

**4**   
**ENCONTRO  
NACIONAL  
DE PESQUISA  
NA GRADUAÇÃO  
EM FILOSOFIA  
DA UFPA**

**HISTÓRIA E  
PROBLEMAS DE  
EPISTEMOLOGIA**

**Caderno de Anais**

**De 24 a 28 de novembro, 2014**

Auditório Setorial Básico II  
UFPA

**4Φ**  
**ENCONTRO  
NACIONAL  
DE PESQUISA  
NA GRADUAÇÃO  
EM FILOSOFIA  
DA UFPA**



**ANAIIS DO IV ENCONTRO NACIONAL  
DE PESQUISA NA GRADUAÇÃO EM  
FILOSOFIA/UFPA - FAFIL - CAFI. ANO 2015,  
VOL. 1, Nº 1. ISSN: 2316-5995**



### **COMISSÃO ORGANIZADORA**

Déborah Gadelha Espírito Santo

Hailton Felipe Guiomarino

Hudson Santos Júnior

Jean Holanda Santos

Leila Maria Neves Maia

Leon Victor Fernandes Alves

Rafaela Costa da Silva

Renato de Almeida Leal

Rodrigo Trindade Nascimento

### **COMISSÃO CIENTÍFICA**

Prof. Dr. Agostinho Freitas Meirelles (UFPA)

Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Elizabeth de Assis Dias (UFPA)

Prof. Dr. Luis Eduardo Ramos de Souza (UFPA)

Prof. Dr. Nelson José de Souza Júnior (UFPA)

Prof. Dr. Roberto de Almeida Pereira Barros (UFPA)

Prof. Dr. Sérgio da Costa Nunes (UFPA)



# SUMÁRIO

|                                                                                                                                                                              |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| APRESENTAÇÃO.....                                                                                                                                                            | 04  |
| PROGRAMAÇÃO GERAL.....                                                                                                                                                       | 05  |
| SESSÃO DE COMUNICAÇÕES.....                                                                                                                                                  | 06  |
| ARTIGOS DAS COMUNICAÇÕES.....                                                                                                                                                | 08  |
| ASPECTOS DA AUTONOMIA MORAL KANTIANA: FORMULAÇÕES E CRÍTICAS .....                                                                                                           | 84  |
| A PRIMEIRA ANTINOMIA DA RAZÃO PURA E A TEORIA DO BIG BANG.....                                                                                                               | 23  |
| AS BASES DA REFLEXÃO POLÍTICA NA TRAGÉDIA ÉDIPO REI PELO PENSAMENTO DE MAQUIAVEL.....                                                                                        | 34  |
| CONSCIÊNCIA E LIBERDADE EM “O SER E O NADA” DE JEAN-PAUL SARTRE.....                                                                                                         | 47  |
| ENTRE A TRADIÇÃO E O CONSUMO: UMA ANÁLISE DOS IMPACTOS SOCIAIS DA “INDÚSTRIA CULTURAL” ENTRE OS POVOS INDÍGENAS.....                                                         | 60  |
| HOBBS VAI A PEDRINHAS – MA.....                                                                                                                                              | 75  |
| NEM VERDADEIRO, NEM FALSO. <i>LOGOS</i> E <i>DOXA</i> NA DIALÉTICA ACERCA DA <i>ESPISTÉME</i> , NO TEETETO DE PLATÃO.....                                                    | 84  |
| O INATISMO CARTESIANO E A CRÍTICA DE JOHN LOCKE.....                                                                                                                         | 96  |
| O PENSAMENTO PLATÔNICO E A TERCEIRA MARGEM DO RIO: UMA ANÁLISE COMPARATIVA ENTRE A ALEGORIA DA CAVERNA DE PLATÃO E O CONTO “A TERCEIRA MARGEM DO RIO” DE GUIMARÃES ROSA..... | 105 |
| UMA ABORDAGEM JURÍDICO-FILOSÓFICA DE <i>ANTÍGONA</i> DE SÓFOCLES.....                                                                                                        | 112 |



## APRESENTAÇÃO

O Centro Acadêmico de Filosofia juntamente com a FAFIL da UFPA chegam à realização do IV Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia da UFPA, cuja principal meta é mobilizar a comunidade acadêmica para importância da pesquisa em filosofia, tanto na formação do indivíduo, quanto na formação de um bom profissional, tendo em vista as exigências impostas pela LDB (Lei no. 9.394, de 20 de dezembro de 1996) e necessárias à formação de um cidadão apto a viver em sociedade. Nesta perspectiva, o IV Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia possibilitará tanto ao curso, quanto à UFPA, uma maior visibilidade enquanto produtora de pesquisadores e futuros docentes perante as perspectivas dos cursos de Filosofia de todo Brasil. Neste ano, com o tema: História e problemas de epistemologia, pretendemos colocar em discussão as atuais problemáticas que envolvem o desenvolvimento histórico do conhecimento, bem como sua relação com a cultura ocidental, fortemente marcada por uma “vontade de saber” em todo seu contexto social, político, institucional, econômico e tecnológico.

A Organização.

## PROGRAMAÇÃO GERAL

### **Dia 24/11 (segunda-feira)**

*09h00min às 10h00min* – Abertura

*10h00min às 12h00min* – Palestra I: Revolução ou Evolução na ciência: A concepção de Kuhn acerca da mudança de Paradigma

Palestrante: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup>. Elizabeth Dias (UFPA)

*12h00min às 14h00min* – Intervalo

*14h00min às 18h00min* – Minicurso I: O método dialético em Fichte

Palestrante: Prof. Dr. Eduardo Ramos (UFPA)

### **Dia 25/11 (terça-feira)**

*10h00min às 12h00min* – Palestra II: "Sobre Conhecimento e Certeza"

Palestrante: Prof. Dr. Juliano do Carmo (UFPEL)

*12h00min às 14h00min* – Intervalo

*14h00min às 16h00min* – Sessão de Comunicações I

### **Dia 26/11 (quarta-feira)**

*10h00min às 12h00min* – Palestra III: A história na filosofia de Kant

Palestrante: Prof. Dr. Agostinho Meirelles (UFPA)

*12h00min às 14h00min* – Intervalo

*14h00min às 16h00min* – Sessão de Comunicações II

*16h00min às 18h00min* – Palestra IV: A Filosofia como discurso intercultural

Palestrante: Prof. Dr. João Batista (UFPA)

### **Dia 27/11 (quinta-feira)**

*08h00min às 10h00min* – Palestra V: A Epistemologia Aplicada

Palestrante: Prof. Msc. Rodrigo Freitas Costa Canal (UFPA)

*10h00min às 12h00min* – Sessão de Comunicações III

*12h00min às 14h00min* – Intervalo

*14h00min às 18h00min* – Minicurso II: Filosofia da Tecnologia: Três visões da técnica e quatro paradigmas para pensar as implicações antropológicas.

Ministrante: Ivan Domingues (UFMG)

### **Dia 28/11 (sexta-feira)**

*10h00min às 12h00min* – Sessão de Comunicação IV

*12h00min às 14h00min* – Intervalo

*14h00min às 18h00min* – Minicurso II: Três visões da técnica e quatro paradigmas para pensar as implicações antropológicas.

Ministrante: Ivan Domingues (UFMG)

*19h00min* – Festa de Encerramento



## SEÇÃO DE COMUNICAÇÕES

### Dia 25 (Terça-feira)

14h00min às 16h00min – Sessão de Comunicações I

- *MESA 01: Filosofia Contemporânea I* – Local: Laboratório da Fafil

- A crítica de Nietzsche a concepção de "verdade absoluta" – Joelmir Rafael Vasconcelos Ozorio (UFPA)
- Consciência e Liberdade em "O ser e o nada" de Jean-Paul Sartre – Diemmenon Miguel Maria dos Santos (UEPA)
- Pulsão e Sexualidade em Schopenhauer e Freud – Aline Brasiliense dos Santos Brito (UFPA)
- Entre a tradição e o consumo: uma análise dos impactos sociais da "indústria cultural" entre os povos indígenas – Carlos Henrique Hildebrando dos Santos (UEPA)

- *MESA 02: Kant* – Local: Auditório Setorial Básico II

- Aspectos da autonomia Moral Kantiana: Formulações e críticas – Ana Caroline Lima Monteiro/ Ana Paula Araújo Pinheiro Santos (UFPA)
- O Conceito de Liberdade como fundamento à filosofia prática, uma análise proposta por Immanuel Kant acerca da Ação humana – Bruno Rafael Damasceno de Oliveira (UFPA).
- As antinomias da Razão Pura e a Teoria do Big Bang – Francisco Henrique Teixeira de Lima (UFPA)

- *MESA 03: Filosofia da Educação* – Local: Auditório do IFCH

- Filosofia com crianças e adolescentes: Partilhando saberes éticos e dialogando com Paulo Freire – Cléuma de Melo Barbosa (UEPA)
- Educomunicação: uma proposta inovadora acerca da metodologia de ensino da filosofia – Carlos Augusto Gouveia de Oliveira (UFPA)
- O ensino de filosofia ecológica como intervenção práxis sustentável e social – Juliano Jorge de Freitas Salgado (UFPA) / Maria Luiza Alves de Oliveira (UFPA)

### Dia 26 (Quarta-feira)

14h00min às 16h00min – Sessão de Comunicações II

- *MESA 04: Teoria do Conhecimento* – Local: Auditório Setorial Básico II

- A matéria e o conhecimento nas Confissões de Santo Agostinho – Daniel Rodrigues da Costa (UFMG)
- O inatismo Cartesiano e a Crítica de John Locke – David Alípio dos Santos Larêdo (UFPA)
- Uma abordagem ecossistêmica-informacional do conhecimento – Elias Freitas de Oeiras Junior (UFPA)
- Nem verdadeiro nem falso. "Logos" e "Doxa" na dialética acerca da "Episteme" no Teeteto de Platão – Renan Ferreira da Silva Ferreira (UFPA)

- *MESA 05: Filosofia da Arte* – Local: Auditório do IFCH

- O papel da arte no ensino de filosofia – Selmy Menezes de Sousa (UNESP)
- Schopenhauer e as formas de expressão artística – o valor da tragédia – Leila Maria Neves Maia (UFPA)
- Violência no cinema: uma reflexão sobre Pulp Fiction, de Tarantino, à luz da noção de "espetáculo" em Guy Debord e "hiper-representação da violência" em Rose Hikij – Mayara Carvalho Santiago (UEPA) / Celenita Fernandes Salazar (UEPA) / Aline Figueiredo (UEPA).

- *MESA 06: Ética* – Local: Laboratório da Fafil
- Platão, Virtude e Política – Leon Victor Fernandes Alves (UFPA) / Rodrigo Mira do Nascimento (UFPA).
- Os modos de percepção da Ética de Spinoza, suas relações e bases na sociedade – Rodrigo Trindade Nascimento (UFPA)
- Ética e Felicidade em Aristóteles – Lays Alvarez de Souza (UFPA)

### **Dia 27 (Quinta-feira)**

*10h00min às 12h00min – Sessão de Comunicações III*

- *MESA 07: Antiga e Medieval* – Local: Auditório do IFCH
- Uma Abordagem Jurídico-Filosófica da Antígona de Sófocles – Adriellen das Graças Corrêa Fernandes / Arielle Bianka dos Santos Calumby (UFPA) / Tamires da Silva Lima (UFPA)
- Possível relação entre a república de Platão e o Nazismo – Sam Alves Sousa (UFPA)
- O Pensamento Platônico e a Terceira Margem do Rio – Deborah Gadelha Espirito Santo (UFPA) / Luiz Samuel de Azevedo Reis (UFPA)
- Questões de Linguagem em Santo Agostinho – Thaís Aparecida de Oliveira Muniz (UFOP)

- *MESA 08: Filosofia Moderna* – Local: Auditório Setorial Básico II
- A questão de Deus como substância única na primeira parte da Ética de Spinoza – Mayara Karoline Leite Jares (UFPA)
- Deus, Espaço e Tempo em Newton – Fernando Tadeu Luz do Rosário Junior (UFPA)
- Heranças do Cartesianismo – Débora Rodrigues Campos (UFPA)
- A Filosofia Moral de Descartes – Gleyce Kelly da Luz Albuquerque (UFPA)

### **Dia 28 (Sexta-feira)**

*10h00min às 12h00min – Sessão de Comunicação IV*

- *MESA 09: Filosofia Política* – Local: Laboratório da Fafil
  - O significado da palavra parrêsia, e as fundamentais características deste conceito segundo Michel Foucault – Erick Shneider Muniz Rodriguez (UFPA)
  - Hobbes vai a Pedrinhas – MA. Otávio Vitor Vieira Ribeiro/ Gilvana Viana Silva/ Luana Broni de Araújo (UEPA)
  - As bases da reflexão política da tragédia "Édipo Rei" no pensamento do Maquiavel – José Maria da Silva Conceição Filho (UEPA)
  - Da Sociedade à Desigualdade: uma análise do homem em Rousseau – Diogo Luiz Souza de Matos (UEAP)
- 
- *MESA 10: Filosofia Contemporânea II* – Local: Auditório Setorial Básico II
  - O falsificacionismo de Popper – José Pereira do Vale Filho (UFPA)
  - A crítica de Russel ao Idealismo e uma tentativa de um novo começo para a filosofia do Século XX – Hailton Felipe Guimarino (UFPA)
  - A relação entre fenomenologia e religião: A dimensão transcendente da Umbanda – Adria Kassia Barbosa (UEAP)
  - Relações estabelecidas pelo homem com a natureza – Aline Vanessa Brito da Garça (UEAP) / Eva Klívia Vasconcelos Moura (UEAP)

## **ARTIGO DAS COMUNICAÇÕES**

# ASPECTOS DA AUTONOMIA MORAL KANTIANA: FORMULAÇÕES E CRÍTICAS

*Ana Caroline L. Monteiro<sup>1</sup>*

*Bolsista de Iniciação Científica CNPQ*

*Ana Paula Araujo Pinheiro Santos<sup>2</sup>*

**Resumo:** A construção teórica kantiana surge com relevância, pois busca aprimorar as relações sociais, mediante o pensar no outro como fim em si mesmo. Tal imperativo categórico foi fundamentado por Kant na racionalidade, a qual ele considera como aquilo que impulsiona uma autonomia moral às pessoas. Porém, esta autonomia é questionada, quando se analisa de que forma ela pode realmente ser legítima para a construção da moralidade. Assim, o propósito deste trabalho é compreender as considerações formuladas por Kant quanto à questão e perceber, mediante levantamento das discussões propostas por autores como Piaget, Durkheim e Habermas, que a moralidade é um produto da interação que ocorre nas relações humanas, e não uma construção de pura autonomia ou heteronomia, mas uma mediania entre elas. A interação entre o interno e externo ao homem, possibilitada pelos diálogos e experiências vividas, permite superar a perspectiva ideal presente na premissa kantiana, tornando a construção da moralidade mais coerente com o desenvolvimento das relações humanas.

**Palavras-chave:** moralidade; autonomia; interações humanas; Kant.

**Abstract:** The theoretical construction of Kant comes with relevance because seeks to improve social relations, by thinking of the other as an end in itself. This categorical imperative was founded by Kant in rationality, which he considers as what propels a moral autonomy to people. However, this autonomy is questioned, when analyzing how it can actually be legitimate for the construction of morality. Thus, the purpose of this work is to understand the considerations expressed by Kant on the issue and realize, through the survey of discussions proposed by authors such as Piaget, Durkheim and Habermas, that morality is a product of the interaction that takes place in human

---

<sup>1</sup>Graduanda em Direito na Universidade Federal do Pará. Email: [carol\\_monteeiro@hotmail.com](mailto:carol_monteeiro@hotmail.com)  
Orientador: Profº Dr. Luiz Otávio Corrêa Pereira.

<sup>2</sup>Graduanda em Direito na Universidade Federal do Pará. Email: [apaulapinh@gmail.com](mailto:apaulapinh@gmail.com). Orientador: Profº Dr. Luiz Otávio Corrêa Pereira.

relationships, not a construction of pure autonomy or heteronomy, but an average between them. The interaction between the internal and external to man, made possible by the dialogues and experiences, overcomes the ideal perspective in this Kantian premise, making the morality construction more coherent with the development of human relationships.

**Key-words:** morality; autonomy; human interactions; Kant.

## 1 INTRODUÇÃO

“Se há que se especular alguma coisa em ética, essa ‘alguma coisa’ é a ação humana” (BITTAR, 2013, p.25). Para Kant, as ações humanas refletem diretamente o seu posicionamento na sociedade. Na obra *Fundamentação da metafísica dos costumes*, ele trata acerca do agir humano e a sua relação com a moral, a partir de considerações singulares.

Nascido em Königsberg, em 1724, o filósofo dedicou sua vida a questionar fatos que envolvem os indivíduos e suas relações uns com os outros. Se haviam interesses nessas ações, ou se partiam da vontade particular de cada um e, ainda, sobre o desenvolvimento da dignidade, de onde parte esse princípio e quem são possuidores deste.

Ao analisar as questões de sua obra, percebe-se a importância de suas deliberações e como o pensamento que expôs pode ser adequado a contemporaneidade. As dúvidas sobre como as situações acontecem e o que decorre desses atos ainda se mostram pertinentes, assim como a origem dos princípios, não apenas na sociedade como um todo, mas também na ação individualista.

Assim, a perspectiva kantiana traz uma abordagem filosófica centrada, essencialmente, no sujeito e no modo como ele formula suas ações. Contudo, ressalta-se que, no presente texto, mediante análise das considerações kantianas, buscou-se precipuamente obter a percepção de que todas as formações morais da sociedade advém, essencialmente, da reflexão que parte de um indivíduo ao dialogar com o outro.

Para chegar em tais proposições, primeiramente são feitas considerações iniciais ao pensamento kantiano, e aquilo que disserta acerca da autonomia moral. Posteriormente, são analisadas de forma breve, teorias de outros pensadores como Durkheim, Piaget e Habermas, a fim de se compreender como a construção da moralidade é desenvolvida nas relações humanas.

## **2 SOBRE O IMPERATIVO CATEGÓRICO: “O HOMEM COMO FIM EM SI MESMO”**

Kant, em suas deliberações acerca da autonomia moral, traz, inicialmente, suas formulações substanciadas em um conceito denominado “imperativo categórico”, o qual tem como propósito, essencialmente, questões sobre a formação da moral diante do agir humano. Dessa forma, é possível interpretá-lo como deveres baseados na vontade de todo ser racional.

A razão, para o filósofo, é a faculdade que deverá nortear a vontade. Ou seja, a mesma deverá produzir uma boa vontade. Tal vontade não deverá ser boa para servir como meio para outra intenção ou outro objeto, mas deve ser uma vontade boa em si mesma. É através dessa ideia que se chega ao conceito de dever, que, na realidade, abrange a boa vontade. As ações provenientes de um ser racional devem acontecer “por dever”.

É importante, neste ponto, a diferenciação das ações que ocorrem conforme ao dever e por dever. É mais comum que se observe os homens agindo conforme ao dever, não por dever. Muitas das ações humanas possuem intenção egoísta, ou seja, são utilizadas para que se alcance algo que se quer – ou que é possível que se queira –, e muitas outras são praticadas por existir uma inclinação natural para que se efetive prática. É evidente que nenhuma dessas ações pode possuir valor moral, pois não são praticadas com a intenção de se fazer o bem por dever.

O propósito que se deseja atingir não é o fator que irá atribuir valor moral a uma ação praticada. O que a determina é o seu princípio subjetivo do querer. Dessa forma, deve-se abstrair todos os objetos que pode advir da ação praticada para e considerar apenas a máxima que a designa. Este valor moral decorre da criação de um princípio único, que poderá ser universalizado. Destarte, tem-se a ideia de que o homem deve proceder de maneira que ele possa querer que a sua máxima se torne uma lei universal. Posteriormente a prática da ação, dessa forma, deve existir a reflexão se essa prática pode ocasionar um favorecimento temporário para aquele que a pratica, ou se é suficientemente boa para se tornar uma lei universal.

É partindo desse princípio que se pode refletir sobre a formação de uma regra social e do julgamento dessa regra como idônea, ou não. Deve-se admitir, primeiramente, que elas não devem partir de um julgamento pessoal, nem de uma proposta que tem como prioridade o benefício de um, se decorrer, dessa regra, o

prejuízo de outros, mas da reflexão acerca da generalização de uma máxima e da possibilidade de universalização da mesma.

Ademais, é afirmado que o homem deve agir tendo fim em si mesmo. Assim, todos os seres racionais, de maneira geral, devem ser considerados como detentores de valor absoluto. Dessa maneira, não pode ser possível a utilização do homem como meio, mas somente como fim, pois o mesmo não se trata de um objeto. Tal deliberação acerca do homem que possui fim em si mesmo possui fundamento em sua natureza racional, pois esta mesma, segundo o filósofo, possui fim em si mesma, conforme expõe:

“Conseqüentemente, se deve existir um princípio prático supremo e, no referente à vontade humana, um imperativo categórico, é preciso que este seja tal que derive da representação daquilo que, por ser fim em si mesmo, necessariamente é um fim para todos os homens, um princípio objetivo da vontade; por esta forma, poderá servir de lei prática universal. O fundamento deste princípio é o seguinte: a natureza racional existe como fim em si mesma” (KANT, 1974, pág. 229).

Além disso, é importante ressaltar, também, que só é possível centrar os fins no próprio homem, pois este possui racionalidade suficiente para ser essencialmente sujeito da moralidade. Cabe, dessa forma, a ele o ato de refletir acerca dessas ações e como elas devem ser aplicadas à sociedade. E, ainda, o que pode ser considerado como bom ou justo no decorrer dessas ações humanas.

Com base nesse fato, Kant trabalha a questão da obrigação como fim absoluto. Logo, ao questionar-se sobre o que deve ser feito, o homem pensa nos deveres como ações primordiais. A noção desses deveres vem do fato de que a moral nada mais seria do que um produto determinado, e que sempre vai ter como prioridade a dignidade humana. Dessa forma é que, então, o bem da humanidade leva o homem a ter a noção natural do dever.

Kant traz, também, reflexões acerca da autonomia. Esse princípio diz que um indivíduo possui autonomia da vontade ao agir de acordo com as máximas enunciadas pelo imperativo categórico. Ou seja, o mesmo é um ser livre para devanear acerca de suas escolhas. É dessa autonomia que decorre a moralidade e, assim, o filósofo acredita que “(...) o princípio supremo de toda eticidade é a consciência da liberdade que nos faz agir motivados por leis morais, por advir da vontade livre” (HUPFFER, 2012).

A partir de tais deliberações, cabe ao homem, por fim, agir de acordo com uma máxima que é boa sem limitações, ou seja, a sua prática nunca pode ser considerada má. Essas máximas são as que estão congruentes com a autonomia da vontade e, dessa

forma, “a ação que possa concordar com a autonomia da vontade é permitida; a que com ela não concorda é *proibida*” (KANT, 1974, pág. 238), pois as mesmas são absolutamente boas (grifos do autor).

### 3 O PRINCÍPIO DA DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA

A idéia de dignidade, na perspectiva kantiana, se configura como inerente a pessoa humana. Sua análise acredita na valorização da autonomia, ou seja, na capacidade de produzir ações de acordo com ideais estabelecidos internamente ao indivíduo. Por isso, este princípio ganha profunda importância, sendo considerado um dos mais notórios quanto ao conteúdo intrínseco à humanidade.

Isso porque, a capacidade de gesticular, pensar, dialogar e ter consciência, é representante da liberdade e se manifesta como dignidade em cada um, merecendo, portanto, ser respeitada. Com base nisso, entende-se que ela não pode ser trocada ou vendida ou qualquer outra forma de disposição, pois é característica inalienável. Disso pode se afirmar que não há preço que a substitua, aumente ou possa diminuí-la, como afirma em seu texto:

“No reino dos fins tudo tem ou um preço ou uma dignidade. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como equivalente; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e, portanto, não permite equivalente, então tem ela dignidade” (KANT, 2007, p. 77).

Assim, neste reino onde todos os indivíduos são capazes de produzir moralidade, a dignidade faz-se presente, por meio da expressão da autonomia. Isso significa que qualquer preço não pode a ela ser comparado<sup>3</sup>, já que “ela expressa um conjunto de valores civilizatórios incorporados ao patrimônio da humanidade” (BARROSO, 2003, p.335). Portanto, o respeito faz-se também necessário para a realização deste reino dos fins.

Contudo, se sabe que a dignidade é tratada de forma diferente nas várias partes do mundo, devido ao pluralismo cultural que determina variáveis modelos de vida em países culturalmente diferentes. Da mesma forma, é possível compreender que tais diferenças foram produzidas historicamente, assim como, as várias formas de entender um conceito de dignidade também foram produzidas de maneira variáveis.

No entanto, a análise kantiana traz também à reflexão a questão sobre uma dignidade restritiva, nos quais é ocasionada a dúvida sobre o seu início ou fim

---

<sup>3</sup>Kant também fala em sua obra Fundamentação da Metafísica dos Costumes, sobre os “preços de afeição” e “preços de mercado”, os quais representariam respectivamente os sentimentos passíveis aos seres humanos, sem utilizar de fato o raciocínio e os valores que podem ser trocados, de acordo com o interesse de cada um (KANT, 2007, p. 77).



(SARLET, 2002). Como exemplo se tem o caso do aborto, no qual há um impasse entre muitos estudiosos, pois apresenta valores não somente científicos, quanto também religiosos, sobre a partir de que momento começa a vida humana e quando se adquire a dignidade .

Assim, é interessante levantar o debate sobre a dignidade kantiana, como produto da capacidade de raciocínio humano, a qual o determina como pessoa, ou seja, tal princípio acaba sendo condicionado por esta perspectiva. Logo, pode-se entender que qualquer sujeito, ao possuir o direito de saciar-se de um pensamento racional, é dotado de dignidade.

A partir dessa reflexão, diz-se, então, que a autonomia é o princípio fundamental da dignidade. O homem, como ser autônomo e de livre arbítrio, ciente de suas ações e as implicações consequentes destas, possui, por esse mesmo motivo, dignidade. Isso porque, “todos os seres racionais com dignidade são sem exceção valiosos e merecedores de respeito.” (TONETTO, 2013, p.183)

Este conceito vem do fato de que apenas os seres racionais possuem vontade e são capazes de agir conforme essas vontades, ou conforme vontades universalizadas – princípios e leis, por exemplo, que partiriam da vontade de todos em prol de todos –, ou seja, apenas eles possuem ideias conscientes e baseiam suas vidas nessas ações.

A contrariedade em relação a esse conceito é em relação ao fato de que há seres que devem ser possuidores de dignidade, mas que ainda não possuem a racionalidade evidenciada em seu comportamento, ou indivíduos que podem, por diversas razões, estar privados desse privilégio. A complexidade dessa discussão cabe, principalmente, na contemporaneidade, quando passou a haver essa preocupação com a defesa dos direitos desses indivíduos. Entretanto, esse pensamento tende a fugir da abordagem do referido autor.

Admite-se, então, que mostra-se digno aquele capaz de assumir o papel de legislador cujas regras morais são universalizadas, devendo, ainda, possuir fim no próprio homem, de modo que essa reciprocidade seja fruto da boa vontade do indivíduo, considerando que esta advém do livre arbítrio. Ao refletir-se sobre tal questão, é possível relacionar a dignidade com o imperativo categórico e definir quem é capaz de ser considerado digno para a sociedade, ou não.

Este entendimento é relevante ao considerar a formação da moralidade, visto que é um ponto interessante na teoria de Kant, momento em que ressalta a condição humana.

A partir de tais considerações, tornar-se-á mais propícia a percepção de como a construção da moralidade desenvolve-se, de fato, na sociedade.

#### **4 O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DA MORALIDADE KANTIANA COLOCADO EM CHEQUE**

A compreensão de atos morais e imorais em uma sociedade, analisada a partir de da perspectiva Kantiana, produz a análise de que o adjetivo “moral”, ao qualificar os sujeitos devido a sua autonomia, também infere a eles a dignidade. Percebe-se, portanto, que ele esforçou-se em compreender uma possível construção da moralidade, ou seja, como certas ações ao longo do tempo, foram sendo constituídas como condutas “padrão” pelos indivíduos, os quais manifestam sua dignidade mediante a expressão de sua liberdade, sendo esta aquela que os possibilita de fato a participar do convívio social.

Tal situação é permitida de acordo com o exercício do imperativo categórico kantiano, já que este “orienta a ação da razão prática” (FREITAG, 1989, p.2), ou seja, como agir sabiamente em uma sociedade utilizando princípios racionais. Isso porque, a partir do momento que os homens se preocupam uns com os outros, ao produzir suas ações, eles estão agindo eticamente, por meio de uma vontade desinteressada.

Dessa forma, a autonomia da vontade produz moralidade, a qual permite que o homem possa estabelecer-se em um reino dos fins. Por isso, um ser racional irá produzir ações moralmente boas, as quais para tal qualificação deverão ser universais.

No entanto, apesar desta questão do imperativo categórico trazer uma contribuição bastante ética, quando diz respeito a como viver em sociedade pensando no outro como fim em si, é possível fazer críticas quanto a sua relação com a moralidade. Pois, ao fazer uma análise sobre este aspecto como instrumento de formação da moralidade, ele se torna então passível de críticas devido ao seu “formalismo rigoroso” (HELLER, 1998, p. 144).

Já que ao considerar a autonomia como expressão principal da liberdade dos indivíduos, se desconsidera a heteronomia, ou seja, as influências também externas aos indivíduos, ou a mediania destes termos, tornando a questão da moralidade fechada, metafísica, dentro do ideal kantiano.

Tal perspectiva levou a crítica de alguns autores posteriormente, das quais serão analisadas a seguir, aquelas de relativa importância para a compreensão do assunto em questão.

#### 4.1 AUTONOMIA X HETERONOMIA: A MORALIDADE KANTIANA CRITICADA POR PRINCÍPIOS DE DURKHEIM E PIAGET

Considerar os fatos sociais como coercitivos sobre o indivíduo, os quais exercem, portanto, grande influência nas decisões de cada ser é a assertiva promulgada por Durkheim (FREITAG, 1989). A partir do momento em que há uma dominação do coletivo sobre a vontade individual, as escolhas passam a ser consideradas heterônomas, ou seja, a moralidade passará a ser formada pelo império do coletivo e atitudes que fujam a este parâmetro não serão consideradas morais. Ao comparar esta perspectiva com a análise kantiana:

“Percebe-se facilmente que Durkheim, ao mesmo tempo que utiliza certos conceitos da filosofia moral de Kant (vontade, dever, regra, autonomia etc.) , esvazia-os de seu significado original, retraduzindo-os como expressão da razão societária, identificada com as regras e normas sociais dominantes. A criança não é educada para aceitar as regras (ideais) que ela reconheça como válidas por serem gerais e necessárias, mas sim para sujeitar-se e obedecer disciplinadamente a todas e quaisquer regras, pelo mero fato de serem sociais” (FREITAG, 1989, p.7).

Dessa forma, Bárbara Freitag questiona o posicionamento de Durkheim e seu entendimento sobre a sociedade como controle aos indivíduos e sobre como esta determina os interesses de tal forma que, seguindo esta perspectiva, as expressões de suas vontades serão apenas pseudo-particulares. Assim, a moralidade para ele é formada de acordo com o seguimento de uma atitude padrão no seio social, portanto, algo imposto pela pressão da sociedade que será continuamente reproduzida por seus integrantes.

Alguns critérios são desenvolvidos por Durkheim, sobre essa questão moral<sup>4</sup>, sendo que estes trazem à análise da obediência a pressão social e principalmente a questão mais contraditória em sua teoria, que, apesar de compactuar com a heteronomia, considera a autonomia dos seres humanos como um elemento para a moralidade. O contraditório é tamanho que, mais tarde, Piaget tecerá certas críticas sobre ele, ainda que, ao explicar o desenvolvimento da moral entre os seres, se utilize de premissas analisadas por Durkheim, as desenvolvendo, no entanto, de uma maneira bem mais coesa.

---

<sup>4</sup>Barbara Freitag comenta sobre três elementos para a formação da moralidade em Durkheim, especificamente “o espírito de disciplina, a adesão ao grupo e a autonomia” (FREITAG, 1989, p.7).

Afinal, é impossível negar a influência que a sociedade exerce sobre os indivíduos, mas tal perspectiva é mediada a partir do momento que estes se desenvolvem racionalmente e vão criando mecanismos de combate a tal controle, possibilitando aumentar a sua percepção quanto à realidade. Suas ações não serão mais condicionadas, já que sua consciência o permitirá agir também de acordo com sua própria vontade. Esta é a análise que fundamenta o pensamento de Piaget, o qual busca entender o desenvolvimento moral dos indivíduos, de acordo com sua percepção sobre a realidade que o cerca, como ele a influencia e por ela também é influenciado.

Dessa forma, Piaget propõe três estágios para um desenvolvimento moral, sendo que no primeiro, o indivíduo, ainda criança, não apresenta noção sobre o que é moralidade, contudo, no segundo estágio, o desenvolvimento de sua racionalidade permite que ele comece a ter uma iniciação moral e obedeça as questões impostas pela sociedade, ou seja, exerça a heteronomia. Isso muda, de acordo com o pensamento de Bárbara Freitag (1989), quando ele se encontra em um terceiro estágio, no qual a noção de regra para um convívio social, não apenas como uma questão autoritária, mas como uma questão necessária, é por ele assimilada, exercendo agora uma autonomia.

Sendo assim, percebe-se que a moralidade em sua formação, na perspectiva acima, apresenta uma característica evolutiva, da qual os homens, ao longo de suas vidas, buscam obter uma autonomia moral. Se olharmos tal assertiva por uma perspectiva kantiana, a educação far-se-á presente neste processo, afinal ela irá desenvolver esta virtude para que os homens cheguem de fato a uma consciência moral.

Contudo, percebe-se neste ponto, a contradição kantiana, já que, ao mesmo tempo em que considera os indivíduos capazes de produzir moralidade mediante a educação<sup>5</sup>, ou seja, se desenvolver intelectualmente para se tornar moral, ele também diz que a moralidade é fruto da autonomia dos indivíduos. No entanto, para chegar a esta autonomia, ele mesmo afirmou que será necessário a educação, um processo de aprendizagem, sendo que, em todo processo de tal natureza sabe-se que ocorrerá uma difusão de idéias e conhecimentos de um ser para o outro, ou seja, as ações daquele que está sendo ensinado serão tendenciosas, já que serão influenciadas além de, por seus desejos, pelo conhecimento a ele repassado, ou seja, refletido também por outros.

---

<sup>5</sup>Conforme dispõe Casagrande, Kant afirma em seu livro, *Sobre a Pedagogia*, que a educação é o instrumento que leva o homem a atingir a moralidade e que pode desenvolver a sua racionalidade, a qual já é, para ele, uma disposição natural(CASAGRANDE, 2012, p.3 e 4).

Partindo-se desse ponto, entende-se que não será apenas a vontade a causa de uma ação, mas o produto desta ação será a mescla da vontade de um ser com uma idéia emitida por outra pessoa. Ora, uma autonomia que não é puramente autônoma não pode ser de fato, considerada autonomia. Portanto, para chegar ao ideal autônomo kantiano, seria primeiro necessário passar por uma heteronomia, ou seja, agir segundo as práticas feitas por outra pessoa, para depois começar a refletir quanto as suas próprias vontades e sobre os outros indivíduos como fim em si, realizando então uma ação “autônoma”. A qual de fato, não o seria, já que ela será o produto de um consenso entre o externo e o interno ao homem.

O indivíduo produz conceitos e padrões éticos e os envia à sociedade, assim como a sociedade produz padrões e conceitos éticos e os envia (ou inculca), por meio de suas instituições, tradições, mitos, modos, procedimentos, exigências, regras, à consciência do indivíduo. É dessa interação, e com base no equilíbrio dessas duas forças, que se pode extrair o esteio das preocupações ético-normativas (BITTAR, 2013, p.53).

Percebe-se então a profunda interação que ocorre nas relações humanas, as quais permitem diferentes comportamentos, possibilitando à ética, e ao seu objeto de estudo, tanto ações morais quanto imorais, um caráter dialético. Por isso, analisando especificamente a formação da moralidade por um aspecto kantiano, se compreende a dificuldade que há em agir com alteridade para com o outro, e de fato, produzir ações que possam somar para a sociedade em vez de trazer prejuízos. Tal finalidade passa a ser mais fácil quando o diálogo torna-se a ferramenta necessária para aumentar as possibilidades de realização deste anseio.

#### 4.2 A COMUNICAÇÃO COMO INSTRUMENTO FUNDAMENTAL PARA A CONSTRUÇÃO DA MORALIDADE

Viver a pós-modernidade significa conviver com o individualismo em alta e com princípios divergentes, devido à singularidade do ser humano. O pluralismo cultural se propaga e o que se espera é que as ações sejam feitas com respeito a todo esse complexo quadro, ou seja, que ações morais venham a ser buscadas e discutidas, mesmo que, em uma perspectiva cosmopolita isso seja complicado em excesso, devido às citadas diferenças.

Tal situação parece paradoxal, quando são lembradas as posturas humanas, as quais oscilam, em um momento produzindo atitudes cada vez mais individualistas, instantes depois, importando-se com o pensamento de terceiros sobre os seus

comportamentos. Uma atitude peculiar esta última, a qual foi criticada inclusive por Rousseau, quando dissertou que “o homem sociável, sempre projetado fora de si, só sabe viver na opinião dos outros e, por assim dizer, somente a partir do julgamento destes é que extrai o sentido de sua própria existência” (ROUSSEAU, 2005, p.209).

