

e-issn 2359-6384

# revista **ideação**

Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia



A journal of Philosophy

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA  
NÚMERO 34 • JULHO/DEZEMBRO 2016



**e-issn 2359 - 6384**



**ANO 2016**

**REVISTA IDEIÇÃO**

**Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia - NEF**



---

---

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA**

---

---

**Reitor**

Evandro do Nascimento Silva

**Vice-Reitora**

Norma Lúcia Fernandes de Almeida

**Diretor do DCHF**

Departamento de Ciências Humanas e Filosofia

Ágabo Borges de Souza

**Vice-Diretora do DCHF**

Adriana Costa Santana

**Coordenador do NEF**

Malcom Guimarães Rodrigues

**Secretária**

Jaciene Silva e Carvalho

**Estagiárias**

Cintia Jesus de Almeida

Thaís de Almeida Santos

Endereço para correspondência. Address for correspondence

Revista Ideação, Módulo VII, DCHF/NEF

Universidade Estadual de Feira de Santana

Avenida Transnordestina, S/N — Novo Horizonte

CEP: 44.036-900 Caixa Postal 294

Tel: (75) 3161-8209 e-mail: nef@uefs.br

Feira de Santana — Bahia — Brasil

Solicita-se permuta. Exchange desired



# **REVISTA IDEIAÇÃO**

**CORPO EDITORIAL**

**SECRETÁRIA**

Thaís de Almeida Santos

**WEBMASTER**

Marcelo Vinicius Miranda Barros

**REVISÃO**

Juliana de Orione Arraes Fagundes

**PROJETO GRAFICO, DIAGRAMAÇÃO E CAPA**

Jaciene Silva e Carvalho

**COMITÊ EDITORIAL**

Adriana Santos Tabosa

André de Jesus Nascimento

Caroline Vasconcelos Ribeiro

Malcom Guimarães Rodrigues

Rodrigo Ornelas

Túlio Madson de Oliveira Galvão

Wagner Teles de Oliveira

**EDITOR-CHEFE**

Laurenio Leite Sombra

**ORGANIZAÇÃO DO DOSSIÊ A ANTIGUIDADE GREGA**

Adriana Santos Tabosa

Ágabo Borges de Sousa

---

FEIRA DE SANTANA	n. 34	p. 1 - 385	Ano 2016
------------------	-------	------------	----------

---

## Conselho Editorial

André Luís Mota Itaparica (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - UFRB)  
Antônio José Romera Valverde (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo — PUC/SP)  
Aurino Ribeiro Filho (Universidade Federal da Bahia — UFBA)  
Carlos Ziller Camenietzki (Universidade Federal do Rio de Janeiro — UFRJ)  
Catherine Moreira Bryan (Universidade de Wisconsin — Oskosh — UWO/USA)  
Constança Marcondes César (Pontifícia Universidade de Campinas — PUCCAMP)  
Dante Augusto Galeffi (Universidade Federal da Bahia — UFBA)  
Desidério Murcho (Universidade Federal de Ouro Preto — UFOP)  
Edvaldo Souza Couto (Universidade Federal da Bahia — UFBA)  
Elyana Barbosa (Universidade Federal da Bahia — UFBA)  
Hugo Aznar (C.E.U. San Pablo — Valencia/Espanha)  
Jarlee Oliveira Silva Salviano (Universidade Federal da Bahia - UFBA)  
João Carlos Salles Pires da Silva (Universidade Federal da Bahia — UFBA)  
Jorge Vital de Brito Moreira (Universidade de Wisconsin — Oskosh — UWO/USA)  
José Crisóstomo de Souza (Universidade Federal da Bahia — UFBA)  
Leonidas Hegenberg (Instituto Brasileiro de Filosofia) †  
Maria Constança Pissara (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo — PUC/SP)  
Maria Cristina Di Gregori (Universidad Nacional de la Plata - UNLP)  
Mariluze Ferreira de Andrade e Silva (Universidade Federal de São João Del — Rei/UFSJ)  
Olival Freire Júnior (Universidade Federal da Bahia — UFBA)  
Sérgio Antônio Carlos (Universidade Federal do Rio Grande do Sul — UFRGS)  
Valério Hillesheim (Universidade do Estado da Bahia — UNEB)

Periodicidade: Semestral

Os artigos e demais textos publicados nesta revista são de inteira responsabilidade de seus autores. A reprodução, parcial ou total, é permitida, desde que seja citada a fonte.

Ficha Catalográfica: Biblioteca Central Julieta Carteadó

Ideação: Revista do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas  
Filosóficas da Universidade Estadual de Feira de Santana -  
Feira de Santana - v. 1, n. 1 (1997-)  
n. 34, jul./dez. 2016

Semestral

e-issn 2359 - 6384

1. Filosofia - Periódicos I Universidade Estadual de  
Feira de Santana, Núcleo Interdisciplinar de Estudos  
Filosóficos.

CDU 1

# SUMÁRIO

## DOSSIÊ: A ANTIGUIDADE GREGA

### APRESENTAÇÃO

Adriana Santos Tabosa Ágabo Borges de Sousa .....	11
ATHÈNES, CITÉ COMME LES AUTRES. LA FIGURE DE L'ÉTRANGER ET LA QUESTION DE LA DIFFÉRENCE POLITIQUE DANS LE <i>MÉNEXÈNE</i> DE PLATON Etienne Helmer .....	17
CONCEPÇÕES ESTOICAS EM <i>TROIANAS</i> DE SÊNECA Brian Gordon Lutalo Kibuuka .....	39
DIE ANTICHRISTLICHEN TRAKTATE VON KELSOS, PORPHYRIOS UND JULIAN UND IHRE REZEPTION IN DER AUFKLÄREN Winfried Schröder .....	59
A <i>SÔPHROSYNÊ</i> COMO LIBERDADE SOBRE SI: UMA INTERPRETAÇÃO FOUCAULTIANA DE ARISTÓTELES Juliana Ortegosa Aggio .....	99
A RETÓRICA COMO ARTE: ARISTÓTELES Christiani Margareth de Menezes e Silva .....	119
DIA FILOSOFIA COMO EXERCÍCIO EXISTENCIAL: APONTAMENTOS SOBRE A FILOSOFIA DE SÊNECA Luizir de Oliveira .....	153

O DESENVOLVIMENTO DA PÓLIS DURANTE A IDADE DO FERRO ANTIGA: INDÍCIOS ARQUEOLÓGICOS

Juliana Caldeira Monzani ..... 183

O PROBLEMA DO MÉRITO COMO CRITÉRIO PARA A RECIPROCIDADE PROPORCIONAL SEGUNDO ARISTÓTELES

Adriana Santos Tabosa ..... 207

A *PHANTASIA* NO *TEETETO*: SENSAÇÃO, SONHO E ESPECTRO

Bianca Vilhena Campinho Pereira ..... 229

**ARTIGOS**

SUBSTÂNCIA EM SPINOZA E WITTGENSTEIN

José Fernando da Silva ..... 249

UN PROBLEMA LÓGICO CON LA TESIS KRIPKE-PUTNAM

Pierre Baumann ..... 275

CHARLES TAYLOR E RICHARD RORTY: PERIGOS E PROMESSAS DE UMA CULTURA SECULAR

Hilton Leal da Cruz ..... 297

ASPECTOS POLÍTICOS DA PARRESÍA EM FOUCAULT

Thiago Rêgo Alves ..... 323

**TRADUÇÃO**

PARA UMA HISTÓRIA DA PSICOLOGIA

PAUL MENGAL

Márcio Luiz Miotto ..... 355

## **NORMAS EDITORIAIS**

Ano 2016 .....	375
----------------	-----

## **EDITORIAL GUIDELINES**

Ano 2016 .....	379
----------------	-----

## **SUMMARY**

Ideação 34 .....	383
------------------	-----



## APRESENTAÇÃO

Em nome do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisa em Filosofia, nós temos a satisfação e a honra de trazer a público o número 34 da revista *Ideação*.

Pela primeira vez a revista *Ideação* tem por dossiê a Antiguidade Grega. A escolha por este tema foi por dois motivos: em primeiro lugar, para ampliar e fortalecer o diálogo entre os saberes da Antiguidade Grega. Em segundo lugar, para divulgar, valorizar e incentivar as pesquisas na área de história da filosofia antiga. Julgamos que esses motivos são relevantes, pois, atualmente, há um desinteresse crescente nas graduações dos cursos de filosofia por essa área.

Por que pesquisar história da filosofia antiga? Por que estudar autores mortos? Por que despende um tempo substancial com problemas do passado? Aqueles que pensam que não há sentido algum em estudar autores mortos ou em perder tempo pesquisando problemas do passado, incorrem em uma absolutização. Devemos ter em mente que a compreensão e a assimilação de autores ou problemas do passado nunca chegam a resultados definitivos e/ou absolutos. Como também, que a conclusão e a solução das pesquisas sobre autores e problemas do passado têm valor justamente porque promovem novos problemas e possibilitam novas investigações.

Os temas discutidos pelos pensadores da antiguidade grega ou do período helenístico dizem respeito a questões fundamentais da existência humana, cuja discussão ainda hoje é atual. Além disso, as construções do pensamento

ocidental não podem prescindir do conhecimento gerado por aqueles filósofos que iniciaram os questionamentos mais fundantes do ser humano.

Há, ainda, aqueles que julgam que estudar história da filosofia é não fazer filosofia “pura”. Todavia, não existe filosofia “pura”. Muitas das inovações filosóficas dependeram de reflexões de filósofos predecessores. Estudar história da filosofia não é narrar o pensamento de autores do passado. Até porque o papel do historiador não é meramente narrar fatos. E mesmo que alguém investigue algo que imagine ser inovador e original, deve saber que, antes de qualquer coisa, ele está inserido em um contexto, e ao iniciar um estudo e um pensamento, já está fazendo história.

Em suma, para quem escolhe ser filósofo parte-se do princípio de que deva ter interesse na história da filosofia. Do mesmo modo que é razoável admitir que quem tem interesse pelas questões filosóficas ou trabalha numa dada tradição, é provável que também tenha a curiosidade pela maneira como outros autores tentaram formular e responder questões filosóficas e pelos autores anteriores dessa tradição.

Para essa edição foi dada a cada articulista a possibilidade de escolha de um tema relacionado à Antiguidade Grega, segundo o que de melhor pudesse ser apresentado aos leitores.

Étienne Helmer analisa a figura do estrangeiro e a questão da diferença política no diálogo *Menêxeno* de Platão. Ele defende que nesse diálogo Sócrates imita a posição comum entre os atenienses e os estrangeiros, e refuta-a ao mesmo tempo da seguinte maneira: 1) demonstrando que o “Atenocentrismo” é irrelevante; 2) que a relevância na política não é cultural, mas ela se fundamenta na reflexão filosófica sobre “o que é uma boa cidade”.

O artigo de Brian Gordon Lutalo Kibuuka faz uma pequena apresentação de Sêneca, um dos principais representantes do estoicismo, mostrando que a produção “dramática” de Sêneca tem uma relação com o “drama grego”, mas segue uma estrutura específica, deixando permear, em suas temáticas, as ideias estoicas. Especialmente na tragédia *Troianas*, ele mostra que, a despeito do uso das convenções cênicas, dramáticas, o autor apresenta as ideias estoicas sobre dor, sofrimento, morte e vida após a morte.

Winfried Schröder procura mostrar que, a despeito do abandono pelos estudiosos de alguns elementos da filosofia antiga, pois se prendem ao período da Grécia antiga e helenismo, Celso, Porfírio, Herocles e Juliano, o Apóstata, trazem grandes contribuições à compreensão dos movimentos anticristãos dos séculos 17 e 18 d.C. especialmente no que diz respeito ao Iluminismo para a filosofia da religião. Isto se dá, sobretudo, com base no entendimento da revelação bíblica e na moral cristã.

Juliana Aggio, a partir dos conceitos aristotélicos de *autarkeia* (autarquia) e *sôphrosynê* (temperança), propõe como hipótese que é possível defender uma concepção de liberdade do sujeito perante a sociedade e sobre si mesmo. Também procura, com base no conceito aristotélico de temperança, demonstrar que é possível sustentar a interpretação de Foucault, como ele sugere em sua obra *O uso dos prazeres*, de que Aristóteles propõe uma espécie de liberdade sobre si, que ultrapassa o controle ou o governo sobre si.

Christiani Margareth de Menezes propõe em seu artigo que para Aristóteles a retórica é uma verdadeira *techne* (arte),

próxima à dialética, entretanto, não plenamente identificada com ela. Para isso, apresenta uma análise da noção de *techne* e a interpretação aristotélica dada à retórica como *techne* verdadeira.

Luizir de Oliveira, a partir da discussão do polêmico plano estratégico apresentado pelo reitor da Universidad Nacional Autónoma de México — UNAM —, José Narro, o de extinguir até 2020 a Faculdade de Filosofia e Letras, com a alegação de que é preciso deixar de gastar os recursos da universidade com formações “inúteis” que não garantem o “sustento digno” dos estudantes, expõe, com base nos apontamentos de Sêneca, a filosofia como um exercício existencial e retoma a discussão da pergunta: “qual a utilidade da filosofia”?

Juliana Caldeira Monzani traz uma discussão interessante sobre o uso de material arqueológico para ajudar a entender o desenvolvimento da *polis*, que é um elemento importante na compressão da filosofia grega antiga. Após uma breve fundamentação da importância do estudo da história antiga, a partir do material arqueológico, usando *Nichoria* como exemplo, a autora entende que um olhar sobre as descobertas arqueológicas pode nos ajudar na compreensão do desenvolvimento da *polis* grega.

No artigo de Adriana Tabosa é realizada uma análise sobre o problema aristotélico do mérito como critério para a reciprocidade proporcional. Ela propõe que, com o surgimento da *polis*, a *axia* não se constitui como um critério objetivo para o julgamento sobre a igualdade na distribuição no interior de uma comunidade política.

Bianca Pereira Campinho Pereira apresenta uma análise da noção protagórica de *phantasia*, assim como, da teoria do sonho exposta por Sócrates que rivaliza com a de Protágoras, presentes no diálogo *Teeteto*.

Esperamos que o dossiê Antiguidade Grega seja bem acolhido e desejamos uma boa leitura a todos.

Adriana Santos Tabosa  
Ágabo Borges de Sousa  
*Organizadores*



# **ATHÈNES, CITÉ COMME LES AUTRES. LA FIGURE DE L'ÉTRANGER ET LA QUESTION DE LA DIFFÉRENCE POLITIQUE DANS LE *MÉNEXÈNE* DE PLATON**

Étienne Helmer<sup>1</sup>

**RÉSUMÉ:** Dans le *Ménexène* de Platon, l'Athènes démocratique est représentée et se représente elle-même comme différente de toutes les cités étrangères et comme supérieure à elles. Cet athénocentrisme ironique n'a pas échappé à la plupart des commentateurs du dialogue. Mais Platon ne s'arrête pas là : ma thèse est que, dans le discours même où Athènes prétend se distinguer des peuples étrangers, qu'il s'agisse des Barbares ou des autres Grecs, Platon annule ces différences en montrant qu'Athènes partage en réalité les traits qu'elle prête à ses ennemis. En d'autres termes, par un jeu discret de tensions et de déplacements, Platon porte l'athénocentrisme à son comble et le détruit en même temps, que ce soit dans le prologue du dialogue ou dans l'oraison funèbre centrale prononcée par Aspasia et rapportée par Socrate. Est ainsi posée indirectement dans ce dialogue la question de savoir ce qu'est la véritable différence politique. C'est ce double jeu simultané d'édification et de destruction d'oppositions entre Athènes et les autres cités que je me propose d'examiner dans les passages du *Ménexène* où les étrangers sont mentionnés.

**MOTS-CLÉS:** Athènes ; Étranger ; *Ménexène* ; Platon ; Politique.

**ABSTRACT:** In Plato's *Menexenus*, the democratic Athens is represented and represents itself as different from all foreign cities and as superior to them. This ironic athenocentrism has not escaped most commentators of the dialogue. But Plato does not stop there: my thesis is that in the same speech in which Athens claims to distinguish itself from foreign nations, whether barbarians or Greeks, Plato cancels these differences by showing that Athens shares in fact the features it ascribes to its enemies. In other words, by a discrete set of tensions and displacements, Plato carries athenocentrism at its peak and destroys it at the same time, either in the prologue of dialogue or in the central funeral oration pronounced by Aspasia and reported by Socrates. Thus, the question is to understand what the true political difference is. It is this double mouvement of building and ruining of oppositions between Athens and the other cities that I propose to examine in the passages of the *Menexenus* where foreigners are mentioned.

**KEYWORDS:** Athens; Foreigner; *Menexenus*; Plato; Politics.

Dans le *Ménexène* de Platon, l'Athènes démocratique est représentée et se représente comme différente de toutes les cités étrangères, et surtout comme supérieure à elles sur tous les plans. Comme le note H. Joly, l'étranger, devenu en général l'ennemi, qu'il soit Grec ou Barbare, y « est dans une position constante d'infériorité » (JOLY, 1992, p. 18). D'après lui, ce dialogue contiendrait des énoncés discursifs sur les étrangers, c'est-à-dire des énoncés qui reprennent des représentations et des jugements de valeur (*topoi*) communément admis à l'époque, aussi bien dans le prologue que dans l'oraison funèbre composée par Aspasia et rapportée par Socrate (JOLY, 1992, p. 18). Il note que

chacun de ces 'topoi' est travaillé selon une rhétorique de l'antithèse qui, de façon plus ou moins explicite, établit la supériorité d'Athènes par différence avec l'infériorité de l'étranger ou de l'ennemi, ce qui ne manquera pas de poser la question d'une sorte d' 'athéno-centrisme' présent au cœur des représentations que, dans le discours funèbre, la cité donne et se donne d'elle-même et de ce qui n'est pas elle (JOLY, 1992, p. 18-19).

Outre sa dimension discursive, le *Ménexène* semble donc présenter aussi une charge critique contre un tel athénocentrisme, charge perceptible uniquement par celui qui s'interroge sur le bien-fondé de la politique athénienne — il n'est pas certain que ce soit le cas du jeune interlocuteur de Socrate qu'est *Ménexène*<sup>2</sup>.

Toutefois, H. Joly ne va pas assez loin dans son analyse de la critique indirecte prononcée par Platon contre Athènes dans ce dialogue. Platon ne se contente pas en effet, par la bouche

de Socrate et d'Aspasie, de reprendre les lieux communs de son temps en les gonflant d'ironie critique pour moquer les vaines prétentions d'Athènes face aux étrangers. Une analyse de détail révèle — c'est ma thèse — que les discours tenus par Socrate et Aspasie détruisent d'un seul et même geste les oppositions qu'ils posent, en signalant au lecteur ou à l'auditeur attentif qu'Athènes partage les traits qu'elle prête à ses ennemis. En portant l'athénocentrisme à son comble, Socrate-Aspasie le ruine par un jeu délicat de déplacements et de renversements. Derrière sa prétention à la différence radicale et à la supériorité absolue, Athènes se révèle identique aux autres cités. Est ainsi posée indirectement la question de savoir ce qu'est la véritable différence politique, celle qui, séparant comme il faut le propre de l'étranger, sépare vraiment la cité juste des autres. Si le *Ménexène* ne va pas plus loin dans l'analyse de cette question — la *République*, les *Lois* et le *Politique* s'en chargent — c'est sans doute parce que, pour parvenir à définir les vrais critères de la différence politique, il faut d'abord avoir rendu le jeune et ambitieux Ménexène sensible à la mystification à laquelle Athènes se livre concernant sa pseudo-différence.

C'est ce double jeu simultané d'édification et de destruction d'antinomies entre Athènes et les autres cités ou les autres peuples que je me propose d'examiner dans les passages du *Ménexène* où les étrangers sont mentionnés. Dans chaque cas, la différence posée entre Athènes ou les Athéniens d'un côté et les étrangers de l'autre est immédiatement déplacée puis annulée, de telle sorte qu'Athènes devient une cité comme les autres, et les Athéniens, des étrangers comme les autres.

## LE PROLOGUE DU *MÉNEXÈNE* : LA PAROLE ÉTRANGÈRE

### *Socrate et les étrangers*

Les étrangers sont présents dès le prologue du *Ménexène*. Après avoir appris de *Ménexène* qu'Athènes s'apprêtait à désigner celui qui devrait prononcer l'oraison funèbre en l'honneur des morts de la cité, Socrate décrit, non sans humour, les effets que ce type de discours provoque sur lui. C'est à ce moment qu'il évoque les étrangers :

[les orateurs] ont une si belle façon de louer qu'en évoquant pour chacun et les qualités qu'il possède et celles qu'il ne possède pas, par un bariolage de mots magnifique en un sens, ils ensorcellent nos âmes ; [...] pour ma part, cher *Ménexène*, je me retrouve dans des dispositions tout à fait nobles sous l'effet de leur éloge, et chaque fois je reste cloué sur place à les écouter et à me laisser prendre à leur charme, me figurant être devenu sur-le-champ plus grand, plus noble et plus beau. Et comme d'ordinaire je suis toujours accompagné d'étrangers (ξένοι τινές) qui écoutent avec moi, à leurs yeux, je deviens sur-le-champ plus important. Car cette même impression, ils me semblent l'éprouver et à mon égard et à l'égard de la cité, ils trouvent qu'elle est plus admirable qu'auparavant, sous l'effet de persuasion produit par l'orateur. (235a-b)

Qui sont ces étrangers dont Socrate dit qu'il est toujours accompagné ? Il est difficile de le savoir, mais Platon cherche sans doute moins à donner là une information biographique

sur son maître qu'à signaler qu'aux yeux des Athéniens, Socrate est comme un étranger dans sa cité. Socrate lui-même signale, dans l'*Apologie*, qu'il est « étranger au langage qu'on parle » au tribunal (ἀτεχνῶς οὖν ξένως ἔχω τῆς ἐνθάδε λέξεως, 17d), et il demande à ses juges de le traiter comme tel :

Eh bien ! de même que, si j'étais réellement un étranger (εἰ τῷ ὄντι ξένος ἐτύγχανον ὦν), vous me laisseriez parler dans la langue et à la manière de mon pays, de même je vous conjure, et je ne crois pas vous faire une demande injuste, de me laisser maître de la forme de mon discours, bonne ou mauvaise, et de considérer seulement, mais avec attention, si ce que je dis est juste ou non. (*Apologie*, 17d-18a)

Étranger aux manières de parler qui ont cours dans les institutions politiques fondamentales de sa cité, Socrate est aussi étranger aux conduites qui correspondent à ce langage, par exemple lorsqu'il déclare ne pas savoir comment on procède à un vote à l'Assemblée (*Gorgias*, 473e-474a). Cette dimension politique de son « atopie » ou étrangeté explique pourquoi, aux yeux des Athéniens, Socrate est assimilable à ceux qui ne sont pas de la cité. À ce stade du *Ménexène*, la frontière passe donc entre Athènes d'un côté, et Socrate et les étrangers de l'autre.

Cette distribution est toutefois assez vite remise en question. Socrate déclare en effet que, sous l'influence de l'oraison, il se sent grandi, plus noble et plus beau. À supposer qu'il soit provisoirement captif de l'oraison — ce qui n'est pas certain, tout ce passage pouvant aussi être lu comme purement

ironique — l'effet limité qu'un tel discours a sur lui le ramène à la réalité : il sait qu'il n'a pas les qualités que l'oraison lui prête<sup>3</sup>. Les étrangers, eux, semblent croire à l'illusion produite par le discours funèbre : à leurs yeux, la personne même de Socrate s'identifie à cette apparence nouvelle, qu'ils prennent pour son être véritable. En cela, ils se distinguent de lui et basculent donc du côté des Athéniens. À preuve, ils assimilent le philosophe à la cité, au nom d'une qualité que Socrate n'a de cesse de critiquer par ailleurs : « se sentir plus important » (σμενότερος, 235b). Toujours péjoratif chez Platon, l'adjectif *semnos* désigne une majesté d'emprunt, injustifiée, procédant d'une autoglorification qui, en retour, rabaisse les autres sur la base d'une mauvaise division entre le propre et l'étranger<sup>4</sup>. Ici, ce n'est pas Socrate qui l'éprouve, puisqu'il est justement capable de s'en moquer : il s'en trouve au contraire paré par les auditeurs étrangers, eux-mêmes victimes de l'illusion produite par l'oraison, ce « *semnos logos* » par excellence qui, en faisant l'éloge du brave comme du médiocre sans tenir compte des mérites individuels (234c), ramène l'autre au même, le différent au semblable. Indûment assimilé à la cité de son temps et aux valeurs qu'elle célèbre, Socrate est noyé dans la masse. L'oraison funèbre fabrique une identité collective qui dissout les singularités, au point de rendre aveugle à la différence de Socrate, à la différence qu'est Socrate. Les étrangers, on le voit, sont comme les Athéniens : ils se laissent prendre au jeu des mauvaises différences et ne voient pas le philosophe en Socrate, du moins pas dans la singularité que Socrate donne à cette figure du savoir. Étranger ou Athénien, c'est tout un. Désormais, la frontière passe entre Socrate d'un côté, et les étrangers et les Athéniens de l'autre.

À peine esquissée, la prétendue différence opposant les Athéniens aux étrangers est donc réduite à néant. Surtout, est déplacé ou remis en question le critère ordinaire de l'altérité ou de la différence politique : avec Socrate, être étranger à Athènes n'est plus une question de citoyenneté ou, comme on dirait aujourd'hui, de nationalité ; c'est une question de discours, c'est-à-dire de recherche de la vérité — en cela consiste selon lui l'excellence ou la vertu de l'orateur (*Apologie*, 18a), loin des faux-semblants de l'oraison funèbre qui pare les morts de qualités qu'ils n'ont pas eues (*Méneuxène*, 235a).

### *Juger les orateurs*

Les étrangers réapparaissent peu après dans la bouche de Socrate (235d), et font l'objet d'un déplacement assez similaire. Socrate estime que composer une oraison funèbre n'a rien de difficile pour trois raisons : les orateurs ont des discours tout prêts, il est facile d'improviser en la matière, et il est facile à un orateur athénien de persuader des auditeurs athéniens. C'est ce dernier argument qui mobilise le rapport des Athéniens avec les étrangers. Selon Socrate,

s'il fallait bien parler des Athéniens devant les Péloponnésiens ou des Péloponnésiens devant les Athéniens, il faudrait un bon orateur pour persuader et se forger une réputation (εὐδοκιμήσοντος) ; mais quand on soutient la compétition précisément devant ceux dont on fait aussi l'éloge, ce n'est pas une grande affaire que de paraître bien parler (οὐδὲν μέγα δοκεῖν εὔλέγειν). (235d)

Dans ce passage, le déplacement de la frontière entre les Athéniens et les autres Grecs procède en deux temps. Tout d'abord, Socrate énonce le critère qui permet de mesurer la qualité d'un orateur : parvenir à convaincre ceux qui ne sont pas de la cité, les étrangers, et plus précisément ces étrangers au suprême degré que sont les ennemis. Il s'ensuit que les Athéniens ne sont pas aptes à juger du talent de leurs orateurs, leur appréciation étant nécessairement partielle. Ils sont donc invités à se juger ou se percevoir par le regard que les étrangers — et, ou, leurs ennemis — portent sur eux. C'est un premier décentrement imposé à Athènes.

Mais Socrate ne se contente pas de ce qui n'est, somme toute, qu'une forme assez conventionnelle de relativisme dans l'auto-appréciation<sup>5</sup>. Son anti-athénocentrisme va encore plus loin. Ce que peuvent mesurer les étrangers n'est, en effet, qu'une pseudo-compétence, dont la valeur de vérité est très suspecte, pour ne pas dire nulle : il s'agit seulement de « *paraître* bien parler », et de se gagner ainsi une « *bonne réputation* », une bonne image, qui ne dit rien du savoir réel dont dispose celui qui parle, et encore moins de son souci de la vérité. Que les étrangers soient appelés à la barre pour juger de la compétence des orateurs athéniens aboutit finalement à les disqualifier eux-mêmes, et les Athéniens avec eux : les uns comme les autres prétendent s'illustrer dans une compétition sans valeur. À l'opposition initiale entre Athéniens et étrangers succèdent donc, comme dans le cas précédent, leur parfait nivellement et leur commune disqualification politique. De nouveau, Athéniens ou Péloponnésiens, c'est tout un. Entre les ennemis, aucune différence. Le texte, encore une fois, détruit d'une main l'opposition factice qu'il a construite de l'autre.

