

# Moral, afeto e política: resistência à tirania no contexto da peça Prometeu Acorrentado de Ésquilo

## *Morals, affection and politics: resistance to tyranny in the context of the play Prometheus Bound by Aeschylus*

Artigo recebido em 30/06/2023 e aprovado em 25/08/2023.

### Lucas de Alvarenga Gontijo

Doutor e mestre em filosofia do direito pela UFMG, professor de filosofia do direito do Programa de Pós-graduação e Graduação da PUC Minas.

### Thiago Lopes Decat

Mestre em filosofia pela Fafich/UFMG, doutor em filosofia do direito pela PUC Minas, professor de filosofia do direito da Faculdade de Direito da UFMG.

### Resumo

O manuscrito se vale do campo de confluência entre direito e literatura, a fazer uso de uma metodologia hermenêutica criadora para, a partir da análise da dramaturgia de Ésquilo, mais precisamente da peça *Prometeu Acorrentado*, inferir e ilustrar aplicabilidades de conceitos de filosofia contemporânea. A partir de Michel Foucault: *vigilância, capilaridade do poder e soberania*. Num segundo momento, a partir de Richard Rorty: *a teoria pragmatista da justiça como lealdade ampliada*, a postular uma redefinição do conceito de *self*. Além disso, o artigo discute conceitos como *emancipação, conhecimento e tirania*. O artigo conclui com a defesa da rejeição da ideia kantiana de obrigações morais incondicionais a sugerir uma reconstrução da normatividade da moral como contextual e contingente. Na perspectiva deste artigo, o texto de Ésquilo serve para ilustrar a tese de que se pode pensar o progresso moral como uma questão de incremento da sensibilidade. A metodologia empregada é a de revisão de literatura, por meio da fórmula hipotética especulativa, a criar possibilidades de interpretação crítica.

**Palavras-chaves:** direito; obra literária; integridade moral; abuso de poder.

### Abstract

*The manuscript draws on the field of confluence between law and literature, making use of a creative hermeneutic methodology to, from the analysis of Aeschylus' dramaturgy, more precisely the play Prometheus Bound, infer and illustrate applicability of concepts of contemporary philosophy. From Michel Foucault: surveillance, capillarity of power and sovereignty. In a second moment, from Richard Rorty: the pragmatist theory of justice as extended loyalty, postulating a redefinition of the concept of self. In other hand, the text also discusses concepts such as emancipation, knowledge and tyranny. The article concludes a rejection of the Kantian idea of unconditional moral obligations to defend a reconstruction of the normativity of morality as contextual and contingent. Finally, from the perspective of this article, Aeschylus' text illustrates the thesis that we can think of moral progress as a matter of increasing sensitivity. The methodology used is a literature review, also using the speculative hypothetical method, creating possibilities for critical interpretation.*

**Keywords:** theory of justice; emancipation; surveillance; pragmatism; power; loyalty.

## 1 Prólogo e resumo da peça Prometeu Acorrentado de Ésquilo

O presente artigo propõe analisar a antítese às latentes manifestações da extrema direita experimentadas não só no Brasil, mas no ocidente, nos anos recentes. Posicionamo-nos que o artigo se posiciona de maneira agonística frente aos percalços que a democracia tem enfrentado, de modo a corroborar com os esforços para revitalização da república brasileira. Inspirou-nos, então, a imagem do 'fogo libertador' de Prometeu.

A escolha do mito de Prometeu se deu, sobretudo, pela instrumentalização emancipadora contida na metáfora do ‘fogo’, que possibilitou aos humanos cultivar as artes, as ciências, libertando-se da condição primitiva de subjugados para alcançar a condição humana. O fogo possibilitou a emergência da civilização e, nesse sentido otimista, contido nos propósitos de Ésquilo, da emancipação e da libertação do homem. Essa analogia nos pareceu muito adequada ao passo que há um entusiasmo de restauração republicana, a emergir de anos obscuros e autoritários. É discutível, contudo, se numa interpretação mais restrita aos propósitos de Ésquilo, Prometeu poderia ser lido como um ‘emancipador’, porque ao dar aos humanos o fogo e os ensinar as artes, ele se projetaria como “autor da arte humana”, como está no verso 505 da peça. Mas não precisamos nos manter no aprisco do ideário do autor, inserido no seu próprio tempo. Como expõe Gadamer (1997, p. 580), “onde se trata de compreender e interpretar textos linguísticos, a interpretação, no médium da própria linguagem, mostra com clareza o que a compreensão é sempre: uma apropriação do que foi dito, de maneira que se converta em coisa própria”. É exatamente isso que vamos fazer: converter os fragmentos da dramaturgia grega esquilina em argumentos para o enfrentamento de temas sociais e políticos de nossa contemporaneidade. Ou, mais precisamente, pensar como o ideal civilizador de Prometeu, aquele que pensa antes, está ligado à luta política contemporânea e o quanto precisamos da coragem do rebelde que, leal aos seus propósitos filantrópicos, desafiou a tirania, incorrendo em crime.

A peça de Ésquilo<sup>1</sup> se passa no *locus* da Pena, a região desolada da Cítia, onde nasceu o ferro (v. 395). O Titã é acorrentado sobre o pico ínvio de uma rocha onde deverá padecer pela eternidade a suportar as queimaduras do sol flamejante, (v. 30) e ter o fígado diariamente devorado por uma águia (v. 35), reconstituído durante a noite, para renovar incessantemente o ciclo de tortura. Como preconiza Hefesto a Prometeu: “Permanecerás numa vigília dolorosa, sempre em pé, sem conseguir dormir nem dobrar os joelhos. Terás tempo bastante aqui para externar teus gemidos sem fim e vãs lamentações” (vs. 45/50, MK<sup>2</sup>). Prisão e tortura perenes configuram talvez a mais dura pena do imaginário literário; o herói maior, o libertador da humanidade, como retribuição a maior das penas teve. O alto preço pago reflete a coragem, a convicção e a firmeza de propósitos do Titã que, mesmo sabendo (previdente) de tudo que passaria, rouba o fogo civilizador, privilégio dos deuses, e compartilha-o com os homens. Do desenvolver desta peleja, dos enfrentamentos entre deuses e divindades, extraímos nossas metáforas para discutir, a partir da hermenêutica criativa e da teoria da linguagem, a emancipação, a luta política e a teoria da justiça como preceitos para uma teoria da sociedade sob o prisma da filosofia do direito.

## 2 Resumo da peça

Na cena inicial, entram Hefesto, deus do fogo, e as divindades Poder e Força arrastando o titã Prometeu. Vigiado por esses últimos, Hefesto, contrariado e constrangido, acorrenta-o ao topo de um rochedo, na desértica Cítia. Momento em que é dado ao entendimento do leitor as causas do cumprimento da pena: Prometeu havia passado às mãos humanas o ‘fogo do Olimpo’, matriz de todas as técnicas, libertando-os da condição de animais. Esse ato teria insuflado a ira de Zeus, que o condena ao suplício eterno, para que aprenda “a resignar-se humildemente ao mando soberano de Zeus poderoso, deixando de querer ser bem feitor dos homens” (v. 10, MK). Zeus o pune por estender aos humanos o privilégio dos deuses. Pelas palavras de Hefesto, “um deus desteme a ira dos outros

<sup>1</sup> SOBRE ÉSKUÍLO: Criador das tragédias em sua forma definitiva, nasceu em 525/4 a. C. em Elêusis, nas proximidades de Atenas e veio a falecer em 456 a. C. É uma espécie de precursor dos modos e arquétipos do ‘século de ouro’ da dramaturgia grega, sua influência é ainda mais visceral sobre Sófocles e Eurípedes. Das prováveis noventa peças de sua autoria, restaram-nos *assuplicantes*, *Os persas*, *Os sete chefes contra Tebas*, a *trilogia Orestéia* (o *Argamêmnon*, as *Coéforas* e as *Eumênides*) e *Prometeu Acorrentado*, porque de Prometeu portador do fogo e Prometeu libertado, chegaram-nos apenas fragmentos. A intensidade da vida de Ésquilo é vislumbrada pela sua participação nas batalhas de Maratona e Salamina, contra os Persas e por se encontrar, no instante da elaboração da tragédia, em um momento de grande transformação do universo grego, momento de crise dos cultos e da renovação das crenças, da consolidação da última leva de reformas políticas que deu à democracia ateniense, no seu apogeu, a feição com que é lembrada, da instauração das ciências numéricas sob a influência de Pitágoras, do fortalecimento da retórica e do desenraizamento da autoridade levado a cabo pelos sofistas de primeira geração em várias poleis antes de se dirigirem a Atenas.

