atenas tinha um acordo de paz, “os mortos, que contemplam o sol que mergulha.” Sabemos que, antes desse Oráculo, a cidade de Atenas tinha um acordo de paz com Megara. Ora, a leitura de Sólon talvez tenha levado ao genocídio os Megarenses. A interpretação de Sólon do Oráculo veio a fazer cessar o acordo de paz, e fez com que Atenas viesse a enfrentar e a resistir à Megara.

Pela excelência na interpretação das palavras do Oráculo, a Sólon teria a *pythia* conferido o cargo de “piloto” da *polis*. As proezas do poeta teriam, pois, um valor hermenêutico: após ter decifrado, ou traduzido o oráculo, Sólon ainda viria a decifrar outros enigmas. É preciso reconhecer que Sólon talvez tenha desvendado um dos maiores enigmas: o como governar segundo a *eunomia*.

Sólon, em sua poesia, distingue a “*eunomia*” da “*disnomia*”. Ele enaltece a necessidade de se distinguir leis favoráveis à “*eunomia*” das leis *para physis* (contrárias à natureza). Por isso, Sólon teria virado um verdadeiro líder. Isto é, Sólon seria um líder que teria se mostrado capaz de superar a *disnomia* em Atenas em proveito da *eunomia*.

Kata physis (isto que quer dizer “segundo a natureza”) seriam leis capazes de combater a vassalagem exigida pelos nobres. A aversão do poeta à prática cotidiana da vassalagem por parte da aristocracia ateniense frente à plebe teria fortalecido a sua liderança. O hábito de fazer com que os mais pobres, dentre os quais se destacavam os estrangeiros e as prostitutas, passassem por grandes humilhações enquanto os mais ricos se acercavam de privilégios estaria arraigado no cotidiano de uma aristocracia autoritária. A aristocracia procurava se afirmar via abuso frente aos mais pobres. Sólon entendia como *injusto* que quem trabalhasse viesse a sofrer humilhação, e quem não trabalhasse recebesse o direito de humilhar os demais. Contra essas injustiças Sólon se abate. Com isso também que ele conquista a autoridade política. Em outras palavras, é colocando-se contra os abusos dos ricos, e a favor dos pobres que Sólon conquista autoridade.

Outra façanha que, segundo Platão, Sólon teria realizado foi ter ido ao Egito Antigo, e lá ter descoberto uma ancestralidade ateniense que remontaria a cerca de dez mil anos antes da escrita de Platão. Mais uma vez, a atividade hermenêutica de Sólon teria podido ser posta à prova.

De fato, ao transcrever (ἀπεγράφετο, *apegrapheto*) da escrita egípcia para o grego, com o apoio dos egípcios, Sólon teria descoberto-se intérprete de hieróglifos que lhe revelaram a história arcaica de Atenas. Os egípcios com quem Sólon chegou a ter contato contaram-lhe coisas prodigiosas sobre heróis cujos nomes gregos teriam sido vertidos para o egípcio dez mil anos antes. Esses nomes antigos puderam ser rememorados pelo poeta como pertencentes a atenienses. Nas palavras de Platão, os egípcios que teriam entrado em contato com Sólon falaram dos gregos o seguinte: “Foroneu, que se diz ter sido o primeiro homem, e de Níobe, de como Deucalião e Pirra sobreviveram ao dilúvio” (22a-b).

2. O início do *Timeu* como uma retomada da *República*

Retornando à questão do início do *Timeu* como uma retomada da *República* lemos, no início do *Timeu*, por Sócrates, isto que julgamos ser uma retomada da *República*. Cito: “porventura querem ouvir agora o que diz respeito (à *República*) ao *Estado* que descrevemos e aos sentimentos que eu possa nutrir em relação a

ele.” (ἀκούουτ’ ἂν ἤδη τὰ μετὰ ταῦτα περὶ τῆς πολιτείας ἠνδιήλομεν, οἷόν τι πρὸς αὐτὴν πεπονθὼς τυγχάνω, *akouoit’ an hede ta meta tauta peri tes politeias endielthomen, oion ti pros auten pepontos tynkano, Timeu, 19b*)¹⁸.

A palavra *politeia*, nessa passagem, é traduzida por Estado. *Politeia* (referente à *polis*) tem, como tradução latina, também a expressão *República*, que quer dizer “do povo” (onde *Res* é coisa; e *público* - é do povo, isto é, isto que diria respeito a uma Constituição do Povo). A passagem também poderia ser traduzida assim: “querem ouvir agora o que diz respeito à *República* que descrevemos” ontem.

Não é ponto pacífico, dentre os estudiosos, que a referência à palavra *politeia* condiga com o diálogo homônimo. Um dos maiores problemas para conciliar R.X e *Timeu* é a poesia ser fortemente criticada, e, para grande parte dos intérpretes, mesmo banida na cidade ideal¹⁹ na R.X, isso, em especial, no passo 607b. Isso não parece se harmonizar com os elogios à poesia que lemos no *Timeu*.

Reflitamos: afinal, como nos certificarmos de que se trata, nesse início do *Timeu*, de uma retomada do diálogo onde a poesia foi expulsa? Esse será o ponto que abordaremos a seguir.

No *Timeu*, assim como na *República*, julgamos haver normas, leis, ou ainda, discriminações a respeito de como devem se comportar os guardiães. A questão da continência sexual não se coloca de início. Ainda assim, julgamos Sócrates falar sobre isso no início do *Timeu* quando confessa desejar retornar às *sensações* que, em suas palavras,

parecem semelhantes aos de alguém a que, ao contemplar animais belos representados em pinturas ou efectivamente vivos mas a descansar, sobrevém o desejo (*epithymia*) de os ver em movimento e a exercitar, como numa competição (*agon atalanta*) alguma das capacidades que parecem ser próprias dos seus corpos. (Platão, *Timeu, 19b-c*).

Contemplar animais a se exercitar: esse é o desejo de Sócrates. Como de início o próprio filósofo diz, esse desejo nasce das conversas sobre a *República*

¹⁸ Tradução de Rodolfo Lopes, Platão, 2011.

¹⁹ Para mais sobre a questão da expulsão da poesia da *República* X vide: 607b. Haddad; Araujo, 2022; Halliwell, 1988; Havelock, 1963; 1996; e Santoro, 2018.

(*Politeia*). Portanto, a contemplação dos animais evocaria sensações semelhantes às da conversa “de ontem”, isto é, da *República*. A palavra *epithymia* (concupiscência) é usada.

Repetindo: o filósofo considera *as sensações* “de antes” (da *República*) como semelhantes às sensações “de agora” (do *Timeu*). Investiguemos: quais sensações seriam essas? As sensações de quem contempla belos animais²⁰, animais pintados²¹. Reflitamos: acaso seriam esses animais, que Sócrates diz desejar ver em movimento (*Timeu*, 19b-e)²², contemplando-os, os guardiões da *República*?

O escritor de *Paideia*, Werner Jaeger²³ comenta sobre o platônico exercício de contemplação que a contemplação é a finalidade da semelhança com Deus. No entanto, o mesmo autor frisa como impossível se dizer “publicamente a essência de Deus”. Seria preciso, antes de dizê-la, sabê-la. Para se saber a essência do divino, por sua vez, seria preciso, antes, se igualar a Ele. Isso, finalmente, deveria condizer com a possibilidade de se decifrar a harmonia segundo a qual Deus terá produzido o cosmos.

Encontramos no *Timeu*, nesse mesmo sentido de busca pela harmonia universal, uma distinção sobre o poder da mântica, isto é, da adivinhação, em sua coligação com o fígado (*Timeu*, 71d5-72c), e o uso do termo *zôon* (ζῷον) remetido à *physis* (φύσις) humana (77a). No *Timeu*, sobre o céu, tanto como Zeus, Cronos quanto como Uranos é dito amar a Terra (*Gaia*), é dito também sobre o **corpo do céu** ser “gerado” visível (ὁράω, *oraō*, 36e5) ao passo que **a alma** é situada como criada invisível, e com a capacidade de participar da razão (λογισμός, *loguismós*) e da harmonia (ἀρμονίας ψυχῆ, *armonias psiquê*)²⁴. Assim, Sócrates, no *Timeu*,

²⁰ ζῷα καλά που θεασάμενος (*zoa kalá pou theasámenos*).

²¹ γραφῆς εἰργασμένα (*graphes eirgasména*).

²² θεάσασθαι κινούμενά (*theásastai kinóúmená*). A contemplação, que é a finalidade da semelhança com Deus, continua a ser para Platão um *arrheton* (*Carta VII*, 341c). Já o *Banquete* pintava em termos semelhantes, como uma mistagogia, a ascensão da alma à contemplação do eternamente belo; e diz-se no *Timeu*: é difícil descobrir o criador e pai deste todo e, uma vez descoberto, é impossível declarar publicamente a sua essência (*Timeu*, 28c). (Jaeger, *Paideia: a formação do homem grego*, p. 1307). Um *arrheton* é uma sensação de algo inefável, uma experiência única, uma epifania. No caso, essa experiência pode nascer do contato com deus, ou do ato de “se descobrir o criador e pai deste todo”.

²³ Jaeger, *Op. cit.*, p. 1307.

²⁴ Assim como Heráclito de Éfeso no fr. DK 51: “Não compreendem, como concorda o que de si difere: harmonia de movimentos contrários, como do arco e da lira.”, assim como no Frag. 8: “O contrário em tensão é convergente; da divergência dos contrários, a mais bela harmonia”, e no Frag. 54: “A

deseja expor a harmonia que coliga céu e terra. Julgamos que ele, de maneira quase contraditória, comece por aquilo que *tenderia* ao seu oposto: nós, que tendemos justamente à desarmonia.

3. O início do *Timeu* por analogia ao Mito da Caverna

Na natureza, quem tenderia à desarmonia somos nós. Ninguém menos do que o Mito da Caverna (R.VII, 514a-517c) para declará-lo. Convidados a ver a partir da luz da chama, imagens dos animais sonhados por Sócrates, nos perguntamos sobre qual a relação dessas imagens (*eidolon*) com os guardiões anunciados desde o início da *República*.

Supondo que os guardiões da *República* sejam os belos animais que Sócrates deseja contemplar já no *Timeu*, e que Sócrates retome, para poder vê-los, sentimentos idênticos aos de quem vê a *República*, é preciso saber quais sentimentos são esses, e como eles surgem.

Na *República*, sensações, ou sentimentos, são um tema recorrente. Lemos no Mito da Caverna, por exemplo, a seguinte distinção: dos miseráveis (*kaká*) sentimentos dos prisioneiros de dentro da caverna *versus* os sentimentos de maravilhamento e de êxtase que o liberto alcança *fora* dela. No âmbito dessa crítica aos prisioneiros do interior da Caverna, são criticados os sentimentos de inveja e de desejo²⁵ de poder (R. VII, 516d). O termo *kaká*, traduzido por “misérias”, coloca em evidência a oposição entre a contemplação divina²⁶, e aqueles que *não* realizariam essa contemplação.

Essa distinção voltará a ser questão sobretudo no Livro X (R. X, 610d) da mesma obra, quando a questão da “maldade da alma” será abordada. Os maus teriam avivados os seus sentimentos quando praticam maldades. É dito que eles, momentaneamente, ficam despertos com as maldades que praticam, e que, talvez, por isso, não consigam se livrar das maldades. Cito: “Assiste-nos inteira razão de

harmonia invisível é mais forte do que a visível” (Tradução de Carneiro Leão e Wrublewski, 1993, p. 61).

²⁵ *Epithymitikon*.

²⁶ *Theorion apó theion*, R.VII, 517d4-5.

não o recebermos (o poeta) na futura cidade de legislação modelar, visto despertar, alimentar e fortalecer a parte maldosa da alma e, com isso, arruinar o elemento racional.” (605b1-4, p. 813). Terão de pagar por isso futuramente, no *post mortem*, segundo Sócrates. Já quando participássemos da ideia de Bem, não haveria o que temer. Mesmo a morte do liberto deveria, sob esse prisma, ser abordada como uma boa morte, no caso, bem-vinda para uma espécie de evolução das almas.

Sócrates, no começo do *Timeu*, chama a atenção para os belos animais em movimento e trabalhados (*ergon*) que serão abordados seja na forma pintada, seja escrita (*graphie*), no próprio diálogo. Trata-se de um convite à realização de um desejo situado nas “partes baixas”: o termo *epithymia*, por hábito, serve para designar tanto desejos por comida quanto os concupiscentes.

Não se trata, no início do *Timeu*, de um convite para se enxergar nenhuma ideia em específico, como no Mito citado há o convite a se pensar as imagens de dentro da Caverna como inferiores à ideia de fora. Logo no início de outra obra, a *República* I, o mesmo termo — *epithymeo* — é usado. Sócrates fala do fato de sentir desejo (*epithymia*) pela conversa que, nessa obra, terá lugar (R. I, 328d4). No início, pois, assim como no início do *Timeu*, aparece a questão do desejo. É o sentimento de desejo que, pois, (n)os leva a filosofar.

Possível já notar o lugar desde onde deverão ser experimentadas as sensações que iniciam ambos os diálogos: o baixo ventre. Tratar-se-iam das mesmas sensações possíveis aos habitantes da Caverna. Se as personagens com as quais Sócrates irá dialogar, assim como os habitantes da Caverna, estão presas por agulhões, é preciso tornar evidente essa prisão. Tomando ciência acerca de como os agulhões do desejo podem nos prender, ou nos impulsionar, à filosofia, essa tarefa será cumprida.

No decurso de cada um dos diálogos, será precisamente isso que julgamos que Sócrates irá fazer: mostrar o que prende a alma à “Caverna”. É curioso que seja o desejo por animais belos que faz nascer o desejo que também nos aprisiona na Caverna. Tornar evidente esse desejo, no ato mesmo de enxergar os animais como belos via ambos os diálogos, para poder vê-los libertos, seria um primeiro passo para esconjurar esse desejo.

A missão socrática: libertar os animais-guardiães do, ou frente ao baixo ventre, isso a fim de os conformar à tarefa de, como filósofos(as), viverem em harmonia, ou mesmo em *koinonia*. Questão: para isso, seria preciso retirá-los da Caverna, educá-los, ou ainda os adestrar? Sobre a *paideia* platônica muito se falou ao longo da história, como inclusive “autoritariamente aristocrática”. Mas o que, de fato, podemos saber sobre a questão da educação *versus* liberdade no início do *Timeu*?

A participação dos animais do início do *Timeu* que nós tomamos como guardiães ou filósofos na cidade ideal é reconhecida na *República* como problemática, e assim também no início do *Timeu*: não podem ter propriedade privada, em compensação, eles serão alimentados pela cidade. À maneira de cachorros (R. II, 375e2), seu principal atributo é a capacidade de distinguir o amigo do inimigo. Os casais desses animais seriam formados com base na genética. Por todas essas semelhanças “animalescas”, julgamos se tratar de uma referência aos Guardiães da *República*, esses “belos animais” cuja contemplação é desejada, e a adestração um problema. Reencarnáveis na medida da interpretação da letra platônica, para salvar (σωτηρία, Ti. 88b) a si mesmos e a cidade para que essa, quando salva, possa dar-lhes plena satisfação, tendo por guia os deuses, e talvez Platão.

A questão pode ser então: como se forma um Guardião? O filósofo fala em “disputas” que entendemos como batalhas de retórica. Cito:

É isso mesmo que eu sinto em relação à cidade que descrevemos. De facto, com prazer ouviria de alguém o relato sobre as disputas que uma cidade trava, as que ela mantém contra outras cidades, a forma correcta como chega à guerra e como, no seu decurso, se apresenta de acordo com a sua educação (*paideia*) e formação não só nas práticas de combate como também na negociação de tratados com as outras cidades. (Platão, *Timeu*, 19c-d).

O filósofo diz que ouvirá com prazer o relato dessas “disputas” entre cidades. A relevância de uma formação (*paideia*) voltada *para* a guerra, e isso tanto no âmbito do corpo-a-corpo bélico, quanto da diplomacia recebe destaque. Nesse ponto, Sócrates se declara incapaz de continuar a falar. Ele cederá a fala aos demais:

Reconheço, Crítias e Hermócrates, que eu próprio não serei capaz de elogiar os homens e a cidade convenientemente. E esta minha posição nada tem de surpreendente: pelo contrário, mantenho a mesma opinião em relação aos poetas antigos e contemporâneos. Não é que eu desconsidere a estirpe dos poetas, mas é perfeitamente evidente que a raça dos imitadores imitará com facilidade e de modo excelente (*aristos*) aquilo em que foi educada; porém torna-se difícil para qualquer um imitar bem o que não pertence à sua educação, sendo ainda mais difícil se a imitação for feita por meio de palavras. (Platão, *Timeu*, 19d).

Por um lado, entendemos que nessa passagem Sócrates retome suas críticas à poesia; ora, não serão os poetas os que deverão estar à frente da empreitada bélica. Por outro lado, ele até elogia as performances dos poetas na medida em que afirma que essa estirpe imitará com facilidade “aquilo em que foi educada”. Isto é, tendo como guia um líder nato, mesmo os poetas teriam facilidade em imitá-lo. As palavras não são o único meio de educar. Sócrates afirma uma transmissão pautada apenas nas palavras como difícil — “educar por meio de palavras é difícil”. Dessa dificuldade no uso das palavras acreditamos dar testemunho a escolha das palavras referidas até aqui — baixo-ventre (*epithymia*), sensações, animais (no lugar do que supomos serem os guardiões).

E foi nessa dificuldade que chegamos agora, e que nos fez, outrora, desejar abordar a questão da escolha do tema do amor como um tema pertinente ao *Timeu*. Nessa outra ocasião, a defesa do amor como um alimento cuja medida incorreta viria a causar doença, e a correta seria propícia para curar foi o mote de uma interessante discussão. Nessa ocasião, nossa resposta teve de tomar um sentido negativo: conseguimos concluir que outras hipóteses — o órgão sexual masculino, as virtudes, a racionalidade, e mesmo a loucura — não cumpriam com as exigências que teria de cumprir o perigoso alimento em questão. Desejamos agora dar um encaminhamento possível para a questão.

4. O Amor como um Alimento

Em R.X fala-se sobre um remédio (*phármakon*, R.X, 595b)²⁷ para os piores efeitos da poesia. Uma chave possível de leitura para o enigma sobre onde estaria a cura para a doença da alma, então defendida como propícia para uma parte da alma (que precisaria ser curada), defendemos como sendo cada filósofo(a), na medida em que se propor a pensar radicalmente a alma da cidade. Mas para que possa ser essa medicação tomada por todos na cidade ideal, sobretudo pelos Guardiães²⁸ como precisaria ser o(a) filósofo(a), afinal?

A questão, pois, se volta para investigarmos qual seria a formação necessária ao mestre dos Guardiães. As palavras de Werner Jaeger sobre isso são tácitas: *Mens sana in corpo sano*²⁹ – Mente sã e corpo são. O lugar dessa sanidade, segundo o próprio Jaeger em sua última obra escrita em inglês, seria o *pneuma* – palavra-chave para a compreensão da proposição da cura pneumática (R. VI 496d). Essa cura vem a ser comentada também no passo 599c4, onde Homero é, por oposição a Asclépio, tido como incapaz de curar. Se, da medicina Asclepiade, Sócrates teria recomendado se fazer uso dessa medicina para curar os jovens da cidade de Atenas, e essa cura é passível de ser pensada como a própria filosofia, nós, agora nos propomos a pensar nós mesmos como doentes que precisam de uma cura semelhante para nos vermos, e, por analogia, à cidade, curada.

²⁷ *Pharmakon*, remédio mas também veneno, é uma palavra presente em seis dos dez livros da República, e também em obras tão díspares quanto o *Fédon*, o *Fedro*, e o *Filebo*. Esse “remédio”, no contexto da República X, julgamos ser capaz de prover a cura frente às diatribes dos poetas. Conforme defendido por alguns dos mais renomados intérpretes da República X (a saber, Havelock e Werner Jaeger) julgamos que essa cura seja promovida pela ciência política em jogo na República. Concebemos que o cenário seja o seguinte: há o diagnóstico de que sejamos levados a sucumbir em uma das três ondas do mar revolto, imagem da própria República. Digamos, que, sem o tal *pharmakon*, sejamos levados a sucumbir em uma das três ondas. As “três ondas” (τρικυμια, *trikymia*) são anunciadas na República V. A primeira “onda” seria “as mulheres poderem ficar nuas na frente de todos sem serem ridicularizadas” (κῦμα, *kyma*, 457b); a segunda onda seria o desafio da chamada κοινωνία (*koinonia*), que, em razão de uma necessidade referida como erótica (ἐρωτικαῖς ἀνάγκαις, *erótikais anankais*, R. V 458c-d) pode dar norte à navegação onde tanto mulheres quanto crianças não sejam propriedade de uma família em específico, mas sejam em regime de κοινωνία, comunidade.

²⁸ A expressão — “do passado, do presente e do futuro” (ἡ τι τῶν γεγονότων ἢ ὄντων ἢ καὶ μελλόντων; *hé ti toon guegononton he ontoon he kai mellonton*, R. 572a e Ti. 72a) aparece tanto na República IX quanto no Timeu. Os φαντάσματα (desenhos simulacros, Ti., 71c) são referidos como capazes de revelar simplesmente tudo por conta de nos permitir o acesso às imagens que, de maneira apolínea ou ainda hermética, surgem e devem ser lidas e interpretadas com sabedoria. Como passíveis de serem revelados no fígado (ἡπαρ, *hepar*, 71d) de quem dorme tranquila(o) essas imagens não prescindem do trabalho de hermeneuta que, além do mais, defendemos condicionar quem lê à Majestade de *Kallipolis*.

²⁹ Jaeger, *Op. cit.*, p. 1011-1071.

A poesia μιμητική (*mimetiké*) é retomada, nessa ocasião, como muito inferior à linguagem dos médicos (ιατρικῶν λόγων, *iatrikon logon*)³⁰ referidos como capazes de curar a cidade e, por analogia, à alma. No centro dessa cura, o pneuma e o amor seriam chave. Para compreendermos a função do amor na cura aí em vista, um mapeamento das funções do *erastes* e do *eromenos* no *Timeu* se fazem oportunas.

Enquanto na cultura grega da época de Sócrates a função do *erastes* era desempenhada pelo professor, no caso, pelo filósofo ou mesmo pelo sofista, no *Timeu* julgamos ser esse papel desempenhado pelo próprio conhecimento. É exatamente isso o que é dito em *Timeu*, 46d7-e2, a saber: que a função do ἐραστής (*erastes*) deverá ser ocupada pelo conhecimento (ἐπιστήμη, *episteme*) *per si*.

Perguntemos: qual seria esse “conhecimento” que desempenharia uma função semelhante a do “ser amado”? Ou ainda: conhecimento “de que” seria esse que precisaria ser amado? Respostas possíveis sugerem as três seguintes expressões da obra: *homoiosis theoi* (R. X, 613 a7-bl.; *Teeteto*, 176a-b; e *Timeu*, 90c-d); *daimon*³¹; e *theia moira* (destino divino). Vale notar: “a expressão *theía moíra*, designativa da atividade filosófica”³² apontaria para um comum-pertencimento entre o conhecimento em questão, e a figura do(a) filósofo(a). Novamente, o filósofo surge como precursor de uma filosofia capaz de curar.

O mal viria da ignorância quanto à essência inteligente da divindade. Mas não só: vimos com base na R.X que a maldade pode despertar àquele que a comete. Julgamos ser a fim de ir em busca da medida certa do amor que o filósofo descreve a propensão a desobedecermos à nossa parte divina. Isso em duas circunstâncias: na tematização do amor como causa de loucura; o que levaria a uma defesa da

³⁰ Jaeger, *op. cit.*, nota 23 [p. 992].

³¹ A nota 8 do *Banquete* (Platão, 2021, p. 202), justifica assim a sua tradução de “δαίμων” (*daimoon*): A palavra δαίμων é usada livremente na poesia como sinónimo de Θεός (*theós*, p. ex., Homero, *Ilíada* I 222, onde Atena volta ao Olimpo para juntar-se aos outros δαίμονες, *daimones*). Mas é também usada para significar especificamente seres sobrenaturais hierarquicamente menores do que os Θεοί (*theoi*, cf. Hesíodo, *Os trabalhos e os dias* 122, onde os δαίμονες são os espíritos da “raça de ouro”). Na *Apologia* 27b-e, o Sócrates de Platão considera os δαίμονες (*daimones*) como “deuses ou filhos de deuses” com ninfas ou outras mães cf. Eurípides, *Medeia* 1391, onde “que deus ou δαίμων?” [*daimoon*]). No *Banquete*, a distinção entre δαίμων e Θεός é explícita, e Eros claramente significa um ser sobrenatural (cf. K. Dover, *op. cit.*, 1980, p. 140). Sobre o δαίμων em Platão, cf. Friedländer, 1958, vol. 1, p. 32; Dodds, 1951, p. 39-43; Detienne; Vernant, 1963, p. 62.

³² Para mais sobre isso, cf. Morais, 2010.

continência sexual como chave do governo da cidade ideal, assim como a uma evitação da gula. Por efeito desse segundo sintoma, haveria uma espécie de loucura (*anous*) cuja consequência é a falta de inteligência.

Porém, no *Timeu* é dito ser em virtude do deus ser bom (29e1) que ele não teria criado nada desnecessário no cosmos. Além disso, é dito que, em “sendo boa a divindade”, sendo ela a causa de tudo, tudo será bom. Assim, haverá, dentre as descrições do *Timeu*, também uma loucura prenhe de inteligência, e, portanto, passível de se tornar divina, qual seja, a loucura que defendemos como causada pelo amor. Também essa loucura é passível de levar à doença. Cito: o homem “torna-se louco durante a maior parte da vida por causa dos prazeres e dores extremos”; sendo “a verdade que esta licenciosidade em relação aos prazeres sexuais é uma doença da alma que (...) corre pelo corpo e o umedece” (*Timeu*, 86d) aquele que “tem a alma doente, e mantida na insensatez” não conseguirá encontrar harmonia senão se afastando do “alimento” em questão. Pergunta: que doença será esta?

5. O Amor Físico *versus* o Metafísico

Retomemos a pergunta: será que a cura para a doença da alma (*nosema*) em questão no passo 86d seja o que lemos como o movimento de produção, e de ejeção de sementes por parte do homem?

No trecho do *Timeu* que agora nos serve de referência, lemos o que o filósofo descreve nos seguintes termos: o órgão cheio de esperma ou sementes (*Timeu*, 86c), imaginado também como uma espécie de árvore, é capaz de gerar novas sementes que saem da coluna cervical (de mielina). É dito que, nos humanos, isso não se dá sem loucura. Ora, será a mulher responsabilizada por trazer a cura ao homem, e isso através da relação sexual?

Duvidamos dessa hipótese. Ao invés de mulheres, musas. Nisso, de se deixar tomar pela inspiração divina pensada como causa de um amor proveniente das Musas, sim, haveria a cura. Essa hipótese se afinaria com a defesa da poesia de Sólon. As Musas sim seriam tidas como responsáveis por educar e lembrar, aos aedos, suas aptidões. O “como” se restabelecer esse contato amoroso-divino com as

musas seria o que nos fez ler a poesia de Sólon como uma boa introdução à revolução que defendemos como proposta tanto na *República* quanto no *Timeu*.

6. Liberdade *versus* Educação

É para tentarmos responder às perguntas colocadas que retornamos agora a Sólon. Referido como o melhor rapsodo da Grécia Antiga (*Timeu*, 21d): o mais livre³³, em razão de sua sabedoria de lidar com as musas, compreendemos oferecer esse poeta uma saída às nossas divagações tanto acerca da liberdade quanto do amor e da educação em Platão.

Refletamos: o que significaria liberdade, e por que Sólon (*Timeu*, 21b-c)³⁴ é designado “o mais livre” por Platão? O que também diz a personagem Timeu na obra homônima sobre isto — liberdade, que nos possa ajudar a pensar? A tradição metafísica costuma opor liberdade, e educação. Nessa tradição, “desejos eróticos”, por exemplo, costumam ser um problema porque podem aparecer como coercitivos para quem ama. Nesse caso, se oporiam liberdade, educação e amor.

No *Timeu*, se fala sobre a liberdade de Sólon como uma liberdade plena. Já na R. X os poetas seriam condenados à perda da liberdade em função de seus prazeres irascíveis, mas não desconhecidos, e que levam a um adoecimento, ou mesmo à Caverna, nessa nossa reflexão. Já em outra obra, no *Crítias* (113d) a concupiscência (*epithymia*) retorna ao âmbito do divino, já que aparece como referida ao desejo de Possêidon, sobre quem é dito então copular com Clito. Ainda assim, essas três noções — liberdade, educação e amor — vêm a se apresentar como um problema em diversas passagens da obra. Atlantis afundará. Podemos nos sentir tentados a ter de optar entre o amor metafísico, que incluiria liberdade, e o amor físico. O amor físico nos tornaria prisioneiros dos nossos desejos mais baixos,

³³ ελευθεριώτατον, superlativo de *eleutheria*.