Contudo, para se promover a moralidade, não se pode simplesmente aceitar tal heteronomia ou uma pura autonomia, já que ambas em sua totalidade serão dificilmente realizáveis, quando o homem utiliza de fato a sua razão prática. Por isso, nos moldes do pensamento aristotélico, exposto em *Ética à Nicômaco*, é fundamental buscar compreender a mediania entre estes dois termos, a fim de se propiciar uma justa medida entre eles e se aproximar de forma mais clara da formação moral.

Assim, tal iniciativa encontra-se em profunda relação com a prática do discurso e do consenso entre os indivíduos a partir do momento em que a comunicação exercida por eles, os fará entender o outro como fim em si, de maneira concreta, e não apenas de maneira dedutiva sobre como suas ações poderiam afetar o outro ou não. Seguindo essa linha de pensamento, se permitirá entender que apenas “são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais” (HABERMAS, 1997, p.142).

Portanto, vê-se que uma verdadeira formação da moralidade é feita mediante discussão, colocação de idéias e questões frente a frente, para uma possível resolução aceita por seus integrantes. Isso proporciona um atendimento mais verdadeiro e ético ao bem estar dos indivíduos, já que agora o pensar no outro como fim em si perde o caráter de imperativo categórico e passa a se tornar algo mais real e dinâmico, ou seja, um acompanhante sincero e possível nas relações sociais.

Com isso, entende-se que a teoria de Habermas veio para consubstanciar e facilitar a premissa ética kantiana, retirando sua perspectiva ideal e fechada e tornando a autonomia e o exercício da liberdade adaptáveis ao melhor convívio social possível. Tudo isso, devido à linguagem, a qual é o princípio instrumental da comunicação, afinal, é “através da palavra que o homem pode ‘desprender-se’ de seu meio ambiente imediato, tomando consciência de espaços não acessíveis aos seus sentidos” (DUARTE JÚNIOR, 2004, p. 18).

Assim, o discurso colabora para a formação moral dos indivíduos em sociedade, de maneira que conforta as opiniões particulares e individuais, chegando a uma mediania saudável para o bem estar social.

## 5 CONCLUSÃO

A construção teórica kantiana surge como um marco para a filosofia, assim como, torna-se grande influência para as ciências humanas em geral, em particular o direito, pois busca aprimorar as relações sociais, facilitando seu convívio. Por isso, usufrui de peculiar destaque, já que afirma soluções de conflitos de uma forma mais ética, permitindo que isso possa ser feito não só pelos profissionais jurídicos em si, mas por aquela para quem seu esforço é voltado: a sociedade.

Afinal, o imperativo categórico nada mais é do que um instrumento ético, dotado de poder para, se não concretizar, ao menos permitir uma possível chegada a comportamentos menos individualistas, no qual as ações humanas passem a elencar o outro como fim em si. Tal assertiva assegura tanto a liberdade humana, fruto de sua capacidade e relativa autonomia, quanto a sua dignidade, pois garante que os indivíduos ajam com alteridade para com o outro.

Este respeito mútuo, fundamentado na dignidade, traduz a perspectiva correta de que esta não tem preço, não podendo ser trocada ou vendida. No entanto, Kant propõe uma dignidade um tanto restritiva, apenas para a pessoa humana e não para o ser humano em si, tornando esse princípio restrito àqueles que apresentam um desenvolvimento racional capaz de produzir moralidade.

Quanto a esta, aliás, o autor se equivoca, já que argumenta que a formação da moralidade é fruto de uma autonomia, sendo que ela, de fato, não é tão autônoma assim, já que é fruto de um processo de conhecimento externo, somado a própria vontade. Assim, as ações humanas são resultado de mesclas entre a influência social e desejos particulares, produtos de uma mediania entre eles.

Por isso, o diálogo apresenta-se como a melhor solução para realizar ações morais, já que mesmo o pluralismo cultural tornando o debate cada vez mais complexo, a prática do discurso e da argumentação permite que ações mais polidas possam ser firmadas, pois serão resultado de um consenso. As relações sociais, assim, garantem que opiniões diferentes possam ser ouvidas, mediante a comunicação, e que melhores soluções de litígios possam ser criadas, promovendo assim, a própria idéia inicial de Kant para a sociedade, de produzir ações que possam beneficiar tanto o outro como a si mesmo.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Ética à Nicômaco**. 2. ed. Trad. Edson Bini. Bauro: Edipro, 2007, p.155.

BARROSO, Luís Roberto. **Interpretação e Aplicação da Constituição**. 5. ed. rev. atual. ampl. São Paulo: Editora Saraiva, 2003, p.335.

E-BIOGRAFIAS. **Biografia de Immanuel Kant**. Disponível em <[http://www.e-biografias.net/immanuel\\_kant/](http://www.e-biografias.net/immanuel_kant/)>. Acesso em: 4 de nov. 2013.

BITTAR, Eduardo. **Curso de Ética jurídica: ética geral e profissional**. 10. ed. São Paulo: Saraiva, 2013, p.25-53.

CASAGRANDE, Euclides Fábio. **O problema da formação moral em Kant**. XI Seminário de Pesquisa em Educação da Região Sul. 2012. Disponível em: <<http://www.uces.br/etc/conferencias/index.php/anpedsul/9anpedsul/paper/viewFile/2511/932>> Acesso em: 2 de Nov. 2013.

DUARTE JÚNIOR, João-Francisco. **O que é realidade**. 5. reimpr. 10. ed. São Paulo: Brasiliense, 2004, p.18.

FREITAG, Bárbara. A Questão da Moralidade: da Razão Prática de Kant à Ética Discursiva de Habermas. **Tempo Social**. Rev. Sociol. USP, São Paulo, v. 1, 1989. Disponível em: <[http://www.fflch.usp.br/sociologia/temposocial/site/images/stories/edicoes/v012/a\\_que\\_stao.pdf](http://www.fflch.usp.br/sociologia/temposocial/site/images/stories/edicoes/v012/a_que_stao.pdf)>. Acesso em: 2 de nov. de 2013.

HABERMAS, Jurgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Vol. 1. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p.142-144.

HELLER, Agnes. A dissolução do conceito ético-político de justiça na modernidade. In. **Além da justiça**. Trad. Savannah Hartmann. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998, p.144.

HUPFFER, Haide Maria. O Princípio da autonomia na ética kantiana e sua recepção na obra Direito e Democracia de Jurgen Habermas. **Ânima: Revista Eletrônica do curso de Direito da Opet**. 5. ed. Seção II, Seleta Externa, jan. à jun. 2012, p.142-163. Disponível em <<http://www.anima-opet.com.br/pdf/anima5-Seleta-Externa/Haide-Maria-Hupffer.pdf>>. Acesso em: 3 de nov. 2013.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Coleção "Os Pensadores". 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974.



ROUSSEAU. Uma história conjectural das desigualdades. In. MAFFETTONE, Sebastiano; VECA, Salvatore. (Org.). **A ideia de justiça de Platão a Rawls**. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 209.

SARLET, Ingo Wolfgang. **Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988**. 2. ed. rev. e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002, p. 32-35.

TONNETO, Milene Consenso. **Sobre a caracterização do conceito de dignidade em Kant**. Revista Princípios, UFRN, CCHLA. v.20, n. 33, jan./jun. 2013. Natal: Editora da UFRN, 2013, p.182-183.

## **A PRIMEIRA ANTINOMIA DA RAZÃO PURA E A TEORIA DO BIG BANG.**

Francisco Henrique Teixeira de Lima<sup>6</sup>

**RESUMO:** Neste trabalho tem-se a oportunidade de debater acerca da possibilidade da origem do universo na medida do limite da compreensão humana de conhecer de modo científico. Para tanto, busca-se apresentar os conceitos concebidos por Immanuel Kant em sua obra “Crítica da Razão Pura” para a concepção do que é as antinomias da razão pura, mais especificamente, a primeira antinomia da razão, pois trata da origem do universo no tempo e a possibilidade de conhecê-lo objetivamente. Esta concepção é confrontada por S. Hawking ao interpretar Kant que tem em vista o modelo matemático do tempo proposto por Newton com o modelo matemático do tempo proposto por Einstein na Relatividade Geral, ao afirmar que a primeira antinomia da razão pura apenas ocorre no contexto matemático do tempo proposto por Newton. Deste modo buscar-se-á abordar os principais conceitos da teoria do Big Bang e seus fundamentos, teoria mais aceita entre os físicos contemporâneos. Por fim busca-se questionar os fundamentos da teoria do Big Bang a partir do cerne da dialética transcendental para a qual as antinomias da razão pura fazem referencia para discutir se o conhecimento científico da origem do universo é possível.

**PALAVRAS CHAVES:** Modelo do tempo, Newton, Einstein, Universo, S. Hawking.

**ABSTRACT:** In this work we have the opportunity to discuss about the possibility of the origin of the universe as the limits of human understanding to know scientifically. Therefore, it seeks to present the concepts designed by Immanuel Kant in his "Critique of Pure Reason" for the design of which is the antinomy of pure reason, more specifically, the first antinomy of reason, it deals with the origin of the universe time and the chance to meet him objectively. This design is confronted by S. Hawking to interpret Kant that looks to the mathematical model of time proposed by Newton with the mathematical model of time proposed by Einstein in general relativity, stating that the first antinomy of pure reason only occurs in the mathematical context time proposed by Newton. Thus it will be sought to address the main concepts of the Big Bang theory and its foundations, most accepted theory among contemporary physicists. Finally we seek to question the foundations of the theory of the Big Bang from the transcendental dialectic core to which the antinomies of pure reason make reference to discuss the scientific knowledge of the origin of the universe is possible.

**KEYWORDS:** Time Model, Newton, Einstein, Universe, S. Hawking

---

<sup>6</sup> Graduado com título de Bacharel e licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Estado do Pará. franciscohtlima@outlook.com

Antes de iniciar, deixa-se evidente os pressupostos deste presente artigo: (1) admita-se que o filósofo Immanuel Kant tem como um dos objetivos na obra “Crítica da Razão Pura” fundamentar aquilo que seja o conhecimento científico. (2) dentre as quatro Antinomias da Razão Pura, aborda-se apenas a primeira, pois é a que trata da origem do universo. (3) não se pretende justificar proposição de que a teoria do big bang é a mais aceita entre os físicos. (4) a abordagem para compreender e investigar os conceitos aqui trabalhados é estritamente reflexivo de modo que não se busca questionar os cálculos matemáticos das teorias.

### **1.1. Acerca da Primeira Antinomia da Razão Pura.**

Antes de apresentar a concepção kantiana acerca da origem do universo, toma-se já esclarecido os pré-requisitos para uma boa compreensão, entretanto, a ter em vista um leitor pouco familiarizado com a filosofia concebida por Kant, permita-se um breve discurso daquilo que se imagina como sendo suficiente para a discussão acerca da possibilidade de um conhecimento científico da origem do universo.

Kant na busca de justificar um conhecimento sintético a priori, isto é, que trate da experiência, mas que tenha uma origem pura, nada de empírico poderia está mesclado, utilizou-se da imagem do giro copernicano:

Até agora que todo o nosso conhecimento tinha que se regular pelos objetos; porém, todas as tentativas de mediante conceitos estabelecer algo a priori sobre os mesmos, através do que nosso conhecimento seria ampliado, fracassaram sob esta pressuposição. [...] se, porém o objeto se regula pela natureza de nossa faculdade de intuição, posso então representar-me muito essa possibilidade. (KANT, XVI. 1787)

N. Copérnico, físico, observou que o sistema solar é mais bem entendido quando se põe o sol no centro e os planetas o orbitam. De modo análogo um conhecimento sintético e a priori apenas é possível quando admitir-se que não é o objeto que regula seu conhecimento, mas as faculdades diretas ou indiretas que permeiam as propriedades da estrutura cognitiva.

A faculdade intuição é responsável pela apreensão do objeto mediante suas propriedades, mas do objeto nada se conhece, pois é necessário que ocorra a aplicação das categorias do entendimento:

Nosso conhecimento surge de duas fontes principais da mente, cuja primeira é a de receber as representações [...] e a segunda a faculdade de conhecer um objeto por estas representações [...] um objeto é dado, pela segunda é pensado [...] a faculdade de pensar o objeto da intuição sensível é o entendimento. (KANT, B74-75. 1787)

A faculdade de representação é apenas responsável pela intuição do objeto. A faculdade do entendimento pensa e concebe conceitos acerca destas representações

### **1.1.1. As Ilusões Transcendentais e a Primeira Antinomia da Razão Pura.**

A faculdade da razão concebe conhecimentos a partir daqueles obtidos pela faculdade do entendimento que por sua vez são mediados pela faculdade de representação. O resultado disso é que a razão acaba por conceber conceitos dos quais não encontram nenhuma referencia a posteriori, ou seja, na experiência. Por isso tratam-se do que foi denominado por ilusões transcendentais, não é possível nenhuma referencia destes conceitos de modo a demarca os limites do conhecimento racional. A faculdade da razão busca a totalidade de todos os conceitos fornecidos pelo entendimento, mas ao fazer isso vai além dos limites de uma experiência possível:

[...] razão ou idéias transcendentais e que determinarão segundo princípios o uso do entendimento na totalidade da experiência. [...] A função da razão em suas inferências consiste na universalidade do conhecimento por conceitos [...] Esta magnitude inteira da extensão em relação como tal condição denomina-se universalidade. A esta corresponde na síntese das intuições à totalidade das condições. Portanto, o conceito transcendental da razão não é senão o da totalidade das condições para um condicionado dado. (KANT, B370-379. 1787)

As antinomias da razão pura fazem parte da classe das ilusões transcendentais e que parte do pressuposto de que se suas condições são dadas, a soma total dos fenômenos também é, e o universo seria a síntese total dos fenômenos:

[...] quando aplicamos a razão à síntese objetiva dos fenômenos, onde ela pensa fazer valer, na verdade com muita ilusão, o seu princípio da unidade incondicionada, envolvendo-se, porém, depressa e contradições tais, que é forçada, do ponto de vista cosmológico, a renunciar sua pretensão. [...] uma antitética totalmente natural [...] na qual a razão cai espontaneamente e, na verdade, inevitavelmente. [...] Antes de ver as cenas de discórdia e de confusão que este conflito das leis (antinomia) da razão pura provoca [...] Denomino todas as idéias transcendentais, enquanto concernem à totalidade da série absoluta na síntese dos fenômenos, conceitos cósmicos [...] a esta totalidade incondicionada sobre a qual se funda também o conceito de universo, que é somente uma idéia e em parte porque elas se referem unicamente à síntese dos fenômenos, por conseguinte, à síntese empírica [...] A razão exige essa completude com base no princípio: se o condicionado é dado, então também é dada a soma total das condições e, por conseguinte, o absolutamente incondicionado. (KANT, B433-435. 1787)

Partindo do método por dedução ao absurdo, Kant demonstra a primeira antinomia da razão pura de modo que para provar que a tese é verdadeira: toma a antítese como verdadeira e chega a um absurdo. E para provar que a antítese é verdadeira, toma a tese como verdadeira e chega a um absurdo também.

A tese: *o mundo tem um início no tempo e é também quanto ao espaço encerrado dentro de limites*<sup>1</sup>. A primeira parte da tese afirma que o mundo tem um início no tempo e, segundo, é dentro dos limites do espaço.

Com efeito, admita-se que quanto ao tempo o mundo não tenha nenhum início. Neste caso, até cada instante dado decorreu uma eternidade e, por conseguinte, transcorreu uma série infinita de estados sucessivos das coisas no mundo. Ora, a infinitude de uma série consiste precisamente no fato dela jamais poder ser acabada mediante uma síntese sucessiva. Logo, uma transcorrida série cósmica infinita é impossível e um início do mundo, é, pois, uma condição necessária de sua existência. Este era o primeiro ponto a ser demonstrado. (KANT, B454. 1787)

Para considerar que o mundo teve um início no tempo, Kant admite que o mundo não o tivesse, desta forma, observa que há uma eternidade na qual ocorreu uma série de acontecimentos no mundo, mas, assim, conclui-se que há uma série infinita de estados cósmicos que não podem ser sintetizada, pois é infinita. Logo, o mundo deve ter tido um começo no tempo.

Com respeito ao segundo, suponha-se por outro lado o contrário. Em tal caso o mundo será um total infinito dado de coisas existindo simultaneamente. Ora, nós, de modo algum, podemos pensar a magnitude de um quantum que não seja dado dentro de certos limites de toda intuição a não ser mediante a síntese das partes; e só podemos pensar a totalidade de um quantum mediante a síntese completa ou mediante o repetido acréscimo da unidade a si mesma. Conseqüentemente, para pensar como um todo o mundo que preencha todos os espaços ter-se-ia que considerar a síntese sucessiva das partes de um mundo infinito como acabada, isto é, na enumeração de todas as coisas existente ter-se-ia que considerar um tempo infinito como transcorrido; o que é impossível. Por isso um agregado infinito de coisas reais não pode ser considerado como um todo dado, e, portanto, tampouco com um todo dado simultaneamente. Conseqüentemente o mundo quanto à extensão no espaço não é infinito, mas limitado. Este era o segundo ponto. (KANT, B456. 1787)

Caso se admita que haja uma série de objetos dispostas infinitamente, torna-se impossível à completude que também pressupõe um tempo infinito. Desta forma, o mundo deve estar encerrado no limite do espaço.

A antítese é dada no seguinte enunciado: *O mundo não possui um início nem limites no espaço, mas é infinito tanto com respeito ao tempo quanto com respeito ao espaço*<sup>2</sup>. Inicia-se afirmando que a tese apresentada anteriormente está errada e que, na verdade, é infinito tanto ao espaço ou tempo. Para isto admite que a tese seja verdadeira.

Com efeito, suponha-se que ele tenha um início. Visto que o início é uma existência a qual precede um tempo no qual a coisa não é, deve ter precedido um tempo em que o mundo não era, ou seja, um tempo vazio. Ora, um tempo vazio é impossível o surgimento de qualquer coisa, porque nenhuma parte de tal tempo possui em si, preferencialmente a outra, uma condição distintiva da existência antes que a do não-ser (quer se admita que tal condição surja por si mesma ou através de uma outra causa). Logo, no mundo diversas séries de coisas podem realmente ter um início, mas o mundo mesmo não pode ter nenhum início, e é por isso infinito com respeito ao tempo passado. (KANT, B455. 1787)

A primeira parte da antítese consiste em demonstrar que o mundo é infinito quanto ao tempo, pois, caso não fosse assim e tivesse um começo no tempo, é impossível que a partir do próprio tempo ou de outra causa que faça surgir o mundo segundo alguma distinção. O tempo nele mesmo nada difere de suas partes para que possa surgir o universo, quer essa condição seja dada por si mesma ou por meio de outra. A segunda parte da demonstração é quanto ao espaço infinito.

[...] admita-se, antes de tudo, o contrário, a saber, que o mundo seja finito e limitado quanto ao espaço. Em tal caso, o mundo encontra-se num espaço vazio que não é limitado. Dever-se-ia por isso encontrar não somente uma relação de coisas no espaço, mas também das coisas com o espaço. Ora, visto que o mundo é um todo absoluto, fora do qual não se encontra não se encontra nenhum objeto da intuição e, por conseguinte, nenhum correlato do mundo com o qual esteja em relação, assim a relação do mundo com o espaço vazio não seria uma relação com objeto algum. Porém, uma tal relação e, por conseguinte, também a limitação do mundo por um espaço vazio, não é nada. Logo, o mundo não é limitado quanto ao espaço, isto é, com respeito a extensão ele é infinito. (KANT, B457. 1787)

O mundo é infinito quanto ao espaço, pois, se ele teve um começo no espaço, pressupõe-se um espaço vazio sem nenhuma condição de relação com os objetos, da mesma forma como o tempo.

A possibilidade de um conhecimento científico para Kant acerca da origem do universo não é possível, pois, o conhecimento científico acerca dos objetos apenas pode ser constituído por meio das Categorias do Entendimento mediante as *intuições puras* que possibilitam uma experiência possível. Também que a Razão em seu uso puro, neste caso, busca *a unificação a partir da soma total da série dos fenômenos*, mas isto acaba por ultrapassar os limites da experiência possível. Kant concebe que é impossível uma experiência dada mediante intuições puras da sensibilidade acerca da origem do universo, pois se trata da soma incondicionada de todo fenômeno condicionado e pensado mediante as Categorias do Entendimento. Este objeto, em particular, o universo como um todo, não pode ser experimentado pelas *intuições puras*, portanto, nenhum conhecimento pode ser obtido, mas apenas ilusões que são inferidas.

## **1.2. S. Hawking e os Modelos Matemáticos do Tempo.**

Neste momento apresenta-se como o físico S. Hawking interpreta a primeira antinomia da razão pura: trata-se de afirmar que Kant tem pressuposto o modelo matemático do tempo proposto por Newton.

Newton propõe que o tempo relativo é apenas a duração de um evento e outro, mas o tempo absoluto, verdadeiro e matemático permanece sempre uniforme e sem

nenhuma relação com os objetos exteriores. Kant teria em vista este tempo que é infinito e inerente ao universo.

As questões de o Universo ter ou não tido um começo no tempo e se é ou não limitado no espaço foram mais tarde examinadas em pormenor pelo filósofo Emmanuel Kant, na sua monumental e muito obscura obra *\*Crítica da Razão Pura\**, publicada em 1781. Chamou a essas questões antinomias (ou seja, contradições) da razão pura, porque achava que eram argumentos igualmente atraentes para se acreditar na tese de que o Universo tinha tido um começo e na antítese de que existira sempre. O seu argumento em defesa da tese era que, se o Universo não tivesse tido um começo, teria havido um período infinito de tempo antes de qualquer acontecimento, o que ele considerava absurdo. O argumento antitético era que, se o Universo tinha tido um princípio, teria havido um período de tempo infinito antes da sua origem: então por que tinha o Universo começado num momento especial? De fato, os argumentos que apresenta tanto para a tese como para a antítese são realmente os mesmos. Baseiam-se ambos na sua suposição não expressa de que o tempo continua indefinidamente para trás, quer o Universo tenha ou não existido sempre. Como veremos o conceito de tempo não tem qualquer significado *\*antes\** (7) do começo do Universo. (HAWKING, p. 9-10. 1988)

Hawking diz que Kant baseia-se na suposição de que o tempo continua indefinidamente.

Issac Newton nos proporcionou o primeiro modelo matemático para o tempo e o espaço em seus *Principia Mathematica*, publicados em 1687. [...] o tempo e o espaço constituíam um fundo sobre o qual se produziam os eventos sucessivos, mas que não era afetado por eles. O tempo estava separado do espaço e era considerado uma linha reta, ou uma via de trem, infinita em ambas as direções. O próprio tempo era considerado eterno, no sentido de que sempre tinha existido e seguiria existindo sempre. (HAWKING, p. 14. 2001)

Newton propõe o primeiro modelo matemático para o tempo, que é infinito, sem começo ou fim. O tempo também é separado do espaço e que também não é afetado pelos eventos sucessivos e acontecimentos no espaço. Kant, ao ter em vista o modelo matemático de Newton acerca do tempo, termina por formular a *primeira antinomia da razão pura*

Kant denominou este problema “antinomias da razão pura”, porque parecia constituir uma contradição lógica, não tinha solução. Mas resultava uma contradição só dentro do contexto do modelo matemático newtoniano, em que o tempo era uma linha infinita, independentemente do que estivesse ocorrendo no universo. (Idem)

Com a nova teoria da gravitação proposta por Einstein, o tempo não é mais independentemente dos acontecimentos no universo. O modelo matemático do tempo proposto por Einstein faz parte do próprio universo e não mais separados.

A relatividade geral combina a dimensão temporária com as três dimensões espaciais para formar o que se chama espaço-tempo. A teoria incorpora os efeitos da gravidade, afirmando que a distribuição de matéria e energia no universo deforma e distorce o espaço-tempo, de maneira que já não é plano. Os objetos tentam mover em trajetórias retilíneas no espaço-tempo, mas como este está deformado, suas trajetórias parecem curvadas: movem-se como se estivessem afetadas por um campo gravitacional. [...] Na relatividade geral, o tempo e o espaço não existem independentemente do universo ou separadamente um do outro. (HAWKING, p. 15. 2001)

O tempo é mais uma dimensão agregada às três dimensões do espaço. Com isso afirmar-se que a gravidade é a curvatura espaço-temporal sendo a deformação causada pela presença de massa ou energia. Um modo como se pode medir esta curvatura é a partir do contorno que a luz faz sobre a mesma.

### **1.2.1. Cones de Luz e a Teoria do Big Bang.**

Por mais que as equações de Einstein predizem que não faz mais sentido separa o universo do tempo Hawking acha necessário um experimento. Os cones de luzes que percorrem a estrutura espaço-temporal podem facilmente retrocederem demonstrando que o tempo e, conseqüentemente, o universo tiveram um começo.

Claramente seria importante decidir se o modelo matemático da relatividade geral predizia que o universo e o próprio tempo, tivessem um começo e um final. [...] À medida que retrocedemos no tempo, as seções transversais do cone de luz de nosso passado alcançam um tamanho máximo e começam a diminuir de novo. [...] A seção transversal do cone de luz se reduzirá ao tamanho zero em um tempo finito. Isso significa que toda a matéria no interior de nosso cone de luz do passado está apanhado em uma região cuja fronteira tende a zero, portanto, não resulta muito surpreendente que *Penrose e eu* conseguíssemos demonstrar que no modelo matemático da relatividade geral, o tempo deve ter tido um começo que denominamos grande explosão inicial ou *big bang*. (HAWKING, p. 15-17. 2001)

Se retroceder no tempo por meio do cone de luz, observa-se que enquanto as seções do cone de luz tendem para zero, tanto mais as galáxias se aproximam uma das outras e o tempo torna-se finito. O universo e o tempo teriam um começo. O tempo também teria um fim quando uma estrela sofre seu colapso gravitacional e formasse um buraco-negro do qual a luz não escapa e o tempo termina.

Argumentos análogos demonstram que o tempo teria um final, quando as estrelas ou as galáxias se paralisassem sob a ação de sua própria gravidade e formassem um buraco-negro. Tínhamos esquivado a antinomia da razão pura de Kant eliminando sua hipótese implícita de que o tempo tinha sentido independentemente do universo. (HAWKING, p. 17. 2001)

Hawking diz que se eliminar o pressuposto de um tempo infinito e adotar um com início e fim os conflitos da primeira antinomia da razão desaparecem. Também admitir que a possibilidade do início do tempo e do universo foi denominado de a grande explosão inicial ou big bang.

### **1.2.2. Telescópio Hubble e o Efeito Doppler da Luz.**

Outro experimento que justifica a teoria do big bang foi que quando o telescópio Hubble olhou para as estrelas das galáxias distantes que a luz sofre um desvio de sua frequência para o vermelho. Isso quer dizer que o objeto emissor da fonte de luz está se afastando do observador, diferentemente seria se a frequência da luz tivesse um desvio para o azul que diz que o objeto se aproxima do observador. Com isso conclui-se que o



universo está em expansão e que conta a favor do universo ter iniciado segundo o big bang.

É óbvio que o espaço se prolonga indefinidamente, sendo confirmado por instrumentos modernos, como o telescópio Hubble, permitindo-nos sondar as profundidades do espaço. (HAWKING, p. 23. 2001) [...] em 1929, Edwin Hubble apresentou fatos da observação que iniciaram uma nova era: seja para onde for que se olhe, as galáxias distantes afastam-se velozmente. Por outras palavras, o Universo está em expansão, o que significa que nos primeiros tempos os corpos celestes encontravam-se mais perto uns dos outros. [...] De fato, parece ter havido um tempo, há cerca de dez ou vinte mil milhões de anos, em que os objetos estavam todos exatamente no mesmo lugar e em que, portanto, a densidade do Universo era infinita. [...] As observações de Hubble sugeriam que tinha havido um tempo para uma grande explosão [um \*big bang\*], em que o Universo era infinitamente pequeno e denso. (HAWKING, p. 10. 1988)

[...] Para compreender as implicações deste fenómeno, temos primeiro que entender o efeito de Doppler. [...] Quando a fonte emitir a crista de onda seguinte, estará mais perto de nós; por isso, o tempo que a crista leva a chegar até nós será menor do que quando a estrela se encontra em repouso absoluto. [...] Da mesma maneira, se a fonte se afastar de nós, a frequência das ondas será mais baixa. No caso da luz, isto significa que estrelas que se afastam de nós terão os seus espectros desviados para o extremo vermelho do espectro (desvio para o vermelho) e que as que se aproximam de nós terão os seus espectros deslocados para o azul. Esta relação entre a frequência e a velocidade, a que se chama o efeito de Doppler, faz parte da experiência de todos os dias. Basta escutar o ruído de um carro que passa na estrada: à medida que ele se aproxima, o motor soa mais alto (o que corresponde a uma frequência mais alta das ondas sonoras) e, quando passa e se afasta, o som é mais baixo. Nos anos que se seguiram à sua prova da existência de outras galáxias, Hubble passou o tempo a catalogar as distâncias entre elas e a observar os seus espectros. Nessa altura, a maior parte das pessoas julgava que as galáxias se movessem completamente ao acaso e, portanto, esperava encontrar tantos espectros desviados para o azul como para o vermelho. Constituiu, portanto, uma autêntica surpresa descobrir que [as "cores" do espectro da] maioria das galáxias surgiam desviadas para o vermelho: quase todas se afastavam de nós! Mais surpreendente ainda foi a descoberta que Hubble publicou em 1929: o valor do desvio para o vermelho de uma galáxia não é casual, mas sim diretamente proporcional à distância a que a galáxia está de nós. Ou, por outras palavras, quanto mais longe ela se encontra, mais depressa está a afastar-se! (HAWKING, p. 28. 1988)

Hubble catalogou e calculou o desvio da frequência para o vermelho e ainda observou que é proporcional a distância em que se encontra do observador. Disso supõe-se que toda a matéria poderia estar suficientemente próxima para que houvesse uma explosão para o big bang originar nosso universo.

### **1.2.3. Radiação Cósmica de Fundo.**

Quando os físicos da Bells Telephone Laboratories: Arno Penzias e Robert Wilson trabalhavam em detector de micro ondas, verificaram um ruído estranho e mais ainda por não parecer vir de um lugar específico, mas de toda e qualquer parte do universo. Tentando resolver este suposto problema, souberam das pesquisas de Bob Dicke e Jims Peebles que estavam interessados em micro-ondas. Trabalhavam na sugestão de George Gamow que após a explosão do big bang o universo teria expandido e esfriado condensando a energia e transformando-a em massa.

Em 1965, dois físicos americanos dos Bell Telephone Laboratories de Nova Jersey, Arno Penzias e Robert Wilson, efetuavam experiências com um detector de micro-ondas muito sensível. [...] Penzias e Wilson ficaram preocupados quando descobriram que o seu detector captava mais ruídos do que devia. Os ruídos não pareciam vir de uma direção em particular. [...] Mais ou menos ao mesmo tempo, dois físicos americanos da Universidade de Princeton, ali perto, Bob Dicke e Jim Peebles, também se interessavam pelas micro-ondas. Estavam a trabalhar uma sugestão de George Gamow (que tinha sido aluno de Friedmann) de que o Universo primordial devia ter sido muito quente e denso, com brilho rubro-branco. Dicke e Peebles achavam que ainda devíamos poder ver esse brilho do Universo primitivo porque a luz proveniente de partes muito distantes do Universo primitivo devia estar agora a chegar até nós. Contudo, a expansão do Universo significava que essa luz devia ser de tal maneira desviada para o vermelho que só podia aparecer-nos agora como uma radiação de micro-ondas. Dicke e Peebles preparavam-se para procurar esta radiação quando Penzias e Wilson ouviram falar do seu trabalho e compreenderam que já a tinham encontrado. Assim, Penzias e Wilson receberam o premio Nobel em 1978 [...] (HAWKING, p. 30. 1988)

A radiação cósmica de fundo seria rastro deixado pela explosão do big bang na origem do universo. Uma radiação que deve permear as estruturas do universo enquanto ainda se expande e continua esfriando

#### **1.2.4. Teoria da Singularidade.**

Na teoria da singularidade proposta Hawking, investe-se o sinal do tempo no teorema do colapso gravitacional de uma estrela. O colapso gravitacional é interpretado representando o fim do tempo, geralmente quando se observar a formação de buracos negros de modo que nem a luz escapa. O espaço-tempo está curvado de tal forma que não é possível qualquer predição em macro-escala. Representa-se o fim do tempo e o limite da teoria da relatividade geral, mas ao inverter o sinal do tempo nas formulas de Roger Penrose observou-se de que é o inicio do tempo e do universo.

Utilizando a maneira como os cones de luz se comportam na relatividade geral juntamente com o fato de a gravidade ser sempre atrativa, mostrou que uma estrela:, que entra em colapso devido à própria gravidade fica presa numa região cuja superfície acaba eventualmente por contrair-se até zero. E como a superfície da região se contrai até zero, o mesmo se deve passar com o seu volume. Toda a matéria existente na estrela será comprimida numa região de volume nulo, de modo que a densidade da matéria e a curvatura do espaço-tempo se tornam infinitas. Por outras palavras, obtém-se uma singularidade contida numa região de espaço-tempo conhecida por buraco

negro. À primeira vista, o resultado de Penrose aplicava-se apenas às estrelas; nada tinha a ver com a questão de saber se o Universo teve ou não teve uma singularidade no passado. Contudo, na altura em que Penrose apresentou o seu teorema, eu era um estudante de investigação que procurava desesperadamente um problema para completar a minha tese de doutoramento. [...] Em 1965, tomei conhecimento do teorema de Penrose de que qualquer corpo que entre em colapso gravitacional tem de formar eventualmente uma singularidade. Depressa compreendi que, se se trocasse o sentido do tempo no teorema de Penrose, de modo a transformar o colapso numa expansão, as condições do teorema manter-se-iam, desde que o Universo se comportasse, a grande escala e no tempo atual, mais ou menos como no modelo: de Friedmann. O teorema de Penrose mostrou que qualquer estrela em colapso devia acabar numa singularidade; o argumento com o tempo ao contrário mostrava que qualquer universo em expansão semelhante ao de Friedmann \*devia\* ter começado com uma singularidade. [...] O resultado final foi um trabalho produzido em conjunto por Penrose e por mim, em 1970, que provou por fim que deve ter havido uma singularidade, contanto que a teoria da relatividade geral esteja correta e o Universo contenha tanta matéria como a que observamos. (HAWKING, p. 35-36. 1988)

O universo de Friedmann iniciado com uma grande explosão concorda com a teoria da singularidade: o fim e o início do tempo como lados de uma mesma moeda, ou melhor, um teorema.

### **1.3. Considerações Finais.**

Teve-se a oportunidade de abordar a concepção kantiana da origem do universo segundo a possibilidade de um conhecimento científico e observou-se que a faculdade da razão incorre em conflitos antinômicos entre tese e antítese. Apresentou-se como Hawking compreende este conflito e interpreta segundo os modelos matemáticos do tempo proposto por Newton e Einstein afirmado que a primeira antinomia da razão pura kantiana decorre do pressuposto de um tempo infinito, o mesmo não acontece quando se tem um início e um fim.

Para observar que o tempo teve um início e que não pode ser pensado fora do universo Hawking propõe o retrocesso do tempo por meio dos cones de luzes e observa que tudo no universo deve retroceder junto com os cones de luzes de modo que podem estar condensados em único ponto e assim pressupondo a expansão do universo em big bang. Teoria que ganha força com as descobertas do telescópio Hubble e o efeito Doppler da luz e com a radiação cósmica de fundo e a teoria da singularidade.

Entretanto talvez seja importante ressaltar que a grande questão da dialética transcendental seja que os conceitos concebidos pela faculdade da razão não encontram referencia segundo a representação da faculdade de intuição. Nas antinomias da razão pura busca-se a soma das totalidades dos fenômenos no incondicionado concebendo conceitos vazios. De certo modo, as justificativas para a teoria do big bang

estão respaldadas em alguns experimentos que se tornaram relevantes. Mas um experimento próprio da origem do universo não parece ocorrer, mas fundamenta-se em outros com aqui listados.

Outro ponto importante para destacar é que Kant entende o universo sendo o todo ou a totalidade dos fenômenos. A física atual tem mostrado que o universo não é mais concebido como totalidade, mas apenas uma parte de algo maior. Isto possibilita a compreensão do universo de modo científico, mesmo ainda faltando uma experiência no sentido positivo de ciência para que se possa por definitivo resolver estes questionamentos céticos sobre um conhecimento científico da origem do universo. Não obstante, parece que talvez a concepção kantiana apresentada na primeira antinomia da razão pura ainda seja persistente de outra forma, pois, talvez o pensamento acabe se perguntando, inevitavelmente a respeito da causa, da causa, da causa... e assim sucessivamente toda vez em que se possa conceber a razão da totalidade do mundo.

#### **1.4.BIBLIOGRAFIA CONSULTADA.**

EINSTEIN, A. *O Significado da Relatividade*. Trad. Mário Silva. 5 ed. Armenio Armado. Coimbra. 1984.

FERREIRA, A. *Kant e a Revolução Copernicana do Conhecimento: uma Introdução*. Existência e Arte – Revista Eletrônica do Grupo PET – Ciências Humanas, Estética da Universidade Federal de São João Del-Rei – ANO VIII – Número VII – Janeiro a Dezembro de 2012.