<sup>2</sup> Inscrevemos a sigla MK para indicar o uso da tradução de Mário Gama Kury; JB para indicar o uso da tradução de Jaime Bruna; T&A para indicar a tradução de Trajano Vieira e Guilherme de Almeida. Não faremos, contudo, referências a todas as páginas onde os textos foram coletados, por se tratar, em primeiro plano, do texto de Ésquilo. Não obstante, consultamos sem citarmos passagens das traduções de Ramiz Galvão, sob o auxílio e revisão de Dom Pedro II e a de Alberto Guzik. Quando recorremos aos radicais gregos, fizemo-los a partir da reprodução do texto original da Coleção *Les belles lettres*. Todas as edições usadas encontram-se nas referências bibliográficas.

deuses, honrando além do justo o ser humano” (v.25, T&A). Hefesto não concorda com a punição do rebelde, mas sob a vigilância das divindades auxiliares de Zeus, Poder e Força, cumpre coagido sua missão (v. 20), “Sofro em surdina por teus males, Prometeu!”, diz Hefesto depois de prender-lhe os braços (v. 90, MK). Prometeu, aquele que ousou entregar os privilégios divinos aos efêmeros, fala sobre sua indignação e conta: “Em certa ocasião apanhei e guardei no oco de uma fêrula a semente do fogo roubado por mim para entregar à estirpe humana, a fim de servir-lhe de mestre das artes numerosas, dos meios capazes de fazê-la chegar a elevados fins” (v. 140/145, KM<sup>3</sup>). O deus filantropo “detestado por Zeus, seu inimigo, por haver amado demais os homens” (v. 155, KM) recebe a presença das Oceanides, ninfas do mar que compõem o coro. Elas, despertadas pelo ‘martelo de Hefesto’ que estalava contra os ‘cravos de aço’ (v. 170), criticam os infames elos que o prendem ao rochedo por força do novo poder absoluto que ocupa o Olimpo, destruindo a majestade das antigas leis (v. 190). Mas se declaram aterrorizadas, dominadas de temor pungente, em face do cruel destino de Prometeu (v. 240). Zeus consolidou seu poder absoluto graças a Prometeu, que o auxiliou na guerra dos titãs, quando sucumbiram Cronos e os demais titãs, lançados então ao Tártaro. Depois, Zeus desejou extinguir a raça humana e substituí-la por outra inteiramente nova (v. 310), mas Prometeu e mais ninguém se opôs ao desejo do tirano, como ele mesmo proclama: “apenas eu a defendi; librei os homens indefesos da extinção total” (v. 315, MK). Prometeu comete depois dois outros atos: livra os homens do medo da morte dando-lhes esperanças vãs nos corações (vs. 330/335) e posteriormente lhes dá o ‘fogo luminoso’ (passagem dos vs. 335/340). O aprendizado e a prática das artes são motivo para os tormentos sem alívio, impostos a Prometeu, que agira ciente da punição. “Por amor aos homens, por querer ajudá-los, procurei, eu mesmo, meus próprios males” (v. 355, KM). Chega então Oceano, o titã que se manteve afastado durante a guerra dos titãs, o neutro. Aconselha-o a curvar-se (vs. 410/415). Prometeu, muito digno, ouve, mas não aceita. Oceano insiste: “Na verdade, inda não aprendeste a mostrar humildade, nem a curvar-te, como deves, e pretendes somar a teus males presentes novos males” (v. 420, KM). “Ignoras, tu, cujo intelecto é tão sutil, que as línguas atrevidas recebem castigo?” (v. 430, KM). Oceano parte montado no Grifo. Prometeu então fala das circunstâncias em que fez dos humanos que viviam em confusão “seres lúcidos, dotados de razão, capazes de pensar” (v. 570, KM). Os humanos, em seus primórdios, conta ele, “tinham olhos, mas não viam, tinham os seus ouvidos, mas não escutavam” (v. 575, KM). Conta que os homens viviam como “formigas ágeis”, pois “levavam a vida no fundo de cavernas onde a luz do sol jamais chegava” (v. 580, KM). Estes homens que não usavam a razão em circunstância alguma foram iniciados por Prometeu nas ciências básicas, da elevação e do crepúsculo dos astros, dos números, memória dos conhecimentos e reunião das letras (v. 590). Ensina também os saberes ocultos, místicos, as artes obscuras (vs. 625 a 650). Depois diz ele que há um poder maior do que o de Zeus, que é o poder daqueles que controlam o destino, as três Parcas e as três Fúrias<sup>4</sup> (KURY, 1993, p. 66-67). Aparece então a princesa Io, infortunada mortal desejada por Zeus, que teve Hera como algoz que a transformou em uma novilha, pelo poder de Argos, perseguida por um moscardo, picando-a incessantemente. Atormentada e torturada pela perturbação incessante, a exilada Io padece errante pelo mundo em busca de alívio. O moscardo, por sua vez, é o próprio Argos que havia sido metamorfoseado nesta condição por Hermes. Argos era, na sua forma primitiva, um corpo cheio de olhos (todo-olho –*panóptes*). Para Io, Prometeu fala com maior clareza na queda de Zeus. Pergunta ela: “Zeus cair do poder, isso é possível?” (v. 755, T&A). Prometeu responde: “te encheria de júbilo o episódio”. Então a Princesa complementa: “E quem lhe tirará o cetro régio?” (v. 760, T&A) Responde o Titã: “O próprio Zeus o perderá por vaidade.” (vs. 985/990 KM). Depois da partida de Io, entra em cena Hermes. O condenado o trata com desprezo. Hermes anuncia-lhe o cataclismo que o lançaria no Hades e a águia que lhe devoraria o fígado: “rasgará teu corpo todo ferozmente fazendo dele uma enorme posta de carne e se fartando na iguaria de teu fígado!” (vs. 1350/1355, KM). Dados os afrontamentos verbais entre os dois, retruca Prometeu: “Mas eu mesmo já vi dois tiranos expulsos de seu trono divino [refere-se a Urano e Cronos], e estes olhos meus verão o terceiro dos reis, senhor de hoje, também deposto em circunstâncias degradantes quando ele menos esperar” (v. 1270, KM). Hermes é chamado por Prometeu de servo mensageiro, submisso. Brada: “Acho melhor ficar

<sup>3</sup> Substituímos a expressão usada por Kury ‘tronco de uma árvore’ por ‘oco de uma fêrula’, que nos parecia mais adequado e é usado por Jaime Bruna, Trajano Vieira e Guilherme de Almeida.

<sup>4</sup> Segundo nota de Mário Kuri, “as Parcas (*Môirai* dos gregos), eram três: Átropos, Clotó e Láquesis; As Fúrias (*Erinýes*), inicialmente numerosas, reduziram-se finalmente a três: Alectó, Megera e Tisífone”.

preso a este rochedo que me ver transformado em fiel mensageiro de Zeus, senhor dos deuses! Assim mostrarei aos orgulhosos quão vazio é teu orgulho!” (v. 1285, MK). Hermes coage as Oceanides antes de partir, e estas se mostram indiferentes. Ocorre então o cataclismo entre relâmpagos, trovões e terremotos. Prometeu e as Oceanides precipitam rumo ao Hades.

### 3 Questões preliminares sobre o uso de texto literário para corroboração de concepções em filosofia do direito.

Tem-se avolumado notoriamente o número de textos de filosofia do direito que respaldam suas pretensões a partir da literatura. Essa ideia funda-se na crença de que o direito e o mundo literário guardam saberes comuns, como os sentidos de justiça, de moral, de pacto e compreendem criticamente as reações humanas, não de forma conceitual explícita, mas por aquilo que a cultura humana ocidental guarda como matrizes, mesmo que ocultas. Ademais, é cada vez mais comum encontrarmos na filosofia contemporânea uma rejeição à imagem moderna do papel privilegiado da filosofia como adjudicadora das pretensões de saber de outras áreas da cultura, principalmente em decorrência da crítica ao paradigma mentalista na qual se funda esta pretensão, crítica feita por filósofos da linguagem como Michael Dummett, Jürgen Habermas e Richard Rorty. Por outro lado, o reconhecimento das ‘humanidades’, e por conseguinte da literatura, facilita ou introduz o pensador da teoria do direito às complexidades e riquezas das relações humanas, porque tanto no direito quanto na literatura, a experimentação ensina que nada é simples, ou seja, há sempre mais implicações do que explicações nas áreas humanas.