La possibilité de ce geste suppose que Socrate se situe dans une position d'extériorité par rapport à ceux qu'il vient d'assimiler purement et simplement. Ni péloponnésien ni totalement athénien, il est, lui, cet étranger indirectement évoqué dans ses propos : lui seul, ou le philosophe, est en mesure de juger ce que « bien parler » veut dire, parce que ses critères sont autres que les critères rhétoriques admis à Athènes comme ailleurs. Il est, en ce sens, un véritable étranger : un homme « étrange » chez lui.

### *Aspasie*

Le statut du personnage d'Aspasie dans le *Ménexène* conforte l'idée que la représentation du rapport entre Athènes et les cités étrangères dans ce dialogue fait l'objet d'un double geste d'édification et de destruction.

Dans la continuité de l'idée que seul un étranger pourrait bien juger du talent rhétorique d'un Athénien, Socrate fait d'une étrangère, Aspasie de Milet, l'éducatrice de Périclès en matière de rhétorique (235e), l'auteure de l'oraison funèbre que ce dernier a prononcée, et l'auteure de celle que Socrate va réciter à *Ménexène* peu après (236b). Son origine étrangère la place tout d'abord du côté de Socrate, avec qui elle partage plusieurs traits. Ils partagent d'abord une même atopie au cœur de l'Athènes démocratique, lui parce qu'il est philosophe, porteur d'une parole inédite et transgressive dans une cité qui refuse de l'entendre, elle parce que sa double altérité d'étrangère et de femme (femme qui plus est éduquée et évoluant au centre du pouvoir) transgresse en tous points les normes d'une société entièrement au pouvoir des citoyens

mâles de double ascendance athénienne. Ils font ensuite l'objet d'une même incompréhension de cette atonie par le reste de la cité, ce que confirme le commun soupçon de corruption des jeunes femmes pour l'une, des jeunes garçons pour l'autre, et leur semblable procès pour impiété<sup>6</sup>. Aspasia et Socrate d'un côté, les Athéniens de l'autre.

Mais de nouveau la frontière se déplace. Car Aspasia, après tout, ne fait que tenir aux Athéniens le langage convenu de la cité, et tout la sépare de Socrate de ce point de vue. Entre, d'un côté, la rhétorique codifiée de l'oraison funèbre empêchant chacun de se connaître lui-même parce qu'elle s'adresse à tous indistinctement et, de l'autre, le dialogue chaque fois renouvelé du philosophe avec son interlocuteur singulier, l'écart est immense. Tout sépare Socrate d'Aspasia, ensuite, quant aux effets de leurs paroles respectives : d'un côté, une parole de pouvoir œuvrant depuis le sommet de la cité et sans doute plus préoccupée de la docilité des citoyens que de leur véritable bonheur ; de l'autre, une parole sans pouvoir politique direct, mais pas sans puissance sur ceux qui en éprouvent l'étrange magie<sup>7</sup>. En somme, Aspasia et les Athéniens parlent d'une seule et même voix, et surtout, ils parlent la même langue, celle de la cité. Finalement, la frontière se redessine donc : Aspasia et les Athéniens d'un côté, Socrate de l'autre.

### L'ORAISON FUNÈBRE DU *MÉNEXÈNE* : ATHÈNES, CITÉ COMME LES AUTRES, CITÉ BARBARE

Ce double mouvement de position puis d'annulation discrète de la différence entre Athènes et les cités étrangères

réapparaît dans l'oraison funèbre, aussi bien dans la partie archéologique où sont exposées les origines d'Athènes et des Athéniens, que dans la partie « historique », qui relate les conflits entre Athènes et d'autres cités, grecques ou barbares.

*Archéologie de la différence : de la différence absolue à l'identité*

La partie archéologique de l'oraison funèbre (237b-239a) repose sur une série d'antinomies factices entre Athènes et le reste du monde. Ces antinomies concernent d'abord les conditions matérielles et humaines de formation de la cité (237b-238b), puis son système politique d'origine (238b-239a). Tandis qu'Athènes est décrite comme la figure du même et de l'excellence, les contrées étrangères sont caractérisées par leur totale altérité, leur insuffisance matérielle, leur sauvagerie naturelle et leur violence politique. Cette différence absolue revendiquée par Athènes est toutefois contredite dans le texte même qui l'affirme.

Commençons par la série d'oppositions que l'oratrice avance pour singulariser sa cité. Notons d'abord qu'elle ne se contente pas de considérer les autres contrées comme étrangères, c'est-à-dire étrangères *relativement* à Athènes. En réservant à celle-ci le monopole de l'autochtonie (237b), Aspasia rend aussi les autres contrées *absolument* étrangères, au sens où leurs habitants sont aussi des étrangers *sur leur propre terre* : ce sont « des métèques dans une contrée où leurs ascendants n'ont été que des immigrants » (237b). L'autochtonie désigne le caractère indigène d'une population, qui n'est pas nécessairement « née de la terre » (γηγενής, *Politique*, 269b ; 271a-b). Toutefois ces deux notions ont fini par se confondre

ou par être étroitement associées, comme c'est le cas ici ou dans d'autres oraisons funèbres (ROSIVACH, 1987)<sup>8</sup>: ces ancêtres des morts étaient des autochtones « habitant et vivant véritablement dans une patrie » (237b) et c'est la terre qui les mit au monde (237c). Contrairement à ce qu'on observe dans d'autres dialogues, où Platon inscrit ce *topos* dans une parole mythique revendiquée comme telle ou dans un discours dont le caractère métaphorique est explicite<sup>9</sup>, aucune distance n'est ici explicitement signalée entre le dire et le dit, comme si le mythe de l'autochtonie voulait faire oublier la distorsion que lui impose sa fonction idéologique : célébrer la supériorité des Athéniens en l'attribuant à la préservation de leur identité. Les Athéniens sont donc mêmes qu'eux-mêmes, et les étrangers doublement autres : autres que les Athéniens, et autres qu'eux-mêmes.

Celien indéfectible entre la terre athénienne et ses habitants est pensé, ensuite, sur le modèle du rapport entre une mère et ses enfants, avec cette insistance sur la filiation biologique et l'affection sans égal qui est censée la caractériser. La mère est ainsi soigneusement distinguée de la marâtre (μητρυιάς, 237b) qui a élevé les autres peuples, avec toute la connotation négative attachée au manque de soin et d'affection prêtée d'ordinaire à la mère adoptive. À cette déficience affective s'ajoute peu après l'insuffisance matérielle (237e-238b) : les peuples étrangers n'ont pas produit le blé et l'orge, céréales qui conviennent à l'homme comme le lait maternel à l'enfant. Le blé est l'apanage d'Athènes qui, dans sa bonté, l'a distribué aux autres contrées (238a). Rien d'étonnant alors à ce qu'Athènes seule ait donné naissance à l'être humain — « qui par son intelligence l'emporte sur les autres » (237d) — là où les autres

contrées n'ont produit qu'animaux, plantes et bêtes sauvages (237d). Le schéma est simple : la culture contre la nature, la civilisation contre la sauvagerie, l'humain contre l'inhumain, Athènes contre le reste du monde.

C'est là, toutefois, qu'affleure une contradiction interne qui ruine cet édifice d'antinomies grossièrement ficelées : si seule Athènes a donné naissance conjointement aux hommes et à la nourriture qui leur convient, il n'y a pas de sens à prétendre en même temps qu'elle a distribué cette nourriture aux autres contrées, puisque ces dernières, d'après l'oratrice, ne sont pas peuplées d'hommes. Cette incohérence conduit à deux hypothèses : soit le blé n'est pas propre à l'homme, et dans ce cas rien ne garantit la différence anthropologique dont Athènes se targue, les Athéniens n'étant peut-être eux aussi que des animaux ou des bêtes sauvages ; soit il faut admettre que les étrangers sont, eux aussi, des hommes. Dans les deux cas, la prétendue différence athénienne est ruinée.

Il serait possible de contredire les traits qu'Athènes s'attribue et ceux qu'elle prête aux autres cités, en leur opposant soit le savoir historique soit d'autres textes de Platon. Par exemple, on sait qu'Athènes importait du blé en grande quantité et que la question de son approvisionnement était un sujet fréquent de débat à l'Assemblée (GARNSEY, 1996)<sup>10</sup>. De même dans un passage du *Théétète*, Socrate rappelle qu'il est ridicule et présomptueux de se targuer d'avoir des ancêtres natifs de la même cité sur plusieurs générations. Ceux qui agissent ainsi témoignent de leur étroitesse d'esprit, et de l'insuffisance de leur éducation : ils sont incapables de « se rendre compte que chacun de nous a d'innombrables myriades d'aïeux et d'ancêtres, parmi

lesquels des riches et des gueux, des rois et des esclaves, *des barbares et des Grecs se sont succédé par milliers dans toutes les familles* » (Théétète, 174e-175a). Cependant, recourir à ces témoignages et à ces arguments extérieurs au *Ménexène* affaiblirait le tour de force que réussit Socrate-Aspasie (ou Platon) : une seule et même parole, celle de l'oraison, dit et dédit à la fois, édifie et détruit en même temps ce qu'elle vient d'édifier, pour peu que l'auditeur ou le lecteur soit attentif au détail de ce discours fleuve.

*Le régime politique : l'horizon commun de la tyrannie et de la servitude*

Athènes prétend devoir aussi sa singularité à son régime politique, cette étrange « aristocratie avec l'approbation du grand nombre » (238d) appelée tantôt aristocratie tantôt démocratie. Dans ce régime gouvernement ceux qui « semblent être les meilleurs » (τοῖς ἀεὶ δόξασιν ἀρίστοις εἶναι, 238d) ou « celui qui semble sage et bon » (ὁ δόξας σοφὸς ἢ ἀγαθὸς εἶναι, 238d), alors que ce sont d'autres critères qui prévalent dans les autres cités : infirmité et obscurité de naissance y interdisent l'accès au pouvoir, tandis que leurs contraires en ouvrent les portes. Seule Athènes appliquerait donc un critère pertinent, qui porte sur la qualité du futur gouvernant.

Pourtant, de nouveau, la pseudo-différence et la pseudo-supériorité d'Athènes s'effondrent : car pour elle comme pour les cités dont elle prétend se démarquer, rien ne permet de juger de la véritable valeur du candidat politique. C'est évident dans les autres cités avec la richesse et l'origine, qui n'ont pas de lien direct avec les qualités requises pour être

un homme d'État, mais c'est aussi le cas à Athènes avec la simple « apparence » de bonté et de sagesse. Les dirigeants d'Athènes, à l'évidence, sont aussi mal désignés — et sans doute aussi mauvais — que ceux des autres cités.

La suite le confirme : dans les autres cités, la relation politique entre gouvernants et gouvernés — et plus généralement la relation sociale — est de l'ordre de la servitude (239a), tandis qu'Athènes se targue d'un rapport d'égalité entre tous ses membres. Mais Aspasia ajoute immédiatement après qu'on n'y accepte de « céder qu'à celui qui *semble* posséder l'excellence et l'intelligence » (καὶ μηδενὶ ἄλλῳ ὑπεῖκειν ἀλλήλοις ἢ ἀρετῆς δόξῃ καὶ φρονήσεως, 239a). De nouveau, ne juger que sur l'apparence, c'est risquer que « céder » finisse par signifier « se soumettre » : un tyran ou un despote — ce qu'Athènes prétend faussement n'avoir jamais connu (238c-d) mais qu'elle estime être caractéristique des Perses, par exemple Cyrus (239d-e) — ne procède pas autrement dans les premiers temps de son règne. Au début en effet, il « présente à tous l'apparence (προσποιεῖται) d'un homme affable et complaisant » (*République* VIII, 566e), puis il finit par instaurer une servitude généralisée (569b-c). Athènes, comme les autres cités, est une Perse en puissance.

### *Les guerres : Athènes, cité barbare*

Le récit des guerres menées par Athènes contre les Perses — ennemis barbares — puis contre d'autres cités grecques, occupe le cœur de l'oraison. À première vue, Athènes y tient le beau rôle. Elle est la championne de la liberté, la sienne et celle des cités qu'elle vient secourir. Et elle est aussi un

exemple de courage en ce que, dans un rapport de forces très déséquilibré à l'avantage des Perses, son audace militaire affranchit maintes cités grecques de la crainte suscitée par des ennemis aussi puissants<sup>11</sup>. Les Perses, au contraire, sont caractérisés par leur désir de domination et d'asservissement de l'Europe (239d) — désir si fort qu'il se manifeste déjà en Asie où Cyrus aurait asservi ses propres concitoyens (239d-e) — et par la crainte qu'ils suscitent chez les Grecs<sup>12</sup>. De nouveau, Athènes et la Perse sont placées dans un rapport d'opposition très net. Ce schéma est toutefois remis en question et Athènes mise dans le même sac que les Barbares dont elle prétend se démarquer. Deux éléments le prouvent.

Le premier concerne la peur comme ressort politique et stratégique. Athènes, en effet, libère les autres Grecs de la crainte des Barbares en général, et du Grand Roi en particulier (μη φοβεῖσθαι, 241c) : ce dernier gouverne chez lui par la peur — il menace le général Datis qu'il envoie marcher contre les Grecs (240b) — et l'inspire aussi à l'extérieur (εκπεπληγμένοι, 240c ; τὸν ἐχόμενον φόβον διέλυσαν τῶν Ἑλλήνων καὶ ἔπαυσαν φοβουμένου, 241b). Mais cette libération dont Athènes se glorifie ne fait, en réalité, qu'inverser l'objet de la peur : désormais c'est elle qui l'inspire au Grand Roi (βασιλέα [...] δείσαντα, 241e) comme elle a pu l'inspirer à Sparte selon Thucydide (*Hist.* I, 23). Athènes occupe donc désormais vis-à-vis des Perses — et peut-être des autres Grecs — la place qui était auparavant celle des Perses. Sa politique est une politique de la peur, comme celle de son ennemi auquel elle ressemble fort.

Le second passage illustrant l'étroite ressemblance d'Athènes et de l'ennemi perse apparaît en 245c-d, alors

qu'Athènes revendique haut et fort sa haine du Barbare. Le motif initial de l'autochtonie débouche en effet sur l'idée que le rapport d'Athènes avec l'extérieur n'est que d'exclusion et d'hostilité : Athènes clame sa « haine naturelle pour le Barbare » (φύσει μισοβάρβαρον, 245c) et plus généralement « la pureté de sa haine envers tout ce qui est de nature autre » (καθαρὸν τὸ μῖσος [...] τῆς ἀλλοτριᾶς φύσεως, 245d). Mais paradoxalement, c'est dans cette déclaration d'altérité radicale qu'Athènes s'identifie le plus aux Barbares qu'elle rejette. D'une part, de tels propos ruinent le portrait antérieur de la cité en championne de la liberté : le motif véritable de son intervention s'avère être la haine, non le désir d'affranchir les autres cités grecques de la domination perse. Athènes est donc mue par un ressort similaire à celui de ses ennemis : sa haine ne fait que répondre à l'arrogance (τῷ [...] φρονήματι, 239d) qui anime Cyrus dans ses conquêtes. D'autre part, peut-on vraiment croire à cette « haine naturelle du barbare » quand on apprend qu'Athènes finit par venir au secours du Grand Roi (244d-245b) ? Quand le Grand Roi vient chercher du renfort auprès de son ennemi d'autrefois, Athènes accepte en effet de lui venir en aide. En trahissant leurs idéaux et leurs positions de toujours, les deux parties agissent exactement de la même façon. La leçon est claire : Athènes est elle aussi une cité barbare.

## CONCLUSION

Athènes comme les autres : Platon retourne contre la cité le principe même dont elle prétend tirer sa différence, celui

de l'isonomie (239a), cette égalité indifférenciée propre à l'ethos démocratique, qui rend semblable le dissemblable et égaux les inégaux<sup>13</sup>. En donnant et se donnant l'illusion d'être singulière, Athènes ne fait que ressembler aux cités étrangères et barbares. Pour contrer cette ressemblance dans le pire, Platon estime nécessaire de penser à nouveaux frais l'altérité politique et, avec elle, le critère de l'appartenance politique ou civique. La *République* et les *Lois* enseignent que la véritable « étrangèreté » est inversement proportionnelle au degré d'appropriation des valeurs de la cité, en l'occurrence des valeurs forgées dans l'atelier du philosophe. Ce qui se traduit, notamment dans la cité des *Lois*, par une relative marginalité des étrangers : ils sont *dans* la cité sans être *de* la cité, ils vivent en périphérie, et leurs fonctions sont exclusivement commerciales et non politiques<sup>14</sup>. Et s'ils sont protégés par un certain nombre de lois, ils sont aussi « sacrifiés » au sens où c'est à eux que revient la fonction commerciale, avec tout le risque de corruption morale qu'elle comporte, et dont il faut à tout prix préserver les citoyens. L'Athénien est clair, et violent, sur ce point : il faut « n'assigner cette profession [le commerce] qu'à des gens dont la corruption morale ne cause pas un grand dommage à la cité » (*Lois* XI, 919c). Reste à savoir si cette différence entre le propre et l'étranger peut être pensée autrement, et surtout si la politique peut ou non s'en passer<sup>15</sup>.

---



---

## NOTES

<sup>1</sup>Associate Professor, University of Puerto Rico (USA), Philosophy Department, etiennehelmer@hotmail.fr.

<sup>2</sup>Certains estiment qu'il perçoit l'ironie de Socrate dans l'oraison (LOAYZA, 2006, p. 55), d'autres non (par exemple HENDERSON, 1975).

<sup>3</sup>Par exemple sur la laideur de Socrate, voir *Théétète*, 143e; et *Banquet*, 221d pour la comparaison de Socrate à un silène et un satyre.

<sup>4</sup>Sur cet adjectif, voir VRIES, 1944 ; LORAUX, 1974, p. 194 ; et LORAUX, 1993, p. 329-337. Voir aussi *Politique*, 263b-e, en particulier 263d.

<sup>5</sup>On trouve un exemple de ce relativisme chez Hérodote : « la coutume (νόμος) est un roi qui gouverne tout », *Histoires* III, 38.

<sup>6</sup>Sur Aspasia, voir Plutarque, *Vie de Périclès* XXXII, 1 ; Loraux, 2001 ; Nails, 2002, p. 58-62.

<sup>7</sup>Voir par exemple ce que dit Alcibiade de l'effet que la parole de Socrate a sur lui, *Banquet*, 216a-b.

<sup>8</sup>Démosthène 4-5 ; Hypéride 7 ; Lysias 17. En revanche l'oraison de Périclès chez Thucydide névoque que l'occupation continue de l'Attique par une même race, des ancêtres (*Hist.* II, 36). Cf. *Politique* 269b ; 271a-b. Sur l'autochtonie athénienne : Loraux, 1998 ; à propos du *Ménexène* en particulier : Sebillotte Cuchet, 2005.

<sup>9</sup>Voir par exemple *Politique*, 271a-b ; *Timée*, 23d-e ; *Critias*, 109c-d ; *République* III, 414c-e.

<sup>10</sup>Selon Aristote, les discussions sur l'approvisionnement en blé (περὶ σίτου) sont à l'ordre du jour de l'Assemblée du peuple (*Constitution des Athéniens*, XLIII, 3).

<sup>11</sup>Pour la liberté : 239b, 240e, 242b-c, 244c, 245a. Pour l'audace : 240d-e, 241b.

<sup>12</sup>Pour la servitude : 239d-e, 240a, 240c. Pour la crainte : 240c, 241b-c.

<sup>13</sup>Sur ce thème, voir *République* VIII, 558c, 561e, 562e-563d ; cf. *Lois* VI, 756e-758a.

<sup>14</sup>Voir Joly, 1992, p. 38-62.

<sup>15</sup>Mes plus sincères et amicaux remerciements à Christian Keime pour ses très précieuses suggestions.

## BIBLIOGRAPHIE

BORNET, Ph. Platon et les étrangers. In: *Revue de Théologie et de Philosophie* 132, 2000, p. 113-129.

GARNSEY, P. *Famine et approvisionnement dans le monde gréco-romain*. Paris: Les Belles Lettres, [1988], 1996.

HENDERSON, M.M. Plato's *Menexenus* and the distortion of history. In: *Acta Classica* 18, 1975, p. 25-46.

JOLY, H. *La Question des étrangers*. Paris : Vrin, 1992.

LOAYZA, D. *Ménexène*. Introduction, traduction et notes. Paris: Flammarion, 2006.

LORAUX, N. Aspasia, l'étrangère, l'intellectuelle. In: *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 13, 2001, p. 17-42.

LORAUX, N. *Né de la Terre. Mythe et politique à Athènes*. Paris: Seuil, 1998.

LORAUX, N. *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*. Paris: Payot, [1981], 1993.

LORAUX, N. Socrate contrepoison de l'oraison funèbre. In: *L'Antiquité classique* 43, 1, 1974, p. 172-211.

NAILS, D. *The People of Platon. A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002.

ROSIVACH, V. Autochtony and the Athenians. In: *The Classical Quarterly*, New Series 37, 2, 1987, p. 294-306.

SEBILLOTTE CUCHET, V. La terre-mère: une lecture par le genre et la rhétorique patriotique. In: *Kernos* 18, 2005, p. 203-218.

VRIES, G.J. DE. ΣΕΜΝΟΣ and Cognate Words in Plato. In: *Mnemosyne* 3, 12, 1944, p. 151-156.

# CONCEPÇÕES ESTÓICAS EM *TROIANAS* DE SÊNECA

Brian Gordon Lutalo Kibuuka<sup>1</sup>

**RESUMO:** A tragédia de Sêneca evoca, para além dos dramas gregos que servem de base para os seus enredos, um conjunto de concepções filosóficas a respeito da melhor maneira de enfrentar a dor e o sofrimento. Sendo assim, há aspectos retóricos estóicos no drama senequiano, em especial na peça *Troianas*. Este artigo visa demonstrar e analisar tais concepções estóicas na peça em questão.

**PALAVRAS-CHAVE:** Sêneca; Tragédia Latina; Retórica; Estoicismo.

**ABSTRACT:** The Seneca's tragedy evokes, beyond the Greek dramas that are the basis for their plots, a set of philosophical ideas about the best way to face the pain and suffering. Thus, there are rhetorical Stoics aspects in senequian drama, especially in the play *Troades*. This article aims to demonstrate and analyze such Stoic ideas in the play in question.

**KEYWORDS:** Seneca; Latin Tragedy; Rhetoric; Stoicism.

O presente trabalho consiste na análise da peça *Troianas*, cuja autoria é de Lucius Anneus Sêneca. Destacam-se aqui as relações entre o drama senequiano e o teatro grego clássico, com o objetivo de observar nas continuidades e descontinuidades entre ambos aspectos importantes da tragédia relacionados ao contexto político e social de sua enunciação, mas em especial a relação da tragédia com os ideais filosóficos estoicos de seu autor.

Sêneca nasceu na cidade de Córdoba, na região da Andaluzia. Essa cidade, dominada pelos romanos em 152 a.C., era capital da província e gozava de relativa importância na época do nascimento do autor. Quanto ao nascimento de Sêneca, tal se deu em data incerta, e o que é possível inferir é que ele tenha nascido no fim do século I a.C., ou no início do século I d.C. Descendente de uma família de cavaleiros, o que implicava em certo *status* em sua província, Sêneca era filho de Sêneca, o *velho*, cujas atividades de orador foram significativas. Foi do pai que ele recebeu lições de retórica e filosofia desde a mais tenra idade<sup>2</sup>. Porém, pouco se pode inferir a respeito do pai nos escritos de Sêneca, e o mesmo acontece com a sua mãe, Hélvia. Em sua juventude, Sêneca ainda recebeu ensinamentos filosóficos que foram determinantes em sua trajetória como pensador, com destaque para o estoicismo, com Átalo e Papírio Fabiano; o neopitagorismo com Sócio; e o cinismo, com Demétrio<sup>3</sup>. Quanto aos seus irmãos, ambos, Novato e Mela, tornaram-se oradores de pouco prestígio. Dos familiares de Sêneca, apenas o próprio filósofo, seu pai e seu sobrinho Lucano ganharam significativo destaque nas letras.

Tão importante quanto a formação filosófica de Sêneca, a sua trajetória política é fundamental para a compreensão do seu drama. Tendo migrado para a cidade de Roma, sua origem fazia dele um *homo novus*. Circunstâncias ainda não bem elucidadas fizeram-no ser exilado na Córsega, porém Sêneca foi chamado de volta a Roma em aproximadamente 49 d.C. por Agripina, que tinha a intenção de fazê-lo preceptor de Domício (futuro Nero). Quando Nero tornou-se imperador, Sêneca passou a assumir um papel muito importante em Roma, a qual teve fim com sua condenação à morte e seu suicídio.

Orador, político, escritor, filósofo e educador, Sêneca foi autor de *As Consolações*, escritas entre 40 e 43, que são dirigidas a Márcia, uma dama romana que perdera um filho, a sua mãe e a Políbio, liberto e auxiliar de Cláudio. Escreveu entre 49 e 63 d.C. os tratados *Sobre a ira (De ira)*, *Sobre a brevidade da vida (De breuitate uitae)*, *Sobre a clemência (De clementia)*, *Sobre a tranqüilidade do espírito (De tranquillitate animi)*, *Sobre a firmeza do sábio (De constantia sapientis)*, *Sobre o ócio (De otio)*, *Sobre a prática do bem (De beneficiis)*, *Sobre a vida feliz (De uita beata)* e *Sobre a providência (De prouidentia)*. Suas cartas foram numerosas, sendo as 124 endereçadas a Lucílio (*Ad Lucilium epistulae*) fundamentais para conhecer as suas idéias filosóficas, literárias e políticas. Sêneca é autor ainda do tratado científico *Questões naturais (Naturales quaestiones)*, no qual ele aborda os conhecimentos da época sobre a natureza. Em *Apocolocintose (Apocolocynthisis)* Sêneca satiriza a morte e o sepultamento de Cláudio.

Quanto à produção dramática de Sêneca, há oito peças supérstites cuja autoria é atribuída ao filósofo-dramaturgo:

*Hércules furioso* (*Hercules furens*), *Troianas* (*Troades*), *Fenícias* (*Phoenissae*), *Medéia* (*Medea*), *Fedra* (*Phaedra*), *Édipo* (*Oedipus*), *Agamêmnon* (*Agamemnon*) e *Tiestes* (*Thyestes*). Duas peças são atribuídas a Sêneca, mas a autoria é discutida: *Hercules Oetaeus* e *Octavia*. As outras tragédias existem apenas em fragmentos.

A datação das tragédias de Sêneca, segundo John Fitch, pode ser feita observando as pausas de sentido utilizadas pelo autor. A análise estatística feita por Fitch resulta em três grupos de peças: as tragédias mais antigas, *Agamemnon*, *Oedipus*, e *Phaedra*; as tragédias intermediárias, *Hercules furens*, *Troades* e *Medea*; e as tragédias tardias, *Thyestes* e a inacabada *Phoenissae*<sup>4</sup>.

As tragédias de Sêneca revelam relações com o drama grego clássico, que podem ser observadas pelas verossimilhanças temáticas e estruturais. Quanto às relações entre as peças de Sêneca e as demais tragédias latinas, não há peças inteiras latinas supérstites que sirvam de comparação, o que restringe significativamente a possibilidade para o estabelecimento de paralelos entre o autor e seus conterrâneos e/ou contemporâneos<sup>5</sup>.

A distinção mais significativa entre o drama senequiano e as tragédias gregas é a mudança na estrutura das peças. Em sua técnica dramática, Sêneca divide as suas tragédias em cinco atos, compostos em trímetros iâmbicos, intercalados com quarto odes corais<sup>6</sup>. Tal estrutura difere significativamente das peças gregas, que contêm um prólogo, párodo, estrofes, antístrofes, episódios (três ou quatro), estásimos e êxodo.

Os temas das tragédias de Sêneca são devotados às histórias que, populares no teatro grego, tinham sido também,

provavelmente, os modelos prediletos dos dramaturgos do período augustano. No entanto, tais peças apresentavam demandas em sua *performance* que provocavam diferenciações fundamentais destas com as peças gregas que as inspiraram. Exemplos disso são o recurso à retórica e o uso constante do epigrama nas tragédias latinas. Tais características são evidências do uso em contexto privado, se não de todas, de uma parcela considerável de tragédias, ou da *performance* recitatória de tais dramas<sup>7</sup>.