³⁴ Ainda sobre Sólon em *Timeu* (25c) é dito: que “impediu que escravizassem, entre outros, quem nunca tinha sido escravizado, bem como (...) libertou-os a todos sem qualquer reserva.” Trata-se de um poeta que, para Platão, foi a um só tempo capaz de revelar a justiça (17d; 41c; 112e; divina - 85b; 109b) como eterna, pois ele foi provedor de uma sabedoria capaz de trazer repouso ao νοῦς (pensamento). Citado pelo menos onze vezes no *Timeu*; duas no *Crítias*; uma em *Smp.*, 209d; uma em *Prt.*, 343a; duas na *República*, 536c e 599e; duas no *Fedro*, 258b, 278c; uma no *Carm.* 155a, uma no *Hípias Maior*, 285e, duas no *Laches*, 188b e 189a, e uma em *Amantes* (apócrifo), 133c. O diálogo entre Sólon e os sacerdotes egípcios teria tido ocasião várias gerações antes do *Timeu* ser escrito.

e, por definição, transitórios. Apenas o amor metafísico, voltado para o eterno, seria capaz de nos libertar. Porém até mesmo um deus, no caso, Posêidon, é referido como atravessado pela concupiscência (*epithymia*).

Pela fala dos Sacerdotes Egípcios dirigida a Sólon há uma solução para esse dilema entre os amores físico e metafísico, qual seja: um filosofar originário, e mesmo livre de concupiscência. O texto nos remete a quando o verbo filosofar sequer existia enquanto tal. Cito os Sacerdotes Egípcios dirigindo-se a Sólon:

na alma não tendes nenhuma crença antiga transmitida pela tradição (ἀρχαίαν ἀκοήν) nem nenhum saber encanecido pelo tempo. (...isto por causa) das destruições que a humanidade sofreu e muitas mais haverá; as maiores pelo fogo e pela água, mas também outras menores por outras causas incontáveis. (Platão, *Timeu*, 22b).

O “não ter na alma nenhuma crença” que, de início, soa apenas como um juízo de valor depreciativo dirigido aos gregos, aqui chegará a ser lido como uma vantagem. Isto de não ter na alma nenhuma crença soa como bastante próximo do que pensamos ser o filosofar: não ter posicionamentos preconcebidos, ou *doxas* (opiniões) que não possam ser criticadas. Pensemos: mas qual a relação disso com o amor, e a cura?

Compreender a fala do início do *Timeu* (o “ἔρω κατὰ νοῦν”, *ero kata noun*, Ti. 19c) com base em: (1) um exercício que envolve reflexões sobre *como* a inteligência divina nos permitiria um acesso ao Ser, mas também (2) como uma vida dedicada à contemplação e à pesquisa, a exemplo da vida dos pitagóricos deve ser capaz de ser o alicerce de uma saúde plena; (3) como as revelações da mântica; e (4) como uma ciência que diga respeito aos processos de reencarnação funcionaria nos parece crucial para uma interpretação minimamente satisfatória sobre a função do amor que surge no final da *República* e no início do *Timeu*. A extensão dessas reflexões extrapolaria o escopo de nosso artigo; por isso, nos comprometemos a nos aprofundar nessas questões futuramente, para, agora, retornar ao tema propriamente do artigo.

Defendemos, não a *República* mas o *Timeu* como promotor de uma ciência centrada, *menos* no “sujeito”, e mais nas revoluções políticas para a promoção da

koinonia. Inspirados pelo projeto de Havelock³⁵, infelizmente, por um lado, não conseguimos nos ater, de maneira minimamente satisfatória, nem à *koinonia*, nem à mântica do fígado, nem à questão da cura advinda da retificação neural como acreditamos estarem propostas no *Timeu*; por outro lado, nos damos por satisfeitos por termos elaborado aspectos que congregam a poesia de Sólon, e o seu apelo às deusas assim como a sua determinação de fazer justiça como uma chave de leitura interessante para desvendar como a R.X estaria conectada ao *Timeu*.

É possível nos fazermos mais claros: nossa hipótese é que foi preciso que Platão expulsasse um dos maiores objetos de amor dentre os gregos — a sua poesia — para poder enunciar o amor como um enigma, e como um conceito universal no sentido ecumênico do termo. Seguindo essa nossa hipótese, o amor, mas sobretudo a sua falta, viriam a desempenhar um papel crucial na obra estudada, e foi, enquanto tal, curativo no sentido de usado como um medicamento desde Platão. É preciso evitar anacronismos: claramente, o amor do *Timeu* não é um amor *kath-holon* (isto é, que congrega o todo, ou que reúne o todo segundo si mesmo [*kath auto d'autó*]).

7. Concupiscência (*epithymia*) no *Timeu*

Tentamos identificar quais seriam as menções à concupiscência (*epithymia*) no *Timeu*. Há, nessa obra, uma reflexão sobre os desejos “do baixo ventre”, a exemplo da gula e do útero; daí, também à “saúde” da relação corpo-alma, e isso desde o início do *Timeu*. Essas menções são aqui em nota tratadas em ordem decrescente de aparição³⁶. A leitura de que se trate de uma simples condenação não procede, já que o próprio Sócrates aparece como acossado pelo desejo, e isso tanto

³⁵ Havelock, 1963.

³⁶ (91c) — desejo de copular que nasce no útero, para realizar o desejo de filhos; (91b) — desejo referido como “desobediente” de se plantar a semente (esperma) suplantado pela imagem de que somos árvores celestes com raízes no céu; (90b) — homem “peneira”, isto é, onde nenhuma sabedoria se fixaria, *versus* homem divino, isto é, cujas raízes se fixam no céu; (88b) — a questão da oposição, ou da guerra entre dois desejos: um mortal (por ex.: de comer) e outro imortal (por ex.: de *fronesis*); (86c) — abordagem da *epithymia* como um desejo cuja insatisfação gera dor; dor por excesso de esperma; (77b) — proposição da relação entre prazer e dor; e do se deixar navegar pelo *omphalo* (umbigo-navio) como extensão da cura; (70b) — proposição da “casa” (*oikos*) como guarda costas (do coração); (70a) — divisão tripartite das “casas” (*oikos*) do homem e da mulher; *epithymia* longe do *noús* como uma péssima *práxis*; (19b) — Sócrates quer ver os guardiães em movimento (ele deseja).

no início da *República* quanto no início do *Timeu*. Primeiro, ele é apontado como atravessado pelo desejo de conversar, depois, pelo desejo de ver os belos animais.

No *Timeu*, há a compreensão de que o ritmo seja um “auxiliar” para “pôr a alma em ordem” (47d-e). Sem essa ordem, a alma ficaria na demência (92c). Sem amor também: nesse caso, até um astro ficaria demente (44c). Em outra passagem, é dito que em uma educação, não pode faltar nem ritmo nem amor. Mas sobre o excesso de amor é dito poder levar à perda da liberdade. Como encontrar a medida? A medida estaria no além-homem. Sobre Sólon, por exemplo, é dito amar não mulheres nem homens, mas musas.

Repetindo, a título de conclusão: passagens que colocam em questão a concupiscência nos atraem em razão da hipótese segundo a qual Platão tenha, por meio dessas passagens, buscado arranjar, para o filósofo(a) mestre dos Guardiães da *República* uma posição pautada *não* no saber, mas na prudência gerada por um não-saber, isto é, pautada em uma política cuja referência seria não o ser, mas o “não-ser” que pode ter em *Khôra* um de seus espelhos. Esse(a) mestre, que desempenharia a função de filósofo(a) rei, ou rainha, precisa saber conter-se sexualmente. Mas como aprender isso?

O nosso método para chegar à proposição do lugar do amor no *Timeu* como um lugar de retificação da falta como causa de sentido foi concebido ainda em 2018. Então, víamos na proposta da R. X como devendo ser lida como uma Introdução ao *Timeu* um método. O caminho de que buscamos nos munir foi conjugar a questão do banimento da poesia com o exercício do pensar que exige, a um só tempo, aprender a amar mas também a des-amar. Concluímos com a aposta na renúncia ao objeto de desejo como uma das regras elementares no atravessamento das questões trabalhadas. Em linhas gerais, julgamos possível instituir a seguinte regra universal: amar sem sabedoria gera dor; amar com sabedoria (*phronesis*), isto é, com morte no não-ser, tendo como referência *Khôra* gera sabedoria.

No que concerne à parte da obra estudada, vimos a relativa autonomia da *pythia* para designar como líder Sólon, e a obediência que esse poeta diz ter precisado manter em relação às musas para realizar as revoluções políticas enunciadas em sua poesia mas também na obra platônica. O masculino chegará,

por vezes, a ser concebido como reduto de barbárie, de falta de uma função civilizadora, como no caso dos poetas tão criticados, e mesmo expulsos da *polis*.

Em *Timeu* 30a, é dito que "na verdade, o deus quis que todas as coisas fossem boas e que, no que estivesse à medida do seu poder, não existisse nada imperfeito." Torna-se possível deduzir que, na obra estudada, ainda que haja diferença entre o masculino e o feminino faz-se necessário que essas diferenças sejam concebidas como perfeitas, assim como todo cosmo criado pelo demiurgo com base nas ideias. Assim, a loucura amorosa seria propícia para que o masculino possa saber que há momentos de loucura, e que esses momentos precisam o orientar para uma existência além-homem, isto é, puramente divina.

Conclusão

Foi abordada, no presente artigo, a hipótese de o início do diálogo *Timeu* retomar noções da *R. X*, a exemplo da concupiscência (*epithymia*), e da poesia. Isto é, foi no sentido de pensar a hipótese de que o *Timeu* retome aspectos da *República X*, e sobretudo pensar *como se conectariam* ambas as obras que foi buscado pensar a poesia de Sólon, assim como a poesia do próprio deus³⁷, como bem-vindas na cidade ideal. Tratou-se de abordar cada uma dessas narrativas como produtoras de imagens em movimento (κίνησις, *kinesis*, em grego) onde os Guardiães da *República*, seja no Egito antigo, seja no cosmos que chamamos de *Kallipolis* precisam aprender a conter-se sexualmente. Sólon passará a ser tido como um líder justo, e isso tanto por seus contemporâneos, quanto por seus conterrâneos, a exemplo de Platão. A chave para entender as deferências de Platão a Sólon é trazer o valor que ambos davam à atividade hermenêutica que tem lugar através da escuta, e da interpretação de palavras sagradas. Os exemplos da sacerdotisa de Delfos, como vimos, mas também de sacerdotes egípcios foram abordados.

³⁷ Segundo a nota 93 do *Banquete* (Platão, 2021, p. 203), a palavra grega ποιησις (*poiesis*) significa ao mesmo tempo "criação" e "poesia", i.e., uma espécie de criação; do mesmo modo, o verbo ποιέω (*poieo*) significa ao mesmo tempo "fazer" ou "fazer segundo as regras da poesia", i.e., fazer poesia; a ambiguidade vale para todas as palavras cognatas: *Sofista* 265b: "É criador (ποιητική, *poétike*) todo poder que se torna causa do que anteriormente não era, e, ulteriormente, começa a ser".

A possibilidade de haver uma sequência temática (ou mesmo dramática) entre os dois diálogos foi aqui investigada. Partimos de uma vasta gama de autores. Nosso objetivo final foi ler o papel da concupiscência (*epithymia*) no início do *Timeu*. Enaltecendo o exercício de continência sexual e a forma pia pela qual os deuses da tradição trágica teriam precisado, sob a pena de Platão, de ser re-desenhados trabalhamos as duas seguintes questões: as diferenças entre o amor físico *versus* o metafísico (que exigirá a continência sexual); e as diferenças entre educação (*paideia*) e liberdade (*eleutheria*, que também exigiria continência sexual) nesse mesmo autor.

Começamos tornando claras as justificativas pelas quais alguns intérpretes consideram que o Livro X é uma obra que deve ser lida como anterior ao *Timeu*. Isso para nos darmos conta de que não conseguiríamos começar pela R.X. Foi preciso nos voltarmos para o *Timeu*. Uma “demonstração” mais completa do modo como os mitos são tematizados na *República* e no *Timeu*, um frente ao outro teria sido oportuna. Nisso pretendemos nos aprofundar futuramente.

Partimos da constatação de ser o poeta Sólon uma personagem de ambos os diálogos, e abordamos as possíveis razões dessa referência. Sólon foi lido como um poeta revolucionário. Repetimos: é preciso evitar anacronismos, claramente, o amor do *Timeu* não é um amor *kath-holon* (isto é, que congrega o todo, ou que reúne o todo segundo si mesmo [*kath auto d'autô*]). O amor aí defendemos como semelhante ao Sol: sem ele não há cura, mas com o seu excesso tampouco. Apenas onde o Sol alcança na medida certa haverá o alimento na medida: a mais bela harmonia feita política de belos animais, conforme o início do *Timeu*. O centro, ou centros, dos Guardiães da *República*, sob a nossa hipótese, *não* poderia estar no Ser, mas apenas no “não-ser”. Nosso argumento é que, à diferença do “Poema da Deusa” de Parmênides, assim como, da tradição parmenídica em geral, no *Timeu*, vemos como oportuno se aquiescer a falta de relações sexuais.

Poderíamos supor *Khôra* como prenhe do majestoso poder de ser o Mesmo que se ausenta. E o Outro do deus, de um deus que imaginamos à *Khôra* submisso, cuja alteridade seria duas vezes garantida — uma no não-ser de *Khôra*, outra nas

ideias que o inspiram à produção do cosmos. Mas não há espaço para tanto no corpo de um artigo.

Referências

BENOIT, H. *Em busca da odisséia dialógica: a questão metodológica das temporalidades*. 4v. 2004, Tese (Livre-docência). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, São Paulo, 2004. Disponível em: <<https://hdl.handle.net/20.500.12733/1599408>>. Acesso em: 6 de março 2024.

_____. *Odisséia de Platão, as aventuras e desventuras da dialética*. São Paulo: Annablume, 2017.

CARNEIRO LEÃO, E.; WRUBLEWSKI, S. *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Introdução e tradução. Petrópolis: Vozes, 1993.

CHERNISS, H. The Relation of the Timaeus to Plato's Later Dialogues. *The American Journal of Philology*, v. 78, n. 3, pp. 225-266, 1957.

CORNELLI, G. Platão contra a corrente. A imagem do navio na *República*. *Studia Philologica Valentina*, v. 16, pp. 5-30, 2014. Disponível em: <https://www.uv.es/SPhV/16/01_cornelli16.pdf> Acesso em 7 de novembro 2023.

DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. *La notion de daimon dans le pythagorisme ancien: de la pensée religieuse à la pensée philosophique*. Paris: Les Belles Lettres, 1963.

DODDS, E. R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951.

FRIEDLÄNDER, P. *Plato*, v. 1. New York: Harper & Row 1958.

GONZAGA, S. M. N. *O homem como marionete dos deuses: uma leitura das Leis de Platão*. 2006. Tese de Doutorado (Filosofia). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, São Paulo, 2006.

GORDON, J. *O mundo erótico de Platão: das origens cósmicas à morte humana*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

HADDAD, A. B.; ARAUJO, C. (Orgs.). *A República de Platão: Companion em homenagem a Maria das Graças de Moraes Augusto*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2022. [e-book]

HALLIWELL, S. *Plato: Republic X*. Liverpool: Liverpool University Press; Aris & Phillips, 1988.

HAVELOCK, E. *Preface to Plato*. Cambridge: Harvard University Press, London, 1963.

_____. *Prefácio a Platão*. Campinas: Papyrus, 1996.

KAHN, C. *Platão e o diálogo pós-socrático: o retorno à filosofia da natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2018.

_____. Preface. In: *Plato and the post-Socratic dialogue: the return to the philosophy of nature*. Cambridge: University Printing House, 2013.

_____. *Pitágoras e os pitagóricos. Uma breve história*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

JAEGER, W. *Paideia: a formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

MORAIS, E. M. M de. A natureza do filósofo. *Kriterion: Revista de Filosofia* [online], v. 51, n. 122, pp. 473-488, 2010. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0100-512X2010000200009>>. Acessado 3 de Março 2022.

PEREIRA, M. H. R. Hélade. *Antologia da cultura grega*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1959.

PLATÃO. *Banquete*. Tradução de Irley Franco e Jaa Torrano. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora PUC-Rio; Edições Loyola, 2021.

_____. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 4 ed. (rev. e bilíngue). Belém/PA: Edufpa, 2016.

_____. *Timeu-Crítias*. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PLUTARCO. Vida de Sólon, 3.2. Tradução de Rafael Brunhara. Disponível em: <<https://primeiros-escritos.blogspot.com/2013/07/solon-fragmento-16-w.html>>. Acesso em 29/09/2019.

SANTORO, F. A. Poética de Platão. In: CORNELLI, Gabriele & LOPES, Rodolfo. (org.). *Platão*. São Paulo: Paulus, Portugal: Coimbra Companions. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 403- 416.

SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Introductions to the Dialogues of Plato*, transl. William Dobson. Cambridge Press: London, 1836.

_____. *Hermenêutica: Arte e técnica da interpretação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

TAYLOR, A. *A Commentary on Plato's Timaeus*. London: Oxford at the Clarendon Press, 1928.

TORRANO, J. Mito e verdade em Hesíodo e Platão. *Letras Clássicas*, n. 2, p. 11-26, 1998. Disponível em: <[https://www.academia.edu/9915590/Mito_e_verdade_em_Hes%C3%ADodo_e_Platão](https://www.academia.edu/9915590/Mito_e_verdade_em_Hes%C3%ADodo_e_Plat%C3%A3o)>. Acesso em: 26/01/2022.

_____. *O Pensamento Mítico no Horizonte de Platão*. São Paulo: Annablume Clássica, 2013.

VILTANIOTI, I-F. L'harmonie des Sirènes du pythagorisme ancien à Platon. *Studia Praesocratica*, v. 7., 2015. Disponível em: <[https://www.academia.edu/10165422/Lharmonie_des_Sirènes_du_pythagorisme_ancien_à_Platon](https://www.academia.edu/10165422/Lharmonie_des_Sir%C3%A8nes_du_pythagorisme_ancien_%C3%A0_Platon)> Acesso em 02/02/2020, p. 106).

A DIALÉTICA ERÍSTICA DE SCHOPENHAUER COMO POSSIBILIDADE DE ENFRENTAMENTO ÀS *FAKE NEWS*

LUIZ GUILHERME BAKKER DE PINHO E SOUZA¹

RESUMO: Existem diversos aspectos positivos trazidos pelo advento das redes sociais. Por outro lado, existem também diversos aspectos negativos em torno delas, como se elas exarcebassem certos defeitos humanos. Isso se torna evidente na forma como as notícias falsas se espalham no ambiente virtual, como se não houvesse nenhum critério ou avaliação acerca do conteúdo do que está sendo compartilhado. Embora o cenário pareça desolador, é possível encontrar na Dialética Erística de Arthur Schopenhauer uma forma de enfrentar este problema. Neste artigo, será feita uma breve análise do referido livro schopenhaueriano para, em seguida, mostrar como ela pode ser aplicada na conjuntura atual do cenário virtual da internet, onde as *fake news* se espalham e viralizam tão rapidamente.

Palavras-chave: Internet; Dialética Erística; Schopenhauer; Redes Sociais; Fake News.

Introdução

O advento das redes sociais trouxe uma série de benefícios ao ser humano, desde a possibilidade de conhecer novas pessoas até ferramentas que promovem facilidades para melhorar o trabalho profissional. Em contrapartida, certos aspectos negativos se tornaram não apenas evidentes, como também corriqueiros. Dentre eles, um que chama bastante a atenção é o problema das notícias falsas, também conhecidas como *fake news*.

Nesse sentido, o que mais preocupa não é a facilidade de propagação de uma notícia falsa, mas sim a sua aceitação. Cada vez mais pessoas acreditam nas *fake news* a ponto, inclusive, de utilizá-las como reforço argumentativo em uma discussão quando surge a oportunidade. Esse comportamento é bastante comum quando o assunto discutido abrange temas de natureza política.

Outro grande problema relacionado a esta situação está no agente propagador das notícias falsas, seja um usuário comum, uma página de notícias, ou um veículo de mídia qualquer: este agente, pelo motivo que for, na maioria dos

¹ Doutorando em Filosofia pela PUC-Rio. E-mail: luizbakker@protonmail.com. Link do currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7973245635877221>.

casos não está disposto a desistir de defender a *fake news* que propaga, e vai fazer o que puder para disputar verbalmente, ou mesmo moralmente, com qualquer um que tentar desmentir a informação propagada. Em outras palavras, tentar desmentir notícias falsas geralmente é um desperdício de tempo e de esforço.

No entanto, existem maneiras de combater a desinformação. A forma escolhida, aqui, consiste em utilizar alguns estratagemas da Dialética Erística de Arthur Schopenhauer como possível opção de enfrentamento às *fake news* que tanto assolam as redes sociais.

Schopenhauer escreveu sua Dialética Erística visando apresentar os estratagemas de desonestidade intelectual, utilizados por indivíduos que buscam ‘vencer’ discussões. Será, portanto, que existe alguma relação entre ela e o problema das notícias falsas? Será mesmo que há alguma utilidade para elas no cenário atual? Na estrutura que se segue, será feita uma breve análise da Dialética Erística de Schopenhauer para, em seguida, relacioná-la com o uso de notícias falsas, buscando propor uma forma de enfrentamento que ao menos permita que o indivíduo tenha algumas possibilidades de ação.

1. Breve Análise da Dialética Erística

A Dialética Erística² de Schopenhauer consiste em um pequeno tratado sobre o comportamento do ser humano em uma discussão: o indivíduo, ao ser contestado, passa a enxergar o interlocutor como um oponente, um adversário a ser derrotado. Conforme a discussão se estende, ele passa a recorrer a diversos estratagemas para ‘derrotar’ aquele que passou a ser seu adversário.

Para Schopenhauer, esse comportamento teria origem na própria maldade que é característica natural do ser humano:

De onde se origina isso? Da maldade natural do gênero humano. Se ela não existisse, se fôssemos inteiramente honestos, em todo debate visariamos apenas a trazer a verdade à luz, sem sequer nos preocuparmos se ela corresponde à opinião apresentada de início por nós ou à alheia: seria indiferente ou, pelo menos, totalmente

² Lançada no Brasil sob o título *A Arte de ter Razão*.

secundário. (...) O interesse pela verdade, que na maioria dos casos foi o único motivo para sustentar a proposição considerada verdadeira, acaba cedendo totalmente ao interesse da vaidade: o verdadeiro deve parecer falso, e o falso, verdadeiro³.

Se não existisse essa maldade, ou seja, se o ser humano fosse inteiramente honesto, os debates consistiriam apenas de buscas pela verdade, qualquer que ela fosse, e a opinião apresentada por cada um dos participantes seria irrelevante no contexto geral. No entanto, essa maldade natural leva o indivíduo a abandonar completamente o seu interesse pela verdade, substituindo-o pelo interesse da vaidade, que o incita a fazer com que o falso pareça verdadeiro, e vice-versa. Para ele, não importa mais se ele está, de fato, correto em suas afirmações. Seu interesse é apenas o de parecer estar correto e fazer com que seu oponente pareça estar errado, mesmo que, para isso, ele necessite recorrer à desonestidade intelectual.

Segundo o filósofo de Danzig, há uma explicação para essa maldade:

O argumento salvador não nos ocorre de imediato. Sendo assim, surge então em nós a máxima de continuar a combater o argumento contrário, mesmo quando ele parece correto e decisivo, na crença de que sua própria exatidão seja apenas aparente e que durante a disputa ainda nos ocorrerá outro argumento para derrubar aquele ou confirmar nossa verdade de outra forma: somos assim quase obrigados – ou pelo menos facilmente induzidos – à desonestidade na disputa. Desse modo, as fraquezas de nosso intelecto e a perversão de nossa vontade apoiam-se mutuamente⁴.

O argumento ideal não ocorre imediatamente durante a discussão. Por causa disso, o indivíduo se vê compelido a continuar defendendo sua proposição original até que ele consiga pensar no contra-argumento perfeito, sempre pressupondo que a afirmação de seu adversário é incorreta, por mais válida que pareça ser. Isso faz com que o indivíduo se veja obrigado, ou ao menos induzido, a agir desonestamente em uma disputa.

É a partir desse pressuposto que o indivíduo recorre ao uso de estratagemas, posto que a fraqueza de seu intelecto o induz à desonestidade. Isso não significa, no entanto, que se trate de um indivíduo incompetente ou idiota, mas sim de

³ Schopenhauer, *A Arte de ter Razão*, p. 3-4.

⁴ Schopenhauer, *A Arte de ter Razão*, p. 4-5.

alguém falho, mas vaidoso demais para aceitar seus erros, e maldoso demais para debater usando apenas argumentos no lugar de estratégias que servem para desmoralizar seu oponente. Não convém, no entanto, realizar uma análise minuciosa desses estratégias, pois isso levaria a apresentação em uma direção completamente diferente à desejada aqui. É importante ter em mente, principalmente, o motivo que leva o indivíduo a utilizá-los e até onde ele é capaz de ir somente para triunfar em uma disputa.

2. Dialética Erística e *Fake News*

Considerando o ambiente virtual das redes sociais, a facilidade de propagação de informações de qualquer natureza, sejam elas falsas ou verdadeiras, permite que elas atinjam uma escala mundial ao serem lidas e compartilhadas por milhares de pessoas em questão de minutos, algo que não é possível em nenhuma outra mídia. Se, por um lado, não é possível impedir tal propagação, por outro lado, há uma forma de utilizar a Dialética Erística de Schopenhauer nesse cenário: basta tratar as notícias falsas como estratégias empregados pelo interlocutor para “vencer”, partindo do pressuposto de que ele está enxergando a discussão como uma disputa em qualquer grau.

Reconhece-se, aqui, que o objetivo original da Dialética Erística era o de identificar estratégias de desonestidade intelectual e neutralizá-los, a fim de evitar discussões desnecessárias. A proposta do presente texto é utilizar o que Schopenhauer visa ensinar em sua obra para identificar estas estratégias na análise de notícias falsas, tomando-as como se fossem argumentos, e, assim, poder analisá-las de forma mais criteriosa, explorando os ensinamentos schopenhauerianos sem desviar-se do objetivo original. Desta forma, ao analisar e ignorar as *fake news*, o indivíduo poderá justamente evitar discussões desnecessárias.

Seguindo esse raciocínio ao analisar notícias falsas, podem-se identificar diversos estratégias da Dialética Erística comumente utilizados nelas. Porém, não convém desperdiçar tempo realizando uma análise detalhada de todos esses

estratagemas, a fim de evitar um desvio da proposta original da apresentação. O que se segue é uma exposição dos mais utilizados.

Um estratagema bastante empregado é o de número 28:

Este estratagema é utilizável principalmente quando eruditos disputam diante de ouvintes leigos. Quando não se dispõe de nenhum *argumentum ad rem*, muito menos de um *ad hominem*, faz-se um *ad auditores*, isto é, uma objeção inválida, cuja inconsistência, porém, só pode ser vislumbrada por alguém versado no assunto: assim é o adversário, mas não os ouvintes⁵.

Trata-se de uma manobra desonesta onde o indivíduo visa influenciar e convencer não seu adversário, mas sim seus ouvintes. O objetivo não é estar certo, mas sim fazer os espectadores acreditarem em sua eventual certeza, aproveitando-se de sua ignorância sobre o assunto em questão. Em outras palavras, o indivíduo busca influenciar os ouvintes e colocá-los a seu favor e contra o adversário.

Por mais que as circunstâncias sejam diferentes, esse estratagema é amplamente utilizado por *fake news* que buscam manipular a opinião pública, em especial no que se refere a assuntos políticos. Um exemplo recente, mas famoso, é o da mamadeira em formato fálico⁶: uma notícia falsa visando atribuir um falso fato a um candidato específico de um partido político específico, com o objetivo de manipular a opinião pública tanto contra o candidato quanto contra o partido.

Segundo Sheila Regiane Franceschini e Luciana Carolina Fernandes de Faria, em seu artigo conjunto intitulado *As Redes Sociais e o Triunfo de Schopenhauer*, publicado em 2019, o próprio algoritmo das redes sociais facilita esta manipulação:

O controle algorítmico fará o papel de selecionar os usuários por grupos de reciprocidade, as chamadas “bolhas”, em que, por meio das buscas por assuntos, itens de consumo ou compartilhamento de ideias, permanecerão em contato uns com os outros, intensificando o poder das mensagens compartilhadas e tornando real ou crível para a maioria, aquilo que não necessariamente seja verdade. Nesse

⁵ Schopenhauer, *A Arte de ter Razão*, p. 37-38.