A partir da literatura é possível pensar sobre a ação dos personagens e analisar o que se passou naquela trama de acontecimentos dentro de determinada tradição e, dessa forma, trazer à crítica os pressupostos e compromissos implícitos daquele encadeamento de ações (jogos), e sobre eles pensar. Gadamer (1997, p. 578) fala da conversão que acontece com os conceitos que tiramos do passado ou da literatura quando sobre eles pensamos. Como ele escreve, há uma “conversão que acontece aos conceitos do passado, quando neles procuramos pensar. Pensar historicamente implica sempre uma mediação entre aqueles conceitos e o próprio pensar”. Ou ainda, “interpretar significa justamente colocar em jogo os próprios conceitos prévios, com a finalidade de que a intenção do texto seja realmente trazida à fala para nós” (GADAMER. 1997, p. 578). Nosso propósito neste texto é exatamente trazer à fala aquilo que captamos nos escritos de Ésquilo com referência às problemáticas políticas e jurídicas contemporâneas, como se verá no caso da discussão sobre a concepção pragmatista de justiça que acreditamos nos permitir compreender melhor as ações do protagonista. Ou, ainda, no caso da percepção da introjeção da coação disciplinar por meio de um poder oculto que teria tudo sob seu controle, como pensou Foucault, para caracterizar e criticar as práticas sutis de controle.

Contudo, não estamos, de forma alguma, deturpando ou traindo Ésquilo ou as problemáticas gregas específicas do século V a.C. A discussão sobre a justiça e sobre o poder tirano são sim seu centro de gravitação. Ora, se ainda seguirmos Gadamer (1997, p. 578), resta-nos claro que “toda interpretação está obrigada a entrar nos eixos da situação hermenêutica a que pertence”, porém, não existe interpretação que possa abster-se de trazer para si o que interpreta e não há como remontarmos os interesses legítimos do autor a seu tempo, à sua complexidade. Resta-nos concretizar o novo sentido tornando-o *o próprio sentido* ao discuti-lo a partir da ótica do intérprete. Porque essa é também a mais legítima intenção de Gadamer (1997, p. 579): “não existe fala que não envolva simultaneamente o que fala e o seu próprio interlocutor”.

A questão principal quando se interpreta um texto é a questão do que o intérprete retira do texto para si. Isto não implica falsificação do texto, mas tão somente o resgate das *pretensões de verdade* que o intérprete dele extrai, tal qual se extrai esmeraldas das rochas. Se houver a intenção de manipular ou omitir as *pretensões de verdade* esse é outro problema. Este é o caso da deturpação. Na situação interpretativa regular o relevante é àquilo que o intérprete enxerga em um texto, conforme sua mundividência, ou seja, os sentidos que ele determina a partir da tradição em que está inserido.

No mesmo sentido, Ronald Dworkin (1999, p. 61) entende que a interpretação jurídica pretende compreender algo que se distingue de quem a cria, diferenciando-a da interpretação conversacional. Por esse motivo ela tem grande afinidade com a interpretação da obra de arte, que aqui nos interessa, porque essa, quando interpretada,

se faz justificar sem a necessidade de reconstruir o estado mental do autor. A interpretação jurídica ou de uma prática social pode ser vista como de algo em si e, portanto, independente de seu criador. Tanto a arte quanto o direito são interpretados, então, dentro daquilo que se convencionou chamar de *interpretação criativa*, diversa da *interpretação científica* ou de *conversação*. A interpretação da conversação ou científica constitui processo diverso da interpretação artística ou jurídica porque nelas o emissor dos dados deve ser compreendido como parte daquilo que se leva à interpretação. Em termos literais dworkianos, estas últimas atribuem “significado a partir dos supostos motivos, intenções e preocupações do orador, e apresenta[m] suas conclusões como afirmações sobre a ‘intenção’ deste ou dizer o que disse”.

A *interpretação criativa* não é conversacional e sim construtiva porque procura juntar o estado de consciência do autor com o do intérprete. Discute-se o propósito ao autor e, desta forma, se ilumina com novas cores a obra deixada por ele, de modo a unir autor e intérprete. Ou ainda, os propósitos que emergem são mais do intérprete do que do autor. Esta é a percepção de Ronald Dworkin (1999, p. 63) quando afirma que a “interpretação das obras de arte e das práticas sociais [...] se preocupa essencialmente com o propósito, não com a causa. Mas os propósitos que estão em jogo não são (fundamentalmente) os de algum autor, mas os do intérprete”.

Daí a ideia de que se constrói algo novo ao interpretar. Contudo, o intérprete não está livre para deturpar a obra. E esse é o significado exato do que entendemos por interpretação construtiva, pois, “em linhas gerais, a interpretação construtiva é uma questão de impor um propósito a um objeto ou prática, a fim de torná-lo o melhor exemplo possível da forma ou do gênero aos quais se imagina que pertençam. Daí não se segue, mesmo depois de uma breve exposição, que um intérprete possa fazer de uma prática ou de uma obra de arte qualquer coisa que se desejaria que fossem” (DWORKIN, 1999, p. 63-64). Isso porque existe uma coerção histórica que faz com que o intérprete não exceda os limites aceitáveis de um determinado saber.

Podem ocorrer, por certo, mudanças de ênfase. Isto porque o intérprete ilumina a obra com novos tons. Ele buscará novas formas para entender a obra, formas que o autor pode ter conscientemente vislumbrado ou não. Faz parte do processo de interpretação trazer à luz questões que para o autor poderiam estar ocultas. Interpretar é também desocultar pretensões.

Naturalmente, a interpretação que faremos da obra de Ésquilo pretende reconstruí-la, ou seja, buscaremos maximizar sua significação procurando entender, ou melhor, reconstruir o período em que ele se encontra, a consciência de seu tempo. Mas não se trata tão somente de reconstruí-lo, mas sim de unir duas consciências, a do autor como criador e a nossa como intérpretes. É isso que denominamos interpretação construtiva, tão importante para a interpretação da obra de arte (DWORKIN, 1999, p. 68) e para a metodologia deste artigo.

#### 4 Emancipação e o fogo civilizador – pressupostos gerais de Prometeu Acorrentado

Para tratar da peça selecionada, apresentamos a seguinte estratégia metodológica: faremos, inicialmente, uma análise geral da peça, tomando como ponto de partida duas metáforas: o próprio personagem Prometeu, de grande significado para o contexto de nossas pretensões e, em seguida, a ideia de ‘fogo civilizador’, também fundamental para os propósitos deste escrito. Somente depois, nos tópicos 4 e 5, adentraremos em duas análises e aplicações específicas, que são: a teoria do poder invisível e capilar a partir dos mecanismos de vigilância, com marco teórico em Michel Foucault e, por fim, a concepção antikantiana da justiça como uma lealdade ampliada e da ética sem obrigações incondicionais, seguindo o pensamento de Richard Rorty.

Passemos, então, às considerações gerais. Dedicamo-nos à análise de uma peça cujo autor, em suas obras, toma a justiça como tema fundamental. Pelo seu caráter precursor e influente é razoável crer que as escolhas de Ésquilo marcaram decisivamente tanto a própria dramaturgia grega quanto a teorização da justiça como problema filosófico por excelência do legado grego. A trilogia Prometeia configura conjunto tão centrado na ideia de justiça quanto a própria Oresteia, que é reconhecida como a trilogia da justiça, propriamente dita. É possível pensar inclusive que a genealogia da ideia de ‘justiça argumentativa’ também está presente, mesmo que de forma menos explícita, em Prometeu, que também é, por seu turno específico, uma peça política contra a tirania. Prometeu conta que sua mãe, Têmis, o alerta: “Dominará quem apostar na astúcia, não na força, voraz. É coisa certa” (v. 210, T&A).