Além das distinções supracitadas entre as tragédias gregas e latinas, observa-se ainda que no drama grego a *performance* tem elementos religiosos (os festejos cívicos nos quais as peças são encenadas são em honra a Dioniso) diante de uma audiência interessada em uma representação que é despojada de complexidade material. Tais eram distintas do drama latino, direcionado a entreter uma audiência interessada nos jogos retóricos, acostumada com o horror e a violência dos combates de gladiadores e com a grandiosa e luxuriante organização do espetáculo<sup>8</sup>. Os efeitos melodramáticos da tragédia latina podem ser observados em *Troianas* pelas cenas de forte apelo introduzidas por Sêneca, como a morte de Astianax na tumba de Heitor, ou a batalha psicológica entre Andrômaca e Odisseu (*Tro.*, 524-813)<sup>9</sup>.

Quanto ao coro, o drama de Sêneca mantém o esquema clássico de odes cantadas, cuja função na tragédia é a de anunciar a chegada de personagens, dialogar com atores, proporcionar o tempo necessário à introdução de personagens, elucidar ou conceder valores e significados a eventos e personagens, entre outros. As convenções clássicas, conforme afirma Tarrant, são “*rigidly applied even when awkwardness*

*results: in several places, for example, the chorus announces a new arrival at the end of an ode or scene but has no speaking part at the beginning of the subsequent scene (Ag. 408ff, 778ff, Pha. 829ff, 989f, II54f, Oed. 995ff)."*<sup>10</sup> No entanto, a diferença fundamental entre o coro senequiano e o das tragédias gregas é a saída de cena eventual dos coreutas. Por outro lado, em Sêneca, o coro está presente durante as recitações ou encenações em iambo.

Quanto aos elementos filosóficos do drama de Sêneca, é possível observar que o estoicismo perpassa as suas tragédias, o que evidencia não apenas a sua formação, mas também caracteriza os seus espectadores. É possível que os espectadores dos dramas de Sêneca os assistissem com serenidade e reflexão, impassíveis ou razoavelmente reativos, como as personagens senequianas diante da violência e horror que as acomete no enredo.<sup>11</sup> Ao mesmo tempo, observa-se na violência desmedida, no horror e nas referências aos suplícios um *páthos* que sugere uma plateia acostumada com tais temáticas.

O uso da retórica nas tragédias de Sêneca também é significativo: o drama senequiano, como afirma Friedrich Leo, é uma *tragoedia rhetorica*, na qual "*is not only philosophical: rhetorical criticism should also have something to say about the substance of his tragedy.*"<sup>12</sup> A substância de sua tragédia revela os usos expressivos de um período em que a retórica alcançara um lugar importante na elocução pública e também artística.

Para ilustrar os aspectos acima destacados, passa-se à análise da tragédia *Troianas*. Esta é, segundo Braun, "*an amalgamation of scenes from Euripides' Andromache, Troades,*

*and Hecuba.*”<sup>13</sup> Sêneca utiliza de *Troianas* de Eurípides a caracterização de Hécuba, de Helena e o coro de cativas. O párodo de *Troianas* de Sêneca também é influenciado pelo párodo do drama euripídiano.

Outra tragédia utilizada por Sêneca em *Troianas* é *Políxena* de Sófocles, que pode ser reconstituída mediante a observação de poucos fragmentos (em especial, do prólogo) e pelas temáticas, posteriormente presentes em *Antígona*. É de *Políxena* que Sêneca retira as cenas entre Pirro, Agamemnon e, posteriormente, Calcas, bem como a mutabilidade da personagem Políxena, distinta da personagem de Eurípides, que intervém em favor do próprio suplício diante de sua mãe e de Odisseu em *Hécuba*.

Mesmo havendo relações visíveis entre o drama senequiano e as tragédias gregas, há também características próprias em Sêneca, como os anacronismos para se referir aos triunfos romanos (*Troades*, 150 ss; cf. *Phoenissae*, 577-78), ou referências astrológicas (*Troades*, 386ss), ou mesmo citações de Virgílio, Horácio ou Ovídio (por exemplo, a frase “*Sigea premis litora truncus*”, posta na boca de Príamo em *Troades* 141, que é alusória à frase de Virgílio “*iacet ingens litore truncus*” (Aen. 2. 557)).<sup>14</sup>

A tragédia *Troianas* apresenta elementos formais que podem ser claramente discerníveis na estruturação típica das tragédias de Sêneca. Sua estrutura é cíclica e contém elementos simétricos — ou seja, a estrutura da tragédia é em anel. O primeiro anel está relacionado a Hécuba: ela descreve no prólogo a morte de seu marido e a distribuição das mulheres troianas (57-62) — e menciona no fim do quinto ato a queda e a ruína da cidade (1167s). O segundo

anel é formado por Políxena, que vai ser requerida por Aquiles, conforme anunciado pelo mensageiro Taltíbio no segundo ato (164-202), e cuja morte é descrita pelo mensageiro no quinto ato, antes do lamento final de Hécuba (1120-1164). O terceiro anel tem Astíanax como tema: sua morte é proclamada por Calcas no terceiro ato (365-370) e é mencionada por um mensageiro antes da descrição da morte de Políxena (1068-1116). O terceiro ato é dedicado às demandas, dividido em duas cenas: a primeira mostra a discussão entre Andrômaca e um *Senex* (409-523); e na segunda cena Ulisses tenta demolir a tumba de Heitor (524-813). No quarto ato, Aquiles retorna e reclama Políxena, que lhe é entregue (999-1003). Os paralelismos entre as aparições magníficas de Aquiles (182) e as aparições que revelam um Heitor fracassado (444); ou as menções aos fracassos de Andrômaca em seus intentos e aos sucessos de Helena constroem uma teia narrativa que concede maior rigidez estrutural à tragédia.<sup>15</sup>

O primeiro ato (1-163) apresenta Hécuba, que descreve as ruínas da cidade e o estado deplorável que Tróia ficara após o ataque aqueu. Ela afirma, em sua descrição:<sup>16</sup>

*En alta mura decora congesti iacent  
tectis adustis; regiam flammae ambiunt  
omnisque late fumat Assaraci domus.  
Nec caelum patet  
undante fumo: nube ceu densa obsitus  
aterfauilla squalet lliaca dies.*

[Eis que os ornamentos das altas muralhas  
jazem amontoados no chão, queimadas as

casas; as chamas cercam o palácio e toda a  
cidade de Assáraco lança espessa fumaça.

Nem o céu se mostra  
sob o fumo que se evola; escurecido por  
densa nuvem, o dia se envolve em negrume  
por causa da cinza de Tróia.]

*Tro.*, 15-7; 19-2

A exposição de Hécuba revela o panorama dramático em que a cidade está, em chamas, com ornamentos amontoados e envolta em cinzas e negra fumaça. Tal condição tem relação direta com o estado emocional das cativas troianas, que devem lacerar o próprio peito por causa da má sorte que as acometeu:

*Lamenta cessant? turba captivae mea,  
ferite palmis pectora et planctus date  
et iusta Troiae facite. iamdum sonet  
fatalis Ide, iudicis diri domus.*

[Cessam as vossas lamentações? Ó povo  
meu, ó escravas, lacerai o peito com as mãos,  
chorai e fazei algo digno de Tróia. Que o Ida  
fatal, teatro de um julgamento desastrado,  
possa agora ressoar!]

*Tro.*, 63-66

E é no âmbito da descrição de Hécuba e na interlocução entre ela e as cativas que se dá a primeira ode coral da tragédia (67-163), na qual Hécuba e o coro descrevem o estado da cidade de Ilíon:

*decies niuibus canuit Ide,  
Ide totiens nostris nudata rogis,  
et Sigeis trepidus campis  
decumas secuit messor aristas,  
ut nulla dies maerore caret,  
sed noua fletus causa ministrat.*

[O Ida embranqueceu dez vezes com as neves e dez vezes foi despojado para as nossas piras; o segador temeroso, nos campos do Sigeu, cortou sua décima seara, sem que nenhum dia fosse isento de dor.]

*Tro.*, 73-78

Mais uma vez, faz parte do *páthos* necessário a tal visão a reação das cativas, que respondem positivamente às orientações da ex-rainha, agora cativa, Hécuba. Observa-se, porém, a intensidade unida ao comedimento das intervenções e das respostas, que se dá pelo soltar dos cabelos, pelo desnudar do seio e pelos gemidos. Hécuba afirma:

*soluite crinem, per colla fluant  
maestra capilli tépido Troiae  
puluere turpes...*

soltai a cabeleira; que vossos cabelos  
caiam pelos ombros aflitos, sujos com a  
cinza quente de Tróia.

*Tro.*, 84-6

Em resposta, o coro de cativas responde:

*coma demissa est libera nodo  
sparsitque cinis femidus ora.*

a cabeleira solta está livre de presilhas;  
a cinza ardente se espalhou sobre nossos  
rostos.

*Tro., 100s*

E as vestes, despojadas, revelam os seios nus, em uma clara alusão metafórica ao despojamento das mulheres, concomitante à descrição dos elementos cênicos — no caso, das vestimentas — caso tal peça fosse encenada:

*Āadit ex umeris uestis apertis  
iúmque tegit suffulta latus;  
iam nuda uocant pectora dextras.*

A veste cai de nossos ombros descobertos  
e sustentada por baixo cobre-nos os flancos;  
os seios nus instigam agora nossas mãos.

*Tro., 103-105*

A menção aos gemidos é feita com linguagem elevada e figuras ricas. Tais envolvem, no merisma “mar e céu” e na menção a pontos geográficos, todo o universo, que ecoa a dor das cativas — dor, porém, traduzida no comedimento dos gemidos:

*Rhoetea sonent litora planctu,  
habitansque cauis montibus Echo  
non, ut solita est, extrema breuis*

*uerba remittat:  
totos reddat Troiae gemitus;  
audiat omnis pontus et aether...*

Que as praias do Reteu ressoem com o pranto e Eco, habitante dos montes escavados, não repita, como costuma, só as últimas palavras, breve que é: que nos devolva os gemidos de Tróia, todos eles!

Que o mar e o céu os escutem...

*Tro., 107-112*

Uma última intervenção do coro descreve atos de autoflagelação, com os respectivos significados de cada ato:

*Tibi nostra ferit dextra lacertos  
umerosque ferit tibi sanguíneos;  
tibi nostra captit dextera ptiisat,  
tibi matemis ubera palmis  
laniata iacent.*

Por ti nossa mão direita agride nossos braços,  
por ti lacera nossos ombros ensanguentados;  
por ti nossa destra golpeia a cabeça, por ti  
nossos seios se ferem pelas mãos de mãos.

*Tro., 116-120*

Observa-se já no próprio prólogo que o tema da tragédia é a posição instável do poder e a mudança da *Fortuna*, que perpassa a história, que é descrita como cíclica, com muitas associações entre o presente e o passado — por exemplo, a relação entre

Astíanax e o pai (464-468, 451 — todas seções do terceiro ato da tragédia [409-806]) e a sorte de ambos (133-137 — seção do segundo ato da tragédia [164-408]; 825 — no quarto ato da tragédia [861-1055]); a relação entre os sacrifícios de Ifigênia e Políxena (164s [também no segundo ato da tragédia], 360).

A morte, a destruição e a dissolução, porém, são os temas fundamentais na tragédia, sendo sugerida no drama a necessidade de uma atitude controlada e refletida diante da morte (Astíanax [792]; Políxena [945, 1151-1154]; Hécuba [1171-1175, já no quinto ato da tragédia]). As próprias odes corais<sup>17</sup> mostram a morte como libertadora (“*liber manes uadit ad imos*” [146]), ressignificando o seu sentido segundo princípios estoicos (“*post mortem nihil est ipsaque mors nihil*” [397]). Tal conformação também se revela em outras atitudes das cativas troianas, que não têm *pudor* (91), nem respeito pelo antigo rei (44), nem mesmo por tumbas (667-669).<sup>18</sup> Observa-se portanto a recorrência na tragédia das concepções estoicas do autor, que as utiliza para dar voz à sua filosofia com dicção retórica elevada, lançando mão para isso de narrativas trágicas mais remotas.

Logo, a preocupação de Sêneca em imprimir densidade retórica para seu drama — a qual se revela nas fortes imagens — não suprime a dor e a desarticulação psicológica das suas personagens. Porém, tal se dá dentro de limites que revelam que os submetidos à violência podem manter sua capacidade de entender e se submeter ao suplício com equilíbrio e comedimento. O passo a seguir ilustra este aspecto:

*non ille uultus flammeum intendens iubar,  
sed fessus ac deiectus et fletu grauis  
similisque nostro, squalida obtectus coma.*

Seu semblante não mostrava o olhar ardente:  
Apresentava-se, ao contrário, cansado e  
vencido, abatido pelo choro e semelhante  
ao de um ser alquebrado, coberto pela  
cabeleira desgrenhada.

*Tro.*, 448-450

Vencido, cansado e abatido, Heitor, que é descrito acima por ocasião de sua aparição em sonho a Andrômaca, está derrotado e morto. Porém, tal estado não o impede de aconselhar, mesmo em sua condição desfavorável, que Andrômaca *omitte flectus* (pare de chorar — verso 454). Há, portanto, a condição da manutenção da austeridade mesmo em estado de dor e derrota. A postura de suplicante também ilustra a consciência com a qual é necessário apresentar-se em situações adversas:

*Submitte manus dominique pedes  
supplice dextra strattis adora  
gere captiuum, positoque genu,  
si ma nondumfunera sentis,  
matris fletus imitaré tttae*

abaixa as mãos e, prostrado, com  
a destra suplicante, adora os  
pés de teu senhor porta-te  
como escravo e, ajoelhando-te, se  
ainda não sentes teu próprio  
sofrimento, imita o choro de tua mãe

*Tro.*, 708-10:715-17

Os conselhos de Andrômaca a Astíanax, que será oferecido ao suplício, mostra a resignação e a necessidade de portar-se segundo a condição imposta: se é a de escravo, é necessário, mesmo que despojado do sofrimento da condição, portar-se como tal. É mais uma evidência das compreensões estoicas de Sêneca inseridas em seu drama, que mostra em sua caracterização dos vencidos um conjunto de valores que, sem negar a natureza da dor, aponta para um caminho de aceitação da mesma. Mais uma passagem é ilustrativa do fato:

*Oscula et fletus, puer, lacerosque crines  
excipe et plenus mei occurre patri; Sume  
nunc iterum comas et sume lacrimas,  
quicquid e mísero uiri funere relictum est;  
sume quae reddas tuo oscula parenti. Matris  
hanc solado relinque uestem.*

Recebe meus ósculos e meu choro, criança,  
e os cabelos que arranquei, e cheio de minha  
lembrança corre para junto de teu pai.  
Recebe, de novo, meus cabelos, recebe minhas  
lágrimas — tudo que me restou da morte  
infeliz de meu esposo; recebe os beijos que  
levarás de volta a teu pai. E, como consolação  
de tua mãe, deixa teu manto.

*Tro., 799-801; 806-10*

As palavras ditas por ocasião da despedida de Astíanax por Andrômaca mencionam a morte como retorno (*occorre patri... sume quae reddas tuo oscula parenti*) e são indicativas da introdução do tema da vida após a morte, e do retorno aos

ancestrais. Tal passagem introduz a ressignificação da morte: ainda um momento triste, especialmente nas circunstâncias dos cativos, é também a possibilidade de reencontro com os mortos. E é tal ressignificação da morte que permite entender, por ocasião da morte de Políxena, a constação de que a aceitação da morte revela a grandeza de espírito:

*Vide ut animus ingenu laetus audierit necem*

Vê como um espírito magnânimo  
ouve alegre a notícia da morte

*Tro.*, 945

Portanto, o que se observa no drama senequiano é a referência intertextual, que explica a escolha do enredo e a estruturação do seu drama segundo convenções cênicas, dramáticas e míticas provenientes dos seus antecessores. Porém, as vívidas descrições, que utilizam como instrumento a rica retórica do autor, são instrumentos para a elocução das ideias estoicas sobre a dor, o sofrimento, a morte e a vida após a morte. O melodrama senequiano, mesmo dedicado ao retrato do horror da derrota e desolação que esta provoca, reserva espaço para a reflexão a respeito da melhor maneira de enfrentar a dor e o sofrimento. Sendo assim, há um elemento pedagógico no drama senequiano, ironicamente um prenúncio da opção da libertação através da morte: opção que o próprio autor escolherá por ocasião de sua tragédia pessoal.

## NOTAS

<sup>1</sup>Mestre em História pela Universidade Federal Fluminense e Mestre em Letras pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. É membro de grupo de pesquisa da Universidade Federal Fluminense e da Universidade de Coimbra. E-mail: bglkibuuka@hotmail.com

<sup>2</sup>O pai de Sêneca foi um conhecido orador. Retor influenciado por Cícero, autor de *Controversies* e *Suasoriae* sobre ele afirma Russel: “writing under Tiberius or Caligula, is an early witness to the discussion of corruption and decline which is prominent in first-century speculation” (RUSSEL, Donald. *The Arts and Prose in Early Empire*. In: BOARDMAN, J. et al., *The Oxford History of Classical World*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 539).

<sup>3</sup>HERIGTON, C. J. The younger Seneca. In: KENNEY, E. J. & CLAUSEN, W. V. (eds.) *The Cambridge History of Classical Literature*. v. II. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 513-514.

<sup>4</sup>FITCH, John G. Sense-Pauses and Relative Dating in Seneca, Sophocles and Shakespeare. *The American Journal of Philology*. Vol. 102, No. 3, 1981. p. 289-307.

<sup>5</sup>TARRANT, R. J. Greek and Roman in Seneca’s Tragedies. *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 97, *Greece in Rome: Influence, Integration, Resistance*, 1995. p. 215-217.

<sup>6</sup>TARRANT, R. J. Senecan Drama and Its Antecedents. *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 82, 1978. p. 218.

<sup>7</sup>HOOKER, Edna M. Changing Fashions in Ancient Drama — II. *Greece & Rome, Second Series*, Vol. 7, No. 2, Out., 1960. p. 152.

<sup>8</sup>HERIGTON, C. J. The younger Seneca. In: KENNEY, E. J. & CLAUSEN, W. V. (eds.) *The Cambridge History of Classical Literature*. v. II. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 519-521.

<sup>9</sup>HADAS, Moses. The Roman Stamp of Seneca’s Tragedies. *The American Journal of Philology*, Vol. 60, No. 2, 1939. p. 222-223. Quanto aos recursos cênicos, Hadas menciona o uso de 600 mulas na apresentação da Clitemnestra de Accius para ilustrar os recursos empregados pelos tragediógrafos latinos no afã de entreter os espectadores.

<sup>10</sup>TARRANT, R. J. Senecan Drama and Its Antecedents. *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 82, 1978, p. 223-224.

<sup>11</sup>HOOKER, Edna M. Changing Fashions in Ancient Drama — II. *Greece & Rome, Second Series*, Vol. 7, No. 2, Out., 1960. p. 153.

<sup>12</sup>GOLDBERG, Sander M. The Fall and Rise of Roman Tragedy. *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 126, 1996. p. 274.

<sup>13</sup>BRAUN, W. *De Senecae fabula quae inscribitur Troades* (Progr. Wesel I870); CALDER III, W. M. Calder, *Wissenschaft Zeitschrift der Univ. Rostock, Geschichte und sprachwiss.* 15, 1966. p. 551-559.

<sup>14</sup>CALDER III, William M. Originality in Seneca's Troades. *Classical Philology*, Vol. 65, No. 2, 1970, p. 75-76.

<sup>15</sup>KEULEN, Atze J. *Lucius Annaeus Seneca — Troades: introduction, text and commentary*. Köln: Brill, 2002. p. 12.

<sup>16</sup>As citações latinas e as traduções são provenientes de duas edições: SÊNECA, Lúcio Aneu. *As Troianas*. Introdução, tradução e notas de Zélia de Almeida Cardoso. São Paulo: Hucitec, 1997; e MATIAS, Mariana Montalvão. *Paisagens Naturais e Paisagens da Alma no Drama Senequiano*. Troades e Thyestes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2009.

<sup>17</sup>As odes corais são quatro: primeira (107-163), segunda (371-408), terceira (814-860) e quarta (1009-1055).

<sup>18</sup>KEULEN, Atze J. *Lucius Annaeus Seneca — Troades: introduction, text and commentary*. Köln: Brill, 2002. p. 12.

## REFERÊNCIAS

BRAUN, W. *De Senecae fabula quae inscribitur Troades* (Progr. Wesel 1870); CALDER III, W. M. Calder, *Wissenschaft Zeitschrift der Univ. Rostock, Geschichte und sprachwiss.* 15, 1966.

CALDER III, William M. Originality in Seneca's *Troades*. *Classical Philology*, Vol. 65, No. 2, 1970, p. 75-82.

FITCH, John G. Sense-Pauses and Relative Dating in Seneca, Sophocles and Shakespeare. *The American Journal of Philology*. Vol. 102, No. 3, 1981. p. 289-307.

GOLDBERG, Sander M. The Fall and Rise of Roman Tragedy. *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 126, 1996.

HADAS, Moses. The Roman Stamp of Seneca's Tragedies. *The American Journal of Philology*, Vol. 60, No. 2, 1939.

HERIGTON, C. J. The younger Seneca. In: KENNEY, E. J. & CLAUSEN, W. V. (eds.) *The Cambridge History of Classical Literature*. v. II. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 511-532.

HOOKER, Edna M. Changing Fashions in Ancient Drama — II. *Greece & Rome, Second Series*, Vol. 7, No. 2, Out., 1960, p. 143-154.

KEULEN, Atze J. *Lucius Annaeus Seneca — Troades: introduction, text and commentary*. Köln: Brill, 2002.

MATIAS, Mariana Montalvão. *Paisagens Naturais e Paisagens da Alma no Drama Senequiano*. Troades e Thyestes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2009.

RUSSEL, Donald. The Arts and Prose in Early Empire. In: BOARDMAN, J. *et al.*, *The Oxford History of Classical World*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

SÊNECA, Lúcio Aneu. *As Troianas*. Introdução, tradução e notas de Zélia de Almeida Cardoso. São Paulo: Hucitec, 1997.

TARRANT, R. J. Senecan Drama and Its Antecedents. *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 82, 1978, p. 213-263.

# **DIE ANTICHRISTLICHEN TRAKTATE VON KELSOS, PORPHYRIOS UND JULIAN UND IHRE REZEPTION IN DER AUFKLÄRUNG**

Winfried Schröder<sup>1</sup>

**ABSTRAKT:** Einer verbreiteten Ansicht zufolge sah sich das Christentum in der Aufklärung Einwänden ausgesetzt, die vom Standpunkt einer ihm fremden — neuzeitlichen — Rationalität aus entwickelt wurden und daher als anachronistisch und unangemessen zurückzuweisen sind. Tatsächlich jedoch griffen Religionskritiker der Aufklärung immer wieder auf Argumente zurück, mit denen bereits in der Spätantike Philosophen wie Kelsos, Porphyrios, Hierokles und Julian Apostata aus einer zeitgenössischen Perspektive dem Christentum entgegengetreten waren. Der Einfluss dieser spätantiken Philosophen auf die Religionskritik der Aufklärung wird exemplarisch anhand der Debatten über die Autorität der biblischen Offenbarung, der Wunderdiskussion und der Auseinandersetzung mit dem christlichen Moralverständnis dargestellt.

**SCHLÜSSELWÖRTER:** Spätantike Philosophie, Aufklärung, Ethik, Christentum.

**ABSTRACT:** While ancient philosophy of both the classical and the Hellenistic period (Epicurus, Lucretius, Cicero) has always been recognized as an important source of inspiration for the Enlightenment philosophy of religion, the influence of sources of late antiquity has been largely neglected. However, an investigation of 17th- and 18th-century sources reveals the pervasive influence of antichristian arguments developed by Celsus, Porphyry and Julian Apostata (2nd — 4th century). Anthony Collins, Hermann Samuel Reimarus, Voltaire and other Enlightenment critics of Christianity drew upon the ideas of these middle- and neo-platonists, thereby adding substantially to the force of their objections against the biblical revelation, the belief in miracles and the Christian conception of morality.

**KEYWORDS:** Hellenistic Philosophy, Enlightenment, Ethics, Christianity.

„On renouvelle tous les jours les attaques que l'empereur Julien, les philosophes Celse et Porphyre livrèrent dès les premiers temps à nos saintes vérités“ (Voltaire, alias 'Jean Patourel jésuite', an Helvétius 25. 8. 1763)

Immer wieder stößt man in der Religionsphilosophie der Aufklärung auf Begriffe, Denkmotive und Argumente, deren Herkunft aus der Antike unverkennbar ist. Ganz besonders gilt dies für die Religionskritik der Epoche, die in hohem Maße Epikur, Lukrez und Cicero verpflichtet ist. Während der Einfluss dieser Philosophen der vorchristlichen Ära wohlbekannt ist und seine Aufarbeitung durch die philosophiehistorische Forschung als geleistet gelten kann, hat das Erbe *spätantiker* Autoren weit weniger Aufmerksamkeit gefunden. Damit fehlen in dem landläufigen Bild der Religionskritik der Aufklärung die Anregungen gerade jener Philosophen, die das sich im römischen Imperium verbreitende Christentum aus *zeitgenössischer* Perspektive wahrnahmen und zu ihm Stellung bezogen. Namentlich die Spuren, die die kaiserzeitlichen Platoniker Kelsos, Porphyrios und Kaiser Iulianus („Julian Apostata“) in der neuzeitlichen Religionskritik hinterlassen haben, und die Impulse, die von ihren Schriften ausgingen, sind nicht erforscht. Ganz verwunderlich ist die Vernachlässigung der spätantiken Kritiker des Christentums nicht. Denn anders als die Briefe und die Spruchsammlung Epikurs, das Lehrgedicht des Lukrez oder Ciceros *De natura deorum* und *De divinatione* liegt keiner dieser spätantiken Texte zur bequemen Lektüre bereit. Weder Kelsos' *Wahres Wort* (vAlhqh.j lo,goj) noch Porphyrios' *Gegen die Christen* (Kata. Cristianw/n) noch

Julians *Gegen die Galiläer* (Kata. Galilai,wn) ist auch nur annähernd intakt überliefert.<sup>2</sup> Von allen drei Texten haben sich nur verstreute Bruchstücke erhalten. Es empfiehlt sich daher, zunächst einen gerafften Überblick über die wichtigsten Daten bezüglich der Präsenz der spätantiken Quellen im 17. und 18. Jahrhundert (I.) zu geben, bevor anhand ausgewählter Beispiele<sup>3</sup> darauf eingegangen werden kann, wie die in ihnen entwickelten Thesen und Argumente die philologische (II.) und philosophische (III.) Kritik der Aufklärer am Christentum inspiriert haben. In einer abschließenden Zusammenschau (IV.) soll gezeigt werden, dass Voltaire mit seiner als Motto zitierten Bemerkung<sup>4</sup> mehr als bloß ein launiges Bonmot geliefert hat.

## I

„Man mögte nur wünschen“, klagte Hermann Samuel Reimarus um die Mitte des 18. Jahrhunderts, „daß uns die Kirchenväter nicht zugleich ihrer Gegner Bücher aus den Händen gebracht hätten. Denn nun wissen wir nichts, oder doch wenig Zuverlässiges, von Celsi, Porphyrii [...] und vieler anderer Heyden [...] Schrifften und deren Inhalt [...]. Wer kann denn nun wohl eine treue Nachricht von der Leute Meynung, Gründen, und Einwürffen wieder das Christentum aus dieser Asche herausfinden?“<sup>5</sup> Tatsächlich hat keine der spätantiken antichristlichen Schriften die christlichen Vernichtungsmaßnahmen intakt überdauert, die mit Kaiser Konstantins Erlass, die Porphyrios-Handschriften zu verbrennen,<sup>6</sup> einsetzten. Betroffen waren die drei Philosophen bzw. philosophisch gebildeten Autoren unter den

frühen Opponenten des Christentums hiervon allerdings in unterschiedlichem Maße. Während Kelsos und Julian immerhin anhand von längeren zusammenhängenden Textpartien studiert werden konnten, war man im Falle von Porphyrios auf spärliche Bruchstücke angewiesen. Die editorischen Bemühungen und die Sammlung der erhaltenen Fragmente setzten schon früh, ansatzweise bereits im 16. Jahrhundert, ein und machten die Schriften von Kelsos, Porphyrios und Julian schon vor der Epoche der Aufklärung ungefähr in dem Umfang, in dem sie uns heute vorliegen, zugänglich.