⁶ Fonte: <https://www.e-farsas.com/e-verdade-que-o-pt-de-haddad-distribui-mamadeira-erotica-nas-escolas.html>. É importante ressaltar que a notícia em si não pode ser mais encontrada online por conta de decisão judicial, produto de processo movido pelo candidato em questão.

contexto, a notícia ou informação, ainda que inverídica, compartilhada por alguém confiável ganha um papel de destaque e confiabilidade no grupo do qual pertence o usuário, ajudando a consolidar suas convicções, transformando-as em suas verdades, naturalizando o comportamento humano em torno da busca pela razão⁷.

O algoritmo que controla as redes sociais favorece a interação de usuários que busquem assuntos e ideias parecidos, formando o que as autoras denominam “bolhas”, favorecendo, assim, a comunicação entre esses usuários. Dessa forma, a veracidade de uma notícia se torna irrelevante, pois, dentro de tal “bolha”, ela será compartilhada com valor de verdade que serve meramente para reforçar suas convicções e naturalizar o comportamento humano da busca pela razão.

Outro estratagema frequentemente empregado é o de número 30:

O argumentum ad verecundiam. Em vez de motivações utilizam-se autoridades segundo os conhecimentos do adversário (...). Eventualmente, ele aceitará a autoridade de pessoas especializadas em alguma ciência, arte ou ofício que ele conheça pouco ou ignore por completo, e mesmo assim com desconfiança. Pessoas comuns, ao contrário, têm profundo respeito por especialistas de qualquer tipo⁸.

Este estratagema é o argumento de autoridade. Para triunfar sobre seu adversário, o indivíduo recorre a autoridades que justificariam ou corroborariam seus argumentos somente por serem autoridades no assunto. Seu adversário, então, aceitará as autoridades evocadas de forma inversamente proporcional a seus conhecimentos, isto é, quanto menos ele souber a respeito daquilo, mais ele aceitará a opinião dos que sabem.

Este estratagema pode ser utilizado de múltiplas formas. O indivíduo pode evocar uma autoridade no tema da discussão, seja ela real ou inventada; ele pode associar seu argumento a uma autoridade que, segundo ele, estaria incontestavelmente certa apenas por ser autoridade no assunto; ele pode tentar se colocar em uma posição absoluta ao clamar ser a autoridade em questão, enfim, as

⁷ Franceschini; Faria, *As Redes Sociais e o Triunfo de Schopenhauer*, p. 33.

⁸ Schopenhauer, *A Arte de ter Razão*, p. 40-41.

possibilidades são diversas. Seja como for, o objetivo é o mesmo: ele tenta impor o seu argumento ao interlocutor e intimidá-lo como um ignorante.

O argumento de autoridade é amplamente utilizado em discussões, e também pode ser encontrado em *fake news*. Casos recentes podem servir como exemplos: tão logo surgiu a epidemia de coronavírus, diversas notícias falsas surgiram simultaneamente, apoiadas por “médicos especializados”, promovendo certos tipos de tratamentos mesmo após estes terem sido comprovados como ineficazes, garantindo que seriam eficientes e que outras formas de prevenção funcionariam⁹, o que foi o bastante para influenciar as pessoas mais leigas¹⁰.

Mas há um estratagema, dentre todos os que foram apresentados na Dialética Erística, que é possivelmente o mais empregado em notícias falsas:

Em vez de agir sobre o intelecto por meio de fundamentos, deve-se agir sobre a vontade por meio de motivações, e o adversário, bem como os ouvintes, caso tenham o mesmo interesse que ele, são imediatamente conquistados para a nossa opinião, ainda que esta tenha sido tirada do manicômio (...) ¹¹.

Em vez de tentar persuadir seu adversário utilizando argumentos, o indivíduo age sobre sua vontade, isto é, ele convence seu adversário com base precisamente em seus interesses. A partir deste ponto ele, e possíveis espectadores, aceitarão todo e qualquer argumento utilizado, não importa o quão insano seja esse argumento.

Este estratagema é bastante apropriado para a argumentação aqui trabalhada, pois serve como uma possível explicação tanto para a grande disseminação de *fake news* na internet, em particular durante período eleitoral, quanto para a sua forte aceitação pública. Nos dois casos, trata-se de notícias falsas que dizem exatamente o que o indivíduo quer ouvir. Não obstante, indivíduos que negam a pandemia geralmente apresentam notícias falsas corroborando suas alegações. O mesmo vale para terraplanistas com *fake news* que, segundo eles,

⁹ Fonte: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2021/05/25/mayra-pinheiro-defende-cloroquina-e-diz-que-ministerio-tem-autonomia-em-relacao-a-oms> . Último acesso em 14/08/2022.

¹⁰ Fonte: <https://veja.abril.com.br/mundo/americano-morre-por-se-automedicar-com-cloroquina/> . Último acesso em 14/08/2022.

¹¹ Schopenhauer, *A Arte de ter Razão*, p. 49.

desmentiriam a terra redonda, e assim por diante. Conforme o estratagema apresentado, são as notícias falsas que agem sobre a vontade por meio de motivações, sendo, portanto, aceitas incontestavelmente, mesmo que sejam estapafúrdias.

Este estratagema também corrobora o argumento de Schopenhauer de que o ser humano é naturalmente maldoso. Ora, o indivíduo que propaga uma *fake news* que corrobora exatamente o que ele quer dizer não está buscando informar, mas sim validar as próprias crenças. Esta postura é produto de sua maldade natural, que o faz querer ‘vencer’ qualquer debate sobre o assunto, que, neste caso, ocorre por intermédio da divulgação de uma notícia falsa.

Independentemente do motivo por trás da divulgação e consequente propagação de uma notícia falsa, a forma mais eficiente de combatê-la é, primeiramente, analisá-la, para identificar se ela utiliza algum dos estratagemas da Dialética Erística; em seguida, o ideal é que o indivíduo não se concentre na falsidade da notícia em si, mas sim na reputação da mídia que a divulgou originalmente. Sites de checagem de fatos são muito eficientes nesse aspecto¹².

Nesse sentido, Schopenhauer oferece uma solução para todos os estratagemas apresentados na Dialética Erística. Embora a refutação para cada estratagema não se aplique para a situação aqui trabalhada, há uma regra que funciona para este caso:

A única regra contrária é segura é aquela que Aristóteles indica nos *Tópicos*: não disputar com o primeiro, com o melhor de todos, mas somente com aqueles que conhecemos e dos quais sabemos que possuem juízo suficiente para não apresentar coisas tão absurdas a ponto de serem expostos à humilhação; (...) que prezem a verdade, gostem de ouvir bons fundamentos, mesmo quando provêm da boca do adversário, e possuam a quantidade necessária de equidade para suportar a perda da razão quando a verdade permanecer do outro lado. Consequentemente, de cem pessoas, talvez haja uma com quem valerá a pena disputar. Aos restantes deixemos que falem o que bem entenderem¹³ (...).

¹² Um site muito bom para esse tipo de checagem é o site chamado e-farsas, acessível no endereço <https://www.e-farsas.com/>. Último acesso em 14/08/2022.

¹³ Schopenhauer, *A Arte de ter Razão*, p. 54-55.

O indivíduo não deve entrar em discussões com qualquer um, somente com aqueles que ele conhece o bastante para saber que seu interlocutor não dirá algum absurdo e que aceitará seu erro, sem querer disputar inutilmente. Em outras palavras, a pessoa deve ser extremamente seletiva e evitar entrar em contendas o tanto quanto puder, sempre ignorando os que buscam a contenda.

Esta solução pode ser aplicada diretamente à situação de propagação de *fake news*: uma vez que a pessoa identifica a notícia como falsa, o ideal é que ela simplesmente a ignore, juntamente com a fonte da informação e com o agente propagador, isto é, a mídia que divulgou a informação e a pessoa que a compartilhou em suas redes sociais, a não ser que se trate de alguém com quem a pessoa tenha intimidade o bastante para que possa ocorrer uma conversa sobre a procedência e o interlocutor aceite entender que se trate de *fake news*.

Ressalte-se, no entanto, que embora Schopenhauer tenha postulado esta “regra”, isto não significa que o indivíduo será capaz de segui-la friamente. De fato, nem sempre ele estará calmo o bastante para ser capaz de simplesmente ignorar uma notícia falsa, da mesma forma como nem sempre conseguirá ignorar uma provocação de um interlocutor maldoso buscando uma discussão. De fato, dado que muitas redes sociais permitem que o usuário possa adicionar seus próprios comentários a uma notícia, o que inclui uma possível provocação, ou mesmo um insulto, seguir a regra passada pelo filósofo de Danzig pode ser um grande desafio.

Com base nisso, pode-se concluir que, considerando a natureza humana, é inevitável que o indivíduo se depare com *fake news*. Estas, porém, seguem alguns padrões que permitem sua identificação. Daí, segue-se que existem duas possibilidades de lidar com situações onde as notícias falsas surgem, sejam como argumentos usados para validar alguma afirmação, sejam em debates sobre sua própria veracidade (ou invalidade): o primeiro modo consiste em refutá-las apropriadamente ao verificar a reputação da mídia que a divulgou; o segundo modo é simplesmente deixar de lado e evitar discussões desnecessárias, uma vez que combater não significa enfrentar diretamente um problema.

Considerações Finais

É importante ressaltar que, apesar de tudo o que foi apresentado aqui, confrontar diretamente uma informação falsa, bem como a pessoa que a disseminou, dificilmente é a melhor opção. Em sua Dialética Erística, Schopenhauer afirma que é ideal disputar “somente com aqueles que conhecemos”¹⁴, com os que “prezem a verdade”, e com os que “possuam a quantidade necessária de equidade para suportar a perda da razão quando a verdade permanecer do outro lado”. Essa recomendação é plenamente válida para a situação de enfrentamento às *fake news*: só valerá o esforço de desmentir uma notícia falsa se aquele que a divulgou for alguém conhecido, e o indivíduo souber que aquela pessoa aceitará ser contestada e, acima de tudo, saberá reconhecer seu erro. Também é importante ressaltar que, embora os argumentos aqui apresentados se refiram a contextos gerais, de modo algum se busca, na presente estrutura, fazer com que tais generalizações sejam tomadas como regras decisivas.

Este artigo não é o único a considerar a Dialética Erística para enfrentar as *fake news*. Franceschini e Faria também consideram o trabalho do filósofo alemão atual e necessário para o mesmo tipo de enfrentamento:

Tais indicações de Schopenhauer, apesar de terem sido cunhadas no começo do século XIX, parece-nos semelhante ao atual fenômeno das interações dos usuários das redes sociais. Assim, este trabalho tem como objetivo discutir e buscar fundamentos para compreender o comportamento do ser humano nos ambientes virtuais de interação¹⁵.

As autoras compartilham a mesma visão apresentada neste artigo, a de que a Dialética Erística se assimila à maneira como as pessoas estão interagindo no ambiente virtual das redes sociais e, como neste artigo, buscam discutir e buscar fundamentos para compreender como o ser humano se comporta na internet. Por outro lado, não existem muitos trabalhos que falem deste tema específico neste cenário atual, o que é lamentável, dado o problema aqui apresentado.

¹⁴ Schopenhauer, *A Arte de ter Razão*, p. 54.

¹⁵ Franceschini; Faria, *As Redes Sociais e o Triunfo de Schopenhauer*, p. 25.

Deve-se, por fim, levar em consideração o fato de que, por mais que notícias falsas podem utilizar o estratagema 35, elas também podem utilizar outros, da mesma forma que notícias verdadeiras também podem fazer uso dos mesmos estratagemas. As *fake news* também podem não fazer uso de nenhum estratagema e serem excelentes em sua redação. Convém ao leitor possuir pensamento crítico o bastante para saber pesquisar a fonte das notícias. Por outro lado, saber identificar estes estratagemas permitirá que o indivíduo consiga, de antemão, realizar uma análise preliminar do que está lendo e, dessa forma, poder ter uma noção inicial do que se trata.

O último estratagema apresentado aqui, o de número 35, é ainda mais útil se visto tanto como argumento quanto como um alerta: como argumento, ele explica o motivo pelo qual *fake news* são facilmente aceitas, principalmente quando reforçam a opinião daqueles que acreditam nelas; como alerta, por sua vez, ele serve para lembrar que, na grande maioria dos casos, o indivíduo recusará qualquer contestação, mesmo que ela prove efetivamente a falsidade da informação contestada.

O objetivo do presente texto não é o de postular regras de comportamento em situações específicas, principalmente porque não é esse o papel da filosofia. O objetivo é convidar a uma reflexão sobre as *fake news*, bem como propor uma forma de lidar com elas utilizando a Dialética Erística de Schopenhauer como base argumentativa. A disseminação de notícias falsas já se tornou um problema endêmico na internet. Se não houver solução para ele, que haja pelo menos uma opção de prevenção.

Referências

E-FARSAS. É verdade que o PT de Haddad distribui mamadeira erótica nas escolas? Disponível em: <<https://www.e-farsas.com/e-verdade-que-o-pt-de-haddad-distribui-mamadeira-erotica-nas-escolas.html>>. Último acesso em 12/02/2024.

FRANCESCHINI, Sheila Regiane e FARIA, Luciana Carolina Fernandes de – As Redes Sociais e o Triunfo de Schopenhauer. *Colloquium Socialis*, v. 3, n. 3, pp. 23-34, 2019. Disponível online em: <<https://journal.unoeste.br/index.php/cs/article/download/3331/2849/14514>>

SCHOPENHAUER, Arthur. *A Arte de ter Razão*. Tradução de Franco Volpi. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2001.

_____. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. *O Mundo como Vontade e como Representação – Tomo II*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

A FAMÍLIA E A POLÍTICA: BREVE ESTUDO SOBRE AS CONTRIBUIÇÕES E OS LIMITES DA TEORIA FREUDIANA

MARINA SANTOS DE CASTRO¹

RESUMO: A experiência clínica de Freud desvelou desde o princípio a influência da dinâmica familiar na constituição do psiquismo. A mãe, como primeiro objeto de amor, e a ambivalência emocional da criança para com pai revelam a importância da dinâmica entre desejo, identidade e agressividade no processo de formação do eu. O que os ocupantes das funções parentais fornecem não são apenas técnicas de sobrevivência ou auxílio para o desenvolvimento instintual; mas além, transferem para a criança padrões inconscientes de comportamento e afetividade, inserindo o bebê no mundo simbólico e libidinando sua vida biológica. A família pode ser compreendida, portanto, como um órgão privilegiado de transmissão da cultura na sociedade, estabelecendo uma continuidade entre gerações que vai além dos laços biológicos, sendo essencialmente uma continuidade psíquica. O impacto significativo da descoberta levou Freud a aplicar a psicanálise também em pesquisas no campo social. Em obras como "*Totem e Tabu*", "*Psicologia de Grupo e Análise do Ego*", "*O Futuro de uma Ilusão*", "*O Mal-Estar na Civilização*" e "*Moisés e o Monoteísmo*", Freud apresenta a família como um elemento fundamental para a compreensão da vida política e social humana. Veremos brevemente como o autor articula família e política em uma história que vai, por meio do complexo de Édipo, da horda ao Estado. O objetivo é demonstrar como Freud desenha uma história do desenvolvimento cultural a partir do desenvolvimento libidinal do indivíduo, apresentando a política como um fenômeno secundário que reflete o conflito primordial entre pai e filho, fundamentando problemas políticos de autoridade e dominação na dinâmica familiar. Em igual potência, o autor nos ajuda a compreender os processos subjetivos ligados ao desenvolvimento da civilização capitalista e desvela o papel da ordem patriarcal no adoecimento psíquico moderno e contemporâneo. Utilizaremos também as contribuições de Mark Poster, John Brenkman, Carole Pateman e Robert Kurz.

Palavras-chave: Complexo de Édipo; Família; Freud; Política; Psicanálise.

Introdução

Entre todos os grupos humanos, a família desempenha um papel primordial na transmissão da cultura. Se as tradições espirituais, a manutenção dos ritos e dos costumes, a conservação das técnicas e do patrimônio são com ela disputados por outros grupos sociais, a família prevalece na primeira educação, na repressão dos instintos, na aquisição da língua acertadamente chamada de materna. Com

¹ Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio. scastromarina@gmail.com. Link para currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7477136848347278>

isso ela preside os processos fundamentais do desenvolvimento psíquico, preside esta organização das emoções segundo tipos condicionados pelo meio ambiente, que é a base dos sentimentos, segundo Shand; mais amplamente, ela transmite estruturas de comportamentos e de representação cujo jogo ultrapassa os limites da consciência.²

A afirmação feita por Lacan no texto "*Os Complexos Familiares*", de 1938, de que a família é o órgão privilegiado de transmissão da cultura, é o resultado direto e inequívoco do papel desempenhado pela família ao longo dos diversos momentos do pensamento de Freud. Isso pode ser observado desde sua investigação pré-psicanalítica, especialmente em "*Projeto para uma Psicologia Científica*" (1895), até seu último trabalho, "*Moisés e o Monoteísmo*" (1939). O esforço em compreender a função política e social da família não é uma contribuição inédita e exclusiva da psicanálise –basta lembramos do texto revolucionário de Friedrich Engels, "*A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*", de 1884. No entanto, as obras de Freud nos auxiliam a refletir de forma efetiva sobre os meios pelos quais a família se tornou um componente estruturante, não apenas do psiquismo humano, mas também das diversas formas de organização social ao longo da história da civilização.

Na teoria freudiana, a família é responsável por etapas fundamentais da estruturação psíquica do sujeito, como evidenciado nos exemplos a seguir:

- a) A família introduz o recém-nascido no território da linguagem, ou ainda, no universo simbólico, transformando suas respostas motoras inconscientes, como o choro ou os movimentos dos membros, em vias de comunicação;³
- b) Através da amamentação, a mãe libidiniza a vida biológica do bebê, inserindo-o na série diferencial prazer-desprazer. Essa primeira experiência de satisfação se torna um modelo inconsciente de felicidade a ser perseguido pelo psiquismo na busca pelo prazer;⁴

² Lacan, 2008, p. 9.

³ Cf. Freud, 1895.

⁴ Cf. Freud, 1895; 1905.

c) Além da amamentação, a mãe compartilha características de sua própria vida sexual com a criança por meio de beijos, carinhos e embalos, ensinando-a sobre o amor ao ocupar o papel de objeto do desejo que, além de nutrir, proporciona prazer sexual. Conforme o bebê desenvolve uma representação mais abrangente da imagem da mãe, o objeto de sua primeira satisfação (o seio materno), progressivamente se transforma no objeto de seu primeiro amor (a mãe). Freud argumenta que isso torna o paradigma de toda vida afetiva do filho;⁵

d) O amor dos pais e a projeção do narcisismo parental na criança possibilitam a formação de um eu ideal, ou seja, uma imagem psíquica idealizada de si mesmo, que é fundamental para a estruturação do ego. Nesse processo, o bebê forma a imagem de seu próprio corpo (através da descoberta do prazer proporcionado pelos órgãos) e a primeira ideia de si mesmo (por meio do eu ideal), ao mesmo tempo em que começa a desenvolver a capacidade de limitar seu próprio ego;⁶

e) É nesse momento que se inicia o trabalho psíquico da repressão, em que parte dos impulsos sexuais escapa à consciência. A internalização dessa repressão, impulsionada pelo medo da perda do amor dos pais e pelo complexo de castração, dá origem ao que chamamos na segunda tópica de superego.⁷

Ao escolher a mãe como seu primeiro objeto de amor, a criança começa a experimentar uma ambivalência emocional em relação ao pai. Enquanto o pai representa uma figura de proteção e cuidado, também se torna um rival, uma ameaça à satisfação de seu desejo mais fundamental: a mãe. Esse processo de desenvolvimento da vida sexual, seguido pela sua repressão, é imprescindível para a formação do ego e do superego, além de estabelecer o princípio de prazer e sua adequação ao princípio de realidade. Essas experiências formam o que chamamos de complexo de Édipo:

⁵ Cf. Freud, 1905.

⁶ Cf. Freud, 1923.

⁷ Cf. Freud, 1940.

O primeiro objeto erótico de uma criança é o seio da mãe que a alimenta; a origem do amor está ligada à necessidade satisfeita de nutrição. Não há dúvida de que, inicialmente, a criança não distingue entre o seio e o seu próprio corpo; quando o seio tem de ser separado do corpo e deslocado para o “exterior”, porque a criança tão frequentemente o encontra ausente, ele carrega consigo, como um “objeto”, uma parte das catexias libidinais narcísicas originais. Este primeiro objeto é depois completado na pessoa da mãe da criança, que não apenas a alimenta, mas também cuida dela e, assim, desperta-lhe um certo número de outras sensações físicas, agradáveis e desagradáveis. Através dos cuidados com o corpo da criança, ela se torna seu primeiro sedutor. Nessas duas relações reside a raiz da importância única, sem paralelo, de uma mãe, estabelecida inalteravelmente para toda a vida como o primeiro e mais forte objeto amoroso e como protótipo de todas as relações amorosas posteriores - para ambos os sexos. Em tudo isso, o fundamento filogenético leva tanto a melhor sobre a experiência acidental da pessoa, que não faz diferença que uma criança tenha realmente sugado o seio ou sido criada com mamadeira e nunca desfrutado da ternura do cuidado de uma mãe. (...)

O pai agora se torna um rival que se interpõe em seu caminho e de quem gostaria de livrar-se. Se, enquanto o pai está ausente, é permitido à criança partilhar do leito da mãe e se, quando ele volta, ela é mais uma vez afastada, a sua satisfação quando o pai desaparece e o seu desapontamento quando surge novamente são experiências profundamente sentidas. Este é o tema do complexo de Édipo que a lenda grega traduziu do mundo da fantasia de uma criança para a suposta realidade. Nas condições de nossa civilização, ele está invariavelmente fadado a um fim assustador.⁸

Para Freud, o complexo de Édipo se manifesta no final da fase pré-genital, precedendo o período de latência, que prepara o indivíduo para a saída do infantilismo. A resolução, mesmo que parcial, do complexo de Édipo representa o sucesso na internalização das normas culturais, a subordinação do princípio de prazer ao princípio de realidade e o estabelecimento das relações de identificação com o pai ou a mãe. Isso contribui para a separação entre o eu ideal e o eu real no desenvolvimento do que Freud chama de ideal do eu. Por esse motivo, na segunda tópica freudiana, o superego é considerado o herdeiro do complexo de Édipo. Isto é, uma instância psíquica com função interditora que possibilita um certo nível de conciliação entre o princípio de prazer e a internalização das normas culturais.

⁸ Freud, 1940, p.122.

A instauração bitemporal do desenvolvimento sexual nos seres humanos, ou seja, sua interrupção pelo período de latência, pareceu-nos digna de uma atenção especial. Ela se afigura como uma das condições da aptidão do homem para o desenvolvimento de uma cultura superior, mas também de sua tendência à neurose. Ao que sabemos, nada de análogo é demonstrável entre os parentes animais do homem. A origem dessa peculiaridade humana deveria ser buscada na proto-história da espécie.⁹

E ainda:

(...) a pequena criatura primitiva deve transformar-se num ser humano civilizado; ela tem de atravessar um período imensamente longo de desenvolvimento cultural humano de uma forma abreviada de maneira quase misteriosa. Isso se torna possível pela disposição hereditária, mas quase nunca pode ser conseguido sem o auxílio adicional da educação, da influência parental, que, como precursora do superego, restringe a atividade do ego mediante proibições e punições, e incentiva ou força o estabelecimento de repressões. Não devemos, portanto, esquecer de incluir a influência da civilização entre os determinantes da neurose. É fácil, como podemos ver, a um bárbaro ser sadio; para um homem civilizado, a tarefa é árdua. O desejo de um ego poderoso e desinibido pode parecer-nos inteligível, mas, tal como nos é ensinado pelos tempos em que vivemos, ele é, no sentido mais profundo, hostil à civilização. E visto que as exigências da civilização são representadas pela educação familiar, não devemos esquecer o papel desempenhado por essa característica biológica da espécie humana – o prolongado período de sua dependência infantil – na etiologia das neuroses.¹⁰

1. O Complexo de Édipo e a origem do social

Realizada esta breve recapitulação sobre o papel da família na estruturação psíquica, podemos agora avançar para a questão central deste trabalho: a relação entre família e política estabelecida pela teoria freudiana. Começaremos uma investigação acerca da obra de 1913, "*Totem e Tabu*". Nessa obra –declaradamente uma das favoritas de Freud–, o autor busca, por meio de suas hipóteses psicanalíticas, lançar luz sobre problemas não resolvidos daquilo que chama de psicologia dos povos, ou ainda, psicologia social. Ao mesmo tempo, enriquece sua teoria metapsicológica com o auxílio da etnologia. A obra é dividida

⁹ Freud, 1905, p. 220-221.

¹⁰ Freud, 1940, p. 119.

em quatro ensaios: "Horror ao Incesto", "Tabu e Ambivalência Emocional", "Animismo, Magia e a Onipotência dos Pensamentos" e "O Retorno do Totemismo na Infância".

O fato da psicanálise se constituir, tanto prática quanto teoricamente, como um dispositivo de deciframento do material inconsciente é imperioso para a proposta freudiana de utilizá-la como uma nova ferramenta de pesquisa antropológica. Isso significa buscar o significado oculto por trás das práticas culturais, assim como um analista na interpretação dos sonhos de seus pacientes. De maneira semelhante ao trabalho de análise em um adulto (que não carrega conscientemente em sua memória os traços de seus desejos infantis, ainda que esses produzam efeitos incessantemente em sua vida), as investigações sobre as origens primitivas da civilização poderiam nos ajudar, suspeitou Freud, a compreendermos as forças psíquicas ocultas que continuam a influenciar o desenvolvimento de nossa organização psíquica e social.

Em "*Totem e Tabu*", Freud esforça-se, nos três primeiros ensaios da obra, na construção de pontes que liguem os atos mentais da cultura aborígine aos das crianças (tendo como modelo principal a análise do caso "pequeno Hans"¹¹) e dos pacientes neuróticos que subsidiavam sua pesquisa psicanalítica. É apenas no último ensaio que o autor propõe o famoso mito de origem da organização social humana, unificando todo o conteúdo apresentado por meio de uma lógica interna da psicanálise, que ilustra a passagem do estado de natureza para a cultura.

Em "O Retorno do Totemismo na Infância", Freud utiliza as contribuições teóricas de Charles Darwin, James Jasper Atkinson e William Robertson Smith para construir a ideia de que os homens primitivos (habitantes de um mundo sem leis) viviam em pequenas hordas lideradas por um macho progenitor, autoritário e ciumento que expulsava seus descendentes, assegurando o controle do grupo e a posse sexual exclusiva das fêmeas. Segundo a hipótese freudiana, esses filhos ostracizados se uniram e retornaram à horda original com o objetivo de realizar o que sozinhos não seriam capazes: assassinar o pai, responsável pela proibição de

¹¹ Sobre o caso Pequeno Hans é importante destacar que Freud não realizou sessões com o menino. Em realidade, auxiliava os pais, de maneira remota, a atuarem no trabalho de análise com a criança.

todos os seus desejos. Dessa forma, a superação desse estado de natureza a partir do parricídio já revela a ambivalência emocional dos filhos que permeia, segundo Freud, todo o desenvolvimento cultural humano. Apesar do ódio violento que culmina no assassinato do pai, eles também o invejam e admiram, foram protegidos por ele e agora desejam ocupar seu lugar.

Posteriormente, para que um ordenamento social de paz comum pudesse ser constituído onde todo irmão tivesse direito à posse sexual das mulheres, instituiu-se uma lei contra o incesto, ou seja, é excluído desse grupo feminino àquelas pertencentes ao pai morto. O que “*Totem e Tabu*” tenta responder, a partir da psicanálise, é um problema da antropologia oitocentista sobre a coexistência do totemismo como um modelo de organização social (presente nas mais diversas culturas lidas como primitivas) e a exogamia.