Em *Prometeu Acorrentado* temos um 'criminoso' como protagonista que é, ao mesmo tempo, o benfeitor. O crime ético, o banditismo de justa causa, inaugurava-se na Grécia Antiga como questão central de resistência à tirania, além de propor a temática da desobediência, da rebelião contra a ordem vigente ou opressora. O rei dos deuses que tudo controla não detém, não submete Prometeu, o 'corpo livre'. Poder e justiça alçam voo no imaginário esquiliano para solidificarem o direito à resistência e o compromisso ético acima da lei do tirano. Prometeu é também aquele que se desalinha de seu grupo e compromete-se com um grupo mais amplo, tornando-se, desta forma, marginal, excluído e silenciado na desolada Cítia.

Prometeu Acorrentado traz ainda duas outras questões centrais para nossa discussão, primeiramente, a questão do nome do titã *Prometheus*, literalmente 'aquele que pensa antes', ou, ainda, em algumas traduções, 'previdente'. Se 'ver' para o grego arcaico é também 'saber', aquele que pré-vê, que pré-pensa é, nesse sentido, metáfora de emancipação do homem a partir do pensamento. Mário Kury (1993, p. 11) encontra aí, no nome do personagem principal, a chave para leitura mais profunda da tragédia: "o progresso da humanidade se deveu à capacidade dos homens de 'pensar antes de fazer'". Seguimos esta trilha aberta por Kury ao atribuir a Prometeu uma ação emancipadora consubstanciada numa racionalidade meio-fim, aproximando-o dos pragmatistas, como se verá adiante.

A segunda questão diz respeito ao 'fogo civilizador' como elemento que possibilitou a emancipação da humanidade. Nas palavras de Prometeu ouve-se: "no oco da férula enchi, roubei da foz furtivo fogo, que toda a técnica aos mortais ensina, máxima fonte" (v.110, T&A). A luminosa 'semente das artes', é responsável pela transformação que deu à humanidade a condição dos deuses, colocando-os em situação de relativa igualdade. O fogo 'roubado', o crime ético, compõe uma rede infundável de possibilidades interpretativas que levam à ideia de que o rompimento da regra é uma alternativa revolucionária que traria o bem, o melhor e, portanto, se justificaria. A ideia de evolução para Ésquilo é capital tanto na Oresteia quanto na Prometeia, vê-se claramente a preocupação com a capacidade de aprimoramento humano no decorrer do enredo. Prometeu conta que os humanos tinham olhos, mas não viam, tinham ouvidos, mas não escutavam, agora veem e ouvem (v. 575). Conta que os homens viviam como 'formigas ágeis', pois "levavam a vida no fundo de cavernas onde a luz do sol jamais chegava" (v. 580, KM). A metáfora da libertação da caverna, também explorada posteriormente por Platão na *República*<sup>5</sup> (PEREIRA, 1996, p. 16-170), embora em sentido diverso, expressa um processo evolutivo de que a Grécia do século V a.C. foi testemunha. A relação de Ésquilo com a tecnologia ou com o progresso científico é marcante tanto em termos de sua biografia quanto no entusiasmo com que narra o valor do conhecimento por meio de Prometeu. Há muitos indícios de que Ésquilo absorveu algo da filosofia pitagórica, como dispõem Trajano Vieira e Guilherme de Almeida: "[...] os versos 432-433 indicam que o poeta teve contato com a filosofia pitagórica; ao escrever 'inventei o prodígio das ciências, o cálculo'. Ésquilo lembra ditos como: 'o mais sábio de tudo, o cálculo'" (ALMEIDA; VIEIRA, 1997, p. 138). Não longe também ressoam influências de Górgias e Empédocles, perceptíveis no valor que a peça dá às letras e a importância da memória (v. 460). Pode-se supor, também, que Ésquilo pertence ao círculo de cultural de Siracusa, berço da retórica e que Prometeu Acorrentado, sua última tragédia, foi escrita exatamente quando de seu retorno para Sicília, por ocasião de sua morte. Elucidativo é este trecho de Almeida e Vieira (1997), no sentido de corroborar o entusiasmo poético de Ésquilo:

Mas é na descrição de Prometeu do progresso tecnológico que se percebe com maior clareza o impacto da cultura racionalista do século 5. Em lugar da opinião pessimista de Hesíodo sobre a decadência das raças, encontramos um elogio fabuloso das conquistas humanas, num crescendo que parte das necessidades básicas de sobrevivência para atingir aspectos mais sofisticados da vida, decorrentes do avanço iluminista.

Nossa tese é a de que a questão da emancipação do homem é o centro da peça e que esta é a maior ameaça a Zeus, motivo da punição. O tirano vê nas artes ministradas por Prometeu a condição do crescimento da humanidade e, com isto, o risco de os subjugados assemelharem-se aos deuses. Ademais, Prometeu talvez tenha dado aos homens algo além do que Zeus poderia ter, pois os inicia nas práticas ocultas, nos saberes místicos. Apenas Prometeu tem

<sup>5</sup> A primeira apresentação de Prometeu Acorrentado foi em 458 a. C. e a *Alegoria do Mito da Caverna* apareceu na República, livro VII, no século IV. Acerca da dificuldade em estabelecer uma data precisa para a composição e a primeira edição da República.

estes saberes sobrenaturais, pois o Titã pode prever o futuro e será torturado por não querer revelar a Zeus o plano que existirá para sua queda. Zeus não pode ver o futuro, Prometeu pode. Ele passa a ensinar aos humanos suas artes, ler o voo das aves de rapina, ler os presságios nas tripas dos animais, conhecer o poder das encruzilhadas, como está disposto nos versos 480 e seguintes. Esta é a raiz de uma outra ameaça, a magia que ensina, professa, para além dos saberes de Zeus, todo um conjunto de saberes, tornando o homem um ser poderoso.

Para os gregos antigos, o futuro vinha do céu, daí sua mística astrológica, a importância de suas ágoras. Não foi Prometeu que mostrou o subir e descer dos astros? (vs. 450/460). Não foi ele quem ensinou a química, tanto por ensinar a manipular “drogas bem dosadas, salutares, que expulsam todas as moléstias graves”, (v. 480, T&A) quanto a fazer ouro? (v. 500). Vejamos a passagem que suscita todos estes saberes:

Classifiquei diversas profecias;  
 figuras de vigília destaquei  
 dos sonhos, decifrei rumores árdus  
 e os símbolos plantados nos caminhos.  
 Interpretei preciso o curso das aves  
 de unhas curvas, tudo que anunciam:  
 bons augúrios, sinistros, quais seus hábitos  
 [...], a superfície das entranhas,  
 que tom de cor agrada mais aos numes,  
 que brilho faz propícios bile e fígado.  
 Queimando coxas gordas, flancos longos,  
 Introduzi os homens numa arte de signos difícilísimos: sinas  
 da chama, antes escuros, se elucidam.  
 Foi o que eu fiz. Alguém obteve antes  
 de mim o bronze, o ferro, a prata, o ouro, [...] (ALMEIDA; VIEIRA, 1997).

Na esteira dos ensinamentos de Gadamer, o intérprete deve buscar reconstruir a consciência do autor. Como a subjetividade grega do século V. a.C. enxergava o poder místico? Desejamos perguntar quais são o significado e importância do sobrenatural para este povo, em especial para Ésquilo. Vejamos a força e a importância da magia como poder. Prometeu, pouco antes, diz que ensinou a fazer tijolos, domar os animais, conhecer as estações do ano, fala, inclusive das letras e do cálculo e só depois, intercalado pelo coro, revela os saberes da alquimia. Decifrar sonhos, compreender os signos das chamas, saber agradar os numes parece algo muito especial e perigoso ao tirano. Qual é o perigo da emancipação? Qual é o perigo do saber? Se os efêmeros humanos domassem as tais ‘artes’, seriam então uma ameaça. Por isto Zeus precisa salgar as planícies da florescente emancipação humana.

Ainda demandam atenção dois temas básicos: o primeiro é a questão da tortura, que permite uma reapropriação completamente diferente da peça, porque Prometeu não seria torturado como punição pelo ato de roubar o fogo, mas por negar-se a revelar que plano existe para derrubada de Zeus. E outro prisma é a análise do banditismo ético, pois Prometeu é um criminoso, que subverte a lei e se opõe à ordem. A desobediência do Titã suscita outras perscrutações.