JUNIOR, A. F. N. *Fragmentos do Pensamento Idealista na História da Construção das Ciências da Natureza*. *Ciência & Educação*, v.7, n.2, p.265-285, 2001.

HAWKING, S. *O Universo numa Casca de Noz*. Batam Book. Novembro de 2001.

\_\_\_\_\_. *Breve História do Tempo*. Trad. Ribeiro da Fonseca. 3 ed. Gradiva. Lisboa-Portugal. 1994.

HAWKING, S; PENROSE, R. *The Nature of Space and Time*. hep-th/9409195 30 Sep 94.

KANT, E. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden; Udo Baldur Moosburger. 3 ed. Nova Cultural. São Paulo-SP. 1987.

\_\_\_\_\_. *Prolegómenos a toda Metafísica Futura: que queira apresentar-se como Ciência*. Trad. Artur Morão. Edições 70. Lisboa-Portugal.

KLEIN, J. T. *Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura*. Org. Joel Thiago Klein. Florianópolis: NEFIPO, 2012. (Nefiponline).

SILVEIRA, L. F. *A Teoria do Conhecimento de Kant: o Idealismo Transcendental*. Cad. Cat. Ens. Fís. v. 19, número especial: p. 28-51, mar. 2002.

# **As Bases da Reflexão Política na Tragédia Édipo Rei pelo Pensamento de Maquiavel**

*José Maria da Silva Conceição Filho<sup>7</sup>*

## **RESUMO**

Este artigo aborda a “Tragédia Édipo Rei” à luz do realismo político de Maquiavel tendo como referência a obra “O Príncipe” a partir da qual se estabelece um diálogo crítico entre as figuras simbólicas dos personagens míticos e suas ações, buscando as causas que provocaram ascensão e queda do monarca, aproximando as duas categorias de saberes presentes nessas obras que são o conhecimento mitológico e o filosófico, que em alguns momentos epistemológicos se completam na medida da construção da teorização realista do homem político.

**PALAVRAS-CHAVE:** Poder, Maquiavel, Édipo, Tragédia; Simbologia

## **Introdução**

A filosofia política nunca mais foi a mesma ou pelo menos ela teve uma nova leitura quando Maquiavel (1469- 1527) lançou suas ideias ao mundo. Defendendo um realismo político fundamentado nos estudos da história clássica, principalmente a romana, ele conseguiu articular os princípios de uma renovação política que daria no afastamento dos ideais de homem grego e teológicos para observar o homem real que pode ser dotado de virtude, mas também possui o seu oposto, o vício.

Porém, para realizar estudos mais específicos é necessário que haja algum objeto de referência que nos traga informações relevantes para tecer a discussão desse homem real. E o mais apropriado para esta finalidade é a tragédia Édipo Rei escrita por Sófocles (496-406 a. c), pois suas obras são abundantes em personagens que tanto tem a beleza como a feiura na condução da sua existência política, a vida de Édipo prova esta afirmação.

Para fazer este diálogo envolvendo Maquiavel e Édipo existiu a necessidade de falar um pouco sobre o mito clássico para abstrair algumas considerações e, a seguir, fazer um breve resumo da tragédia enfocando os pontos-chaves e depois, tentar esclarecer acerca de uma ideia pura de Maquiavel e finalmente realizar a relação entre Maquiavel e o Édipo, com o objetivo de mostrar que na filosofia política pode-se

---

<sup>7</sup> Universidade do Estado do Pará, Graduando em Licenciatura Plena em Filosofia, Orientador Regina Nery, e-mail: <jose.filosofia@yahoo.com>

encontrar fatos reais por detrás das figuras alegóricas da literatura clássica que nos ajudam a construir este homem político real.

### **Do Mito ao Trágico**

O mito clássico (grego) é a narração do mundo sobre o contexto social, político e cultural de algum povo, em que há participação de homens e deuses. Porém, diferentes da concepção comum, os mitos não são fabulas, mas se fundamentam em acontecimentos reais de determinado período histórico que ao longo do tempo a tradição vai construindo seu sentido e significados. Ideia defendida por esta passagem:

“E o relato de uma história verdadeira, ocorrida nos tempos dos princípios, illo tempore, quando com uma interferência de entes sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o cosmo, ou tão somente um fragmento, um monte, uma pedra, uma ilha, uma espécie, ou vegetal, um comportamento humano. (BRANDÃO, 2009, pág. 37).

Isto é, o mito é algo sentido e vivido de um acontecimento de forma direta ou indireta por uma pessoa ou sociedade da qual depois o seu fenômeno será reformulado e delimitado. Uma herança cultural de histórias envolvendo seres humanos e deuses que nos dizem conhecimentos profundos sobre o homem, porque com a linguagem metafórica do mito poderão ser levantados problemas vinculados como a relação política entre os homens, o verdadeiro caráter de um político, o que ele fez para conquistar ou perder o poder de um Estado.

O mito, assim, assumi o papel de educação, uma educação voltada para uma formação moral e política em que os personagens mitológicos são modelos que devem ser observados para que possa ser extraído deles as suas verdadeiras mensagens.

A tragédia logo se torna o meio mais apropriado para esta finalidade de formação do homem político visto que mito e tragédia estão ligados. A tragédia é como se fosse uma obra de arte que delimita e transforma o mito e desloca-o ao campo político, ou seja, a vida pública (a polis). Tratando de um modo geral dos heróis de como foram as suas existências na cidade, que por meio da análise dos atos dos personagens poderemos interpretar a alma deles, demonstrando o quanto eles, com as suas emoções tanto positivas e negativas estão próximos de nós, principalmente as tragédias de Sófocles com seus heróis:

“Talvez nada nos custe mais a compreender do que o enigma da sabedoria tranquila, simples, natural, com que ele ergueu aquelas figuras humanas de carne e osso, repletas das paixões mais violentas e dos sentimentos mais ternos, de grandeza heroica e altiva e de autentica humanidade, tão semelhante a

nós e ao mesmo tempo dotadas de tão alta nobreza. Nada neles é artificial ou exorbitante. (JAEGER, 1989, pág. 221).”

O conflito entre a beleza e o horror nos personagens é o que dá movimento e reflexão sobre a natureza humana, pois o que se pode compreender é que ambas se encontram no coração das pessoas e a natureza que irá triunfar dependerá da escolha do indivíduo, ou seja, da questão existencial dos personagens.

Logo, a tragédia é uma expressão da polis nos conceitos educacionais e políticos da antiguidade clássica em que o homem é preparado para a vida pública por uma formação que visa o cultivo das virtudes que possam proporcionar sabedoria e com isso, evitar os infortúnios políticos, segundo Sófocles.

### **A História da Tragédia de Édipo**

A tragédia Édipo Rei tem seu desenvolvimento no contexto histórico e cultural da cidade grega de Tebas, caracterizada pelo ambiente social e político caótico e precário devido a mortalidade alta de cidadãos na polis, causada pela assolação da peste. O povo angustiado por essa moléstia social dirige-se a frente do palácio real em busca do homem que para eles é o único capaz de solucionar este problema que é o seu rei, Édipo.

O rei Édipo é um monarca admirado e glorificado pelos súditos, visto pelo povo tebano como um grande pai, protetor de todo o mal. Adoração conquistada pelo rei através da realização de seu grande empreendimento por ter livrado Tebas da opressão da Esfinge que ameaçava os cidadãos tebanos de devorá-los caso não conseguissem desvendar o seu enigma. O soberano com o espírito sábio e astuto decifrou o famoso enigma, levando ao suicídio do monstro.

O rei é um ser humano de múltiplas virtudes e uma delas constitui na capacidade de comunicar-se com os cidadãos escutando as suas reivindicações. A resposta de Édipo ao povo em relação a problemática da peste é consultar o oráculo, ou seja, se comunicar com uma divindade, por conhecimento místico para que possa descobrir a causa dessa peste que contamina a polis.

Para isso foi enviado o cunhado do rei, o irmão da rainha Jocasta, Creonte a fim de encontrar com o adivinho. Passado um tempo Creonte regressa das terras do oráculo, repassando as orientações das entidades espirituais sobre o que seria a origem da peste. Segundo o oráculo, a causa do infortúnio tebano é pela mancha impura do assassinato

de Laio, não sendo o seu homicídio vingado pelos cidadãos. Então a crise acabaria se os homicidas de Laio fossem punidos.

Com isso outro problema surge. É que não se sabe quem cometeu o assassinato do antigo rei tebano. Para resolver esta questão, o Coro, formado por nobres anciãos tebanos recomendou ao rei consultar o sábio-profeta denominado Tirésias. Édipo aceita a proposta da assembleia dos anciões e ordena que tragam Tirésias à sua presença.

Realizada a vontade do monarca, ele encontra-se diante do grande profeta Tirésias, com o testemunho do Coro. Contudo, o profeta demonstra medo porque o sábio conhece o terrível segredo que é a verdadeira identidade do assassino de Laio. Recusando a fala da verdadeira identidade do homicida ao rei e adverte Édipo, se o soberano continuar a investigação para desvendar o assassinato do antigo rei, o senhor se tornará o homem mais infeliz entre os mortais.

O rei não aceita os conselhos de Tirésias, enchendo-se de cólera no coração, devido a negativa do profeta de revelar o que ele sabe sobre o assassino de Laio, destratando o idoso profeta, acusando-o de ser uma fraude em relação ao poder de profetizar o futuro. Tirésias adverte novamente o rei pela arrogância demonstrada, e declara de uma maneira indireta no seu discurso usando enigmas, que Édipo é responsável pela situação de crise da polis, causada pelo pecado cometido, pois Édipo é o assassino de Laio, seu pai, esposo da mulher que o fez nascer e pai e irmão de seus filhos.

Édipo não compreendendo as palavras do profeta, inflamando mais a raiva acerca do velho, acusa-o de conspiração junto com Creonte, com a finalidade de formar um ambiente crítico sobre seu reinado na cidade dos Tebanos. Creonte, o seu velho aliado político nega as insinuações levianas do monarca que haveria conspirado contra o governo de Édipo. Existindo também crítica da rainha Jocasta em relação as teorias conspiratórias arquitetadas supostamente por Creonte.

Depois de perpassar este período crítico com o conflito verbal envolvendo os dois símbolos tebanos, Édipo começa a desconfiar, mesmo de forma intuitiva que poderia ter realizado este pecado abominável, porém ainda acredita mais no seu passado histórico, a origem real, sendo filho do rei de Corinto, Polibo.

Édipo todavia já tinha sido avisado na juventude por um oráculo da cidade onde foi educado, do que a profecia falava: ele mataria o próprio pai, casaria com a própria mãe e geraria uma prole pecaminosa. Portanto, esta foi a razão dele abandonar a terra



natal dos pais, Corinto, na tentativa de escapar desse destino cruel, pensando que tomando esta atitude venceria e imporia ao destino uma vergonhosa derrota.

Em outro momento chega o mensageiro de Corinto trazendo notícias da terra natal do monarca tebano. As notícias são que o rei Polibo, suposto genitor de Édipo, faleceu por causas naturais: doenças e velhice, o corpo do soberano entrou em colapso levando à morte. Édipo, no seu íntimo, fica com duas sensações distintas, sendo a primeira um sentimento triste pelo falecimento do seu suposto pai, o outro, é um estado psíquico de alívio por saber que não poderá cumprir-se o destino imoral de assassinar o próprio pai e casar-se com a própria genitora. Tendo sobrado apenas um fato para preocupar Édipo: o relacionamento com a sua mãe, pois ainda existi a possibilidade do matrimônio com a ela, fazendo o soberano evita-la, assim, preferindo não assumir o governo de Corinto.

O mensageiro, observando a aflição que estava passando o monarca, decidi revelar-lhe que Édipo não é filho de sangue do rei Polibo. O rei de Corinto não teve filhos com seu sangue real, por isso adotou-lhe a fim de que recebesse educação apropriada para suceder o pai adotivo no reino. Esta revelação do mensageiro deixa o rei perplexo e angustiado em saber da verdade parcial em relação a sua origem.

Com o espírito cheio de dúvidas ele deseja conhecer mais a respeito da sua origem com algumas indagações: de que lugar nasceu? a qual família pertencia? quem são os seus pais verdadeiros? O mensageiro não sabe responder estas dúvidas pronunciados pelo o rei, porque o mensageiro recebeu Édipo ainda bebê de um pastor de ovelhas, servo do rei Laio.

O mensageiro desconhece onde possa encontrar este homem devido ao prolongado período do fato acontecido. O Coro neste momento manifesta-se dizendo que a rainha Jocasta sabe dizer qual a localidade que encontrava-se o pastor. Porém, a rainha recusa dizer qual é o local que mora o antigo servo, Jocasta pressenti na consciência que Édipo possa ser mesmo o seu filho com Laio, a qual os dois monarcas abandonaram no monte Citerão para morrer por causa da previsão do oráculo que profetizou que este filho possuiria o destino de destronar o pai e casar com a sua mãe.

Mesmo com a resistência da sua esposa, o rei conseguiu descobrir o paradeiro do velho servo. O idoso é levado perante ao soberano tebano. Ocorrendo o processo interrogativo comandado por Édipo, com a participação do mensageiro e do Coro acerca da origem da criança que o pastor entregou ao mensageiro. O servo, entendendo a

gravidade do contexto que a informação possui, resisti a responder às perguntas realizadas pelos interrogadores.

Ameaçado pelo rei tebano e a pressão psicológica de guardar o segredo maldito, o pastor de ovelhas confessa que a criança colocada nas mãos do mensageiro e depois repassada ao rei Polibo, era o filho de Laio e Jocasta, reis de Tebas. Édipo ao receber esta confissão, vê destruída toda a formação da ideia de um majestoso herói que mesmo vindo de uma cultura clássica diferente dos tebanos, (estrangeiro), conseguiu alcançar o governo da polis através da própria inteligência ao desvendar o enigma do monstro, comandando os tebanos nos períodos caóticos da peste como um rei justo que agora se descobre como um “pecador”. E o heroísmo que praticou não são o suficiente para purifica o seu passando de ter assassinato o pai Laio e casado com a própria mãe, gerando descendentes impuros.

Enquanto no mesmo momento a rainha Jocasta que é sua mulher e mãe se suicida, enforcando-se com cordas grossas que estavam em seus aposentos. A rainha tinha pressentido que a maldição havia se cumprindo, ela casou com o próprio filho e assassino do seu marido, preferindo, no desespero, castigar-se tirando a própria vida.

Édipo revoltado e descontrolado vai ao encontro de Jocasta ficando diante do corpo dela, no desespero toma a atitude de arrancar os símbolos de ouro que enfeitavam o vestido da monarca. Édipo, nessa ocasião, visualiza um punhal recolhendo-o e disferi golpes violentos nos próprios olhos. Proporcionando uma hemorragia no rosto, ficando cego e desfigurado.

No final, Édipo com a alma dos mais miseráveis dentre os mortais pede dois favores ao seu amigo Creonte, que em um passado não tão distante o acusou de traição: que Creonte expulse o próprio Édipo de Tebas, e cuide das suas filhas que são: Antígona e Ismena. Creonte atende o desejo de Édipo em relação a ser tutor das suas filhas, quanto ao exílio do monarca, o amigo considera inadequado a ele decidir a respeito da punição, sendo mais apropriado consultar o oráculo a fim de deixar a responsabilidade às divindades de tomarem a decisão sobre o que se deve fazer com o futuro do rei cego, Édipo.

### **O Poder Político Real na Visão de Maquiavel**

A reflexão política de Maquiavel sobre a relação do homem com o Estado, apesar da influência greco-romana no contexto do Humanismo, o pensador italiano

segue uma linha de pensamento diferente do modelo clássico (Platão- Aristóteles), modelo clássico esse que reflete acerca da política, existindo algumas ideias em comum nos dois que são o pressuposto que a política e o Estado teriam o propósito de assegurar o bem-estar da sociedade e com isso a felicidade das pessoas. A política seria o espaço destinado ao diálogo e a cooperação. Para Maquiavel a função da política e do Estado é a lógica do poder, no sentido de conseguirem os meios necessários para a conquista e a manutenção do domínio do Estado.

O realismo político é formulado na situação caótica dentro do Renascimento italiano. A Itália, berço do Renascimento, passava por uma grave crise política causada pelas guerras entre os próprios italianos. No período que viveu Maquiavel, a Itália não era um Estado unificado, mas um território formado por inúmeros principados, reinos, cidades, sendo que cada uma lutava para ter a soberania dentro da Itália. E também tinha o agravante da participação da Igreja Católica sediada em Roma, exercendo influência na política local, financiando os conflitos armados. E para concluir, ainda havia as nações estrangeiras como a França e a Espanha guerreando dentro das fronteiras italianas. Somando todos esses fatores, eles são os causadores da penúria das instituições públicas e da população italiana.

Nessa conjuntura, o pensador italiano observa que há uma discrepância entre o ideal clássico de política e o que é praticado pelos líderes políticos na realidade da Itália, no que se refere à obtenção do Estado e à relação com as pessoas, fazendo uma análise mais pela observação dos comportamentos dos príncipes, do que eles fizeram para adquirir o Estado e da manutenção do mesmo diante da ambição dos inimigos.

A renovação trazida por Maquiavel é a nova leitura do homem e do Estado que não é em idealizar um Estado ou homem perfeito, mas orientar a pesquisa filosófica sobre a história, descobrindo nela as reais causas que fizeram os príncipes conquistarem e conservarem o Estado. É uma reflexão e conhecimento que o príncipe dever ter para saber como agir de modo que não cause a própria ruína.

O pensamento de Maquiavel é complexo e gera inúmeras reflexões e interpretações acerca de como deve ser um príncipe e suas atitudes. “O Príncipe”, que segundo a tradição da filosofia é a sua principal obra, composta por vinte e seis capítulos, há nelas todo debate sob este assunto por diferentes aspectos. Porém, para sintetizar esta ideia de como o príncipe deve proceder, será usado o capítulo dezessete: “Sobre a crueldade e a piedade: se é melhor ser amado que temido ou o contrário” (MAQUIAVEL, 2012, pág. 126- 130).

O capítulo começa com a observação que ações piedosas utilizadas nos momentos inadequados podem causar males, enquanto ações impiedosas, usadas nos momentos certos, podem gerar benefícios à ordem estatal, na lógica da manutenção da paz e assegurando a população da penúria social. Por exemplo, numa situação caótica em que o principado esteja passando por uma rapinagem (roubo), o príncipe que agir com excesso de piedade corre o risco de ser usurpado do seu Estado pelos inimigos, é melhor agir racionalmente com crueldade de uma maneira exata e de uma só vez, para não ter a precisão de fazê-lo novamente.

Segundo Maquiavel, o príncipe tem que ser um homem detentor de inúmeras virtudes e uma delas é o conhecimento acerca do caráter humano e dos seus desejos e do máximo de situações possíveis para que o príncipe tenha plena consciência, para saber qual a qualidade do ato que deve ser utilizado em cada situação, a fim de manter o poder. É com esta argumentação que inicia um dos temas mais polêmicos do livro sobre a questão política.

O que é melhor ao príncipe para obter sucesso? Melhor ser amado ou temido pelo povo? A resposta do pensador italiano seria que o príncipe deve ser uma pessoa racional, com capacidade de interpretar a alma dos homens que em si não são confiáveis, preferindo escolher ser temido do que ser amado. Como é mostrado:

Responde-se que desejaria ser um e outro; mas porque é difícil sê-lo, é mais seguro ser temido do que amado, quando deve abrir mão de uma das duas qualidades. Porque dos homens pode-se dizer isto geralmente: que são ingratos, volúveis, simuladores, covardes frente aos perigos, cúpidos de lucro; e, enquanto lhes fazes o bem, são todos teus, oferecem-te o sangue, a roupa, a vida, os filhos, como já disse acima, quando a necessidade está distante; mas, quando ela se aproxima, revoltam-se. (MAQUIAVEL, 2012, pág. 128).

Demonstrando a desconfiança dele em relação a fragilidade em que se sustenta o governo com amabilidade diante dos homens, pois na história da humanidade são abundantes os casos de ofensas e traições de pessoas que disseram amarem aos outros, mas que na primeira oportunidade que tiveram derramaram o sangue de seus “amados”.

O amor é um vínculo fundamentado no compromisso que pode ser rompido por qualquer motivo egoísta, visto que, por hipótese o medo da retaliação pela vítima é menor devido a imagem romântica que ela possui de seu agressor. Enquanto no temor, o vínculo tem alicerces no medo da punição em retribuição aos seus atos agressores, mesmo o homem sendo de má índole provavelmente não romperá o compromisso pelo motivo de temer a punição do príncipe por suas ações, já que o medo de ser punido é algo que não desaparece.

## **A Política Realista na Tragédia Édipo Rei**

No pensamento de Maquiavel, o homem ganha autonomia política em agir para conquistar o Estado e o respeito dos súditos, independente da religião (Igreja). Então, surge a necessidade de haver uma investigação que aponte caminhos que tragam esclarecimento sobre este homem autônomo politicamente, numa visão real, que se afaste do idealismo grego e valores, havendo apenas a identificação das condições e ações, que fazem elevar a conquista ou a perda do poder.

Segundo Maquiavel os príncipes têm que possuir o conhecimento sobre o verdadeiro caráter dos homens para que ele possa ter consciência de como dever agir em relação a conquista e a manutenção do Estado. O pensador recorre aos mitos clássicos para discernir a respeito desse tema, pois segundo o filósofo, o mito é rico em conteúdo simbólico para análises políticas e da natureza humana que trazem algumas contribuições e esclarecimentos sobre as reais qualidades do caráter dos príncipes, ações e as suas consequências.

O homem real enquadra-se em algumas reflexões mitológicas no sentido de ter praticado certos comportamentos que trouxeram coisas boas ou más dependendo se tiveram equilíbrio no pensar e na ação. O mito tem caráter educacional em ensinar aos candidatos, a príncipes, as virtudes que devem cultivar e do outro lado, alertam sobre os vícios que devem evitar.

A mitologia clássica adquire uma nova significação e sentido na visão do realismo político. Possuindo linguagem com conteúdo simbólico que manifesta uma realidade que porém encontra-se camuflada, havendo a necessidade da leitura desse mito para revelar o verdadeiro sentido da mensagem. As narrativas acerca dos heróis gregos e criaturas fantástica demonstram nas alegorias a racionalidade e emoção que estão unidas e se movimentam e com isso se transformando, ganhando outros sentidos e lições, são saberes que o príncipe não pode renunciar.

É um dos conhecimentos que pode ser debatido é sobre a cultura dual do homem presente na maioria dos personagens da mitologia que são a racionalidade e a besta ou animal. Conforme Maquiavel a formação da natureza do homem é caracterizada pela formação dual composta pelo homem, possuidor da razão, da lei e da sociabilidade e do outro lado, está a besta, detentora da força e da violência. Polos que devem estar ligados de maneira equilibrada na consciência e nas ações do sujeito, porque ambas são

necessárias para haver a conquista e conservação do poder do príncipe. Como é expressa na passagem da obra “O Príncipe”.

A um príncipe é necessário saber usar bem a besta e o homem. Esta parte foi ensinada aos príncipes dissimuladamente pelos antigos escritores; os quais descrevem como Aquiles e muitos outros daqueles príncipes antigos que foram entregues à tutela de Quirom, o centauro, que os manteve sob sua disciplina. Ter como preceptor alguém meio besta e meio homem não significa outra coisa a não ser um príncipe precisa saber usar uma e outra natureza; e que uma sem a outra não é duradoura. (MAQUIAVEL, 2012, Pág. 132).

Estas duas qualidades do ser humano que encontra-se a serviço do príncipe é a maneira de utiliza-las devem ser de acordo com a necessidade da situação específica de Estado, isto é, correspondente se o príncipe esteja consolidado ou não no domínio da instituição e das pessoas. O equilíbrio não está que somente as duas qualidades estejam interligadas de forma horizontal, mas sim que cada atitude seja capaz de cumprir a tarefa de assegura o governo do príncipe.

Quase toda a reflexão fica sobre o problema sob a natureza do Homem e do animal com foco que produza os resultados desejados. As virtudes que promovem a glorificação que permite-o ascender e evita os vícios a qual promovem a sua queda.

A virtude constitui-se na capacidade de exercer ação própria com finalidade de ascender politicamente e socialmente, alcançando posto de comando pelas próprias forças. Qualidade que poucos na história e na mitologia tiveram como Rômulo, Teseu, Ciro e Édipo que são modelos de pessoas que através da coragem e da ação atingiram o principado com suas próprias forças. No mito é demonstrado a mobilidade sociopolítico de uma pessoa que de simples cidadão tornasse príncipes, estimados pelos seus súditos. Sendo de comum neles é o fato de serem dotados de virtudes e da ocasião.

Para que o príncipe possa exercer o ato é preciso antes analisa si as condições do povo são favoráveis a ele ao seu empreendimento. Analisando as esferas culturais (como são as ideias que o circulam), o social (caos e miséria) e político (conflitos internos e externos e as lacunas de poder) da polis. Identificando como está animo do povo a fim de saber como meditar e trabalhar os meios que possibilitaram ascendência do príncipe.

Porém, a fim que haja o sucesso no empreendimento não basta que o príncipe tenha as virtudes mas também tem que haver o consentimento do povo, que ele aceite esse príncipe como seu líder, visto que sem apoio da população não há como o príncipe conquistar ou manter o poder do Estado. Isto ele consegue ao examinar a ocasião passada e presente, fixando sua atenção nas condições atuais de vida dos futuros

súditos, se estão passando por exploração elevadíssima que sejam suficientes em provocar revoltas contra os seus opressores e que isso garanta apoio dos oprimidos ao seu investimento. Sendo este conhecimento bem claro na doutrina política de Maquiavel expressa na simbologia do mito de Teseu, em que Teseu se tornar líder de Atenas por ter encontrado a polis no caos social devido o pagamento de tributo ao minotauro, que pelas próprias forças matou o monstro e com isso ganhou a admiração e o temor dos atenienses que o aceitaram como líder.

O mito clássico também possui o ensinamento que alerta sobre os perigos do desequilíbrio dessa “dialética”, que produzem resultados negativos como a decadência e, posteriormente, a perda do poder do príncipe. Atitudes que podem ser boas no primeiro momento, mas que ao longo do tempo trazem a ruína ao comandante do governo, que escondem os verdadeiros problemas que podem ser externos, mas que na maioria dos casos são de âmbito interno e encontram-se perto do príncipe. E poucos possuem a capacidade de senti-los antes que causem danos, devido ao desequilíbrio dos polos que grande parte dos líderes possuem, que preferem viver das aparências das supostas estabilidades políticas que julgam possuir.

Fazendo que as ações dos príncipes não sejam condizentes com a real situação social e política, que somente geraram consequências desastrosas a eles como foram os casos dos Imperadores romanos Pertinax e Antônio, que para o filósofo, foram exemplo desse desequilíbrio, mesmo que não sendo personagens da mitologia, mas da história, porém serão usados para fortalecer essa argumentação, pois os dois estão relacionados com a questão do desequilíbrio em saber utilizar a besta e o homem. Pertinax sendo eleito Imperador pelo povo (cidadãos) em oposição ao desejo dos soldados (em Roma os soldados tinham grande estima na estrutura política romana) que eram ferozes e rapinadores, mesmo percebendo este fato, preferiu não praticar atitudes agressivas contra eles, preferindo viver um governo honesto que provocou ainda mais o desprezo dos soldados em relação ao imperador que acabou no seu assassinato pelos militares. Com Antônio, aconteceu o contrário, o grande problema dele foi o excesso de maldade e crueldade com o povo e com os próprios soldados. Feito Imperador com a ajuda dos soldados, ele praticamente matou quase metade da população civil romana, o que causou o ódio do povo e o medo dos próprios soldados que preocupados com sua ferocidade excessiva acabou sendo morto por um dos seus centuriões, que era responsável pela sua segurança. Estes príncipes não tiveram a competência e nem a

sagacidade de saberem usar o homem e a besta, eles só se agarraram a uma e negaram a outra e acabaram sendo derrotados.

Em Maquiavel, o mito clássico ganha uma nova significação distinta da que tinham em Homero, Hesíodo e Platão, que tinham o homem e a sociedade como centro e com o propósito de haver uma certa educação para a formação de um cidadão. Agora, ele tem a função de educar e refletir sobre as reais circunstâncias, virtudes que levam o príncipe a chegar a um posto superior, de domínio e respeito em relação aos demais súditos sem idealismo. Com o exercício mental, com o uso da linguagem mitológica que através dos feitos dos heróis pode transmitir o conhecimento de que vitória e derrota são duas dimensões que se encontram bem próximo do príncipe e que são as próprias atitudes da qual vão determinar como vai ser a sua existência, ou seja, sucesso ou infortúnio. Isto é, depende exclusivamente das forças do homem e não de qualquer determinismo religioso ou intervenção divina.

Relacionando o realismo político acerca das mitologias e “o Édipo Rei” escrito por Sófocles, apesar dele não ser apenas mito, mas sim uma tragédia, mesmo assim os personagens da tragédia, principalmente o Édipo, despertam inúmeras leituras condizentes com o realismo político proposto pelo pensador italiano em relação ao preceito do homem e da besta tanto do bom e quanto do mau uso.

Nota-se que a explicação de Maquiavel vinculando os heróis do mito ou personagens históricos como Ciro, Teseu e Rômulo, não eram no seu início líderes de seus povos, ou seja, eram cidadãos comum ou estrangeiros. Porém, eles se tornaram príncipes com as próprias virtudes e ocasião. Houve mobilidade social e política de indivíduos comuns, mas que tiveram sagacidade e animo para enfrentar todas as adversidades com o intuito de conquistarem o governo sem apelar para a hereditariedade familiar ou ordem religiosa. Como aconteceu com Édipo na tragédia. O protagonista era um estrangeiro (criado na cidade de Corinto), mas mesmo nessa situação de estrangeiro conseguiu alcançar o poder em Tebas por desejo dos próprios tebanos por causa do desaparecimento do antigo Rei Laio, seu pai, (ocasião) e por ter mérito de ter encerrado a opressão causada pela Esfinge (um monstro que era metade leão e metade águia).

Porém, ao longo da tragédia entra no processo de decadência causada pelo desequilíbrio no uso da razão e da besta no que se refere à investigação sobre as verdadeiras causas da crise de Tebas que estava sendo assolada pela peste. Não percebendo no início que o problema não estava no exterior ou nas pessoas de confiança



como no seu amigo Creonte que foi acusado injustamente pelo rei de planejar um complô para derrubá-lo do governo, mas sim estavam nas próprias atitudes dele, no passado, por ter assassinado o seu pai Laio e o casado com sua mãe Jocasta e ter tido uma prole pecaminosa.

### **Considerações finais**

A importância da discussão, abordando Maquiavel e Édipo é que fortalece uma leitura de política sobre um aspecto mais realista sendo que a preocupação está mais voltada em analisar o que os homens são na sua natureza de pessoa(razão) e o animal (força) e o que fizeram na realidade para sobressaírem aos outros. Em alguns momentos em que houve o uso adequado desta natureza humana, os príncipes tiveram êxito, os que não utilizaram de forma equilibrada tiveram um fim trágico conforme mostra o filósofo italiano.

E isto é examinado no Édipo na perspectiva do pensamento de Maquiavel, que reforça o antropocentrismo político em que, embora o protagonista tenha sido derrotado pelo “destino”, todavia na visão da linha de pensamento de Maquiavel, Édipo somente deve sua derrota não ao destino ou ao sobrenatural, mas a si próprio devido as suas errôneas decisões. Um dos aprendizados é que não se pode confiar tanto na grandeza excessiva que faz muitos homens descuidarem da eterna procura por fissuras que possam haver no seu governo, pelo contrário, se fazem satisfeitos.

### **Referências bibliográficas**

- MAQUIAVEL. Nicolau. O Príncipe. São Paulo: Martin Claret. 2012.
- CEGALLA. Domingo. Sófocles, Édipo rei. Rio de Janeiro: Difl. 2005.
- BRANDÃO. Junito. Mitologia grega volume I. Petrópolis: Vozes. 2009.
- JAEGER. Werner. Paidéia: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fonte. 1989.
- MALUF. Sahid. Teoria geral do Estado. São Paulo: sugestões Literárias. 1981.

## Consciência e Liberdade em “O Ser e o Nada” de Jean-Paul Sartre

*Diemmenon Miguel Maria dos Santos*<sup>8</sup>

**Resumo:** Este trabalho pretende expor a concepção da consciência e da liberdade, com enfoque no capítulo I da segunda parte e capítulo I da quarta parte, da obra O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica. A consciência, Para-si, é fundamentalmente um nada, vazia de conteúdo e, sendo assim, a liberdade pelo seu modo de ser operará uma nadificação de si e do mundo. Esta consciência é, por princípio, intencional. Ao agir livremente, o homem projeta-se para um fim e porta um motivo. O homem, condenado à liberdade, insuficiente a si mesmo, é obrigado a fazer-se, ao invés de ser. Seu modo de ser é ser sendo, não ser-Em-si, pleno. Sem esgotar, o assunto é parte de minha pesquisa teórico-bibliográfica.

**Palavras-chave:** Consciência; Liberdade; Ser e o Nada

**Abstract:** This work is to present the concept of conscience and freedom, focusing on Chapter I of Part Two and Chapter I of the fourth part, the work Being and Nothingness: Ontology test Phenomenological. Consciousness, For-itself, is fundamentally nothing, empty of content and, thus, freedom for their way of being will operate one nihilation of self and the world. This awareness is in principle intentional. To act freely, man projects to an end and carries a reason. The man, condemned to freedom, insufficient himself, is bound to take place, rather than being. His way of being is being being, not-in-itself, full. Without exhausting, it is part of my theoretical and literature.

**Keywords:** Consciousness; Freedom; Being and Nothingness

---

<sup>8</sup> Graduando do Curso de Filosofia pela Universidade do Estado do Pará (Centro de Ciências Sociais e Educação). Email: [diemmenonmiguel@hotmail.com](mailto:diemmenonmiguel@hotmail.com). Orientador: Regina Carvalho

## 1. Consciência ou Para-si

Sabe-se que a noção de consciência de Jean-Paul Sartre tem a base fenomenológica de Edmund Husserl, a saber, a intencionalidade da consciência. No entanto, não é objetivo aqui mostrar profundamente essa relação e influência, mas descrever a concepção de consciência que Sartre apresenta no primeiro capítulo da segunda parte da obra em questão (a obra é dividida em partes). Em outros termos, o autor descreve as “estruturas imediatas do Para-si”: “Presença a si”; “Facticidade do Para-si”; “o Para-si e o ser do valor”; “o Para-si e o ser dos possíveis” e “o eu e o circuito da ipseidade”. Faz-se necessário resgatar alguns pontos da obra *A Transcendência do Ego*, onde Sartre também esclarece a noção de consciência.

A consciência é dividida basicamente em dois planos: consciência não-tética (não-posicional de si) ou cogito pré-reflexivo e a consciência tética ou cogito, que posiciona a primeira. O Para-si é a consciência, isto é, dotado de intencionalidade, o que nos constitui por sua projeção ao que nos é exterior, assim somos o que não somos e não somos o que somos. Esta característica da consciência de ser o que não é e não ser o que é, remete à distinção básica em relação ao ser Em-si que Sartre expõe no primeiro tópico, “Presença a si”. O ser Em-si é marcado pela plenitude de ser, pelo princípio de identidade, pois não há neste ser uma parte de ser que seja distância com relação a si mesmo. O ser da consciência, por outro lado, não coincide consigo mesmo. Essa adequação plena, isto é, de coincidir consigo mesmo é característica do Em-si, dito na expressão: “o ser é o que é”. (SARTRE, 1997, p. 122). Assim, não há neste tipo de ser o menor vazio.

A consciência, ao contrário, é caracterizada por sua descompressão de ser. Ao parafrasear Husserl no tocante a consciência ser sempre *de* algo, Sartre explicitava que não há consciência que não seja posicionamento<sup>9</sup> de um objeto transcendente, isto é, que ela não tem “conteúdo”. Sendo a consciência sempre consciência *de* alguma coisa, – base husserliana – pelo cogito pré-reflexivo se estabelecerá uma prova ontológica, pois a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é. O que impera nesse cogito é a intencionalidade, tendência da consciência voltada para algo que não ela, ou seja, é por esta intencionalidade que a “consciência se transcende a si mesma” (SARTRE, 2013, p. 21). Isso leva a compreender o que Sartre expressava ao dizer que a

---

<sup>9</sup> Ato de colocar algo como existente no mundo. Sinônimo de tese, em Fenomenologia (grego=thésis). (SN, p. 22).

crença é consciência de crença, pois mesmo sendo termos distintos um remete ao outro. Neste sentido, no juízo “a crença é consciência de crença”, temos um sujeito e um predicado diferentes, mas constituídos da unidade de um mesmo ser, que, para o autor, ao tentarmos apreendê-lo, deparamos com a estrutura dual reflexo-refletidora da consciência. Assim, a consciência pré-reflexiva enquanto consciência (de) si nos permite ir ao encontro deste si.