A etnologia não havia encontrado uma base segura que justificasse essa vinculação. Não se sabia qual fator surgiu primeiro ou por que essas formas de filiação e proibição marital eram encontradas em todas as regiões do planeta e em diferentes contextos culturais. Não é inesperado que Freud tenha apresentado prontamente o complexo de Édipo como motivo original. O que estaria, então, na base da exogamia totêmica era a repressão de um forte desejo incestuoso presente desde os tempos da horda, traduzido em uma ampliação dessas restrições sociais para todo o grupo. Diante da necessidade de atenuar a culpa filial decorrente do parricídio e evitar um conflito generalizado pela disputa de poder, não haveria outra alternativa senão a instituição de novas leis de ordenamento social que estruturassem uma nova configuração fraterna. A primeira dessas leis – ligada aos motivos emocionais – diz respeito a proibição do assassinato daquele que é o símbolo paterno (o animal totêmico). A segunda lei – ligada a ordenação social – é a de renúncia das relações sexuais com as mulheres outrora pertencentes ao pai, ou seja, a proibição do incesto:

Ao concluir, então, esta investigação excepcionalmente condensada, gostaria de insistir em que o resultado dela mostra que os começos da religião, da moral, da sociedade e da arte convergem para o complexo de Édipo. Isso entra em completo acordo com a descoberta psicanalítica de que o mesmo complexo constitui o núcleo de todas

as neuroses, pelo menos até onde vai nosso conhecimento atual. Parece-me ser uma descoberta muito surpreendente que também os problemas psicologia social se mostrem solúveis com base num único ponto concreto: a relação do homem com o pai. É mesmo possível que ainda outro problema psicológico se encaixe nesta mesma conexão. Muitas vezes tive ocasião de assinalar que a ambivalência emocional, no sentido próprio da expressão –ou seja, a existência simultânea de amor e ódio para os mesmos objetos – jaz na raiz de muitas instituições culturais importantes. Não sabemos nada da origem dessa ambivalência. Uma das pressuposições possíveis é que ela seja um fenômeno fundamental de nossa vida emocional. Mas parece-me bastante válido considerar outra possibilidade, ou seja, que originalmente ela não fazia parte de nossa vida emocional, mas foi adquirida pela raça humana em conexão com o complexo-pai, precisamente onde o exame psicanalítico de indivíduos modernos ainda a encontra revelada em toda a sua força.¹²

O estabelecimento do totemismo como um sistema religioso e de ordenamento social representa um pacto com o pai morto. Promete-se a não repetição do crime (respeito pela vida do animal totêmico) e espera-se desse pai simbólico, aquilo que fora um dia função do chefe da horda (proteção e ordem). Assim, Freud propõe que o ponto de partida do desenvolvimento da civilização deriva da posição ambivalente do pai como protetor/castrador e do sentimento filial de culpa e de busca, dos filhos, pela expiação do crime cometido após a identificação com o pai ideal mitológico.

Não é possível realizarmos aqui uma análise detalhada sobre como o argumento freudiano é construído ao longo de toda a obra. No entanto, devemos destacar dois pontos centrais que conferem ao trabalho de 1913 um caráter essencial no estudo psicanalítico e social. O primeiro ponto diz respeito ao vínculo original entre política e família. O segundo ponto está relacionado à revelação de um direito fundamental que precede o contrato social.

Vamos ao primeiro ponto: o ato que funda a civilização é o mesmo que funda a família. Apesar do assassinato original receber o nome de parricídio, o líder da horda só se torna pai após o homicídio, os assassinos se tornam irmãos após o cometimento do crime e as fêmeas transformam-se em mães quando estabelece-se a proibição do incesto na organização social fraterna. Por este motivo, Freud nos

¹² Freud, 1913, p.158.

diz que o pai é a-histórico. O pai precisou ser morto para que passássemos ao domínio da cultura, ele situa-se, portanto, fora da história, ainda que seja o ponto de origem ao qual tudo se refere. O pai é mítico, jamais real. Isso ocorre pois é o reconhecimento póstumo da função paterna que o torna pai. Não há relação de parentesco na horda primitiva, há apenas força e dominação sexual. A fraternidade é uma invenção de identidade articulada em torno da impotência dos submissos, do desejo assassino e da admiração comum pelo chefe. É o vínculo libidinal de identidade entre irmãos que origina todo laço social. Ou seja, é a identificação que vem do desejo homicida e do ato subsequente que estabelece tanto a família quanto a ordem política.

Mas o pai, em sua função mítica, é aquele que provoca reverência, terror e amor ao mesmo tempo, o pai é aquele que sufoca, castra e que deve então ser morto ou, no mínimo, vencido; ele é, além disso, o portador e depositário das proibições. Seu assassinato é acompanhado de culpa e veneração. **Não existe jamais o pai real. O pai é sempre um pai morto, e o pai morto é sempre um pai mítico. A partir do momento em que a função paterna é reconhecida, os filhos são oprimidos. Eles estão numa posição de dependência, presos entre o desejo e a identificação. Sem a referência paterna, nenhuma cultura é concebível. O acesso à cultura passa por esta referência. Já aí se delinea a ideia de que a mola da civilização é sempre de essência conflituosa e tem vocação neurótica.**¹³

Após o banquete em que o líder é devorado pelos assassinos, o laço afetivo-social é definitivamente estabelecido. Ao devorarem-no, incorporam as qualidades que invejavam, assumem-se, assim, como semelhantes. Transformam-se em pedaços de um ideal (garantindo a proeminência da figura do pai e eternizando esta imagem idealizada) e tornam-se, finalmente, filhos e humanos¹⁴.

O segundo ponto, como observado pela filósofa britânica Carole Pateman em sua crítica feminista à teoria liberal do contrato social¹⁵, refere-se ao fato de que o estado de natureza –caracterizado pelo domínio da força e ausência de leis–

¹³ Enriquez, 1990, p. 31-32. Grifo nosso.

¹⁴ Em *Psicologia de Grupo e Análise do Ego*, Freud demonstra como não apenas a família e a civilização originam-se do ato parricida, mas também o próprio psiquismo individual. Isto é, não há propriamente o humano fora do desenvolvimento da cultura.

¹⁵ Cf. Pateman, 1993.

já garante um direito fundamental: o direito masculino de posse das mulheres. É para garantir a posse dessas mulheres que o pai expulsa seus filhos, é para conquistar esse mesmo direito que, segundo Freud, os filhos organizam-se e voltam para assassinar o pai. Portanto, a ideia de que a organização social é constituída como um acordo comum feito por indivíduos possuidores de si mesmo –o que, para a teoria política liberal, garante a legitimidade do contrato—¹⁶ só pode ser tida como verdadeira se não considerarmos que mulheres são também sujeitos históricos e políticos, uma vez que sua submissão é o dado comum, medular e insuperado nessa passagem fantástica da natureza para a cultura:

Totem e Tabu, O Mal-Estar na Civilização, e Moisés e o Monoteísmo são obras focadas nas sociedades antigas e primitivas, mas na verdade encarnam, de acordo com Carole Pateman, as importantes reflexões de Freud sobre a sociedade moderna. Ele retira da tradição contratualista, argumenta Pateman, os recursos necessários para desenhar sua narrativa e conceitualização. Seu mito político de origem supera outras teorias do contrato social ao revelar o que elas sistematicamente escondem: por detrás do suposto momento fundador da sociedade por um acordo entre iguais, está a subordinação fundamental das mulheres pelos homens. Em outras palavras, o direito sexual masculino precede a igualdade fraterna.¹⁷

O complexo de Édipo desempenha um papel estruturante tanto do psiquismo, como mencionamos na introdução, quanto da esfera social. O horror ao incesto não apenas estabelece a ordem familiar, mas também fundamenta a possibilidade da experiência civilizatória como um todo. A função paterna descrita por Freud revela que, para a existência do humano e do social, é necessária a instituição de uma instância repressora.

Enquanto o pai vivo, líder da horda, representa a imagem do poder autoritário e da satisfação ilimitada do desejo, o pai morto é a lei, aquilo que se

¹⁶ Cf. Macpherson, 1979.

¹⁷ Brenkman, 1992, p. 926, tradução nossa. Trecho original: “Totem and Taboo, Civilizations and Its Discontents, and Moses and Monotheism focus on ancient and prehistoric societies, but they actually embody, according to Carole Pateman, Freud’s very relevant reflections on modern society. He draws the conceptual and narrative resources of this reflections, Pateman argues, from the tradition of social contract theory. His political fictions of origins surpasses other theories of the social contract by revealing what they systematically hide: namely, that a fundamental subordination of women by men lies behind the supposed founding moment of society in an agreement among equals. Male sex-right, in other words, precedes fraternal equality”.

coloca entre o desejo e sua completa satisfação. Dessa forma, cultura/civilização e repressão tornam-se signos correlatos. Não há cultura sem o pai, pois só há sociedade se houver um sistema coletivo de interdição. Da mesma forma, não há cultura sem família, ou seja, sem um sistema de parentesco que estabelece e organiza alianças e, enquanto instaura o eu/nós, instaura também o outro, para onde a agressividade reprimida após o assassinato é desviada. Isso implica também dizer que a neurose é um subproduto necessário do processo civilizatório. Em Freud, o destino comum possível é a neurose ou a barbárie.

A desarticulação da engenhosa construção freudiana não é uma tarefa fácil. "*Totem e Tabu*" revela, como poucas obras, a potência e as dificuldades de se aplicar a metodologia psicanalítica em estudos sociais. Nesta obra, a tensão acentuada entre mito e ciência nos leva a questionar até que ponto o exercício criativo de uma ficção teórica –como a própria psicanálise foi caracterizada por Freud– orientada pela busca de significados (e sintomas) da ação humana encontra um limite nos dados materiais¹⁸? Ou ainda, se há benefícios no uso dessa ficcionalização da realidade para a compreensão não apenas de nossa subjetividade, mas também do desenvolvimento histórico da civilização e dos laços sociais humanos, conforme proposto por Freud. Como podemos julgar o valor de uma metáfora tão frutífera quanto metodologicamente problemática?

Em relação a essa utilização da psicanálise como método de pesquisa social, Eugène Enriquez afirma: “Desejamos, não encontrar o ponto alfa a partir do qual tudo se desenvolveria, mas antes o “aleph’ isto é, o(s) princípio(s) organizador(es) da vida social.”¹⁹. Mas aqui precisamos intervir e perguntar, princípio organizador de qual realidade social? Pois se a resposta almejar alguma universalidade, é preciso que façamos alguns questionamentos.

2. Uma questão ideológica?

¹⁸ Freud concebe uma diferença significativa entre verdade histórica e verdade material. O que concebemos comumente por fatos históricos são categorizados pelo autor como verdades materiais. A verdade histórica freudiana diz respeito aos resíduos materiais psíquicos do passado que, recalçados, acabam por emergir no presente.

¹⁹ Enriquez, 1990, p. 156.

Mark Poster, apesar de reconhecer a imensa contribuição da teoria freudiana, apresenta em seu livro “*Teoria Crítica da Família*”, de 1978, um questionamento que aqui desejamos refazer: onde a ciência da psicanálise se torna ideologia do parentalismo?

Lembremos rapidamente uma característica fundamental da definição marxiana de ideologia: toda ideologia é a apresentação do particular como universal. Isso significa que a pensamento ideológico tende a naturalizar e desconsiderar o processo histórico de formação de ideias, práticas, ordens, instituições, etc.:

Apresenta-se uma determinada sociedade (a burguesa) como se fosse “a” sociedade; uma forma particular de produzir bens (a forma mercantil capitalista) como “a” economia; uma forma particular de família (a família mononuclear burguesa) como “a” família; uma forma particular de Estado, Estado burguês, como uma hipotética esfera ético-política universal, cuja substância são os interesses particulares que constituem a sociedade civil burguesa. No quadro de uma ideologia, os valores são sempre apresentados como universais; precisa ser assim apresentados, mas o que determina sua universalidade não é a validade ou coerência em si mesma deste ou daquele valor, mas da relação concreta da qual ele se origina.²⁰

Quando Freud apresenta o complexo de Édipo como matriz estruturante universal da civilização e do psiquismo, não estaria ele obscurecendo toda a particularidade do processo de formação da criança e da família na sociedade burguesa? Por exemplo, um fator determinante para o estabelecimento do complexo de Édipo é a dependência infantil que leva a criança a desenvolver amor absoluto pela mãe e rivalidade com o pai. Para Poster, isso é a consequência de uma realidade de escassez emocional derivada da escassez de objetos de amor e provedores de cuidado típica do lar burguês.

Embora pareça óbvio afirmar que o infante seja dependente e frágil, é válido questionar se não é a própria estruturação de uma família nuclear que cria a dependência infantil como uma característica basilar da psique. É possível afirmar que em sociedades aborígenes, como as estudadas pelo psicanalista (onde

²⁰ Iasi, 2017, p.109.

a função materna e paterna é compartilhada por todos os membros do clã totêmico), a psique é moldada pelo medo da perda de amor? Em outras palavras, o que desejamos questionar é: não seria o complexo de Édipo uma experiência relacionada a uma forma específica de família?

Ao fim e ao cabo, ele defenderá a família burguesa como instituição universal e necessária, converterá seu modelo psicológico num modelo eterno, reduzirá os processos complexos dos sistemas sociais ao seu significado psicológico, e apresentará a sua própria teoria como uma ciência divorciada do campo histórico onde surgiu. Em última instância, a práxis (terapia) que deriva da sua teoria acabará como uma acomodação aos poderes dominantes vigentes, não só aos grupos que dominam a economia e a política, mas também aos grupos que ocupam posições dominantes naqueles lugares onde a psique é constituída, na família onde o homem domina a mulher e, de um modo ainda mais significativo, onde os pais dominam os filhos.

(...) Na verdade, Freud está representando a criança como os pais as veem, somente depois que ela foi constituída por eles como um ser dotado de certas “necessidades”.²¹

Esse questionamento é necessário porque as consequências sociais e políticas do complexo de Édipo não são equivalentes às do tabu do incesto, conforme tratado na obra de 1913. Quando discutimos o complexo de Édipo como ponto origem da civilização, e sua superação parcial como uma etapa necessária no desenvolvimento individual, estamos lidando com padrões inconscientes de comportamento e afetividade. Esses padrões envolvem noções extremamente normativas e poderosas de masculinidade e feminilidade, expressão da sexualidade, divisão sexual do trabalho, valores morais, modelos de autoridade, modelos de propriedade, exercício de poder e dominação, todos centrados em uma noção específica de masculinidade autoritária. Isso gera uma ideia de cultura como repressão, em que a civilização é vista como um mecanismo de interdição dos desejos, em vez de ser considerada como espaço de cuidado e condição necessária para a satisfação da pulsão de vida.

Mas, ao contrário, vemos em Freud a justificativa psíquica para a invenção liberal de um conflito insuperável entre o indivíduo e a sociedade. Toda uma

²¹ Poster, 1979, p. 24.

estrutura afetiva e política que define a relação do indivíduo consigo mesmo e com os outros, mesmo que continuamente ensinada e reforçada por vários mecanismos civilizatórios, é gestada dentro da unidade familiar e transmitida desde o primeiro dia de vida da criança. Isso estabelece uma continuidade entre as gerações que vai além de qualquer valor biológico, sendo fundamentalmente uma continuidade psíquica e política.

Outra questão fundamental que surge é: se a masculinidade, central ao complexo de Édipo, é o que gera no indivíduo as noções de autoridade (tanto externa quanto interna) e, conseqüentemente, o exercício do poder político, qual é o espaço atribuído ao que é entendido como qualidades femininas na experiência dos indivíduos na sociedade civil?

Essas conseqüências sociais do complexo de Édipo não são apenas derivadas de nossa interpretação, mas estão presentes quando o autor avança seus estudos sociais. “Em *Psicologia de Grupo e Análise do Ego*” é apresentada a influência desse poder mítico do chefe da horda na formação de grupos, replicando como a força do amor e da identificação que gira em torno do líder autoritário dá forma à comunidade. Ao apresentar a família como uma formação natural humana, decorrente da horda primitiva, reafirma o pai primevo e o complexo de Édipo como princípio ordenador de toda cultura:

Assim, o grupo nos aparece como uma revivescência da horda primeva. Do mesmo modo como o homem primitivo sobrevive potencialmente em cada indivíduo, a horda primeva pode mais uma vez surgir de qualquer reunião fortuita; na medida em que os homens se acham habitualmente sob a influência da formação de grupo, reconhecemos nela a sobrevivência da horda primeva (...) Vimos que, com o exército e a Igreja, esse artifício é a ilusão de que o líder ama todos os indivíduos de modo igual e justo. Mas isso constitui apenas uma remodelação idealística do estado de coisas na horda primeva, onde todos os filhos sabiam que eram igualmente perseguidos pelo pai primevo e o temiam igualmente. Essa mesma remoldagem sobre a qual todos os deveres sociais se erguem, já se acha pressuposta pela forma seguinte da sociedade humana, o clã totêmico. A força indestrutível da família como formação natural de

grupo reside no fato de que essa pressuposição necessária do amor igual do pai pode ter uma aplicação real na família.²²

Já em “*O Futuro de uma Ilusão*”, Freud apresenta como a civilização lidou com uma suposta necessidade comum da função paterna, oriunda do desamparo, criando formas sociais simbolicamente paternais:

(...) o reconhecimento de que esse desamparo perdura através da vida tornou necessário aferrar-se à existência de um pai, dessa vez, porém, um pai mais poderoso. Assim o governo benevolente de uma providência divina mitiga nosso temor dos perigos da vida; o estabelecimento de uma ordem moral mundial assegura a realização das exigências de justiça, que com tanta frequência permaneceram irrealizadas na civilização. (...) Constitui um alívio enorme para a psique individual se os conflitos de sua infância, que surgem do complexo paterno – conflitos que nunca superou inteiramente –, são dela retirados e levados a uma solução universalmente aceita.²³

Em “*Moisés e o Monoteísmo*” defende que toda ficção poética dos mitos e das religiões gira em torno do drama familiar originado na horda:

O herói é alguém que teve a coragem de rebelar-se contra o pai e, ao final, sobrepujou-o vitoriosamente. Nosso mito faz essa luta remontar até a pré-história do indivíduo, já que o representa como nascendo contra a vontade do pai e salvo apesar das más intenções paternas. (...) Na verdade, contudo, a fonte de toda ficção poética é aquilo que é conhecido como o ‘romance familiar’ de uma criança, no qual o filho reage a uma modificação em sua relação emocional com os genitores e, em especial, com o pai.²⁴

E, por fim, em “*O Mal-Estar na Civilização*”, Freud vincula a ansiedade social e a preponderância do sentimento de culpa em nossa cultura, ao medo de perda de amor gerado ainda na infância com a experiência de castração (etapa que idealmente encerra a dinâmica do complexo de Édipo). Aqui, a família é novamente apresentada como um unidade primeira cuja ordem é replicada em diversas esferas sociais a partir da ambivalência afetiva dos filhos para com seus genitores:

²² Freud, 1921, p. 134-135.

²³ Freud, 1927, p. 39.

²⁴ Freud, 1939, p.23-24.

Matar o próprio pai ou abster-se de matá-lo não é, realmente, a coisa decisiva. Em ambos os casos, todos estão fadados a sentir culpa, porque o sentimento de culpa é expressão tanto do conflito devido à ambivalência, quanto da eterna luta entre Eros e o instinto de destruição ou morte. Esse conflito é posto em ação tão logo os homens se defrontem com a tarefa de viverem juntos. Enquanto a comunidade não assume outra forma que não seja a da família, o conflito está fadado a se expressar no complexo edipiano, a estabelecer a consciência e a criar o primeiro sentimento de culpa. Quando se faz uma tentativa para ampliar a comunidade, o mesmo conflito continua sob formas que dependem do passado; é fortalecido e resulta numa intensificação adicional do sentimento de culpa. Visto que a civilização obedece a um impulso erótico interno que leva os seres humanos a se unirem num grupo estreitamente ligado, ela só pode alcançar seu objetivo através de um crescente fortalecimento do sentimento de culpa. O que começou em relação ao pai é completado em relação ao grupo. Se a civilização constitui o caminho necessário de desenvolvimento, da família à humanidade como um todo, então, em resultado do conflito inato surgido da ambivalência, da eterna luta entre as tendências de amor e de morte, acha-se a ele inextricavelmente ligado um aumento do sentimento de culpa, que talvez atinja alturas que o indivíduo considere difíceis de tolerar.²⁵

Ao considerar a família como a unidade básica da experiência humana, Freud projetou sua própria sociedade na análise de outras culturas. Isso resultou em uma inversão da relação entre as formas culturais estudadas e as categorias psicanalíticas. Acreditamos que Freud evitou confrontar suas descobertas com o contexto histórico em que elas estavam inseridas, apresentando os conflitos políticos que observava como elementos inevitáveis em uma estrutura universal e a-histórica:

“O parricídio confere à política”, segundo Schorske, “um status de fenômeno secundário em relação ao conflito primordial entre pai e filho. Freud deu a seus colegas liberais uma teoria a-histórica do homem e da sociedade que torna tolerável um mundo político desordenado e fora de controle”²⁶.

Essa inversão na relação entre a verdade psíquica e a realidade material pode ter limitado a compreensão das complexas interações entre estrutura social,

²⁵ Freud, 1930, p. 135-136.

²⁶ BRENKMAN, *Op cit.*, p. 925, tradução nossa. Trecho original: “Patricide replaces politics’, according to Schorske, ‘to an epiphenomenal status in relation to the primal conflict between father

poder, gênero, sexualidade e formação psíquica. É fundamental reconhecer e questionar as suposições culturais e históricas subjacentes às teorias psicanalíticas, a fim de desenvolver uma compreensão mais aprofundada sobre as possibilidades da experiência social humana.

Em realidade, a psicologia social de Freud traça um desenvolvimento cultural que reflete o desenvolvimento libidinal do indivíduo moderno europeu, sua neurose resultante da relação ambivalente com a figura paterna e os mecanismos inconscientes de esquecimento, culpa e retorno sintomático. Embora problemática, essa abordagem pode nos ajudar a compreender os processos psíquicos pelos quais se estabeleceu uma característica presente não apenas em sua teoria, mas também no próprio desenvolvimento das civilizações capitalistas: a centralidade do masculino na esfera pública. Freud pode, portanto, contribuir em nosso entendimento sobre as implicações psíquicas e sociais decorrentes do processo capitalista de produção e reprodução da vida.

Utilizando as contribuições de Freud e Marx, o pensador alemão Robert Kurz²⁷ chama atenção para o fato de que a masculinidade moderna se tornou o modelo do que é ser um indivíduo potente e autônomo, independentemente do gênero. Esse modo de existência masculina está associado à capacidade de realizar seus desejos, assegurar sua propriedade, prosperar economicamente e impor sua vontade. Por outro lado, o que é entendido como polaridade feminina, caracterizada por uma dinâmica de afeto e cuidado em relação ao outro, fica restrito à esfera privada da família. Isso significa dizer que, mesmo quando os papéis de gênero tornam-se mais diversificados, a esfera pública continua sendo o espaço de manifestação do que é entendido como polaridade masculina, enquanto a esfera privada é vista como o espaço de manifestação do que é feminino.

Pra Kurz, o modelo capitalista reforça uma lógica social de competição e guerra e um modelo de individualidade que situa o medo e agressividade como afetos centrais da vida social. Se o indivíduo potente é aquele movido pela constante busca de satisfação dos próprios desejos, conquista de posses e exercício

and son, Freud gave his fellow liberals an a-historical theory of man and society that could make bearable a political world spun out of orbit and beyond control”.

²⁷ Cf. Kurz, *A lógica da dissociação e a crise da relação entre os sexos*. in: Kurz, 2019, n.p.

ilimitado de seus atributos, a existência do outro representa necessariamente um limite e um risco incessante à sua segurança e autorrealização. Surge, assim, a necessidade constante de defender as fronteiras da própria liberdade. O que se sobressai em termos de propulsão do psiquismo é então a pulsão de aniquilação, antissocial, ou de morte:

No seu âmago, o capitalismo não é outra coisa senão a militarização da reprodução social; e não só pela referência externa às exigências económicas da produção de armas de fogo, que caracterizou os seus primórdios, mas também pela formação quase militar de todo o modo de produção, na forma dos "exércitos do trabalho", na forma da concorrência universal, como uma guerra económica permanente de todos contra todos, etc. Todos os momentos da reprodução e da vida que não se enquadram nestas formas são conotados com o "feminino", dissociados, tornados "não-oficiais", definidos como inferiores e excluídos. O sujeito da mercadoria é, portanto, "masculino" pela sua essência, é um sujeito de violência latente ou manifesta, mesmo que parcialmente inclua mulheres.²⁸

Conclusão

Nos parece que Freud inverte a relação quando tenta derivar certas formas culturais de suas descobertas psicanalíticas. Ele universaliza e naturaliza configurações que são históricas, criando um mito de origem que tem como modelo fundamental a família burguesa, sem considerar o impacto político e subjetivo que outros modelos de família podem ter no desenvolvimento não apenas da personalidade, mas ainda, de outras estruturas psíquicas. Sujeitos que seriam, portanto, movidos por forças profundamente diferentes das que ele encontra em seus pacientes, alterando a trágica dinâmica conflituosa entre indivíduo e sociedade que enxergou como inevitável e o papel estruturante do patriarcado na ordem social.

Ao mesmo tempo, sem nunca ter pretendido uma crítica política contundente, foi capaz demonstrar o profundo impacto que esse modelo nuclear de família e de organização patriarcal da sociedade têm na construção psíquica do sujeito e de todo o adoecimento que decorre dessa ordem. Quando Freud nos escreve que a maior parte do adoecimento neurótico deriva do complexo de Édipo,

²⁸ *Idem.*

ele isola um problema social na dinâmica familiar, evitando analisá-lo como uma questão econômica e política, mas lança luz ao papel da repressão sexual e da divisão sexual do trabalho no adoecimento psíquico dos indivíduos modernos, em especial das mulheres. Ainda que tudo isso permaneça como pano de fundo para a cena edipiana.

Visto isso, cabe a pergunta: como a transformação radical da família pode auxiliar mudanças estruturais tanto em nível psíquico como em nível social? E ainda, como novas práticas de maternidade, paternidade e a própria superação da família nuclear como modelo poderiam impactar os padrões fundamentais de sociabilidade que estão centralizados na carga pulsional de morte, e da relação de Eros com a culpa e o medo da perda do amor da autoridade que caracterizam o mal-estar na cultura? É importante lembrar que esse modelo de família é estruturado dentro de um sistema totalizante. O que está em jogo, então, não é somente a transformação da família, mas de todo um conjunto de estruturas que não só a possibilita, mas a torna instrumento necessário para sua reprodução.

Referências

AZEVEDO, A. V. de. *A Metáfora Paterna na Psicanálise e na Literatura*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2001.

BEZERRA JUNIOR, B. *Projeto Para uma Psicologia Científica: Freud e as Neurociências*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. (Para Ler Freud).

BRENKMAN, J. Family, Community, Polis: the Freudian Structure of Feelings. *New literary history*, nº4, vol 23, p.923-954, 1992.

CASTRO, M. S de. *Entre o conflito psíquico e o político: um estudo sobre a ideia freudiana de desamparo*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2023.

DOR, J. *O Pai e sua Função em Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1991.

ENRIQUEZ, E. *Da Horda ao Estado: Psicanálise do vínculo social*. Trad. Teresa Cristina Carreteiro e Jacyara Nasciutti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

FREUD, S. (1895) *Projeto para uma Psicologia Científica*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol I. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1905) *Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol VII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1913) *Totem e Tabu*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol XIII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1915-1916) *Conferências Introdutórias sobre Psicanálise (Parte III)*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol XVI. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1921) *Psicologia de Grupo e Análise do Ego*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1923) *O Ego e o ID*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol XIX. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1927) *O Futuro de uma Ilusão*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol XXI. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1930) *O Mal-Estar na Civilização*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol XXI. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1939) *Moisés e o Monoteísmo*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1940 [1938]) *Esboço de Psicanálise*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

IASI, M. L. *Política, Estado e Ideologia na trama conjuntural*. São Paulo: Instituto Caio Prado Jr., 2017

KURZ, R. *A Guerra de Ordenamento Mundial: O Fim da Soberania e as Metamorfoses do Imperialismo na Era da Globalização*. Editora Antígona, (2003) 2019. Disponível no site: <http://www.obeco-online.org/livro_guerra_ordenamento.htm> Último acesso em: 10/07/2023

LACAN, J. *Os complexos familiares*. 2ª ed. Trad. Marco Antônio Coutinho Jorge e Potiguara Mendes da Silveira Jr. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2008.

MACPHERSON, C. B. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo: de Hobbes a Locke*. Trad. Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MIGUEL, F. Carole Pateman e a Crítica Feminista do Contrato. *Revista Brasileira de Ciências Sociais [online]*, n.93, v. 32. 2016.

PATEMAN, C. *O Contrato Sexual*. Trad. Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

POSTER, M. *Teoria Crítica da Família*. 2^a ed. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

ULISSES OU MITO E ESCLARECIMENTO: QUESTÕES DE GÊNERO NA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO E ODISSEIA

RAÍSSA TEIXEIRA ALMEIDA DE SOUZA¹

RESUMO: O presente trabalho busca analisar o papel do feminino na Odisseia de Homero através da leitura feita por Adorno e Horkheimer na Dialética do Esclarecimento. Os autores tratam a epopeia homérica como alegoria da construção da civilização ocidental e como testemunho da dialética do esclarecimento, compreendendo que a trajetória de Ulisses, a partir do apoderamento e da organização dos mitos, representa o processo de formação da Razão, tornando-se instrumental, ordenadora e dominadora do não-idêntico. Neste desenvolvimento da organização racional para a formação do sujeito, o feminino torna-se o não-idêntico, de forma a ser dominado pela razão, e portanto, esta já é patriarcal em seu princípio. O resultado dessa razão ordenadora e instrumental é a coisificação do outro, consolidando socialmente a dominação, o medo e a dinâmica do poder como partes fundamentais da razão. O feminino, como sedução e ameaça ao caminho da racionalidade, deve ser dominado, apartado da estrutura de formação da consciência de si. A representação feminina na Odisseia se dá majoritariamente por mulheres submissas e deusas que tentam desviar Ulisses de seu caminho, este se realizando como indivíduo por se alienar das relações sociais para se tornar sujeito de si, se relacionando com os demais sempre de forma instrumental e coisificada. Isto posto, a presente pesquisa visa, a partir da leitura de Adorno e Horkheimer, compreender a negação do feminino no princípio da racionalidade ocidental e sua influência nas relações de gênero nos dias atuais.