Prometeu, como mencionado, tem o dom especial de prever o futuro. “Do que advém estou ciente: nenhuma pena chega-me imprevista” (v. 100, T&A). Mas ele se nega a delatar o nome de Tetis, a futura noiva que colocaria o poder de Zeus em perigo. As razões de Prometeu para ocultar o plano não estão claras, o coro das Oceanides apenas canta: “Revela tudo, conta teu segredo: por que delito Zeus te impõe castigo tão cruelmente, assim de modo indigno? Se não te dói, clareia toda a história” (vs. 190/195, T&A).

Zeus, tirano nas palavras de Ésquilo ao menos por quatro vezes, é aquele que “reina com leis próprias” (v. 400, T&A). Zeus e suas divindades auxiliares Força e Poder configuram a tirania que não cede aos argumentos, ou seja, que está apartada do *logos*, ao mesmo tempo racionalidade, discurso e argumentação. Prometeu, ao sugerir a Oceano que vá embora, diz “Não poderás persuadir o novo rei; Ele [Zeus] se faz surdo a quaisquer argumentos”<sup>6</sup>

6 Esta surdez de Zeus aos argumentos, autoriza ainda uma nova possibilidade de interpretação que, no entanto, sugeriria um abandono da relativa centralidade do caráter novo de seu poder nesta proposta de interpretação. Poder-se-ia, seguindo o argumento de Francis Wolff, compreender Zeus como exemplificando o modo arcaico de selecionar os discursos socialmente válidos segundo o qual o que é dito funciona apenas como

(WOLFF, 1996, p. 67-82) (v. 440, KM). Zeus aparece como a encarnação de um poder novo, que não se caracteriza pelo amadurecimento ou os saberes dos antigos titãs. A palavra 'novo' aparece como algo pejorativo que indica limitação de experiência. Hefesto adverte ao prisioneiro: "Não surtirão efeito os seus lamentos; o coração de Zeus, nada o comove: é duro quem exerce o poder novo" (vs. 30/35, T&A). O radicalismo do novo e o desrespeito às leis antigas revelam ou dão alguma pista da incipiência do novo governante, o que é sugerido pelas Ocienides, quando pronunciam: "Com normas novas Zeus governa sem parâmetro algum e os prodígios de outrora agora ele os abole" (vs. 145/150, T&A). A ideia de novo está atrelada à concepção de inflexível, absoluto e também de vaidade. Contudo, como acontece em qualquer tirania, há, por parte dos oprimidos expectativa e reconhecimento da possibilidade de sua queda. Premunia o criminoso: "Fica sabendo: sua queda ocorrerá". Então pergunta lo: "E quem lhe tirará o cetro de tirano?" Responde: "O próprio Zeus o perderá por vaidade." (vs. 985/990, KM).

## 5 Aspectos políticos: teoria do poder e vigilância

A primeira proposta de análise específica que gostaríamos de trazer à discussão é sobre o 'poder' e sua relação com a 'soberania', já que a temática da tragédia em exame trata exatamente da questão da soberania em exercício, por Zeus, o novo governante. Não há, portanto, como pensar teoricamente esta questão, que se desdobra na trama por meio dos executores da pena, vigilantes e do próprio castigo, sem que nos venha à tona Michel Foucault, cuja teoria do poder se torna aqui de importância central.

Foucault (1999, p. 28) inova as concepções de poder e de soberania porque dispõe sobre como são exercidos em rede, de modo capilar. O poder funciona, opera, perpassa, mas não é algo que se possa apontar ou tomar. Uma teoria adequada do poder deve captar e compreender seus mecanismos, seus efeitos e essa abordagem nos parece muito atrativa se considerada na interpretação das linhas deixadas por Ésquilo. Zeus tem seu poder hierarquizado, dividido entre aqueles que compartilham de sua tirania, seus prosélitos. A teoria foucaultiana dispõe que quem exerce o poder não está sozinho, ocupa apenas uma posição na pirâmide. O poder seria produzido por uma espécie de 'aparelho', capaz de distribuí-lo, de maneira contínua<sup>7</sup>(FOUCAULT, 1975, p. 208). Os indivíduos que operam o poder tanto o exercem como são também objetos deste, no seu exercício.

Por isto o autor francês explica que há uma técnica específica de exercício do poder: "É a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício"<sup>8</sup>. Este poder que é múltiplo, autônomo e anônimo funciona a partir do soberano, mas está em rede e cumpre um processo de sustentação recíproca, onde todos participam:

Organiza-se assim como um poder múltiplo, automático e anônimo; pois, se é verdade que a vigilância repousa sobre indivíduos, seu funcionamento é de uma rede de relações de alto a baixo, mas também até certo ponto de baixo para cima e lateralmente; essa rede 'sustenta' o conjunto, e o perpassa de efeitos de poder que se apoiam uns sobre os outros: fiscais perpetuamente fiscalizados (tradução nossa).<sup>9</sup>

parte do dispositivo mais geral de enunciação. Este dispositivo abarca também a prioridade concedida ao locutor na enunciação da verdade e as circunstâncias ritualizadas de sua enunciação. Estes últimos elementos, a despeito do que é dito no discurso (conteúdo) e de sua relação com um referente, é que atribuem a ele verdade e permitem o reconhecimento do discurso verdadeiro. A este modo de separar os discursos válidos dos não válidos, representado por Zeus e denominado "Mestre da Verdade", a figura de Prometeu, disposta a argumentar e dar razões opõe a argumentação, obra do esclarecimento grego e contribuição definitiva dos séculos VI e V à civilização. A adoção da argumentação como modo de selecionar os discursos socialmente válidos é o que Wolff denomina "nascimento da razão".

<sup>7</sup> Dispõe Foucault, nestas palavras: "Et s'il est vrai que son organization pyramidale lui donne un 'chef', c'est l'appareil tout entier qui produit du 'pouvoir' et distribue les individus dans ce champ permanent et continu": Tradução: "E se é verdade que sua organização piramidal lhe dá um 'chefe', é o aparelho inteiro que produz 'poder' e distribui os indivíduos dentro de um campo permanente e contínuo".

<sup>8</sup> Tradução nossa de: "elle est la technique spécifique d'un pouvoir que se donne les individus à la fois por objets et pour instruments de sonexercice" (FOUCAULT, 1975, p. 200).

<sup>9</sup> Texto original: "Il s'organise aussi comme un pouvoir multiple, automatique et anonyme ; car s'il est vrai que la surveillance repose sur des individus, son fonctionnement est celui d'un réseau de relation de haut en bas, mais aussi jusqu'à un certain point de bas en haut e latéralement; ce réseau fait 'tenir' l'ensemble, et le traverse intégralement d'effets de pouvoir que prennent appui les uns sur les autres: surveillants perpétuellement surveillés" (FOUCAULT, 1975, p. 208).



Este poder se dá, portanto, por meio de um processo de vigilância contínua, sem vácuos, sem sombras, e submete os sujeitos a se comportarem conforme sua disciplina. Hefesto, Poder, Força, Hermes e também aqueles que o temem, Oceano e Io, o sustentam. Trata-se de um mecanismo que é inerente ao aparelho de produção do poder e multiplica sua eficiência, pois está em toda parte, nunca descansa, isto é, para ele não resta parte às escuras, ele controla continuamente os mesmos que estão encarregados de controlar. É nomeado “povoirdisciplinaire”, por Foucault.

Sua presença produz ‘vigilâncias múltiplas’, pois se pulveriza, distribui, circula entre os indivíduos que exercem a soberania. Este olhar é entrecruzado, além de ver sem ser visto. Nos termos originais da obra *Surveiller et punir*: “surveillances multiples et entrecroisées, des regards qui doivent voir sans être vus”<sup>10</sup> (FOUCAULT, 1975, p. 201). Então o poder de Zeus se multiplica no olhar das divindades, além de estar oculto, no Olimpo.