Zeitlich und was die Quantität des Überlieferten angeht, steht der Mittelplatoniker Kelsos, „das Schwein, das es als erstes wagte, mit seiner dreckigen Schnauze gegen das Morgenlicht der Wahrheit anzugrinsen [adversus exorientem veritatis lucem grunnire sordido ore]“,<sup>7</sup> an erster Stelle. Seine um 180 entstandene Schrift *Wahres Wort* ist immerhin zu einem erheblichen Teil in Origenes' Widerlegungsschrift *Contra Celsum* erhalten, die einen Eindruck von der Bandbreite der Einwände gegen das Christentum — die Heilige Schrift insgesamt, einzelne biblische Geschichten wie bestimmte Lehrinhalte — gibt. Origenes' *Contra Celsum* lag seit dem 15. Jahrhundert in zahlreichen Separat- und Gesamtausgaben vor; hinzukamen Übersetzungen, vor allem die ins Französische von Élie Bouhèreau<sup>8</sup> und die kommentierte deutsche Übertragung von Johann Lorenz Mosheim.<sup>9</sup>

Als der „ohne Zweifel gefährlichste“<sup>10</sup> Angriff auf das Christentum galt allgemein die Schrift *Contra Christianos* des Plotin-Schülers Porphyrios. Die Anstrengungen seiner christlichen Gegner, alle Spuren seines Werkes zu tilgen, waren von fast vollständigem Erfolg gekrönt. Selbst die drei bezeugten

Widerlegungsschriften (von Eusebios von Kaisareia, Methodios von Olympos und Apolinarios von Laodikeia) wurden vollständig vernichtet. Die Fama des Buches ließ bis ins 18. Jahrhundert Gerüchte von doch noch vorhandenen Manuskripten aufkommen und spornte die Handschriftensucher vergeblich an; noch Lessing bezog sich auf die von Isaak Vossius ausgestreute Meldung, der Großherzog der Toscana halte ein Manuskript sekretiert in der Florentiner Biblioteca Laurenziana (in der „Bibliotheca Magni Ducis“<sup>11</sup>). Eine erste Bestandsaufnahme nahm Lucas Holstenius vor, der im Jahre 1630 in einer mehrmals nachgedruckten Monographie über den Philosophen (*De vita et scriptis Porphyrii*<sup>12</sup>) immerhin 15 Porphyrios-Fragmente wieder ans Licht holte. Kein Geringerer als Hugo Grotius hat etwa gleichzeitig in Zusammenarbeit mit seinem gelehrten Freund Nicolas-Claude Fabri de Peiresc Fragmente und Testimonien in einer Handschrift (*Ex Porphyrio in Christianos*) zusammengetragen, die zumindest in einer ersten Fassung im Jahre 1635 fertiggestellt war.<sup>13</sup> Anthony Collins<sup>14</sup> und anderen aufmerksamen Lesern der Grotius-Korrespondenz entging das dort mehrmals erwähnte Porphyrios-Projekt nicht. Nach dem Tode von Peiresc im Jahre 1637 verschwand das Manuskript in dessen Nachlass, in dem es, bis heute ungedruckt, verwahrt wird.<sup>15</sup> Ganz folgenlos für die Aufklärung blieben Grotius' Bemühungen in dessen nicht. Sie flossen in seine vielgelesenen exegetischen Arbeiten zum Alten und Neuen Testament ein, deren Leser auf diesem Wege von Porphyrios' Großtat auf dem Felde der philologischen Bibelkritik, seiner Spätdatierung des Buches *Daniel*, erfuhren.<sup>16</sup> Im 18. Jahrhundert waren die Porphyrios-Fragmente leicht greifbar in Johann Albert Fabricius' Nach-

druck von Holstenius' *De vita et scriptis Porphyrii* in seiner *Bibliotheca Graeca*,<sup>17</sup> sowie in Nathaniel Lardners seit der Mitte des 18. Jahrhunderts mehrmals erschienenem, auch ins Deutsche übersetzten Werk *The credibility of the gospel history*.<sup>18</sup>

Kaiser Julians Schrift *Contra Galilaeos* wurde wie das Werk des Kelsos durch einen christlichen Apologeten, Kyrillos von Alexandria, vor dem gänzlichen Untergang bewahrt. Kyrills Schrift *Contra Iulianum*, die allerdings ihrerseits nicht vollständig überliefert ist, lag in mehreren Ausgaben seit dem 16. Jahrhundert vor. Als Gegner des Christentums äußert sich Julian auch in einigen anderen Schriften seines recht umfangreichen, seit dem 16. Jahrhundert mehrmals gedruckten Werkes.<sup>19</sup> Die für lange Zeit maßgebliche Edition legte 1696 Ezechiel Spanheim<sup>20</sup> vor. Eine weite Verbreitung erfuhr die französische Übersetzung von *Contra Galilaeos* des Marquis d'Argens,<sup>21</sup> die erstmals 1764 erschien und oft nachgedruckt wurde.

Neben Kelsos, Porphyrios und Julian wurde in der Aufklärung auch Hierokles (Sossianus Hierocles), ein Zeitgenosse und aktiver Teilnehmer der Diokletianischen Christenverfolgung rezipiert, dessen Schrift *Philaletes logos* (Filalhqh.j lo.goj) bis auf eine Handvoll Bruchstücke bei Eusebios (*Contra Hieroclem* 1f.) und Laktanz (*Institutiones divinae* V, 2f.) verloren ist. Diese sind thematisch auf das Wunderproblem beschränkt und enthalten kaum mehr als den polemischen Vergleich Jesu mit dem wundertätigen Neupythagoreer Apollonios von Tyana.<sup>22</sup> Eusebios' *Contra Hieroclem* lag seit dem frühen 16. Jahrhundert in mehreren Drucken und Übersetzungen vor; zu Beginn des 18. Jahrhunderts stellte Gottfried

Olearius<sup>23</sup> diese Schrift mit weiteren einschlägigen Quellen und Zeugnissen in einer kritischen Ausgabe zur Verfügung.

Weitere Kenntnisquellen über die pagane Reaktion auf das Christentum waren einige materialreiche Gesamtdarstellungen aus der Feder christlicher Apologeten. Die Reihe beginnt im späten 16. Jahrhundert mit Domenicus Mellinus' *In veteres quosdam scriptores, Malevolos Christiani nominis obtretractores* (1577) und dem oft nachgedruckten *Traité de la vérité de la religion chrétienne* (1583) von Philippe Duplessis-Mornay. Reichhaltige Fundgruben waren Pierre-Daniel Huets *Demonstratio evangelica* (1679) und *Alnetanae quaestiones de concordia rationis & fidei* (1690), Edward Stillingfleets *Origines sacrae* (1662) und Ralph Cudworths *The True Intellectual System of the Universe* (1678), von denen jeweils mehrere Auflagen und Übersetzungen vorlagen, sowie die gelehrten Arbeiten von Christian Kortholt, vor allem der gut 700 Quart-Seiten starke *Paganus obtretractor* von 1698<sup>24</sup> und schließlich historiographische Großwerke wie Bruckers Philosophiegeschichte oder Fabricius' *Bibliotheca Graeca*.<sup>25</sup>

Damit stand den Religionskritikern der Aufklärung ein reiches, zugleich aber heikles argumentatives Arsenal zur Verfügung. In mehr als einer Hinsicht bot sich den Lesern des 18. Jahrhunderts in diesen Texten der spätantiken Autoren geradezu das Gegenbild einer aufgeklärten Haltung („enlightened understanding“<sup>26</sup>) in Religionsachen. Ganz und gar fremd musste ihnen der ins Religiöse changierende Mittel- bzw. Neuplatonismus sein, der als metaphysische Grundlage der Christentumskritik vor allem bei Kelsos und Julian offenkundig ist. Die platonische Geistmetaphysik, deren Exponent auch Porphyrios<sup>27</sup> war, war weithin geradezu

als philosophische Schwärmerei („*philosophia fanatica*“<sup>28</sup>) diskreditiert. Unvereinbar mit dem Projekt einer unvoreingenommenen Prüfung überkommener religiöser Doktrinen war zudem der allen drei Platonikern gemeinsame Traditionalismus. Statt den den Christen Glauben zu schenken, die „von den väterlichen Sitten abtrünnig geworden sind“ (Porphyrios, Frg. 1), müsse man „den alten Führern und heiligen Männern“ folgen (Kelsos VII, 41). Eine solche Autoritätshörigkeit, die der blinden Gefolgschaft der Pythagoreer gegenüber dem, was ihr Lehrer „selbst gesagt [auvto.j e;fa]“<sup>29</sup> hat, aus der Sicht mancher Leser nicht nachstand, drohte diejenigen zu kompromittieren, die sich auf diese Gewährsmänner beriefen. Eine Zumutung war auch die ambivalente Stellung zum Wunder, sowie zur Dämonologie und Theurgie, die allen drei spätantiken Platonikern vorgehalten wurde. Entsprechend fertigte George Berkeley nicht nur Julian („a prating, superstitious sort of man“), sondern auch den in dieser Hinsicht vergleichsweise Zurückhaltendsten der drei Philosophen, Porphyrios, als einen abergläubischen Obskuranten ab.<sup>30</sup> Ähnlich urteilte Lessing über „die abgeschmackte Philosophie des Celsus, und die noch weit tollere des Porphyrius“ und deren „elende Verteidigungen der heidnischen [Religion]“.<sup>31</sup> Insofern waren die drei spätantiken Philosophen für die Religionskritiker der Aufklärung keineswegs makellose Bundesgenossen in ihrem Kampf gegen das Christentum. Und doch boten ihnen ihre Hinterlassenschaften argumentatives Material in Fülle, das von ihnen, beginnend mit Jean Bodins *Colloquium heptaplomeres*<sup>32</sup> im späten 16. Jahrhundert, vielfach genutzt wurde.

## II

Die tragende Funktion, die dem sogenannten Weissagungsbeweis in der christlichen Apologetik seit jeher und noch im 18. Jahrhundert zugewiesen wurde, stellte Philosophen, die sich in ein begründetes Verhältnis zum Christentum setzen wollten, vor Aufgaben, die jenseits ihres Metiers lagen. Sie verlangte von ihnen ein philologisch-exegetisch abgesichertes Urteil über jene alttestamentlichen Stellen, die als Weissagungen des Messias aus Nazaret herangezogen wurden. Einer Stellungnahme zu diesen Stellen und zur typologischen Schriftauslegung überhaupt konnte nicht ausgewichen werden, weil mit der Messianität und Göttlichkeit Jesu zugleich die Wahrheit seiner Lehren als verbürgt galt. Vor diesem Hintergrund musste ihnen der Umstand willkommen sein, dass sich unter den Fragmenten aller drei Heiden einschlägige Kommentare erhalten haben. Ganz besonders gilt dies für Porphyrios, dessen Seriosität aufgrund seiner Atthesen auch *paganer* Pseudepigrapha wie der *Apokalypse des Zoroaster*<sup>33</sup> schwer zu bestreiten war und dessen philologische Kompetenz in allen Lagern der Religionsdebatten der Frühneuzeit anerkannt war — und lange darüber hinaus: Noch Harnack sah ihn auf Augenhöhe mit der Bibelwissenschaft seiner Zeit.<sup>34</sup>

Unter den zahlreichen Aufklärern, die sich kritisch mit dem Weissagungsbeweis auseinandergesetzt haben — von Jean Bodin, dem Ahnherren der aufklärerischen Religionskritik im späten 16. bis zu Ludwig Paalzow am Ende des 18. Jahrhunderts<sup>35</sup> —, nimmt Hermann Samuel Reimarus eine besondere Stellung ein. In der Abfolge seiner Schriften bildet

sich unmittelbar ab, wie dieses Argument für die Wahrheit des Christentums seine Überzeugungskraft einbüßte<sup>36</sup> und welche Rolle die einschlägigen Fragmente der drei paganen Philosophen dabei spielten. In einer im Jahre 1731 am Hamburger Johanneum gehaltenen Vorlesung hatte Reimarus sich die *Rettung der im Neuen Testament herangezogenen alttestamentlichen Weissagungen* zum Ziel gesetzt. Seine hier noch gezeigte Zuversicht, die „Heiden“ in die Schranken weisen zu können, „die schamlos bestreiten, sie hätten im gesamten Alten Testament auch nur irgendeinen Hinweis auf Christus gefunden“,<sup>37</sup> verlor sich bald. Die erneute Lektüre ihrer Schriften und von Anthony Collins' Arbeiten zur typologischen Schriftauslegung<sup>38</sup> veranlasste ihn, seine Haltung zum Weissagungsbeweis zu überdenken und wenige Jahre später, in der *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, diesem die Wissenschaftlichkeit abzuspochen. Sicher hatten daran auch die Fragmente der drei spätantiken Autoren einen nicht geringen Anteil. Ablesbar ist er an den zahlreichen Bezugnahmen auf sie in der *Apologie*. Gerade im Detail fällt auf, welch großen Wert Reimarus in der *Apologie* darauf legt, sich des Urteils der drei Heiden zu vergewissern, vor allem bezüglich der Schlüsselstellen *Jesaja* 7,14 („Siehe, die Jungfrau wird schwanger werden und einen Sohn gebären“; auf Jesus bezogen in *Matth.* 1,22f.) oder *Hosea* 11,1 („Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen“; in *Matth.* 2,14f. auf Jesus bezogen).<sup>39</sup>

„Der heydnische Weltweise Celsus [...] wirfft den Christen, an verschiedenen Stellen [II,28.29.30, VII,2], die Mißdeutungen der Propheten auf Jesum, und die Nichtigkeit ihrer allegorischen Erklärungsart, vor. Eben das Urtheil

fället Porphyrius [Frg. 39] von den mystischen Erklärungen, welche Origenes und die Schreiber des N. T. brauchen: er meynt aber, bey dem Origene sey es eine Nachahmung der allegorischen Deutungen, worin einige Weltweisen die *Mysteria Graecorum* verwandelt hätten. Der Kayser Julianus [Frg. 101] schmäht [...] die Mißdeutung der prophetischen Stellen; und sagt unter andern: Was Matthäus aus dem Hosea auf Jesum gezogen habe, Aus Egypten hab ich meinen Sohn gerufen, das hieße nichts anders, als der Einfalt der Heyden, welche gläubig geworden, spotten.“<sup>40</sup>

Nirgends war die Absicherung des Wahrheitsanspruchs des Christentums durch die alttestamentlichen Weissagungen so problematisch wie im Falle des Buches Daniel. Denn Porphyrios hatte den (heute allgemein anerkannten) Nachweis geführt, dass dieser Text keineswegs aus der Zeit des babylonischen Exils, sondern aus der Epoche des Antiochos IV. Epiphanes, also aus dem letzten Viertel des 1. vorchristlichen Jahrhunderts stammt.<sup>41</sup> Damit waren die in ihm enthaltenen Prophetien als plumpe *vaticinia post eventum* entlarvt. Als nachgerade fatal erwies sich der Umstand, dass Jesus selbst sich mehrmals auf ihn berufen hatte. Seine Ankündigung des Weltendes, „von dem gesagt ist durch den Propheten Daniel“ (*Matth.* 24, 15f.), stützte er ebenso auf ihn (*Daniel* 9,27 u. 11,31) wie seine Vorhersage des Auftretens des Antichrist (nach *Daniel* 7,8) und dessen Überwindung durch den „Menschensohn“.<sup>42</sup> Indem Reimarus — wie auch Collins und viele andere<sup>43</sup> — sich die Datierung, „welche Porphyrius längst vorgetragen“, zu eigen machte, wonach „Daniels Buch erst nach den Zeiten des Antiochus Epiphanes geschrieben sey“,<sup>44</sup> konnte er das Ansehen des Neuen Te-

stamentes grundsätzlich erschüttern. Mehr noch: Sogar die Autorität Jesu war infragegestellt, der offensichtlich von der Authentizität der Daniel-Prophetien überzeugt war und nicht wusste, dass er es mit einem Autor der Makkabäerzeit zu tun hatte, also mit einem „Schreiber nach allen diesen factis, der ihnen, unter Daniels Namen, die Gestalt einer alten Weissagung gegeben“.<sup>45</sup>

Zur Absicherung seiner bibelkritischen Thesen, ob es nun um die Spätdatierung des Daniel-Buches oder die Illegitimität der typologischen Deutung alttestamentlicher Stellen ging, konnte Reimarus sich auf Arbeiten von Collins und anderen Autoren seiner Zeit berufen. Und er hätte es dabei bewenden lassen können. In auffälliger Weise ist er jedoch darum bemüht, den Einklang der modernen Sicht — seiner eigenen und derjenigen von Collins — mit derjenigen der drei spätantiken Autoren zu belegen. Warum er dies tut, ist nicht schwer zu sehen: Abgesehen von der zusätzlichen Absicherung seiner bibelkritischen Thesen erfahren diese durch die Urteile, die die drei antiken Gewährsmänner aus einer *zeitgenössischen* Perspektive fällten, eine Verschärfung. Sie geht deutlich über die Schlussfolgerungen hinaus, die sich aus den exegetischen Befunden moderner Interpreten ziehen lassen: Die Überzeugung von der Authentizität des Daniel-Buches oder die Ansicht, Jesaias Wort von der jungen Frau, die ein Kind gebären wird, beziehe sich auf die Jungfrau Maria, sind alles andere als unschuldige, der antiken Mentalität geschuldete Meinungen. Es handelt sich nicht nur, wie von Collins zu lernen war, um „kräftige Irrthümer“, sondern um schon damals durchschaubare Irrtümer, also um „Betrügereyen“.<sup>46</sup> Und vollends offenbart der Rekurs

auf „verdächtige Schrifften“ und die „falsche[n] Deutungen derselben“ die „schlechte Aufrichtigkeit“ der Kirchenväter, deren Wurzel die „allgemeine Maxime zum Lügen, zur *pia fraude*“ ist.<sup>47</sup>

### III

Bei flüchtiger Lektüre erweckt die Hinterlassenschaft von Kelsos, Porphyrios und Julian über weite Strecken den Eindruck einer *interreligiösen* Konfrontation, in der die drei Philosophen als Apologeten der Religion ihrer Väter auftreten. Näher besehen fällt jedoch inmitten des Schlagabtauschs über ehrwürdige Traditionen, heilige Bücher oder Kultformen eine Reihe *philosophisch* relevanter Streitpunkte auf, um die es in den spätantiken Kontroversen auch ging. Unter ihnen sind es vor allem die Dissense bezüglich zweier Begriffe, die für das Selbst- und Weltverständnis der antiken Kombattanten von ebenso zentraler Bedeutung waren wie sie es später für die Philosophen im Zeitalter der Aufklärung sein sollten. Ein für das religiöse Weltbild zentraler und auch die Philosophie zur Stellungnahme herausfordernder Fragenkomplex ist mit dem Begriff des Wunders verbunden. Ein weiterer Differenzpunkt ist mit der Frage markiert, was es heißt, ‚gut‘ und ‚richtig‘ zu handeln bzw. ‚gerecht‘ zu sein.<sup>48</sup>

Was die Frage nach der Möglichkeit von Wundern angeht, stehen alle Teilnehmer der spätantiken Debatten dem ersten Eindruck nach auf gemeinsamem Boden; ja es scheint, dass die paganen Philosophen von dem in der Spät-

antike grassierenden Wunderglauben in gleichem Maße infiziert waren wie ihre christlichen Kombattanten. Ganz unbefangen bezieht sich etwa Kelsos auf einen göttlichen Mann, den Hyperboreers Abaris, der „mit einem Pfeil durch die Luft flog“ (III,31), oder auf Wunderheilungen in den Tempeln (VIII,45). Der Thaumaturg *par excellence*, Apollonios von Tyana ist in den Fragmenten der drei paganen Platoniker (Porphyrios, Frg. 4; Hierokles, bei Eusebius: *Adv. Hier.* 2) allgegenwärtig. Julian beruft sich auf Orakel durch „Vogelstimmen“ (Fr. 89) und weist Wunderskeptiker mit dem Hinweis zurück, es sei „richtig, den Überlieferungen der Städte zu glauben statt spitzfindigen Leuten, deren kümmerliche Seele hyperkritisch [drimu,] ist“ (Orat. V, 161B). Alle diese staunenerregenden, ungewöhnlichen und statistisch seltenen Ereignisse verbleiben aus der Sicht von Kelsos, Porphyrios und Julian ganz im Rahmen der natürlichen kosmischen Ordnung, zu der — auch aus christlicher Sicht — Dämonen gehören, die an solchen Geschehnissen zumeist beteiligt sind.

Und doch stößt man auf eine scharfe Trennlinie zwischen dem paganen und dem christlichen Wunderverständnis, wenn man die Begrifflichkeit sowie die konkreten Beispiele in den einschlägigen Quellen durchmustert: Für die paganen Philosophen ist der Bereich des nicht Gewöhnlichen und Wunderbaren durch das „Gesetz der Ordnung [th/j euvtaxi,aj no,moj]“ des Kosmos (Porphyrios, Frg.35) begrenzt. Wo diese Grenze verläuft, markieren paradigmatische Fälle wie die Wiederherstellung eines „ganz und gar verwesenen Körpers“ in seine „ursprüngliche Struktur [su,stasij], aus der er aufgelöst wurde“.<sup>49</sup> Solche Totener-

weckungen, von denen die Christen erzählen, gehören in die Kategorie des „Naturwidrigen [ta. para. fu,sin]“ (Kelsos V,14) und somit Imaginären.

Auch wenn die spätantiken Platoniker den Bereich des im Kosmos Möglichen weit bemessen und insbesondere mit Zauberei und dämonischem Wirken rechnen, kennen sie gleichwohl den strikten, auch in den neuzeitlichen Diskussionen maßgeblichen Begriff des Wunders als Verletzung der Naturordnung — und bestreiten die Realität entsprechender Vorkommnisse. Edward Herbert of Cherbury, ein gründlicher Leser der spätantiken Autoren, brachte diesen gemäßigten Wunderglauben mit einer auf Humes Unterscheidung zwischen „marvel“ und „miracle“ (im 10. Kapitel der *Enquiry concerning human understanding*) vorausweisenden Distinktion auf den Begriff: Die heidnischen Philosophen glaubten zwar an manch ein erstaunliches und wunderbares Ereignis („mirum“ / „mirabile“) — ein die natürliche Ordnung durchbrechendes Wunder im strengen Sinne (ein „miraculum“ wie „the raising of Lazarus“) jedoch hielten sie nicht für möglich.<sup>50</sup> Zu diesem auf die Spitze getriebenen Wunderglauben der Christen, dessen Grenzenlosigkeit gerade das heilsgeschichtlich zentrale Wunder der Auferstehung Jesu grell belegt, haben Kelsos, Porphyrios und Julian Stellungnahmen hinterlassen, mit denen sie ihren Lesern im Zeitalter der Aufklärung wichtige Argumente bereitstellten.

Gewiss verdankt sich die Wunderkritik der Aufklärer philosophie- und wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklungen ihrer eigenen Epoche, namentlich der Instaurierung des neuzeitlichen Weltbildes. Dennoch war der Umstand,

dass bereits bei den Alten eine aus dem Gedanken der unverletzlichen Naturordnung sich speisende Wunderskepsis anzutreffen ist, in zweifacher Hinsicht aufschlussreich. Zum einen belegte er, dass es sich bei der neuzeitlichen naturphilosophischen Wunderkritik keineswegs um eine anachronistische Applikation neuzeitlicher Wissenschaftsstandards auf die angeblich ganz fremde Mentalität der Spätantike handelt. Zum anderen warf er ein scharfes Licht auf die Tatsache, dass die „Mährlein aus den alten fabelhaften Zeiten“<sup>51</sup> bereits zu ihrer Zeit, in der Spätantike, keineswegs als Ausdruck einer normalen, gar philosophisch respektablen Überzeugung galten, sondern im Gegenteil typische Phänomene des abergläubischen Weltbildes subkultureller und bildungsferner (Kelsos II,55) Milieus: „Die Wunderthaten waren zu der Zeit eine verächtliche Sache“.<sup>52</sup>

In der Debattenlage des 17. und 18. Jahrhunderts, in der die Aufklärer sich mit der Überzeugung von der Singularität der Wunder Jesu konfrontiert sahen, lieferten die Kommentare von Kelsos, Porphyrios und Julian einen weiteren wichtigen Beitrag. Sie ermöglichten eine Situierung der Wunder Jesu im Kontext einer Zeit, die sich durch eine „ungeheure Menge von Wundertätern [magorum ubertas et copia]“<sup>53</sup> auszeichnete. An erster Stelle steht der neupythagoreische Thaumaturg Apollonios von Tyana, eine historische, mit Jesus etwa gleichzeitige Figur. Von seinen Wundern, allesamt *unterhalb* der Schwelle der Suspendierung der natürlichen Ordnung (vgl. Anm. ☺☺), berichten zahlreiche antike Texte. Die Bezugnahmen auf den wundertätigen Mann — von punktuellen Verweisen<sup>54</sup> bis hin zu Büchern wie Charles Blounts kommentierter Teil-

übersetzung von Philostratos' Lebensbeschreibung<sup>55</sup> oder Christian Ludwig Paalzows Dialog *Hierokles*<sup>56</sup> — sind nicht zu zählen. Der Refrain ist stets der gleiche: Die *mirabilia* des Apollonios stehen denen Christi nicht nach, und doch leitete jener aus ihnen nicht den Anspruch ab, ein Gott zu sein. Besäßen demgegenüber Wunder die ihnen von den Christen zugesprochene Beweiskraft im Hinblick auf die Göttlichkeit dessen, der sie wirkt, „was spräche dann dagegen, dass ein beliebiger Oberzauberer sich für einen Gott ausgäbe?“<sup>57</sup> Der Wunderbeweis, den die theologische Apologetik noch des 18. Jahrhunderts allgemein hochschätzte, erweist sich somit in religionskomparatistischer Perspektive als prinzipiell untaugliches Argument für die Wahrheit des Christentums und die Göttlichkeit seines Stifters. Hinzukommt das mehr als ungünstige Licht, in das die zentralen heilsgeschichtlichen Wunder (*miracula*, Wunder im strengen Sinne) dadurch gerückt werden, dass schon Kelsos die Auferstehung Jesu mit den Mythen von Kleomedes von Astypalaea (III,33) verglich<sup>58</sup> und der „Jungfrauengeburt [prospoi,hsij evk parqe,nou]“ die „Mythen [mu/qoi]“ von Danae und anderen<sup>59</sup> an die Seite stellte.

In ihrer kritischen Sicht auf die biblischen Wunder konnten sich die Aufklärer schließlich dadurch bestätigt sehen, dass die paganen Gegner des Christentums genauso strenge Kriterien für die Glaubwürdigkeit von Wunderberichten ansetzten wie sie selbst. Für ein übernatürliches Ereignis sind unbezweifelbare Zeugnisse zu verlangen: „Un fait surnaturel“, so resümiert d'Holbach seine Überlegungen zu den Wundern Jesu und des Apollonios, „demande, pour être cru, des témoignages plus forts qu'un fait qui n'a rien

contre la vraisemblance.“<sup>60</sup> Dass diese Bedingung von den Wunderberichten der Heiligen Schrift nicht erfüllt wird, zeigt überdeutlich der Bericht über die angebliche, von Kelsos, Porphyrios und Julian immer wieder kommentierte Auferstehung Jesu, die sich auf das Zeugnis einer einzigen Frau zudem zweifelhaften Charakters — einer Prostituierten<sup>61</sup> — stützt. Wenn man sich wie Kelsos (II,63) überlegt, wie demgegenüber eine diskutable Bezeugung eines solchen Wunders vorzustellen wäre, wird vollends klar, dass dieser biblischen Erzählung kein Glaube zu schenken ist. Vonnöten nämlich wäre zumindest eine *multiple* Bezeugung, und es wäre zu verlangen, dass die Zeugnisse nicht von Sympathisanten des Auferstandenen stammen, kurz: Jesus, so Kelsos’ vielfach aufgegriffener Gedanke, „hätte sich den Blicken gerade seines Widersachers und des Richters, der ihn verurteilt hatte, und überhaupt aller Menschen zeigen müssen.“<sup>62</sup>

Von ebensogroßer sachlicher Bedeutung wie die Erörterungen zur Wunderproblematik waren für die Aufklärer die Kommentare zur christlichen Moral, die sich in den Fragmenten von Kelsos, Porphyrios und Julian finden. Abgesehen von Detailerörterungen und manchen heute pedantisch anmutenden Monita verdienen — und fanden — vier Haupteinwände Aufmerksamkeit.