PALAVRAS-CHAVE: Gênero; Feminino; Dialética do Esclarecimento; Odisseia.

Introdução

A partir da leitura do “Excurso I: Ulisses ou Mito e Esclarecimento”, segundo fragmento do livro *Dialética do Esclarecimento* (doravante *DE*), de autoria de Theodor Adorno e Max Horkheimer nos anos de 1940, tive interesse em ler a *Odisseia* de Homero. Propondo-se a pensarem filosoficamente a realidade em que viviam, refugiados nos Estados Unidos na era de ouro do capitalismo, fugidos da Alemanha nazista, buscaram analisar o conceito de Esclarecimento e demonstram que a tão aclamada autonomia do pensamento formulada por Kant no século XVIII tinha culminado em uma lógica de dominação e instrumentalização do próprio pensamento e das pessoas. De acordo com Barbara Freitag,

¹ Mestre pelo programa de pós-graduação em Filosofia da UFF. E-mail: raissateixeira@iduff.br / rah.teixeira@gmail.com. Link para o currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4863309783507614>.

A *Dialética do Esclarecimento* descreve uma *dialética da razão* que em sua trajetória, originalmente concebida como processo emancipatório que conduziria à autonomia e à autodeterminação, se transforma em seu contrário: em um crescente processo de instrumentalização para a dominação e repressão do homem. Em seu célebre artigo “*Was ist Aufklärung?*” (O que é o esclarecimento?), Kant tinha visto na razão o instrumento de liberação do homem para que alcançasse através dela sua autonomia e *Muendigkeit* (maioridade). Defendia a necessidade de os homens assumirem com coragem e competência o seu próprio destino: reconhecendo que este não era ditado por forças externas (deuses, mitos, leis da natureza) nem por um *karma* interior. Ao contrário, os homens deveriam fazer uso da razão para tomarem em mãos sua própria história. Mas essa convicção partilhada por todos os iluministas revelava-se ilusória.²

Os autores, então, começam a explicar como eles entendem o conceito de esclarecimento, observando a capacidade do capitalismo – e, podemos hoje dizer também, do patriarcado – de dominarem a razão para seguir sua expansão. Eles dizem que “No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal.”³. Essa calamidade triunfal é o reflexo do momento histórico em que os autores estavam vivendo, uma guerra mundial que exterminou milhões de pessoas e que demonstrava o auge do capitalismo e desse esclarecimento ordenador e dominador.

Discorrendo sobre esse processo de desenvolvimento da razão ocidental, Adorno e Horkheimer, no Excurso I da *DE* buscam explicar, através da *Odisseia*, o processo de construção da civilização ocidental, utilizando a obra homérica como alegoria. É nesses termos, portanto, que a trajetória de Ulisses após o fim da Guerra de Tróia de volta à Ítaca, sua terra pátria, demonstraria a constituição do sujeito racional. Os desafios, encontros e tentações que atravessam o caminho do herói estão diretamente ligados ao processo de desenvolvimento do Eu que, no caminho sinuoso percorrido em sua viagem de retorno, já demonstra a dominação

² Freitag, 1988, p. 34.

³ Adorno; Horkheimer, 2006, p. 46.

e a instrumentalização do Eu e do Outro como elementos fundamentais para a autoconservação e a construção da racionalidade ocidental.

1. Ulisses: o sujeito racional protoburguês

Segundo Adorno e Horkheimer, o desenvolvimento da racionalidade ocidental deve ser analisado não através do racionalismo do século XVII, mas sim da *Odisseia*, obra escrita em torno do século VIII antes da Era Comum. Os autores reconhecem que o Esclarecimento se constrói em um alicerce de dominação e controle, na alienação do Eu e do Outro e na transformação deste Outro em mero instrumento, meio para que o Eu, concebido como senhor dos demais, triunfe. Desta forma, A. e H. entendem que o burguês do século XX já é visível em Ulisses, rei de Ítaca, que controla seus companheiros no barco, que remam para que cheguem à ilha, e que controla e domina as criaturas que encontra pelo caminho. Por isso, o conceito de sujeito protoburguês refletiria o comportamento dominador e instrumentalizador do herói.

Através de Marx, Freud e Nietzsche, os filósofos observam esse processo de alienação e dominação para que o Eu se desenvolva, pois há uma necessidade de controle sobre si e sobre o Outro para se autoconservar e desenvolver a razão. Ou seja, no princípio da racionalidade ocidental já faz parte o domínio e o controle. O pensamento ordenador e instrumental está no cerne do processo civilizatório do Ocidente.

Neste sentido, a *Odisseia* daria o testemunho da dialética do esclarecimento e é por esta razão que A. e H. utilizar-se-ão de alguns episódios da epopeia para ilustrar seus argumentos. O episódio das Sereias é fundamental para os autores. Neste episódio, Ulisses, a partir da recomendação de Circe, é amarrado no mastro de seu navio por seus companheiros, que têm os ouvidos tapados com cera para não se entregarem ao canto das criaturas. Essa amarração de Ulisses demonstra a utilização da técnica para não sucumbir à tentação, à entrega à pulsão e ao desejo do princípio do prazer.

Ou seja, a terra totalmente esclarecida não permite que o sujeito se entregue à sedução, a técnica então serve não para o alcance da felicidade humana, mas para o domínio de si, do outro e da natureza. Segundo Rodrigo Duarte:

Adorno e Horkheimer apontam que nisso reside um aspecto essencialmente repressivo do esclarecimento, pois “só é suficientemente duro para romper os mitos o pensamento que pratica violência contra si mesmo”, e o caminho para a consolidação do poder sobre a natureza se caracteriza por uma desistência, por parte do gênero humano, de buscar um sentido para sua vida. O mundo se torna um campo de exploração sistemática a partir de um entendimento que se restringe cada vez mais, buscando sempre a redução da multiplicidade das coisas à unidade do pensamento.⁴

Esse processo de dominação e instrumentalização exige a construção de uma identidade que nega a multiplicidade, de forma que, para o desenvolvimento da racionalidade, há a necessidade da negação de outras possibilidades que não sejam a razão tal como exposta na trajetória de Ulisses. Esse domínio refletido na natureza e utilizado também nas relações humanas coisifica tais relações e estabelece uma lógica mercadológica entre a humanidade e da humanidade com a natureza, como mera troca mercantil, danificando as relações sociais e com a natureza, transformando-as em meros instrumentos, em meios para o fim que é a dominação. Como Freitag diz:

[...] a razão, sujeito abstrato da história individual e coletiva do homem em Kant e Hegel, converte-se, na leitura de Horkheimer e Adorno, em uma razão alienada que se desviou do seu objetivo emancipatório original, transformando-se em seu contrário: a razão instrumental, o controle totalitário da natureza e a dominação incondicional dos homens. A essência da dialética do esclarecimento consiste em mostrar como a razão abrangente e humanística, posta a serviço da liberdade e emancipação dos homens, se atrofiou, resultando na razão instrumental.⁵

A partir dessa leitura da razão como instrumento de dominação, faço uma leitura da *DE* e da *Odisseia* através da perspectiva de gênero, compreendendo que a dominação masculina se dá em conjunto ao processo de construção da razão

⁴ Duarte, 2002, p. 20.

⁵ Freitag, 1988, p. 35.

ocidental. Portanto, na próxima seção do presente trabalho discorro diretamente sobre este tema.

2. Perspectiva de gênero no Excurso I

No processo de construção do Eu, Ulisses demonstra um caráter dominador e instrumentalizador ao encontrar as criaturas em seu caminho, e é possível observar que muitas dessas criaturas são seres representados por figuras femininas, como Calipso, as Sereias, e Circe.⁶ O herói, então, representa a dominação masculina sobre essas figuras, demonstrando um caráter patriarcal, que de acordo com os autores é a opressão dos mais fortes sobre os mais fracos, representada pelo poder dos homens, e que pode ser vista na *Odisseia* nas figuras de Ulisses e Zeus. Segundo Adorno e Horkheimer:

[...] o saber em que consiste sua identidade e que lhe possibilita sobreviver tira sua substância da experiência de tudo aquilo que é múltiplo, que desvia, que dissolve, e o sobrevivente sábio é ao mesmo tempo aquele que se expõe mais audaciosamente à ameaça da morte, na qual se torna duro e forte para a vida. Eis aí o segredo do processo entre a epopéia e o mito: o eu não constitui o oposto rígido da aventura, mas só vem a se formar em sua rigidez através dessa oposição, unidade que é tão-somente na multiplicidade de tudo aquilo que é negado por essa unidade.⁷

As criaturas femininas que o errante Ulisses encontra por seu caminho são seduções pelas quais ele deve se controlar para não sucumbir e para que seus poderes virem instrumentos para alcançar o objetivo de voltar à Ítaca. Tais figuras representam essa multiplicidade que deve ser banida, pois apenas na identidade

⁶ Calipso aparece no Canto V da *Odisseia*, ninfa que vive em uma ilha no Mar Egeu e que mantém Ulisses por um ano em sua companhia, oferecendo ao herói vida eterna e amor, porém este deseja a volta para casa e para sua esposa, Hermes surge para ela e solicita que auxilie Ulisses em seu retorno. Circe e as Sereias aparecem no Canto IX, a primeira é uma ninfa feiticeira que entorpece seus hóspedes e os transforma em animais, Ulisses consegue escapar de sua magia com a ajuda de Hermes, assim o herói domina a feiticeira, que o ajuda com instruções para ultrapassar alguns obstáculos no caminho, um desses obstáculos são as Sereias, que enfeitiçam com uma bela canção os marinheiros que passam por seu caminho e se entregam para a morte. Ulisses coloca cera de abelha no ouvido dos companheiros para que sigam remando e pede para que eles o amarrem ao mastro para que ouça a canção sem se entregar.

⁷ Adorno; Horkheimer, 2006, p. 50.

há o domínio da racionalidade. Essa unidade é definida a partir da negação de tudo que escapa ao esclarecimento.

Essas criaturas no caminho representam o feminino e o mito, mas sobretudo a natureza, o destino pelo qual Ulisses deve passar e vencer para que possa se formar na consciência de si. De acordo com Martin Jay:

Ao lutar contra a **dominação mítica do destino**, ele foi forçado a negar sua união com o todo. Por necessidade, teve de desenvolver uma racionalidade subjetiva particularista, a fim de garantir a autopreservação. Tal como Robinson Crusoe, ele era um indivíduo atomizado e isolado, vivendo de seus recursos mentais em um meio hostil. Sua racionalidade, portanto, baseou-se na trapaça e na instrumentalidade. Para Horkheimer e Adorno, Ulisses era o protótipo de um modelo dos valores iluministas — o moderno “homem econômico”. [...] Até seu casamento com Penélope envolveu o princípio da troca – a fidelidade e a renúncia da mulher a seus pretendentes durante a ausência de Ulisses, em troca do retorno dele.⁸

Assim, há uma instrumentalidade das relações para que haja a autopreservação do herói e as personagens Circe e Penélope representam o processo de formação do contrato matrimonial que estabelece a continuidade do poder de Ulisses, a primeira representa uma fase anterior, a fase mágica, enquanto a segunda já representa o contrato mais recente, em outras palavras, o contrato firmado com Circe estabelece um controle do herói sobre o poder mágico que perde a centralidade nesse processo de esclarecimento; com Penélope, o contrato representa um poder masculino e racional já estabelecido sobre a mulher. Adorno e Horkheimer afirmam que “A magia desintegra o eu que volta a cair em seu poder e assim se vê rebaixado a uma espécie biológica mais antiga.”⁹, de forma que o herói precisa controlar a feiticeira para não se entregar à sedução da magia e da natureza, isto é, o contrato é essa forma de estabelecimento do controle sobre a feiticeira e da manutenção deste poder no contrato firmado com a mulher.

Esse contrato matrimonial firmado por Ulisses com ambas as mulheres é descrito por Carole Pateman no livro *O contrato sexual*¹⁰, demonstrando a

⁸ Jay, 2008, pp. 329-330..

⁹ Adorno; Horkheimer, 2006, p. 64.

¹⁰ Pateman, 1993.

necessidade fundamental deste contrato para o desenvolvimento do contrato social, ou seja, da afirmação do desenvolvimento civilizacional.

Edward C. Whitmont, em seu livro *Retorno Da Deusa*¹¹, afirma que a fase mágica é representada pelo feminino, por isso, havendo assim uma rejeição a essas figuras, pois a ligação da consciência feminina com o instinto e a dependência das pulsões é enfatizada através da relação com o corpo e com a sensualidade, enquanto que a consciência de si é relacionada ao masculino, necessitando do afastamento dos desejos do corpo e das seduções para se formar. Em vista disso, as características do patriarcado são marcantes neste episódio de Circe ilustrando essas características femininas que devem ser controladas. Adorno e Horkheimer então afirmam,

Aquele que resistiu a ela, o senhor, o eu, e a quem Circe por causa de sua imutabilidade censura por trazer “no peito um coração insensível e obstinado” é aquele a quem Circe se dispõe a fazer as vontades [...] a última hetaira se afirma como o primeiro caráter feminino. Na transição da lenda para a história, ela faz uma contribuição decisiva para a frieza burguesa.¹²

Os autores demonstram que esse caráter feminino é definido a partir da submissão da mulher a um senhor que controla seus poderes e a transforma seu corpo num objeto de prazer e sua sabedoria e poderes mágicos em instrumento para a vitória em sua trajetória. A formação do caráter feminino se dá através do controle masculino, da dominação recorrente do processo de esclarecimento.

Sob essas bases, o desenvolvimento da sociedade organizada é definido através do poder dos homens sobre as mulheres. Neste sentido, Pateman define esse desenvolvimento histórico ocidental como patriarcal.

A liberdade do homem e a sujeição da mulher derivam do contrato original e o sentido da liberdade civil não pode ser compreendido sem a metade perdida da história, que revela como o direito patriarcal dos homens sobre as mulheres é criado pelo contrato. A liberdade civil não é universal – é um atributo masculino e depende do direito patriarcal. [...] O pacto original é tanto um contrato sexual quanto social: é sexual no sentido de patriarcal – isto é, o contrato

¹¹ Whitmont, 1991.

¹² Adorno; Horkheimer, 2006, pp. 65-66.

cria o direito político dos homens sobre as mulheres –, e também sexual no sentido do estabelecimento de um acesso sistemático dos homens aos corpos das mulheres.¹³

Enquanto Penélope aguarda a volta do marido por vinte anos, sofrendo a pressão dos ditos pretendentes para se casar novamente, Circe é controlada e deve satisfazer as vontades de Ulisses. A representação feminina se dá por papéis de submissão e de ligação direta com os homens, ou seja, elas são esposas, mães e filhas. Essa definição dos papéis femininos é descrita por Gayle Rubin como “o tráfico de mulheres”, ou seja, as relações de gênero e sociais são estabelecidas a partir da dominação dos homens sobre as mulheres, de modo que as mulheres participam das trocas simbólicas de poder, mas sendo sempre as intermediárias, os objetos de troca, jamais as portadoras do poder¹⁴.

Sob a perspectiva esclarecida, ocidental e patriarcal, o lugar definido para as mulheres, portanto, é este lugar de intermediação das relações entre dois homens ou dois grupos de homens, estabelecendo o feminino como inferior ao masculino, perpetuando uma lógica de dominação masculina que tem o patriarcado como modelo de sociedade. A cultura patriarcal grega é então perpetuada para o Ocidente.

3. Patriarcado e Capitalismo

Adorno e Horkheimer buscam na *Odisseia* os primeiros passos da construção do pensamento ordenador e dominador que culmina no estágio atual do sistema capitalista no momento da escrita de *Dialética do Esclarecimento*. Buscando seguir o mesmo processo que os autores percorrem, enxergo no livro *Calibã e a bruxa* de Silvia Federici uma possibilidade de leitura análoga sobre o processo de construção do capitalismo pelo viés da necessidade fundamental do controle dos corpos e mentes femininas para que este sistema se estabelecesse.

Nesse processo longo de dominação masculina, o patriarcado se estendeu por milênios. A partir do século XIV há o início da caça às bruxas, que coincide com o

¹³ Pateman, 1993, pp. 16-17.

¹⁴ Rubin, 1993.

desenvolvimento do sistema capitalista que se utiliza do patriarcado para se formar. Essa formação começou a perseguir e assassinar mulheres, pois estas tinham conhecimentos e sabedorias que deveriam ser controlados para que o novo sistema e disciplina econômica e social ocorressem. Federici afirma que, “[...] a discriminação contra as mulheres na sociedade capitalista não é o legado de um mundo pré-moderno, mas sim uma formação do capitalismo, construída sobre diferenças sexuais existentes e reconstruída para cumprir novas funções sociais.”¹⁵

Ou seja, o capitalismo não apenas se apoderou da dominação masculina pré-existente, como criou novas formas de domínio sobre as mulheres.

A caça às bruxas aprofundou a divisão entre mulheres e homens, inculcou nos homens o medo do poder das mulheres e destruiu um universo de práticas, crenças e sujeitos sociais cuja existência era incompatível com a disciplina do trabalho capitalista, redefinindo assim os principais elementos da reprodução social.¹⁶

A caça às bruxas da Idade Moderna se assemelha à fase mágica descrita no episódio de Circe, em que os homens devem temer os poderes mágicos das mulheres, utilizando desse poder para benefício próprio.

[...] a caça às bruxas serviu para privar as mulheres de suas práticas médicas, forçou-as a se submeterem ao controle patriarcal da família nuclear e destruiu um conceito holístico de natureza que, até a Renascença, impunha limites à exploração do corpo feminino.¹⁷

Então, seguindo a linha apresentada tanto por Federici quanto por Adorno e Horkheimer, o advento do capitalismo marca uma nova lógica de dominação e exploração dos corpos e mentes em que se aliena dos seres humanos suas capacidades de desenvolvimento que não sejam voltadas para uma relação de controle e dominação, estrutura essa em que os corpos femininos são fundamentais para a perpetuação de uma relação de dominação pois são imprescindíveis no processo de reprodução social.

¹⁵ Federici, 2017, p. 11.

¹⁶ *Ibid.*, p. 294.

¹⁷ *Ibid.*, p. 39.

Considerações Finais

Levando em consideração tanto o desenvolvimento do patriarcado quanto do capitalismo, a autonomia feminina é uma ameaça a estes sistemas que se estabeleceram a partir do controle e da dominação da natureza e de tudo o que é considerado o outro ou o não-idêntico (como os corpos e as subjetividades femininas) que perpetua o poder masculino que destrói e desumaniza, coisifica e controla tudo que se desloca da identidade masculina.

Este trabalho, então, buscou observar através de Adorno e Horkheimer, como se estabeleceu a lógica de dominação a partir da construção da civilização ocidental, passando pela Idade Moderna, com o advento do capitalismo, e sua perpetuação através dos séculos, culminando na lógica do século XX e chegando ao século XXI como um sistema que segue perpetuando relações de dominação e exploração em que as mulheres, principalmente as mulheres negras, são exploradas para que haja a reprodução da classe trabalhadora, de forma a perpetuar um sistema que reproduz as relações de instrumentalização da natureza e da espécie humana, utilizando-se perversamente do esclarecimento como ferramenta de dominação.

O princípio de identidade, que exclui tudo aquilo que não o representa, é estabelecido no mais alto individualismo, que dissolve as relações coletivas e fragmenta as lutas que vão de encontro à forma com que o capitalismo se estabelece.

As mulheres da *Odisseia* são figuras que, através de Homero, o pedagogo dos povos gregos, ensinam e servem de exemplo para outras mulheres com o objetivo de mantê-las na ordem patriarcal. Essas figuras seguem sendo exemplo através da história da civilização ocidental e ainda têm influência na forma com que as relações de gênero são estabelecidas nos dias atuais.

Referências

ADORNO, T; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

AGUIAR, N. Perspectivas feministas e o conceito de patriarcado na sociologia clássica e no pensamento sociopolítico brasileiro. In: _____ (Org.). *Gênero e Ciências Humanas: desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres*. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997.

DUARTE, R. *Adorno/Horkheimer: E a dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

FEDERICI, S. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

_____. *Mulheres e caça às bruxas: da Idade Média aos dias atuais*. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019.

FREITAG, B. *A teoria crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

GAGNEBIN, J M. Do conceito de *mimesis* no pensamento de Adorno e Benjamin. *Revista Perspectivas*. v. 16. São Paulo, 1993. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/perspectivas/article/view/771/632>. Acesso em: 04 mar. 2022.

HOMERO. *Odisseia*. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Companhia, 2019.

JAY, M. *A imaginação dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais (1923-1950)*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

LERNER, G. *A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens*. Trad. Luiza Sellera. São Paulo: Cultrix, 2019.

PATEMAN, C. *O contrato sexual*. Trad. Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

RUBIN, G. O tráfico de mulheres. In: _____. *Notas sobre a "Economia Política" do sexo*. Trad. Christine Rufino Dabat. Recife: SOS Corpo, 1993.

SÜSSEKIND, P. O narrador Ulisses. *Cadernos Benjaminianos*. Número especial, Belo Horizonte, 2013. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/cadernosbenjaminianos/article/view/6055>. Acesso em: 20 mar. 2021.

WHITMONT, E C. *Retorno Da Deusa*. Trad. Maria Sílvia Mourão. São Paulo: Summus, 1991.

FOTOGRAFIA COMO FORMA DE ARTE RELACIONAL

CECÍLIA SAMEL CÔRTEZ FERNANDES¹

RESUMO: O presente trabalho tem como intuito analisar a fotografia como forma de arte relacional. Serão discutidos os aspectos e reverberações do ato fotográfico, os quais são capazes de construir e remeter a formas de relação. Nicolas Bourriaud estruturou a teoria da estética relacional como forma de observar a arte da década de 1990, principalmente a partir de obras de arte interativas ou performances, contudo com poucas fotografias entre seus exemplos. A estética relacional se baseia nas relações presentes e construídas por uma obra de arte para analisá-la, de modo que é possível observar a fotografia a partir desse viés. Segundo Susan Sontag, o fotografar se tornou um ato artístico que vai além da técnica e conquistou seu espaço nas artes. Fotografar algo significa apropriar-se do que é fotografado. Tal ato recicla, recontextualiza e ressignifica a realidade, transformando-a. Isso é possível através da ação do artista de ressignificar as imagens e a realidade, abordando e revelando questões artísticas, culturais, políticas e sociais. O enquadramento dessas imagens reflete a subjetividade do fotógrafo e a subjetividade do indivíduo retratado também transparece na imagem, possibilitando a criação de relações entre fotógrafo, imagem, público e contexto.

Palavras-chave: Estética Relacional; Arte Relacional; Fotografia; Nicolas Bourriaud; Susan Sontag.

Em 1998, o autor e curador Nicolas Bourriaud lançou o livro *Estética Relacional*, no qual foi estruturado um conceito que abrangia as novas expressões artísticas da década de 1990. Segundo Bourriaud, a década ressaltou outras dimensões de aspectos relacionais que foram além do tradicional para espectador e obra de arte. O espectador gradualmente aumenta seu papel de co-autor, essencial para a criação artística. A arte que lida com relações, interações e intersubjetividade humana se torna o foco principal da arte relacional: “[...] isto é, uma forma de arte cujo substrato é dado pela intersubjetividade e tem como tema central o estar-juntos, o “encontro” entre observador e quadro, a elaboração coletiva do sentido”.² Apesar de Bourriaud listar exemplos que em sua maioria são obras interativas ou baseadas em performance, a fotografia também é capaz de criar

¹ Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio. E-mail: cecilia.samel@gmail.com; Link para currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8195067081533691>.

² Bourriaud, 2009, p. 21.

relações entre público, obra e conteúdo. Essa não é uma forma artística abordada extensamente nos livros do autor, porém este servirá de ponto de partida para a discussão.

A conexão entre público e obra de arte não se iniciou com *Estética Relacional*, pois essa é uma questão que permeia a história da arte desde as Vanguardas Europeias e especialmente na arte contemporânea, porém nesta obra foi estruturada uma teoria que abarca as novas formas artísticas dos anos 1990: “Na arte dos anos 1990, quando as tecnologias interativas se desenvolvem a uma velocidade exponencial, os artistas exploram os arcanos da socialidade e da interação”.³ A proposta foi analisar a produção de artistas como Rirkrit Tiravanija, Philippe Parreno, Liam Gillick, Pierre Huyghe e Dominique Gonzalez-Foerster, que tomaram outro caminho da produção da década de 1980 trazendo à tona o aspecto “relacional” da arte. Para Bourriaud, 1990⁴ se mostrou uma década propícia para experimentações sociais,⁵ as quais são observadas através da estética relacional, descrita sinteticamente pelo autor como uma “Teoria estética que consiste em julgar as obras de arte em função das relações inter-humanas que elas figuram, produzem ou criam”.⁶

A interação do público com as obras começou a tomar um papel ainda maior do que nas décadas anteriores com a criação de espaços de convivência e de experiência. É possível argumentar que ir a um museu é uma experiência baseada na relação do público com a obra; no entanto, essa é uma relação de contemplação de modo que o público aqui se encontra no papel de espectador passivo. Ao contrário disso, as obras relacionais demandam do público um papel ativo, sendo essa participação ativa o ponto central de muitas das obras ditas “relacionais”. Um exemplo claro disso são as obras interativas, herança direta dos *happenings* e performances,⁷ nas quais é necessária uma ação do público para que a obra seja executada. Nesses casos, o papel central do espectador — ou, mais especificamente nesse caso, participante — se torna mais evidente pelo fato de eles fazerem a obra

³ Bourriaud, 2009, p. 98.

⁴ Cf. Bourriaud, 1998, p. 74.

⁵ Bourriaud, 2009.

⁶ Bourriaud, 2009, p. 151.

⁷ Cf. Bourriaud, 2009, p. 35-36.

se mover e tomar vida. O antigo espectador torna-se co-autor da obra de arte, sendo ele essencial para que a obra se materialize. Segundo Bishop, essa forma de fazer arte foi “[...] acompanhada pelo discurso da democracia e da emancipação, que é muito similar à defesa que Bourriaud faz da estética relacional”.⁸

Porém Bourriaud vai além disso ao analisar obras que possuem uma dimensão mais complexa de relacionamento, ou seja, obras que têm como intuito o público interagir entre si, gerando uma intersubjetividade⁹ no contexto da obra de arte em questão. Um exemplo recorrente é a instalação-performance criada por Rirkrit Tiravanija em uma galeria em Nova Iorque, onde ele ocupou a cozinha e os escritórios da galeria como espaços de exposições. Tiravanija serviu ao público gratuitamente um curry tradicional de onde veio, criando um ambiente onde convidados conversavam entre si em durante uma refeição. Tal obra de arte não apenas resultou na subversão dos espaços da galeria, como também na convivência e na intersubjetividade daqueles que dela participaram. A obra é tanto a estrutura formal quanto o resultado do comportamento coletivo.¹⁰

A estética relacional, entretanto, pode ser utilizada em outras formas artísticas que não sejam interativas como o exemplo anterior. O foco são as relações, independentemente de como elas são estabelecidas. Ao analisar a fotografia "Untitled" (Alice B. Toklas' and Gertrude Stein's Grave, Paris) de Felix Gonzalez-Torres, Bourriaud demonstra que a potência de uma obra não precisa estar em sua visualidade.¹¹ Apesar de não ser uma obra interativa, a dimensão relacional de uma fotografia pode transparecer pelo contexto, por fatos subentendidos ou por sua visualidade. No caso da fotografia de Gonzalez-Torres, os túmulos retratados representam muito mais do que só a individualidade dessas mulheres, mas também o romance entre elas, que vem à tona através do contexto e da história que estão visualmente ocultos. Portanto, essa disciplina se apresenta como uma ferramenta para a análise da fotografia como forma de arte relacional.

⁸ Bishop, 2011, p. 117.

⁹ Cf. Bourriaud, 2009, p. 31.

¹⁰ Bourriaud, 1998

¹¹ Cf. Bourriaud, 1998, p. 60.

A fotografia pode ser considerada uma forma de criação de relações entre espectadores, obra e conteúdo. Isso é possível através da subjetividade do artista em ressignificar as imagens e a realidade. Obras que têm como base fotografias normalmente não são tratadas pela estética relacional. Isso não impede, contudo, que elas sejam analisadas por esse viés teórico. Afinal, é possível ter essa perspectiva ao estudar obras de arte que indiretamente produzem relações e não apenas as que a tem como o objetivo final.