O moscardo que persegue Io, por sua vez, é um enxame de olhos de seu vigia, risoma de Argos, que havia sido metamorfoseado nesta condição por Hermes. Como explica Mário Kury, Argos era um pastor descendente de Zeus e seu corpo era cheio de olhos. Hera incumbiu-o de vigiar Io, transformada pelo pastor em novilha. Hermes foi incumbido de matar Argos, a mando de Zeus, para que este último a possuísse livremente. Argos teria sido metamorfoseado no moscardo que perseguia implacavelmente a infeliz Io” (KURY, 1993, p. 67). Ora, veja-se a transcrição em que Io reclama: “De novo o moscardo me fere, sombra de Argos, [...]. Tremo ao ver as mil retinas do vaqueiro” (v. 565, T&A). As mil ‘retinas’ referidas no texto corroboram aquilo que vemos no moscardo, que a vigia e dela não se afasta, sem descanso, a todo lugar. Outrossim, o espectro de Argos tem a seguinte definição na tradução de Mário Kury: “Espanto-me vendo-o o pastor com seus olhos sem conta! Ei-lo avançando com seu olhar pérfido!” (vs. 725/730, MK). Cabe lembrar que Argos só é visto por Io. O *Panóptes* – grafia grega de “todo-olho”, como está no texto original – vê sem ser visto, vigia sem ser vigiado: uma metáfora da tese de Foucault com singular aderência.

A observação é recíproca e hierarquizada. No topo, Zeus, tudo vê. A torre central das penitenciárias arquitetadas por Jeremy Bentham e tratadas por Foucault (1975, p. 204) serve-nos, também, como metáfora o Olimpo. De lá parte, em última conta, a supervisão geral. Como diz Força ao vigiar Hefesto: “Quem avalia teu labor é duro”. Zeus é, digamos assim, poder oculto, mas presente e onisciente. Foucault diz que o poder central é o “olho perfeito ao qual nada escapa e centro em direção ao qual todos os olhares estão voltados” [“oeil parfait auquel rien n’échappe et centre vers lequel tout lês regards sont tournés”]. Todos os personagens temem o poder de Zeus; Prometeu é advertido por todos de que deve tomar cuidado com seu falar, com sua postura iconoclasta e recalcitrante. Não há como saber se Zeus os ouve ou não, sua atenção e presença são inverificáveis, como havia prescrito Bentham: o prisioneiro nunca poderia saber se estava sendo observado, deveria saber apenas que sempre poderia sê-lo. Observador inverificável, é esta a condição terrível em que o tirano se coloca na peça de Ésquilo. Zeus não detém única fala na peça, mas sua presença está em cena o tempo todo e nada se dá às sombras para ele<sup>11</sup> (FOUCAULT, 1975, p. 235).

Dessa forma, tanto se vigia como se controla e corrige. Oceano procura fazer com que Prometeu se corrija, adote ‘novos modos’, quando adverte: “Embora não te falte sutileza, ouve um conselho: conhece-te a ti mesmo, adota modos novos; há um novo chefe em meio aos deuses. Se cospes termos rudes, Zeus talvez ouça no alto, do topo de seu trono” (vs. 305/310, T&A). Mas Prometeu é o corpo que não se controla, é o não dócil, o insubmisso. Por este motivo cumpre sua pena isolado ao mesmo tempo que prevê a tese panóptica, pois deve haver uma solidão sequestrada e olhada [“par une solitude séquestrée et regardée” (FOUCAULT, 1975, p. 234)]. Lamenta Prometeu sua pena: “Me coube um cume ermo, sem vizinho” (v. 270, T&A). Prometeu está na erma Cítia, observado.

Por fim, há que se mencionar outra tese foucaultiana, ao tratar a questão da exclusão a qual Io está submetida, exilada e transformada no diferente, no anormal: uma novilha. Foucault dispõe, em seu legado, sobre a existência de um ‘inconsciente positivo do saber’, no qual se deve sempre individualizar os infratores, castigando-os, pela marcação e consequente exclusão. Io conta seu próprio exílio: “Ínaco [pai de Io] enfim acolhe um sinal claro. Ordena

<sup>10</sup> Tradução: “vigilâncias múltiplas e entre cruzadas, olhares que veem sem serem vistos”.

<sup>11</sup> Nos termos exatos escritos por Foucault: “Invérifiable: le détenu ne doit jamais savoir s’il est actuellement regardé; mais il doit être sûr qu’il peut toujours l’être”.

sem torneios que me expulsem do palácio, de minha própria pátria, errante e só até o fim do mundo” (vs. 660 a 670, T&A).

A princesa Io é marcada e exilada. Ela é excluída por um familiar, seu próprio pai, o Rei Ínaco. Foucault (1975, p. 233) fala da existência de uma divisão binária de marcação (não-louco, louco; perigoso-inofensivo; normal-anormal), o que ele chama de “partagebinaire et dumarquage” (1975, p. 232). É nesse sentido que ele fala da marcação binária que recai sobre o exílio do leproso [Le marquagebinaire et l'exildulépreux]. Marca-se o exógeno, por força do ‘inconsciente positivo do saber’. Esta é uma forma de punição, a individualização para exclusão do anormal<sup>12</sup> (FOUCAULT, 1975, p. 232).

Foucault fez sobretudo uma ‘história da razão ocidental’ e ao mesmo tempo se ateu ao ‘inconsciente positivo do saber’. Ele diz que este inconsciente é positivo uma vez que ele produz, ele cria e não simplesmente proíbe. Ele é positivo naquilo que ele regulariza a produção da docilidade dos corpos.

## 6 As concepções de moralidade e justiça — um Prometeu pragmatista

Maria Helena da Rocha Pereira (2006. v. 1), em seus *Estudos de História da cultura clássica*, afirma que, não obstante a dificuldade em definir a tragédia e a ausência de consenso sobre seus elementos constitutivos, pode-se identificar um núcleo de temas principais dos quais este gênero se ocupa, a saber, “os grandes problemas das relações dos homens com os deuses e dos homens com os homens, ou seja, da [...] piedade, da [...] insolência para com a divindade, e da [...] justiça”.

Ademais, continua a autora, “muitos poetas consideravam parte de sua tarefa reafirmar ou rever os padrões morais, sociais e religiosos de seu tempo” (PEREIRA, 2006, p. 395). Tais considerações abrem outra possibilidade de atribuição de sentido ao texto. Considerando as possibilidades que a tradição em filosofia prática nos legou perspectiva-se agora a concepção de justiça e de moralidade adotadas na peça. A proposta nesta quinta e última parte é mostrar que muitos são os traços do personagem protagonista e da sua história que nos levam a reconhecer nele um feliz exemplo da concepção neopragmatista, especificamente na sua versão rortyana, da racionalidade prática.

Podemos extrair do texto de *Ésquilo* um extraordinário exemplo da nova concepção pragmatista de moralidade ou mesmo de justiça que consiste, segundo Richard Rorty, em um incremento da *sensibilidade*. Ou seja, aumento da capacidade de percepção das necessidades humanas, reconhecendo grupos e direitos cada vez mais amplos e complexos. Prometeu estende os privilégios do fogo a um grupo que, até o momento, não era digno deste dom, mas em sua compreensão e sensibilidade passou a ser, motivo de sua ação.

O modo pragmatista de compreender a justiça e a moral que queremos atribuir a Prometeu afasta-se do modelo kantiano ao rejeitar qualquer momento de incondicionalidade, suposta imparcialidade ou desinteresse como essencial para caracterizar a ação moral. De acordo com o entendimento pragmatista, a ação de Prometeu, ao mesmo tempo moral e justa, não pode ser entendida como decorrência da determinação racional da vontade como princípio da ação (RORTY, 1999, p. 72-90).

Apesar da grande popularidade entre os filósofos morais contemporâneos da estratégia de conciliar a filosofia prática de Kant com os resultados da virada linguístico-pragmática, nas suas versões continental e analítica, Rorty (2005, p. 105) acredita que não estamos presos a um modelo kantiano de compreensão da moralidade e da justiça. Exemplo disto são as diferentes direções que o pensamento de importantes autores da filosofia moral como Annette Baier, Charles Taylor ou Alasdair MacIntyre tem explorado. Cada um a seu modo, e seguindo matrizes de reflexão moral distintas – Baier seguindo Hume, Taylor seguindo Hegel, e MacIntyre seguindo Aristóteles – rejeitam Kant na medida em que perseguem a suavização da distinção entre validade universal e consenso histórico.

Na defesa deste ponto, Rorty (2005, p. 105) toma como modelo a concepção neo-humana de Baier da moralidade. Segundo esta concepção, a moralidade começa não propriamente com uma obrigação, mas com uma relação de confiança recíproca decorrente de laços afetivos, a exemplo, a família ou o clã. Baier, na leitura de Rorty,

<sup>12</sup> Foucault fala sobre “procédures d’individualization pour marquer des exclusions”.

recusa-se a atribuir a estes compromissos a designação de *ações morais* exatamente para evidenciar sua distância em relação ao pensamento kantiano. Para ele, a confiança é a base da moralidade e esta tem o mesmo sentido das inclinações afetivas (o que seria antitético à Kant).