Este si não é elemento do Em-si. Ele implica o sujeito, mas não é sujeito, pois se fosse surgiria a coincidência; é antes, indicador de relação do sujeito para consigo mesmo, relação esta de dualidade. Sartre (1997, p. 125) diz: “o si representa, portanto, uma distância real na imanência entre o sujeito e si mesmo, uma maneira de *não ser sua própria coincidência*, de escapar à identidade colocando-a como unidade.” É o que se denomina de presença a si. Esta é a lei do Para-si, enquanto fundamento ontológico. Consiste em ser si mesmo na forma de presença a si. O ser da consciência existe à distância de si como presença a si, sendo essa distância nula o próprio Nada. “O nada é esse buraco no ser, essa queda do Em-si rumo a si, pelo qual se constitui o Para-si”. (SARTRE, 1997, p. 127). A consciência é estrutural e fundamentalmente um *nada* uma vez que carece das coisas para “ser algo”, daí sua intencionalidade, seu estar voltado para as coisas, pois, em primeira instância, ela é vazia de conteúdo, é irrefletida, e por isso mesmo é consciência de um objeto transcendente, ou seja, de algo fora dela. No entanto, “o nada, sendo nada de ser, só pode vir ao ser pelo próprio ser. Sem dúvida, vem ao ser por um ser singular, que é a realidade humana”. (SARTRE, 1997, p. 128). Ele é a matriz geradora da negação que a consciência operará para com o ser.

No segundo tópico, “Facticidade do Para-si”, Sartre caracteriza este Para-si na medida em que ele é, seja de qual modo for. E esta facticidade é também entendida pela noção de presença, não a si, mas ao mundo. Dito de outra forma, o Para-si é, na medida que existe nele algo do qual não é fundamento: sua presença ao mundo. O Para-si é fundamento de seu nada, não do ser. O que significa dizer que, se a consciência é uma descompressão de ser, sustentado pelo ser, surge com ela o fundamento do nada sendo ela mesma o Em-si nadificado. Sartre chama de acontecimento absoluto o surgimento da consciência ao mundo enquanto Nada. É este acontecimento sua contingência original.

O Para-si é o Em-si que se perde como tal visando a fundamentar-se como consciência. Por outra via, o Em-si nadificado que se instaura no ser da consciência –

decorrente de uma contingência e sendo ele próprio uma contingência – é a possibilidade intrínseca do ser nadificador.

“O Para-si acha-se sustentado por uma perpétua contingência [...] Esta contingência perpetuamente evanescente do Em-si que infesta o Para-si e o une ao Em-si, sem se deixar captar jamais, é o que chamaremos de *facticidade* do Para-si” (SARTRE, 1997, p. 132). Destarte, o Para-si como contingência inalcançável do Em-si, pois persegue o Em-si que ele não é, torna-se injustificável de presença ao mundo, restando sua facticidade sentida em uma consciência de gratuidade total, consciência de *estar aí para nada*.

No terceiro tópico, Sartre aborda o “Para-si e o ser do valor”. O Para-si surge ao mundo como uma *falta*. A falta não pode pertencer ao domínio do Em-si, porque este é todo pleno de si, todo positividade. Logo, é pela realidade humana que a falta vem ao mundo, sendo a realidade humana mesma uma falta. É pela nadificação que encontramos na consciência essa falta de ser. Para Sartre (1997), o surgimento do Para-si e sua falta são entendidos da seguinte forma:

O Para-si, como fundamento de si, é o surgimento da negação, fundamenta-se na medida em que nega *de si* certo ser ou maneira de ser, aquilo que nega ou nadifica, como sabemos, é o ser-Em-si. Mas não qualquer ser-Em-si: a realidade humana é, antes de tudo, seu próprio nada. Aquilo que nega ou nadifica de si como Para-si só pode ser o si. E, como é constituído em seu sentido por esta nadificação [...] resulta que o sentido da realidade humana se constitui pelo *si-como-ser-Em-si* faltado. (p. 139).

Deste modo, a nadificação representa o vínculo fundante entre o ser da consciência e o ser do Em-si. Não trata-se de uma simples introdução do vazio na consciência, e sim de uma maneira *de ser* própria da consciência, de não ser Em-si, embora fundamentada a partir deste e contra este. Assim, o que falta ao Para-si é o si, ou o si como Em-si, posto que a realidade humana é um constante transcender para uma coincidência consigo mesmo que jamais é realizada. Tudo isto leva Sartre a estabelecer o que ele chama de valor, que é o ser do si. “O valor é o si na medida em que este impregna o âmago do Para-si como aquilo para o qual o Para-si é”. (1997, p. 144). É, pois, o faltado; aquilo com que o Para-si confere ser a si mesmo.

Em vista do vazio do Para-si, e por isso mesmo constituída como desejante de ter ser. “o valor, em seu ser, é a totalidade faltada rumo à qual um ser se faz ser. Nesse sentido, o valor impregna o ser na medida em que este se fundamenta e não na medida em que é: impregna a *liberdade*”. (1997, p. 145).

Por isso, é no seio da consciência reflexiva, do cogito que encontramos os valores. “Assim, a consciência reflexiva pode ser chamada, propriamente falando, de consciência moral, uma vez que não pode surgir sem desvelar ao mesmo tempo os valores”. (SARTRE, 1997, p. 146). É por isso que a consciência reflexiva é a consciência posicional (tética) da consciência refletida. Esta apenas percebe, aquela julga, avalia, atribui valores, sentido.

No tópico intitulado “O Para-si e o ser dos possíveis”, o autor expõe a noção de possibilidade como uma propriedade de realidades existentes, portanto, é uma propriedade objetiva; não é mera representação do pensamento. O possível é aquilo que a consciência pode ser e que lhe aparece como falta, uma vez que a consciência é falta (de ser, de certa coincidência consigo mesmo e de outra consciência). A falta do Para-si a impele ao seu possível. O futuro da projeção do Para-si é quem carrega seus possíveis uma vez que a consciência “tem-de-ser” seu próprio futuro sob o modo do não-ser. Como a consciência é fuga do Em-si, ela direciona-se rumo aos seus possíveis. Destarte, o possível é o fim a que a consciência deseja atingir por sua projeção de buscar *ser* alguma coisa. (AIRES, 2007).

No tópico “O eu e o circuito da ipseidade”, por fim, o autor francês retoma sua obra *A Transcendência do Ego*, reolocando que a consciência não possui um eu (Ego), esse é antes um ser do mundo e está fora da consciência, isto é, *lhe* é transcendente. “O Ego é Em-si, não Para-si” (SARTRE, 1997, p. 155). Esse “eu” tem a ver com relação, entre consciência e mundo. Mas o que seria o circuito da ipseidade? “É a relação do Para-si com o possível que ele é, e ‘mundo’ a totalidade de ser na medida em que é atravessada pelo circuito da ipseidade”. (1997, p. 154). Por conta disso, o Ego aparece à consciência na medida em que ela se relaciona com o mundo, o transcende em busca de seus possíveis. Em outros termos, o que constitui a ipseidade é a necessidade da consciência de ser lonjura à si, possibilidade sua e, por isso mesmo, seus possíveis é que conferem ao ‘meu’ mundo o seu sentido. A ipseidade é relação da consciência consigo mesmo.

## **2. Da Liberdade**

É preciso partir da posição que Sartre toma na quarta parte da obra *O Ser e o Nada*. A moral teve por meta durante muito tempo colocar no homem um modo de *ser*. Mas, se o ser do homem constitui-se e define-se por atos, não tendo mais como norte

um valor moral absoluto, mas uma moral singularizada e validada pelo sujeito, ou como o próprio autor diz: “se o ser do homem há de reabsorver-se na sucessão de seus atos, a meta da moral já não será elevar o homem a uma dignidade ontológica superior. Assim, o valor supremo da ação humana é uma *fazer* ou um *ser*?” (SARTRE, 1997, p. 535).

O conceito de “ato” sartreano tem por base a concepção fenomenológica da consciência: intencionalidade. A ação consciente é por princípio intencional. Sartre exemplifica que um fumante que por desastre explodiu uma fábrica de pólvora não agiu. Por quê? Porque não sabia o que fazia. Por outro lado, um operário que, encarregado de explodir uma pedreira, obedeceu às ordens dadas, agiu quando efetivou a explosão prevista. Este agiu porque realizou *intencionalmente* um projeto. Isso não significa que sejam previstas todas as conseqüências da intenção de um ato, mas que agir pressupõe o reconhecimento de uma *falta objetiva (desideratum)*, de uma *negatividade*, de uma possibilidade que intentamos captar, concretizar. Neste sentido, intenção precede ação.

A consciência ao conceber um ato pode retirar-se do mundo, em sua maneira de ser, para operar no seio do não-ser. Esta consciência irá agir quando conceber que pode estar em outra situação diferente da qual se encontra. A concepção do ato não é simplesmente a representação de um possível, isto é, daquilo que falta, mas a apreensão daquilo que falta como *possível desejável e não realizado*. Uma situação ou estado de fato, político ou psicológico, ou seja qual for, por si só não pode determinar a ação da consciência, posto que, no dizer de Sartre (1997, p. 539) “um ato é uma projeção do Para-si rumo a algo que não é, e aquilo que é não pode absolutamente, por si mesmo, determinar o que não é.” Alguém que sofre numa dada situação só agirá quando decidir que seu sofrer é insuportável, e posicionar outro estado de coisas melhores, de modo que não considere *ser e sofrer* como a mesma coisa. É preciso que saia desta situação sofredora em “plenitude de ser” por meio de uma nadificação, ou seja, tornar um nada aquilo em que se encontra. Esta ruptura da consciência para com aquilo em que se encontra, o posicionamento de um fim daquilo que se quer, o desprendimento de si e do mundo, a superação e a negação da situação, permite o reconhecimento de que a condição fundamental da ação é a liberdade.

Assim, em Sartre, a liberdade faz-se ato. Deve-se considerar a estrutura “motivo-intenção-ato-fim”, “organização complexa”, na expressão do autor. Para tanto, descrever a liberdade é, para o próprio autor, complicado, visto que ela não tem essência, não se submete a questões lógicas. É, antes, integrante da existência. Quanto a

esta, Maciel (1980) explicita que ela deve ser compreendida pelos seguintes termos: a morte e o absurdo, o trágico e o contingente na condição humana, e não como totalidade concreta definida pelas relações sociais, tal como no marxismo. E para o filósofo francês, “como descrever uma existência que se faz perpetuamente e nega-se a ser confinada em uma definição?” (SARTRE, 1997, p. 542). Se a existência precede a essência, sendo a liberdade fundamento das essências, Sartre conceberá esta liberdade como necessidade de fato e entenderá que não se trata de uma liberdade que meramente se conceitua e se aplica a todos os indivíduos, pois somos existentes cuja existência, singularizada, temporaliza-se em liberdade.

A realidade humana é, desta forma, o ser que nega o mundo e a si mesmo. Para existir como um ser livre, o homem nadifica e nadifica-se, posto que não está pronto. “Ser, para o Para-si, é nadificar o Em-si que ele é” (SARTRE, 1997, p. 543). Em outros termos, o autor afirma que a liberdade é a própria nadificação, isto é, é por intermédio desta que a consciência solta-se de seu ser, foge de sua essência.

Como dito, é preciso considerar a estrutura “motivo-intenção-ato-fim”. O fim (temporalização do futuro) de uma ação assenta sempre num motivo (ou móbil), ou seja, concerne ao passado; e o presente é onde surge o próprio ato. Esta é a unidade dos três êxtases temporais. Sartre (1997, p. 551) define o motivo da seguinte forma: “denominaremos motivo a captação objetiva de uma situação determinada, na medida em que esta situação se revela, à luz de um certo fim, como apta a servir de meio para alcançar este fim”. Para fazer a distinção, quanto ao móbil, Sartre (1997, p. 552) explica: “o móbil, ao contrário, é considerado comumente como um fato subjetivo. É o conjunto dos desejos, emoções e paixões que me impele a executar certo ato”.

Desta maneira, ao ter consciência dos motivos de sua ação, estes motivos transcendem a própria consciência, estão fora dela. A consciência esquiva-se deles por via de sua existência. O homem é condenado a ser livre, a existir para além dos motivos e móveis de seus atos, não encontrando à liberdade outros limites além dela mesma. O homem, assim, tem como transfundo o nada, reside em seu âmago, e ao tentar introjetar em seu ser o Em-si como o modo autêntico de ser, tentará negar, concomitantemente, que é livre. A tentativa de taxar os motivos e móveis como coisas fixas, sem considerar o fato de que a consciência lhes atribui sentido a cada instante – e por isso mesmo eles se solidificam no presente – é colocar a liberdade no plano do Em-si, do pleno. Assim como conceber os fins dentro de planos divinos ou do plano da natureza, ao invés de



concebê-los como transcendências pelo fato de comporem a estrutura do ato, tudo isso é tentar sufocar a liberdade como *nada de ser*. Tentativas que se chocam com a angústia perante a liberdade.

Sartre (1997, p. 545) por este prisma, de tentar mostrar que a liberdade não é o ser Em-si, não podendo estar no terreno da plenitude, assinala:

A realidade-humana é livre porque *não é o bastante*, porque está perpetuamente desprendida de si mesma, e porque aquilo que foi está separado por um nada daquilo que é e daquilo que será. [...] O homem é livre porque não é si mesmo, mas presença a si. O ser que é o que é não poderia ser livre. A liberdade é precisamente o nada que é *tendo sido* no âmago do homem e obriga a realidade-humana a *fazer-se* em vez de *ser*. [...] A liberdade não é *um ser*: é o ser do homem, ou seja, seu nada de ser.

Com isso, a realidade humana “cavalga” sobre seu nada. Para que *seja* alguma coisa, para existir, precisa projetar-se, e projeta-se através de sua nadificação, ou seja, negando incessantemente o que está *dado*. Essa liberdade, ao fazer com que o Para-si não coincida consigo mesmo, isto é, não fechando-o em si, impinge ao homem a escolha concreta, em situação. Escolha e ato, neste sentido, são a mesma coisa. Longe de ser uma liberdade abstrata, restrita ao pensamento, é uma liberdade do fazer.

A noção de projeto da liberdade não deve ser entendida vulgarmente. O ser livre não é aquele que realiza, efetivamente, todos os seus projetos, posto que o conceito técnico e filosófico de liberdade, no entender sartreano, significa autonomia de escolha, fazer. O êxito de nossa ação não importa totalmente à liberdade. Somos livres ao posicionarmos um *fim*, isto é, um objeto que ainda não existe, mas que é possível; projetamos o fim sem necessariamente realizá-lo, e isto é também agir livremente. Desta forma, Sartre distingue o fim possível do sonho e do desejo.

Assim, a intenção do ato torna-se necessária porque transcende o dado – Em-si – em direção a seu possível projetado. Ela não pode ser explicada pelo dado, não surge dele. Esta intenção da consciência posiciona seu fim para fora de si mesma, não podendo este fim, portanto, ser confundido como algo dado. A intenção, enquanto estrutura do ato, faz-se ser escolhendo o fim que a anuncia. (SARTRE, 1997).

Para tanto, seria absurdo conceber a consciência sem o dado, pois seria consciência de si como consciência do nada absoluto, porém, o que se quer dizer aqui é que a consciência livre é negação do dado. Seu modo de existir é sendo desatrelamento do dado existente e comprometimento no fim não existente. Essa liberdade

comprometida faz com que ela mesma não seja anterior à própria escolha, haja vista que é no *ato de se fazer, na situação* que ela se apreende enquanto tal. Sartre, desta maneira, estabelece essa escolha como incondicionada. Tal espécie de escolha parece absurda, uma vez que não tem suporte a não ser em seus motivos. E de fato, é absurda. É absurda porque não há a possibilidade da não-escolha, até mesmo o suicídio é uma escolha. Esta liberdade humana não pode ser recusada. A realidade humana enquanto partícipe da contingência universal do ser, carrega também a absurdidade. Essa escolha ao exprimir outras possíveis escolhas – como possibilidades não posicionadas – exprime a absurdidade. Pela escolha, pode-se mudar o rumo de um projeto inicial, sem, no entanto, ter domínio sobre o *porvir*, o que faz essa escolha carregar a absurdidade e a contingência. Somos aptos a nadificar nossos projetos, não criar uma nova existência, e isso ocorre pela escolha em situação. Assim, um projeto passado nadificado faz da realidade humana um ser que “era” aquele projeto, mas não é o mesmo que dizer que este projeto determinou um novo.

Como a liberdade faz-se ato em situação, é preciso estabelecer sua relação com a *facticidade*. Sartre contesta o argumento daqueles que dizem que as coisas por elas mesmas constituem limites a liberdade. Para os deterministas, o homem parece ser feito pela terra, classe, história do grupo do qual participa. Parece que ele nasce dentro de uma família, nação, classe e pelo coeficiente de adversidade dos mesmos o homem é determinado. No entanto, para o filósofo francês, é por nós mesmos que o coeficiente de adversidade surge, ao posicionarmos um fim. Ele exemplifica com um rochedo. Este pode se apresentar como ajuda ou como resistência, dependendo se se quer escalá-lo ou removê-lo. Em si mesmo, pode-se dizer, o rochedo seria neutro, pois espera ser iluminado por um fim para ser apresentado como positivo ou negativo. As coisas em bruto (existentes em bruto, na expressão de Heidegger) não nos dizem muita coisa, mas pela liberdade é que se manifestam como limites.

A liberdade se constitui como tal enquanto comprometida em mundo de coisas resistentes, pois se não houvesse estas seria difícil conceber o fim de uma projeção. Em outras palavras, é como querer que todo fim seja sempre realizado. Em outro exemplo, o autor entende que um prisioneiro não é sempre livre para sair da prisão, mas é livre para tentar escapar, ou seja, ele pode projetar sua fuga. (SARTRE, 1997).

O fato de não poder não ser livre constitui o que o autor denomina de *facticidade* da liberdade, e o fato de não poder não existir constitui sua contingência. O homem é

uma liberdade que escolhe, mas não há a possibilidade de escolhermos ser livres, pois o homem está condenado à liberdade. Ele é um arremesso na existência. Há um fato que escapa ao dado, eis a facticidade da liberdade. Esta liberdade, como já dito, constitui-se em um “fazer”. E fazer-se requer a nadificação de algo dado. Sartre (1997, p. 598) declara: “A liberdade é falta de ser em relação a um ser dado, e não surgimento de um ser pleno. E, se a liberdade é esse buraco no ser, esse nada de ser, [...] ela pressupõe *todo o ser* para surgir no âmago do ser como um buraco”. Por esse prisma, o autor estabelecia pela liberdade uma negação do dado, que nada mais é do que o Em-si nadificado. O ser da liberdade é um “tem-de-ser” em forma de não-ser, ou seja, de nadificação. Sendo a liberdade relação com o dado, ela tem-de-ser, facticamente, um ser no meio do mundo. Mas o que se entende por esse *dado*?

É a pura contingência que a liberdade nega fazendo-se escolha; é a plenitude de ser que a liberdade colore de insuficiência e negatividade iluminando-a à luz de um fim que não existe; é a liberdade mesmo na medida em que esta existe – e que, não importa o que faça, não pode escapar à sua própria existência. (SARTRE, 1997, p. 599)

Como já dito, o dado em si mesmo, só se revela sob à luz da liberdade projetante, assim, é pela liberdade em situação que as coisas se mostram como a “meu” favor ou como resistente a “mim”. A situação é a própria contingência de “meu” ser livre no pleno de ser do mundo. Situação e motivo se identificam. Uma vez que a liberdade se descobre comprometida no ser, descobre as coisas como motivo para defender-se ou atacar, mas isso só se dá pelo fim posicionado. Deste modo, o autor mostrava que não existe um obstáculo absoluto. Um rochedo é apenas admirável para quem o contempla como paisagem, mas para quem o deseja escalá-lo, seu coeficiente de adversidade não será o mesmo, será positivo ou negativo pelo fim sobre ele projetado. Por outra via, ainda, a realidade humana encontra obstáculos que ela não cria, mas esses obstáculos só têm sentido pela livre escolha dessa realidade humana. Sartre (1997, p. 602) diz: “O que temos denominado facticidade da liberdade é o dado que ela *tem-de-ser* e ilumina pelo seu projeto”.

Segundo esse filósofo, os aspetos como “meu lugar”, “meu passado”, “meus arredores”, “meu próximo” e “minha morte” sob os quais a *situação* se nos dá só vem à tona mediante a nossa liberdade. Ao abordar a questão da facticidade ele compreende que “a situação [...] é o sujeito iluminando as coisas pelo seu próprio transcender [...] É a total facticidade, a contingência absoluta do mundo, de meu nascimento, de meu lugar, de meu passado, de meus arredores, do fato de meu próximo” (SARTRE, 1997, p.

672-673). Dito de outra forma, é a partir da escolha de meu projeto existencial, isto é, a partir do sentido que “eu” confiro ao mundo, que poderemos falar de lugar, passado, entre outros. Em se tratando ainda do aspecto de “minha morte”, Sartre não se detém na questão da finitude humana. Embora o filósofo se refira à morte ao expor sua noção de situação, facticidade, ele não defende que “minha morte” seja um obstáculo ao “meu” projeto livre. A “minha morte” só adquire um significado para aqueles que ficaram no mundo após “minha” expiração. A morte aparece como um aspecto da facticidade, é fato contingente, é um *dado* e um absurdo. Contra Heidegger, diz Sartre (1997, p. 668): “A morte, longe de ser minha possibilidade própria, é um *fato contingente* que, enquanto tal, escapa-me por princípio e pertence originariamente à minha facticidade”. Somos livres mortais, pode-se dizer.

Sartre, então, ao colocar a liberdade humana no campo da situação, como uma condenação fáctica, a coloca, simultaneamente, no campo da concretude. No que diz respeito a isso, é possível constatar passagens nessa quarta parte da obra em questão. “[...] A situação iluminada por um livre projeto é plena e concreta [...]”. Ou ainda, “sendo iluminada pelos fins que são projetados [...], a situação apresenta-se eminentemente concreta”. (SARTRE, 1997, p. 674). No que tange à condenação, pode-se reforçar esta noção com as próprias palavras do autor presente na obra “O Existencialismo é um Humanismo”. Sartre (1970, p. 07) é claro: “o homem está condenado a ser livre. Condenado porque não se criou a si mesmo”. Uma vez lançado na existência mundana, o homem é dispensado de valores a priori, valores morais absolutamente definidos. Sartre entrevia isso ao proferir que o Para-si é responsável por sua maneira de ser sem ser fundamento de seu ser. Trata-se, sobretudo, de uma liberdade do fazer. A liberdade reside no próprio “fazer”. Ele diz: “O Para-si é temporalização: significa que ele *não é*; ele se faz”. (SARTRE, 1997, p. 675). Para respaldar ainda estas palavras, estando o homem em condenação, sendo obrigado a fazer-se, Sartre (1997, p. 673) explicita: “Se o Para-si nada mais é do que sua situação, daí resulta que o ser-em-situação define a realidade humana”.

Para finalizar esta sucinta descrição da liberdade, não se poderia deixar de falar do último tópico da quarta parte, intitulado “Liberdade e Responsabilidade”. Trata-se de uma responsabilidade integral do Para-si, indo além de restrita subjetividade, envolve o mundo, os outros. “Estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser” (SARTRE,

1997, p. 678). Esta responsabilidade não é resignação, é consequência mesmo da liberdade. O homem está sempre a altura do que lhe acontece, nada do que lhe acontece lhe vem de fora, ou seja, o que caracteriza o fato de seus acontecimentos, é o fato de que eles são seus. Mesmo as piores situações, não engendram um estado de coisas inumanos, mas humanos; e é somente pela negação do humano que o inumano “existe”, mas trata-se, antes, de uma decisão humana e o homem assume responsabilidade total por isso.

O autor exemplifica com uma noção guerra, e diz que podemos nos livrar dela por meio de um suicídio ou abandono, - que são também modos de ser-no-mundo, são escolhas, mas quando a escolhemos passamos a ser esta guerra, ela passa a ser “nossa”. Não há coerção que tenha domínio sobre uma liberdade, pois como diz Sartre (1997, p. 679): “o próprio da realidade-humana é ser sem desculpa”. Se escolho essa guerra, “eu faço ser essa situação”, portanto, trata-se de uma escolha sempre. Desde o momento em que surge ao ser, o homem é fadado – sem que ninguém o possa aliviá-lo ou por ele agir, tomar decisão – a sentir o peso do mundo inteiro e encará-lo sozinho. Há, porém, aqueles que contra-atacam esta concepção dizendo: “não pedi para nascer”. À isto, o autor contra-argumenta entendendo que somos responsáveis por tudo, menos pelo fundamento de nosso ser. Isto remete, novamente, sua questão da facticidade.

O homem, na visão sartreana, é um abandono no mundo, não no sentido em que permanece passivo nele, mas no sentido em que se apreende sozinho nele, sem ajuda. Esta responsabilidade total vem ao encontro dessa facticidade, isto é, o fato do surgimento do homem ao mundo ser mesmo inconcebível, inapreensível. Este arremesso, derrelição da realidade humana no mundo concerne à facticidade. “Minha facticidade, consiste simplesmente no fato de que estou condenado a ser integralmente responsável por mim mesmo”. (SARTRE, 1997, p. 681). Somos seres em o que está em questão é esse próprio ser.

Tais considerações permitem apenas mencionar aqui, que esta total responsabilidade só poderia remeter à angústia. A angústia é apreendida por este ser que não é o fundamento de seu ser, muito menos do ser dos outros e dos Em-sis; sendo a situação o meio para a revelação dessa angústia do ser que está em questão, e aquele Para-si que exerce nessa angústia sua condição de condenação em uma responsabilidade sem desculpas, institui e releva sua liberdade, determinando o sentido do ser em questão

presente nessa própria revelação. A tentativa de negar essa liberdade angustiante constitui um ato de má-fé, termo em que o autor descreve melhor em outra parte.

## REFERÊNCIAS

AIRES, Maurilio Gadelha. *O conceito de consciência em O ser e o Nada de J.-P. Sartre*. Natal: 2007.

MACIEL, Luiz Carlos. *Sartre: Vida e Obra*. São Paulo: Paz e Terra, 1980.

SARTRE, Jean-Paul. *A Transcendência do Ego*. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. *O Existencialismo é um Humanismo*. Tradução de Rita Correia Guedes. Paris: Les Editions Nagel, 1970.

\_\_\_\_\_. *O Ser e o Nada*. Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Trad. Paulo Perdigão. 11ª Ed. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

# ENTRE A TRADIÇÃO E O CONSUMO: UMA ANÁLISE DOS IMPACTOS SOCIAIS DA “INDÚSTRIA CULTURAL” ENTRE OS POVOS INDÍGENAS.

*Carlos Henrique Hildebrando dos Santos<sup>10</sup>*

*PIBIC/FAPESPA/UEPA*

## RESUMO

O presente artigo é fruto de uma pesquisa que encontra-se em fase inicial. Em torno de uma perspectiva filosófica, visa analisar os impactos sociais da Indústria Cultural nas tradições culturais de povos indígenas. Deste modo, também, discutir em que medida a ideologia da Indústria Cultural transforma a diversidade dos patrimônios culturais indígenas em produtos (Bens de Consumo) para o consumo das “massas”. Assim, deve-se fazer uma releitura da noção de Indústria Cultural e seus derivados conceituais, como mercado, ideologia, consumo e massificação, uma herança reflexiva deixada pelos filósofos da escola de Frankfurt, por exemplo, Theodor Adorno e Max Horkheimer por meio da obra “Dialética do Esclarecimento”. Essa releitura em conjunto com dados qualitativos de outros acervos bibliográficos levantados fornecerão possíveis apontamentos de impactos entre expressões de culturas indígenas bem como a circulação de mercadorias oriundas da “Indústria Cultural”. Metodologicamente essa pesquisa está estruturada em torno de uma perspectiva bibliográfica de fontes que tratam acerca de assuntos que envolvam Indústria Cultural e os impactos causados entre povos indígenas.

**Palavras-chave:** 1. Indústria Cultural; 2. Indígenas; 3. Bens de Consumo.

## BETWEEN TRADITION AND CONSUMPTION: AN ANALYSIS OF SOCIAL IMPACTS OF CULTURAL INDUSTRY AMONG INDIGENOUS PEOPLE

## ABSTRACT

This article is the result of a research that is in the initial phase. Around a philosophical perspective, aims to analyze the social impacts of the Cultural Industry in the cultural traditions of indigenous peoples. Thus, also discuss the extent to which the ideology of the Cultural Industry transforms the diversity of indigenous cultural heritage in products (consumption goods) for the consumption of the "masses". Thus, you should reread the notion of Cultural Industry and its conceptual derivatives as market, ideology, consumption and mass consumption, a reflective legacy left by the philosophers of the Frankfurt School, for example, Theodor Adorno and Max Horkheimer through the work "Dialectic of Enlightenment". This rereading combined with qualitative data gathered from other library collections provide notes of possible impacts between expressions of indigenous cultures and the movement of goods arising from the "Cultural Industries". Methodologically this research is structured around a bibliography of sources dealing with issues involving Cultural Industry and the impacts of indigenous peoples.

**Keywords:** 1. Cultural Industry; 2. Indigenous; 3. Consumption Goods.

---

<sup>10</sup> Discente do quarto ano do curso de licenciatura Plena em Filosofia pela Universidade do Estado do Pará. ([carloshenriquehildeb@gmail.com](mailto:carloshenriquehildeb@gmail.com)). Bolsista de Iniciação Científica no PIBIC/FAPESPA/UEPA, orientado pelo prof. Dr. Gustavo Soldati Reis, dentro do Projeto Hermenêutica das representações simbólicas na interface entre missionamentos cristãos e povos indígenas na Amazônia paraense: entre tradições e traduções culturais.

## INTRODUÇÃO

Parte-se do princípio de que é muito importante discutir sobre expressões culturais indígenas no território brasileiro. O curso de Filosofia bem como sua essência visa refletir sobre a essência das coisas, deste modo pode também refletir sobre as culturas de povos indígenas promovendo uma filosofia da cultura, ou melhor, uma filosofia das culturas. O presente texto procura relacionar as expressões culturais indígenas em tensões com o conceito de indústria cultural. Percebe-se que os bens de consumo da indústria cultural que eram exteriores aos povos indígenas, encontram-se cada vez mais introduzidos em sua cultura, como afirma, sobre os Xikrin, Gordon (2006), “Os objetos industrializados são ubíquos e relacionados com todas as atividades do cotidiano Xikrin”.

Para entender como cultura e indústria cultural encontram-se em tensões devemos entender o que é cultura. Toda sociedade carrega consigo produções materiais e não-materiais, essas produções perpassam costumes, saberes e tradições que se constituem em grupos específicos. Essas produções essencialmente são conhecidas por cultura. Segundo Chauí (2000, p. 372) “vinda do verbo latino *colere*, que significa cultivar, criar, tomar conta e cuidar, Cultura significa o cuidado do homem com a natureza”. Assim, tudo que o homem cria e posteriormente se torna hábito, carregado de valores e ideologias, dentro de uma determinada sociedade, se torna cultura.

Ainda Chauí (2000) fala que, segundo os antropólogos, existe algo muito mais além que um conceito singular de cultura, há um conceito no plural de cultura, ou seja, Culturas. As crenças, os valores, os hábitos variam de sociedade para sociedade, cada uma com seus sentidos únicos e particulares. Essas criações são aspectos que evidenciam a humanização do ser homem e mulher, onde todos possuem uma mente que pensa e imagina de acordo com suas realidades. Desta forma, não existe um ser culto ou inculto, não existe uma cultura superior à outra. Tudo é cultura, como “a guerra, o trabalho, as ciências, a Filosofia, as artes, os jogos, as festas, os tribunais, as relações amorosas, as diferenças sexuais e étnicas, tudo isso constitui a Cultura como invenção da relação com o Outro” (CHAUÍ, 2000, p. 379).

Para isso, entendendo a culturas de expressões indígenas como algumas das diversas manifestações culturais que acabamos de mencionar, o objetivo desse trabalho é entender como a essência da cultura de povos indígenas pode estar passando por



ressignificações por conta do seu contato com os aparatos da indústria cultural. Essas ressignificações podem estar causando impactos e esses precisam ser melhores entendidos. Autores como os clássicos da escola de Frankfurt<sup>11</sup>, por exemplo, Adorno e Horkheimer (1985) e outros autores mais contemporâneos como Coelho (2003), Faria (2012) e Gordon (2006), Luciano (2006) e Sanches (1999) ajudam, de forma teórica, e compondo de forma bibliográfica a entender essa relação entre os impactos da indústria cultural entre povos indígenas.

## A “INDÚSTRIA CULTURAL”

Para compreender a discussão dos impactos causados pela indústria cultural entre povos indígenas é necessário entender melhor o que é a indústria cultural. Esse termo apareceu pela primeira vez através da obra “Dialética do Esclarecimento”, mais precisamente no capítulo intitulado “*A Indústria Cultural: o esclarecimento como mistificação das massas*” produzida pelos filósofos Theodor Adorno e Max Horkheimer, na década de 1940. Nessa obra, os autores estabelecem uma crítica mais precisamente à sociedade a qual eram contemporâneos.

Segundo Adorno e Horkheimer (1985) a indústria cultural é a produção de bens de consumo que foram criados para o puro entretenimento das massas. Essa produção é gerada a partir da apropriação de bens culturais e espontâneos do pensamento humano. Assim a indústria cultural transforma bens culturais e particulares em bens de consumo em níveis universais. Através dos meios de comunicação de massa a indústria cultural dita seus valores e ideologias a qual atinge um número global de pessoas, onde essas se tornam consumidoras que seguem um mesmo padrão, ou seja, perdem suas consciências críticas e particulares tornando-se grandes massas consumidoras na indústria cultural. Nesta, tudo se torna aparato mercadológico para o consumismo visando o lucro, deste modo, legitima o modelo capitalista onde tudo está destinado para o mercado consumidor, visando o lucro dos grandes empresários. A indústria cultural legitima a lógica do capitalismo. De acordo com Adorno e Horkheimer (1985, p. 110):

Os consumidores são os trabalhadores e os empregados, os lavradores e os pequenos burgueses. A produção capitalista os mantém tão bem presos em corpo e alma que eles sucumbem sem resistência ao que lhes é oferecido. Assim como os dominados sempre levaram mais a sério do que os dominadores a moral que eles recebiam, hoje em dia as massas logradas sucumbem mais facilmente ao mito do sucesso do que os bem-sucedidos.

---

<sup>11</sup> Instituto de pesquisas sociais onde seus expoentes interessavam-se em desenvolver uma teoria crítica da sociedade.

O que esses autores querem dizer é que os trabalhadores, a partir da indústria cultural, não são apenas controlados no trabalho, mas também nas horas de lazer e descanso. Segundo Adorno e Horkheimer (1985) a lógica dessa indústria se faz presente nos meios de comunicação de massa. São eles: a mídia, companhias de rádios, programas televisivos, revistas, cinema, músicas e nas obras de arte. Não podemos esquecer que a publicidade utilizará desses aparelhos através do entretenimento para garantir a venda de toda a gama de bens de consumo. Esse entretenimento acaba por influenciar no cotidiano das pessoas, como no jeito de se vestir, de falar e na forma de pensar. Isso se evidencia quando assistimos a um filme de Hollywood, onde os personagens usam a “calça jeans” e comem no “Fast Food” mais próximo e escutam a música com a guitarra elétrica. Tudo isso transmite, a quem está assistindo, um valor cultural que acaba tornando-se a ideologia a ser propagada pelo mundo tomando, deste modo um caráter universal.

Para Adorno e Horkheimer (1985) as manifestações culturais, em sua originalidade, possuem uma essência, ou seja, são carregadas de significados subjetivos e sociais, como a questão da beleza, das regras morais e manifestações religiosas etc. Assim, nenhuma manifestação cultural é igual à outra, pois toda manifestação possui uma Aura<sup>12</sup>. Essas características ratificam o conceito de cultura traçado anteriormente. Contudo, a indústria cultural suprime essas subjetividades, o caráter original de cada manifestação se torna mecânico. Os autores não escondem que tudo agora parece estar programado.

Desde o começo do filme já se sabe como ele termina, quem é recompensado, e, ao escutar a música ligeira, o ouvido treinado é perfeitamente capaz, desde os primeiros compassos, ao adivinhar o desenvolvimento do tema e sente-se feliz quando ele tem lugar como previsto (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 103).

Assim, aquela essência original perde todo seu sentido, onde uma manifestação subjetiva se torna uma produção de bens de consumo. Nota-se como o termo “Indústria Cultural” é muito bem aplicado, pois dentro desse ditame a cultura passa a ser produzida da mesma forma que um objeto construído para ser vendido para uma

---

<sup>12</sup> Na realidade quem usou esse termo foi Walter Benjamim sobre a chamada “aura das obras de artes” e Adorno faz uma crítica a Walter Benjamim quanto a Aura. Para saber mais sobre o conceito de aura ler “A obra de Arte na era de sua reprodutibilidade técnica”.

demanda de pessoas. Não há mais espontaneidade. Por exemplo, nas obras de arte, ela é produzida para atender interesses exteriores ao artista que perde sua própria subjetividade. Na indústria cultural tudo se torna negócio. Segundo Adorno e Horkheimer (1985, p. 100), “O cinema e o rádio não precisam mais se apresentar como arte. A verdade de que não passam de um negócio, eles a utilizam como uma ideologia destinada para legitimar o lixo que propositalmente produzem.” Assim, a indústria cultural promove a produção em massa daquela obra que inicialmente era única, ou seja, que possuía uma essência original, a chamada aura da obra de arte. No Caso dos povos indígenas, em que sentido a apropriação de bens culturais indígenas pelo mercado capitalista pode ressignificar as espontaneidades criativas tradicionais desses povos para o consumo das massas de consumidores?