A técnica fotográfica foi capaz de transformar a forma como os artistas se relacionam com o mundo e com as formas de representação:¹² a representação realista fotográfica permite os novos ângulos e perspectivas do modernismo, incorporando o funcionalismo de captura de imagem pela luz na pintura também; a arte moderna começa a tratar mais sobre o gestual e a matéria, privilegiando o abstrato; finalmente haverá a anexação da fotografia como técnica de produção de imagens.¹³

A primeira fotografia do mundo foi tirada por Joseph Niépce em 1826. Desde então, as câmeras foram tomando novos formatos e a fotografia foi ganhando espaço na vida cotidiana. Perspectivas e usos dessa técnica também foram se transformando, inclusive em obras de arte contemporânea, que é um aspecto crucial desta pesquisa. Serão articuladas as perspectivas de Walter Benjamin, Susan Sontag e Rosalind Krauss para estabelecer um panorama da teoria da fotografia.¹⁴ Abordada em momentos históricos diferentes, década de 1930, de 1970 e de 1980, respectivamente, a fotografia é observada por esses autores através de sua dualidade inerente de técnica e arte.

O artigo *A Pequena História da Fotografia*, de Walter Benjamin, foi publicado em 1931, antes de seu aclamado texto *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* (1936). Contudo, ele só ganhou destaque na década de 1960, quando foi reeditado. Apesar de não ter tido muita atenção na época de sua primeira publicação, essa é a primeira análise sócio-histórica da fotografia. Antes

¹² Cf. Bourriaud, 1998, p. 70-71.

¹³ Cf. Bourriaud, 1998, p. 71.

¹⁴ Vale ressaltar que os textos de Sontag e Krauss utilizados para a escrita deste artigo precedem a fotografia digital e, portanto, não abarcam questões inerentes a esse tipo de tecnologia.

dessa publicação, a discussão da fotografia se baseava predominantemente no desenvolvimento de seus aspectos técnicos, não colocando em questão os desdobramentos históricos e filosóficos desencadeados por tais avanços. Benjamin critica o estado da discussão fotográfica e propõe, portanto, olhar para os quase 100 anos de fotografia até então com essa nova perspectiva.¹⁵

Em linhas gerais, Benjamin identifica que o primeiro momento da fotografia, em que ela ainda possuía aura, se deu na década após a descoberta da fotografia, com David Octavius Hill, Julia Margaret Cameron, Victor Hugo e Félix Nadar, período que precede a industrialização da técnica fotográfica.¹⁶ Seu declínio é identificado com o momento da industrialização da fotografia e com a difusão dos estúdios e sua renovação é apontada pela fotografia surrealista e o construtivismo russo, trazendo a construção fotográfica e visando a experimentação e o aprendizado.¹⁷

Além de ser uma técnica herdeira da câmara obscura, a fotografia estabelece uma rede de relações. Desde o princípio da fotografia, fotografava-se pessoas. Retratos em estúdios começaram a se tornar um pouco mais acessíveis até chegar à fotografia de rua, mais dinâmica e possibilitada pelo menor tamanho das máquinas e sua maior portabilidade. O foco de Benjamin é exatamente os retratos fotográficos, porém ele reconhece que a fotografia abrange diversas áreas, inclusive científicas. Ao mencionar a defesa do físico Arago à criação de Daguerre, o autor ressalta que “A beleza desse discurso vem do fato de que ele cobre todos os aspectos da atividade humana”.¹⁸ Essa defesa foca na fotografia como técnica com um alcance muito amplo, podendo ser usada para fotografar estrelas, hieróglifos egípcios e, portanto, tornando “irrelevante a justificação da fotografia em face da pintura”.¹⁹

Nesse ponto, é possível perceber que Benjamin dá valor à fotografia independentemente da sua relação com a pintura, apesar de ele afirmar que a relação moderna entre arte e fotografia é definida pela tensão não resolvida que

¹⁵ Cf. Benjamin, 1985, p. 103-104.

¹⁶ Cf. Benjamin, 1985, p. 91.

¹⁷ Cf. Benjamin, 1985, p. 106.

¹⁸ Benjamin, 1985, p. 92.

¹⁹ Benjamin, 1985, p. 93.

surgiu no momento em que começaram a surgir fotografias de obras de arte. “Pois mais uma vez, como há oitenta anos, a fotografia está substituindo a pintura”.²⁰ Benjamin não afirma que haja uma completa substituição, porém o exemplo dos retratos pintados em miniatura sendo substituídos por fotos é significativo. Ambas as formas artísticas se influenciaram, implicando transformações em sua execução e recepção. O impressionismo é comumente associado ao surgimento das fotografias, contudo Krauss não se contenta com a explicação de que o simples ato de saída dos ateliês para a pintura ao ar livre tenha causado a grande mudança estética desse movimento: “É simplesmente inexplicável que o fato de sair do ateliê e ir ao ar livre com o objetivo de aproximar-se do sujeito tenha gerado uma visão tão esteticamente marcada”.²¹ O fato decisivo para tal mudança é identificada pela autora como a experiência da fotografia,²² permitindo que os impressionistas tivessem outro olhar para a natureza, com um certo afastamento da realidade.²³ Krauss estabelece algumas diferenças entre fotografia e pintura:

A fotografia é um intermediário do “real” e, inerentemente, a pintura não o é da mesma forma. Além do mais não se tem na fotografia o sentimento de que a imagem ou seus componentes estejam *sobre* o suporte, quando este sentimento existe ou pode existir na pintura. A imagem fotográfica está *dentro* de seu suporte: ela é uma parte absolutamente integrante do suporte. Tudo o que caracteriza a fotografia, como por exemplo o fato de que possa ser tirada em diferentes formatos, reafirma que a relação física da imagem com seu suporte específico é diferente da pintura.²⁴

De qualquer maneira, é inegável a relação próxima entre as duas formas artísticas, especialmente no contexto do século XIX. Segundo Krauss, a fotografia foi inserida no contexto dos museus e, com isso, foi submetida aos mesmos critérios do discurso estético e da história da arte no momento. Um exemplo disso é a escolha entre os termos “paisagem” e “vista”. Em um primeiro momento, usava-se “paisagem” quase exclusivamente para denotar pinturas, enquanto as fotografias

²⁰ Benjamin, 1985, p. 104.

²¹ Krauss, 2002, p. 65.

²² Cf. Krauss, 2002, p. 66.

²³ Cf. Krauss, 2002, p. 65.

²⁴ Krauss, 2002, p. 102.

eram chamadas de “vistas”.²⁵ Entretanto, com a expansão da fotografia nos museus, certas fotografias começaram a ser chamadas de “paisagens” e, portanto, passíveis de estarem submetidas a outros conceitos do discurso estético, como a ideia de artista e de unidade da obra de tal artista.²⁶ Krauss problematiza esse uso, afirmando que a aplicação de certos valores estéticos a fotografias pode ser apenas uma construção a posteriori para dar valor à fotografia de arte.²⁷ Já Sontag faz aproximações entre pintura e fotografia, afirmando que esta também é uma forma de interpretação²⁸ e que é capaz de inovação e autenticidade.²⁹ Fotografar se tornou um ato artístico que vai além da técnica e conquistou seu espaço nas artes.³⁰ O fato de fotografias estarem em museus não significa que elas necessariamente devem ser vistas com o mesmo olhar de uma pintura. É possível criar pontes entre as duas formas artísticas, porém a fotografia possui características, como o seu caráter técnico proveniente da máquina ou formas de retratar imagens inesperadas que acontecem em frações de segundo, que demandam um discurso estético próprio capaz de acomodá-las. Entretanto, isso não significa uma objetividade inerente da fotografia:

O fotógrafo era visto como um observador agudo e isento — um escrivão, não um poeta. Mas, como as pessoas logo descobriram que ninguém tira a mesma foto da mesma coisa, a suposição de que as câmeras propiciam uma imagem impessoal, objetiva, rendeu-se ao fato de que as fotos são indícios não só do que existe mas daquilo que um indivíduo vê; não apenas um registro mas uma avaliação do mundo.³¹

Dessa forma, é possível estabelecer dois pólos que constituem a fotografia. De um lado, a fotografia é realizada através do domínio de sua técnica, a qual tem limitações objetivas — como o ISO do filme negativo em câmeras analógicas, a

²⁵ Cf. Krauss, 2002, p. 47.

²⁶ Cf. Krauss, 2002, p. 49.

²⁷ Ao discutir uma fotografia topográfica de Timothy O’Sullivan, Krauss aponta: “Na realidade, a interpretação de suas imagens como representação de valores estéticos (ausência de profundidade, construção gráfica, ambigüidade — e, além disso, intenções estéticas tais como o sublime e a transcendência) não seria uma elaboração retrospectiva concebida para afirmá-las como arte?” (Krauss, 2002, p. 42-43)

²⁸ Cf. Sontag, 2004, p. 17.

²⁹ Cf. Sontag, 2004, p. 155-156.

³⁰ Cf. Sontag, 2004, p. 143.

³¹ Sontag, 2004, p. 104.

velocidade e abertura do obturador — que devem ser dominadas pelo fotógrafo para obter a fotografia desejada.³² Do outro, há o lado subjetivo, tanto do lado do fotógrafo em expressar sua subjetividade e perspectiva a partir dessas restrições, quanto do indivíduo retratado, independentemente de se conhecemos essa pessoa ou não, que traz algo inexplicável para a fotografia:

[...] na vendedora de peixes de New Haven, olhando o chão com um recato tão displicente e tão sedutor, preserva-se algo que não se reduz ao gênio artístico do fotógrafo Hill, algo que não pode ser silenciado, que reclama com insistência o nome daquela que viveu ali, que também na foto é real, e que não quer extinguir-se na “arte”.³³

Aqui está o ponto de encontro desses dois pólos, a técnica fotográfica que é capaz de produzir criações com um valor mágico. Segundo Sontag, a fotografia só teria alcançado a categoria de arte a partir do momento em que a técnica começou a ser difundida através de sua industrialização.³⁴ A partir do momento em que essa forma de arte é difundida, ela não é usada pela maioria como arte. A fotografia “é sobretudo um rito social, uma proteção contra a ansiedade, é um instrumento de poder”.³⁵

A abordagem de Sontag sobre fotografia se aproxima da benjaminiana, no sentido em que coloca dois lados opostos como essenciais para a fotografia — a objetividade técnica e a subjetividade humana —, assim como uma perspectiva sócio-histórica na análise, com base em um certo materialismo histórico.³⁶ Outra dualidade da fotografia é sua característica de ser ao mesmo tempo funcional, para as fotografias científicas, e artística:

Embora gere obras que podem ser chamadas de arte — requerem subjetividade, podem mentir, proporcionam prazer estético —, a fotografia não é, antes de tudo, uma forma de arte. Como a língua, é um meio em que as obras de arte (entre outras coisas) são feitas. Com a língua, podem-se fazer discursos científicos, memorandos burocráticos, cartas de amor, listas de compras no mercado e a Paris

³² Cf. Benjamin, 1985, p. 100.

³³ Benjamin, 1985, p. 93.

³⁴ Cf. Sontag, 2004, p. 18.

³⁵ Sontag, 2004, p. 18.

³⁶ Cf. Sontag, 2004, p. 195.

de Balzac. Com a fotografia, podem-se fazer fotos de passaporte, fotos meteorológicas, fotos pornográficas, raios X, fotos de casamento e a Paris de Atget. A fotografia não é uma arte como, digamos, a pintura e a poesia. Embora as atividades de certos fotógrafos se adaptem à ideia tradicional de bela-arte, a atividade de indivíduos excepcionalmente talentosos que produzem objetos específicos dotados de um valor próprio, a fotografia desde o início também se prestou a essa ideia de arte que afirma que a arte está obsoleta. O poder da fotografia — e seu papel central nas preocupações estéticas atuais — reside em que ela confirma ambas as ideias de arte. Mas o modo como a fotografia torna a arte obsoleta é, a longo prazo, mais forte.³⁷

Há, portanto, uma subjetividade que ressignifica e transforma a realidade.³⁸ A forma como olhamos o mundo é modificada e ampliada pelas fotografias, dando a sensação de que é possível apreender o mundo inteiro: “Colecionar fotos é colecionar o mundo”.³⁹ Além de retratar o mundo, as fotografias capturam a experiência⁴⁰ e são capazes de revelar detalhes imperceptíveis e, principalmente, um inconsciente ótico:

Depois de mergulharmos suficientemente fundo em imagens assim, percebemos que também aqui os extremos se tocam: a técnica mais exata pode dar às suas criações um valor mágico que um quadro nunca mais terá para nós. Apesar de toda a perícia do fotógrafo e de tudo o que existe de planejado em seu comportamento, o observador sente a necessidade irresistível de procurar nessa imagem a pequena centelha do acaso, do aqui e agora, com a qual a realidade chamuscou a imagem, de procurar o lugar imperceptível em que o futuro se aninha ainda hoje em minutos únicos, há muito extintos, e com tanta eloquência que podemos descobri-lo, olhando para trás. A natureza que fala à câmera não é a mesma que fala ao olhar; é outra, especialmente porque substitui a um espaço trabalhado conscientemente pelo homem, um espaço que ele percorre inconscientemente. Percebemos, em geral, o movimento de um homem que caminha, ainda que em grandes traços, mas nada percebemos de sua atitude na exata fração de segundo em que ele dá um passo. A fotografia nos mostra essa atitude, através dos seus recursos auxiliares: câmera lenta, ampliação. Só a fotografia revela

³⁷ Sontag, 2004, p. 163-164.

³⁸ A fotografia não apenas reproduz o real, recicla-o — um procedimento fundamental numa sociedade moderna. Na forma de imagens fotográficas, coisas e fatos recebem novos usos, destinados a novos significados, que ultrapassam as distinções entre o belo e o feio, o verdadeiro e o falso, o útil e o inútil, bom gosto e mau gosto. (Sontag, 2004, p. 191).

³⁹ Sontag, 2004, p. 13.

⁴⁰ Cf. Sontag, 2004, p. 14.

esse inconsciente ótico, como só a psicanálise revela o inconsciente pulsional.⁴¹

Apesar de existir o pressuposto de que houve algo tangível que foi capturado na foto, as representações fotográficas não são imparciais,⁴² elas são uma interpretação do mundo, assim como pinturas. Mesmo que haja uma tentativa de fazer uma fotografia relativamente imparcial, sempre há um elemento subjetivo que transparece: “Mesmo quando os fotógrafos estão muito mais preocupados em espelhar a realidade, ainda são assediados por imperativos de gosto e de consciência”.⁴³ O ato de fotografar é fruto da relação entre algo e o fotógrafo:

As fotos, que brincam com a escala do mundo, são também reduzidas, ampliadas, recortadas, retocadas, adaptadas, adulteradas. Elas envelhecem, afetadas pelas mazelas habituais dos objetos de papel; desaparecem; tornam-se valiosas e são vendidas e compradas; são reproduzidas.⁴⁴

Benjamin identifica um distanciamento ocorrido entre o tempo áureo da fotografia e o momento de seu declínio a partir de um conceito introdutório de aura, o qual será desenvolvido mais a fundo em *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. No primeiro momento, o tempo de exposição das câmeras era longo, o que levava a um aspecto mais embaçado e impreciso da imagem, ao mesmo tempo em que fazia com que os modelos vivenciassem a fotografia.⁴⁵ Com a difusão dos álbuns fotográficos e da fotografia de estúdio, Benjamin indica a decadência da fotografia. O autor descreve essa atividade como algo kitsch na tentativa de tornar a fotografia mais “artística”, ao fazer uso de elementos artísticos que podiam ter uma função de apoio e composição de cena, mas que, ao mesmo tempo, não faziam sentido, como colunas sobre tapetes.⁴⁶ Essa seria uma tentativa falha, aos olhos de Benjamin, de alcançar a aura presente no auge da

⁴¹ Benjamin, 1985, p. 94.

⁴² Cf. Sontag, 2004, p. 16.

⁴³ Sontag, 2004, p. 16-17.

⁴⁴ Sontag, 2004, p. 15.

⁴⁵ O caso das fotografias de Hill no cemitério Greyfriars em Edimburgo aparece como um exemplo disso no texto de Benjamin (Cf. Benjamin, 1985, p. 96).

⁴⁶ Benjamin, 1985, p. 98.

fotografia,⁴⁷ algo misterioso fora do controle do fotógrafo que transparece na imagem:⁴⁸ “É uma figura singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais próxima que ela esteja”.⁴⁹ Apesar de a aura não ser o produto de aparelhos fotográficos rudimentares, ela não foi alcançada no declínio, pois a industrialização e comercialização da fotografia pela burguesia desconectou objeto e técnica.⁵⁰

Apesar dessa desconexão, Benjamin aponta que a “[...] fotografia continua sendo a relação entre o fotógrafo e sua técnica”.⁵¹ A fotografia seria um ato de observação imediata: é o ato de ver e de sermos vistos.⁵² Enquanto Wiertz saudou o advento da fotografia dizendo que ela seria a pintura do futuro e Baudelaire disse que ela deveria estar a serviço das ciências e das artes apenas,⁵³ Benjamin afirma que a fotografia deveria estar a serviço do conhecimento, da experimentação,⁵⁴ exercendo um papel social. Sontag, de certa forma, apresenta uma perspectiva mais pessimista sobre o lugar da fotografia e sobre esse papel. Segundo a autora, a fotografia é capaz de criar solidariedade, ao dar luz a algum assunto, e, ao mesmo tempo, subtrair, ao talvez tornar algo banal.⁵⁵ Mesmo que haja uma motivação social, Sontag aponta que isso está fadado a falhar em certa medida:

Fotógrafos imbuídos de preocupação social supõem que sua obra possa transmitir algum tipo de significado estável, possa revelar a verdade. Mas, em parte por ser a fotografia sempre um objeto num contexto, tal significado está destinado a se esvaír; ou seja, o contexto que molda qualquer uso imediato da fotografia — em especial o político — é imediatamente seguido por contextos em que tais usos são enfraquecidos e se tornam cada vez menos relevantes.⁵⁶

⁴⁷ A aura é colocada como esse aspecto crepuscular e embaçado, simulada artificialmente no momento de decadência da fotografia, nos estúdios de fotografia, em que essa estética era desejada, porém as câmeras industriais já não eram capazes de ter o mesmo efeito que as das primeiras câmeras (Benjamin, 1985, p. 99).

⁴⁸ Cf. Benjamin, 1985, p. 99.

⁴⁹ Benjamin, 1985, p. 101.

⁵⁰ Cf. Benjamin, 1985, p. 99.

⁵¹ Benjamin, 1985, p. 100.

⁵² Cf. Benjamin, 1985, p. 103.

⁵³ Benjamin, 1985, p. 106.

⁵⁴ Cf. Benjamin, 1985, p. 106.

⁵⁵ Cf. Sontag, 2004, p. 126.

⁵⁶ Sontag, 2004, p. 122.

No entanto, tanto a fotografia quanto sua reprodutibilidade proporcionaram uma difusão mais democrática de imagens, permitindo que mais pessoas tivessem acesso a imagens até então inacessíveis,⁵⁷ sejam elas reproduções fotográficas de obras de arte, sejam fotografias de lugares, pessoas e situações longínquos. Aqui é possível identificar uma das formas possíveis de estabelecer relações entre o espectador e a imagem retratada através das fotografias. O espectador é exposto a outras formas de ver o mundo, abrindo a possibilidade de criação de empatia entre o espectador e as pessoas fotografadas, por exemplo. Decerto, apenas ver uma fotografia não é garantia disso, porém ela auxilia a transpor certos obstáculos para tornar as fotografias e aquilo que é retratado mais acessíveis.

A abordagem de Benjamin prenuncia a rápida difusão de imagens de forma globalizada, através das reproduções fotográficas. Sontag e Krauss colocam em perspectiva outros aspectos dentro de um contexto mais contemporâneo e difundido da fotografia. O ponto de encontro dessas visões sobre fotografia é o fato de que ela se dá no encontro e na relação entre fotógrafo, máquina fotográfica e fotografado. Outras ramificações surgem no encontro entre fotografia e espectadores, formando-se relações entre artista, obra, objeto e espectador. A fotografia, portanto, se mostra como uma forma artística inerentemente relacional, capaz de criar camadas de relações.

Referências

BENJAMIN, W. Pequena História da Fotografia. In: *Obras escolhidas I*. Trad. de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. *A Obra de Arte na Era de Sua Reprodutibilidade Técnica*. Trad. de Gabriel Valladão Silva, Porto Alegre: L&PM Editores, 2018.

BISHOP, C. *Antagonismo e Estética Relacional*. Trad. de Milena Durante. Revista Tatuí, Recife, n. 12, pp. 109-132, jul./out., 2011.

BOURRIAUD, N. *Esthétique relationnelle*. Paris: Les Presses du Réel, 1998.

⁵⁷ Benjamin, 2018, p. 53.

_____. *Estética Relacional*. Trad. de Denise Bottmann. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

KRAUSS, R. *O fotográfico*. Trad. de Anne Marie Davée. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2002.

SONTAG, S. *Sobre fotografia*. Trad. de Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

EQUILÍBRIO REFLEXIVO E RECONSTRUÇÃO RACIONAL: ENTRE RAWLS E HABERMAS

LEONARDO GOMES DE MACEDO¹

RESUMO O artigo almeja destacar convergências entre dois proeminentes pensadores políticos do século XX, John Rawls e Jürgen Habermas, mediante uma pesquisa comparativa centrada no liberalismo político de Rawls e na teoria da ação comunicativa de Habermas. Explorando o método de equilíbrio reflexivo de Rawls, que descrevo como um processo de avaliação e ajuste de convicções e julgamentos, o estudo visa analisar o papel fundamental desse dispositivo na justificação da teoria da justiça do filósofo norte-americano. Além disso, sustenta a tese de que ele, ao harmonizar intuições, princípios de justiça e condições procedimentais, revela-se correlato ao procedimento racional reconstrutivo empregado por Habermas. Para tal, inicio o artigo explorando críticas de relevantes autores e autoras que identificam um certo monologismo e, por conseguinte, um acentuado idealismo na teoria rawlsiana. Posteriormente, realizo uma análise minuciosa das características particulares da renomada "briga de família" entre os filósofos mencionados anteriormente. Por fim, busco sustentar a tese de que o equilíbrio reflexivo desempenha, na teoria da justiça como equidade, uma função de reconstrução racional. Este mecanismo efetua uma trajetória de ida e volta entre teoria ideal e teoria não ideal, com a finalidade de estabelecer a regra universal por meio do seu uso. Refutando a suposição de que a posição original, assim como os dois princípios de justiça, são objetos de construção, o estudo enfatiza que esse artifício de representação se trata, na realidade, de uma descrição das condições formais de racionalidade prática, em consonância com nossa sensibilidade moral.

Palavras-chave: Equilíbrio Reflexivo; Reconstrução Racional; Crítica; Coerência.

Introdução

Proponho que o equilíbrio reflexivo seja apreendido como um processo normativo e deliberativo, por meio do qual submetemos nossas instituições sociais a uma análise crítica em relação às nossas próprias demandas de justificação. O propósito desse processo é engendrar uma forma particular de fundamentação moral, na qual a estrutura institucional assume um papel indispensável na avaliação moral das instituições existentes. Portanto, o método do equilíbrio reflexivo consiste em um processo no qual extraímos os valores inerentes às instituições estabelecidas, os reconfiguramos de modo a alcançar princípios tidos

¹ Doutorando em filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica da UFRJ. Bolsista CAPES. E-mail: leonardo.macedo.uerj@gmail.com. Link do currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3644373039129677>.

como desejáveis e, posteriormente, os traduzimos em uma estrutura institucional alternativa. Em seguida, reavaliamos sua viabilidade e estabilidade. A ideia primordial exposta neste trabalho reside na premissa de que a apreciação mais criteriosa da teoria da justiça como equidade ocorre por meio da análise dos princípios de justiça que dela emergem, em conjunto com as instituições que eles implicam, através de um escrutínio dos valores embutidos nas instituições sociais de democracias constitucionais existentes. Por essa razão, podemos compreender o equilíbrio reflexivo de maneira análoga ao método racional reconstrutivo de Habermas, que consiste em tematizar e analisar as instituições, transformando-as em concepções básicas, a fim de explicitar os aspectos formais e implícitos presentes em uma prática.

Delinearei, doravante, a análise dos elementos fundamentais que permitem uma leitura do equilíbrio reflexivo como o componente primordial de uma estratégia argumentativa crítica e deliberativa no âmbito da justiça como equidade. Isso implica que os juízos ponderados, que constituem a base do equilíbrio reflexivo, são gerados a partir de um processo em que a sociedade, por meio do diálogo, submete à análise crítica os valores enraizados em sua cultura de fundo e nas instituições de democracias constitucionais. Tais valores podem ser expressos através de conceitos como justiça, tolerância, paz, repúdio à escravidão, razoabilidade e civilidade.

Assim como outros críticos, Habermas interpreta a posição original de Rawls como um método de justificação não deliberativo, que não alcança seu objetivo principal² sem fazer uso implícito de suposições filosóficas substantivas. Habermas argumenta que, ao se basear apenas na racionalidade instrumental e nos bens primários, não é plausível que as partes envolvidas nesse experimento mental deem prioridade ao primeiro princípio de justiça, que é o da igualdade de liberdades, em detrimento de outros princípios igualmente relevantes.

² O objetivo de Rawls em sua obra magna, *A Theory of Justice* (1971), reside na empreitada de conceber uma sistemática teoria acerca da justiça, imbuída da finalidade de erguer uma estrutura social equitativa sobre a qual se assentem os fundamentos primordiais da sociedade. Sua intenção é conciliar liberdade individual com igualdade social, por meio da proposição de princípios de justiça que orientem a estrutura básica da sociedade mediante a distribuição de bens econômicos e sociais.

Para o filósofo alemão, o ponto nevrálgico é que o julgamento e a opção pelas liberdades básicas individuais exigiriam das partes justamente aquilo que é negado pelo véu de ignorância na posição original, a saber, certos critérios avaliativos substantivos³. De maneira semelhante, Rahel Jaeggi indica que “parece que, com o domínio do liberalismo político e a enorme influência de Rawls essa unidade [que a análise social deveria conter, em si mesma, um intuito transformador e emancipatório] se desfez, de modo que temos, de um lado, teoria social empírica e, do outro, teoria política normativa” e Nancy Fraser endossa, afirmando que “o normativo foi abstraído do âmbito social e tratado como algo independente, a despeito de o objetivo ser afirmá-lo, como no caso dos liberais”⁴.

Podemos refutar a acusação de circularidade que sugere a introdução de um conteúdo normativo no próprio procedimento de justificação, resultando em uma separação entre teoria descritiva e normativa proposta por Habermas⁵ e pelas autoras. Podemos argumentar que, embora o conteúdo normativo da posição original possa ser considerado substantivo, ele pode ser empiricamente identificado e reconstruído com base em características compartilhadas da vida democrática. A ideia de cidadãos como livres e iguais em uma sociedade bem ordenada, juntamente com os princípios da racionalidade prática e o papel público de uma concepção de justiça, sugerem que a posição original de Rawls se sustenta sobre bases substantivas. Embora Rawls concorde com essa aparência, ele rejeita a interpretação de que a posição original seja, de fato, erguida sobre essas bases, em virtude de *direitos e liberdades* possuírem um peso especial nas deliberações da posição original, uma vez que eles representam os fundamentos estruturais da busca da vida boa e não dependem de qualquer visão de mundo particular – metafísica e/ou filosófica⁶. Nessa mesma linha, Dworkin afirma que direitos não devem ser compreendidos como bens, mas, não obstante, como garantias especiais,

³ Habermas, 1995, p.119.

⁴ Fraser & Jaeggi, 2020, p. 19.

⁵ Ver Habermans, 2022, p. 149. Neste artigo recém-publicado pelo filósofo alemão, Habermas mantém sua posição na qual atribui um tom ‘professoral’ e excessivamente ideal em relação ao projeto de democracia rawlsiano.

⁶ Kelly, 2001, p. 4.

ou melhor, como *trumps*⁷ sobre alguma justificativa de fundo para decisões políticas que estabelecem uma meta para a comunidade como um todo, que protegem o indivíduo como um membro livre e igual da sociedade⁸. Dito isso, essa carga de circularidade no interior da justiça como equidade parece diluir-se. Observemos a seguinte passagem de Rawls:

O desenvolvimento adequado e o exercício dessa capacidade⁹, segundo as circunstâncias permitam, são considerados um meio para o bem de uma pessoa e, como meio, não são (por definição) parte da concepção determinada do bem dessa pessoa. As pessoas exercem essa faculdade ao procurar realizar de maneira racional seus fins últimos e ao articular suas ideias de uma vida plena. Em qualquer momento, essa faculdade serve à concepção determinada de bem que nesse momento se professe, mas o papel que essa faculdade desempenha na constituição de outras concepções mais racionais do bem e na revisão das que são presentemente professadas não deve ser negligenciado¹⁰.