Ein erster, häufig variiertes Einwand besagt in Kelsos’ bündiger Zusammenfassung, die „Sittenlehre“ der Juden und Christen habe viele Inhalte „gemeinsam mit den anderen Philosophen“ und enthalte „eine weder ehrwürdige noch neue Wissenschaft [ma,qhma]“ (I,4). Ebensowenig wie für die meisten der Zehn Gebote<sup>63</sup> könne daher für die

ubiquitäre Goldene Regel (Porphyrios, Frg. 8) ein göttlicher Ursprung reklamiert werden. „Christian religion“, so greift Herbert of Cherbury Kelsos' Urteil auf, „adds nothing to virtue, which philosophy did not formerly teach“.<sup>64</sup> Gelegentlich wird diese These dahingehend zugespitzt, die Christen hätten Vorstellungen der populären Moral der vorchristlichen Ära aufgenommen und Philosophen wie vor allem Platon plagiiert, ein Vorwurf, der in der radikalaufklärerischen Literatur oft und gern aufgenommen wurde.<sup>65</sup>

Größeres sachliches Gewicht hat ein zweiter Einwand. Ihm zufolge zeichnen sich die christlichen Gebote und Leitbilder durch charakteristische Überbietungen und Zuspitzungen geläufiger moralischer Forderungen aus. Diese Sicht — „les vertus que le christianisme admire, [...] sont outrées & fanatiques“<sup>66</sup> — hat Kelsos in einem vielbeachteten Fragment exemplarisch anhand von Matth. 5,43 zu belegen versucht: Dem „Gebot, sich nicht gegen den, der einen misshandelt, zu wehren: ‚Wenn du auf die eine Backe geschlagen wirst, halte auch die andere hin‘“ liegt zwar „ein altes und schon früher gesprochenes Wort“ zugrunde. Dass es sich bei diesem Gebot jedoch um die „vergrößerte Reminiszenz [avgroiko,teron d' auvto. avpemnhmo,neusan]“ einer sinnvollen moralischen Anweisung handelt, erhellt der Vergleich mit Platon, der „den Sokrates in einem Dialog [*Kriton* 49bc] mit folgenden Worten auftreten lässt: [*Man soll*] *weder Unrecht tun noch Unrecht mit Unrecht vergelten noch, wenn man etwas Schlimmes erleidet, sich wehren, indem man etwas Schlimmes dagegen tut.*“<sup>67</sup> Reaktionen auf Normverletzungen dürfen ihrerseits nicht gegen moralische Regeln verstoßen, aber der von Jesus verlangte prinzipielle Verzicht auf Sank-

tionen ist moralisch inakzeptabel. — In ähnlicher Weise wird die Fürsorgepflicht gegenüber Bedürftigen von den Christen durch die Forderung überboten, ein jeder solle seine „Habe verkaufen und sie den Armen geben“ (*Luk.* 12,33). Julians sarkastisch-pragmatischen Kommentar zu den kaum sozialverträglichen Konsequenzen dieses Gebotes<sup>68</sup> griff etwa Paalzow mit der Bemerkung auf, es handle sich dabei um eine jener „Maximen, die sich nur für privilegierte Bettler schicken, die nicht arbeiten wollen“<sup>69</sup>.

Die wohl aufschlussreichsten Kommentare der spätantiken Platoniker beziehen sich auf jenen Lehrbestand, mit dem das Christentum eine radikale Zäsur im abendländischen Moralverständnis herbeigeführt hat. Vor allem das Spezifikum der christlichen Vorstellung vom richtigen, gottgefälligen Leben war den drei paganen Philosophen schlechthin anstößig: die besonders von Paulus scharf akzentuierte Entwertung einer aktiven moralischen Lebensführung. Argumente bringen Kelsos, Porphyrios und Julian gegen diesen Umsturz basaler Moralvorstellungen nur ansatzweise. Sie sehen sich einer derart ungeheuerlichen Abweichung vom Selbstverständlichen (dass etwa allein „aktive Bemühungen [po,noi]“ moralische Wertschätzung verdienen<sup>70</sup>) konfrontiert, dass sie die christlichen Neuerungen im Moralverständnis oftmals bloß vorführen, um sie in ihrer Absurdität für sich sprechen zu lassen: Beliebige Menschen, selbst „Hurer, Weichlinge und Knabenschänder“, werden unabhängig von ihrem Handeln durch die Taufe „geheiligt und abgewaschen“, denn „das Wasser der Taufe [...] sei imstande, [...] alle sittlichen Fehler zu tilgen“ — diese Vorstellung meint Julian (Frg. 59) nur zitieren zu brauchen,

um die Christen bloßzustellen. Im Hintergrund steht offensichtlich ein Vorwurf, in dem Reimarus den Kern von Julians Kommentaren und den entsprechenden Einwüfen des Kelsos<sup>71</sup> erblickt: Die von den Christen verheißene „leichte Entsündigung“<sup>72</sup> durch moralisch indifferente Leistungen wie die „einzige Handlung des Glaubens“,<sup>73</sup> die göttliche Gnade oder das Taufsakrament muss den Ruin fundamentaler Moralvorstellungen nach sich ziehen:

„Der Kayser Julianus zielt auf diese so gar leichte Entsündigung im Christenthum, wenn er [...] den Constantinum M[agnum] [...] so redend einführt: *Wer Weibsleute geschändet, wer sich mit Mordthaten befleckt hat, der komme nur getrost hierher; ich will ihn alsobald rein machen, wenn er mit diesem Wasser wird gewaschen seyn. Und wofern er sich von neuem mit eben diesen Verbrechen verschuldet hat: so will ich ihn dennoch wieder reinschaffen, wenn er sich nur vor den Kopf und die Brust schlägt.*“<sup>74</sup>

Wenn „alles gute und gottgefällige Werk“ aus dem „Glauben an eine fremde Gerechtigkeit“ entspringt, dann ist dem Streben nach „eigener Vollkommenheit und Tugend“, dann ist dem „Begriff von dem inneren Werth der Tugend“ die Grundlage entzogen. Auf die Spitze getrieben ist die Entwertung moralischer Eigenaktivität durch die Diffamierung der „natürlichen [...] Tugenden“ der Heiden als „Schein-Tugenden, und splendida scelera“. Für Kelsos, Porphyrios und Julian wie für Reimarus liegen die fatalen Wirkungen eines solchen Glaubens auf die Motivation zu moralischem Handeln auf der Hand: Wie kann jemand, der sein Handeln an ihm ausrichtet, „in sich einen Bewegungsgrund, Reitz und Trieb haben, die Tugend um ihrer eigenen Vollkommenheit

willen zu lieben und zu üben, oder die Laster wegen ihrer [...] Schändlichkeit zu verabscheuen?<sup>75</sup>

Von ebenso grundsätzlicher Bedeutung wie die vom Christentum herbeigeführten Umbrüche im Moralverständnis ist seine Vorstellung einer *geschichtlichen* Offenbarung. Das Skandalon, in dessen Wahrnehmung und Bewertung die drei spätantiken Philosophen und die Aufklärer einig waren, ist die räumlich wie zeitlich *begrenzte* Zugänglichkeit einer gleichwohl als *notwendige* Heilsbedingung für *alle* Menschen aufgefassten Offenbarung: Wenn „Christus sich als den Heilsweg [salutis via] offenbart“ hat, so dass „in ihm allein [in seque solo]“ die Erlösung zu finden ist, wie lässt sich dann das Los „unzähliger Seelen“, die ohne eigene Schuld von ihm nichts wussten und daher der Verdammnis anheimfallen, mit den moralischen Eigenschaften Gottes vereinbaren? „Warum hat sich der sogenannte Erlöser so viele Jahrhunderte verborgen gehalten?“<sup>76</sup> Und warum hat er, als er dann erschien, das Evangelium nicht auf der „ganzen bewohnten Erde [oivkoume,nh]“, sondern in Palästina, „in einen derart entlegenen Winkel“ verbreitet? (Kelsos VI,78) Angesichts der (mit dem Titel eines der *Wolfenbütteler Fragmente* gesagt) „Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten“, ist ein Heilsexklusivismus, der auf eine solche Offenbarung gegründet ist, ungerecht, denn er impliziert den Ausschluss zahlloser Menschen<sup>77</sup> von der Kenntnis dieser heilsnotwendigen Lehren und Gebote. Gott, so resümiert Julian (Frg.20) die christliche Sicht, „sah es Myriaden [...] von Jahren ruhig an, wie die Völker vom Aufgang bis zum Niedergang der Sonne und vom Norden bis gen Mittag in

größter Unwissenheit“ verharrten, „mit Ausnahme eines dazu noch kleinen Geschlechts, das [...] in einem Teile von Palästina seinen gemeinsamen Wohnsitz nahm. Warum also hat Gott uns nicht beachtet, wenn er wirklich unser aller Gott und Schöpfer aller in gleicher Weise ist? [...] Ist all das nicht partikulär [ouv merika. pa,nta tau/ta evsti]?“ Dieser Einwand begegnet in den spätantiken Quellen auf Schritt und Tritt. Seine Verbreitung und Julians Wortwahl, die diesen zentralen Topos der Offenbarungskritik der Aufklärung auch sprachlich (merika, / „partikulär“) in frappanter Weise vorwegnimmt, belegen, dass der unvermeidliche „Partikularismus“<sup>78</sup> einer geschichtlichen Offenbarung nicht allein die Standards der aufgeklärten Moral der Moderne verletzt, sondern dass der moralische *common sense* über die Epochen hinweg gegen ihn rebelliert hat.

#### IV

Den Einfluss von Kelsos, Porphyrios und Julian auf die Philosophie der Aufklärung wird man aufs Ganze gesehen nüchtern, ja mit einer gewissen Zurückhaltung beurteilen müssen. Weder sollte ihre Breitenwirkung überschätzt noch die sachliche Bedeutung der Anregungen, die sie einigen Religionskritikern der Epoche gaben, zu gering veranschlagt werden. Einerseits fehlte es manchen Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts offenbar an einer näheren Kenntnis der drei paganen Opponenten des Christentums, einigen sicher auch an einem einschlägigen Interesse; mit seiner deutlichen Reserve („the Works of Julian, the Apostate [...])

are not much worth the reading<sup>679</sup>) dürfte David Hume nicht alleingestanden haben. Andererseits haben die drei Heiden tatsächlich, beginnend mit Jean Bodin, dem Ahnherren der Religionskritik der Aufklärung, eine Reihe ihrer Protagonisten wie Voltaire, Reimarus und einige Vertreter des englischen Deismus inspiriert. Der Radikalaufklärung haben Kelsos, Porphyrios und Julian starke Argumente zur Verfügung gestellt. Die Vergegenwärtigung ihrer Rezeption im 17. und 18. Jahrhundert verschafft uns somit ein vollständigeres Bild der Religionskritik der Aufklärung.

Eine rezeptionsgeschichtliche Bestandsaufnahme sollte es jedoch nicht mit einer bloßen Inventarisierung des argumentativen Arsenal, aus dem die Aufklärer sich in ihrer Opposition gegen das Christentum bedienten, bewenden lassen. Ihr eigentlicher Mehrwert besteht darin, dass sie eine angemessenere Würdigung des sachlichen Ertrages der Religionskritik der Aufklärung in einer bis in die heutigen Debatten hinein neuralgischen Hinsicht ermöglicht. Im Kern geht es um die Frage, ob die Religionskritik der Aufklärung ihrem Gegenstand gerecht geworden ist oder aber auf Missverständnissen und gewaltsamen Verzerrungen beruhte. Die Ansicht, dass das Christentum in der Aufklärung in der Tat aus einer anachronistischen Perspektive wahrgenommen und verworfen wurde, ist weit verbreitet. Die christlichen Lehren und ihr biblisches Fundament wurden, so heißt es immer wieder, auf das Prokrustesbett moderner Rationalitätsstandards und des neuzeitlichen Weltbildes gezwungen und damit missverstanden und verfehlt — kurz: In der Aufklärung habe sich „die Theologie [...] mit einer ihr äußeren, fremden Instanz von Rationalität konfron-

tiert“<sup>80</sup> gesehen. Erst das Aufkommen des historischen Bewusstseins im weiteren Verlauf des 18. Jahrhunderts habe einer angemessenen Würdigung des Christentums den Weg gebahnt und es gegen die illegitime Kritik des „unangenehmen Krakeelers“ Reimarus<sup>81</sup> und seiner Gesinnungsgenossen immunisiert.

Diese Gemeinplätze, der Anachronismusvorwurf und der häufig mit ihm einhergehende, noch pauschalere Topos vom mangelnden historischen Bewusstsein der Aufklärer sind nicht aufrechtzuerhalten. Die Spuren, die die spätantiken Debatten in der neuzeitlichen Religionskritik hinterlassen haben, und die Impulse, die von ihnen ausgingen, zeigen, dass diese Topoi an einem nicht überall, aber doch verbreitet anzutreffenden Zug der Religionskritik der Aufklärung vorbeigehen. Autoren wie Collins oder Reimarus beließen es keineswegs bei einer Aburteilung des Christentums vor dem Tribunal der modernen Rationalität. Die kritikstrategisch geschickten wie auch sachlich adäquaten Rückgriffe auf die paganen Einwände gegen das Christentum, bei denen es sich um alles andere als bloß ornamentale Gelehrsamkeit handelt, führen vor Augen, dass sie im Gegenteil darum bemüht waren, die *synchrone* Perspektive, aus der das Christentum von seinen spätantiken Gegnern ins Visier genommen worden war, in ihre eigene Optik zu integrieren.<sup>82</sup>

Aus der Anerkennung des historischen Abstandes, der die modernen Kritiker des Christentums in mancher Hinsicht von diesem trennt, folgt keineswegs dessen Anspruch auf generelle Immunität gegenüber Prüfung und Kritik. Denn die Kelsos-, Porphyrios- und Julian-Referenzen bei

Reimarus und anderen Aufklärern belegen, dass von einer Inkommensurabilität der jeweiligen Weltansichten keine Rede sein kann. Mit den wesentlichen Einwänden, die die Aufklärer gegen das Christentum erhoben, befanden sie sich in substantieller Übereinstimmung mit ihren spätantiken Vorgängern, die als Zeitgenossen über das Christentum urteilten.

Ein weiterer Aspekt der Wiederentdeckung von Kelsos, Porphyrios und Julian in der Aufklärung weist über diese Epoche hinaus: Die Vergegenwärtigung der in ihren Schriften fassbaren Dissense lenkte den Blick der Aufklärer auf die Risse in den geistigen Fundamenten des Abendlandes. Sie stellte die für das christliche Europa identitätsstiftende Vorstellung einer Synthese des Christentums mit der von der Antike ererbten Philosophie<sup>83</sup> infrage. Genauer: Sie ließ die Fragwürdigkeit dieser Vorstellung noch deutlicher hervortreten. In mehr als einer Hinsicht lag ja die Einsicht in die Scheinhaftigkeit jener Synthese ohnehin in der Konsequenz zentraler Anliegen der Aufklärung: Nicht nur bezüglich des Glaubensbegriffs, des Wunderglaubens oder hinsichtlich der Entwertung moralischer Eigenaktivität durch die Gnaden- und Prädestinationslehre brachen Dissense auf, deren sich auch religionsphilosophisch moderate Aufklärer bewusst waren. Kants klare Worte, dass die biblische „Lehre von der Gnadenwahl [...] mit der Lehre von der Freiheit, der Zurechnung der Handlungen und so mit der ganzen Moral unvereinbar“ ist, vielmehr „alles [...] in der Religion aufs Thun an[kommt]“, <sup>84</sup> unterstreichen, zumal er hiermit nur das aus philosophischer Sicht Selbstverständliche betont, mit aller Schärfe die Unüberbrückbarkeit dieser Dissense.

Jene Synthese hat aber schon damals, in dem historischen Augenblick des erstmaligen Aufeinandertreffens von Christentum und Philosophie, nicht bestanden. Die von Gibbon und Hume beschriebene reale Gewalttätigkeit, mit der das Christentum sein Heils- und Wahrheitsmonopol in der antiken Welt durchsetzte, weist eindrücklich auf die Risse in den vermeintlich monolithischen Fundamenten des Abendlandes hin. Vor allem aber bezeugen dies die in den Schriften der paganen Platoniker dokumentierten philosophischen Unverträglichkeiten: Nicht erst im Lichte des neuzeitlichen Verständnisses von Naturgesetzlichkeit waren die biblischen Wunder fabulöse Vorgänge — sie waren es schon für einen Philosophen des 2. Jahrhunderts gewesen. Ungeachtet der Dämonologie der drei spätantiken Philosophen und ihrer ambivalenten Haltung zum Wunderbaren verläuft doch eine klare Trennlinie zwischen ihrer metaphysisch, erkenntnistheoretisch und religionskomparatistisch begründeten Bestreitung „naturwidriger“ Ereignisse (Kelsos V,14) einerseits und der christlichen Suspendierung der Naturordnung, die im Glauben an die Auferstehung Jesu auf die Spitze getrieben wurde, andererseits. Die Entwertung menschlicher Eigenaktivität durch die christliche Gnadenlehre war nicht erst vom Standpunkt der modernen säkularen Moral aus gesehen anstößig. Schon Kelsos, Porphyrios und Julian hatten wahrgenommen, dass diese Idee einen fatalen Bruch im abendländischen Moralverständnis darstellt – und Collins, Holbach, Reimarus und viele andere machten sich diese Einsicht zu eigen. Indem die Aufklärer die Zäsuren, die das Christentum im abendländischen Welt- und Moralverständnis herbeigeführt hat, rückgängig zu machen trach-

teten, knüpften sie wieder an basale Vorstellungen an, die in der vorchristlichen Philosophie maßgeblich waren – und es wäre eine künstliche und sachlich unangemessene Zurückhaltung, wenn man nicht hinzusetzen würde, dass in den eben herangezogenen Beispielen die Perspektiven der vorchristlichen antiken und der heutigen, durch die Aufklärung hindurchgegangenen Philosophie konvergieren.

---



---

## FUßNOTEN

<sup>1</sup>Universitätsprofessor für Geschichte der Philosophie an der Philipps-Universität Marburg. Promotion an der Ruhr-Universität Bochum. E-mail: wschroed@staff.uni-marburg.de.

<sup>2</sup>Kelsos, vAlhqh.j lo,goj, hg. Robert Bader, Stuttgart/Berlin 1940 (deutsch: Die Wahre Lehre, übers. u. erklärt von Horacio E. Lona, Freiburg / Basel / Wien 2005); im folgenden, wie üblich, zitiert mit Buch- und Kapitelangabe von Origenes' *Contra Celsum*. — Porphyrios, Gegen die Christen, hg. von Adolf von Harnack, Berlin 1916; auch in: Ders., Kleine Schriften zur Alten Kirche, Leipzig 1980, 362-474; im folgenden zitiert mit Harnacks Numerierung der Fragmente. — Iulianus Imperator, Contra Galilaeos, hg. Emanuella Masaracchia, Rom 1990; im folgenden zitiert mit Masaracchias Numerierung der Fragmente; für die anderen Schriften Julians wird die griech.-engl. Ausgabe von Wilmer Cave Wright (Cambridge, Mass./London 1962) herangezogen. — Hinweise auf Forschungsliteratur zu den antiken Autoren können aus Platzgründen nicht gegeben werden.

<sup>3</sup>Ich hoffe das umfangreiche Material demnächst in einer Monographie präsentieren und auswerten zu können.

<sup>4</sup>Voltaire's Brief (Correspondance, hg. Th. Besterman, Genf 1960, Bd. 52, 253 f. [nr. 10560]) ist scherzhaft mit „Jean Patourel jésuite“ unterzeichnet und beginnt mit der Formel «Pax Christi».

<sup>5</sup>Hermann Samuel Reimarus, Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, hg. Gerard Alexander, Frankfurt am Main 1972, Bd. 2, 392 f.

<sup>6</sup>Konstantin selbst ordnete im Jahre 324 an, alle Manuskripte von *Contra Christianos* „dem Feuer zu übergeben“ — die erste Bücherverbrennung der christlichen Ära; Porphyrios, *Fragmenta*, hg. Andrew Smith, Stuttgart 1993, 30 (Frg. 38T).

<sup>7</sup>Lucas Holstenius, *Dissertatio de vita et scriptis Porphyrii philosophi* [1630], in: Johann Albert Fabricius, *Bibliotheca Graeca*, <sup>3</sup>Hamburg 1718-1728, Bd. IV/2, 221.

<sup>8</sup>Traité d'Origène [*sic*] contre Celse. Traduit du Grec par Elie Bouhéreau, Amsterdam 1700.

<sup>9</sup>Origenes Vorstehers der christlichen Schule zu Alexandrien und Aeltestens Acht Bücher von der Wahrheit der christlichen Religion wider den Weltweisen Celsus, Hamburg 1745.

<sup>10</sup>Gotthold Ephraim Lessing, *Anti-Goeze VI*, *Werke*, hg. Herbert G. Göpfert, München 1970-79, Bd.8, 240.

<sup>11</sup>Vgl. Christoph Heinrich Rittmeier (Hg.), *Conringiana epistolica*, Helmstedt 1708, 71 (eine zweite Ausg. erschien Leipzig/Wolfenbüttel 1719); vgl. hierzu Frans F. Blok, Isaac Vossius and his circle, Groningen 2000, 128f. — Lange später kam Lessing auf das angebliche „Exemplar dieser so fürchterlichen Bücher [...] in der Mediceischen Bibliothek zu Florenz“ im VI. *Anti-Goeze* zu sprechen: Das Manuskript werde dort „so heimlich gehalten [...], daß niemand es lesen, niemand das geringste der Welt daraus mitteilen dürfe: wahrlich so möchte ich dort zu Florenz nicht Bibliothekar sein und wenn ich Großherzog zugleich sein könnte. Oder vielmehr, ich möchte es nur unter dieser Bedingung sein, [...] [daß ich dieses] Verbot geschwind aufheben, geschwind den Porphyrius [...] drucken lassen [...] könnte“ (*Werke* [wie Anm. 9], Bd.8, 240). Zur Suche nach Porphyrios-Manuskripten vgl. auch Anon. [Heinrich August Groschuff], *Nova librorum variorum collectio* [hg. Gottfried Tilgner], Fasc. I. Halle 1709, 178 f.

<sup>12</sup>Lucas Holstenius, *Porphyrii liber de vita Pythagorica, ejusdem sententiae* [...] cum *dissertatione de vita et scriptis Porphyrii philosophi*, Rom 1630; nachgedr. in: Fabricius, *Bibliotheca Graeca* (wie Anm. 6), Bd. IV/2, 207-281; versammelt sind die Fragmente Nr. 21A, 21B, 25, 38, 39, 41, 43, 44, 46, 55, 70, 79, 81, 85, 91 nach heutiger Zählung, a.a.O. 274-281.

<sup>13</sup>Das geht aus Grotius' Brief an Peiresc (+1637) vom 25. 11. 1635 hervor; Grotius, *Epistolae ad Gallos*, Leiden 1648, 466; ausführlich zu dem

Adressaten (jedoch kein Hinweis auf das Porphyrios-Projekt) Peter N. Miller, *Peiresc's Europe*, New Haven 2000.

<sup>14</sup>Anthony Collins, *A discourse of the grounds and reasons of the Christian Religion*, London 1737, xxxix f. (Preface); hier ein langes Zitat aus Grotius' o. g. Brief an Peiresc.

<sup>15</sup>Das Grotius-Autograph (*Ex Porphyrio in Christianos*) befindet sich in der Sammelhandschrift ms. 1865 der Bibliothèque Inguimbertine in Carpentras (fol. 149<sup>ff.</sup>).

<sup>16</sup>Hugo Grotius, *Ad Danielelem*, *Opera omnia theologica*, Amsterdam 1679, Bd.1, 453-485; zu Porphyrios bes. 483b.

<sup>17</sup>Fabricius, *Bibliotheca Graeca* (wie Anm. 6), Bd. IV/2, 207-281.

<sup>18</sup>Nathaniel Lardner, *The credibility of the Gospel history. Part II: Testimonies of Ancient Heathens. The works*. Bd. 7, London 1838, 390-467 zu Porphyrios. - Erst lange nach der Aufklärung kam es zu einer quantitativ wie inhaltlich enormen, allerdings nicht unumstrittenen Vermehrung der Porphyrios-Fragmente, als im Jahre 1876 der wiederentdeckte Dialog *Monogenes* (auch: *Apokritikos*) des Makarios Magnes publiziert wurde. Dieser Kirchenschriftsteller des 4. Jahrhunderts hatte dem paganen Philosophen, den er in diesem Dialog mit einem Christen diskutieren ließ, authentische bzw. nur geringfügig bearbeitete Zitate aus Porphyrios' *Contra Christianos* in den Mund gelegt. Im 17. und 18. Jahrhundert wusste man von der Existenz dieses im 16. Jahrhundert noch vorhandenen Textes und kannte auch einige der Indizien, die für die Identität des paganen Dialogpartners mit Porphyrios sprechen; vgl. Magnus Crusius (Praes.)/Rudolph August Rettberg (Resp.), *Dissertatio II. De qeologoume,moij Macarii Magnetis, ex fragmentis operis deperditi vApokritikw/n [...] perpetuo parallelismo scriptorum Porphyrii illustratis*, Göttingen 1745, bes. 19; vgl. auch Johann Anton Trinius, *Freydenker-Lexicon Leipzig/Bernburg 1759-65*, 600; Johann Albert Fabricius, *Delectus argumentorum et syllabus scriptorum qui veritatem religionis Christianae adversus Atheos, Epicureos, deistas [...] asseruerunt*, Hamburg 1725, 64-72. Über die Überlieferungs-, Editions- und Forschungsgeschichte unterrichtet ausführlich Richard Goulet in der Einleitung zu seiner Makarios-Ausgabe: *Le Monogénès. Édition critique et traduction française*, Paris 2003, Bd.1, 14-259; Porphyrios-Fragmente sind in den Exzerpten des 16. Jahrhunderts nicht enthalten. Trotz gelegentlicher

Vermutungen (vgl. Noel Malcolm: Hobbes, Esra, and the Bible: the history of a subversive idea, in: Ders., *Aspects of Hobbes*, Oxford 2004, 383-431) ist bislang kein Rückgriff auf die Porphyrios-Fragmente des Makarios in der neuzeitlichen Literatur bekannt geworden.

<sup>19</sup>Zur Editions- und Forschungsgeschichte vgl. René Braun/Jean Richer (Hg.), *L'empereur Julien. De l'histoire à la légende (331-1715)*, Paris 1978; Jean Richer (Hg.), *L'empereur Julien. De la légende au mythe (De Voltaire à nos jours)*, Paris 1981.

<sup>20</sup>Iuliani Imp. Opera quae supersunt omnia, Leipzig 1696; vgl. Carlo Prato, Ezechiele Spanheim e la fallita edizione di Giuliano Imperatore, in: Sandro Boldini (Hg.), *Filologia e forme letterarie*, Urbino 1987, 579-587.

<sup>21</sup>Jean Baptiste de Boyer Marquis d'Argens (Hg.), *Defense du paganisme par l'empereur Julien, en Grec et en François* [<sup>1</sup>1764; <sup>2</sup>1767], Berlin 1769; vgl. auch die krit. Ausgabe: *Discours de l'empereur Julien contre les chrétiens*, hg. José-Michel Moureaux, Oxford 1994; vgl. José-Michel Moureaux, *D'Argens éditeur de Julien*, in: *Studies on Voltaire and the eighteenth century* 267 (1989), 139 ff.

<sup>22</sup>Vgl. Ralph Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, London 1678, 265-274; *Systema intellectuale hujus universi*, hg. Johann Lorenz Mosheim, Jena 1733, 303-314; hier sind die bei Laktanz überlieferten Hierokles-Fragmente zitiert; Pierre Bayle, Art. 'Hiéroclès', in: *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam u. a. <sup>5</sup>1740, Bd.2, 758 f., sowie Art. 'Apollonius de Tyane', ebd., Bd.1, 266-269; Jakob Brucker, *Historia critica philosophiae*, Leipzig 1742-1767, Bd.2, 305-310 zu Hierokles; Bd.2, 98-158 zu Apollonios von Tyana.

<sup>23</sup>*Philosorum quae supersunt omnia. Accessere Apollonii Tyanensis Epistolae. Eusebii Liber adversus Hieroclem*, hg. Gottfried Olearius, Leipzig 1709.

<sup>24</sup>Christian Kortholt, *Paganus obtrectator. Sive de calumniis gentilium in veteres Christianos libri III*, Kiel u. a. 1698.