É possível aqui esclarecer esta noção de confiança por meio de um paralelo com a concepção de obrigações associativas como expressa Dworkin (1999, p. 237): obrigações que possuímos “apenas por pertencer a grupos definidos pela prática social, o que não é necessariamente uma questão de escolha ou consentimento [...]”. Essa prática social, segue Dworkin (1999, p. 238), “[...] define grupos e obrigações não por decreto ou ritual, não através da extensão explícita das convenções, mas de maneira mais complexa, introduzida pela atitude interpretativa”<sup>13</sup>.

Nesse sentido de Dworkin e Baier, agir moralmente é, nos casos mais simples, preocupar-se com o bem-estar e com a felicidade dos que nos são próximos. É agir em conformidade com a nossa inclinação, agir com naturalidade ao relacionar-se com quem é próximo. A obrigação, como algo antinatural e oposto à confiança e à inclinação só entra em cena quando há conflito entre duas lealdades, uma mais paroquial e outra mais cosmopolita. Analogamente, em vez de compreender a decisão de Prometeu de dar aos homens o fogo civilizador – que o coloca em situação de contradição com a lealdade para com os deuses do Olimpo – como um imperativo incondicional da razão, o que sugerimos é pensar nisto como o surgimento de uma nova lealdade, a ampliar a inclusão.

Na verdade, encontrar-se sob a situação de obrigação moral é, segundo Rorty (2005, p. 106), o nome que se dá a esta situação de confronto entre lealdades. “Cumprir uma obrigação moral”, nesta visão antikantiana, é apenas optar por remodelar sua identidade moral ao redefinir o grupo com o qual alguém se identifica e no qual se reconhece – aqueles em relação aos quais uma deslealdade praticada por mim faria com que não mais me reconhecesse.

O abandono neopragmatista da noção da incondicionalidade na compreensão da ação moral obriga a alterar o critério de diferenciação entre moralidade e prudência, moralidade e conveniência e moralidade e interesse. Cada uma destas distinções é reconstruída como uma distinção não de natureza (incondicionado versus condicionado), mas como uma diferença no grau de abrangência e alcance do grupo em relação ao qual somos leais (RORTY, 1999, p.73 e 75).

Mas, podemos perguntar-nos, em que consiste este conceito de lealdade que queremos opor ao conceito kantiano de obrigação moral e no qual queremos basear nossa compreensão do valor da ação de Prometeu? O conceito de lealdade, na filosofia de Rorty (2005, p. 106), esclarece-se na sua relação com o conceito de *self* – o “si mesmo”, uma autoimagem, ou o modo como alguém se compreende. Se a lealdade consiste em uma disposição que o indivíduo X tem para proteger e tratar diferentemente, preferencialmente, determinadas pessoas pela pertença a certo grupo, a razão para isto parece ser a centralidade do *ethos* que incorpora as práticas das pessoas deste grupo para a construção da autoimagem ou *self* de X.

Partindo destas considerações, o projeto kantiano em moral, caracterizado pelo anseio de incondicionalidade, pela dependência do valor moral da ação em relação ao princípio [aquilo que faz agir] de um dever imposto autoritariamente por uma razão legisladora não corrompida pelas emoções ou sentimentos parece a Rorty (1999, p. 77) decorrência de certa concepção do *self*. Um *self* não relacional, unificado, isolado, autista e cujas características inatas não são condicionadas pelo grupo do qual faz parte ou pelas práticas sociais nas quais está inserido.

Esta imagem parece a Rorty (2005, p. 107) não se coadunar com o processo real de formação da identidade moral. Ele segue aqui a concepção de Daniel Dennett do eu (*self*) como um centro de gravidade narrativa autobiográfica. Em sociedades pós tradicionais, e especialmente em sociedades hipercomplexas, é comum a existência de várias narrativas nas quais as pessoas se reconheçam e, portanto, de diferentes identidades constituídas por estas mesmas narrativas. É possível ampliar esta concepção e dizer que, não apenas nas sociedades complexas, mas onde há mais de um grupo caracterizado por práticas sociais suficientemente específicas, esta múltipla identificação é possível, embora as circunstâncias muitas vezes não tornem isto nem comum, nem fácil, nem provável. É o que sugere a

<sup>13</sup> Dworkin esclarece essa tese com um exemplo: “Mesmo as associações que consideramos fundamentalmente consensuais, como a amizade, não são formadas por um compromisso contratual deliberado [um estabelecimento racional porque autônomo], como alguém se torna sócio de um clube, por exemplo; pelo contrário, se desenvolvem através de uma série de escolhas e eventos que nunca são percebidos, individualmente, como portadores de um compromisso deste tipo.” (1999, p. 238).

leitura do personagem Prometeu. Se observarmos a fala de Hefesto: “Um deus desteme a ira de outros deuses, honrando além do justo o ser humano” (v. 25/30, T&A), reconhecemos uma predisposição em auxiliar os humanos. O mesmo encontramos, com maior ênfase, na própria fala de Prometeu: “Tomei coragem: impedi que os homens rolassem para o Hades aos pedaços. Por isso pesa sobre mim duríssima pena, que agride os olhos de quem vê. Pioneiro em minha comoção humana, a mim coube uma sorte inversa, ao ritmo ímpio, cenário infame para Zeus” (vs. 235/240, T&A). Mas o que esclarece a atribuição a Prometeu de uma nova identidade moral é a sua dúvida acerca de si mesmo: “Divino, humano ou humano-divino” (vs. 115/120, T&A). Sobre este pano de fundo, “os dilemas morais não são [...] o resultado de um conflito entre razão e sentimento, mas entre *eus* alternativos, autodescrições alternativas, modos plurais de dar sentido à vida individual”.

A proposta de Rorty (1997, p. 60) de um modelo alternativo às concepções kantianas preserva, em certo sentido, a relação entre racionalidade e moralidade. Mas a inverte a prioridade: a racionalidade exemplar que reconhecemos em certos setores da cultura como, por exemplo, na ciência moderna, é muito menos devedora de seus procedimentos e de seus temas do que das virtudes morais que instancia. Estas virtudes, por sua vez são todas entendidas em termos de uma metáfora de ampliação da largura: uma ampliação do grupo “nós” que se manifesta na sua preferência por se apoiar antes na persuasão que na força, na busca cooperativa de resultados, na abertura para escutar os outros e suas críticas. A rejeição da ideia kantiana de obrigações morais incondicionais permite compreender a exemplaridade das características mencionadas acima de modo contextual e contingente. Da mesma forma, Prometeu não justifica suas ações com referências à verdade ou à uma objetividade moral: ele *sente* algo forte pelos humanos, se sente, de algum modo, identificado com eles ao ponto de amá-los: “Por amor aos homens, por querer ajudá-los, procurei, eu mesmo, meus próprios males” (v. 355, KM).

Adotar uma concepção pragmatista da moralidade ou da justiça equivale, portanto, a “pensar no progresso moral como uma questão de incremento da *sensibilidade*, um aumento da capacidade de responder às necessidades de uma variedade cada vez mais ampla de pessoas e coisas”. De acordo com ela o “progresso moral é uma questão de simpatias cada vez mais amplas. Não é uma questão de erguer-se acima do que é sentimental e alçar-se ao racional” (RORTY, 1999, p. 81-82).

Esta concepção da moralidade e da justiça atribuída à Ésquilo permite subverter a noção de racionalidade qual a filosofia moderna se assentou. Rorty (1999, p. 82) acredita que tanto do ponto de vista teórico quanto do ponto de vista prático essa concepção tradicional de racionalidade pressupõe “a existência de algo não relacional, algo que não sofre as vicissitudes do tempo e da história, algo que não é afetado pelos mutáveis interesses e necessidades dos humanos”. Nesse sentido, a “visão do olho de Deus”, pressuposta pelo objetivismo teórico e a ideia de “obrigações morais incondicionais”, típicas da filosofia prática kantiana, seriam, ambas, resultados de uma rejeição de metáforas de largura por metáforas de altitude e profundidade.