A indústria cultural universaliza os valores para a sociedade. Assim, ela toma o todo pela parte, induzindo todos a uma falsa significação de identidade própria. Como Adorno e Horkheimer (1985, pg. 128) afirmam: “Na indústria cultural o indivíduo é ilusório [...]. O individual reduz-se à capacidade do universal de marcar tão integralmente o contingente que ele possa ser conservado como o mesmo”. Deste modo, o homem perde sua identidade, que é individual, levando a uma padronização. Esta assume essencialmente duas vertentes: a primeira significa a produção em série de bens de consumo padronizados para a cultura de massa. O outro sentido dessa palavra se remete a própria vida dos consumidores, esses são subjugados minuciosamente a seguirem os mesmos valores que a indústria propaga. Desse modo, todos se padronizam, tornando-se iguais. O consumidor não precisa mais ter opinião própria, pois a indústria dita os valores que aquele deve seguir. Sendo as expressões culturais de povos indígenas únicas e diferentes das culturas de não-indígenas, como os derivados conceituais da indústria cultural pode homogeneizar as diversas culturas indígenas entre si mesmas e com as culturas do “homem-branco”? Neste último caso, como a apropriação de bens de consumo industrializados ressignificaria o conceito de indígenas como povos que são diferentes culturalmente das demais populações que convivem, sendo o território brasileiro o palco de vivência de vários atores sociais?

O telespectador, que assiste à televisão, perde toda sua consciência crítica, transformando-se em receptores da programação do entretenimento. Segundo Adorno e Horkheimer (1985, p. 104):

Quanto maior a perfeição com que suas técnicas duplicam os objetos empíricos, mais fácil se torna hoje obter a ilusão de que o mundo exterior é o prolongamento sem ruptura do mundo que se descobre no filme. Desde a súbita introdução do filme sonoro, a reprodução mecânica pôs-se ao inteiro serviço desse projeto. A vida não deve mais, tendencialmente, deixar-se distinguir do filme sonoro. [...] é assim precisamente que o filme adentra o espectador entregue a ele para se identificar imediatamente com a realidade.

A quantidade de informação passa tão rápido diante do espectador que ele precisa assimilar tudo em um curto período de tempo, assim, perdendo sua capacidade de reflexão, espontaneidade e imaginação. “atualmente, a atrofia da imaginação e da espontaneidade do consumidor cultural não precisa ser reduzida a mecanismos psicológicos. Os próprios produtos [...] paralisam essas capacidades em virtude de sua própria constituição objetiva.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 104). A indústria cultural destrói a capacidade da mente humana de pensar criticamente. Como ressalta Coelho (2003), toda quantidade de informação que o telespectador assiste pela televisão passa muito rápido, não dando tempo para esse receptor, que é tão somente isso um receptor de informação, refletir sobre aquela informação superficial que passa na televisão.

Coelho (2003), para explicar melhor essa forma repressora da Indústria Cultural, vale-se de uma relação com a semiótica. Existem três tipos de signos: o Ícone ou signo Icônico; o Índice ou signo Inicial o Símbolo ou signo Simbólico. O signo Icônico é a consciência que sente um determinado objeto, não se interessa primordialmente em estabelecer um juízo conclusivo e lógico, mas funciona através das sensações. O signo Inicial, ao contrário da Icônica, está no campo das constatações, chegando a juízos formados, porém, são juízos já existentes. Não há algo novo. O Signo simbólico, por sua vez, vai mais longe. Ele não se satisfaz em sentir ou constatar, ele busca saber o porquê daquele objeto, a causa do acontecimento. O significado disso tudo é que a Indústria Cultural se insere no campo dos signos Inicial, onde tudo é operado para se chegar a simples constatações e reproduções. Tudo passa mecanicamente muito rápido diante dos telespectadores que assistem ao espetáculo da indústria do entretenimento conduzindo as massas para a alienação e padronização.

A padronização, conseqüentemente, leva à reprodução. A indústria cultural legitima o poder dos dominantes. Para (ADORNO; HORKHEIMER, 1985), a produção dos bens culturais visa o reprodutivismo dos interesses dos grandes executivos. Tudo que é produzido na mídia deve passar pelo filtro da “Indústria Cultural”. Esse filtro, que

é a ideologia da indústria cultural nada mais serve do que para atender os interesses próprios dos grandes executivos. Toda produção artística que possuía sua autonomia e subjetividade agora deve atender aos interesses da indústria cultural, o filme agora está programado para os ditames dos grandes executivos que estão preocupados em reproduzir a ideologia da classe dominante.

Essa reprodução leva a uma falsa concepção de liberdade. Cria-se uma ilusão de que o consumidor pode escolher o produto desejado. Na verdade:

[...] os produtos mecanicamente diferenciados acabam por se revelar sempre como a mesma coisa. A diferença entre a série Chrysler e a série General Motors é no fundo uma distinção ilusória, como já sabe toda criança interessada em modelos de automóveis (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 102)

A vantagem que um produto possui, outro não possui e vice e versa. Perpetua, assim, a ilusão da possibilidade de escolha. Trazendo um exemplo mais atual, podemos tomar a comercialização do aparelho celular. O vendedor deste produto mostra as qualidades das diferentes marcas de celular. Dependendo das suas qualidades o produto torna-se mais caro. Contudo, o consumidor não percebe que, fazendo um balanço entre as qualidades de uma marca de celular e outra, acaba revelando-se como o mesmo produto: a ausência da função de um aparelho encontra-se presente em outro celular, e vice e versa. O consumidor não percebe que ele não escolheu o melhor produto, mas sim o mais caro. Perpetua-se, assim, a lógica do capitalismo. Portanto, a indústria do entretenimento, através de suas ferramentas ideológicas conduz essencialmente o ser humano para o adestramento racional e atrofiamento da consciência crítica. Desta forma reproduz a ideologia das classes dominantes, desprezando e desvalorizando as culturas das classes dominadas. Assim se insere, também, as culturas de povos indígenas que encontram-se cada vez mais as margens dessa lógica da indústria cultural. Assim, entre os povos indígenas, a indústria cultural pode tornar as próprias tradições indígenas (festas, rituais, língua), um “folclore” exótico para puro entretenimento. Enfim, um produto no mercado.

## **OS IMPACTOS DA “INDÚSTRIA CULTURAL” ENTRE POVOS INDÍGENAS**

Assim, a ideologia da indústria cultural pode ser propagada em contextos mais amplos além da realidade europeia e norte-americana, que foram as sociedades onde os autores frankfurtianos citados debruçaram seus estudos. O Brasil, sendo um território vasto, possui diversas manifestações culturais que podem estar passando pelos mesmos

impactos daquelas sociedades. Entretanto, o enfoque dessa análise são as expressões de culturas indígenas. Para tanto, é preciso uma pequena contextualização do contato entre os povos indígenas e não-indígenas, e Sanches (1999) e Luciano (2006), um membro da comunidade indígena Baniwa, nos contam um pouco do que aconteceu nesses anos de colonização no Brasil.

No livro intitulado “Fundamentos da Cultura Brasileira”, Cleber Sanches dedica o segundo capítulo para retratar o primeiro contato estabelecido entre os portugueses e os índios no Brasil. A chegada do “homem branco” a terra denominada mais tarde por eles de Brasil se deu em 22 de Abril de 1500, data oficial do suposto descobrimento. Esse período se deu primeiramente de forma amistosa através de trocas, ditos presentes que os portugueses davam aos índios, posteriormente o Brasil torna-se palco de imposição dos europeus em relação aos povos que já habitavam esta terra. (SANCHES, 1999).

Neste momento essas culturas de povos indígenas sofrem impactos por conta dos contatos com cultura dos povos não-indígenas. Como ressalta Cleber Sanches (1999, p. 47-48).

Esse primeiro contato é o início de um longo período de relações amistosas e conflituosas marcadas pelo saque e pilhagem das riquezas da *terra brasilis* pelos Europeus. O principal protagonista dessa história é o elemento português e a principal vítima o índio, que além de ter invadidas suas terras, saqueados seus bens e violentadas suas mulheres, ainda ganhou fama de “burro” e preguiçoso, sem nenhum respeito à suas tradições, organização social e crenças.

Com a implementação das Capitanias Hereditárias a partir de 1532, uma das manifestações culturais dos índios, por exemplo, o trabalho, passa por um processo de mudança. Segundo Sanches (1999, p.46-47),

O índio, a partir desse momento passa a ser agricultor, tem que roçar a terra para plantar e depois colher a cana, o que vai ferir diretamente seu costume secular, ou milenar, dessa atividade ser culturalmente atributo feminino. O português não se atém a isso e obriga o índio a executar tarefa feminina.

Percebe-se que esse contato provoca intensos impactos entre os povos indígenas. Suas manifestações culturais começam a ser menosprezadas e as culturas dos portugueses são tomadas como superiores, algo que os índios, conhecido como selvagens, devessem assimilar por bem ou por mal. Esses conflitos étnicos e culturais

geraram uma devastação tanto qualitativo como quantitativo. Na introdução da obra “O índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje”, ressalta Luciano (2006),

A diferença não é só de tempo nem de população, mas principalmente de cultura, de espírito e de visão do mundo sobre o passado, o presente e o futuro. Estimativas apontam que no atual território brasileiro habitavam pelo menos 5 milhões de pessoas, por ocasião da chegada de Pedro Álvares Cabral, no ano de 1500. Se hoje esse contingente populacional está reduzido a pouco mais de 700.000 pessoas, muitas coisas ruins as atingiram.

Mesmo com todos esses anos de massacre cultural e populacional, os povos de culturas indígenas resistiram.

De fato história é testemunha de que várias tragédias ocasionadas pelos colonizadores aconteceram na vida dos povos originários dessas terras: escravidão, guerras, doenças, massacres, genocídios, etnocídios e outros males que por pouco não eliminaram por completo os seus habitantes. (LUCIANO, 2006, p. 17).

O grande problema desses contados foi a forma como ele se deu. Segundo Luciano (2006), esse processo de devastação durou 506 anos, e nesse longo período povos indígenas sofreram com preconceitos por pertencerem a esse grupo sendo obrigados a renegarem suas próprias raízes. Contudo, com tantas repressões, houve uma grande relutância para a manutenção de seus costumes e tradições, constituindo-se 222 povos resistentes. Diferentemente da mentalidade de muitos, os povos indígenas de hoje não são mais os mesmos de 1500, portanto, são novas gerações que vivem as tradições dos antigos. “Viver a memória dos ancestrais significa projetar o futuro a partir das riquezas, dos valores, dos conhecimentos e das experiências do passado e do presente, para garantir uma vida melhor e mais abundante para todos os povos.” (LUCIANO, 2006, p. 18).

Segundo Luciano (2006) no Brasil há um grande problema quanto a visão dos povos não-indígenas em relação aos índios. Apesar de estar sendo reduzindo, ainda é muito frequente a imagem de que o índio é o mesmo de 1500, quando Pedro Álvares Cabral chegou ao Brasil, além disso, existem muitos juízos de valores pejorativos em relação aos índios tais como de que todo índio é preguiçoso, não gosta de trabalhar, que é selvagem, a visão romântica do índio como o grande protetor da natureza, do ingênuo e de que o termo índio indica que os diversos povos são iguais. Contudo, deve-se entender que existem diversos povos indígenas no Brasil, cada um deles com seus

próprios costumes e tradições, ou seja, com suas culturas que são próprias. Assim, não há uma cultura indígena, ou povo indígena, mas uma pluralidade de culturas indígenas. “Na verdade, cada ‘índio’ pertence a um povo, a uma etnia identificada por uma denominação própria, ou seja, a autodenominação, como o Guarani, o Yanomami etc.” (LUCIANO, 2006, p. 30).

Segundo Luciano (2006) O termo índio durante os 500 anos de colonização foi usado como um sentido pejorativo e símbolo de preconceitos. Com o movimento indígena a partir de 1970, isso começa a mudar. Ser índio torna-se uma identidade de vários povos, que não quer dizer que sejam todos iguais. “De sentido pejorativo passou a uma marca identitária capaz de unir povos historicamente distintos e rivais na luta por direitos e interesses comuns. É nesse sentido que hoje todos os índios se tratam como parentes.” (LUCIANO, 2006, p. 31). Isso significa que através desses laços de parentesco uni os diferentes povos indígenas na luta pelos seus interesses, bem como o respeito de seus ancestrais e suas lutas por reconhecimento de uma cultura particular e autônoma.

Para Luciano (2006, p. 31),

Cada povo indígena constitui-se como uma sociedade única, na medida em que se organiza a partir de uma cosmologia particular própria que baseia e fundamenta toda a vida social, cultural, econômica religiosa do grupo. Deste modo, a principal marca do mundo indígena é a diversidade dos povos, culturas, civilizações, religiões, economias, enfim, uma multiplicidade de formas de vida coletiva individual.

A Identidade indígena não quer dizer padronização, mas reafirmação das particularidades, “estamos falando de uma identidade política simbólica que articula, visibiliza e acentua as identidades étnicas de fato, ou seja, as que são específicas como a identidade baniwa, a guarani, a terena, a yanomami e assim por diante.” (LUCIANO, 2006, p. 40). Da mesma forma que todos somos latinos americanos, isso não quer dizer que nós, povo brasileiro, somos iguais aos bolivianos ou argentinos. Devemos entender que é o mesmo pensamento entre os povos indígenas.

Esse imaginário de padronização muito tem haver com os aparelhos da indústria cultural. “atualmente, algumas poucas pessoas menos informadas e esclarecidas ainda pensam assim, fruto da imagem pejorativa e preconceituosa de índio veiculada ao longo de séculos pela escola e pelos meios de comunicação de massa.” (LUCIANO, 2006,



p.42). Os mecanismos da indústria cultural tem esse poder de padronizar todos em um mesmo molde, em uma opinião pré-estabelecida. Esse pode ser um dos possíveis perigos do contato entre essa indústria e as expressões culturais indígenas. Pode contribuir para um imaginário de que os diferentes povos indígenas não possuem suas próprias formas de pensar, ou melhor, de se criar e recriar por meio de seus costumes e tradições. E se os meios de comunicação de massa possuem uma opinião pré-estabelecida, não contribuirão tanto para que os “homens-brancos” pensem que dentro de uma determinada comunidade indígena não há uma autonomia cultural quanto uma visão entre os próprios indígenas de que eles estão perdendo suas identidades enquanto povos culturalmente diferentes?

Vitor Lúcio de Faria, em sua obra intitulada “A Proteção Jurídica de Expressões Culturais de Povos Indígenas na Indústria Cultural”, vai confirmar que a cultura de expressões indígenas passa por profundos impactos. Segundo Faria (2012) as manifestações culturais dos povos indígenas podem encaixar-se satisfatoriamente a lógica estabelecida por Adorno e Horkheimer a partir do momento em que os bens culturais daqueles povos passam a ser comercializados e são transformados em mercadorias dentro da lógica do capitalismo. Para Faria (2012, p. 30):

Assim, da mesma maneira que a Indústria Cultural tem poderes para agregar valor a produtos mediante o emprego de expressões culturais indígenas, ela também tem poderes para tratar expressões culturais indígenas como conversa fiada. É nesse momento que expressões culturais se convertem em instrumentos de dominação.

A indústria cultural, através de seus aparatos, pode estar ressignificando toda a originalidade das expressões de cultura indígena. Faria (2012) usa o exemplo do povo *Kisêdjê* do Parque indígena do Xingu no Nordeste do Mato Grosso. O que aconteceu foi o seguinte: no ano de 2006 a modelo Gisele Bündchen, através de uma campanha publicitária de magnitude internacional, foi até uma aldeia dos *Kisêdjê* realizar uma campanha de sandálias de borracha. Para isso, a produção utilizou-se “de grafismos, pinturas corporais, danças, trajes, arquitetura, utensílios, música e rituais” (FARIA, 2012, p.31) desse povo. Para a gravação do vídeo foram utilizados como atores os próprios indígenas. Outro exemplo de Faria (2012) é sobre o povo Xavante, “em Mato grosso do sul, seis canções típicas da etnia estão disponíveis na forma de toques de celular (*ringtones*) para clientes de diversas operadoras desse tipo de telefonia” (FARIA, 2012, p. 32). A partir do momento em que essas empresas, através de seus

projetos, tomam essas expressões indígenas para inserir em redes globais, transforma todos os significados culturais e espontâneos existentes tradicionalmente entre esse povo em mercadorias. Enquanto isso, os povos ditos não-indígenas, mais precisamente as massas, recebem esses produtos com outras significações, que é cercado pelo próprio valor de consumo dentro da lógica do capitalismo. Essa era uma das críticas de Adorno e Horkheimer à indústria cultural.

Por sua vez, Cesar Gordon (2006), através de várias visitas ao povo Xikrin do Cateté, busca entender como as mercadorias do mundo dos “homens brancos” se inserem nas relações sociais desse povo indígena. Por um primeiro momento parece que eles são corrompidos pelos valores capitalistas, perdendo gradativamente suas tradições e valores, ressaltando como os bens industrializados estão cada vez mais inseridos dentro de suas manifestações.

Os objetos industrializados são ubíquos e relacionados com todas as atividades do cotidiano Xikrin. Ainda na pista de pouso, afastada a uns quatrocentos metros da aldeia, somos recepcionados por um grupo de índios e índias pintados de jenipapo e urucum; eles de *shorts* ou bermudas, elas de vestidos estampados cujo corte e feitura são hoje característicos, calçando sandálias havaianas ou tênis (eles), ornamentados com virtuosas pulseiras de miçangas, por cima das quais se vêem relógios de pulso digitais. Alguns chegam de bicicleta. Uns poucos se apresentam na pista de grama e piçarra vestidos de calça *jeans*, sapatos, óculos escuros, mochila a tiracolo, para aproveitar uma “perna” (trecho) do voo de volta à cidade de Marabá ou Tucumã, onde aprendem a fazer compras. (GORDON, 2006, p. 49).

Isso perpassa por vários aspectos sociais e culturais dentro dos povos Xikrin.

Na aldeia, todas as casas são de alvenaria, e os Xikrin utilizam ferramentas (de aço) para o trabalho na roça; rifles e munição para caça; (...) sua alimentação diária inclui, além dos produtos da roça e carne de caça e pesca, uma variedade de alimentos industrializados: açúcar, café, arroz, leite em pó, biscoitos, massas, óleo e, eventualmente, também refrigerantes. Além disso, o cotidiano requer óleo diesel para alimentar o motor que faz funcionar o gerador elétrico, as bombas-d’água e o ralador de mandioca utilizado pelos índios para a fabricação de farinha. (GORDON, 2006, p. 50).

Por essa primeira perspectiva parece que os índios Xikrin são consumidores descontrolados do capitalismo. Contudo, a visão aqui tomada deve ser outra. É justamente o que Gordon (2006) busca entender, como a introdução e circulação dessas mercadorias são encaradas por eles. “1) O que os Xikrin fazem com os objetos industrializados produzidos pelos brancos - ou pretendem fazer, ou, ainda, pensam que farão; 2) e o que esses objetos ‘fazem’ quando entram no sistema sociopolítico Xikrin” (GORDON, 2006, p. 69). Por mais que haja claramente a circulação de mercadorias

industrializadas, devemos entender como eles se inserem, não somente tirar conclusões sem fazer uma análise mais profunda nesses mecanismos.

O que ocorre, na verdade, é a incorporação dessas mercadorias nas suas estruturas sociopolíticas. Para Gordon (2006) eles possuem seus próprios modos e significados para essas incorporações de produtos oriundos do mundo dos brancos. Isso significa, também, resistência aos produtos culturais dos brancos, os Xikrin preservam suas culturas e tradições e projetam seu futuro à luz dessas mercadorias. A verdade é que isso não deve ser confundido com uma rotulação de índios capitalistas. “A incorporação dos bens industrializados e do dinheiro é muito desejada por eles, que tem seus próprios motivos para fazê-lo.” (GORDON, 2006, p.61).

Por mais presentes que sejam os bens de consumo industrializados, os Xikrin mantém grandes resistências para não perder suas tradições. Como relata Gordon (2006)

Na manhã do dia 25, antes de mais uma sessão de danças no pátio da aldeia, o pastor indígena - treinado por missionários de São Felix do Xingu – realizava um culto evangélico para cerca de trinta pessoas, regado a refrigerante e a pão, quando foi chamado pelo chefe da aldeia e pelo líder de um dos grupos masculinos. Em tom sério, os dois cobraram do jovem pastor que não alongasse por demais o culto, não desviasse a atenção da festa tradicional e não ficasse junto com os outros por muito tempo vestidos com roupas de branco, já que eles (chefes) queriam muita gente adornada e pintada como mebêngôkre para que a dança fosse bonita e, enfim, que ele emprestasse algumas garrafas de refrigerante para a festa.

Os Xikrin buscam uma resistência contra os bens de consumo. É bem verdade que de certa forma não conseguem deixar de consumi-lo, contudo, além de apresentarem essa resistência, devemos entender que não possa ser um consumismo desenfreado como nas sociedades capitalistas. Nesse contexto dos Xikrin observa-se uma luta para a conservação de suas próprias tradições. De um lado há a circulação e o consumo de bens industrializados, por outro lado, há uma resistência para não perderem suas tradições.

Assim, o objetivo desses levantamentos bibliográficos são justamente mostrar que atualmente os bens de consumo de massa oriundos da indústria cultural estão presentes nas estruturas sociais e culturais de povos indígenas, tanto externamente como internamente. De um lado a indústria cultural pode transformar as riquezas culturais indígenas em bens padronizados para a massa de consumidores não-indígenas. De outro, pode correr o risco de padronizar os próprios indígenas nos ditames da indústria

cultural. A questão central é, até que ponto o contato das culturas indígenas com os derivados conceituais da indústria cultural pode padronizá-los aos povos não-indígenas, ou pode contribuir para a ressignificação de suas expressões culturais, que são espontâneas e únicas?

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A partir do que foi mostrado, devemos entender que a indústria cultural provavelmente pode atuar em muitas sociedades. Seus bens padronizados são criados a partir da apropriação de riquezas e valores de outras culturas, essas manifestações perdem suas espontaneidades quando são reproduzidos para outras culturas onde o objetivo é a padronização, sem uma devida preocupação com a espontaneidade original. Seus objetivos são voltados para a venda e o lucro, fortalecendo o capitalismo. Remeter-se ao capitalismo é lembrar a linha de montagem, o trabalhador alienado e a produção em série para a padronização de seus consumidores. Padronização significa a perda de autonomia e subjetividade. “Por enquanto, a técnica da indústria cultural levou apenas à padronização e à produção em série. Sacrificando o que fazia a diferença entre a lógica da obra e a do sistema social.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.114).

O termo indígena, que durante muito tempo foi motivo de preconceito e usada de forma pejorativa, hoje vem ganhando uma ressignificação. Esse uso é o que faz as culturas indígenas se diferenciarem das culturas do homem branco. E essa diferença deve ser enxergada como algo positivo, pois os primeiros se auto afirmam como culturas e sistemas sociopolíticos autônomos e não padronizados de acordo com os ditames das culturas não-indígenas. Neste momento torna-se perceptível que os derivados conceituais da indústria cultural discutido dentre diversos autores, mas principalmente por Adorno e Horkheimer, de forma direta ou indireta, insere-se ou tenta inserir-se nas culturas de povos indígenas. A relutância entre esses povos contra os possíveis impactos da indústria cultural, pode ser verificada através da manutenção de seus costumes e tradições. Por exemplo, os Xikrin possuem uma grande resistência para não perder suas tradições.

Por tanto, será que as expressões culturais de povos indígenas sofrem impactos por conta do contato com os bens de consumo da indústria cultural? Essa pergunta gera um debate inesgotável, contudo, esse trabalho é uma pesquisa em andamento que visa

se aprofundar cada vez mais nas discussões sobre possíveis impactos sociais da indústria cultural entre povos indígenas.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2000.

FARIA, Victor Lúcio Pimenta de. **A proteção jurídica de expressões culturais de povos indígenas na indústria cultural**. São Paulo: Itaú Cultural: Iluminuras, 2012.

GORDON, Cesar. **Economia selvagem: Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre**. São Paulo: UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/ Museu Nacional, 2006.

SANCHES, Cleber. **Fundamentos da cultura brasileira**. Manaus: Travessia, 1999.

TEIXEIRA, Coelho. **O que é Indústria Cultural**. São Paulo: Brasiliense, 2003. Col. Primeiros Passos.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador professor Dr. Gustavo Soldati Reis pelos conselhos, e orientações durante minhas pesquisas e a construção do presente artigo. Seu apoio tem sido muito importante na minha caminhada de pesquisa na graduação em Filosofia.

## Hobbes vai a Pedrinhas – MA

*Otávio Vítor Vieira Ribeiro<sup>1</sup>*

*Gilvana Viana Silva<sup>2</sup>*

*Luana Broni de Araújo<sup>3</sup>*

### Resumo

O presente artigo tem como objetivo estudar a teoria política de Thomas Hobbes (1588-1679), frente à dimensão estrutural das relações sociais e de poder entre o Estado e o os detentos do complexo penitenciário de Pedrinhas, no Maranhão. É neste contexto que se percebe a contemporaneidade da filosofia hobbesiana. Assim, o trabalho pretende analisar com maior ênfase, os seguintes aspectos: o enfraquecimento da soberania do poder estatal e a consolidação do processo de barbárie entre aqueles que estão sob a tutela do estado. A insuficiência das políticas públicas, promulgadas pelo Estado, que quando não garantem a ordem que assegure a vida aos detentos e o livre da morte violenta tão apregoada por Hobbes, traduz-se no surgimento de um poder paralelo pelas facções criminosas e nos casos de barbárie e selvageria, registrados pela mídia nacional, nos últimos anos, entre assassinatos, estupros, esquartejamentos e mortes em série. Sendo assim, segue-se a utilização da metodologia bibliográfica.

**Palavras Chaves:** Estado; Hobbes; Pedrinhas; Política; Poder.

### Abstract

This article aims to study the political theory of Thomas Hobbes (1588-1679), front of the structural dimension of social relations and power between the State and the inmates of the penitentiary complex of Pedrinhas, in Maranhão. It is in this context that one realizes the contemporaneity of the Hobbesian philosophy. Thus, the work intends to analyze with greater emphasis, the following aspects: the weakening of sovereignty of state power and the consolidation of the process of barbarism among those who are under the guardianship of the State. The inadequacy of public policies, enacted by the State, that when do not guarantee order that ensures life of detainees and free from violent death so trumpeted by Hobbes, is reflected in the emergence of a parallel power by criminal factions and in cases of barbarism and savagery, recorded by the national media, in recent years, including murders, rapes, quartering and serial killings. Thus, it follows the use of literature methodology.

**Key Words:** State; Hobbes; Pebbles; Politics; Power.

## Introdução

No que diz respeito a contemporaneidade, a política brasileira – enquanto práxis - tem se dado de modo bastante desafiador para as autoridades competentes, no que tange as formas em que tem se consolidado o exercício dos direitos dos cidadãos em seu convívio social, assim como as relações de poder que se tem travado entre o Estado e as instituições representativas, na qual se objetiva promulgar, aquilo que constitucionalmente é seu dever, consistindo assim, no estabelecimento de um bem estar social coletivo – sem distinções entre classes sociais. Perante isto, a exposição científica pretende estudar a teoria política de Thomas Hobbes (1588-1679), frente à dimensão estrutural das relações sociais e de poder entre o Estado e os detentos do complexo penitenciário de Pedrinhas, no Maranhão, que acaba por se traduzir na concepção que o inglês tinha sobre aquilo que versa na soberania do poder estatal, enquanto absoluto e responsável por manter a ordem entre os homens e o controle sobre os mesmos em seu estado de natureza. Sendo assim, será dada uma maior ênfase nas questões relacionadas ao enfraquecimento de tal absolutismo e na consolidação do processo de barbárie entre aqueles que estão sob a sua tutela, acabando isto por refletir a insuficiência das políticas públicas propostas pelo governo maranhense, que não só perpassam por este seguimento local, mas, que em grande parte dos demais estados nacionais, vem se sancionando também, a mesma realidade na segurança pública.

## Da condição natural a proposição do Estado

Hobbes concebe os homens em seu estado de natureza, como seres tendencialmente iguais, seja na sua dimensão espiritual, suas capacidades ou em seu aspecto corporal, passando isto a se constituir como uma das causas para a propagação e o estabelecimento da constante tensão que permeia o convívio desregrado entre os demais, de tal modo que passa a elencar o egoísmo e a violência, que caracterizam o decorrer deste processo, como se tem no excerto:

“Pois a natureza dos homens é tal que, embora sejam capazes de reconhecer em muitos outros, maior inteligência, maior eloquência ou maior saber, dificilmente acreditam que haja muitos tão sábios como eles próprios; porque vê em sua própria sabedoria bem de perto, e a dos outros homens à distância [...]. Desta igualdade quanto a capacidade deriva a igualdade quanto a esperança de atingirmos nossos fins. Portanto se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos” (HOBBS, 1974, p.78).

Observe que a condição primeira em que se encontram os indivíduos deixa claro que a vida em comunidade, torna-se para os mesmos uma intensa e perigosa “aventura” levando a cabo sua integridade física, em meio a expressão de suas particularidades que são colocadas a prova, pela busca da agregação de seus interesses, que no mais das ações, refletem o conflito promovido entre as partes, o que comuta a instabilidade presente neste contexto, tendo-se a procura natural pela preservação de suas vidas através da imposição de forças, estratégias e peculiaridades, além do seu “poder fazer” sem limites e regras – ausência de um Estado - perpassando por seu individualismo, até a formação de associações, que visam o alcance de objetivos comuns, tendo:

“Portanto tudo aquilo que é válido para um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, o mesmo é válido também para o tempo

durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida por sua própria força e sua própria invenção [...]. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta” (HOBBS, 1974, p.80).

Fundamentada nesta aceção, a guerra e o conflito, acabam pondo em risco a perpetuação das relações humanas entre as pessoas, por conta de sua natureza animal e agressiva, surgindo aí, a necessidade da criação do Estado, que na concepção do filósofo inglês, deve se constituir como um grande “mediador” das atitudes, valores, pensamentos e liberdade individual de cada um, percebendo-se aí que a natureza dos indivíduos, se perpetua ao longo de sua vida, pois, “[...] o homem natural de Hobbes não é um selvagem. É o mesmo homem que vive em sociedade. Melhor dizendo, a natureza do homem não muda conforme o tempo, ou a história, ou a vida social” (RIBEIRO, 2004, p. 54).

Tangente a isto, baseado no racionalismo, que se evidencia pela contenção das “paixões” dos homens, ocorre-se a designação da criação de uma unidade política, tendo-se a proposição da sociedade civil, que nasce para trazer a ordem e estabelecer critérios de julgamento das ações em participação, assim como a inserção de uma legislação específica, no sentido de guiar a convivência entre os recém formados cidadãos, sem deixar de levar em consideração, o que já foi exposto anteriormente sobre o homem, e que em um sentido mais abrangente, também toma partido na formulação do contrato estabelecido, referente não só a sua distinção teórica, mas, principalmente relacionando-se a prática, justificando-se:

“Porque as leis da natureza (como a justiça, a equidade, a modéstia, a piedade, ou em resumo, fazer aos outros o que queremos que nos façam) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder capaz de levá-las a ser respeitadas, são contrárias a nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes. E os pactos sem espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém” (HOBBS, 1974, p.107).

Neste sentido, resalto que o Estado de Hobbes, apresenta visivelmente um caráter regulador, tendo como principal função, projetar para os seus cidadãos um bem estar coletivo, livrá-los da morte violenta – apreendida pela tensão do estado natural - e lhes dar subsídios, para que através de seu próprio trabalho, possam alçar uma vida plena e confortável, o que também podemos atribuir, sem sombra de dúvida, as diretrizes constitucionais e a própria realidade brasileira em que nos encontramos inseridos.

## **Penitenciária de Pedrinhas – MA: Um breve histórico**

A necessidade da construção de uma penitenciária dentro do estado maranhense remonta ao seu surgimento enquanto território, tendo-se apenas no ano de 1709 a criação de sua primeira unidade prisional, que visava em um momento inicial, suprir as carências populacionais, voltadas para as questões da segurança pública do período em questão, notando-se uma significativa expressividade da violência, instalada pelo acompanhamento nas mesmas medidas e proporções, da criminalidade e do crescimento demográfico, no qual, caberia aí, ter-se a promulgação e concretização das propostas a partir de sua criação, no aspecto:



“Em 16 de outubro de 1709, a Câmara oficiou ao Governador Cristóvão da Costa Ferreira (então no Pará), acusando a recepção do alvará sobre a concessão da finta pra as obras da cadeia desta cidade (...) A câmara Municipal, em 8 de janeiro de 1830, enviou ao Presidente da província a planta de uma nova cadeia para a capital” (CASTRO, 1993, p. 02).

Em outro momento, o seu estabelecimento, enquanto cadeia pública acaba por ser regido pelo Regulamento de 31 de outubro de 1846 pelo Desembargador Manuel Cerqueira Pinto, objetivando principalmente, a segregação dos presos por ordem de periculosidade de suas ações e suas penas, em que neste sentido, é nobilitante observar o labor empreendido pelo Estado maranhense, em procurar dar condições estruturais para o alcance de suas metas, como podemos perceber:

“A Penitenciária do Estado é o estabelecimento destinado para a execução das penas, conforme o Sistema prescrito no Título 5, livro I, do Código Penal da República e funciona sob inspeção do Chefe de Polícia, enquanto não estiverem criados todas as dependências indispensáveis à prática do mesmo Sistema se observará, durante o dia o trabalho em comum e durante a noite o encarceramento celular, sob o regime rigoroso do silêncio. O pessoal da Penitenciária será o seguinte: um Administrador, um Enfermeiro, um Médico, um Professor e um Amanuense Almoxarife e o Mestre de Oficinas” (CASTRO, 1993, p. 05).

É necessário ressaltar também que os detentos desta época não eram ociosos, pois trabalhavam em oficinas de sapateiros e alfaiates reproduzidas dentro da carcerária, além de receberem apoio e financiamento do governo, que lhes destinava subsídios, como: alimentação, vestuário, remédios e saúde. Além disto, primeiramente, toda a estrutura penal erguida pelo Estado, tinha como função, ser confirmada como uma casa de correção, mas que com o passar do tempo e o aumento das demandas sócias, passou a configura-se como uma penitenciária, que posteriormente, apresentando problemas estruturais, em relação a precariedade no prédio e em sua segurança, fazendo, deste modo, com que ocorra a sua transferência desta cadeia para um outro local, longe da Ilha de São Luís, que pudesse obter melhores condições, assim sendo instalada no município de Alcântara, em um casarão colonial. Passado o processo, volta-se a repetir o mesmo discurso, e a mesma situação se propõe acerca do problema da localização do distrito prisional, que no mais das contas, acaba se deslocando novamente, mas, em caráter definitivo, agora para a capital maranhense, em uma região denominada **Pedrinhas**, sob o viés argumentativo que a presença de tal instituição nas redondezas daquela pequena cidade, na qual se encontrava refletida diretamente de modo negativo na *economia e em sua produção*, por ter diminuído o fluxo de pessoas na região, em busca de seus pontos turísticos e seus atributos. Apesar de todos estes esforços, as dificuldades enfrentadas, não cessaram, apenas se agravando com o decorrer dos anos subsequentes.

Atualmente, a penitenciária é conhecida nacional e internacionalmente pelo seu cárcere falido, concomitante a péssima administração de um governo corrupto, manchado pelo sangue de seus detentos, que estavam reunidos sob o mesmo “teto” a “própria sorte”. Uma das maiores dificuldades enfrentadas – além dos problemas já mencionados anteriormente – consiste também na superlotação e na falta de agentes prisionais em número suficiente para dar o mínimo de dignidade e prosseguimento ao processo de ressocialização dos detentos, tendo isto, produzido confrontos entre facções rivais dentro das dependências da penitenciária, como se vê no relato:

“Hoje temos o Complexo Penitenciário de Pedrinhas. Os detentos ocupam-se numa fábrica de confecção de bolas, o que possibilita a eles um pequeno provimento financeiro. Porém, o fator superlotação combinado com o descaso do governo público torna-a cada vez mais problemática, tanto na sua estrutura física como nos demais setores, como médico, hospitalar, educacional, profissionalizante, enfim. Além de abrigar todos os casos de detenção carcerária no Estado, ainda comporta um pavilhão feminino. Os presos são amontoados em celas em péssimo estado de conservação, higiene, arejamento. A atividade profissional, ocupacional é pouco direcionada para a recuperação dos detentos que ali se encontram. A educação é secundária e a saúde emergencial. Vários são os registros de rebeliões, de assassinatos entre os próprios internos e, até mesmo, vitimando agentes penitenciários, causando um déficit ainda maior no quadro profissional já tão resumido” (CASTRO, 1993, p.04).

Destarte que alguns presos cumprem suas penas e logo mais, ficam livres, voltando ao convívio social da população maranhense, acabando por assim, apenas repetirem os delitos cometidos anteriormente, por conta da ausência do Estado, que não consegue promover medidas substanciais o suficiente para que se possa ocorrer a(re)inserção destes elementos a dinâmica existente na sociedade, gerando um clima de instabilidade, na qual não só o contingente populacional, encontra-se prejudicado, mas, principalmente os próprios presos, que dada a análise desta compreensão, tornam-se visivelmente marginalizados e excluídos, formando uma nova classe, mas, dada em seu sentido mais negativo – as margens – continuando na mesma ou pior condição que se encontravam antes de ficarem encarcerados.