Essa afirmação de caráter empírico, de que os conceitos que estão por trás da posição original são, com efeito, atributos já aceitos do senso comum, possuídos e conservados por sujeitos democráticos, é oferecida, inclusive, por autores comunitaristas como Alasdair MacIntyre. O aristotélico britânico endossa essa perspectiva ao dizer que a filosofia prática pressupõe a sociologia e que não somos capazes de compreender integralmente as reivindicações de qualquer filosofia moral até que se tenha esclarecido qual seria sua encarnação social¹¹. Isso aproxima muito Rawls dos esforços projetados pela escola de Frankfurt no período entreguerras, sobretudo daquilo que Max Horkheimer chamou de crítica imanente, isto é, de uma teoria que busca identificar os padrões normativos nas práticas sociais, seguindo de uma avaliação crítica de toda sociedade com base nesses valores. Isso sugere que tanto os recursos para a crítica normativa, assim como os objetivos e metas constitutivos da crítica são limitados por julgamentos e

⁷ A metáfora cunhada por Dworkin destaca a força normativa de ordem superior inerente aos direitos. Assemelhando-os a 'trunfos', as justificativas por eles apresentadas constituem razões que prevalecem sobre outras, conferindo-lhes, assim, prioridade.

⁸ Dworkin, 1977.

⁹ Rawls, como mencionado acima, está se referindo ao desenvolvimento de direitos e liberdades.

¹⁰ Rawls, 2011, LP, p. 370.

¹¹ Macintyre, 1984, p. 23.

suposições sobre o que é viável. Os esforços de Rawls com a justiça como equidade são, na verdade, os de proporcionar uma conciliação entre as ciências sociais e a filosofia a partir de uma *realistic utopia* (utopia realista). Burton Dreben diz que Rawls sempre começa “*in mediis rebus*, de maneira bastante explícita”¹², a saber, “no meio das coisas”. Significa que, para Rawls, a existência de instituições e práticas são dadas como certas, uma vez que ele não oferece nenhum modelo independente de justificação¹³.

1. Rawls e Habermas: uma briga de família¹⁴

A ideia fundamental apresentada nessas últimas linhas é de que a melhor forma de se avaliar a teoria da justiça como equidade é examinando os princípios de justiça dela resultados juntamente com as instituições que eles implicam; isso significa que não se pode endossar quaisquer princípios de justiça que não tenham incorporação institucional ou que impliquem instituições indesejadas ou irrazoáveis. É por um processo de equilíbrio reflexivo que podemos examinar a justiça como equidade como base para uma concepção de justiça que pode produzir uma compreensão adequada da liberdade e da igualdade. É através desse artifício que avaliamos os princípios de justiça contra nossas intuições básicas a respeito do que é considerado como justo. A tese defendida neste trabalho, e que será desenvolvida daqui em diante, é que tanto o liberalismo político de Rawls como a teoria do discurso de Habermas são doutrinas *practice-based* (fundamentada em práticas), onde há um foco acentuado em um *institutional framework* (estrutura institucional), o que torna o empreendimento de ambos os autores muito próximos¹⁵.

Proveniente de duas tradições filosóficas diferentes, o debate entre Jürgen Habermas e John Rawls foi oficialmente iniciado há pouco mais de duas décadas¹⁶,

¹² Dreben, 2003, p. 322.

¹³ James, 2005.

¹⁴ Por “briga de família”, me refiro à descrição de Habermas no início de suas objeções ao pensamento de Rawls no *Journal of Philosophy*, onde os autores concordam em manter o debate de maneira amistosa dentro desse solo comum no qual se situam filosoficamente.

¹⁵ Habermas, 1970, 1973; Rawls, JE, 2003

¹⁶ *Journal of Philosophy* no ano de 1995.

como consequência de um intercâmbio direto entre os dois filósofos. Tudo se iniciou com um ensaio crítico do autor alemão endereçado ao norte-americano, o que gerou uma resposta e depois uma tréplica por parte de Habermas – dessa vez sem retorno de Rawls. O confronto entre a teoria do discurso e o liberalismo político gira, sobretudo, em torno do tipo de procedimento que deve ser mais apropriado para determinar princípios de justiça, em torno da questão do pluralismo e das noções de autonomia pública e privada. A principal divergência filosófica entre os pensadores se encontra no procedimento de justificação de uma concepção autônoma e independente de justiça política na conjuntura de sociedades pluralistas referente às visões de mundo. Derivada da tese kantiana da prioridade do justo sobre o bem, embora se mantenham separados – de maneira respectiva – pela “filosofia continental” e “filosofia analítica”¹⁷, essa discussão envolve um tema fundamental da filosofia prática, o conhecido problema da neutralidade procedimental¹⁸. Duas das críticas mais poderosas de Habermas a Rawls pertencem, primeiro, à interpretação de que o consenso resultante do liberalismo político decorre de uma mera convergência bem-sucedida das doutrinas abrangentes, ou seja, que as preocupações de Rawls com a estabilidade política arruinam a possibilidade de uma justificação mais robusta, derivada de uma análise mais sistemática da razão prática. Isso implica que a ideia de um consenso sobreposto teria um caráter funcionalista. E, em segundo lugar, se o sentido do predicado razoável deve ser compreendido como sinônimo de “*morally true*” ou “*thoughtfulness*”.

Em contrapartida, para Rawls, a teoria do discurso de Habermas representa uma doutrina abrangente, em vez de uma concepção política de justiça, cuja natureza é equivocadamente de ordem procedimental, justamente porque a legitimidade política é representada dentro dessa estrutura mais ampla que é a teoria do agir comunicativo. Segundo Rawls, a *Diskursethik* “é uma modalidade de lógica no sentido hegeliano amplo: uma análise filosófica dos pressupostos do discurso racional (da razão teórica e prática) que abarca em si própria todos os

¹⁷ Enquanto Habermas é formado e influenciado pela Escola de Frankfurt e por sua sociologia neomarxista, Rawls, de acordo com sua formação americana, seguiu essa linha de pensamento contemporâneo.

¹⁸ Araujo, 2007, p.3.

elementos supostamente substanciais de doutrinas metafísicas e religiosas. Sua lógica é metafísica no seguinte sentido: apresenta uma interpretação do que existe – seres humanos envolvidos em ação comunicativa em seu mundo da vida”¹⁹.

Note-se que Rawls percorre um caminho em busca da fundamentação de uma concepção pública de justiça a partir de uma posição cognitivista que nega o fundacionalismo, o antirrealismo (ceticismo)²⁰ e reclama legitimidade por intermédio de um consenso pragmático entre todos os cidadãos, ou seja, em um ponto de vista performativo da linguagem. Justificar é argumentar, buscar razões, empenhar-se em convencer o outro ator político. A justificação é sempre dirigida àquele que se coloca em uma posição contrária, discordante de nós, e sempre tende para algum consenso, isto é, para ideias que devem ser reconhecidas como razoáveis de forma pública. Desse modo, como uma sociedade pode garantir a unidade e a estabilidade diante do fato do pluralismo razoável? Dada a pluralidade de opiniões, a coesão política e o conteúdo da razão pública não podem ser derivados de uma doutrina abrangente²¹, visto que haveria um déficit democrático pelo choque entre doutrinas que são constitutivamente irreconciliáveis. No liberalismo político, a unidade ocorre a partir de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes razoáveis. Isso significa que as pessoas, associadas às suas doutrinas, subscrevem a concepção política a partir de dentro de suas visões particulares de mundo. Visto que a função do consenso sobreposto é manter a estabilidade e a coesão da sociedade, alcançando um equilíbrio reflexivo na admissão da concepção política alicerçada nas múltiplas doutrinas abrangentes, seu papel justificacional reside na razoabilidade daquilo que pode ser acordado de maneira pública por membros filiados às inúmeras doutrinas religiosas, filosóficas e morais.

¹⁹ Rawls, 2011, RH, p. 448.

²⁰ Pelo termo "ceticismo", neste contexto, me refiro àqueles antirrealistas que adotam uma perspectiva não cognitivista (tese segundo a qual juízos morais não expressam crenças morais e, portanto, poderiam ser verdadeiras ou falsas), como é o caso dos emotivistas, ou àqueles que, de maneira ainda mais radical, são teóricos do erro (tese segundo a qual os juízos morais seriam sistematicamente falsos).

²¹ Aqui, o foco crítico de Rawls é historicamente vasto. Para ele, grandes filósofos cometeram o erro de compreender a filosofia política como parte da filosofia moral, da teologia ou da metafísica. Para ele, doutrinas tais como as de Platão, Aristóteles, T. Aquino, S. Agostinho, os liberalismos de Kant e Mill não seriam capazes de garantir unidade e estabilidade social a partir de um consenso em torno de uma posição política, justamente por essa característica que faz com que elas sejam parte de uma doutrina abrangente.

Lembremos que o modelo de justificação concebido por Rawls em *Uma teoria da justiça* incidia no erro de tentar conquistar a estabilidade da justiça como equidade a partir de uma representação metafísica dos participantes políticos – baseada, especialmente, em uma autonomia moral de viés solipsista e transcendental²². A transição de Rawls para *O liberalismo político* é marcada pela substituição do conceito de verdade (característico de doutrinas abrangentes), pelo conceito de razoabilidade (que se liga à aceitabilidade da concepção política). Essa substituição significa que o autor não pretende mais garantir a validade da concepção política a partir de doutrinas religiosas, filosóficas ou morais. Ela passa a submeter-se à razão política pública nos moldes do razoável, isto é, da deliberação coletiva com pressupostos cuja aspiração é a validade universal. Assim, toda norma necessita de justificação, razão e argumentação que se sustente intersubjetivamente, de modo que todos os indivíduos possam compreender. Não obstante, a concepção de justiça é objetivada segundo uma legitimidade legal, derivada de um consenso mútuo nos padrões da ideia de reciprocidade, viabilizando sustentar, destarte, um sentido cognitivista intrínseco à teoria da justiça como equidade – mesmo que ela carregue consigo uma concepção moral falibilista e revisionista. Em Rawls, o que parece levar-nos a um caminho de adesão ao não-cognitivism, ao ceticismo e ao antirrealismo – rejeitados enfaticamente por ele –, é justamente aquilo que permite que pensemos em um critério objetivo para a justificação de princípios de justiça. Refiro-me, portanto, ao fato do pluralismo e à diversidade das visões de mundo.

Tendo isto posto, a posição de Rawls e Habermas parecem mais complexas e sutis do que ambos, à primeira vista, parecem propor. A ideia de razão pública de John Rawls, pelo menos em seus projetos mais recentes, propõe uma nova etapa

²² Pelo termo “solipsismo”, nesta discussão, refiro-me à afirmação segundo a qual sugere que as propriedades morais estão intrinsecamente ligadas à constituição interna do agente. No contexto do construtivismo rawlsiano, observamos que as regras morais não são deduzidas de maneira transcendental, como ocorre na filosofia kantiana. Em vez disso, emergem de um consenso sobreposto, no qual a sociedade política como um todo, diante do desafio do pluralismo, engaja-se em um debate para estabelecer seus valores políticos fundamentais. Assim, os princípios de justiça não são construídos a partir de uma concepção de *razão prática pura*, mas sim fundamentados nas concepções de sociedade e pessoa, e no papel público desses princípios de justiça, estabelecidos em *uma razão prática comum*. Baseiam-se, portanto, em ideias públicas compartilhadas, conforme as de sociedade como um sistema equitativo de cooperação e de cidadãos como livres e iguais (Rawls, 2011, p. 106-16).

ao debate, uma vez que a noção de consenso sobreposto não desempenha uma mera função funcional de convergir casualmente o resultado entre doutrinas abrangentes conflitantes (o que levaria a um déficit epistêmico, como acredita Habermas), mas, muito pelo contrário, por estar vinculada a um ideal de justificação cujo aspecto central reside no raciocínio público dos cidadãos, só pode desempenhar um papel adequado na justificação pública quando contribui para a estabilidade social por meio de razões justas. Rawls renuncia à utilização de um método epistêmico que assegure inferencialmente a verdade moral do conteúdo relativo à normatividade. Em vez disso, defende um modelo deflacionista de justificação. Neste modelo, o conteúdo não espera ser descoberto dedutivamente como verdadeiro, mas é apreendido como construído. Sua justificação provém da legitimidade ou razoabilidade, conforme se alinha com todo o sistema de crenças. De fato, interpretado à luz da noção da aceitabilidade racional, baseada no princípio liberal de legitimidade, o liberalismo político torna-se muito mais próximo da teoria do discurso do que as próprias intervenções de Habermas e Rawls parecem indicar²³.

A publicação de *Uma Teoria da Justiça* trouxe a lume os esforços para conciliar afirmações *a priori* com a ampla fluência e mutabilidade da experiência natural humana de maneira muito semelhante como os autores vinculados à teoria crítica conectaram teoria e prática para alcançar suas afirmações de caráter normativo e emancipatório. De acordo com Kenneth Baynes²⁴, o empreendimento de reconstrução normativa de Habermas em filosofia política se refere de modo claro à concepção procedimental e à ideia de equilíbrio reflexivo inauguradas por Rawls:

Primeiro, ele [Habermas] afirma que o ideal fundamental que forma o "núcleo dogmático" de sua teoria não é simplesmente um valor entre outros, mas reflete uma norma básica implícita na própria ideia de ação comunicativa. Em segundo lugar, ele afirma que esse ideal pode, por sua vez, ser usado para descrever um conjunto de procedimentos democráticos (ideais). No entanto, é porque os procedimentos refletem suficientemente esse ideal básico que temos

²³ Araujo, 2007, p. 13-14.

²⁴ Ver Baynes, 2014.

o direito de conferir a eles uma presunção de razoabilidade ou justiça²⁵.

A reconstrução normativa de Habermas opera a partir de uma profunda análise da realidade social das democracias constitucionais liberais, cujos elementos normativos para a reconstrução se encontram alicerçados às práticas implícitas no mundo natural ou às estruturas cognitivas. Essa reconstrução alude às regras baseadas no sistema como uma referência geral para todos os agentes no curso de formação da identidade, cujos sistemas intuitivos relativos ao conhecimento e às competências dependem, uma vez que condições institucionalizadas de normatividade estão sob análise, de reconstruções precedentes ligadas às ciências empíricas, tais como a linguística e a psicologia cognitiva. É a partir das ideias de Habermas no que tange à reprodução social e à evolução social de uma sociedade assinalada por seus valores universais compartilhados em uma concepção pós-convencional de *Sittlichkeit* (eticidade), que podemos alcançar o núcleo dessas premissas reconstrutivas fundamentais. É devido a isso que o professor frankfurtiano enfatiza o caráter radical da linguagem como produtor de argumentos que possibilitam uma racionalização e reflexão discursiva. Desse modo, para Habermas, tanto a linguística, como a lógica, a psicologia moral e cognitiva nutrem características de ordem reconstrutiva, cujas atividades práticas implicam implicitamente em regras e regulamentos basilares que determinam práticas cotidianas, tais como de raciocínio, fala e sentimento.²⁶

Desse modo, a reconstrução racional proposta por Habermas representa um esforço conjunto entre as ciências sociais e a filosofia. Esse esforço contínuo visa identificar as diversas instituições presentes em uma prática específica, com o objetivo principal de tematizar essas instituições em conceitos fundamentais e esclarecer seus aspectos formais e subentendidos. Posteriormente, esses conceitos são idealizados em forma de regras gerais ou em normas de interação social. Assim,

²⁵ “First, he [Habermas] claims that the fundamental ideal that forms the “dogmatic core” of his theory is not itself simply one value among others, but reflects a basic norm implicit in the very idea of communicative action. Second, he claims that this ideal can in turn be used to describe a set of (ideal) democratic procedures. It is because the procedures sufficiently mirror this basic ideal, however, that we are entitled to confer a presumption of reasonableness or fairness upon them” (Baynes, 2014, p. 493).

²⁶ Oliveira, 2014, p.105-106.

é a partir desse modelo de descrição tematizada de instituições incorporadas, que esse método habermasiano de reconstrução racional permite a construção de normas idealizadas que orientam práticas. As sociedades podem ser profundamente examinadas no que tange aos seus conflitos fundamentais entre as estruturas institucionais existentes de uma sociedade e as forças produtivas em expansão, isto é, a força de trabalho e tecnologia.

2. Facticidade e validade

Os esforços de *Facticidade e Validade* residem precisamente na investida de encontrar os fundamentos teóricos pelos quais as sociedades democráticas poderiam ser legitimadas através da lei moderna. Em outros termos, a questão fundamental de Habermas se caracteriza por definir qual sistema de direitos os participantes jurídicos devem outorgar mutuamente, uns aos outros, se desejam regular a vida social perante o direito positivo. De maneira diferente à de Rawls, Habermas fornece um profundo relato sociológico do surgimento daquilo que, para o professor de Harvard, é um fato, a saber, o pluralismo razoável. O traço fundamental dos empreendimentos tanto de Habermas quanto de Rawls é que nenhum deles se empenha em fornecer padrões normativos externos para apoiar um conjunto de práticas institucionais; em vez disso, buscam reconstruir o que já está implícito nessas práticas ou, para usar o termo de Habermas, no *Lebenswelt* (mundo da vida)²⁷. A questão do direito positivo não pode ser remediada apelando

²⁷ Em tese, o conceito de “mundo da vida” (*Lebenswelt* em alemão) desempenha um papel central na teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas. Este termo refere-se ao contexto social e cultural no qual os indivíduos vivem e interagem. No âmbito do mundo da vida, as pessoas partilham uma linguagem comum e pressupostos culturais, fundamentais para a comunicação e coordenação de ações. É o tecido cotidiano compartilhado, abrangendo práticas, normas, valores e significados que estruturam a vida social. Ele emerge das interações sociais, crenças e jogos de linguagem, servindo como condições de fundo que delineiam a totalidade das interpretações do mundo objetivo e do mundo social intersubjetivamente partilhado. Essas condições de fundo, consolidadas nesse espaço e presumidas como aproblemáticas, constituem o suporte formal para classificações que, por sua vez, podem ser consideradas problemáticas (carentes de acordo). O mundo da vida armazena o trabalho interpretativo realizado por gerações anteriores, funcionando como um contrapeso conservador contra o risco de dissenso que surge em qualquer processo de entendimento atual. Afinal, aqueles que buscam agir comunicativamente alcançam um entendimento somente através de tomadas de posição sobre pretensões de validade criticáveis, manifestadas por um sim ou não. Esse pano de fundo de saberes compartilhados, constituído por esse relevante conceito, serve como referência fundamental para as condições de validade simbólicas (Habermas, 2020, p. 133-43).

a predileções particulares de partes hipotéticas, muito menos valendo-se de conjuntos de direitos pré-políticos naturais. Em contrapartida, deve se fundamentar no consentimento dos cidadãos em decorrência de sua condição de livres e iguais. Por conseguinte,

a conclusão a que ele [Habermas] chega em *Between Facts and Norms* (Facticidade e Validade) não é substancialmente diferente do caso de Rawls para um relato independente da legitimidade política. Ele também dá continuidade, em um nível mais profundo, a um método de crítica imanente, pois investiga o potencial racional de crítica (disponível para os próprios participantes) já contido nas instituições sociais²⁸.

Isso faz da reconstrução racional tanto um procedimento *descritivo*, como *prescritivo*, uma vez que ela tem o papel de explicar descritivamente as intuições que estão implícitas ao *know-how* pré-teórico que sujeitos utilizam em suas práticas, convertendo essas intuições em conceitos ou regras formais. O conteúdo normativo dessas regras idealizadas decorre do fato de que os agentes, imersos em uma sociedade com pressupostos linguísticos, já os aceitam, ao menos implicitamente. Além disso, de maneira mais radical, as normas idealizadas da reconstrução racional *representam*, com efeito, as propriedades formais da prática – ou seja, elas *refletem* os pressupostos inescapáveis de uma prática. Portanto, esses conceitos e os *exact arguments* (argumentos precisos) reconstruídos racionalmente a partir de uma crítica imanente substituem o *know-how* implícito por modelos conceituais idealizados e, além disso, caso a reconstrução tenha identificado e representado adequadamente as intuições do senso comum democrático, eles contribuem para um reconhecimento mais articulado dos indivíduos no que diz respeito às suas próprias práticas²⁹.

²⁸ “the conclusion he [Habermas] reaches in *Between Facts and Norms* is not substantially different from Rawls’s case for a freestanding account of political legitimacy. It also continues at a deeper level a method of immanent critique in that it inquires into the rational potential for critique (available to the participants themselves) already contained within social institutions” (Baynes, 2014, p. 491-492).

²⁹ Habermas, 1979, p.13.

3. Os problemas da reconstrução racional de John Rawls

a. A questão das etapas

Como mencionado anteriormente, na tentativa de identificar as intuições que são basilares para a prática da democracia, a reconstrução racional da sensibilidade democrática em Rawls apela essencialmente para um *common found* (fundamento comum) da cultura política³⁰. Embora esse modelo de justificação de sua teoria resolva alguns problemas – como a alegação de substantividade no que remete aos fundamentos de seu liberalismo político –, outros novos acabam por surgir. Um problema que Rawls deve enfrentar, e que, no entanto, destina pouca atenção, é a dificuldade relativa ao ônus de produzir uma justificativa empírica de como, na primeira etapa, ou seja, a da “identificação”, ele de fato reconhece as intuições embutidas no senso comum democrático; seguido de uma resposta metodológica de como ele alcança essas intuições embutidas na etapa seguinte e as idealiza em conceitos tematizados.

Uma vez identificados na cultura democrática, os elementos que fornecem justificação empírica ao seu modelo de reconstrução racional devem ser idealizados em uma série de conceitos fundamentais. Estes se baseiam, primordialmente, em uma análise sistemática dos principais autores políticos representativos da tradição liberal democrática, como Hobbes, Kant e Locke. Além disso, fundamentam-se em documentos históricos, na Constituição dos EUA, nos *Federalist Papers* e em instituições que são consideradas paradigmas essenciais para a tradição democrática constitucional. Desse modo, pode-se chegar a essas intuições que são determinantes para as práticas democráticas e que, portanto, desempenham a função de *input* para o segundo estágio de reconstrução. Nas palavras de Rawls:

Penso na justiça como equidade como a elaboração de concepções idealizadas de certas ideias intuitivas fundamentais, como as da pessoa como livre e igual, ou de uma sociedade bem ordenada, e do papel público de uma concepção de justiça, e a conexão dessas ideias intuitivas fundamentais com a ideia intuitiva ainda mais fundamental e abrangente da sociedade como um sistema justo de cooperação ao longo do tempo, de uma geração para a outra... essas

³⁰ Rawls, 1995, RH, p. 135.

ideias intuitivas fundamentais refletem ideais implícitos ou latentes na cultura pública de uma sociedade democrática.³¹

b. A questão do contextualismo

Me propus, no curso deste trabalho, analisar as semelhanças entre a reconstrução racional de Rawls e Habermas. No entanto, existem diferenças que decorrem precisamente do baixo número de pesquisas científicas empíricas pelo lado de Rawls. Isso origina-se, indubitavelmente, em razão de rigorosos problemas no interior desse modelo de construção racional. Recordando que, como mencionado acima, a identificação das intuições que caracterizam a reconstrução encontra-se a cargo da análise dos principais escritores da tradição democrática liberal e da suprema corte americana, Rawls falha por não adotar um estudo científico social minucioso da cultura democrática. Por alguma razão, Rawls opta por *selecionar* os temas históricos que, no seu modo de ver, representam de maneira mais apropriada o senso comum democrático. Mas, se esse realmente for o caso, dada a falta de pesquisas empíricas, Rawls não pode se comprometer com a ideia de que a posição original *representa* melhor as intuições que cidadãos democráticos de fato possuem.

Críticas de feministas, bem como de ativistas cujas pautas essenciais encontram-se ligadas a questões de raça, poderiam, de maneira muito acertada, alegar que os autores da tradição liberal democrática são propensos a representar um determinado modelo particular de pano de fundo, isto é, de gênero, raça e classe. Com um olhar abrangente sobre o expansionismo europeu e o racismo dos últimos quinhentos anos, Charles W. Mills demonstra como este "contrato social" peculiar e não reconhecido moldou um sistema de dominação europeia global: como ele traz à existência "brancos" e "não brancos", pessoas completas e *subpessoas*, como isso influencia a teoria moral branca e a psicologia moral; e como esse sistema é imposto aos não brancos por meio do condicionamento ideológico e da violência.

³¹ "I think of justice as fairness as working up into idealized conceptions certain fundamental intuitive ideas such as those of the person as free and equal, or a well ordered society, and of the public role of a conception of justice and connecting these fundamental intuitive ideas with the even more fundamental and comprehensive intuitive idea of society as a fair system of cooperation over time from one generation to the next... these fundamental intuitive ideas reflect ideals implicit or latent in the public culture of a democratic society" (Rawls, 1999c, JF, p. 400-401).

O contrato racial argumenta que a sociedade em que vivemos é um estado de supremacia branca contínua. Mills sugere que a *guetificação* do trabalho filosófico sobre raça não é acidental. O trabalho do sociólogo americano desafia a suposição de que a teoria convencional é ela própria sem raça. Assim como a teoria feminista revelou o preconceito masculino branco invisível da filosofia política ortodoxa, a explicação de Mills do contrato racial expõe seus fundamentos raciais³².

Mesmo no contexto do Brasil de 2023, quando olhamos para além da bibliografia eleita por Rawls, parece existir muitas formas de expressão cultural que sugerem que, no mínimo, alguns cidadãos de sociedades contemporâneas não compartilham das intuições liberais capturadas na posição original. Por exemplo, Mano Brown³³ aparenta nutrir um desdém pelos conceitos de justiça tais como estes são manifestados pela cultura liberal democrática e, conseqüentemente, pelos princípios de justiça da teoria rawlsiana. Em sua obra estético-política, seja por suas excelentes canções, seja por seus depoimentos públicos, os Racionais aderem evidentemente a uma estratégia de *Bonding* (união)³⁴: “mano é mano, playboy é playboy”³⁵. Na década de 1990, surgiu a necessidade urgente de estabelecer uma tradição negra específica (em vez de uma tradição mestiça, miscigenada ou brasileira) e promover valores de igualdade entre as pessoas negras das periferias. Essa iniciativa visava fortalecer sua identidade coletiva, aumentar a autoestima e rejeitar os valores da cultura capitalista do espetáculo, que tendiam a marginalizá-las ainda mais³⁶. Isso destaca a noção de que, em diferentes contextos históricos, as percepções e atitudes dos membros privilegiados da sociedade podem ser menos igualitárias e mais problemáticas. No entanto, M. R. Khel afirma que “está em causa o limite deste esforço civilizatório dos rappers: a emancipação que eles propõem aos *manos* corre o sério risco de esbarrar na segregação que eles próprios

³² Mills, 1999.

³³ Pedro Paulo Soares Pereira, mais conhecido como Mano Brown, é um rapper e compositor brasileiro. Ele é um dos integrantes dos Racionais MC's, grupo de rap formado na capital paulista em 1988.

³⁴ Para uma visão mais abrangente dos conceitos de bonding e bridging, ver Norris, 2002: The Bridging and Bonding Role of Online Communities e Coffé and Geys 2007: Toward an Empirical Characterization of Bridging and Bonding Social Capital.

³⁵ Bosco, 2017, p. 23

³⁶ Bosco, 2017, p. 23.

produzem, ao se fecharem para tudo e todos que diferem deles”³⁷. Nesse caso, contudo, parece ser as estratégias de *bridging* (ponte) as mais adequadas para reformar o *status quo* e avançar agendas políticas.

Embora a teoria da justiça de Rawls careça de pesquisas empíricas sociológicas autorais, isso não mina totalmente os seus esforços. Nada impede – e Rawls estaria disposto a apostar nisso – que mais pesquisas científicas sociais conseguiriam captar os conceitos básicos do senso comum democrático que ele identificou. Por exemplo, “há uma rica literatura sobre justiça processual que indica que muitas pessoas têm, de facto, intuições processuais no que diz respeito à resolução de conflitos – especialmente quando tais conflitos ocorrem na esfera política/jurídica”³⁸. Além disso, Lind e Tyler³⁹ argumentam que há boas pesquisas que indicam que as pessoas geralmente acreditam que *procedimentos* justos devem ser usados na tomada de decisões equitativas e que a imparcialidade é um componente-chave de qualquer procedimento justo. Existem, inclusive, pesquisas que sugerem que o véu da ignorância é uma condição bastante intuitiva de procedimento justo.