Rorty (1997, p. 61) propõe a adoção do primeiro conjunto de metáforas:

Os pragmatistas gostariam de substituir o desejo de objetividade – o desejo de estar em contato com uma realidade que é mais do que alguma comunidade com a qual nos identificamos – pelo desejo por solidariedade com essa comunidade. Eles pensam que os hábitos de confiança antes na persuasão do que na força, de respeito pelas opiniões dos colegas, de curiosidade e zelo por novos dados e ideias são as únicas virtudes que os cientistas têm. Eles não pensam que há uma virtude intelectual chamada “racionalidade” além destas virtudes morais.

Esta estrutura antikantiana, na qual a ação valorosa é considerada louvável não se realizada em função da pura representação a si mesmo do dever, mas quando decorrente de um esforço de ampliação do grupo nós, apoia-se, em parte, no mesmo tipo de argumento falibilista que, no campo teórico-especulativo, leva Rorty (1998, p. 19-42) a descartar a verdade como meta de investigação:

[...] não se pode ter por objetivo “fazer o que é correto” porque nunca se saberá quando se acertou o alvo. Muito tempo depois de nossa morte, pessoas melhores informadas e mais sofisticadas podem julgar nossas ações como enganos trágicos [...]. Mas *podemos* ter como objetivo tornarmo-nos cada vez mais sensíveis ao sofrimento (RORTY, 1999, p. 82).

Em consequência dessa série de alterações nos conceitos centrais da tradição moral que se origina em Descartes e Kant, podemos agora atribuir às ações de Prometeu tanto moralidade quanto racionalidade.

Outra analogia que praticamente se impõe é a do conhecimento técnico emancipador do mito com a interpretação rortyana da crítica de Dewey à busca da certeza. No livro *The quest for certainty*, Dewey afirma que a busca da certeza é o análogo secularizado da tentativa desesperada de gerar segurança por meio de uma relação com o não humano, com o não contingente. A este diagnóstico segue a sugestão de que, diante do grau de desenvolvimento alcançado atualmente (o que vale para nós, mas na boca de Dewey (1960, p. 3-25) dirige-se aos seus contemporâneos do começo do século), não precisamos mais tentar conjurar os riscos da incerteza com a busca do incondicionado. Podemos produzir um nível completamente aceitável de segurança com a utilização de nossos próprios meios, tecnologia e racionalidade meio-fim.

A analogia da emancipação pela técnica com o significado do fogo no mito, raiz de todas as artes (*techné*), e produtor da sociabilidade humana e, por conseguinte, do primeiro nível de emancipação pensável, a superação da condição de bestialidade, fala, portanto, também, em favor de uma interpretação pragmatista de Prometeu. Por trás desta imagem, é fácil vislumbrar os contornos de uma concepção da racionalidade prática que acredita poder derivar a sociabilidade e explicar a atribuição de valor a ações que ocorre em sociedade de uma racionalidade meramente instrumental.

Aqui, parece-nos necessário ainda falar alguma coisa em favor da consistência desta concepção da moralidade. O emotivismo do qual ela aparentemente padece não é propriamente tão inocente quanto pode parecer. Na verdade, ele decorre de uma posição filosófico-teórica acerca da impossibilidade de fundamentação racional de normas de ação. O pragmatismo rortyano compreende como circulares as afirmações de superioridade de certos sistemas de normas de ação graças à rejeição de uma perspectiva transcendental ou semitranscendental, como a apeliana ou a habermasiana, apoiando-se para tanto na estratégia pragmatista clássica de “dissolver dualismos”.

Neste caso tudo se apoia na sugestão de que não há uma separação entre plano da ação e plano do discurso, ou entre persuasão e convencimento. Estes conceitos seriam distintos apenas como pontos opostos de um mesmo espectro, o espectro da opção poética injustificável (de um ponto de vista objetivo) e emotiva de ampliar o grupo de pessoas às quais eu me considero suficientemente assemelhado para conversar. Isto porque a presença de concordância não forçada já revela algum grau de confiança e, portanto, de identificação com aqueles com quem conversamos (RORTY, 1999, p. 118).

Complementando esta versão atual da estratégia pragmatista clássica há outra: remeter as questões de justificação de regras de ação ao futuro, à substância das coisas pelas quais ansiamos, à eficácia em produzir um futuro humano melhor (RORTY, 2000, p. 125-143). A confiança do pragmatismo nesta estratégia reside na avaliação de que, ao exemplificar as consequências da adoção de certos modelos de comportamento inclusivo e aberto (por exemplo de algumas das instituições das democracias ocidentais) nós poderíamos obter mais adesões à sugestão de um remodelamento da autoimagem de certas pessoas em direção à identificação com um grupo maior do que se lhe disséssemos que elas estão sendo irracionais ou que não se utilizam por completo de uma de suas capacidades, ou seja, que elas são piores do que nós (RORTY, 1999, p. 117 e 121).

Aqui mais uma semelhança deste modelo de moralidade com a figura mítica de Prometeu se descortina. A estratégia de remeter a justificação das ações morais ao futuro, à sua instrumentalidade em realizar uma utopia política cuja razoabilidade se defende com exemplos de consequências práticas prováveis, caracteriza uma posição que reconhece potencial emancipador à racionalidade meio-fim. De um modo análogo, a peça de Ésquilo atribui capacidade emancipadora à técnica (cuja aplicação ou utilização se insere naquela racionalidade).

Por fim, seria interessante apenas levantar algumas questões decorrentes da interpretação proposta. Primeiramente uma questão prática, prospectiva, dirigida ao futuro, bem ao gosto do pragmatismo: este modelo de explicação da ação moral que atribuímos a prometeu não se mostraria muito mais eficaz do que a alternativa kantiana em produzir condições concretas de justiça ou moralidade? E por último uma questão tipicamente filosófica: será que ele se presta também a nos auxiliar na reconstrução do funcionamento/uso comum dos conceitos éticos, como moralidade e justiça? Não será exatamente este tipo de esforço necessário para estender os limites do grupo “nós” que é louvado moralmente no plano da ação cotidiana? Neste caso a explicação pragmatista da moralidade e da justiça atribuída aqui a Prometeu poderia funcionar como uma abordagem reconstrutiva da fenomenologia moral. Não instanciará então Prometeu o modelo de ação moral adequado tanto reconstrutivamente quanto

prospectivamente? Tanto para as ações desapegadas extremas (agora interpretadas de modo não kantiano como revelando um apego a uma comunidade ampliada) e consideradas intuitivamente como morais e justas, quanto para descrever estas atitudes mais paroquiais e cotidianas, mas igualmente valorosas, daqueles que operam dentro de instituições (por exemplo acadêmicas) cujas práticas refletem um conceito do grupo “nós” demasiado estreito, forçando o seu alargamento?

## 7 Referências

- ALMEIDA, Guilherme de; VIEIRA, Trajano (org.). *Três tragédias gregas*. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- DEWEY, John. *The quest for certainty*. New York: Capricorn Books, 1960.
- DWORKIN, Ronald. *O império do direito: Law´s ssempire*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *As formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: I a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir, naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- KURY, Mário da Gama. Introdução. In: ÉSQUILO. *Prometeu Acorrentado*; SÓFOCLES. *Ájax*; EURÍPEDES. *Alceste*. Tradução do grego Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1993.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de história da cultura clássica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. Introdução. In: PLATÃO. *A república*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- RORTY, Richard. A ciência natural é um gênero natural? In: *OBJETIVISMO, relativismo e verdade: escritos filosóficos*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997. v. 1.
- RORTY, Richard. A filosofia e o futuro. In: RORTY, Richard. *Pragmatismo: a filosofia da criação de da mudança*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2000.
- RORTY, Richard. Ciência enquanto solidariedade. In: *OBJETIVISMO, relativismo e verdade: escritos filosóficos*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997. v. 1.
- RORTY, Richard. Ethics without principles. In: RORTY, Richard. *Philosophy and social hope*. Londres: Penguin books, 1999.
- RORTY, Richard. Is truth a goal of inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright. In: RORTY, Richard. *Truth and progress: philosophical papers*. Nova York: Cambridge University Press, 1998.
- RORTY, Richard. Justiça como lealdade ampliada. In: RORTY, Richard. *Pragmatismo e política*. São Paulo: Martins, 2005.
- WOLFF, Francis. Nascimento da razão, origem da crise. In: NOVAES, A. (org.). *A crise da razão*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.