## A ausência de um Estado regulador

Quando se estuda Hobbes percebe-se que todos os homens, independentemente de sua classe social, cor ou raça, tendem por necessidade a *preservar a sua integridade física, moral e intelectual*, passando a pertencer a uma sociedade, de cunho civil, em que tenhamos seus direitos assegurados, de modo que isto, só se concretiza quando ocorre-se a sua saída do estado de natureza para o Estado Político. A partir disto, o autor considera que o surgimento desta institucionalização, perpassa pela transferência da *vontade coletiva e de comum acordo*, de todos aqueles que estão a mercê da barbárie, do conflito e da guerra, à um homem ou à uma assembleia de homens, para se protegerem. Com relação a isto, em Pedrinhas o Estado negligencia o direito dos presidiários de ter uma vida adequada e protegida, sobrevivendo em condições subumanas, entre umas penitenciárias mais lotadas e violentas do país, que apresenta capacidade total para abrigar apenas 1.700 detentos, tendo no entanto, cerca de 2.200 encarcerados no local. Obviamente, os agentes prisionais não tem formação nem preparo específico para desempenhar funções extras laborais, no que diz respeito ao excedente que se apresenta na atual conjuntura do referido presídio, passando a sofrerem ameaças e represálias por parte dos cativos, além de não poderem manifestar suas condições de trabalho, estando estes também inseridos na “guerra civil interna” que vem se desenvolvendo, por conta de questões políticas, relacionadas diretamente aos assuntos internos do governo, como se tem:

“Às vésperas da virada do ano, o governo do Maranhão anunciou o envio de 60 homens da Polícia Militar e do Batalhão de Choque para **atuar na segurança** do Complexo Penitenciário de Pedrinhas, em São Luís, que chocou o país com cenas de barbárie medieval: decapitações, detentos esfolados vivos e cadáveres empilhados após brigas de facções criminosas. A

ação da governadora Roseana Sarney (PMDB) tinha um objetivo claro: evitar uma intervenção federal – precisamente, o envio de tropas do Exército – em assuntos internos do Estado [...] O cenário de barbárie foi descrito em um relatório produzido pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ) com base em uma inspeção feita em dezembro. O documento foi enviado ao presidente do CNJ e do Supremo, Joaquim Barbosa, e ao procurador-geral da República. A conclusão do documento é aterradora: uma penitenciária superlotada controlada por facções criminosas e um governo omissivo e ‘incapaz de apurar, com o rigor necessário, todos os desvios por abuso de autoridade, tortura, outras formas de violência e corrupção praticadas por agentes públicos’ [...]” (1 GONÇALVES, 2014).

A partir destes fatos, o Estado, que se encontra representado sob a tutela de Roseana Sarney não cumpre com sua função de afirmar a segurança aos detentos e das pessoas que estão fora do presídio, pois é importante salutar que os presidiários instauram o terror dentro e fora do cárcere, desbravando a violência sobre a população que não cumpre nenhum tipo de punição social, configurando-se nisso, uma “inversão de papéis”, em que o governo torna-se “refém” das ações diretas dos detentos, por conta da falta de sua participação em tais questões.

“Não obstante o caos no interior do presídio, os criminosos encarcerados também tentaram dar uma demonstração de força contra o governo maranhense. Após revistas nas celas de Pedrinha – foram apreendidas dezenas de celulares e uma pistola – nesta sexta, os detentos ordenaram uma **onda de ataques** nas ruas de São Luís.” (2 *ibid*, 2014).

“Um *crime* é um pecado que consiste em cometer (por feito ou por palavra) um ato que a lei proíbe, ou em omitir um ato que ela ordena” (HOBBS, 1979, p.179). Como foi mencionado acima, o Estado funciona como regulador de todas as situações referentes a todos os fatos que possam comprometer a condição e preservação da vida humana, civilmente, onde a partir daí, deve colocar em prática o exercício de sua soberania perante as ações que sejam de caráter negativo frente a sociedade, tendo-se portanto, no caso da unidade prisional maranhense, um governo omissivo, que faz uso de argumentos infundados e poucas explicações sobre o que acontece de fato dentro do presídio, além de impedir uma intervenção de nível federal – como propõe a força nacional - em uma situação já fora de controle, onde os detentos matam-se uns aos outros de forma escabrosa, compondo-se uma verdadeira chacina e retaliação.

“Pois quando o castigo é previamente conhecido, e não é suficientemente grande para dissuadir da ação, ele constitui um convite a ação” (HOBBS, 1979, p.181). Os presidiários passam a adquirir forças e “poder de resposta” ao Estado, quando se instaura a égide das falhas existentes no sistema prisional, com a formação de alianças criminais, fazendo usufruto pleno de estratégias que propiciam o caos na comunidade, por reconhecerem que provavelmente, suas atitudes não serão punidas, configuradas em assassinatos -carregados com requintes de crueldade - esquartejamentos, enforcamentos, estupros e degolações, resultantes de rebeliões e fugas em massa.

“(...) Os sucessivos motins e as execuções são resultado de uma briga histórica entre dois grupos de criminosos, um da capital, e o outro do interior, apelidados de “baixadeiros”. Atualmente, três facções atuam e no local: Primeiro Comando do Maranhão e Anjos da Morte, formada por presos do interior, e o Bonde dos 40, a mais violenta do presídio e organizada por presos da capital. Quando chegam a Pedrinhas, os novos presos são forçados a aderir a uma das facções e informados da principal lei vigente no presídio: quem não obedecer aos líderes dos pavilhões será sentenciado à morte. (3 *ibid* , 2014)

Os novos detentos que chegam a penitenciária são alvos das facções, eles são obrigados a adentrarem e se filiarem à alguma delas, ao passo que isto não venha a ocorrer, acabam sendo mortos pelos líderes de tais grupos. Em outro aspecto aterrador, que temos visto, tanto presencialmente pelas vítimas de Pedrinhas, como na repercussão, das reportagens e matérias, impressas na mídia, tem-se a seguinte situação, em que “Eles obrigam os detentos presos por crimes menores a prostituírem as próprias esposas, namoradas, sobrinhas e até filhas. O detento que não aceita as regras impostas acaba pagando com a própria vida. Casos de estupro acontecem rotineiramente”, afirma Martins ao site de Veja. É imprescindível notar aqui, que tais informações chegam e estão sob a ciência do governo estadual maranhense, que mesmo com provas concretas, da execução de cativos, os abusos sexuais, o descaso com as famílias, e a população, em um apanágio geral, não intervém em sua defesa, acabando por promulgar o choque direto e conflituoso entre as facções.

“Se um homem é atacado e teme uma morte imediata, e não vê maneira de escapar senão ferindo quem o ataca, se ferir este de morte não há crime. Porque não se admite que ninguém, ao criar um Estado, haja renunciando à defesa de sua vida e de seus membros, quando não há tempo para a lei vir em seu auxílio. Mas matar um homem porque, devido a seus atos ou suas ameaças, posso concluir que ele me matará quando puder, é um crime, dado que disponho de tempo e de meios para pedir proteção ao poder soberano” (HOBBS, 1974, p.183)

Não obstante, se Hobbes tivesse a oportunidade de conhecer e se defrontar com o Sistema Penitenciário Brasileiro atual, lamentaria de forma veemente a situação em que nos encontramos, mas, como o foco de nosso trabalho é a Penitenciária de Pedrinhas, voltemos a ele. Os detentos vivem de modo instintivo dentro e fora das celas, com condições precárias de subsistência, assemelhando-se muito a “animais prontos para o abate”, e o terror psicológico ao qual se encontram submetidos, através das três principais facções que atuam nas entrelinhas do presídio, levam a culminância da necessidade de defesa, e a própria luta pela vida ao seu nível mais exacerbado, com os massacres e a carnificina das execuções de indivíduos, em suas dependências.

Como Hobbes pode explicitara comunicação entre o soberano e os seus protegidos, deve se dar de modo eficiente e constante, quando os mesmos possam estar submetidos a qualquer tipo de ameaça ou atentado. Porém, como podemos perceber, a forma como vem se dando o desenvolvimento da (re) socialização dos detentos de Pedrinhas, não concretiza aquilo que o filósofo inglês preconiza em seu constructo teórico, não tendo ninguém que esteja ligado ao poder político, para quem os mesmos possam recorrer e “clamar” por suas vidas. Diante disto, a sua submissão aos eventuais criminosos, e a sua própria prática, se tornam iminentes, ao passo de um total descontrole.

“Se alguém for obrigado, pelo terror de uma morte iminente, a praticar um ato contrário à lei, fica inteiramente desculpado, porque nenhuma lei pode obrigar um homem a renunciar a sua própria preservação” (HOBBS, 1974, p.185).

## **O enfraquecimento do Estado**

Todo o edifício necessita de uma base sólida e forte, capaz de sustentar e manter de pé o edifício todo. Caso sua base esteja sendo abalada ou já esteja abalada, provavelmente o edifício cairá. Assim funciona com o Estado. Se temos uma base sólida e forte capaz de organizar os homens em sociedade e impedir a guerra de todos contra todos e promover ao

máximo que puder a paz entre os homens, então nossa estrutura está firmada e poucos problemas aparecerão. Agora, a partir do momento que a nossa base sofre intervenções humanas capazes de levar a desordem desse prédio, provavelmente ele cairá em breve. E isto aconteceu e acontece em Pedrinhas, com a negligência das autoridades com as políticas públicas no estado do Maranhão, a situação chegou a tal ponto em que o descontrole emocional e psicológico daqueles homens encarcerados tornou-se violentamente sangrento.

Neste ano de 2014, a Corte Interamericana de Direitos Humanos condenou o Brasil e pediu medidas urgentes no que concerne a proteção dos detentos, dos familiares, dos agentes prisionais e trabalhadores do Complexo. No ano de 2013 a Corte Interamericana já tinha enviado medidas para o estado do Maranhão de forma que as autoridades locais tomassem medidas imediatas para conter a onda de violência, o estado maranhense não cumpriu com o que foi recomendado e diante desta “desobediência” o estado foi punido e sofre danos diplomáticos no que se refere aos direitos humanos.

“Neste ano não tivemos grande rebelião com matança em massa, como em outubro de 2013, mas temos mortes periódicas. Além disso, já tivemos vários fugas, ataques controlados de dentro da penitenciária, as descobertas de diretores envolvidos com corrupções e favores com presos. Continua um caos. A única coisa que cessou foram as matanças concentrada numa única rebelião”, contou a advogada Josiane Gamba, presidente da entidade”

Em 2013 o número de mortos chegou à 60, em 2014 chegam à 19 assassinatos. É importante enfatizar que após as mortes em séries do ano de 2013, a PM está constantemente nos presídios, mas isso não significa a propagação de paz, pelo contrário, há relatos de detentos que afirmar serem agredidos constantemente pelos militares que deveriam promover a segurança dos detentos.

## **Considerações finais**

Portanto, com este trabalho e a presente pesquisa, não tivemos a pretensão última de esgotar as reflexões acerca desta temática, tão impregnada de preconceitos por parte da sociedade, como um todo e a corrupção, na imagem de seus componentes políticos, onde se fez uma releitura da teoria política proposta por Hobbes, sobre as dimensões das relações de poder, que mesmo tendo como foco principal o Estado maranhense e o presídio local, pode ser estendida sem sobra de dúvidas ao contexto nacional, de tal modo que esta realidade se apresenta de modo veemente em outras localidades e regiões, tanto mais amena ou pior, não sendo um “privilegio” apenas dos nordestinos.

Sendo assim, é importante pensarmos também sobre o papel que a sociedade civil brasileira tem em todo o desenrolar deste procedimento, no que tange as suas consequências, entre a violência, a exclusão social, a marginalização, o exercício da cidadania e da liberdade, dentre outros aspectos, buscando-se aí, a proposição de medidas de intervenção conclusivas, com relação aos problemas enfrentados pelo Estado contemporâneo, no que diz respeito a segurança pública, e a todos aqueles que se encontram submetidos a sua proteção.

## Referências Bibliográficas

CASTRO, Zacarias da Silva. Apontamentos para a história da Secretaria de Estado da Justiça do Estado do Maranhão 1914 – 1992. São Luís: Secretaria de Estado da Justiça do Estado do Maranhão, 1993.

GONÇALVES, Eduardo. **Pedrinhas: a barbárie em um presídio fora de controle.** Maranhão, 2014. Disponível: <http://veja.abril.com.br/noticia/brasil/barbarie-em-pedrinhas>: Acesso em 23 nov. 2014.

HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. São Paulo. Martin Claret, 2004

HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Coleção Os Pensadores. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Ed: Victor Civita; Abril S.A. Cultural e Industrial, São Paulo, 1974.

MADEIRO, Carlos. *Corte condena Brasil e exige ação urgente em Pedrinhas*. Maceió, 2014. Disponível: <http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2014/11/20/corte-interamericana-condena-brasil-e-exige-acao-urgente-em-pedrinhas-ma.htm>: Acesso em 20 nov. 2014

RIBEIRO, Renato J. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. 2ª ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

## Agradecimentos:

Agradecemos primeiramente a Deus, as nossas famílias, um agradecimento especial ao nosso professor orientador, Edney Paiva que nos incentivou na produção deste artigo e aos amigos que presenciaram nossa apresentação.

**Nem verdadeiro, nem falso. *Logos* e *doxa* na dialética acerca da *epistémē*, no  
Teeteto de Platão**

*Renan Ferreira da Silva*<sup>13</sup>

**Resumo:** O diálogo *Teeteto*, de Platão, é um diálogo que se debruça sobre às questões acerca da natureza do conhecimento. O diálogo trata do discurso centrado na busca da definição única do que vem ser o conhecimento, e este artigo, em vista dessa discussão, dar-se-á sobre dois pontos fundamentais que constam no desenvolvimento dessa dialética, a saber – como objetivo geral, o diálogo *Teeteto* como um discurso racional (*logos*), e o diálogo – como objetivo específico, em correlato com o *métron ánthropos*, do sofista Protágoras, isto é, o conhecimento como opinião (*doxa*). Enfim, um diálogo que, em sentido geral, desenvolve o discurso racional na temática da busca da definição Una do conhecimento frente a um ponto de vista que argumenta a sua neutralidade in-assente, nem uma verdade ou falsidade absolutas, defendido na tese de Protágoras. Assim, *logos* e *epistémē* na discussão sobre as questões da definição que unifica o conhecimento quando este se encontra constituído verdadeiro ou falso nas variedades de opiniões.

**Palavras-chave:** Conhecimento, razão, Platão, Teeteto, Protágoras.

**Abstract:** The dialogue Theaetetus, Plato, is a dialogue that focuses on the questions about the nature of knowledge. Dialogue is speech focused on search single definition of what is to be knowledge, and this article, in view of this discussion, will be given on two key points contained in the development of this dialectic, namely - as a general goal, the Theaetetus dialogue as a rational discourse (*logos*), and dialogue - as a specific goal in correlate with Metron Anthropos, the sophist Protagoras, that is, knowledge and opinion (*doxa*). Finally, a dialogue that, in a general sense, develops rational discourse on the subject of search Una definition of knowledge forward a point of view which argues its neutrality in-based, or a truth or absolute falsehood, defended the thesis of Protagoras . Thus, logos and episteme in the discussion on the definition of the issues that unifies the knowledge when it is made true or false in the varieties of opinions.

**Keywords:** Knowledge, reason, Plato, Theaetetus, Protagora.

---

<sup>13</sup> Universidade Federal do Pará. Graduando em filosofia. Orientador: Profº M.e João Batista Moreira Filho. Contato: [Renan\\_21metall@yahoo.com.br](mailto:Renan_21metall@yahoo.com.br).

O italiano Giovanni Casertano<sup>14</sup>, em seu *Sofista* (2010), sexto capítulo “Na realidade é difícil ‘caçar’ o sofista”, nos desenha Platão (427/347 a.C) no escrito introdutório em que o referido filósofo é exposto na sua fundamentação acerca da distinção entre os métodos filosófico e sofista, a saber, qualidades que se contrapõem entre “retórica e dialética, erística e antilógica, entre saber aparente e saber real” (2010, p.43). Sua incessante ideia ao verdadeiro, à verdade dos entes ideais que independe de fenômenos diversos, isto é, reais, efetivos e não ideias, e que os quais se têm constituídos nas intrínsecas teorias práticas dos sofistas que se efetivam nos discursos que se contrapõem, posiciona Platão como o crítico mais expressivo do movimento sofista. Para ele, os entes ideias, os quais independem dos discursos contrapostos, são o cerne do todo o discurso, entes verdadeiramente fundamentados e que não são contraditórios, e sim verdadeiros, absolutos pertencentes ao filósofo, contrapondo, assim, às “verdades” ou falta da Verdade presente nos discursos dos sofistas. Com efeito, ideia do verdadeiro, do Ser e imóvel que regula a mobilidade, a “fenomenicidade” (p.44) pertencente nos discursos erísticos e que são praticados pelos sofistas acerca do devir – do não, pois, dialético ontológico platônico. Platão, pois, quer a ideia da verdade que se opõe das exposições sofísticas, as quais, substancialmente, se diferem da abstração filosófica que busca a grande verdade. A uma análise acurada do pensamento platônico quanto a sua crítica ao movimento sofista, não objetiva como desiderato central neste artigo acerca do tema que se propõe, todavia, nesta introdução tenta-se levantar a base crucial das questões epistemológicas que aqui, em linhas gerais, serão tratadas, a saber, identificadas na relação entre a sofística, com Protágoras, e a filosofia, com Platão, acerca da natureza do conhecimento, isto é, a ontologia platônica, no diálogo *Teeteto*, junto ao relativismo de Protágoras com sua tese *métron ánthropos*.

No diálogo *Teeteto*, a questão sobre o *logos* frente à investigação epistemológica de Platão acerca do conceito genuíno do conhecimento e às noções deste constituído como verdadeiro ou falso presente na evidente relação com o pensamento sofista é, numa perspectiva geral, o foco neste artigo. Observa-se, todavia, que não se pretende aqui tratar das três noções de *logos* estritamente abordadas no interior e final do diálogo, a saber, a primeira noção em 206c-e, o *logos* como a expressão verbal do pensamento; a segunda em 206e-208b, o *logos* como enumeração dos elementos que,

---

<sup>14</sup> Professor titular de *História da Filosofia Antiga*, da Universidade de Nápoles Federico II.



naturalmente, pertencem a um componente, a um composto; e a terceira em 208b-210a, o *logos* como a afirmação da marca distintiva de uma coisa (SILVA, J. L., 2010). Assim, três acepções distintas sobre o *logos*<sup>15</sup> têm de ser primeiramente introduzidas para se esclarecer seus sentidos em vista de se evitar possíveis desvios conceituais ou estruturais do aplicado termo o qual, aqui, almeja-se na presente discussão, ou seja, *logos* no sentido de princípios estruturais, no sentido de processos mentais e no sentido de formulação linguística; o primeiro ao que se refere aos fenômenos, ao que consiste as referências empíricas às quais se pensa e fala, o segundo como o pensamento, isto é, concernente à reflexão, ao raciocínio, e por último como a linguagem, a esta no sentido da fala, do discurso, do argumento (KERFERD, 2003). Assim delimitado, acerca desses três sentidos de *logos*, em certa medida o segundo – pensamento, reflexão, raciocínio – e, mais especificamente, o terceiro – discurso, o argumento –, que, através dos quais, se tentará nortear um *logos*-discurso através do reluzente exercício dialético, na investigação acerca da natureza do conhecimento, no diálogo *Teeteto*.

Ao ser incessantemente instigado por Sócrates para emitir uma definição do que é conhecimento, Teeteto expõe três hipóteses para a examinada definição, a saber, o conhecimento como sensação (de 151e a 187a), o conhecimento como opinião verdadeira (de 187b a 201c) e o conhecimento como opinião verdadeira acrescentada da explicação racional (de 201d a 210a). Sócrates, ao examinar cada uma dessas possibilidades, desenvolve uma discussão sobre cada uma na tentativa de, junto a Teeteto, esclarecê-las e fundamentá-las para, em seguida, refutar a todas, no argumento de que essas concepções são insuficientes para designar o conhecimento na sua extensão mais pura, plena e livre de incoerências. Sócrates observa a primeira definição de *logos* como este se afigurando a imagem do pensamento, a expressão verbal do mesmo e que não se afasta da constituição de opinião, pois, uma vez que o pensamento é o diálogo ou discurso silencioso da alma consigo mesma, a opinião tem por sua vez a condição efetiva desse processo, do uso do *logos* através do verbo e nomes (imagem do pensamento), ou seja, a circunstância definitiva através da fala, e isto não assegura a definição de conhecimento; a segunda definição de *logos* como pertencente às coisas na consideração de um composto e suas partes que a compõem também não assegura o conhecimento, pois, o conhecimento de uma coisa não pode ora pertencer a um objeto,

---

<sup>15</sup> O termo grego *logos* no se apresenta velado sob distintos sentidos. A isto ver KERFERD, G. *O Movimento Sofista*, 2003.

ora a outro objeto diferente. Assim, Sócrates argumenta que a simples enumeração das partes que compõem uma coisa pode assim ser feito sem o sujeito conhecer essas partes, logo, sob essas condições, o conhecimento não está asseverado; o terceiro logos se perfaz numa discussão mais além: afirmar a marca distintiva de uma coisa na concepção da diferença entre opinião – como esta sendo verdadeira – e o conhecimento próprio, Sócrates defende que ‘o conhecimento não será nem sensação, nem opinião verdadeira, nem a explicação racional acrescentada a essa opinião verdadeira’ (210b), quando se tem opinião verdadeira através das características comuns de um objeto, e que quando o adicionamos entre as diversas diferenças desse mesmo objeto, então se chegaria ao conhecimento.

A discussão que se tem dentro do diálogo como um todo desenvolvida sobre a primeira definição, isto é, a análise elaborada que se dá entre este jovem geômetra e Sócrates sobre a equivalência entre conhecimento e sensação proferida por Teeteto, é o que dá grande debate na maior parte do diálogo, e é o que aqui, de maneira estrita, tentar-se-á destacar como presente tema. Samuel Scolnicov, em seu *Platão e o problema educacional*, no capítulo ‘Ironia e maiêutica’, esclarece três consequências que se chega ao defender as opiniões como autênticas e verdadeiramente sustentáveis ao que se pode conceber o conhecimento. Scolnicov adverte que, uma vez as opiniões não pertencendo ao próprio sujeito, elas são injustificadas no sentido de se encontrarem fora da natureza autêntica pertencente ao próprio sujeito que a emite, isto é, o sentido essencialmente oposto do que seja o conhecimento; este é ‘completamente consistente’ quando pertencendo ao próprio sujeito; o conhecimento, pois, não identificado como advindo de outrem. Sobre o diálogo *Teeteto*, que sentido faz isto o que diz Scolnicov? Trata-se da maiêutica<sup>16</sup> de Sócrates que, sob o exercício da qual, faz Teeteto ‘parir’ (emitir) sua própria opinião sobre o que seja conhecimento, e que, após uma análise junto a Sócrates, Teeteto a sustenta como sua cria, como pertencente de si próprio e não advindo de outro sujeito:

A primeira consequência[...]é descobrir que muitas opiniões que considero minhas, quando examinadas a fundo, não as mantenho verdadeiramente, apenas as cito sem compreendê-las devidamente, como se, de fato, as tivesse emprestado de alguém. A segunda consequência é perceber que poucos de nós realmente temos opiniões que possamos chamar de nossas. É o

---

<sup>16</sup> Ver *Teeteto*, 149a - 151d

que Platão mostra nos primeiros diálogos e também no Teeteto. A terceira é que, num sentido muito exato, só o conhecimento pode realmente ser dito nosso, porque só ele é completamente consistente. A opinião é sempre parcial, extrinsecamente causada, nunca derivada de mim mesmo (2006, p. 53).

Sob o ponto de vista da investigação platônica acerca do conceito pleno de conhecimento quando este se encontra acrescido de incoerências, já está introduzido na *República* (2000), Livro V, onde no qual se tem a oposição entre doxa e epistémē, entre a opinião prevalecente que concede a diferença de natureza entre homens e mulheres, frente à busca de um conceito de natureza humana comum, e sobre essa contraposição de diferentes acepções da natureza humana, Platão antecede, na conversa entre Sócrates e Glauco, a discussão acerca das distintas naturezas entre o conhecimento e as opiniões:

- [...]achas que o conhecimento é uma faculdade ou que gênero o classificas?
- Neste mesmo, respondeu; é a mais poderosa das faculdades.
- E a opinião, classificaremos entre as faculdades ou numa classe diferente?
- De forma alguma, respondeu; porque opinião é justamente o que nos permite formar opiniões.
- Porém, há pouco admitistes que não é a mesma coisa conhecimento e opinião.
- Como poderia qualquer pessoa de senso confundir o que é infalível com o que erra? Bela resposta, lhe falei. É claro, por conseguinte, que estamos de acordo sobre a diversidade existente entre conhecimento e opinião. Sim, são diferentes.
- Logo, se cada um tem diferente esfera de ação, é que são diferentes por natureza. Necessariamente. (Livro V, 477c-478a)

Apreende-se, com efeito, no sentido geral do diálogo *Teeteto*, o seu límpido propósito na investigação da definição homogênea, singular do conhecimento. Através da dialética mediada pelo discurso, o diálogo *Teeteto* se aplica à investigação epistemológica do que seja o conhecimento em sua absoluta natureza, como a necessária estrutura logos-discurso examinando as opiniões que são emitidas acerca do que seja o conhecimento em sua determinação. Considera-se que, no Livro V da República, Platão através do logos-discurso entende a opinião como o intermédio entre o conhecimento e ignorância, entre o ser e o não-ser, não desqualificando em absoluto a opinião e sim, na tentativa de se alcançar a natureza do conhecimento, necessariamente instrumentalizando-na quando bem sustentada pelo sujeito:

- Sabemos, portanto, com segurança acima de toda exceção, seja qual for o aspecto por que estudemos, que o que tem existência perfeita é perfeitamente conhecível, e que não podemos conhecer o que não existe de maneira nenhuma.

- Com toda a segurança, respondeu.

- Muito bem. Mas, se houver coisa de tal modo constituídas que possam existir ou não existir, não terão de ocupar posição intermédia entre o ser puro e o não-ser absoluto?

- Sim, intermédia, respondeu.

- Sendo assim, se o conhecimento corresponde ao ser, e a ignorância necessariamente ao não-ser, será preciso encontrar algo intermediário para o que ocupa a posição intermédia entre o conhecimento e a ignorância, no caso de existir alguma coisa desse gênero.

- Perfeitamente.

- Poderemos dizer que essa qualquer coisa é a opinião? Sem dúvida.

- Nesse caso, a opinião diz respeito a uma ordem de coisas e o conhecimento a outra, deferente daquela, de acordo com as respectivas faculdades.

- Exato (A República, 477a - d).

A máxima de Protágoras a qual lhe dá identidade capital acerca da relação homem e mundo, do conhecimento deste carregado pelas condições internas do sujeito que sente e julga o que sente, isto é, do sujeito que por via do seu pensamento intersubjetivo, o qual voltado para si faz representações do mundo, relativiza toda a ideia acerca da verdade absoluta, universal e não contraditória, ou seja, a verdade que não se fundamenta nas condições subjetivas e “corrompíveis” que se adversa à ideia do objetivo-absoluto ontologicamente sustentado. Isto é para a história do pensamento ocidental, filosófico, científico etc, o critério da verdade que adquiriu ao longo da história do pensamento ocidental e pelo qual a ideia da verdade absoluta se criva por via do princípio relativista pertinente no entendimento da investigação sofística. Sob o ponto de vista que contrasta a tradicional metodologia ontológica de Platão (a teoria das formas, o Ser absoluto), o princípio exposto “o homem é medida de todas coisas” é a fundamentação da relativização da verdade, defendida pelo sofista Protágoras, como a reestruturação de todo o pensar e conhecer praticados pelo sujeito, o sentido, nas palavras de Casertano, “antidogmático e antimetafísico” (2010, p. 51). Em vista disso, dois pontos são fundamentais para que se tenha a compreensão – mesmo que de maneira muito estrita<sup>17</sup> – do diálogo *Teeteto* na sua estrutura mais geral, a saber, o relativismo defendido pelo sofista Protágoras inserido na sua tese do “homem-medida” e a abordagem de Platão acerca do tema, da busca do conceito genuíno de conhecimento que difere de distintas e variadas noções emitidas por todo e qualquer sujeito em particular.

Para Protágoras, “medida” e “coisas” têm seus sentidos delineados na sua busca de sustentar a relação entre homem e mundo. Por esta conexão homem-mundo, deve-se partir como análise à compreensão no que se dá essa relação entre os dois pontos presentes na máxima de Protágoras, isto é, no que consiste a “medida” e as “coisas”, segundo a acepção do sofista de Abdera. O critério da tese de Protágoras não

---

<sup>17</sup> Ressalta-se que na presente comunicação se tem por objetivo destacar apenas a discussão da primeira definição de conhecimento emitida por Teeteto, que, pela visão de Sócrates, equivale à tese do relativismo de Protágoras e que, por conta disso, se desenvolve uma longa análise em grande parte do diálogo.

consiste na determinação da existência em geral, do Ser, na perspectiva platônica; fundamenta-se em como as coisas são – ou se dão – no sentido de suas manifestações percebidas pelo sujeito, e este, em particular por sua vez, a então medida na posição representativa de aplicar um predicado nessa comunicabilidade sujeito-predicado, quer dizer, a tese não trata de determinar a natureza de uma entidade em si como “todas coisas”, com efeito, não se refere à existência ou não-existência das mesmas, mas o modo como o sujeito pode representá-las, uma vez que através de seus sentidos pelos quais lhe é permitido perceber as coisas o sujeito pode apresentá-las e estas vir a ser apreendidas.

O homem que é a medida é cada homem individualmente, como você e eu, e certamente não a raça humana, ou a humanidade tomada como uma entidade em si. Em segundo lugar, o que é medido nas coisas, não é a sua existência e não-existência, mas o modo como são e como não são, ou, em termos mais modernos, quais são os predicados que devem lhe ser atribuídos como sujeitos em sentenças sujeito-predicado (KERFERD, 2003, p. 147-148)

Quer dizer, as coisas são ou não são unicamente sobre o critério das sensações do sujeito que assim as constituem, a isto não se referindo da abstração dessas coisas como a coisa em si, e sim como o movimento de todas elas perceptíveis em constante devir, um permanente vir a ser que em cada sujeito distinto se manifesta de distintas maneiras.

Não há nada que exista em si[...]pois é pelo encontro de umas com as outras que todas as coisas de todas as espécies se formam, a partir do movimento. Visto que um é agente e outro paciente, não é sem reservas que se pensa em relação a eles como se fossem um[...]Nada é unidade em si por si, mas vem a ser sempre em relação a alguma coisa (*Teeteto* 157a).

Sob o ponto de vista da dialética platônica, Sócrates responde a toda essa tese relativista do sofista Protágoras no diálogo *Teeteto*, quando o filósofo Sócrates chega ao claro entendimento de que a noção de conhecimento presente em *Teeteto* deriva da tese do “homem-medida” de Protágoras (152a) e que através da permanente correlação das coisas, chega-se à ontologia da constituição da realidade; para Platão, do modo como, através do devir, o ser se dá.

Sob a rédea da dialética no presente diálogo, essa proveniência da tese de Protágoras presente na defesa de Teeteto sobre o que é conhecimento, se aproxima ao mobilismo universal de Heráclito. Acerca de toda experiência possível partida da realidade factível tangente ao sujeito, por meio de suas faculdades enquanto tais, Protágoras e seu “homem-medida”, em última instância, efetiva uma representação do mundo fundada na realidade temporal e permanentemente dinâmica, perceptível ao sujeito através das intuições sensíveis, ou seja, isto vai ao encontro do relativismo absoluto que acarreta à permanente correlação das coisas e estas com o homem, em um fluxo movimento e que está estritamente articulado nas concepções da tese de Protágoras e, posteriormente, reforçadas por Teeteto na sua definição de conhecimento se equivalendo à sensação. Sob essa ontologia da constituição da realidade:

*Sócrates* – [...]nenhuma coisa é uma em si mesma e que não há o que possas denominar com acerto ou dizer como é constituída. Se a qualificares como grande, ela parecerá também pequena; se pesada, leve, e assim em tudo o mais, de forma que nada é uno, ou algo determinado ou como quer que seja. Da translação das coisas, do movimento e da mistura de umas com as outras é o que se forma tudo o que dizemos existir, sem usarmos a expressão correta, pois em rigor nada é ou existe, tudo devém (*Teeteto*, 152d-e).

Heráclito, em suma, apreende a questão da permanente singularidade do homem em vista da diversidade e da transformação das coisas efêmeras, a isto na acepção do permanente vir a ser, do eterno movimento em constante transformação. Cito a professora Dr<sup>a</sup> Maria Carolina Santos<sup>18</sup>:

Os princípios antinômicos, que o Lógos reúne em seu dizer, estabelecem entre si um bem ordenado jogo de convergências, em virtude do qual cada um afirma sua natureza, assegurando assim a própria identidade e ainda a identidade do todo. O todo e o não-todo, o convergente e o divergente, o consoante e o dissonante, se isolados, seriam abstrações sem verdade, incompreensíveis: apenas existem, um em função do outro, pertencentes que são a uma mesma (e única) totalidade. Esta, da mesma maneira, sem a permanente

---

<sup>18</sup> Professora do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista/UNESP. Artigo publicado em primeiro de janeiro de 1990, pela Revista TRANS/FORM/AÇÃO, do Departamento de Filosofia da UNESP.

presença dos contrários, jamais seria o que em sua essência é (SANTOS, 1990, p. 5).

Nesse ponto de vista do constante vir a ser das coisas, Protágoras coloca sob as condições de movimento o critério da relativização e não da universalização absoluta da verdade. Sob esta visão contemporânea dos sofistas, não há verdade absoluta perante o sujeito, as coisas são sobre diversas qualidades – intuitivas e não em conceitos por si mesmos – para o sujeito porque neste assim elas o fizeram a perceber, sentir e, assim, representá-las. Ou seja, não há verdade absoluta, há nesse relativismo sofista a defesa da inconsistente ideia da dicotomia da verdade. Não há verdadeiro e nem falsidade, há, pois, dentro da estrutura sujeito e predicado, a representação dinâmica e factível do mundo, e que os sofistas muito propuseram a se contrapor na infadigável prática erística: contrapondo argumentos, em vista de fazer do pior argumento, o melhor, e não encontrar a verdade absoluta presente no ser das coisas mesmas. Assim, em sua primeira definição de conhecimento como este se equivalendo à sensação, isto é, “quem sabe alguma coisa, sente o que sabe. Assim, o que se me afigura neste momento é que conhecimento não é mais do que sensação” (151e), Teeteto estabelece sua então definição em paralelo com “homem-medida”, de Protágoras.

Portanto, no diálogo *Teeteto*, é o que se tem como ampla discussão acerca da necessidade de se alcançar o conceito Uno de conhecimento, de se chegar à sua natureza singular que o distingue das variadas opiniões. Para Platão, assim como em outros diálogos que antecedem o *Teeteto*, a opinião se apresenta como importante partícipe nessa investigação, porém sempre inconsistentes. No exercício de seu método maiêutico, Platão instiga que as opiniões se apresentem para que o conhecimento mesmo se manifeste paulatinamente em aproximação à sua clareza mais absoluta, entretanto, sob um ponto de vista de uma leitura ontológica, geral que estrutura o diálogo, compreende-se com acerto que as opiniões são insuficientes para então se chegar à natureza do conhecimento, mas que é necessário utilizar-se das mesmas até que se alcance a aspiração central, isto é, o conhecimento absoluto. Com efeito, Protágoras não concebe as coisas em geral na sua tese; como fora dito, não está concernente à existência e não-existência das coisas, isto é, não a verdade da primeira (existência) ou falsidade da segunda (não-existência), mas o modo que elas se manifestam no permanente devir, não em absoluto como a coisa em si mesma. E



embora Platão vá de encontro a esta constituição relativista de Protágoras de se certificar o conhecimento, no Diálogo *Teeteto* o próprio filósofo se utiliza dessa noção relativista para então fundamentar o objetivo central no diálogo, isto é, a necessidade de uma Forma única de conhecimento que unifique o conhecimento como Uno.