No caso da reconstrução de Habermas, como bom neokantiano que é, identifica os pressupostos universais inescapáveis de uma prática. Os resultados recebem o estatuto de normativos uma vez que captam intuições práticas que são compartilhadas por agentes capacitados e porque tematizam as condições formais de uma determinada prática. Habermas alega que a reconstrução racional não deve se relacionar com as competências de um grupo específico, mas, de maneira oposta, se associar ao conhecimento pré-teórico de um tipo geral, cujas capacidades são universais⁴⁰. Portanto, o ideal regulatório da análise empírica que serve de base para a reconstrução é a *universalidade*.

No caso específico de Rawls, a reconstrução racional acontece a partir de uma metodologia diferente, isto é, no que diz respeito à finalidade e profundidade.

³⁷ Kehl, 2000, p. 147

³⁸ "there is a rich body of literature on procedural justice that indicates that many people do, in fact, have procedural intuitions with regard to conflict resolution – particularly when such conflicts occur in the political/legal sphere" (Kelly, 2001, p. 12.).

³⁹ Lind & Tyler, 1988, p. 93-128.

⁴⁰ Habermas, 1979, p.15.

Como mencionado acima, sua reconstrução se encontra fundamentada nas intuições que estão embutidas no senso comum da democracia nos moldes de como é praticada nos EUA. De maneira contrária à de Habermas, considerando que em sociedades pluralistas modernas existe uma vasta variedade de intuições que disputam a reconstrução do procedimento para a escolha de princípios de justiça, e uma vez que a teoria moral se inicia a partir das intuições presentes no senso comum democrático, algumas delas terão de ser rejeitadas por simplesmente estarem em desacordo com a maioria das nossas outras intuições sobre justiça.⁴¹ Deste modo, em nome da *coerência*, nem todas as intuições poderão ser absorvidas. Dworkin argumenta que Rawls começa com intuições de senso comum sobre justiça e as organiza em um coerente ou *consistent plan of action* (plano de ação consistente) em equilíbrio reflexivo⁴².

Em *O Liberalismo Político*, Rawls observa que a posição original cumpre o papel de mediadora de ideias que torna possível estabelecer uma maior coerência entre nossos julgamentos. Para ele, a reconstrução racional tem início com as intuições embutidas do senso comum democrático e tenta organizá-las em uma disposição coerente e consistente por meio de um conjunto de conceitos idealizados⁴³. Diante desse problema de cunho contextualista, segundo Rorty, essa pluralidade de intuições não é uma condição indesejável, argumenta, pois a justiça como equidade opera pragmaticamente na criação de uma *socio-historical description of the way we live now*⁴⁴. Portanto, o coerentismo⁴⁵ é pedra de toque que pode proporcionar um procedimento justo diante de intuições conflitantes sobre justiça.

4. Equilíbrio reflexivo: coerência e crítica

⁴¹ Dworkin, 1989, p. 38.

⁴² Dworkin, 1989, p. 28.

⁴³ Rawls, 2011, p. 30-31.

⁴⁴ Rorty, 1991, p. 185. “descrição sócio-histórica da maneira como vivemos atualmente”

⁴⁵ Ver Macedo, L. 2022: *Coerência e Pragmatismo: Uma articulação entre Rawls e Quine*, onde analiso o caráter pragmatista e coerentista holístico do equilíbrio reflexivo de maneira articulada à epistemologia naturalizada de Willard Van Orman Quine.

Uma vez que o equilíbrio reflexivo adentra como um elemento constitutivo da justiça como equidade, ele se torna o instrumento que fornece estabilidade aos princípios de justiça, em virtude de ser a condição de possibilidade de a teoria não apelar para um procedimento fundacionalista, que é metafísico e dogmático. Com o mecanismo do equilíbrio reflexivo, os princípios serão acordados de maneira a levar em consideração a divergência de visões morais, religiosas e filosóficas de mundo. Ou seja, os princípios de justiça não serão deduzidos a partir da situação inicial, mas deverão ser construídos e testados se são coerentes com um sistema coeso de crenças e juízos dos agentes deliberantes. É, nesse sentido, que podemos afirmar que Rawls não lança mão de uma verdade última dos princípios como algo que seria deduzido de premissas autoevidentes, mas ele reúne determinados pressupostos razoáveis para que os princípios também possam ser considerados razoáveis, de modo que a sua justificação seja objeto de sustentação recíproca em uma visão coerente. Nesse contexto contratual, a razoabilidade tem a função de ser a faculdade humana que possibilita um senso de justiça expresso através da posição original de maneira deontológica⁴⁶. Isto é, ela permite que os princípios de justiça sejam deliberados de maneira normativa, de forma que sirvam de referência prescritiva para os juízos morais dos indivíduos.

Com o objetivo de não cair em um método fundacionalista de justificação, Rawls, provido de seu equilíbrio reflexivo, busca estabelecer a regra de critérios universais a partir do uso. Juízos básicos, como o repúdio à escravidão e a defesa da tolerância religiosa, objetos de concordância em sociedades democráticas modernas, se conectam, por exemplo, a princípios de liberdade e igualdade. O professor de Harvard faz uso desse dispositivo de justificação sem apelar para o intuicionismo ou para o ceticismo⁴⁷, empregando um recurso coerentista, no qual o foco de sua concepção política de justiça é a busca da fundação de uma teoria da

⁴⁶ Situado como um filósofo que almeja revigorar o deontologismo kantiano, Rawls efetua um deslocamento da interpretação clássica do individualismo exacerbado inerente a essa concepção, expandindo-o para contextos também coletivos e institucionais.

⁴⁷ Me refiro, mais uma vez, à posição não cognitivista, cética em relação à ideia de que questões práticas são "passíveis de verdade". Por outro lado, na tradição kantiana, por exemplo, observamos atualmente perspectivas teóricas relevantes de natureza cognitivista, compartilhando a abordagem de avaliação imparcial de problemas práticos, estritamente fundamentada em razões. Dentre essas perspectivas, menciono, apenas para ilustrar, autores como John Rawls, Jürgen Habermas, Paul Lorenzen, Karl-Otto Apel e Ernst Tugendhat.

escolha política a fim de que haja uma concordância entre os juízos morais particulares dos indivíduos e os princípios de justiça. Em suma, esse processo de justificação de crenças acontece por meio do equilíbrio reflexivo, cuja objetividade dos juízos e princípios morais é assegurada pela coerência entre ambos.

O ponto fulcral do meu argumento é que o equilíbrio reflexivo deve ser entendido a partir de uma visão deliberativa, cuja finalidade é a de produzir um tipo específico de justificação moral onde a estrutura institucional é uma ferramenta essencial para a avaliação de instituições existentes, e não um modelo autojustificado de sociedade justa. Isso significa que a justiça como equidade tem a função de sintetizar os valores morais requeridos por instituições sociais existentes em um modelo coerente de uma sociedade bem-ordenada, com o objetivo de que as instituições sejam confrontadas com os valores que prometem. justiça como equidade" refere-se a uma combinação entre os princípios de justiça com as instituições se ocupando em estabelecer o conteúdo normativo visando uma sociedade mais justa. Desse modo, é correto afirmar que há um certo ideal das instituições sociais nos princípios de justiça deliberados na posição original. Rawls assinala que:

é importante delinear, ainda que de maneira tosca [grosseira] e rápida, o conteúdo institucional dos dois princípios de justiça. Temos de fazer isso antes de endossar esses princípios, mesmo que provisoriamente, porque a ideia de equilíbrio reflexivo envolve nossa aceitação das implicações de ideias e princípios fundamentais em casos particulares, à medida que estes surgem. Não podemos dizer, apenas a partir do conteúdo de uma concepção política – a partir de seus princípios e ideais –, se ela é razoável para nós⁴⁸.

Dessa maneira, o equilíbrio reflexivo não opera somente a partir de um método de estabilidade para a teoria moral, com o objetivo de se chegar a uma “explicação satisfatória” entre os juízos ponderados de um lado, e os princípios de justiça de outro. Mas opera como um método *prescritivo* deliberativo que se pode seguir para alcançar um procedimento de decisão. É, nesse sentido, que o equilíbrio reflexivo pode ser entendido de maneira análoga à situação ideal de fala de

⁴⁸ Rawls, 2003, JE, p. 192.

Habermas, onde nós, cidadãos de uma sociedade civil, dialogamos com a finalidade de examinar criticamente os valores que estão contidos na “cultura de fundo”. Por isso, a melhor forma de se compreender o liberalismo político deve ser vê-lo como um facilitador dessa autorreflexão crítica coletiva e não como uma tentativa metafísica ideal de encontrar uma fórmula mágica, portanto monológica, para que liberais e não liberais razoáveis possam conviver em harmonia⁴⁹. De acordo com Joseph H. Carens,

pode ser a perspectiva crítica da teoria que primeiro nos permite ver como e por que nossas instituições e práticas são injustas e opressivas. De qualquer forma, se acharmos que nossas intuições e práticas estão certas e as teorias erradas, temos de dizer por que, e isso inicia a dialética de volta à teoria. Portanto, uma abordagem contextual requer movimento e correção mútua entre teoria e prática. A famosa frase de Rawls "equilíbrio reflexivo" evoca o espírito⁵⁰.

O equilíbrio reflexivo deve ser visto como um processo pelo qual examinamos criticamente nossas instituições sociais defronte às nossas próprias reivindicações de justificação. Assim, do mesmo jeito que os princípios de justiça contém um certo ideal embutido de instituições sociais, logo, também há princípios de justiça embutidos nas instituições sociais existentes, de modo que a legitimidade de uma estrutura institucional existente é baseada em valores – como liberdade, igualdade, justiça – que promete cumprir. Portanto, a fonte dos juízos ponderados são valores que estão embutidos nas instituições existentes, e não, como havia se pensado, um mero conjunto de crenças.

Dito isto, é a cultura pública de sociedades democráticas existentes que proporciona o conteúdo desses juízos ponderados, não de modo irrefletido, mas alicerçado a uma crítica imanente de estruturas institucionais existentes. Dessa

⁴⁹ Ron, 2006, p. 8.

⁵⁰ “it may be the critical perspective of theory that first enables us to see how and why our institutions and practices are unjust and oppressive. In any event, if we think our intuitions and practices are right and the theories wrong, we have to say why, and that starts the dialectic back towards theory. So, a contextual approach requires movement between, and mutual correction of, theory and practice. Rawls's famous phrase "reflective equilibrium" evokes the spirit” (Carens, 2000, p.4).

forma, pode-se examinar as instituições de base da sociedade como um todo, pondo-as à prova em relação aos valores que esperamos de nossa sociedade.

Com o equilíbrio reflexivo, começamos extraindo os valores que estão embutidos nas instituições; em seguida, reorganizamos estes valores para que possamos chegar a princípios que consideramos desejáveis; e, finalmente, traduzimos estes princípios em uma estrutura institucional alternativa, para, novamente, avaliar a conveniência e estabilidade dessa estrutura⁵¹. Uma vez que esses conceitos adquirem o status de aceitação implícita dos cidadãos democráticos, eles podem ser usados normativamente no fornecimento de ideias que se baseiam no pressuposto norteador dos contratos sociais. Portanto, a legitimidade é conferida através da aceitação dos cidadãos, e esses conceitos são utilizados na terceira fase de sua reconstrução, isto é, a procedimental. Ou seja, uma vez que os conceitos acordados tenham sido trabalhados, o filósofo pode utilizá-los em uma demanda por uma consistência básica entre práticas democráticas reais e a autocompreensão do senso comum democrático.

Desse modo, o equilíbrio reflexivo pode ser descrito como envolvendo um movimento de ida e volta entre quatro etapas, onde a deliberação é compreendida como um processo no qual os cidadãos questionam as normas e instituições que governam suas vidas. Ele contribui como um teste final falibilista (revisionista), onde a confiabilidade sucede de um elevado estágio de harmonia entre juízos, princípios e teoria. Isso significa que na justiça como equidade os princípios de justiça, mesmo sendo eleitos a partir das restrições do véu de ignorância, devem estar em coesão com os juízos ponderados dos agentes em equilíbrio reflexivo. Caso contrário, se não houver coesão entre eles, os princípios de justiça deverão ser revisados e, porventura, substituídos até que se alcance um novo acordo que respeite as cláusulas contratuais deste tipo de reflexão – que esteja equilibrado com os juízos ponderados sobre a justiça. A rigor, o que se busca com esse método coerentista de um equilíbrio reflexivo, é a aceitação de princípios públicos de justiça. A teoria estará justificada quando a construção de seus princípios de justiça reclamar um ponto de vista público razoável que possa ser endossado por todos os

⁵¹ Ron, 2006, p. 9.

indivíduos de uma sociedade pluralista, a partir do interior de suas doutrinas abrangentes, em consenso sobreposto, alcançando estabilidade segundo sua função pragmática – da introdução de uma finalidade prática derivada dos princípios de justiça.

Dadas as restrições contratuais, os princípios de justiça são justificados a partir dos juízos ponderados dos indivíduos – cuja fonte são as instituições democráticas –, uma vez que esses juízos são a base comum de fundo de onde se constrói a teoria de justiça rawlsiana. Na medida em que Rawls descarta a possibilidade de assegurar a verdade dos princípios ao utilizar um método último, ele assegura a justificação a partir da ligação entre a posição original e o equilíbrio reflexivo, possibilitando uma base pública na qual os agentes políticos, por via da razoabilidade, podem entrar em consenso a respeito de componentes constitucionais básicos, mesmo com o desacordo entre visões de mundo que orientam a vida boa.

Conclusão

O fato mais relevante para nossos esforços atuais, manifesta-se no contexto de que ao formular e descrever seus conceitos políticos e sua idealização do experimento mental e dos mecanismos de operação da posição original, John Rawls se movimenta na direção de uma metodologia muito semelhante ao modelo racional reconstrutivo utilizado por Habermas. Para Rawls, em *O Liberalismo Político*, a posição original é definida precisamente como a melhor *descrição* das condições formais de racionalidade prática de acordo com a nossa sensibilidade moral. Ele rejeita enfaticamente a perspectiva de que a posição original é resultado de uma *construção*, da mesma forma que os dois princípios de justiça. Para ele, efetivamente, a posição original é produto do equilíbrio reflexivo. Note-se que, de acordo com Rawls,

como um artifício de representação que é, a ideia de posição original serve como um meio de reflexão e autoesclarecimento públicos. Ela nos ajuda a elaborar o que pensamos agora, desde que sejamos capazes de ter uma visão clara e ordenada do que a justiça requer quando a sociedade é concebida como um empreendimento

cooperativo entre cidadãos livres e iguais, de uma geração às seguintes⁵².

De modo análogo à “situação ideal de fala” de Habermas, Rawls analisa o senso comum democrático e, a partir de três etapas - identificação, idealização e procedimentalização -, reconstrói conceitos idealizados que possibilitam definir o procedimento – isto é, a posição original – pelo qual os princípios de justiça podem ser legitimados por meio de um acordo entre os cidadãos. Nesse sentido, uma vez que esses conceitos adquirem aceitação implícita de cidadãos democráticos, eles têm potencial para operarem normativamente com vistas à concessão de ideias que, por exemplo, se fundamentam no pressuposto condutor do contrato social. Segundo Terrence Kelly:

uma vez que os conceitos acordados tenham sido elaborados, o teórico pode utilizá-los em uma demanda por uma consistência básica entre as práticas democráticas reais e a autocompreensão do senso comum democrático. Rawls faz isso usando os conceitos fundamentais do senso comum democrático como os blocos de construção de um procedimento ideal de tomada de decisão normativa⁵³.

Esse processo de tomada de decisão que se caracteriza através da posição original, consiste em um dispositivo representacional que torna evidente os conceitos idealizados de “pessoas livres e iguais”, “uma sociedade bem ordenada” e “o papel público de uma concepção política de justiça”⁵⁴. Correspondente ao caso da reconstrução racional habermasiana, a posição original, assim como os conceitos idealizados, se caracteriza por ser descritiva e prescritiva, em virtude de representar sistematicamente as intuições fundamentais que se encontram embutidas no senso comum democrático e formalizar o conhecimento pré-teórico que o constitui. Caso essa fórmula rawlsiana de reconstrução racional tenha êxito – a posição original – recebe o estatuto de essencialmente “política”, precisamente

⁵² Rawls, 2011, LP, p. 30.

⁵³ “once agreed-upon concepts have been worked up, the theorist can utilize them in a demand for a basic consistency between actual democratic practices and the self-understanding of democratic common sense. Rawls does this by using the fundamental concepts of democratic common sense as the building blocks for an ideal normative decision-making procedure” (Kelly, 2001, p. 7).

⁵⁴ Rawls, 2008, TJ, p. 21-24.

porque se qualifica como oriunda do senso comum compartilhado pelos indivíduos democráticos, de modo que Rawls, nesta ocasião, pode se resguardar das acusações de que a posição original é construída sobre o terreno de premissas substantivas não reconhecidas como legítimas:

ao apelar para a reconstrução racional, Rawls pode transferir o ônus justificatório de sua teoria. Os conceitos "políticos" não requerem uma defesa metafísica, apenas uma defesa social científica [...] Conforme reconstruídos, os conceitos idealizados de Rawls podem ter conteúdo concreto, mas é um conteúdo aceito no senso comum implícito de todos os cidadãos competentes das sociedades democráticas - o que os torna, pelo menos no contexto das democracias ocidentais, "livres". Portanto, contra Habermas, esses conceitos não precisam de uma justificativa prévia, pois já contam com a concordância (pelo menos implícita) dos cidadãos⁵⁵.

Referências

ARAUJO, L. B. L. A Decade of Debate: Discourse Theory versus Political Liberalism. ARSP - Archiv fur Rechts- und Sozialphilosophie, Band 107, p. 87-96, 2007.

_____. Razão Pública e Pós-Secularismo: Apontamentos Para o Debate. Ethic@, v. 8, n. 3, p. 155-173, 2009.

BAYNES, K. *Critical Theory And Habermas*. A companion to Rawls. Edited by Jon Mandle, David A. Reidy. London: Wiley Blackwell, 2014.

BOSCO, F. A vítima tem sempre razão? Lutas identitárias e o novo espaço público brasileiro. São Paulo: Editora Todavia, 2017.

CARENS, J. *Culture, citizenship, and community: a contextual exploration of justice as evenhandedness*. Print publication date: 2000; Published to Oxford Scholarship Online: November 2003.

COFFÉ; GEYS (2007): Toward an Empirical Characterization of Bridging and Bonding Social Capital. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, vol. 36, no. 1, 2007 121-139, 2007.

⁵⁵ "by appealing to rational reconstruction, Rawls can shift the justificatory burden of his theory. "Political" concepts do not require a metaphysical defense, only a social scientific one [...] As reconstructed, Rawls's idealized concepts may have concrete content, but it is a content that is accepted in the implicit common sense of all competent citizens of democratic societies—thus making them, at least in the context of Western democracies, "free standing." Thus, contra Habermas, these concepts are not in need of a prior justification since they already enjoy the (at least implicit) agreement of citizens" (Kelly, 2001, p. 9).

DREBEN, B. On Rawls and Political Liberalism. In: FREEMAN, Samuel (Ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

DWORKIN, R. *Taking rights seriously*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977.

_____. The original position. In: DANIELS, N. (Ed.) *Reading Rawls*. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1989, p. 16-52.

FRASER, N.; JAEGGI, R. *Capitalismo em Debate*. São Paulo: Editora Boitempo, 2020.

HABERMAS, J. (1970) *Toward a Rational Society*. Boston: Beacon Press, 1970.

_____. *Legitimation Crisis*. Boston: Beacon Press, 1973.

_____. What is universal pragmatics? In: *Communication and the Evolution of society*. Boston: Beacon Press, 1979, p. 1-68.

_____. *Facticidade e Validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

_____. Reflections and Hypotheses on a Further Structural Transformation of the Political Public Sphere. *Theory, Culture & Society*, v. 39 (4), p. 145–17, 2022.

HARE, R. M. Rawls' theory of justice. In: DANIELS, N. (Ed.) *Reading Rawls*. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1989, p. 81-107.

JAMES, A. Constructing Justice for Existing Practice: Rawls and the Status Quo. *Philosophy and Public Affairs*, v. 33, p. 381-316 2005.

KEHL, M. A irmã órfã. In: KEHL, M. *A função fraterna*. Rio de Janeiro: Editora Dumará, 2000.

KELLY, T. Sociological Not Political: Rawls and the Reconstructive Social Sciences. *Philosophy of the Social Sciences*, v. 31, p. 3-19, 2001.

LIND, E. A; TYLER, T. *The social psychology of procedural justice*. New York: Plenum Press, 1988.

MACEDO, L. (2022) Pragmatismo e Coerência: Uma articulação entre Rawls e Quine. *Ensaio Filosóficos*, Volume XXV, junho de 2022.

MACINTYRE, A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2nd ed. Notre Dame, In: University of Notre Dame Press, 1984.

MCCARTHY, T. Legitimacy and Diversity. In: ROSENFELD, Michel; ARATO, Andrew (Eds). *Habermas on Law and Democracy*. Berkeley: University of California Press, 1998.

MILLS, C. *The racial contract*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997.

NORRIS, P. The Bridging and Bonding Role of Online Communities. *Harvard International Journal of Press/Politics*, v. 7, n. 3, p. 3-13. 2002.

OLIVEIRA, N. Reflective Equilibrium and Normative Reconstruction. *ethic@*, v. 13, n. 1, p. 91-111, 2014.

RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2008.

_____. *O Liberalismo Político*. Tradução de Alvaro de Vita. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. Justice as fairness: Political not metaphysical. In: FREEMAN, S. (Ed.) *John Rawls: Collected papers*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999c, p. 388-414.

_____. *Justiça como Equidade: Uma Reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass.: Harvard University, 1999b.

_____. Reply to Habermas. *Journal of Philosophy*, v. 92, n. 3, p. 132-180, 1995.

_____. The independence of moral theory. In: FREEMAN, S. (Ed.) *John Rawls: Collected papers*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999a, p. 286-302.

RON, A. Rawls as a critical theorist. *Philosophy & Social Criticism*, vol. 32, n. 2, 173-191, 2006.

RORTY, R. The priority of democracy to philosophy. In: *Objectivity, relativism and truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 175-97.

Normas para publicação

Escopo e política

A revista AnaLógos publica artigos inéditos em filosofia ou que tenham relevância filosófica. Os artigos são submetidos ao exame cego de dois pareceristas. Todos os artigos publicados são julgados por pareceristas, sem exceção. A atual política editorial da AnaLógos visa dar publicidade aos trabalhos apresentados na Semana dos Alunos da Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio (SAF), podendo também incluir artigos diversos submetidos continuamente por meio do endereço eletrônico **analogos.pucRio@gmail.com** para apreciação pelo Conselho Editorial, em números especializados que versam sobre temas e áreas filosóficas de relevo.

Processo de análise e aprovação de artigos: *Peer review*

Uma vez que o artigo foi recebido e o editor o julgou adequado para ser encaminhado para um parecerista, indicado por consulta aos membros do conselho editorial, o texto é despersonalizado e enviado aos pareceristas, com vistas à impessoalidade do processo de análise e aprovação. O parecerista deverá preencher um formulário uniforme e objetivo. É concedido o prazo de um mês para a emissão do parecer. Contudo, não é possível estabelecer com exatidão os prazos para o processo em razão da disponibilidade dos pareceristas. No caso dos artigos julgados inadequados em uma triagem inicial de pertinência filosófica, o editor justificará aos autores a recusa do conselho editorial.

A aceitação poderá ser parcial (no caso de o parecerista e/ou o editor requerer modificações no artigo) ou total (aprovação sem ressalvas). O editor permanecerá em contato com os autores para dirimir controvérsias que resultem do processo de análise e esclarecer o parecer negativo.

Processos administrativos internos

A secretaria da revista é responsável pela comunicação oficial por meio do endereço eletrônico **analogos.pucRio@gmail.com**, atuando como intermediário entre revisores, editores e autores, a fim de preservar o anonimato dos autores perante os revisores e vice-versa. Caso um editor submeta um artigo à própria edição em que trabalha, seu texto deverá ser aprovado por dois avaliadores

independentes, e a identidade destes deve permanecer confidencial indefinidamente. Similarmente, se um editor também atuar como revisor na mesma edição, a identidade do autor será revelada somente após a aprovação unânime dos pareceristas.

Após os pareceres técnicos e as revisões realizadas pelos autores, é conduzida uma revisão ortográfica, que pode incluir sugestões de mudanças de estilo, caso não tenham sido previamente feitas pelos revisores. A etapa final da produção editorial consiste no trabalho de diagramação, a qual, assim como a revisão ortográfica, pode ser feito tanto pela comissão editorial como por terceiros. Os artigos finalizados e aprovados são encaminhados individualmente junto com a apresentação aos responsáveis pela plataforma Maxwell para a atribuição do DOI, procedimento que precede a finalização da edição, resultando na versão definitiva com a paginação final estabelecida.

Normas para elaboração dos textos:

Páginas: O texto deve possuir no mínimo 15 e no máximo 25 páginas, incluindo cabeçalho, resumo, palavras-chave e bibliografia;

Layout: folha A4, orientação em retrato, margens superior e esquerda de 2,5cm, inferior e direita de 2,5cm, numeração das páginas no canto superior direito, exceto a primeira página, que não deve ser numerada;

Título: O texto deve ser iniciado pelo título, em caixa alta, fonte Times New Roman tamanho 12, alinhado à esquerda e em negrito, seguido das informações do autor alinhadas à direita da página. As informações devem incluir: nome completo, instituição vinculada, nível (mestrando ou doutorando) e programa de pós-graduação, e órgão de fomento de bolsa da pesquisa, caso seja bolsista.

A seguir deve vir o resumo, contendo de 250 a 300 palavras, seguido de 3 a 5 palavras-chave, separadas por ponto e vírgula;

Resumo e palavras-chave: Estes termos devem estar em caixa alta e negrito, fonte Times New Roman tamanho 12, espaçamento simples. Não inserir quebra de linha entre o título e o conteúdo. O conteúdo do resumo e das palavras-chave não deve estar em caixa alta e deve estar em fonte Times New Roman tamanho 12, justificado, parágrafo e espaçamento simples. Entre o resumo e as palavras-chave deve possuir uma quebra de linha.

Corpo do texto: O corpo do texto deve ser justificado, fonte Times New Roman tamanho 12, parágrafo e espaçamento entre linhas de 1,5 cm, espaçamento antes Opt e depois 6pt, com recuo da primeira linha em 1,25 cm.

Caso haja divisão do texto por partes ou seções, seus respectivos subtítulos devem vir numerados – excetuando introdução e conclusão –, alinhados à esquerda e em negrito com fonte Times New Roman tamanho 12.

As citações com até três linhas devem ser feitas no corpo do texto, entre aspas. As citações com mais de três linhas devem ser feitas na linha imediatamente abaixo, com recuo de 4cm, tamanho 11, espaçamento simples, sem aspas;

Citações em notas de rodapé: As referências das citações devem ser feitas em nota de rodapé, seguindo o padrão Sobrenome, ano da obra, página. As notas de rodapé devem ter tamanho 10 e espaçamento simples.

Referências: As referências completas devem vir obrigatoriamente no final do texto, em seção intitulada “Referências”, com título alinhado à esquerda, em negrito com fonte Times New Roman, tamanho 12, espaçamento simples. O conteúdo das Referências deve observar as normas da ABNT naquilo que não for expresso nessas normas. O modelo deve ser:

Obras: SOBRENOME, Nome. Título (em itálico). Edição. Tradutor. Cidade: Editora, ano.

Revistas ou periódicos: SOBRENOME, Nome. Título do artigo. Nome da revista ou periódico (em itálico), número, volume, ano.

Teses e dissertações: SOBRENOME, Nome. Título (em itálico), referir se é tese ou dissertação, curso, universidade, cidade, ano.

Textos da internet: SOBRENOME, Nome. Título (em itálico). Disponível em: <link do texto>. Último acesso em: data do último acesso.

Vídeos da internet: SOBRENOME, Nome. Título do vídeo (em itálico). Disponível em: <link do vídeo>. Último acesso em: data do último acesso.

Transliteração de alfabetos não-latinos: Os termos gregos ou de outras línguas que utilizam alfabetos não-latinos com até 5 palavras devem vir acompanhados de sua transliteração, entre parênteses, em caracteres latinos, ou devem ser expressos diretamente em caracteres latinos. Acima de 5 palavras, o original deve constar em nota de rodapé com a tradução no corpo do texto.

Todas as citações de obras estrangeiras presentes no corpo do texto devem estar traduzidas para a língua portuguesa, sendo opcional inserir seu original em nota de rodapé. Caso a citação seja menor do que cinco linhas, pode vir acompanhada de seu original no corpo do texto, com recuo de 4cm, tamanho 11, espaçamento simples, sem aspas.

Nenhuma parte deste material pode ser utilizada ou reproduzida - em qualquer meio ou forma, seja digital, fotocópia, gravação etc. - nem apropriada ou estocada em banco de dados, sem a autorização dos autores e editores desta edição.