<sup>25</sup>Brucker, *Historia critica philosophiae* (wie Anm. 21), Bd.2, 604-609 und Bd. 6, 395-399 zu Kelsos; Bd.2. 236-260 zu Porphyrios; Bd.2, 293-303 und Bd. 6, 370-376 zu Julian; Fabricius, *Bibliotheca Graeca* (wie Anm. 6), Bd.4/2, 180-281 über Porphyrios; Bd.7, 76-90 über Julian; vgl. auch Ders., *Delectus argumentorum*, a.a.O. 163-167 zu Porphyrios; 63 f. zu Kelsos.

<sup>26</sup>Edward Gibbon sah dieses bei Julian verdeckt durch „the influence of superstitious prejudice“; *Decline and fall of the Roman empire*, ch. XXIII, hg. Christopher Dawson, New York o.J., Bd. 2, 359; dementsprechend sein Urteil über *Adversus Galilaeos*: „a very singular mixture of wit and learning, of sophistry and fanaticism“ (ebd., 370); vgl. Glen W. Bowersock, *Gibbon and Julian*, in: Ders., *Selected papers on late antiquity*, Bari 2000, 7-27; Jean-Paul Larthomas: *Julien chez Gibbon*, in: Richer (Hg.), *L'empereur Julien* (wie Anm. 18), 69-78. Zu dem ambivalenten Julian-Bild in der Aufklärung vgl. John S. Spink, *The reputation of Julian the 'apostate' in the Enlightenment*, in: *Studies on Voltaire and the eighteenth century* 57 (1967), 1399-1415.

<sup>27</sup>Vgl. Paul-Henri Thiry d'Holbach, *Le système de la nature* II.7, A Londres' 1771, Bd.2, 198 f.: „Les disciples de Platon, Proclus, Jamblique, Plotin, Porphyre, &c. furent de vrais fanatiques, plongés dans la superstition la plus grossière.“

<sup>28</sup>Vgl. mit Blick auf Porphyrios Brucker, *Historia critica philosophiae* (wie Anm. 21), Bd. 2, 236.

<sup>29</sup>Diesen Vergleich zieht Pierre-Daniel Huet, *Alnetanae quaestiones de concordia rationis & fidei*, Paris 1693, III.1, 314; ähnlich Brucker, *Historia critica philosophiae* (wie Anm. 21), Bd.2, 105.

<sup>30</sup>„Porphyry, I grant, was a thorough infidel, though he appears by no means to have been incredulous. It seems he had a great opinion of wizards and necromancers, and believed the mysteries, miracles and prophecies of theurgists and Egyptian priests. He was far from being an enemy to obscure jargon; and pretended to extraordinary ecstasies. In a word, this great man appears to have been unintelligible as a School-man, as superstitious as a monk, and as fanatical as any Quietist or Quaker“ (George Berkeley, *Alciphron*, dial. VI, §25 [1732]. *The works*, hg. A. A. Luce/T. E. Jessop, Edinburgh/London 1948-57, Bd.3, 267 u. ff.).

<sup>31</sup>Lessing, *Von der Art und Weise der Fortpflanzung der christlichen Religion*, Werke (wie Anm. 9), Bd.7, 300.

<sup>32</sup>Vgl. Jean Bodin, *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*, hg. Ludwig Noack, Schwerin u. a. 1857. Bodin wurde mit seinem vielgelesenen *Colloquium* der wirksamste Multiplikator der spätantiken Christentumskritik für die Freidenker in und außerhalb Frankreichs; Einzelheiten in meinem Beitrag: *Pagani ante portas: Les libertins érudits et*

leur contribution à la redécouverte de la pensée anti-chrétienne de l'antiquité tardive, in: Antony McKenna/Marie-Hélène Quéval (Hg.), *Orthodoxie et hétérodoxie. Libertinage et religion en Europe au temps des Lumières*, Paris 2009 [im Druck]. Hervorzuheben ist der anonyme *Theophrastus redivivus* (hg. Guido Canziani /Gianni Paganini, Florenz 1981/82), dessen Verfasser die zahlreichen Kelsos-, Porphyrios- und Julian-Fragmente in Bodins Dialog nahezu vollständig in seinen Traktat übernahm. Zur Verbreitung des *Colloquium* vgl. Richard H. Popkin, *The dispersion of Bodin's dialogues in England, Holland, and Germany*, in: *Journal of the history of ideas* 49 (1988), 157-160; W. Schröder, *Jean Bodins 'Colloquium Heptaplomeres' in der deutschen Aufklärung*, in: Günter Gawlick/Friedrich Niewöhner (Hg.), *Jean Bodins Colloquium Heptaplomeres*. Wiesbaden 1996, 121-137.

<sup>33</sup>Vgl. Bayle, Art. ‚Zoroastre‘, rem. H, in : *Dictionnaire historique et critique* (wie Anm. 21), Bd.4, 560.

<sup>34</sup>Vgl. Adolf v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig <sup>4</sup>1924, 521: „Dort, wohin Porphyrios den Streit zwischen religionsphilosophischer Wissenschaft und Christentum versetzt hat, liegt er noch heute; auch heute noch ist Porphyrios nicht widerlegt“.

<sup>35</sup>Vgl. Bodin, *Colloquium heptaplomeres* (wie Anm. 31), 208 ff. zu Jesaia 7,14; sowie ebd., 290 zu Jesaia 53,3 ff.; [Christian Ludwig Paalzwow:] *Hierokles oder Prüfung und Vertheidigung der christlichen Religion angestellt von den Herren Michaelis, Semler, Leß und Freret*, Halle 1785, 62 ff.

<sup>36</sup>Vgl. Peter Stemmer, *Weissagung und Kritik. Eine Studie zur Hermeneutik bei H. S. Reimarus*, Göttingen 1983.

<sup>37</sup>Hermann Samuel Reimarus, *Vindicatio dictorum Veteris Testamenti in Novo allegatorum*, hg. v. Peter Stemmer, Göttingen 1983, 54 f.: „Inter gentiles [...] reperti sunt, qui se in toto Veteri Testamento quicquam de Christo reperisse impudenter negarent.“ Reimarus bezieht sich zum einen auf Kelsos I,50, zum anderen auf Julian, *Frg.* 101.

<sup>38</sup>Vgl. Anthony Collins, *The scheme of litteral prophecy considered*, London 1726; Ders., *A discourse of the grounds and reasons* (wie Anm. 13), 151 ff.; hier zieht Collins ausführlich Kelsos (I,50), Porphyrios (*Frg.* 39) und Julian (*Frg.* 62 und 64) heran. In Frankreich war Collins mit folgendem Sammelband vertreten: *Examen des prophéties qui servent de fondement à*

la religion chrétienne [übers. und bearb. von P.-H. Th. d'Holbach], 'A Londres' 1768. Es handelt sich um gestraffte Bearbeitungen von Collins' *Discourse* (1-117) und *Scheme* (118-204).

<sup>39</sup>Vgl. Reimarus, *Apologie* (wie Anm. 4), Bd.2, 265f. Hinsichtlich der typologischen Ausdeutung von Jesaja 7,14 bezieht Reimarus sich auf Julian, *Frg.* 64; zu Hosea 11,1 auf *Frg.* 101. — Schon Bodin: *Colloquium heptaplomeres* (wie Anm. 31), 223, beruft sich in diesem Zusammenhang auf Julian (*Frg.* 101) und Kelsos (II,28).

<sup>40</sup>Reimarus, *Apologie* (wie Anm. 4), Bd.2, 268 f.

<sup>41</sup>Vgl. Porphyrios, *Frg.* 43 und 44; vgl. dazu John Granger Cook, *The interpretation of the New Testament in Greco-Roman paganism*, Tübingen 2000, bes. 145 f.

<sup>42</sup>Vgl. Matth. 9,9, nach Daniel 7,13; vgl. auch Jesu Ankündigung seiner eigenen Wiederkunft aus den Wolken in Luk. 21,27: „Und dann werden sie sehen des Menschen Sohn kommen in einer Wolke“; vgl. Daniel 7,13: „es kam einer mit den Wolken des Himmels wie des Menschen Sohn“.

<sup>43</sup>Vgl. Collins, *The scheme of literal prophecy considered*, a.a.O. 149ff.; dazu J. O'Higgins, Anthony Collins, Den Haag 1970, 155-199; Paalzow, Hierokles (wie Anm. 34), 62 ff.

<sup>44</sup>Reimarus, *Apologie* (wie Anm. 4), Bd.1, 802 (nach Porphyrios, *Frg.* 44); vgl. auch Bd.1, 905, nach Porphyrios, *Frg.* 43A und 43L.

<sup>45</sup>Reimarus, *Apologie* (wie Anm. 4), Bd.1, 909.

<sup>46</sup>Ebd., Bd.2, 392.

<sup>47</sup>Ebd., Bd.2, 387 f.

<sup>48</sup>Weitere Dissense, etwa bezüglich der Frage, was eine Lehre als wahr auszeichnet, ob religiöse Doktrinen ohne Gründe zustimmungsfähig oder gar zustimmungspflichtig sein können, und ob Abweichungen vom wahren Glauben toleriert werden dürfen, oder aber vielmehr unterdrückt werden müssen, können hier nicht berücksichtigt werden; s. o. Anm. 2.

<sup>49</sup>Kelsos, V,14. — Immerhin bei *einem* der Wunder des Apollonios von Tyana, auf den sich unsere paganen Philosophen beziehen, scheint es sich um eine Totenerweckung zu handeln. Aufschlussreich ist allerdings die große Zurückhaltung, mit der Philostratos davon berichtet: Apollonios habe ein junges „Mädchen aus seinem anscheinenden Tod [tou/ dokou/ntoj qana,tou] erweckt. [...] Ob er einen Funken Leben, der von ihren Pflegern nicht bemerkt wor-

den war, noch in ihr vorfand — denn man sagt, von ihrem Gesicht sei ein Dunst ausgegangen, während es regnete — oder ob er die erloschene Seele wieder aufblühen ließ [...], ist mysteriös [a;rrhtoj] nicht allein für mich, sondern auch für die, die zugegen waren.“ (Vita Apollonii IV,45; vgl. hierzu Charles Blount: *The Original of Idolatry*, in: Ders.: *The Miscellaneous Works*, London 1695, 25 [separat pag.].

<sup>50</sup>Vgl. Edward Herbert of Cherbury, *A dialogue between a tutor and his pupil*, London 1768; hg. und eingel. von Günter Gawlick, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971, 181 f.

<sup>51</sup>Reimarus, *Apologie* (wie Anm. 4), Bd.2, 384.

<sup>52</sup>Paalzow, *Hierokles* (wie Anm. 34), 45; Thomas Woolston fühlt sich mit Kelsos (II,61) an „confused and incredible womanish Fables“ erinnert (*A sixth discourse of the miracles of our Saviour*, <sup>2</sup>London 1729, 29 f.).

<sup>53</sup>Vgl. Anon., *Theophrastus redivivus*, (wie Anm. 31), 481 f.

<sup>54</sup>Vgl. Bodin, *Colloquium heptaplomeres* (wie Anm. 31), 253, 260, u.ö.; Anon.: *Theophrastus redivivus*, (wie Anm. 31), 385 f.; Herbert of Cherbury, *A dialogue* (wie Anm. 49), 168, 181ff.; Paul-Henri Thiry d’Holbach : *Le christianisme dévoilé, ‘A Londres’ 1756*, 68 ff.

<sup>55</sup>Charles Blount, *The Two First Books of Philostratus, Concerning the Life of Apollonius Tyaneus, Written Originally in Greek, and now Published in English: Together with philological notes Upon each chapter*, London 1680. Eine französische Übersetzung legte Giovanni Francesco Salvemini, gen. Giovanni di Castiglione (Jean de Castillon) vor, die, versehen mit einer anonymen (aus der Feder Friedrichs II. stammenden) ironischen Widmung an Papst Clemens XIV, mehrmals im Druck erschien: *Vie d’Apollonius de Tyane, par Philostrate avec les commentaires donnés en Anglois par Charles Blount sur les deux premiers Livres de cet Ouvrage* [1774], Amsterdam 1779. Zu Blounts Übersetzung vgl. Dario Pfanner, *Tra scetticismo e libertinismo. Charles Blount e la cultura del libero pensiero nell’Inghilterra degli ultimi Stuart*, Neapel 2004, 137-159.

<sup>56</sup>s.o. Anm. ☺☺; vgl. die umfangreichen Gegenschriften von Johann Friedrich Kleuker (*Neue Prüfung und Erklärung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung des Christenthums, wie der Offenbarung überhaupt: Aus Veranlassung neuerer Schriften und besonders des Hierokles*, Riga 1787-94) und Johann Balthasar Lüderwald (*Anti-Hierocles*

oder Jesus Christus und Apollonius von Thyana [sic], in ihrer großen Ungleichheit vorgestellt, Halle 1793).

<sup>57</sup>Anon., *Theophrastus redivivus*, (wie Anm 31), a.a.O. 481: „Quantum ad miracula, si haec deos faciunt, quid obstat, ut Bodinus ait, quin maximus quisque magus Deum se ferat?“; vgl. Bodin: *Colloquium* (wie Anm. 31), 252.

<sup>58</sup>Vgl. Kelsos, III,33. Aufgegriffen wird dieser Gedanke etwa von Bodin: *Colloquium heptaplomeres* (wie Anm. 31), 234; vgl. auch Anon., *Theophrastus redivivus* (wie Anm. 31), 608.

<sup>59</sup>Vgl. Kelsos, I,37. Ein Echo findet sich etwa im anonymen *Traité des trois imposteurs* (III,11), hg. W. Schröder, Hamburg <sup>2</sup>1994, 72.

<sup>60</sup>Vgl. d'Holbach, *Le christianisme dévoilé* (wie Anm. 53 ), 68.

<sup>61</sup>Vgl. Bodin, *Colloquium heptaplomeres* (wie Anm. 31), 234: „Celsus valde absurdum sibi videri scribit, quod unius meretricis testimonio resurrexisse credatur is, qui pridie populis spectantibus in cruce mortuus erat“; Bodin bezieht sich (wie auch der anonyme *Theophrastus redivivus* [wie Anm. 31], 608) auf Kelsos, II,55.

<sup>62</sup>Kelsos, II,63; vgl. Woolston: *A sixth discourse of the miracles of our Saviour* (wie Anm. 51), 23 f.: „It has been a constant Objection against the Resurrection of Jesus, that he appear'd not personally afterwards [...] to Pilatus and the [...] Crucifiers and Insultors“.

<sup>63</sup>Vgl. Julian (Frg. 29) über den „Dekalog“: „Bei den Göttern, was gibt es für ein Volk, das nicht, abgesehen von dem Verbot ‘Du sollst keinen anderen Göttern dienen’ und dem Gebot ‘Du sollst des Sabbats gedenken’, alle übrigen Gebote halten zu müssen glaubt?“

<sup>64</sup>Herbert of Cherbury, *A dialogue* (wie Anm. 49), 65.

<sup>65</sup>Anon., *Traité des trois imposteurs* III,17 (wie Anm. 58), 88 f.: „Quant à la morale de Jésus-Christ, on n'y voit rien de divin qui la doive faire préférer aux écrits des anciens, ou plutôt tout ce qu'on y voit en est tiré ou imité“; vgl. auch III,18, a.a.O. 90 ff. (nach Kelsos, VI,16); d'Holbach, *Le christianisme dévoilé*, (wie Anm. 53), 27; d'Holbach: *Histoire critique des Jesus Christ ou Analyse raisonnée des Evangiles*, hg. Alan Hunwick, Genf 1997, 575.

<sup>66</sup>D'Holbach, *Le christianisme dévoilé* (wie Anm. 53), 203.

<sup>67</sup>Kelsos, VII,58. Auf diese Stelle bezieht sich (mit falscher Kapitelangabe) Matthew Tindal, *Christianity as old as the creation*, London 1730, hg.

Günter Gawlick, Stuttgart-Bad Canstatt 1967, 341. Auf die psychologische Unmöglichkeit, dieses Gebot konsequent zu befolgen, verweist bereits Bodin, *Colloquium heptaplomeres* (wie Anm. 31), 329: „Ex omnibus [...] christianis decretis nullum magis avdu,naton, quam quod ei, qui maxillam dexteram caedat, jubentur obvertere sinistram“; vgl. auch ebd., 263.

<sup>68</sup>Julian (Frg. 100) ironisiert Jesu „treffliche und staatsmännische Mahnung: ‚Verkaufet eure Habe und gebt sie den Armen [...]‘ [Luk. 12,33] Kann jemand wohl ein Gebot nennen, das von mehr staatsmännischer Einsicht zeugt? [...] Kann jemand eine Lehre billigen, bei deren Durchführung kein Staat, kein Volk und keine Familie mehr zusammenhalten kann?“

<sup>69</sup>Paalzow, Hierokles (wie Anm. 34), 326 ff.; vgl. auch Kelsos' Bemerkungen (VII,18) zu Jesu Rat, „man müsse für Nahrungsmittel und Vorräte nicht in höherem Grad besorgt sein als die Raben [Luk. 12,24], für das Kleid aber noch weniger als die Lilien [Matth. 6,28 f.]“.

<sup>70</sup>Porphyrios, *Ad Marcellam* 7, vgl. auch. 12 und 13. Man denkt unwillkürlich an die gegenteilige Auskunft in Röm. 9,16: Ob wir Gott wohlgefällig sind, liegt „nicht an dem Wollenden oder Laufenden, sondern an Gottes Erbarmen.“

<sup>71</sup>Vgl. Kelsos, III,59; dazu Reimarus, *Apologie* (wie Anm. 4), Bd.1, 157: „Des Celsus Worte [III,59] [...] sind vorzüglich merkwürdig, da er sagt: [...] bey den Christen würden alle Sünder, Ungerechte, Diebe, Mörder, zu der Reinigung und zu den Geheimnissen eingeladen“; vgl. auch Bodin: *Colloquium*, a.a.O. 263, der diesen Gedanken hier allerdings versehentlich Julian zuschreibt: „Julianus quidem apostata nimis impudenter ac impie Christi doctrinam calumniatus est, cum diceret: Latronibus ac sicariis impunitatem a Christo proponi.“

<sup>72</sup>Reimarus, *Apologie* (wie Anm. 4), Bd.1, 156.

<sup>73</sup>Ebd., Bd.1, 121; Reimarus hat hier Markus 16,16 („wer aber nicht glaubt, wird verdammt“) im Auge, eine Stelle, auf die auch Porphyrios (Frg. 91) bezugnimmt.

<sup>74</sup>Reimarus, *Apologie* (wie Anm.4), Bd.1, 156f.; Reimarus zitiert Julian. *Caesares* 336AB; auf dieselbe Stelle bezieht sich auch Anthony Collins, *A discourse of free-thinking*, London 1713, hg. Günter Gawlick, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 118.

<sup>75</sup>Reimarus, *Apologie* (wie Anm. 4), 155-157; vgl. den Katalog tugendhafter

Heiden in Julian, Frg. 39, den schon Bodin aufnahm; Colloquium . (wie Anm. 31), 320; vgl. auch 305.

<sup>76</sup>Porphyrrios, Frg. 81 (bei Augustinus und deshalb lateinisch überliefert): „Si Christus [...] salutis se viam dicit, gratiam et veritatem, in seque solo ponit animis sibi credentibus reatum, quid egerunt tot saeculorum homines ante Christum? [...] Quid [...] actum de tam innumeris animis, quae omnino in culpa nulla sunt, si quidem is, cui credi posset, nondum adventum suum hominibus commodarat? [...] Quare salvator, qui dictus est, sese tot saeculis subduxit?“ Vgl. Kelsos, IV,7: „Also jetzt, nach so langer Zeit, ist es ihm eingefallen, dem Leben der Menschen Gerechtigkeit zu verschaffen [dikaiw/sai]; früher hat er sich nicht darum gekümmert.“

<sup>77</sup>Vgl. Porphyrios, Frg.82: „Quid necesse fuit eum in ultimo venire tempore et non prius quam innumerabilis periret hominum multitudo?“

<sup>78</sup>Paalzow, Hierokles (wie Anm. 34), 332.

<sup>79</sup>David Hume, Brief an David Dalrymple, 3. 4. 1754. The letters, hg. J. Y. T. Greig. Bd.1, Oxford 1932, 188 f. Es verwundert aber doch, dass diese schroffe Stellungnahme aus der Feder des (mit Gibbon im Austausch stehenden) Verfassers der *Natural history of religion* stammt, dem es an Aufgeschlossenheit gegenüber der paganen Religion und an Gespür für die Schattenseiten exklusivistischer monotheistischer Religionen nicht gefehlt hat; vgl. M. A. Weber, David Hume und Edward Gibbon, Frankfurt am Main 1990.

<sup>80</sup>Walter Sparn, Religiöse Aufklärung, in: Glaube und Denken 5 (1992), 85.

<sup>81</sup>Karl Barth, Kirchliche Dogmatik I/2, Zollikon <sup>5</sup>1960, 384.

<sup>82</sup>Ein besonders illustratives Beispiel ist die vor der Mitte des 18. Jahrhunderts entstandene Schrift *De Jésus-Christ* (Paris, Bibliothèque Mazarine. Sign.: ms. 3561/2), deren Verfasser sich in die Perspektive eines kaiserzeitlichen Heiden versetzt, der das Christentum prüft. Aus diesem Grunde waren Manuskripte dieses Textes auch unter dem Titel *Celse moderne, ou réflexions sur Jésus-Christ* in Umlauf; vgl. Miguel Benítez, *La face cachée des Lumières*, Oxford 1994, 28.

<sup>83</sup> Diese bis heute geläufige Vorstellung hatten am Vorabend der Aufklärung vor allem zwei Autoren — in tendenziösen Interpretationen, aber mit beachtlicher Gelehrsamkeit — zu verteidigen versucht: Tobias Pfanner, *Systema theologiae gentilis purioris, Qua Quam prope ad veram*

Religionem Gentiles accesserint, [...] ostenditur, Basel 1679, und Pierre-Daniel Huet, Alnetanae quaestiones de concordia rationis & fidei. Quarum libro primo lex concordiae rationis et fidei, secundo dogmatum Christianorum et ethnicorum comparatio, tertio praeceptorum Christianorum et ethnicorum ad vitam pie recteque instituendam pertinentium comparatio continetur [1679], Paris 1693.

<sup>84</sup>Immanuel Kant, Der Streit der Fakultäten, Akad.-Ausg., Bd. 7, 41.

# A SÔPHROSYNÊ COMO LIBERDADE SOBRE SI: UMA INTERPRETAÇÃO FOUCAULTIANA DE ARISTÓTELES

Juliana Ortegosa Aggio<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este ensaio aventa a seguinte hipótese interpretativa: é possível defender uma concepção de liberdade do sujeito diante da sociedade e sobre si mesmo a partir de dois conceitos aristotélicos, a autarquia (*autarkeia*) e a temperança (*sôphrosynê*). Por um lado, a autarquia pressupõe o governo sobre si de modo que o sujeito tenha autonomia diante das imposições sociais, e, por outro, a temperança pressupõe o governo sobre si de modo que o sujeito não se torne escravo dos próprios prazeres e desejos. Dando foco à temperança aristotélica, argumento ser possível sustentar a interpretação de Foucault quando o mesmo sugere, em sua obra *O uso dos prazeres*, que o filósofo estagirita propõe uma espécie de liberdade sobre si, que vai para além do controle ou governo sobre si, com o conceito de temperança. Sem dúvida, segundo a ética aristotélica, o temperante é aquele que frui na justa medida dos prazeres porque sua razão e seu desejo estão em harmonia, ao contrário do controlado, que conflituosamente hesita entre ceder ou não ao desejo pelo prazer, mas que, por fim, consegue se controlar e não ceder.

**PALAVRAS-CHAVE:** Temperança; Liberdade; Aristóteles; Foucault.

**ABSTRACT:** This essay suggests the following interpretive hypothesis: it is possible to defend a conception of freedom of the subject in relation to society and over oneself from two Aristotelian concepts, the autarchy (*autarkeia*) and the temperance (*sôphrosynê*). On the one hand, the autarchy presupposes the government over oneself so that the subject has autonomy in the face of social impositions, and, on the other hand, temperance requires the government over oneself so that the subject does not become a slave to own pleasures and desires. Giving focus to Aristotelian temperance, I argue that it is possible to sustain the interpretation of Foucault when he suggests, in his book *The Use of Pleasure*, that the estagirita philosopher proposes a kind of freedom over oneself, that goes beyond control or rule over oneself, with the concept of temperance. No doubt, according to Aristotelian ethics, temperate is one that feels pleasure in the fair measure because his reason and his desire are in harmony, unlike the controlled person, who is in conflict and hesitates between giving away or not to the desire for pleasure, but that, finally, control himself and not give away.

**KEYWORDS:** Temperance; Freedom; Aristotle; Foucault.

“Dize-me, Eutidemo, acreditas que a liberdade seja um bem inestimável e honroso tanto para um particular quanto para um Estado? pergunta Sócrates — É o mais precioso dos bens, responde Eutidemo. — Mas aquele que se deixa dominar pelos prazeres do corpo e que, assim, torna-se incapaz de praticar o bem, tu o consideras um homem livre? — De jeito nenhum, diz ele” (Xenofonte, *Memoráveis*, IV, 5, 2-3)–

Uma pergunta interessante que gostaria de propor à luz da leitura foucaultiana dos filósofos antigos é a seguinte: como é possível pensar uma ética em que o sujeito não estaria sujeitado às leis e regras morais, tampouco seria escravo dos próprios prazeres? Os filósofos gregos antigos, bem sabemos e Foucault mais ainda, prezavam pela liberdade do sujeito tanto quanto pela liberdade da cidade. A pior coisa que poderia ocorrer é que sua cidade fosse invadida e destruída ou dominada por outros povos; do mesmo modo, a pior coisa que poderia ocorrer na vida de um sujeito é que ele se tornasse escravo dos próprios desejos e prazeres, por um lado, e, por outro, que estivesse inteiramente submetido a ditames que lhes são alheios, como as leis e regras morais de sua cidade. O tirano, por exemplo, é o pior indivíduo que possa existir, não apenas porque ele submete os demais aos seus próprios caprichos, mas também porque ele mesmo está submetido aos seus caprichos, ele mesmo é escravo de seus prazeres. O tirano exerce dupla violência, sobre os outros com sua autoridade tirânica e sobre si com sua alma tiranizada pelos seus próprios desejos. Ser livre, portanto, pressupõe ter uma alma livre, portanto ser capaz de exercer pleno governo sobre si mesmo (*encrateia*), ou seja, ter o governo (*cracia*) dentro de si (*en*), e de viver uma vida autossuficiente ou autogovernada

(*autarkeia*), o que significa ter governo ou princípio governante (*arkê*) para si próprio (*auto*) de modo a ser autônomo, i.e., a ser capaz de fornecer leis (*nomos*) para si (*auto*). Um sujeito não sujeitado externa ou internamente é um sujeito livre em termos de filosofia grega. E uma vida feliz é essencialmente livre.

A ética, neste sentido, deve se preocupar com esta questão proposta inicialmente: como é possível viver livremente diante de uma sociedade que nos parece sujeitar constantemente a leis e regras e tantos outros mecanismos de poder? Como viveria bem aquele que se limita a seguir leis e regras? Por outro lado, como viveria bem aquele que não é capaz de governar a si mesmo, que vive uma vida em função da busca do prazer cuja ausência é insuportavelmente dolorosa, como o estado de abstinência para um drogado? A pergunta pela vida feliz pressupõe respostas que dialogam nesses dois parâmetros: a liberdade do sujeito em relação à sociedade e a liberdade do sujeito em relação a si mesmo. Dificuldades postas, pretendo agora discorrer sobre possíveis respostas aristotélicas que, como veremos, são próprias de uma ética eudaimônica e hedonista moderada fundamentada nas virtudes.