Assim, acerca da proposta de Platão, há duas fortes leituras gerais sobre o diálogo *Teeteto* no que se concerne, à referida obra, um estudo clássico sobre epistemologia ou teoria do conhecimento. Uma que vai de encontro à teoria das Formas já amiúde desenvolvida por Platão durante seu vasto registro bibliográfico e outra que vai de encontro a essa posição ontológica de Platão. Esta, de um lado, interpreta o diálogo *Teeteto* como um Platão uma autocrítica à teoria das Formas, em uma obra da fase tardia ou madura de Platão que não considera tal princípio o evidente método (ontológico) como a forte – ou talvez única – via segura de se abordar questões acerca da natureza do conhecimento. Por outro lado, a outra leitura sobre o diálogo se compõe como uma indireta correspondência à metafísica do Ser, à teoria das Formas, uma vez que não se tem, em definitivo, o conceito de conhecimento na sua natureza pura, absoluta; todavia, por uma ausência da teoria das Formas inculcada no diálogo, isto é, ao menos não explícita, Platão, acredita-se, nada mais faz que cientificar a necessidade de uma Forma única de conhecimento, de um conceito próprio, singular e distinto que unifique todos os saberes, mas que esta conclusão se encontra em aberto ao término do diálogo, o que se poderia inferi-lo como um diálogo aporético. Concluo este artigo citando Silva, observando que no propósito de dar e receber um logos em cada diálogo e seus referidos contextos, ele nos fala do insuficiente, porém necessário, logos-linguagem no diálogo *Teeteto* e a razão deste não concluir um conceito Uno acerca da natureza do conhecimento:

Em um sentido que não é isolado no *Teeteto*, qual seja, o de argumento da discussão dialética, o logos é condição necessária para o conhecimento, porém, não é condição suficiente. O conhecimento platônico parece ocorrer em uma instância que, de algum modo, transcende o logos-linguagem, exigindo ainda um tipo de intuição intelectual, um mental grasp, que o logos, auxiliando de alguma forma para a ocorrência, esforça-se em elucidar esse fenômeno. O objeto dessa intuição não seria outra coisa senão o ser ou a essência das coisas – outra maneira de referir-se às formas inteligíveis, que brilham no *Teeteto* pela ausência (2010, p.10)

#### 4 Referências

CASERTANO, G. **Sofista**, São Paulo: Paulus, 2010.

KERFERD, G.B. **O movimento sofista**, São Paulo: Edições Loyola, 2003.

PLATÃO. **A República**, 3ª ed., Belém-Pa: Edufpa, 2000. (Coleção Platão Diálogos)

\_\_\_\_\_. **Teeteto**, 3ª ed., Belém-Pa: Edfpa, 2001. (Coleção Platão Diálogos)

ROUGUE, C. **Compreender Platão**, Cap. 6, 3ª ed., Petrópolis-RJ: Vozes, 2007.

SANTOS, M.C. **Lição de Heráclito**, Revista TRANS/FORM/AÇÃO, Unesp, artigo 13:1, 1990.

SCOLNICOV, S. **Platão e o problema educacional**, Cap. II, São Paulo: Edições Loyola, 2006.

SILVA, J.L.P. **Epistême e logos no Teeteto de Platão**, Sartori, C.A e Gallina, A.L (org.), ‘Ensaio de epistemologia contemporânea’, Ijuí: UNIJUÍ, 2010.

TORDESILLAS, A. **Platão, Protágoras e o homem-medida**, traduzido do francês por João Hobuss e Luis Rubira (ambos da UFPel). Artigo em versão resumida sob o título Protagoras head exhumed. Homo mensura and Homo politicus in Plato's Theaetetus em Antoni Bosch-veciana (Ed.), Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues, vol II. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2009.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**, Segunda Parte, São Paulo: Abril Cultural, 1975.

# O INATISMO CARTESIANO E A CRÍTICA DE JOHN LOCKE

## INNATISM CARTESIAN AND THE CRITICISM OF JOHN LOCKE

David Alípio S. Larêdo<sup>19</sup>

### Resumo

O presente artigo visa elucidar a crítica realizada pelo empirista John Locke acerca da doutrinas das idéias inatas presentes na filosofia cartesiana. Detalharemos como Locke, utilizando os conceitos de experiência externa e interna, chega a conclusão de que o inatismo é um equívoco. Segundo o filósofo inglês, só podemos conceber qualquer coisa através dos sentidos, somente por meio destes temos percepções do mundo externo, as quais, depois de concebidas, são remetidas para o nosso entendimento, onde são submetidas às operações desse entendimento. Após essas operações, as idéias são geradas. Só podemos nos referir a objetos mediante essas idéias, idéia acerca de um determinado objeto. Essas idéias, uma vez concebida por nós, unem-se a outras para a formulação do nosso pensamento. Sendo assim, as idéias nunca poderiam ser inatas como quer Descartes, pois dada a gama de informações que a experiência nos fornece jamais poderíamos desconsiderá-la como fonte de saber.

**Palavras-chave:** Inatismo, Descartes, Crítica, Locke, Idéias.

### Abstract

This article aims to elucidate the criticism made by the empiricist John Locke about indoctrinated innate ideas present in Cartesian philosophy. Will detail how Locke, using the concepts of external and internal experience, comes to the conclusion that the innatism is a misconception. According to English philosopher, we can only to conceive anything through the senses, only by means of these we have perceptions of the external world, which, after conceived, are forwarded to our understanding, where they are subjected to operations of this understanding. After these operations, the ideas are generated. We can only refer to objects through these ideas, idea about a particular object. These ideas, once designed for us, unite the other for the formulation of our thinking. Thus, the ideas could never be inborn as either Descartes, because given the range of information that the experience provides us could never disregard as a source of knowledge.

**Keywords:** Innatism, Descartes, Criticism, Locke, Ideas.

### Introdução

Há exatos 373 anos atrás, era publicada, pela primeira vez, a obra-prima de René Descartes intitulada as *Meditações sobre a filosofia primeira*. Com esta obra nasce, não

---

<sup>19</sup>Acadêmico do curso de Filosofia pela Universidade Federal do Pará.

Email: [laredolaredo@live.com](mailto:laredolaredo@live.com). Orientador: Dr. Agostinho de Freitas Meirelles.

somente uma nova forma de pensar e conceber os problemas filosóficos. Nesse escrito, Descartes estende a dúvida metódica a todos os conhecimentos humanos. E tudo aquilo, que não resistir ao teste da dúvida, poderá ser considerado falso ou será colocado sob suspeita. Os sentidos, em virtude de produzirem diferentes representações a respeito de um mesmo objeto, enganam-me muito mais facilmente. Descartes, com o seu racionalismo, visa sedimentar todo o conhecimento racional humano partir de princípios que possam ser demonstrados, isto é, provados segundo as regras do método por ele proposto. Teoria das idéias, em particular, a teoria das idéias inatas, tornam-se a chave para concebermos de forma clara e distinta a nossa natureza e a natureza do universo que nos cerca<sup>20</sup>.

Locke postula absolutamente o oposto do que é proposto por Descartes. O filósofo procura mostrar, no *Ensaio sobre o entendimento humano*, que o seu propósito, conforme relata no texto introdutório desta obra, bem menos pretensioso que o cartesiano, limitar-se-ia a uma investigação sobre a extensão e limite do entendimento humano<sup>21</sup>. Locke defende a concepção de que não existe idéias inatas pelo fato de que se elas verdadeiramente existissem, teríamos uma certeza absoluta sem qualquer fundamentação lógica, isto é, estas idéias não teriam qualquer prova que indicassem sob que condições repousam. A base empírica, que segundo confere realidade a elas, era vista por Descartes como ocasionando o engano. Para Locke não poderia haver idéias inatas na natureza humana. Se cada indivíduo tivesse idéias inatas próprias, a situação seria bem desastrosa, pois resultaria em várias verdades universais. A crítica de Locke impossibilita qualquer justificativa que explique a origem que não seja a experiência. A mente humana, de acordo com o filósofo inglês, seria como um papel em branco. Não existe nada no pensamento humano que antes não tem há passado por nossos sentidos. Os homens não possuem idéias e princípios inatos, pois se assim fosse, as crianças e os tolos teriam consciência de tais representações antes de qualquer contato com a realidade, ora, isso de fato não ocorre.

Nisso consiste, no presente estudo, o principal objetivo do presente estudo. Mostraremos, de forma breve, o confronto ocorrido entre a concepção inatista de Descartes e o empirismo John Locke.

---

<sup>20</sup>COTTINGHAM, John. Dicionário Descartes. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995. (pg.84)

<sup>21</sup>LOCKE, John. Ensaio acerca do Entendimento Humano. Tradução de Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. – 3. Ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1983.

## René Descartes e a doutrina das idéias

Na primeira *Meditação* de Descartes, cujo título é: “*Das coisas que se podem colocar em dúvida*”, o filósofo propõe uma reavaliação dos conhecimentos que nós concebemos como verdadeiro, pois segundo o autor, possuímos muitas opiniões, que se revelam, com o tempo, equivocadas ou até mesmo falsas, mas que habitam em nossas mentes, como verdades absolutas. Diante disso, devemos ser bastante rigorosos no exame que fizermos de nossos pensamentos, pois o conhecimento certo é a marca distintiva do que se entende como sendo o conhecimento científico.

Com a aplicação método, proposto por Descartes, é pretendida a superação do conhecimento do senso comum e dos conhecimentos que são constituídos a partir de noções confusas ou obscuras. A conquista da verdade ocorreria no momento em que saíssemos do pensar comum e atingíssemos o mais o mais elevado nível de que é capaz a razão humana: o pensar filosófico. Já, no ponto de partida de suas reflexões, Descartes inicia a investigação a respeito alcance dos princípios que fundamentam as opiniões dos homens nos mais diversos tipos de conhecimento. O instrumento que utiliza em tal exame é dúvida metódica.

A meticulosidade Descartes parte das percepções provindas dos sentidos e chega aos conhecimentos considerados os mais resistentes à dúvida, a saber, as matemática. No terceiro parágrafo da primeira Meditação, Descartes apresenta sua desconfiança em relação ao conhecimento provindo dos sentidos. Diz o filósofo: “experimentei algumas vezes esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez” (*Meditações Metafísicas*, pg. 86). Nota-se nesse exceto que os conhecimento provindos de base empírica são considerados como falsos ou enganosos por Descartes. Pois, como ele mesmo exemplifica, durante um sono profundo podemos ter as mesmas sensações de quando estamos em estado de vigília<sup>22</sup>.

Posteriormente, mais especificamente na meditação terceira, Descartes inicia seu exame em busca de um valor objetivo das idéias<sup>23</sup>. Para o filósofo existem idéias que parecem ter nascido com ele (idéias inatas); outras que, por vezes, advêm das suas experiências sensoriais e algumas idéias que aparentam ter sido criadas por ele. As

---

<sup>22</sup> DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (pg.86)

<sup>23</sup> DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. (pg.99)

idéias adventícias são adquiridas por meio das sensações que partem de nossos sentidos; as factícias são as ultimas mencionadas pelo autor, que provém da nossa imaginação.

Se quisermos atingir o plano do pensamento filosófico torna-se necessário não enxergarmos apenas as idéias adventícias e factícias como norteadoras do pensar racional, uma vez que essas idéias são obscuras e confusas, e por muitas vezes, podem nos enganar. Os conceitos dos objetos matemáticos, por exemplo, não podem ser concebidos como uma idéia adventícia, e muito menos a idéia de Deus pode ser concebida como factícia.

O que Descartes propõe é um rompimento com a máxima empirista herdada pela Escolástica que afirma: “nada há na mente que já não estivesse antes nos sentidos”<sup>24</sup>. Ao apresentar as idéias inatas como marca que o Criador imprimiu em nós ao nascermos Descartes diz que essas idéias acompanham o dom da inteligência racional que Deus nos dá ao nascermos. Devemos colocar as idéias inatas como a principal fonte de da verdade em nossa mente a fim de que ela possa racionar sem medo, e gerar assim, algo de seguro nas ciências.

A clareza e a distinção das idéias inatas representam algo de divino em nós, uma vez que o nosso Autor as possibilita e, assim, permite que alcancemos a clareza e a distinção mediante os esforços de nosso sem qualquer auxílio da experiência. Essas idéias estão gravadas em nossa alma por Deus, que permite, após aplicarmos adequadamente o pensamento, a descoberta. O inatismo torna manifesto algo de imutável e eterno em nós, isto é, de verdadeiro. Logo, fica claro o porquê de Descartes em fundamentar a ciência a partir das idéias inatas. Elas para além de darem a ele a segurança necessária para criar uma base firme à ciência, também contribuem para ratificar a razão como meio de chegar à verdade universal.

O último ponto, relacionado ao pensamento de Descartes que precisa ser abordado nesse artigo é a questão da isenção de Deus diante dos nossos erros presente na meditação quarta. Conforme o autor, Deus não é o responsável pelo ato de nós nos enganarmos, uma vez que nós somos criações dele. Portanto, caso nós fôssemos criados com a qualidade de errar, Deus não estaria sendo aquilo que ele tem por natureza ser: perfeito e bondoso. A conclusão disso é que nós não temos, especificamente, a qualidade de errar. O que acontece de fato é que em nós a noção de conceber todos os

---

<sup>24</sup> COTTINGHAM, John. Dicionário Descartes. (pg.78)

conhecimentos possíveis como verdadeiro ou falso é finita, o que em Deus tal capacidade é infinita.

Para ratificar essa concepção, Descartes postula que nossa vontade de conhecer é mais extensa que o nosso entendimento, e que em muitas vezes nos equivocamos por colocarmos a nossa vontade de conhecer acima da nossa capacidade de conceber e que, sendo assim, é normal errarmos. Nesse caso, o que deve ser feito segundo o autor é fazermos uso de forma adequada do nosso livre arbítrio, e acima disso, colocarmos o nosso entendimento em uma posição sempre anterior a nossa vontade a fim de que não façamos mal uso da nossa razão e liberdade.

No entanto, Descartes volta atrás nas suas concepções, e para provar que ele mesmo estava equivocado é enumerado por ele algumas causas para provar a inocência de Deus na questão dele nos enganar. Em primeiro, o autor diz que o nosso conhecimento é por natureza limitado já que é natural ao entendimento humano não conceber todas as coisas com clareza e distinção. Em segundo lugar, não obstante, é de bom grado que devemos receber de Deus uma vontade maior do que o nosso entendimento seja capaz de abarcar, pois isso nos torna seres similares ao nosso próprio criador. Por ultimo, Descartes explica que a privação, que é vista como a razão do erro, não resulta da influência de Deus, já que ela é uma limitação que reside em nossa própria natureza. O autor diz que se relacionarmos essa privação presente em nós com Deus ela deverá ser chamada de negação, e esta privação não pode pertencer a Deus.

### **O olhar crítico: Locke e a contraposição ao inatismo**

Em 1690 foi editada pela primeira vez a obra “*Ensaio acerca do Entendimento Humano*” – onde neste – John Locke inicia seus estudos acerca da “origem, certeza e extensão do conhecimento humano”<sup>25</sup>. Pertencente a corrente empírica, Locke pretende postular as experiências como a principal forma do homem conhecer as coisas, e nesse aspecto, os sentidos tem um papel auxiliar fundamental nessa busca pelo saber. Note-se que essa atitude é absolutamente contrária ao cartesianismo.

Apesar de, aparentemente, ser frágil conceber todas as formas de conhecimento pela experiência, Locke nos adverte ainda na introdução que é necessário um esforço por parte do próprio homem em tentar perceber a idéia que um objeto lhe oferece.

---

<sup>25</sup> LOCKE, John. Ensaio acerca do Entendimento Humano. 1983, pg. 139.

Concluímos nessa primeira parte, que, para além do nosso entendimento conceber idéias a partir dos nossos próprios sentidos, devemos acima disso, estar preparados para usar nossa razão para conhecer aquilo que as sensações nos mostram a fim de que formemos um juízo acerca de um dado objeto.

O conceito de idéia em Locke é algo que está em perfeito acordo com sua filosofia empirista. Para o inglês, idéia vem a ser tudo aquilo que pode ser utilizado pela mente de um ser pensante. No livro I intitulado “*Nem os princípios nem as idéias são inatas*”, o autor busca estudar como elas surgem em nossas mentes. A idéia é, portanto, uma maneira de conceber as coisas tal como elas estão manifesta na realidade.

Em seu primeiro capítulo ainda no livro I, Locke afirma categoricamente que um conhecimento qualquer que adquirimos jamais pode ser intitulado de inato, pois a forma pela qual concebemos esse saber só pode ocorrer por intermédio da experiência. Para ratificar sua idéia, Locke utiliza-se do seguinte exemplo: Ainda que um homem fosse uma verdadeira “folha em branco” em termos de conhecimento, sem nenhum tipo de percepção adquirida, seria difícil para nós imaginarmos esse homem, que nada sabe, prosseguir com um raciocínio utilizando-se de idéias impressas, que supostamente, estariam em sua alma e que o determinam o seu pensar. Esse homem, na realidade, estaria estagnado mentalmente, pois não teria a capacidade de pensar já que ele não teve nenhum tipo de contato com os objetos exteriores que propiciariam as percepções necessárias para ele pudesse formar qualquer tipo de reflexão. O que Locke deixa transparecer é que as nossas faculdades naturais são a nossa principal fonte de entendimento acerca de qualquer princípio, e que sem elas não aprenderíamos nada.

Ainda nesse aspecto, o argumento da anuência universal torna-se o ponto-chave para uma crítica ferrenha do autor a Descartes. Esse argumento universal se caracteriza pelo suposto acordo entre todos os homens do mundo sobre certos princípios que são idênticos e recebidos através da própria alma, onde “mostram-se tão necessárias e reais como o são quaisquer de suas faculdades inatas”<sup>26</sup>.

Segundo Locke, um argumento que se assenta em um acordo entre todos os homens do mundo já estaria errado, pois nem todos pensam da mesma forma e certas máximas inatas como “o que é, é”, por exemplo, nem sequer são imagináveis a alguns homens. O autor cita, como prova contrária do inatismo, o caso das crianças e dos

---

<sup>26</sup> LOCKE, John. Ensaio acerca do Entendimento Humano. 1983, pg. 145.



idiotas mostrando que eles não são capazes cognitivamente de realizar o pensar e muito menos conceberem idéias inatas. Pois apesar de possuírem mente e vontade, não é possível que tenham quaisquer idéias inatas, em razão de elas não existirem. Logo, qualquer acordo generalizante que leve em conta somente aqueles são saudáveis ou capazes mentalmente ainda assim nenhuma idéia que está presentes a essas mentes podem ser consideradas inatas.

Outra questão referente ao inatismo é a existência de princípios desse tipo na nossa mente, pois como o homem é capaz de ter essas idéias e ao mesmo tempo não ter consciência delas? Ora, se tais princípios encontram-se impressos na alma, tal como postulado por Descartes, torna-se inconcebível alguém que as ter e não poder conhecê-las.

Posteriormente, Locke utiliza-se de assertivas que eram usadas na época para postular o inatismo como via de regra para o pensamento, e a seguir, argumentava o porquê de tal afirmação não poder ser verdadeira. Em uma dessas afirmações destaca-se a presente no parágrafo quinze do primeiro capítulo, onde Locke explica, ainda que vulgarmente, como é possível um conhecimento a partir das experiências e como este se sedimenta como algo verdadeiro.

Para ele, os sentidos primeiramente captam idéias particulares e essas mesmas idéias, na medida em que vão se acumulando, são organizadas pelo nosso intelecto. Como somos todos uma tabula rasa, preenchemos de forma gradual a nossa mente com essas idéias, que a partir do momento se consolidarem tornar-se-ão conceitos (ou “nomes gerais”, como é dito por Locke).

Para além das idéias a mente apreende o domínio da linguagem, e como resultado de vários exercícios adquirimos a faculdade discursiva. Desta forma, estipula-se que a mente acumule mais idéias com o intuito de enriquece-se, e conforme o nosso avanço, a razão se aprimora “ampliando em virtude do emprego desses materiais”<sup>27</sup>. A razão para Locke é um agente que detém a capacidade de auxiliar o homem na descoberta dos princípios e idéias das quais ele ainda não tem conhecimento, a experiência nesse ponto vêm a somar, dando à razão a capacidade para agir efetivamente.

---

<sup>27</sup> LOCKE, John. Ensaio acerca do Entendimento Humano. 1983, pg. 148.

John Locke acrescenta no Capítulo III uma nova questão que trata basicamente de Deus não ser concebido como inato. Para discorrer sua explicação, o filósofo inglês demonstra que nenhum ser humano é capaz de pensar acerca da divindade pelo fato de a natureza divina não emanar dos objetos que percebemos na natureza, isto é, dos objetos da experiência. Nossos sentidos tornam-se incapazes de compreender o que seria Deus, uma vez que este ser é concebido de várias formas diferentes por uma vasta gama de povos. Como resultado dessa afirmação, Locke foi por muitas vezes perseguido e, na época, acusado de ateísmo, no entanto, o que o autor propõe com essa explicação é justamente o inverso: Justificar que Deus esta muito além da nossa compreensão e que tentar proclamar Deus, como uma idéia inata como quer Descartes, é grotesco. Sendo Deus uma idéia inata corresponde ao fato de que temos a capacidade de compreender o que é o divino e tentar ousar em entender a natureza de Deus não é o melhor caminho.

Segundo Locke, o inatismo surge quando os homens apercebem-se que é possível criar idéias, aparentemente, inquestionáveis e de fácil assimilação por todos. A partir desse ponto afirma Locke: “liberou o preguiçoso das penas da pesquisa e deu fim à investigação dos duvidosos que se interessam pela dominação inata”<sup>28</sup>. Com isso, ascende à máxima: “*princípios não devem ser questionados*” e criam-se aqui diversos curiosos e adeptos dessa doutrina inatista, que na maioria das vezes, era aceita sem nem mesmo haver uma reflexão, ignorando-se a razão e por fim, a Filosofia. Desta forma, aqueles que aceitavam essa doutrina eram os mais facilmente bem conduzidos por uma parcela seleta de homens que, como define Locke, “têm a perícia e função para guiá-los”. Se esses que abandonaram a razão a fim de aceitar algo como pronto, esses tivessem analisado melhor as formas pelas quais adquirimos conhecimento, como quer Locke, eles descobririam que o conhecimento consiste em uma relação da razão para com os objetos que nos são dados e percebidos pelos nossos sentidos.

### **Conclusão**

O presente estudo não visa estigmatizar a doutrina cartesiana como algo sem cabimento, e muito menos, ressaltar a filosofia de John Locke como a mais soberana e abrangente de todas. A teoria do filósofo inglês comporta falhas tanto quanto a cartesiana, onde a principal seria a de conceber as demonstrações matemáticas como sensíveis, e por fim, o erro de acreditar que por uma criança não conceber idéias inatas,

---

<sup>28</sup> LOCKE, John. Ensaio acerca do Entendimento Humano. 1983, pg. 156.

logo ela não as tem. Sobre essa objeção, Descartes já afirmava antes que na infância, as tais idéias inatas tendem a “submergir nos estímulos corporais”<sup>29</sup> e, para além disso, é necessário concentração para permitir a mente, a saber, “a luz natural se manifeste”<sup>30</sup>. No mais, podemos afirmar que a principal questão aqui tratada tem em vista ambas as concepções, e de tal modo assegurar uma reflexão sadia acerca do tema.

## BIBLIOGRAFIA

COTTINGHAM, John. **Dicionário Descartes**. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

LOCKE, John. **Ensaio acerca do Entendimento Humano**. Tradução de Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. – 3. Ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1983.

AYERS, Micheal. **Locke: idéias e coisas**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

---

<sup>29</sup> COTTINGHAM, John. Dicionário Descartes. (pg.84)

<sup>30</sup> Ibidem (pg. 84)

# **O PENSAMENTO PLATÔNICO E A TERCEIRA MARGEM DO RIO: UMA ANÁLISE COMPARATIVA ENTRE A ALEGORIA DA CAVERNA DE PLATÃO E O CONTO “A TERCEIRA MARGEM DO RIO” DE GUIMARÃES ROSA.**

Deborah Gadelha Espirito Santo<sup>31</sup>

## **RESUMO**

Este texto busca fazer uma possível relação, entre a “Alegoria da Caverna” do filósofo Platão e o conto “A terceira margem do rio” do escritor João Guimarães Rosa. Submetendo as duas obras a uma análise comparativa no intento de buscar características que possam fazer uma correlação entre as mesmas. Para Platão o mundo onde o homem vive é de aparências e de simulacros, ou seja, de ilusões. Além deste existe outro que é fonte de toda luz e realidade, que é o mundo das ideias e das essências. No conto de Guimarães, o personagem central abandona tudo que já havia construído em sua vida, apenas para ficar dentro de uma canoa sozinho na imensidão do rio.

**Palavras-chave:** Mundo das Ideias, Mundo sensível, Margens do rio, Aparência, Essência

## **ABSTRACT**

This text seeks to make a possible relationship between the "Allegory of the cave" of the philosopher Plato and the short story "the third Bank of the river" by writer João Guimarães Rosa. Submitting the two works to a comparative analysis in the attempt to get features that can make a correlation between them. For Plato the world where man lives is of appearances and Simulacra, i.e. of illusions. In addition to this there is another that is the source of all light and reality, which is the world of ideas and the essences. In the tale of Guimarães, the central character abandons everything that had already built into your life, just to stay within a canoe alone in the immensity of the river.

**Keywords:** World of ideas, sensible world, banks of the River, appearance, Essence

---

<sup>31</sup> Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal do Pará e membra do Grupo de Filosofia Temática. Orientador. Prof. Dr. Antônio Sérgio da Costa Nunes. E-mail: gadelhafr@hotmail.com

## A ALEGORIA DA CAVERNA

Platão nasceu em Atenas por volta de 427/28 a. C, foi um dos principais pensadores de sua época, seguidor de Sócrates e mestre de Aristóteles. As ideias de Platão influenciaram profundamente a filosofia ocidental, sua teoria baseia-se na diferenciação entre dois mundos, o sensível (aparência) e o inteligível (essência). Podemos encontrar estas ideias em sua obra *A República*, bem como em outros Diálogos. No que concerne as ideias do filósofo, o homem deve ascender do mundo sensível ao inteligível através do processo de reminiscência e alcançar as ideias através da razão, pois, para ele, ideia é um princípio inteligível e somente através da razão podemos alcançá-la. No mundo sensível as coisas são mutáveis, tudo o que os nossos sentidos nos mostram não são reais, e sim sombras, reflexos, cópias imperfeitas das ideias perfeitas.

Através da alegoria da caverna que encontra-se no livro VII, podemos ver claramente a distinção destes dois mundos ou duas realidades.

Imagina homens em morada subterrânea em forma de caverna, provida de uma única entrada com vista para a luz em toda a sua largura. Encontram-se nesse lugar desde pequenos. Os homens estão de costas para a entrada da caverna, virados para parede, onde, só conseguiam ver as sombras de coisas que passavam do lado de fora, refletidas na parede tais como: figuras de animais, de pedra ou de madeira, objetos das mais variadas espécies. (República, 514a- 515a)

Um dia, um desses prisioneiros conseguiu se libertar e sair da caverna, ao chegar do lado de fora, deparou-se com uma forte luz, na qual ofuscou sua visão lhe deixando cego por alguns segundos, aos poucos o homem foi habituando-se à luz, que nada mais era a luz do sol fonte de todo conhecimento, e assim pôde enxergar as verdadeiras formas das coisas. No início percebeu com mais facilidade as sombras, depois conseguiu perceber as imagens dos homens e dos objetos que refletiam na água, aos poucos pode contemplar o que encontrava-se no céu e próprio céu. Então, foi tendo conhecimento do mundo superior que pôde contemplá-lo. *“Finalmente, segundo penso, também o sol, não na água ou sua imagem refletida em qualquer parte, mas no lugar certo, que ele poderia ver e contemplar tal como é mesmo.”* (República, 516-b).

O homem começa a perceber que seus sentidos os enganaram durante muito tempo, pois, ele passou anos preso dentro da caverna, então, tudo que viu durante esses anos eram apenas sombras.

Encantado com tudo aquilo que viu, ele voltou para o interior da caverna, para compartilhar com os outros o que tinha acontecido, o que ele teve a oportunidade de ver fora daquela morada, mas seus companheiros já acostumados com que viam durante anos, não acreditaram nele, eles ridicularizaram e hostilizaram e o homem acabou sendo assassinado pelos demais. Teria sido ele considerado louco, pelos outros? Imaginar, outro mundo fora daquela caverna era muito difícil, aceitar que foi enganado e iludido pelos sentidos poderia ser perturbador, acreditar na ideia de que pode existir um lugar, que vai além daquelas paredes e que pode ser encontrado o verdadeiro conhecimento dos objetos e de suas formas, não é simples e fácil, por isso, aqueles homens preferiram permanecer onde estavam, no mundo das sombras e das aparências.

Para o grande pensador, a subida para o mundo superior e a contemplação do que nele existe, representavam a ascensão da alma para a região inteligível. Pois, no que tange sua filosofia, o espírito humano encontra-se temporariamente aprisionado no corpo material, onde, os sentidos se contrapõe a mente, a matéria é contrária da alma. Portanto, para Platão o homem deve transcender este estado e tornar-se desprendido e, então, ser capaz de contemplar o mundo das essências, que para o filósofo é o objetivo maior.

A caverna representa o corpo material, o homem representa o filósofo, que consegue desamarra-se das correntes que o aprisionam. No momento em que o sujeito liberta-se, ele está rumando não só para fora da caverna, mas principalmente para o mundo das ideias. Os prisioneiros permaneceram dentro do mundo de aparências.

A partir das considerações aqui feitas sobre a Alegoria da Caverna, passaremos para o conto A terceira Margem do Rio, com a intenção de encontrar algumas características que possam possibilitem fazer a análise comparativa das obras mencionadas, que é objetivo deste trabalho.

## **A TERCEIRA MARGEM DO RIO**

João Guimarães Rosa foi um dos principais representantes do regionalismo brasileiro, característica da terceira fase do modernismo. Com uma linguagem fiel à popular, o escritor conseguiu inovar a literatura brasileira. Atuou como médico e

diplomata, Rosa Publicou várias obras, dentre elas: *As primeiras Estórias* onde podemos encontrar o conto A terceira Margem do Rio, na qual iremos concentrar a análise comparativa entre a Alegoria da caverna e as ideias de Rosa encontradas em seu conto.

O rio possui em nossa vista duas margens apenas, mas para Rosa o rio tem três margens, sendo esta última desconhecida. Em muitas culturas o rio é o mistério da existência do homem. A terceira margem é o símbolo do conto, no qual, é narrado em primeira pessoa. Um filho, que conta a estória do seu pai, um homem *ordeiro, cumpridor, positivo, sendo assim desde mocinho e menino*. (ROSA, 1988, p. 32). Moravam em uma bela fazenda, que ficava próxima a um rio. Certo dia, o pai mandou fazer para si uma canoa, para caber ele e mais ninguém.

Podemos perceber claramente, que a intenção do pai, era ficar sozinho. Não demorou muito até a decisão de partir, para o outro lado de lá do rio. *Sem alegria nem cuidado, nosso pai encalou o chapéu e decidiu um adeus para gente*. (ROSA, 1988, p.32). O pai então abandonou sua família, amigos, trabalho e tudo que havia construído, para viver dentro de uma canoa sozinho na imensidão de um rio. Ele pressentiu além, abandonou o que já havia conhecido, não se importando com as aparências, quis partir rumo ao desconhecido, e dar início a uma nova etapa da sua vida, procurando interiorizar-se para conhecer as profundezas de sua alma e conhecer o mundo além.

A família não entendeu a reação do pai, eles não sabiam quais as razões que o levou a tomar tal decisão de partir. Todos estranharam a atitude daquele homem, que foi por muitos anos ordeiro, e cumpridos de seus deveres. Vizinhos, parentes e conhecidos reuniram-se para tentar descobrir os motivos da partida do pai. *Nossa mãe vergonhosa, se portou com muita cordura; por isso, todos pensaram de nosso pai a razão em que não poderiam falar: doideira*. (ROSA, 1988, p.32).

No conto podemos ver a dificuldade de desprendimento das coisas sensíveis, pois, passaram-se muitos anos após a partida do pai para a terceira margem e os outros membros da família partiram também, porém com o intuito de se afastar das ideias do pai. A filha casou-se, a mãe foi embora morar junto dela, e outro irmão partiu para outra cidade, restando apenas o narrador, o filho. Este acreditava que não podia simplesmente ir embora, pois, no seu entendimento o pai precisava dele. Um dia, o mesmo foi até a beira do rio, reforçou a voz e disse:

Pai, o senhor está velho, já fez seu tanto... Agora, o senhor vem, e eu, agora mesmo, quando eu seja, ambas vontades, eu tomo seu lugar, do

senhor na canoa[...] “por pavor, arrepiados os cabelos, corri, fugi, me tirei de lá, num procedimento desatinado. Porquanto que ele me pareceu vir: da parte do além. E estou pedindo, pedindo, pedindo um perdão. (ROSA, 1988, p. 34)

Percebemos que o filho não teve coragem, de tomar o lugar do pai. Neste momento o pai vai em direção a ele, como se tivesse concordado. Foi então que o filho percebeu que não poderia tomar o lugar de seu pai, em virtude de ainda estar preso no mundo sensível, pois não foi corajoso ao ponto de abrir mão de tudo como seu pai assim o fez. Então o filho chegou à seguinte conclusão:

Sou homem, depois desse falimento? Sou o que não foi, o que vai ficar calado. Sei que agora é tarde, e temo abreviar com a vida, nos ramos do mundo. Mas, então, ao menos, que, no artigo da morte, peguem em mim, e me depositem também numa canoinha de nada, nessa água que não para, de longas beiras: e, eu, rio abaixo, rio afora, rio a dentro – o rio. (ROSA, 1988, p. 34)

A fala acima nos mostra que o filho reconhece sua prisão no mundo das sombras, representado no conto pelas duas margens do rio, sendo a terceira representante do mundo inteligível, onde somente o pai alcançara. Nesse momento o filho se posta diante da morte como a única forma de alcançar o mundo fora da caverna.

### **UMA POSSÍVEL RELAÇÃO ENTRE AS DUAS OBRAS**

No momento em que, o pai abandona todos os tipos de convenções e a tudo que ele acreditava ser o real, para viver rio abaixo rio a fora, podemos fazer uma relação com o pensamento platônico, onde o homem consegue desprender-se dos grilhões das correntes, sair de uma falsa realidade, livrando-se das aparências. O significado da Alegoria da Caverna é no sentido de que, os homens são neste mundo escravos de seus sentidos, ou seja, vivem na obscuridade do mundo da matéria, e o que veem são apenas sombras. A fonte luminosa deste reflexo, permanece a tal ponto desconhecido para eles que, não suspeitam sequer da sua existência. Podemos defender que A Terceira Margem representa o mundo inteligível, que se encontra fora da caverna.

A caverna, nos tempos atuais, nada mais é do que a sociedade na qual vivemos, é ela quem dita as regras.



Nós nunca vivemos tanto na Caverna de Platão como hoje. Hoje é que estamos vivendo de fato na Caverna de Platão. Porque as próprias imagens que nos mostram da realidade, de certa maneira substituem a realidade. (SARAMAGO, 2002)

Estamos presos, tal qual o homem de Platão, tal qual o homem de Guimarães Rosa. Existem aqueles homens, que por já estarem habituados a uma fantasia ou uma falsa realidade, não acreditam que possa existir algo superior a isso tudo e acabam por um comodismo escolhendo permanecer em mundo de aparências. E aos que escolhem sair dessa convenção, são vistos como loucos. *Um homem desses se desliga dos interesses humanos e dirige seu espírito para os objetivos divinos; a multidão o considera louco, sem perceber que nele habita a divindade.* (PLATÃO, 2005,p.86.)

As ideias presentes na doutrina de Platão, inseridas na Alegoria da Caverna, estão expostas de forma indireta no conto “A terceira margem do rio” onde podemos identificar através de algumas figuras representativas tais como: Terceira margem/mundo inteligível. Convenções/aparências. Primeira e segunda margem/mundo sensível. Pai/filósofo. Familiares/prisioneiros.

Os dois homens foram vistos como loucos, pelos outros, no entanto foram os que conseguiram sair da prisão e ver algo além da realidade em que viviam, saíram da caverna. É obvio que a reação dos prisioneiros da caverna, bem como as pessoas que estavam na primeira margem do rio era de fazer uma interpretação equivocada sobre a realidade, pois como convencer alguém em dizer que um pai estaria tomando uma atitude correta ao abandonar sua família? Como dizer que o sol brilha mais que uma pedra de ouro, se desde seu nascimento só o que era visto era escuridão?

O pensamento sobre o que vemos a nossa frente, sempre foi compreendido a partir de “espelhos” que refletem aquilo que sempre foi dito ou sentido, ideias que perduram a séculos e nunca foi visto como apenas um reflexo da realidade. Para Platão, a fugacidade, a efemeridade e a sensibilidade estão mergulhadas em um mundo concreto, o que torna o ser humano dependente de tudo que aprendeu a ser como verdade. No entanto a figura do Pai na obra de Guimarães Rosa nos mostra um ser sabedor do verdadeiro sentido de sua existência, na qual a busca pela a essência das coisas está longe de uma contemplação efêmera, passageira. Ou seja, para estar no mundo das ideias, bem como chegar à terceira margem, era preciso abrir mãos das aparências, o que leva o ser humano a sentir, dor, fome, ganância, paixões que tornam o ser fraco e passageiro.

Assim entendemos que é possível realizar uma análise comparativa entre as duas obras, visto que as mesmas são um convite a reflexão filosófica sobre os mundos de Platão e Guimarães Rosa.

## REFERÊNCIAS

PLATÃO. **A República** – 3ª edição revisada – EDUFPA, 2000, lançado na XVI Bienal Internacional do Livro – São Paulo, em 2000.

ROSA, João Guimarães. **A Terceira margem do rio**. In: Primeiras estórias. Rio de Janeiro: Ed. Nova fronteira, 1988.

SARAMAGO, José. Documentário “Janela da Alma”, 2002. Direção. João Jardim e Walter Carvalho.