I

Aristóteles responde muito bem, a meu ver, à primeira dificuldade, a saber: o sujeito deve aprender a agir bem, primeiramente, agindo em conformidade às regras morais, leis e conselhos alheios, até se tornar capaz de agir bem por conta própria, ou seja, até se tornar autônomo o suficiente para poder determinar o que é o melhor a ser feito em cada

situação particular. Como diz o poeta Hesíodo, citado por Aristóteles em sua *Ética Nicomaqueia*, livro I, capítulo 4: “O melhor de todos é aquele que por si tudo compreende/ Bom também é aquele que se persuade por quem fala bem (*eu eiponti pithêtai*)/ Agora, aquele que por si mesmo não compreende, nem o que de outro ouve lança no ânimo (*thumôi*)/ Este, por sua vez, é um homem inútil” (1095b10-14). Isso significa que a educação moral deve fazer com que aquele que seja bom por seguir conselhos e regras torne-se bom por conseguir dar a si mesmo conselhos e regras de modo a apreender o que é bom e decidir agir em vista disto mesmo que é bom. A finalidade da vida humana, para Aristóteles, é realização plena da razão tanto no âmbito teórico como prático, portanto passar de estado de ação em conformidade com a razão alheia expressa em leis, regras e conselhos, para um estado de autonomia, i.e., em que o sujeito seja capaz de agir com sua própria razão, com base em razões fornecidas por ele mesmo. Consequentemente, alguém que já seja virtuoso intelectual e moralmente, que já exerça da melhor maneira possível a sua razão e o seu desejo, este é capaz de, com grande chance de acerto, direcionar bem a sua ação ao recusar absoluta ou parcialmente certa imposição legal ou moral. Em *EN VI 13*, Aristóteles nos explica que, se antes o jovem agia conforme a reta razão de outros, uma vez vindo a ser um adulto virtuoso, ele passa a agir com sua própria reta razão. Isso porque “a virtude não é meramente uma disposição conforme a reta razão (*kata ton orthon logon*), mas uma disposição com reta razão (*meta tou orthou logou*)” (*EN VI 13: 1144b26-27*)<sup>2</sup>.

Por exemplo, normalmente não se deve mentir, esta é uma regra moral bem aceita. Todavia, diante de uma situação em

que um amigo seu está escondido em sua casa e a polícia de um regime fascista bate à sua porta perguntando se ele está em sua casa, você tem a opção de dizer a verdade e entregar o seu amigo à tortura e à morte, ou mentir e proteger a vida dele. A opção da ética aristotélica seria mentir, portanto, recusar, naquele momento, uma regra moral, já que seria mais injusto se ela fosse aplicada, afinal preservar a vida de um amigo neste caso específico é o melhor a ser feito. Nenhuma regra ou lei, como se vê, poderia ter um caráter universalista, mas teria antes um caráter geral e aberto a exceções. Nenhum universal, em um mundo contingente das ações morais, poderia dar conta de todos os casos particulares. É justamente por isso que não devemos, segundo Aristóteles, optar por uma ética legalista, prescritiva ou moralizante. É também por isso que o filósofo, sem dúvida alguma, aposta na capacidade racional de apreender corretamente o melhor a ser feito em cada situação particular. Esta aposta na racionalidade garante certa liberdade do sujeito em relação à sociedade.

## II

Quanto à segunda dificuldade, que diz respeito à liberdade do sujeito em relação a si mesmo, Aristóteles, na esteira de seu mestre Platão, também nos fornece uma resposta convincente. Como disse, a pior prisão é aquela em que nos encontramos reféns de nós mesmos. Há algo em nós que pode ser denominado de força, impulso, pulsão, instinto ou desejo. Qualquer que seja o seu nome, é algo que nos impulsiona a agir em determinada direção, muitas vezes, contrariando o

direcionamento que havíamos previamente determinado. Pensar que algo é melhor, mas desejar fazer o seu contrário: eis o dilema ético que todos enfrentamos e que também foi objeto de reflexão do filósofo estagirita. Há algo em nós não racional e, frequentemente, avesso à razão, denominado pelo filósofo de desejo (*orexis*), prazer (*hêdonê*) e emoção (*pathos*). Diante desta parte em nós que tende a fugir de nosso controle e que tem o poder de orientar nossas ações, a solução da moral aristotélica é explícita: ou a educamos ou ela inevitavelmente nos dominará retirando o que podemos chamar de liberdade sobre si mesmo.

A ideia de liberdade sobre si deve ser compreendida aqui como uma liberdade em relação a si, ou seja, no que concerne aos próprios desejos, portanto enquanto uma condição antagônica à da escravidão aos desejos e prazeres e mesmo de superação à condição de domínio sobre si mesmo. O conceito de liberdade estava, de modo geral para os gregos antigos, atrelado à escolha e à ação de se viver uma vida feliz, afinal, certamente não é possível ser feliz não tendo sequer domínio sobre si e agindo e escolhendo não com liberdade, mas em função da realização do que lhe domina e escraviza: os prazeres. A educação moral incide essencialmente sobre o modo como sentimos prazeres, desejos e emoções, enfim, tudo aquilo que em nós resiste ao nosso controle direto. Neste ponto, a questão ética por excelência não é apenas saber quais desejos ou prazeres te dominam, mas, sobretudo, com que força se é levado pelos prazeres e desejos. Em termos gerais, podemos dizer que o foco da moral grega incide sobre o modo moderado de se sentir prazer.

Objeto de prazer e modo de senti-lo, isso parece ser tudo o que precisamos saber, dominar e, por fim, desejarmos da melhor maneira possível, i.e., com desejos que sejam a expressão da liberdade. Aristóteles, neste ponto, pode nos ser muito útil na determinação de parâmetros gerais não prescritivos. Ele estabelece<sup>3</sup>, por assim dizer, dois critérios para discernir o bom do mau prazer: o critério pelo objeto, que incide sobre a fonte do prazer, e o critério pelo sujeito, que incide sobre o modo como o sujeito sente prazer. Se o objeto for ruim, então o prazer será ruim independentemente do modo como o sentimos. Se o objeto for bom, então o prazer será bom se fruído moderadamente e ruim se excessivamente. Por exemplo, o estupro é uma atividade prazerosa para aquele que a exerce, mas em si mesma ruim, independentemente do modo de exercê-la, se excessivo ou moderado. Ou seja, não há como dizer que estuprar moderadamente seria bom. Neste caso, quando a atividade é ela própria ruim, o critério subjetivo fica excluído. Agora, quando a atividade é boa, por exemplo, quanto ao beber vinho, o modo de bebê-lo, se moderado ou excessivo, deve ser aplicado. Que os bons prazeres se tornam prejudiciais quando desejados de modo excessivo é evidente, afinal, “os homens não são censurados por experimentá-los, desejá-los ou amá-los, mas pelo modo, i.e., por excederem (*allatôi pôs kai huperballein*)” (EN VII 4: 1148a26-30). Assim, pelo que foi dito, podemos verificar que o erro moral concernente aos prazeres consiste no excesso, no contrário ao natural, ao racional, seja quanto ao objeto, a boa ou má atividade prazerosa, seja quanto ao modo de se desejar esta atividade, se moderado ou excessivo.

É claro que o próprio filósofo não nos fornece exemplo algum. Estes são exemplos meus. Realmente não é fácil determinar que objeto de prazer seria ruim e, se Aristóteles tivesse feito uma lista prescrevendo sobre com o que se deve e o que não se deve ter prazer, a sua ética seria antes prescritiva do que particularista. A dificuldade é a mesma que temos ao tentar definir o que é o bem para Aristóteles. Ora, não há algo que seja *a priori* bom. O bem se determina na particularidade da ação, tendo em conta todas as circunstâncias envolvidas: quem, quando, onde, como, com o que, por que etc. Do mesmo modo, o prazer é bom se tiver como objeto uma boa ação e esta só poderá ser determinada a cada situação particular. Também o modo moderado de se sentir prazer varia de pessoa para pessoa e de situação para situação. É possível que uma pessoa sinta que é excessivo tomar uma garrafa de vinho, mas outra percebe tal excesso apenas na terceira ou quarta garrafa. Enfim, os limites são absolutamente singulares e variáveis. Por isso, a justa medida varia relativamente a cada um e a cada situação particular. Em uma ética antes particularista do que universalista, há de fazer uma aposta de que a percepção moral de cada um deverá ser o melhor guia para si próprio. Não há uma cartilha para ser feliz, a busca pela felicidade é essencialmente indeterminada e, em grande medida, solitária, pressupondo um sincero trabalho sobre si mesmo, de autoconhecimento e autogoverno.

Critérios gerais estabelecidos sobre o bom prazer, resta-nos dizer como é possível desejar e sentir prazer na boa medida. Assim, cabe retomarmos a questão sobre a possibilidade de dominarmos este elemento não racional

que nos impulsiona para a fruição do prazer, o desejo. Se, para a moral estoica e mesmo cristã, de modo geral, a afecção (*pathos*) é um impulso excessivo e desobediente à razão, i.e., um movimento da alma perturbador e contrário à natureza<sup>4</sup>; para Aristóteles, ao contrário, o desejo é uma afecção não racional que pode se harmonizar com a razão. Não só pode, como é preciso que assim seja. Não se trata, portanto, de procurar extirpar de nós algo que nos é natural, mas de aprender a lidar, sobretudo, com o desejo pelo prazer, o apetite. A ênfase no apetite se explica pelo fato de que o seu objeto natural é o prazer do tato e do paladar, ou seja, do sexo, da comida e da bebida. Prazeres estes que compartilhamos com os animais e que mais nos conduzem ao excesso. Segundo o filósofo estagirita: “temperança e intemperança concernem a tais prazeres de que participam os animais inferiores e, conseqüentemente, parecem servis e bestiais; e estes são os prazeres do tato e do gosto” (*EN* III 10: 1118a24-27). Os prazeres relativos ao tato e ao gosto, i.e., à comida, à bebida e ao sexo são mais suscetíveis ao excesso e, quando excessivos, são censuráveis por nos pertencerem não enquanto somos homens, mas animais. Ou seja, trata-se de um comportamento antes bestial do que propriamente humano se nos comprometermos, sobretudo, com esses prazeres e desejá-los acima dos outros (1118b3-4). Ora, mas se tendemos naturalmente a perseguir o prazeroso e evitar o doloroso, como se observa no comportamento das crianças e animais<sup>5</sup>, como fazemos para domar este forte impulso inato? O perigo, diz Foucault, não está na inferioridade natural pela característica animalesca do prazer e do apetite, mas em sua capacidade de estender “sua dominação sobre

todo o indivíduo, reduzindo-o, finalmente, à escravidão”<sup>6</sup>. A repostagem de Aristóteles pode ser retirada ao analisarmos a figura do intemperante (*akolastos*) em contraposição ao temperante (*sôphrôn*).

Em *Ética Nicomaqueia* III, 12, Aristóteles nos diz que a gênese da intemperança está nas crianças que não foram educadas de modo a controlarem seus apetites. A própria palavra *akolastos* (intemperante) significa *a* (ausência) de *koladzô* (limitar, punir, podar). O intemperante é precisamente aquele que não tem limite na busca e realização de seus prazeres. Logo, se há uma tendência natural para vivermos segundo os apetites, deve-se educar a criança para que ela se torne obediente, ou seja, para que o seu desejo pelo prazer se torne bem obediente ou facilmente persuasível (*eupeithes*) e sob domínio (*hupo to archon*) (1119b7), pois “em um ser que não pensa, o desejo pelo prazer é insaciável e indiscriminado, e a realização de apetites aumenta a tendência inata, e se são grandes e intensas sucumbem (*ekkrouousin*) o raciocínio” (1119b8-12). Ora, uma vez que a razão se encontra corrompida, o intemperante não é mais capaz de suscitar em pensamento o desejo por outro objeto que não o prazer imediato. Em verdade, é o prazer que passa a comandar o seu intelecto e não o contrário, como deveria ser. O objeto de desejo do intemperante é apenas e exclusivamente o que lhe apetece, pois não é mais capaz de fazer qualquer avaliação moral para saber se o que lhe dá prazer é de fato bom. Enquanto no temperante o desejo segue a reta razão, i.e., o julgamento correto sobre o que é bom, no intemperante, o desejo segue o que é prazeroso, i.e., o julgamento sobre o que é bom está

subordinado e a serviço do prazer sensível excessivo<sup>7</sup>. Ou seja, o intemperante age tendo como fim apenas o que lhe dá prazer, independentemente disto ser moralmente bom. Para saber o que dá prazer, basta discriminar sensivelmente o objeto prazeroso. Não faz sentido avaliar moralmente o prazer que ele busca, por isso, ele faz um uso meramente instrumental da razão. Como a ausência de prazer é penosa para o intemperante, ele procura suprir tal ausência dolorosa perseguindo incessantemente o prazer. É desse modo que ele se torna escravo da sua necessidade de ter prazer. Ora, quanto mais tivermos apetites excessivos, menos seremos capazes de agir em conformidade com a razão, por isso, tanto para Aristóteles como para Platão, a educação que disciplina e controla os apetites, tornando-os poucos e moderados é fundamental para que a criança não se torne um adulto intemperante.

Como vimos, há uma batalha constante com os prazeres e esta relação agonística tem seu auge na alma daquele que está em conflito, ou seja, daquele que pensa que algo é melhor e quer isso, mas deseja fortemente fazer o contrário, pois este lhe aparece como prazeroso. O vocabulário aqui não poderia deixar de ser próprio do campo da batalha, que, neste caso, é o do indivíduo consigo mesmo: trata-se de opor-se aos prazeres e aos desejos ou deixar-se levar por eles, ceder ou não ceder, vencer ou ser vencido, resistir e dominá-los ou desistir e ser dominado, enfim, ser livre ou ser escravo com relação aos prazeres, portanto, com relação a si mesmo. Aquele que cede e é vencido é denominado por Aristóteles de acrático, o que significa literalmente falta (*a*) de governo (*crasia*), ou seja, desgoverno, descontrole. Cabe

ao descontrolado corrigir seu *modus operandi* de desejar e assim ele o faz por meio do autoconhecimento e do hábito como um exercício sobre si. O autoconhecimento é necessário para que se conheçam as próprias tendências a determinados desejo e prazeres. Não se trata de, necessariamente, procurar extirpar da alma tais tipos de desejos, mas sim de modificar certo modo de desejar. É preciso, com a repetição de ações no sentido contrário ao que se está habituado, repetição esta que não deve ser mecânica, que o indivíduo realize uma reflexão sobre si mesmo e assimile ou produza argumentos suficientemente persuasivos para se dissuadir de continuar desejando o que não deveria. Hábito em termos de *askêsis*, i.e., exercício e transformação de si: eis a chave para iniciar este domínio sobre si e passar a não se deixar mais arrastar como uma marionete pelos desejos.

Opor-se, resistir e vencer os prazeres são as marcas daquele que consegue se governar e se controlar, o *enkratês*. O ponto é que o controle ainda pressupõe conflito, batalha, luta e certo desgaste psicológico a cada situação em que é preciso resistir às tentações. A liberdade, por sua vez, pressupõe um estágio que ultrapassa o conflito e a iminência da escravidão aos prazeres. Este estágio ou, em termos aristotélicos, esta disposição da alma, Aristóteles a denominou temperança (*sôphrosynê*), a saber: estar bem disposto com relação aos prazeres, portanto desejar na justa medida ou moderadamente os prazeres<sup>8</sup>. Ser temperante não é se libertar dos prazeres, mas se libertar do conflito com relação aos prazeres. O hábito ascético nos prepara para passar do estado de conflito e de autocontrole para a liberdade sobre si ou em relação a si mesmo, estágio em que

os desejos e os prazeres já nascem moderados e em harmonia com o que pensamos ser melhor:

“por isso, os apetites devem ser moderados e poucos, e nunca se oporem à razão (*logos*) – isto é o que chamamos de bem obediente (*eupeithes*) e comedido (*kekolasmēnon*). A parte apetitiva deve ser conforme a razão (*to epithumêtikon kata ton logon*), assim como uma criança deve viver em obediência ao seu tutor. Portanto, no temperante, a parte apetitiva deve estar em harmonia com a razão (*to epithumêtikon sumphônēin tōi logōi*); pois ambos, temperança e razão, têm em mira o belo; e o temperante tem apetite com o que se deve, como e quando se deve, assim como ordena a razão (*tattei ho logos*)” (*EN III 12: 1119b11-18*).

Em termos gerais, Aristóteles concorda com Platão ao dizer que o temperante é aquele cujas partes da alma, razão e desejo, estão em harmonia<sup>9</sup>, e a razão exerce sem conflito sua função de comandar, visto que é ela que determina corretamente o bem agir e que, apenas fazendo uso pleno de sua razão, o homem pode governar-se bem e aos outros também, bem como viver bem e em estado de tranquilidade. Foucault notou muito bem este percurso de liberdade sobre si ao dizer que, na ética antiga, “a *sôphrosynê*, o estado que se tende a alcançar pelo exercício do domínio e pelo comedimento na prática dos prazeres é caracterizada como uma liberdade” (2007, pg. 73). Vale ressaltar que a liberdade deve ser entendida aqui como uma vida livre tanto no que diz respeito à sociedade, de modo que o indivíduo tenha certa autonomia diante das imposições legais e morais,

como com relação a si mesmo, de modo que o indivíduo possa se governar sem a necessidade de estar em constante batalha consigo mesmo. Ser temperante, portanto, significa ter ultrapassado a necessidade de se autocontrolar. A temperança está para além do controlado (*enkratês*) e, por isso mesmo, inteiramente afastada da força escravizante do prazer. O prazer passa a ser um aliado da razão naquele que é temperante e essa aliança harmônica é a expressão da liberdade sobre si. Assim, fazendo jus à bela interpretação foucaultiana: “essa liberdade é mais do que uma não-escravidão, mais do que uma libertação que tornaria o indivíduo independente de qualquer coerção exterior ou interior; na sua forma plena e positiva ela é o poder que se exerce sobre si, no poder que se exerce sobre os outros” (2007, pg. 75).

### III

Podemos concluir que ser livre, conforme a filosofia aristotélica, é ser autônomo e temperante, ou seja, é, por um lado, poder fazer uso pleno de sua racionalidade de modo que seja ela determinante na liberdade de minhas escolhas e condução de minha própria vida, mesmo que se viva em uma sociedade regida por regras e leis, e, por outro, ser livre é mais do que ser capaz de governar a si mesmo, é não viver em conflito, é pensar e desejar os mesmos objetos, é, enfim, não ser escravo dos prazeres, mas saber fruí-los na boa medida.

## NOTAS

<sup>1</sup>Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). É professora adjunta de Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). E-mail: juortegosa.aggio@gmail.com

<sup>2</sup>No capítulo anterior, EN VI, 12, Aristóteles distingue claramente aquele que faz ações virtuosas sem ser propriamente virtuoso, i.e., conforme a reta razão, daquele que o faz sendo propriamente virtuoso, i.e., com reta razão: “Como dizemos que as pessoas que fazem atos justos não são necessariamente justas, isto é, aqueles que agem cumprindo a lei, mas não de bom grado (*akontas*), ou por ignorância, ou por outro motivo e não em vista dos próprios atos (embora, certamente, eles fazem o que deviam fazer e fazem aquilo que o homem bom deveria fazer); assim, parece haver certo estado no qual o homem faz esses vários atos por ele ser bom, i.e., quando ele faz por escolha deliberada e em vista dos próprios atos” (1144a14-20). Sobre o agir conforme a razão e com razão, ver Zingano, M. *Agir secundum rationem ou cum ratione*. In: ZINGANO (2007).

<sup>3</sup>Cf. EN VII, 4.

<sup>4</sup>Como vemos em Cícero, para Platão e Pitágoras, a cólera e o desejo são agitações que pertencem à parte da alma desprovida de razão e são contrárias e hostis à razão (*Tusculanas*, IV 5 10). Segundo o mesmo, Zenão dizia que o “*pathos* é um movimento da alma que obscurece à reta razão e que é contrário à natureza” (*Tusc.* IV 6 11). Também em Diógenes de Laércio, *Vida e opiniões dos filósofos*, VII 110: “Segundo Zenão, a afecção é um movimento da alma irracional e contrário à natureza, ou melhor, uma inclinação exagerada”. Sobre este ponto, ver Zingano, *Deliberação e Vontade em Aristóteles* (In: ZINGANO, 2007, pgs 167-211). Ver também Lebrun, G. *O conceito de paixão* (In: NOVAES, 2002).

<sup>5</sup>Os prazeres que as crianças e os animais perseguem, mas que o prudente não persegue e o temperante evita são aqueles que o estagirita chama de “prazeres corporais que envolvem apetite e dor (pois esses são desse tipo), i.e., os que são excessivos, aqueles com relação aos quais o intemperante é dito intemperante” (EN VII, 12, 1153a32-34).

<sup>6</sup>FOUCAULT, *O uso dos prazeres*. Ed. Graal, 2007, pg. 63.

<sup>7</sup>Sobre a razão estar corrompida no caso do intemperante, ver *EN III* 12: 1119b8-12. Em *EN III* 11: 1119a19-21, Aristóteles nos diz que o intemperante é aquele que tem mais em conta os prazeres que persegue do que o que é digno (*axias*).

<sup>8</sup>Cf. *EN III*, 9, 1117b25.

<sup>9</sup>PLATÃO, *República*, IV, 431d-432b.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. 1831-1870. Opera ex recensione I. Bekker. Berlin: Academia Regia Borussica.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Tradução, introd. e notas de R. D. Hicks. New York: Georg Olms Verlag, 1990. *De l'Ame*. Tradução R. Bodéüs, Paris, 1993. *Aristotle De Anima*. Tradução W. Ross, Oxford, 1961. *Sobre a Alma*. Tradução Ana Maria Lóio. Martins Fontes, 2013.

ARISTÓTELES. Works of Aristotle. In: *The Great Books*. Org. por W.D.Ross. Oxford: University Press, 1980.

ARISTÓTELES. *The nichomachean ethics*. Tradução Rackham. Harvard: Loeb Classical Library, 1962. *Aristotle: Nichomachean Ethics*. Tradução Christopher Rowe, Oxford, 2002.

ACKRILL, J. L. *Aristotle's Ethics*, London, 1973.

BURNYEAT, M. F. Aprender a ser bom segundo Aristóteles. Em: ZINGANO, M. (org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010, pg.155-182.

CÍCERO. *Tusculanae Disputationes*. Tradução Charles Yong. New York: Harper & Brothers, 1877.

DIÓGENES DE LAERTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução Mário da Gama Kury. Brasília: Unb, 1987.

FOUCAULT, M. *L'Histoire de la sexualité, T. 2, L'Usage des plaisirs*. Paris, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1984. [*História da sexualidade II: O uso do prazeres*. Tradução M. T. da C. Albuquerque; rev. téc. de J. A. G. Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 2007].

FOUCAULT, M. *L'Histoire de la sexualité, T. 3, Le Souci de soi*. Paris, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1984. [*História da sexualidade III: O cuidado de si*. Tradução M. T. da C. Albuquerque; rev. téc. de J. A. G. Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1985, 7ª ed.].

FOUCAULT, M. *L'Herméneutique du sujet: cours au Collège de France (1981-1982)*. Ed. estabelecida por F. Gros sob dir. de F. Ewald e A. Fontana. Paris, Gallimard/Le Seuil, 2001. [*A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France 1981-1982*. Tradução M. A. da Fonseca e S. T. Muchail. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2010, 3ª ed.]

FOUCAULT, M. *Le Gouvernement de soi et des autres : cours au Collège de France (1982-1983)*. Ed. estabelecida por F. Gros sob dir. de F. Ewald e A. Fontana. Paris, Gallimard/Le Seuil, 2008. [*O governo de si e dos outros: curso no Collège de France 1982-1983*. Tradução E. Brandão. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2010, 1ª ed.].

LEBRUN, G. O conceito de paixão. Em: NOVAES, A. *Os sentidos da paixão*, São Paulo: Ed. Cia das Letras, 2002.

MUZIO, G. *Aristotle on improving one's character*. Phronesis, vol. XLV, no 3, 2000.

PLATÃO. The Dialogues of Plato. In: *The Great Books.Org*. Benjamin Jowett. Oxford: Encyclopedia Britannica, 1952.

PLATÃO. *Republic*. Tradução Paul Shorey. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1930.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SHERMAN, N. *The Fabric of Character*. Oxford: Ed. Clarendon Press, 1989.

ZINGANO, M. *Estudos de Ética Antiga*. Col. Filosofia. Porto Alegre: Discurso Editorial, 2007.

ZINGANO, M. *Ethica nicomachea I 13 — III 8*: Tratado da Virtude Moral. Tradução Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

ZINGANO, M. (org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010.

# A RETÓRICA COMO ARTE: ARISÓTELES

Christiani Margareth de Menezes e Silva<sup>1</sup>

**RESUMO:** Uma das atribuições feitas à retórica na antiguidade era ela ser uma *techne* (arte, técnica, perícia) argumentativa. A retórica ocorria nas assembleias e tribunais, e já contava com diversos tratados que ora valorizavam aspectos argumentativos, ora aspectos afetivos. Em Aristóteles, a retórica, assim como a dialética, é arte (*techne*) da linguagem que lida com as opiniões geralmente aceitas (*endoxa*), verdadeira *techne* da argumentação devido a três elementos que a constituem: *logos*, *ethos* e *pathos*. Este artigo procura discutir alguns aspectos dessa estruturação da retórica como *techne* da argumentação que expressa o verossímil e envolve lógica argumentativa, postura do orador e a emotividade daqueles que o ouvem.

**PALAVRAS-CHAVE:** Retórica; *Techne*; *Logos*; *Ethos*; *Pathos*.

**ABSTRACT:** One of the assignments made to the rhetoric in antiquity was to be an argumentative *techne* (art, technique, skill). The rhetoric occurred in the assemblies and courts, and already had several treaties that either valued argumentative aspects, either the emotional aspects involved in the assemblies and courts. In Aristotle, rhetoric,

like dialectic, is an art (*techne*) of language that deals with the views generally accepted (*endoxa*), a true *techne* of the argument due to three elements that constitute it: *logos*, *ethos* and *pathos*. This article discusses some aspects of this structuring of rhetoric as *techne* of argument that expresses the plausible and involves argumentative logic, speaker attitude and the emotionality of those who listen.

**KEYWORDS:** Rethoric; Techne; Logos; Ethos; Pathos.

Para a maioria dos gregos da antiguidade, os embates argumentativos comuns nas assembleias e tribunais se convertiam, em parte, em duelos discursivos muito ao gosto da sociedade da época. Especialmente em Atenas, vemos esses debates públicos aos poucos desenvolverem artes da argumentação como a dialética e a retórica, o que talvez em parte se deva a certa liberdade de expressão presente na *polis* ateniense.<sup>2</sup>

De acordo com Platão e Aristóteles, Zenão de Eléia teria inventado a dialética — a arte de discutir perguntando e dando razões daquilo que se diz — ao desenvolver argumentos em defesa das teses de seu mestre, Parmênides. Quanto à retórica, autores antigos remetem sua origem a Empédocles, que ainda teria sido mestre de Górgias, o famoso orador na Atenas da época de Sócrates.

Essas artes da argumentação, dialética e retórica, nem sempre serão tratadas como verdadeiras *technai* (artes), como vemos no caso de Platão, para quem, em obras como o *Górgias*, apenas a dialética pode ser assim entendida, enquanto a retórica será uma prática da linguagem relacionada ao engano e ensinada por charlatães. Esse diálogo, contudo, não encerra toda discussão sobre a retórica em Platão, e por isso encontramos no *Fedro* aproximação entre essa e a dialética, sugerindo que a arte do orador possa afinar-se com a filosofia.

Já em Aristóteles, a retórica será uma verdadeira *techne* (arte), por sua vez muito próxima à dialética aristotélica, mas não plenamente identificada com ela. Antes de entrarmos nessa questão, cabem aqui algumas considerações breves sobre a noção de *techne*, já que esta caracteriza ambas as formas

argumentativas, dialética e retórica, para depois analisarmos, de modo geral, o tratamento dado por Aristóteles à retórica como *techne* verdadeira.

A noção de *techne* (arte, técnica, perícia) aparece como característica de diversas atividades na antiguidade grega. Nos autores do século V a.C., primeiramente ela designava a atividade do marceneiro (*tekton*), e do ferreiro, para aos poucos, com o alargamento de sua aplicação, referir-se a outros peritos (*technites*), como o médico, o poeta, o sapateiro, ou seja, às atividades de artesãos que combinavam teorização e aplicação. Junto a esta amplitude de empregos, seu caráter epistemológico é destacado especialmente nos escritos hipocráticos a respeito da arte médica. Tais textos são também testemunha de que não existe um padrão único no qual a noção de *techne* deva ser entendida, além do fato dela implicar a capacidade criativa do perito, pois há momentos nos quais ele deve saber rever seus procedimentos, já que a arte lida com a contingência (Cf. ROOCHNIK, 1996, p. 19; ARMELLA, 1993, p. 26-29).

Em Aristóteles, a noção de *techne* aparece em diversos contextos de seu pensamento, mantendo da tradição hipocrática e platônica a compreensão de ser um conhecimento teórico aplicado, que tem sentido relacionado ao tipo de atividade tratada. O caráter teórico da *techne* também faz esta aproximar-se da noção de *episteme*, a ponto de vermos diversos autores, e mesmo Aristóteles, empregá-las como sinônimos (PUENTE, 1998, p. 130). Apesar disso, Aristóteles faz uma distinção entre as duas noções não encontradas em sua tradição. Temos na *Metafísica* e na *Ética a Nicômaco* os textos centrais de Aristóteles que precisam o sentido de *techne* e a distingue da noção de *episteme*.