SILVA, André Luiz Braga da. **Platão e a Terceira Margem do Rio**: Um estudo sobre a divisão e ontologia das ideias no Sofista. Dissertação de Mestrado – UFU. Uberlândia, 2012. Disponível em: [http://www.bdtu.ufu.br/tde\\_arquivos/23/TDE-2013-02-07T134129Z-3391/Publico/d.pdf](http://www.bdtu.ufu.br/tde_arquivos/23/TDE-2013-02-07T134129Z-3391/Publico/d.pdf). Acesso em 03/11/14.

SILVA, Teresinha V. Zimbrãoda,.A Terceira Margem. **Revista Virtú**. UFJS, 2010. Disponível em: <http://www.ufjf.br/virtu/files/2010/03/artigo-1a1.pdf>. Acesso em: 30/10/14.

## AGRADECIMENTOS:

Ao professor Dr. Antônio Sergio da Costa Nunes e ao Grupo de Filosofia Temática.

Aos familiares: Terezinha de Jesus do Espírito Santo, Irineu do Espírito Santo, Ivan Gadelha Espírito Santo, David Nelson Espírito Santo Farias, Livia Thalita da Silva Falcão.

Aos amigos: Luiz Samuel de Azevedo Reis, Wirley Quaresma pelo apoio e inspiração que ajudaram a tornar possível a realização deste artigo.

## UMA ABORDAGEM JURÍDICO-FILOSÓFICA DE ANTÍGONA DE SÓFOCLES

Adriellen das Graças Corrêa Fernandes<sup>32</sup>

Arielle Bianka dos Santos Calumby<sup>33</sup>

Tamires da Silva Lima<sup>34</sup>

**RESUMO:** O estudo realizará uma reflexão jurídico-filosófica acerca da peça *Antígona*, redigida por Sófocles, verificando sua aplicação na contemporaneidade. Pretende-se demonstrar como as contradições presentes na natureza humana se manifestam para realizar uma indagação de valores objetivos e subjetivos, com a observação das questões jurídicas. Analisar-se-ão diversas temáticas, entre as quais: a questão da dialética da Justiça nas suas dualidades antitéticas, como: a Lei Positiva, coercitiva, que submete o ser humano à tirania estatal e à legalidade política e a Lei Natural, representando a liberdade de consciência, moralidade e religião, levando a personagem à desobediência positiva. Portanto, *Antígona* busca trazer inquietações que provoquem debates sobre os conflitos jurídico-morais hodiernos. Ressaltar-se-á, simultaneamente, o relacionamento entre a Filosofia, o Direito e a Literatura. Tendo como referência o jusfilósofo e literato F. Ost.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Antígona*, tragédia, Lei Natural e Lei Positiva, Liberdade, François Ost.

### A JURIDICAL AND PHILOSOPHICAL APPROACH OVER SOPHOCLES' ANTIGONE

**ABSTRACT:** This study is a juridical and philosophical reflection over the Antigone play, guided by Sophocles, analyzing its application in the contemporaneity. The present paper intends to demonstrate how the current contradiction on human nature is expressed in order to question objective and subjective values, along with the observation of legal matters. The research will analyze a variety of themes, such as: the matter of dialectic of Justice in its dualities antithetical, the Positive Law, coercive, which submits human beings to the state tyranny, political legality and Natural Law, representing consciousness freedom, morality and religion, leading the character to positive disobedience. Therefore, Antigone aims at bringing to the light concerns that provoke debates over legal and moral modern-day conflicts. This study highlights, simultaneously, the relationship among Philosophy, Law and Literature, having as reference the philosopher and literary man F. Ost.

**KEYWORDS:** Antigone, tragedy, Natural and Positive Law, Freedom, François Ost.

## 1. INTRODUÇÃO

Com efeito, a história de uma tragédia confunde-se com a realidade da humanidade, sempre sendo significativa para o momento histórico-cultural em que

---

<sup>32</sup> Graduanda em Direito pela Universidade Federal do Pará. [drieferna@gmail.com](mailto:drieferna@gmail.com)

<sup>33</sup> Graduanda em Direito em Direito pela UFPA. [arielle\\_bianka@hotmail.com](mailto:arielle_bianka@hotmail.com)

<sup>34</sup> Graduanda em Direito em Direito pela UFPA. [tamiresllimaufpa@gmail.com](mailto:tamiresllimaufpa@gmail.com)

vivem. Assim, quando as palavras são assimiladas pelo leitor, este pode reafirmá-las, negá-las, discuti-las e até mesmo transformá-las, possibilitando sentimentos e informações que não se perdem além do tempo e do espaço.

Mediante a relevância das obras literárias para compreensão, análise e busca de soluções às problemáticas sociais, em uma abordagem correlata de Direito, Literatura e Filosofia de modo hermenêutico, busca-se abandonar ortodoxias e formalismos caricatos, demonstrando-se a arte e a complexidade presente nestas, em especial no Direito que, diversas vezes, parece ser legalista, tecnicista e não social.

Destacando como tópicos centrais a análise da complexidade das variações sociais, a busca por justiça em sentido subjetivo e objetivo, a validade da lei estabelecida, as variedades antitéticas e os protagonistas encontrados em uma das mais importantes obras de Sófocles, grande dramaturgo grego, chamada *Antígona*, parte da Trilogia Tebana Agora e apresentada pela primeira vez no ano de 441 ou 440 utilizando como base o jusfilósofo literato François Ost.

## **2 RESUMO DA OBRA**

Durante a noite Antígona chama sua irmã Ismena para fora do palácio real de Tebas e lhe conta o que acaba de saber sobre édito de seu tio Creonte, este assumiu o trono porque os dois únicos irmãos das mesmas morreram em luta fratricida, a decisão ordenava que Etéocles, seria sepultado num túmulo com direito a todos os ritos sagrados porque havia perecido por combater em favor da cidade, praticando atos valorosos; enquanto que Polinices não seria sepultado e serviria de alimento para aos cães e as aves de rapina porque ele quis destruir pelo fogo a terra de seus pais.

Antígona alerta sua irmã sobre esse fato com a esperança de obter seu apoio, mas Ismena a chama de louca e nega-lhe ajuda, e tenta de todas as formas fazer Antígona desistir de transgredir a lei da cidade.

Com isso, Antígona decidiu corajosamente agir sozinha confrontando assim a ordem do soberano atual, porque para ela seria honroso morrer para dar sepultura a seu tão querido irmão Polinices, acreditava que se não fizesse isso estaria desonrando a vontade dos deuses, pois para ela não havia mal mais terrível que morrer sem honra.

O primeiro episódio tem início nesse intervalo de tempo, quando Creonte surgiu na companhia de alguns guardas expondo seu plano de governo ao Coro, ele inicia sua explanação afirmando que os deuses restabeleceram a segurança da cidade, em seguida

proclama aos cidadãos o édito relativo aos dois filhos de Édipo, e ouve do Coro que o poder de usar das leis, tanto para os mortos quanto para os vivos está em suas mãos.

Em seguida chega um guarda com muito medo para avisar a Creonte que alguém desobedeceu ao seu édito fazendo as oferendas devidas a Polinices. O Coro suspeita que isso tenha sido obra dos deuses, mas Creonte não acredita e fica irritado com os anciãos chamando-os de insensatos e velhos, Creonte suspeita de um ato de suborno dos seus inimigos e diz que o dinheiro é a instituição mais perversa entre os mortais. O guarda antes de ser liberado é ameaçado de sofrer punições severas se não encontrar e apresentar o culpado ao governador.

O início do segundo episódio é marcado pelo momento em que o Guarda entra no palácio acompanhado de Antígona, que foi surpreendida em flagrante delito prestando os ritos fúnebres a Polinices, ela gemia amargurada ao ver o cadáver desnudado, o Guarda a entrega a Creonte. Após liberar o Guarda, Creonte começa a interrogar a culpada. Esse momento é o ápice da história, uma vez que Antígona assume a culpa e se defende das acusações de Creonte, colocando a obediência às leis eternas e imutáveis dos deuses acima das determinações humanas. Porém Creonte também chama Ismena que aflita assumi a sua participação no ocorrido, mas Antígona não consente. Mediante isso o rei condena as duas irmãs à pena capital.

O terceiro episódio é ocupado pelo diálogo entre Creonte e seu filho Hémon, que em nome da razão defende a causa de Antígona, sua noiva, entretanto Hémon não consegue convencer seu pai e fala para ele que o via falhar no cumprimento da justiça. Creonte através da sugestão do Coro livra Ismena do castigo, enquanto que Antígona recebe a pena de ficar presa numa caverna escavada na rocha, onde sobreviverá apenas com os alimentos indispensáveis.

No quarto episódio são ouvidos os lamentos de Antígona, e enquanto ela é conduzida à prisão tumular se despede de sua cidade e também de sua vida.

No quinto episódio, aparece o adivinho chamado Tirésia, que em nome dos deuses adverti Creonte das calamidades que o aguardam se persistir na sua atitude de intransigente. Depois que ele parte, o rei é convencido facilmente pelo Coro a libertar Antígona e a sepultar Polinices.

Creonte em pessoa executara os rituais em honra de Polínices, mas, quando se dirigiu para a caverna de Antígona, já era tarde. A princesa pusera termo à vida, e Hémon, que lá entrara havia momentos, depois de ameaçar o pai, voltara à espada

contra si mesmo. A rainha Eurídice, que sugira à porta do palácio, ao ouvir o começo do diálogo, afasta-se em silêncio. Logo após a chegada de Creonte com o cadáver do filho nos braços, vem o segundo mensageiro anunciar o suicídio da soberana. O castigo de Creonte agora é continuar a viver.

### 3 A TRAGÉDIA

De acordo com Aristóteles, no livro *Ética a Nicômaco*, afirma que a arte se relaciona com a criação e ocupa-se em inventar e estudar as maneiras de produzir algo que pode ou não existir e a sua origem está em quem produz e não no que é produzido, ela é “uma disposição relacionada com produzir, que envolve reto raciocínio.” (Pg. 123). Destarte, no seu livro *Arte Poética*, acerca da tragédia, diz que:

“É a imitação de uma ação importante e completa, de certa extensão; num estilo tornado agradável pelo emprego separado de cada uma de suas formas, segundo as partes [...]” (Pg. 35).

O objetivo desta é a catarse, em outras palavras, é como uma expulsão gerada de um humor incômodo por sua superabundância, também como um meio para que se obtenha o temor, a compaixão, assim como a purificação da emoção teatral, seus elementos são: a intriga, o pensamento, a dicção e a melopeia (canto ou melodia), o caráter e o espetáculo. Assim sendo, a arte descobre a essência interna e ideal das coisas, tal qual como deveriam ser, através das aparências exteriores.

Portanto, a arte tem seu fim em uma obra exterior ao artista, pelo qual ele realiza sua vontade, que não deve ser confundida com ação moral interna, no qual seu fim está no querer da pessoa.

O Direito como propriedade cultural grega (este não é fruto de uma sistematização jurídica, isto inicia-se com a raiz romano-germânica e a sua legalidade na Modernidade). De acordo com Moncada (2007) *apud* Barbosa & Correia: “Para o pensamento clássico a lei não é a fonte principal do Direito”.

No período clássico, havia a teorização sobre a Justiça, o que é o justo, que são as virtudes, entre outros, tendo como alguns pontos de referência a poesia e a tragédia. Citando Teixeira (1990) *apud* Barbosa & Correia, entendemos que “Nos poemas homéricos e em Hesíodo, a Justiça surge-nos como lei ou norma divina, como criação dos deuses e instrumentos da vontade de Zeus na terra, como ordem divina do universo e fundamento da sociedade humana”. Para os pré-socráticos, lei justa seria a lei divina, expressão da vontade dos deuses, a qual estaria acima da lei dos homens. Como vemos nesta citação:

*CREONTE*

*E te atreveste a desobedecer às leis?*

ANTÍGONA

*Mas Zeus não foi o arauto delas para mim,  
nem essas leis são as ditadas entre os homens  
pela Justiça, companheira de morada  
dos deuses infernais; e não me pareceu  
que tuas determinações tivessem força  
para impor aos mortais até a obrigação  
de transgredir normas divinas, não escritas,  
inalienáveis; não é de hoje, não é de ontem,  
é desde os tempos mais remotos que elas vigem,  
sem que ninguém possa dizer quando surgiram.  
E não seria por temer homem algum,  
nem o mais arrogante, que me arriscaria  
a ser punida pelos deuses por violá-las.  
(SÓFOCLES, 2001).*

Agora, debruçaremos-nos sobre uma tragédia composta por Sófocles, apresentada pela primeira vez no ano de 441 ou 440.

#### 4 A APORIA DE ANTÍGONA

“Por trás de ortodoxias sisudas e dos formalismos caricatos, Direito também é arte.” Luís Roberto Barroso.

“Quando a lei é injusta, é justo combatê-la – e por ser justo, às vezes, violá-la (Como na) Justiça de Antígona contra Creonte.” André Comte-Sponville.

Na cultura universal, a peça Antígona redigida por Sófocles, hodiernamente ainda aparece como símbolo de resistência ao poder. Pelo fato de todas as portas se fecharem: Antígona e Creonte não conseguiram se entender sobre a hierarquia dos direitos aplicáveis, assim como o perdão lhe foi recusado. Sófocles quer nos passar que tanto o justo legal quanto o bem político podem se revelar injustos e maus, pois acabam sofrendo uma absolutização no meio onde operam.

A palavra preferida de Antígona é *philia*, o amor aos familiares, diferentemente de *eros* (que nos remete ao desejo), a *philia* está ligada à uma identidade de toda a família. Este amor é telúrico e onipotente, pois quando Antígona diz para Creonte “*Não nasci para odiar, mas sim para amar*” (pg. 60), então o destino dela é “dar a morte”, não matar, mas dar aos restos mortais de Polinices a dignidade do ser humano morto, através de sua solidariedade fraterna. Henri Bauchau *apud* François Ost, diz que na oblação sacrificial, Antígona se junta a Maria, esta é visitada pelo anjo, é a que diz “sim” para à vida, já Antígona, golpeada pelo destino é a que diz não e dá a morte, à primeira, luz a assunção, à segunda parte de sombra e a descida à caverna. Também chamado de instinto de morte.

Sófocles põe nas entrelinhas de sua peça a oposição do direito natural e do direito positivo, a cena entre o confronto de Antígona e Creonte nos remete à tensão que opõe, de um lado, a razão de Estado e de outro à objeção de consciência (também podemos chamar de direito em vigor e direito ideal no lugar de direito positivo e direito natural).

## **5 DIREITO EM VIGOR E DIREITO IDEAL**

A morte de Polinices, um dos príncipes de Tebas, que queria pegar a coroa de seu irmão Etéocles, porém, ambos morreram e o primeiro foi considerado traidor da pátria. Creonte ao proibir que lhe prestem as devidas honrarias fúnebres, privando-o para sempre do mundo dos mortos, para ele é inadmissível que Polinices, considerado traidor, seja honrado da mesma forma que Etéocles, mortos no confronto fratricida. Essa condenação produz um efeito de além da morte. Então se o direito é fixação do limite, onde fica a fronteira do justo e injusto?

Hegel, afirmava que havia uma oposição radical entre as duas esferas constitutivas do “mundo da ética”: Creonte representa a lei humana e Antígona representa a lei divina. O que nos diz que está longe de nos opormos e sermos forçados a escolher entre eles (direito em vigor e direito natural) ou até de hierarquizar suas exigências. Longe de sermos focados a algo, temos que nos ater na articulação dialética, uma exigência que em vez de substituir a tradição histórica concreta sob a forma de direito em vigor (positivo), ao contrário se pressupõe.

As leis fundamentais e não escritas, para Antígona relacionada com o divino, no pensamento grego político da época, evoluíram e ganharam outros fundamentos como a consciência moral, as leis comuns às cidades gregas asseguradas por um consenso universal. Ressaltando que a lei comum não escrita seria a lei natural. A legitimidade e o seu limite, a equidade, a justiça tradicional e não escrita dos deuses que as regras consuetudinárias mais fundamentais exprimem. Esta posição de Antígona é muito semelhante ao do coro dos anciãos.

No mundo de Antígona, ela se apegue em uma visão dicotômica do mundo, que a coloca no mundo dos familiares unidos pelo pertencimento ao *genos*, o amor reivindicado pela mesma não passará na prova de alteridade, em relação ao seu engajamento político, a fidelidade de uma justiça atemporal e divina (*Diké*) sem chegar a uma expressão normativa e deliberativa pública, que poderia levar até a revogação do édito ímpio, em relação aos limites e compromissos civis, ela pode ser comparada ora a um animal intratável e selvagem, ora como um ser igual aos deuses. Ela é insensível às



exigências “modernas” da coisa pública. Ela pode ser considerada à família, ao inconsciente, à imediatidade e a lei divina associada à feminidade.

O universo mental de Creonte pode ser resumido em regulamentos, medidas tomadas para a regulamentação da cidade, arranjar, governar. Para ele, a lei do Estado, resume-se em éditos e proclamações e regulamentações e medidas afim de “policiar” o corpo social. Percebemos que nenhum traço dos costumes das velhas leis ou da justiça divina de *Diké*.

Creonte está aprisionado de uma concepção estreita do bem público e da lei, insensível as leis da polis, para ele tudo se reduz a amigo/inimigo. A sua piedade é vista somente como o culto de virtudes públicas, ao civismo, à obediência e à disciplina e principalmente a justiça ao respeito das autoridades. O apogeu da mentalidade de Creonte é acreditar que o vínculo político é uma relação unilateral de dominação e a lei sendo como a expressão da vontade do chefe, ele defendia uma *polis* unidimensional, estática e rígida. Ele está ligado ao governo, a virilidade, a mediatidade, a efetividade, a consciência, entre outros.

Interpretamos que dois mundos se confrontam, se enfrentam, cujos adversários não se conhecem mutuamente, com isso, só lhes resta excluírem-se até a condenação recíproca e a morte. Tudo se opõe a esses protagonistas, homem/mulher, jovem/velho, deuses/homens, indivíduo/sociedade, morto/vivo etc., cada um fala e age apenas com a metade do mundo que representa. É aí que eles, juntos, desenham a harmonia de um universo ético reconciliado, mas a ação trágica vem logo fazer com que as duas metades tornem-se opostas na totalidade ética, o resultado desse confronto será a destruição mútua e o desaparecimento dessas duas essências, igualmente vencidas pelo destino.

*Antígona* não tem nenhuma “solução” política ou jurídica explícita na peça, mas convém refletirmos, “se as posições de Creonte e Antígona são ambas ao mesmo tempo justas e injustas, é que convém colocar de outro modo a questão da justiça”, é justamente essa oposição, não entre a religiosidade e impiedade, mas sobre a linha de partilha que atravessa a própria piedade, complexificando o justo político.

Nesse jogo trágico dos contrários, a essência do social aparece em sua via paradoxal: o que é necessário torna-se impossível, o que é impossível, necessário e o importante é como viveremos a este paradoxo, a sua tensão. Também nos é sugerido que o bem e o mal não se distribuem de modo unilateral e unívoco nesse conflito de leis, assim como essa oposição se reduz no conflito da lei humana e da lei divina. O conflito se interioriza na própria cidade de Tebas, é a piedade e justiça que parece se

desdobrar e se complexificar, produzindo perplexidade sobre as condutas a seguir. Sófocles construiu um debate, nos convidando sempre a escolher um ou outro personagem.

Se o direito ideal ficasse no lugar do direito em vigor, com o tempo, o primeiro abria portas para novas interrogações críticas de uma outra visão ideal. “Quando a virtude se arma com o braço secular da força e se autoriza certezas da verdade dogmática, a violência brutalmente retorna e novas Antígonas não tardam para reclamar justiça”. Sem éditos, o direito ideal permanece virtual e impotente, mas quando se imunizam em relação aos princípios e equidade, as regras vigentes não demoram para aparecerem injustas e opressivas. O ideal é como uma fronteira interior, é o limite intrínseco da lei positiva. Já o direito em vigor é da ordem do instituído, o direito ideal instituinte.

## **6 ANÁLISE SOBRE OS DIVERSOS PROCESSOS DA TRAGÉDIA**

Nesta abordagem de François Ost, demonstra-se que a obra Antígona põe em cena vários processos, dentre eles o da própria Antígona, de sua irmã Ismene, de seu irmão Polínicês que chegou a ser condenado *post mortem*, e não menos importante, há de se falar também da ameaça de incriminação do guarda. Tendo em vista esses processos é possível levantar uma discussão relevante que envolva a dimensão do “justo em situação” e que o debate relativo ao direito aplicável na cidade tebana ousava ocultar sob a generalidade das teses em conflito.

As regras contemporâneas do *due process of law*, isto é, as garantias do processo equitativo da forma que era prevista no artigo 6º da Convenção Europeia dos Direitos do Homem não poderiam ser aplicadas à Grécia do século V antes na era atual. No entanto, cabe frisar que algumas exigências de imparcialidade estão associadas desde tempos imemoriais à obra de justiça, e a indagação sobre a legitimidade do juiz, bem como a relação a estabelecer entre a lei geral e decisão de justiça, contribuem para o interesse da tragédia de Sófocles.

É sempre imprescindível lembrar que o direito não se reduz à lei, pois ele se manifesta sob a forma de decisão especial, o juiz é o terceiro imparcial socialmente instituído para a missão de considerar a particularidade do *casus*, sem perder de vista o princípio abstrato inscrito na regra.

No debruçar-se da obra, nota-se que independentemente da legalidade ou legitimidade do decreto de Creonte, sua aplicação a Antígona, no segundo momento do processo- na atenuação da pena, poderia ter permitido uma transigência desse gênero, em seu sentido legal e legítimo. Entende-se que o princípio de interdição de inumar os

traidores da pátria poderia ter sido mantido, mas demonstrando indulgência, dadas as circunstâncias, em relação a personagem principal.

No que tange ao processo de Polínicês, é fundamental destacarmos que Creonte o condenou ao mais infamante dos castigos, além disso o édito foi excessivo por proibir inumá-lo em qualquer lugar e não apenas no solo da cidade, porém Creonte se arrepende da sua sentença como forma de retratação.

Enquanto na ameaça de processo contra o guarda logo nas primeiras cenas, Creonte o acusa de complô e de traição, e o tortura dizendo que se ele realmente fosse culpado seria enforcado em carne viva.

A respeito do processo de Antígona, como é sabido, inicia-se quando ela é acusada pelo guarda, e não cria barreira alguma para confessar o seu ato e ainda o expressa diante da cidade, por tal atitude, foi considerada rebelde, Creonte atesta a materialidade do crime para depois verificar se ele havia sido intencional, ou seja, ele investiga se Antígona sabia da interdição. A acusada afirma contundentemente que tinha pleno conhecimento e que pretendia contestar publicamente a legitimidade da decisão, deste modo Creonte não teve mais nenhuma dúvida em aplicar a ela a pena de morte por lapidação.

Creonte mostra uma total incompreensão de suas motivações, e demonstra ter perdido as suas referências ao estender a condenação à Ismene, sem ao menos tê-la ouvido, ele a acusa de cumplicidade do crime e a ameaça de receber a mesma condenação que Antígona.

Durante o episódio no qual Creonte discute acaloradamente com Hêmon, informando ao seu filho que a sua decisão referente à Antígona não terá apelação, constata-se que ele perde novamente o controle da situação e é levado por certo sadismo. Após isso é a vez do Coro apelar, e este consegue êxito já que livra Ismene da morte, já a pena da sua irmã será atenuada, pois deixará de ser a de lapidação e passa a ser a de prendê-la viva no fundo de uma gruta. Embora a decisão tenha parecido sensata para Creonte, ela foi, na verdade, ainda mais desastrosa que a morte porque o julgador acabou colocando o mundo “de pernas para o ar”, uma vez que Antígona foi enviada viva ao reino dos mortos e concomitantemente o corpo de Polínicês ficou retido no reino dos vivos. Ante o exposto, se indaga sobre o que reter da justiça de Creonte, a resposta é a seguinte:

“Em primeiro lugar Creonte encarna ao mesmo tempo os poderes legislativo, executivo e judiciário: ele elabora a lei, conduz a acusação, assegura a

instrução do processo, pronuncia o veredicto, concede ou recusa o indulto.” (p. 49).

Evidentemente que essa confusão de poderes não ofereceu o exercício de uma defesa digna à Antígona, esse fato ficou comprovado com a desqualificação das argumentações a favor dela, essa experiência ocorreu com Hêmon, o coro e Tirésias. Essa justiça pessoal é claramente sem apelação e seu caráter é expeditivo, atualmente a condenação de Antígona é chamada de “comparecimento imediato”.

A arbitrariedade de Creonte é também provada por ele ter sido ao mesmo tempo juiz e parte, pois ele julga os membros de seu próprio *genos*, no caso, seus sobrinhos Antígona, Ismene e Polinices. Ele afirma nos versos 485-488 que não se recusou a julgar estes casos para fazer prevalecer a ordem cívica em sua própria família, assim ao mostrar inflexibilidade para os seus, escapa à acusação de favoritismo. No entanto esse argumento é frágil, tendo em vista que justamente essa proximidade redobrada o expõe a cegueira da paixão, isso é provado por diversos indícios que são recorridos ao longo dessa análise. Segundo François Ost, o universo jurídico de Creonte é estritamente unidimensional, pois:

“Sua concepção do direito se reduz à reafirmação compulsiva da lei. A ideia de uma lei, aceitável em seu princípio, possa tornar-se injusta com o tempo ou em razão das circunstâncias lhe escapa totalmente. A ideia de que a decisão de justiça enriquece a regra e assegura-lhe uma segunda, ou mesmo uma terceira dimensão, lhe é absolutamente estranha. Para ele, refinar a prescrição legal provendo-a de uma condição ou de uma exceção não poderia ser interpretado senão como um sinal de covardia, uma transigência fatal ao seu poder. Em sua intervenção, portanto, não há lugar para aquela forma de prudência jurídica que poderia fazê-lo levar em conta a situação particular de Antígona, cidadã certamente, mas também irmã – dupla identidade que ao menos poderia lhe valer o benefício do que, bem mais tarde, serão chamadas circunstâncias atenuantes, causas de escusa ou de justificação, ou ainda estado de necessidade.” (p. 213).

## **7 APRECIÇÃO DO PLANO POLÍTICO DA PEÇA**

Neste ponto será analisado se Creonte detinha realmente o poder de adotar seu édito em detrimento da opinião de todos, e se havia em Tebas mecanismos de revisão das decisões públicas. Sófocles no plano político desenvolve o trabalho de indagação crítica e pública sobre os fundamentos do imaginário coletivo, desta forma a tragédia justifica seu qualificativo de “arte política”, e uma das características das obras deste autor é explicitar a questão do que o indivíduo pode fazer em face de uma ordem política injusta. Desta forma, o autor da ficção literária em análise toma o cuidado de manter certa imprecisão artística sobre o regime real que prevalece em Tebas, logo esta

cidade tratada na obra não é uma cidade arcaica puramente imaginária nem tampouco a Atenas democrática do Século V.

Ao analisar o regime político de Creonte percebe-se que o regime prevalecente em Tebas é o da monarquia e este se apoia na aristocracia estando cercado por uma espécie de “Conselho da Coroa”. Vale enfatizar que a legitimidade do poder de Creonte não é discutida na peça, e que logo após a morte de seus sobrinhos a lei do sangue o leva a assumir as mais altas responsabilidades, tanto que o Coro o reconhece como o “novo chefe” e se inclina diante do seu primeiro édito. Este documento é baseado em princípios de que Creonte fará prevalecer o bem público sobre qualquer outra consideração, é notório que tais princípios pareciam legítimos ao público de Sófocles, porque neles se traduz uma concepção elevada do Estado que certamente era autoritária, porém desprovida de acomodações, segundo Ost:

“Creonte encarna, portanto, a nova racionalidade pública, a da razão de Estado, frente à lei antiga do *genos*, com suas histórias de família e a honra desconfiada de seus chefes. Para fazer justiça à sua posição, convém lembrar que a cidade de Tebas não cessou, ao longo das gerações precedentes, de ser posta a ferro e a fogo por obra dos Labdácidas e seu *genos* amaldiçoado: Laio, por não se conformar ao oráculo que lhe ordenará não procriar; Édipo, cujos crimes “poluíram” Tebas, provocando epidemia e esterilidade dos rebanhos e das mulheres; Etéocles e Polínicos, por sua rivalidade fraticida e, finalmente, a guerra com o exército argivo. Compreende-se que os tebanos e seus responsáveis queiram acabar com esse ciclo de maldições.” (p. 216).

Da reflexão anterior, é importante extrair a informação de que Creonte revelar-se-á incapaz de levar em conta qualquer outra dimensão que não a política, assim como também por outro lado reduz o vínculo político a uma relação de dominação que tem por consequência a reafirmação do poder pessoal dele contra cada um de seus interlocutores acusados de atentarem contra a sua supremacia, François defende que é uma “profunda paranoia de complô político que obscurece cada um dos atos e gestos de Creonte”.

Na peça existe uma revelação da ideologia política por parte de Creonte, isto ocorre no seu segundo discurso político que foi direcionado a Hêmon, tal ideologia se resume, em última instância, a uma concepção disciplinar das relações políticas, isto é, a disciplina devendo reinar tanto na família, molde no qual se formam os futuros cidadãos; quanto na cidade, e uma disciplina cujo modelo é fornecido pela atitude do leal e bravo soldado, esse mesmo modelo é dado ao cidadão dócil assim como ao filho submisso do presente estar apto a submeter os outros no futuro.

Considerando que na peça não há a presença do povo que representa a “opinião pública” porque o Coro e o adivinho Tirésias, ligados muito diretamente ao poder, não

podem o representar, nem tampouco Hêmon ou Ismene, que tem sangue real, apenas o guarda é advindo do povo, mas ele se mostrou simpatizante com o rei quando denunciou Antígona, logo também não representa o povo. Vale ressaltar que mesmo que o povo se fizesse presente Creonte não estaria obrigado a lhe ouvir porque Tebas não era uma democracia, sendo assim, paulatinamente, o édito de Creonte que no início parecia legítimo passa a ser considerado arbitrário e ímpio a todos.

Segundo Ost, um aspecto essencial da questão da opinião pública diz respeito ao poder das mulheres na cidade, e que é significativo que muitas das tragédias que se conversa coloquem explicitamente em cena a questão do poder político das mulheres, e que alguns de seus heróis sejam precisamente mulheres, a exemplo de Antígona, para François:

“Toda a tragédia é perpassada por uma rede discreta de analogias entre a mulher, o povo, o bárbaro, todos aqueles que, habitando do lado do informal e do noturno, encarnam a face oculta do político, seu outro íntimo, sua fronteira interior, a grande ameaça de anarquia que faz tremer a disciplina na qual se escora o poder de Creonte” (p.218).

## **8 A RESISTÊNCIA COMO EXPRESSÃO DE JUSTIÇA**

Neste momento do artigo, voltaremos a análise à Atígona e as dualidades que lhe cercavam e perturbavam. A Justiça promulgada por Creonte não representava para Antígona o certo a ser feito e ainda que ela reconhecesse o que foi ordenado, sua inquietação era extrema e insaciável por qualquer outro modo que não fosse a realização do que era certo para si e para os Deuses.

O édito de Creonte afetava suas mais profundas bases morais e sentimentais, representava uma violação sem precedentes, em outras palavras, uma condenação eterna capaz de ferir precedentes imutáveis dos deuses e condenar sua alma ao martírio agonizante de viver com a culpa de não ter feito nada por seu irmão. Polínicos estava desonrado, abandonado no deserto, foi deixado para ser devorado pelos animais sem os mínimos direitos a uma morte digna ou sequer respeito ao seu cadáver.

Nenhuma ação de seu irmão faria ele se tornar indigno de honras e dos ritos que vigoram para sempre e estão relacionados aos deuses. A seu ver, se Antígona seguisse o édito de Creonte e, assim, respeitasse seu soberano e a justiça realizada por ele, estaria abandonando a Justiça dos deuses concomitantemente com seus princípios; trocaria, então, tudo pelo qual acredita e vive por uma lei expedida que a viola de modo incalculável.

Então, se determinou e foi ao encontro de seu irmão que estava “exposto aos cães e abutres, apodrecendo sob o sol tórrido da Beócia” (Pg. 222) e mesmo sabendo que Creonte jamais se renderia aos seus argumentos, lançou sobre o cadáver um punhado de areia e anulou, assim, o efeito do decreto possibilitando que Polínicos iniciasse sua viagem ao mundo dos mortos. Arrancando de si mesma sua condição de mulher, pupila e subalterna, saindo da ordem e abandonando os medos. “Atribuindo-se uma grandeza inabitual”. Realizou a Justiça.

A morte é uma certeza para todos os que vivem, uma indubitável verdade com variações temporais e contextuais, frente a isto Antígona reconhece sim o poder de Creonte e que sua ação a colocará como insolente e merecedora de pena de morte ao ver do rei, porém, em sua essência, percebeu que ver a maldade dos inimigos avançando sobre aquele que lhe era caro, despertava intensa perturbação e afetava seu caráter, não sepultar o seu irmão seria morrer em vida a cada segundo de sua existência, pecar com os deuses, perpetuar a desonra de seu irmão e violar a si. Portanto, seria uma maneira bem pior de acabar; ela precisava realizar este ato e se orgulhou por isso, considerou belo morrer por esta causa que entendia como um dever sagrado e representaria partir com honra. A justiça dos homens poderia cessar sua vida, mas jamais sua honra.

## **9 A DESMEDIDA É HERÓICA**

M. David-Jouneau, *apud* F. Ost, aponta a grandeza como algo essencial que define os papéis sociais frente aos que nos cercam, à autoridade e os mais gerais aspectos, dentro do seu papel social Antígona não consegue se amoldar no papel esperado para ela. Não mantém a postura que uma mulher e subalterna do Rei deveria ter. Ao contrário, recusa qualquer espécie de condição doméstica e restrição às suas ações e opiniões, transpondo, assim, os limites estabelecidos pelo homem e tornando-se culpada por uma intensa tragédia.

Neste contexto o autor revela uma ambiguidade complexa e necessária à profundidade da peça, Sófocles sugere que a considerada desmedida, na verdade é heroica e aponta para reflexões elementares que possuem caráter considerado atemporal sendo aplicada a diversos modos de estruturação social, relação hierárquica do Estado e complexidade social.

Sendo assim, ela desafiou o poder estabelecido e ousou construir a própria história não permitindo que quaisquer expectativas ou imposição social a limitasse e condenasse ao sofrimento irreparável referente a não ter ajudado seu irmão. Antígona

conhecia todos os riscos e possíveis resultados para sua ação e isso não a paralisou. A coragem de lutar pelo que acreditava e sentia tornou-a heroica e um exemplo para todos aqueles que pensam a resistência como um processo significativo e relevante de luta pelo que não pode ser aceito.

Antígona permanece incitando mudanças, proporcionando reflexões e sendo um profundo modelo de crítica social, análise das estruturas e papéis sociais de modo multilateral e comprovando que um édito, por mais poder que tenha, precisa ser legítimo respeitando ao seu povo e aos comandados por ele de modo que o cumprimento não exija como consequência o abandono de si e do que mais lhe é precioso.

## **10 CONCLUSÃO**

Com efeito, Antígona age sozinha e sem preocupar-se com justificações de sua atitude ou alianças possíveis reparando o que considerava intolerável e imperdoável; recusou a ordem julgada injusta determinando a si mesma como livre e renegando as exigências de sua condição social, inaugurando uma nova ideia de liberdade. Antígona dar a morte ao seu irmão ainda que pagasse com a própria vida por este ato.

E assim foi decidido e efetivado. Antígona morreu; fisicamente deixou o mundo dos mortais, mas seu legado carrega grande dose de vida, liberdade e ensinamentos até os tempos hodiernos com proposições que proporcionam reflexão e crítica acerca de muitos temas sociais e, em concomitância, servem ao âmbito jurídico também apontando diversas problemáticas da crítica jurídica, tais como: ao formalismo jurídico em conjunto com o positivismo exacerbado, a relativização da justiça e o tecnicismo jurídico alienante.

Logo, destacam-se, em aspecto final, pontos relevantes os quais desejamos que sirvam como base para as objeções e questionamentos capazes de realmente ter poder transformador. Quantas vezes as leis e o imposto pelos homens entram em conflito com crenças, valores, pensamentos e princípios? Como lidar com esta dualidade e encontrar o meio termo que coadune o bem social e o bem individual de modo a garantir dignidade ao ser como um humano e da mesma forma como ser social e comprometido com a ordem e organização da polis? São diversas questões relacionadas a esta grande obra de Sófocles que servem como base para construirmos um sistema social e jurídico que busque ao máximo de Justiça alcançável respeitando a todo e qualquer ser humano.



## 11 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. **Arte Poética**. Trad.: Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2011.

\_\_\_\_\_. **Ética a Nicômaco**. Trad: Torrieri Guimarães. São Paulo: Martin Claret, 2013.

BARBOSA, Denis Borges; CORREIA, Arícia Fernandes. Interpretando a Lei Justa: Ensaio sobre Justiça, Direito e Literatura in *Direito e Literatura: Estudos de Teoria do Direito*.

COMTE-SPONVILLE, André. **Pequeno Tratado das Grandes Virtudes**. Trad: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

OST, François. **Contar a lei**. Trad. Paulo Neves. Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 2004.

MONCADA, Luís S. Cabral de. Ensaio sobre a lei. Coimbra: Coimbra, 2002.

TEIXEIRA, Antônio Braz. *Sentido e valor do direito*: introdução à filosofia jurídica. Lisboa: Casa da Moeda, 1990.