No início da *Metafísica*, Aristóteles faz uma menção às faculdades que nos capacitam a conhecer, a saber: a sensação ou percepção (*aisthesis*), a memória (*mneme*) e a experiência (*empeiria*) (*De Anima* II, 413 b1-4). Tais capacidades lidam com as coisas particulares, e são por isso mesmo conhecimento do singular, enquanto que capacidades propriamente humanas, como a *techne* e a *episteme*, lidam com o universal:

...a experiência [*empeiria*] parece, de certo modo, semelhante à ciência [*episteme*] e à arte [*techne*], mas a ciência e a arte chegam aos homens através da experiência. Pois a experiência faz a arte, como disse Polo, e a inexperiência, o acaso. A arte nasce quando de muitas observações experimentais surge uma noção universal sobre os casos semelhantes.<sup>3</sup>

A percepção é o que distingue os animais dos demais seres vivos, ou seja, dos vegetais, e é princípio do processo cognitivo para Aristóteles, pois faz a operação de discriminação dos sensíveis. As impressões da sensação ficam retidas na alma e vão formando a memória, que armazena as percepções. A experiência, por sua vez, distingue o homem dos demais animais e permite a descoberta de relações causais de objetos do conteúdo da memória, tornando possível assim a aprendizagem da *techne* e da *episteme*.

Tanto a *techne* quanto a *episteme* distinguem-se da experiência por serem capacidades que possibilitam enunciar um juízo universal sobre casos observados como semelhantes, e a experiência refere-se a casos particulares, pois ela conhece os fatos, mas não suas causas, que são

visadas pela *techne* e pela *episteme*. Por isso o arquiteto é mais sábio do que o pedreiro, porque este tem a experiência, por costume (*ethos*), em construir casas, enquanto o arquiteto, ao planejar seu projeto, conhece a razão (*logos*) e a causa (*aitia*) do que será construído. A experiência é algo que o sujeito adquire, mas sozinha não atinge o universal, ela é um conhecimento singular, e isso contrasta com as noções de *techne* e *episteme*, passíveis ainda de ensino por aqueles que as detêm.

No segundo texto no qual encontramos a distinção entre *techne* e *episteme*, a *Ética a Nicômaco*, Aristóteles diz que a arte se ocupa com o que pode ser produzido (*poiëton*), sendo a disposição da alma que dirige o produzir. Além disso, outra noção é associada e também distinguida da *techne*, a *práxis* (ação), ambas diferindo pelo fim (*telos*): enquanto a primeira tem seu fim distinto do ato de sua execução, a segunda tem o fim em si mesma, ou seja, a finalidade da *práxis* reside na própria ação:

Toda arte [*techne*] visa a criação e se ocupa em estudar e em considerar a maneira de produzir uma coisa que tanto pode existir como não, e cuja origem está em quem produz, e não na coisa produzida. De fato, a arte não se ocupa com coisas que existem ou que se geram necessariamente, nem com coisas que o fazem em conformidade com a natureza (estas coisas têm origem em si mesmas). Já que há diferença entre produzir e agir, a arte deve relacionar-se com a produção, e não com a ação. Como diz Agatão: “a arte ama o acaso, e o acaso ama a arte”. [...] De fato, enquanto produzir tem uma finalidade diferente do próprio ato de produzir, a finalidade na ação não é senão a própria ação, pois que a boa ação é uma finalidade em si.<sup>4</sup>

Neste trecho, vemos que a *techne* se ocupa com o que pode ser produzido e não com a ação, como também não lida com o necessário e eterno, nem com o que é gerado por si. Além dessa distinção, vemos Aristóteles considerar que, apesar de ser conhecimento universal como a *episteme*, a *techne* se distingue desta por se ocupar do contingente, enquanto a *episteme* trata do que tem estabilidade, como o Motor Imóvel, as Esferas Celestes (que são eternos) e elementos e relações encontrados na matemática, o modelo de *episteme* mais sólido da época e possivelmente o paradigma de ciência analisado nos *Segundos Analíticos*.

Além disso, a *techne* mimetiza o procedimento da *physis* (natureza), para o filósofo. Esta diz respeito aos seres naturais, aqueles que são gerados por si mesmos, que têm o princípio de movimento e mudança em si, diferentemente do âmbito da *techne*, cujo princípio de movimento e mudança está naquele que produz — o artífice:

Pois as coisas se produzem ou por arte, ou por natureza, ou por sorte, ou por casualidade. Na arte, o princípio das coisas está em outro; a natureza é um princípio que está na coisa mesma (o homem, de fato, engendra outro homem), e as demais causas são privações destas. (*Metafísica* 1070 a7-9)

A *techne* emula o modo de proceder da *physis*, com isso produz artefatos não existentes na natureza e muitas vezes a completa, como, por exemplo, faz a arte médica ao possibilitar a recuperação de doentes; como consideramos antes, ela é uma forma de conhecimento humano que lida com o universal como a *episteme*, mas, diferente dela, lida com as contingências de sua aplicação no mundo sublunar.

Sem nos alongarmos mais nos empregos da noção de *techne* em Aristóteles, passemos ao exame da retórica, arte que já contava na época do filósofo com uma considerável tratadística. No caso do tratamento de Aristóteles da retórica, esta também será considerada arte, pois para ele é uma técnica que capacita encontrar o que é persuasivo (*pithanon*) em relação a todo tipo de assunto:

Entendamos por retórica a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir. [...] a retórica parece ter, por assim dizer, a faculdade de descobrir os meios de persuasão sobre qualquer questão dada. (*Retórica* I 2, 1355 b)

Assim, o filósofo irá distinguir os meios de persuasão, as argumentações ou provas (*pisteis*) em duas categorias: numa estão as não-técnicas (*atechnoi*), que são as leis, as testemunhas, os depoimentos extraídos sob tortura, os contratos e os juramentos, ou seja, provas preexistentes ao discurso do orador; noutra estão as técnicas (*entechnoi*), provas (*pisteis*) pelo *logos* elaborado pelo orador, pelo *ethos* deste e pelo *pathos* do auditório:

Das provas de persuasão, umas são próprias da arte retórica e outras não. Chamo provas não técnicas a todas que não são produzidas por nós, antes já existem: provas como testemunhos, confissões sob tortura, documentos escritos e outras semelhantes; e provas técnicas, todas as que se podem preparar pelo método e por nós próprios. De sorte que é necessário utilizar as primeiras, mas inventar as segundas.<sup>5</sup>

Para alcançar seu fim, a persuasão, o orador recorre à prova lógica (pelo *logos*) e também ao *ethos* e ao *pathos* (*Retórica*, 1356 a4). São esses os meios persuasivos que caracterizam a retórica como arte para o filósofo.

Na estruturação argumentativa do *logos*, ou do discurso do orador, Aristóteles aproxima a retórica de outra arte argumentativa, a dialética, algo feito por Platão no *Fedro*. Assim, vemos o início da *Retórica*, Livro I capítulo 1, apresentar semelhanças com o início dos *Tópicos*, texto que trata da dialética, especialmente o Livro I capítulos 1 e 2 deste. Esta aproximação entre retórica e dialética faz o filósofo considerar a retórica como “o desdobramento” (BERTI, 2010a, p. 406) ou “a outra face” (*antistrophos*) da dialética logo no início da *Retórica*, para posteriormente ela também ser considerada uma “ramificação” (*paraphyes*) autônoma tanto da dialética quanto da política:

A retórica é a outra face [*antistrophos*] da dialética; pois ambas se ocupam de questões mais ou menos ligadas ao conhecimento comum e que não pertencem a nenhuma ciência em particular. De fato, todas as pessoas de alguma maneira participam de uma ou de outra, pois todas elas tentam em certa medida questionar e sustentar um argumento, defender-se ou acusar. [...] a retórica é como que um *ramo* [*paraphyes*] da dialética e daquele saber prático sobre os caracteres a que é justo chamar política.<sup>6</sup>

A proximidade com a dialética é constante no texto da *Retórica*, embora esta não seja citada nos *Tópicos*. Neste tratado, ao procurar os *topoi*, lugares ou esquemas de raciocínio úteis

para a argumentação, Aristóteles indica o que será base tanto para os argumentos dialéticos quanto para os retóricos:

Nosso tratado se propõe encontrar um método [*methodos*] de investigação graças ao qual possamos raciocinar, partindo de opiniões geralmente aceitas [*endoxa*], sobre qualquer problema que nos seja proposto, e sejamos também capazes, quando replicamos a um argumento, de evitar dizer alguma coisa que nos cause embaraço.<sup>7</sup>

As premissas e proposições da dialética e da retórica são construídas com base nas “opiniões geralmente aceitas”, conhecidas como *endoxa*, adjetivo grego que expressa aquela ou aquelas opiniões que têm “fama”, “reputação”, “glória” (BERTI, 2002, p. 25), isto é, as opiniões dos mais sábios ou eminentes, ou opiniões comuns à maioria ou aos especialistas. Portanto: “São, por outro lado, opiniões ‘geralmente aceitas’ [*endoxa*] aquelas que todo mundo admite, ou a maioria das pessoas, ou os sábios [*sophoi*] — em outras palavras: todos, ou a maioria, ou os mais notáveis e eminentes [*endoxoi*].”<sup>8</sup>

Assim, a dialética, como a retórica, desenvolve a argumentação no plano das opiniões geralmente aceitas, que dizem respeito a um corpo de crenças expressas, e é no interior destas que elas se elegem e se justificam, como ainda é neste plano que encontramos sua veracidade (*Tópicos* I 14, 105 b30-31). Portanto, a dialética e a retórica para Aristóteles selecionam e justificam os *endoxa* e não são artes da controvérsia entre opiniões, onde encontramos para ele a *erística*; elas estabelecem quais opiniões são *endoxa* e quais

são seu contrário, as *adoxon*, opiniões compartilhadas por poucos, ou pelos menos sábios (*Tópicos* I 10, 100 b23-101 14). As proposições dialéticas são também:

...proposições que se harmonizam com as artes [*kata technas*] [...] pois os homens estão predispostos a dar seu assentimento aos pontos de vista daqueles que estudaram essas coisas: por exemplo, numa questão de medicina concordarão com o médico, numa questão de geometria, com o geômetra; e da mesma forma nos outros casos. (*Tópicos* 10, 104 a33-37)

Dessa forma, o *endoxon*, objeto da opinião comumente aceita, é identificado por Aristóteles com o provável (*eikos*),<sup>9</sup> que, sem ser necessário, contém verdade, pois ele é assim reconhecido pela maioria (*hoi pleitoi*), ou, pelo menos, pelos mais sábios (*hoi sophoteroi*; *Tópicos* I 10, 104 a8). Não apenas a dialética e a retórica lidam com os *endoxa*, elas são artes (*technai*) da linguagem em Aristóteles que se complementam, mas não se identificam, e ambas selecionam e justificam enunciados prováveis para assim constituir raciocínios verossímeis. Elas são *methodoi*, instrumentos que determinam os requisitos que as argumentações prováveis devem cumprir cuja aplicação não se restringe a alguma matéria ou fim determinado (*Retórica* I 1, 1355 b8-10).

Enquanto outras artes, como a medicina, possuem objeto claro, a retórica, como a dialética, não possui um gênero de objetos particulares. Na verdade, como Aristóteles deixará claro, a retórica dedica-se em estudar os modos de persuadir aplicados a casos distintos:

É, pois, evidente que a retórica não pertence a nenhum gênero particular e definido, antes se assemelha à dialética. É também evidente que ela é útil e que sua função não é persuadir mas discernir os meios de persuasão mais pertinentes a cada caso, tal como acontece em todas as outras artes; de fato, não é função da medicina dar saúde ao doente, mas avançar o mais possível na direção da cura, pois também se pode cuidar bem dos que já não estão em condições de recuperar a saúde. (*Retórica* I 1355b)

A retórica lidava, na época de Aristóteles, com discursos proferidos nos tribunais e nas assembleias, por isso é uma arte de construção de discursos que se pretendem convincentes e persuasivos. O filósofo nos fala de três tipos de discurso (*logos*), a saber: *deliberativo* (no qual se deliberava sobre assuntos que poderiam ocorrer ou não, sobre o que seria conveniente ou prejudicial), *epidítico* (no qual se elogiavam ou censuravam os heróis ou as pessoas célebres) e *judiciário* (os discursos dos tribunais, onde se exercia a acusação e a defesa).<sup>10</sup> A partir dos três gêneros oratórios e mediante as finalidades (*tele*) dos discursos, formaliza-se uma estrutura, uma rede na qual se objetivam sistematicamente os lugares da persuasão. Esta rede atende ao que é *conveniente* ou *prejudicial* (no gênero deliberativo), *belo* ou *vergonhoso* (no epidítico) e *justo* ou *injusto* (no judicial), de modo que dos lugares correspondentes a estas finalidades (*tele*) dicotômicas se obtenham enunciados persuasivos para que se concluam, em cada caso, o *conselho* ou a *dissuasão* (deliberativo), o *elogio* ou a *censura* (epidítico) e a *acusação* ou a *defesa* (judiciário) (*Retórica* I 3; RACIONERO, *Aristóteles Retórica*, p. 51).

Devemos lembrar que a retórica mantém ainda a estrutura silogística encontrada na analítica e na dialética aristotélicas, sendo o silogismo retórico conhecido como *entimema*:<sup>11</sup>

O entimema [é] formado de poucas premissas e em geral menos do que o silogismo primário. Porque se alguma dessas premissas for bem conhecida, nem sequer é necessário enunciá-la; pois o próprio ouvinte a supre. Como, por exemplo, para concluir que Dorieu recebeu uma coroa como prêmio da sua vitória, basta dizer: porque foi vencedor em Olímpia (*Retórica* I, 1357 a).

O *entimema* é um tipo de silogismo que se pretende convincente, derivado da probabilidade e dos sinais. A probabilidade não é algo que acontece sempre, mas na maioria das vezes. As premissas das argumentações retóricas, *entimemas*, por sua vez, fundamentadas nos *endoxa*, possuem valor epistemológico graças ao fato dos *endoxa* coincidirem com o que é semelhante ao verdadeiro na maioria dos casos, ou seja, coincidirem com o verossimilhante (*to eikos*) (BERTI 2010a, p. 383):

... probabilidade é o que geralmente acontece, mas não absolutamente como alguns definem; antes versa sobre coisas que podem ser de outra maneira, e relaciona-se no que concerne ao provável como o universal se relaciona com o particular. (*Retórica* I, 1357 a-b)<sup>12</sup>

Há ainda os “signos”, sinais ou indícios (*semeia*) que constituem para Aristóteles uma das premissas do *entimema*, e deles a conclusão é necessária, enquanto as premissas

prováveis (*eikota*), que constituem a maioria das premissas dos *entimemas*, se caracterizam por levarem a uma conclusão geral, não necessária. Apesar dos signos levarem a conclusões necessárias, apenas alguns são “provas” (*tekmeria*), por terem caráter irrefutável (*alyta*), enquanto aquele que não constitui prova é um signo refutável (*lyta*), mesmo no caso de sua conclusão ser verdadeira (1357 a22-b25), como diz Aristóteles:

De entre os sinais, um é como o particular em relação ao universal; por exemplo, um sinal de que os sábios são justos é que Sócrates era sábio e justo. Este é na verdade um sinal, mas refutável, embora seja verdade o que se diz, pois não é susceptível de raciocínio por silogismo. O outro, o sinal necessário, é como alguém dizer que é sinal de uma pessoa estar doente o ter febre, ou de uma mulher ter dado à luz o ter leite. E, dos sinais, este é o único que é *tekmérion*, um argumento concludente, pois é o único que, se for verdadeiro, é irrefutável. (*Retórica* I, 1357 b)

Além dos signos, as *máximas* podem constituir premissas do *entimema*, acrescentando uma conclusão a estas, como, por exemplo: “Nunca deve o homem que por natureza é sensato ensinar a seus filhos a ser demasiado sábios” (II 1394 a); elas podem também surgir de uma premissa ou conclusão de um *entimema*, já que são afirmações gerais de caráter deliberativo: “Não há homem que seja inteiramente feliz/Não há homem que seja livre/Porque o homem é escravo da riqueza e da fortuna.” (II 1394 a-b).

Também temos o *exemplo* (*paradeigma*), que junto ao *entimema* é uma prova que todos os gêneros possuem. Esse tipo de prova tem por base fatos ocorridos com certa frequência e repetidos no presente (II 1393 b). Há exemplos também criados ou recontados pelo orador, como as parábolas e as fábulas (*id*).

...o exemplo é uma indução [...] [que] não apresenta relações da parte para o todo, nem do todo para a parte, nem do todo para o todo, mas apenas da parte para a parte, do semelhante para o semelhante. Quando os dois termos são do mesmo gênero, mas um é mais conhecido do que o outro, então há um exemplo; como quando se afirma que Dionísio tenta a tirania porque pede uma guarda; pois também antes Psístrato, ao intentá-la, pediu uma guarda e converteu-se em tirano [...] Todos estes casos particulares se enquadram na mesma noção geral de quem aspira à tirania pede uma guarda pessoal. (*Retórica*, 1357 b26-35)<sup>13</sup>

O *entimema*, e tudo o que compõe o discurso retórico, busca o verossímil e este, para o filósofo, não é o que tem aparência de verdadeiro e, por isso, conclui-se ser falso, mas é aquilo que se aproxima do verdadeiro; devemos lembrar que o termo grego *eikos*, muitas vezes, traduzido como “provável” ou “verossímil”, literalmente significa “semelhante”, o que indica sua proximidade com o verdadeiro. Pois a persuasão para Aristóteles não objetiva apenas o sucesso, ela também se relaciona com a verdade: “... a retórica é útil porque a verdade e a justiça são por natureza mais fortes que os seus contrários.” (*Retórica* I 1, 1355 a21-22). Inclusive para ele a capacidade

persuasiva da retórica é maior quanto mais próximo se está do verdadeiro:

...quem melhor puder teorizar sobre as premissas — do que e como se produz um silogismo — também será o mais hábil em entimemas, [...] Pois é próprio de uma mesma faculdade discernir o verdadeiro e o verossímil, já que os homens têm inclinação natural para a verdade e a maior parte das vezes alcançam-na. E, por isso, ser capaz de discernir [*stochastikos echein*] sobre o plausível [*pros ta endoxa*] é ser igualmente capaz de discernir sobre a verdade. (*Retórica I 1*, 1355 a10-18)

Dessa maneira, a retórica é um método (*hodos*; *Retórica I 1*, 1354 a8) que seleciona e justifica enunciados verossimilhantes (e por isso mesmo eles são persuasivos), pois a *pistis* é uma “espécie de demonstração” (*apodeixis tis*), cuja principal forma é o *entimema*, um silogismo de probabilidade, fundamentado nos *endoxa*: “Persuadimos, enfim, pelo discurso, quando mostramos a verdade ou o que parece verdade, a partir do que é persuasivo em cada caso particular.” (*Retórica I 2*, 1356 a19-20) Nas argumentações retóricas, o provável ou verossímil (que é uma premissa plausível ou *endoxon*) é uma classe do contingente, ou seja, é um contingente que ocorre “na maioria das vezes”, e será este aspecto que garantirá proximidade ou semelhança com a verdade.

Tanto os *entimemas* retóricos quanto os silogismos dialéticos dizem respeito aos lugares (*topoi*), aos esquemas de argumentação comuns (*koinoi*). Ambas, retórica e dialética, são capacidades argumentativas calcadas em opiniões que apresentam a veracidade de premissas aceitas pela maioria

ou pelos peritos, que são verdade na maioria das vezes (Cf. BERTI, 2002, p. 185). Assim, o que caracteriza o *entimema*, ou as premissas da argumentação retórica, de maneira semelhante ao silogismo dialético, é o verdadeiro “na maioria dos casos” [*hos epi to poly*], e nisso consiste, segundo Berti, o valor epistemológico dos *endoxa* para Aristóteles:

... atendendo a que nenhuma arte se ocupa do particular — por exemplo, a medicina, que não especifica o que é remédio para Sócrates ou Cálías, mas, para pessoas da sua condição (pois isso é que é próprio de uma arte, já que o individual é indeterminado e não objeto de ciência) —, tampouco a retórica teorizará sobre o provável para o indivíduo — por exemplo, para Sócrates ou Hípias —, mas sobre o que parece verdade para pessoas de certa condição, como também faz a dialética. (*Retórica I 2, 1356 b30-34*)

Essa é, de modo geral, a estrutura para a elaboração do *logos*, uma das provas técnicas da retórica. Une-se a essa estrutura do *logos*, outros elementos que não tratamos aqui, pois já implicariam outras questões além das que nos interessa no momento, como a disposição (*taxis*) do argumento (exórdio, narração e epílogo), a elocução (*lexis*) e a ação (*hypocrisis*).

Cabe agora falarmos de enunciados peculiares à retórica, a saber: o *ethos* do orador e as *pathe* do auditório. Vemos dessa maneira que a persuasão se faz por meio de argumentos, por meio da atitude do orador diante daqueles que ele quer persuadir, e por meio da capacidade que o orador deve ter

para suscitar e abrandar paixões nos ouvintes, e isso porque a postura de quem julga deve estar ao lado da postura do orador.<sup>14</sup>

Enquanto o *logos* produz no ouvinte uma convicção de verdade através do bom ordenamento argumentativo, as provas pelo *ethos* do orador e pelo *pathos* do auditório levam à mesma convicção não apenas pelo discurso; elas apresentam o orador como digno de crédito, assim como possibilitam estados emocionais favoráveis ao seu discurso. No caso do *ethos* (caráter, atitude, costume, moralidade) do orador:

Persuade-se pelo carácter quando o discurso é proferido de tal maneira que deixa a impressão de o orador ser digno de fé. Pois acreditamos mais e bem mais depressa em pessoas honestas, em todas as coisas em geral, mas sobretudo nas de que não há conhecimento exacto e que deixam margem para dúvida. É, porém, necessário que esta confiança seja resultado do discurso e não uma opinião prévia sobre o carácter do orador; pois não se deve considerar sem importância para a persuasão a probidade do que fala, como aliás alguns autores desta arte propõem, mas quase se poderia dizer o carácter é o principal meio de persuasão. (*Retórica* I 2, 1356 a5-14)

Aristóteles também nos diz que a credibilidade do orador é conseguida através de três elementos pertencentes ao seu carácter (*ethos*): prudência (*phronesis*), virtude (*arete*) e benevolência (*eunoia*) (*Retórica*, 1378 a). O orador deve, portanto, apresentar-se merecedor de crédito diante do

auditório. Ao frisar que tal confiança no orador esteja prevista no discurso e não no conhecimento prévio de sua pessoa, Aristóteles teria posto a condição moral do orador em segundo plano, e isso significaria que as qualidades morais reais do orador não são necessárias, tão somente aquelas aparentes, já que comumente acredita-se em quem pareça honesto (*Retórica*, 1356 a; RACIONERO, *Retórica de Aristóteles*, nota 34, p. 176).

Junto ao fato de apresentar-se como alguém crível, o orador deve saber como voltar a passionalidade do público a seu favor. Nesse sentido, o orador aristotélico tanto deve saber bem argumentar como conhecer a natureza humana, especialmente o que pode provocar e amenizar emoções que lhe sejam favoráveis. Para Aristóteles, as emoções constituem enunciados da argumentação retórica de modo semelhante ao assunto (*pragma*) do discurso nos gêneros oratórios. Desse modo, a emotividade não é independente do raciocínio retórico, nem é um elemento apenas auxiliar e secundário da persuasão, mas os enunciados afetivos são premissas da persuasão retórica, e isso, segundo vários comentadores, permitiu a Aristóteles ampliar o campo da retórica e, ao mesmo tempo, melhor caracterizar o *logos* da persuasão.<sup>15</sup>

Fazer que por meio do discurso “os ouvintes estejam em uma determinada atitude diante do orador” (*Retórica* II 1, 1377 b32) coloca uma questão intrínseca à retórica. Em *Retórica* I 2, a motivação de tais reações já figura, com efeito, como uma nova classe de *pisteis* ou fontes de enunciados persuasivos: a *pistis dia ton pathon* (*Retórica* 1356 a14-18). A isto se dedica também toda a primeira parte do Livro II (capítulos 1-17): estabelecer, numa análise geral das paixões e dos caracteres, a

lista de enunciados plausíveis que correspondam a tal *pistis* e possam ser usados como premissas de raciocínios retóricos. Então, na retórica, o domínio da demonstração discursiva não é suficiente para a persuasão; é necessário, segundo Aristóteles, que o orador inspire confiança nos ouvintes por meio de sua postura, além de bem observar as propensões daqueles a quem se dirige para, daí, utilizar-se do aspecto emotivo.

Os discursos dos oradores devem provocar reações emocionais que lhes sejam favoráveis, pois ao se dirigir ao público que pretende persuadir, eles se utilizam da paixão, e, nesse sentido, Aristóteles considera que o bom orador deve conhecer a alma humana, já que o modo de apresentar seu discurso deve mover os afetos. O orador pode, assim, convencer a plateia pelo discurso, pela maneira como se apresenta e, através da paixão provocada, obter o pretendido, a persuasão. Na definição encontrada no Livro II da *Retórica* já encontramos de modo sucinto a forma como Aristóteles compreende como as *pathe* influenciam a plateia:

As paixões [*ta pathe*] são todas as afecções que causam mudança [*metaballoutes*] nos seres humanos e introduzem alterações nos seus julgamentos na medida que comportam dor e prazer, como a cólera, a piedade, o temor e outras paixões semelhantes, assim como as suas contrárias. Mas convém distinguir em cada uma delas três aspectos. Explico-me: em relação à cólera, por exemplo, convém distinguir em que estado de espírito se acham os coléricos, contra quem costumam irritar-se e em quais circunstâncias; é que, se não possui mais do que um ou dois destes aspectos,

e não a sua totalidade, é impossível que haja alguém que inspire a cólera, e o mesmo acontece com as outras paixões.<sup>16</sup>

Mesmo admitindo a força que a reação emocional possa ter sobre o juízo de alguém, o filósofo observa que há uma forma da racionalidade lidar com o irracional da emoção ao explica-la, e o orador deve bem conhecer isso ao compor e proferir seu discurso. Desse modo, a persuasão se faz por meio de argumentos discursivos, por meio da atitude do orador diante de quem pretende persuadir, e por meio da capacidade que ele deve ter para suscitar ou abrandar emoções nos ouvintes, e isso porque a postura de quem julga deve estar ao lado da postura do orador. Enquanto o *logos* produz nos ouvintes uma convicção de verdade através da estrutura da argumentação, as provas pelo *ethos* do orador e pelo *pathos* do auditório levam à mesma convicção não apenas pelo discurso; elas apresentam o orador como digno de crédito, assim como possibilitam estados emocionais favoráveis.<sup>17</sup>

A paixão ou emoção, portanto, não foge completamente à cognição. Devemos lembrar que essa conexão já era reconhecida, de alguma maneira, pelos antecessores de Aristóteles. Platão no *Filebo*, por exemplo, reconheceu haver uma forte ligação entre paixão e cognição, mas, apesar disso, como nos diz William W. Fortenbaugh, ele não esclareceu o tipo de relação que ambas tinham. Segundo este autor, Aristóteles deixará evidenciada essa relação, que Platão no *Filebo* não precisou. De acordo com Fortenbaugh, as reflexões platônicas a esse respeito serão levadas em consideração pelo

estagirita, como fica claro na afirmação inicial da *Retórica* sobre as paixões, na qual Aristóteles assume certas distinções já feitas por Platão no *Filebo* (Cf. FORTENBAUGH, 1979, p. 133-153. Nota 9, p. 135-136, nota 23, p. 141 e nota 29, p. 144) Nos *Tópicos*, que tratam da dialética, cuja proximidade com a retórica tratamos antes, Aristóteles também havia considerado que a reação emocional relaciona-se com a cognição:

...tanto “dor” como a “concepção de um menosprezo” se consideram geralmente como predicando-se de “cólera” na categoria de essência, pois o homem irado ao mesmo tempo experimenta dor e se julga menosprezado.<sup>18</sup>

Para então despertar a resposta emocional pretendida, é preciso entender como as pessoas são afetadas pelas paixões. Quanto a isto, Aristóteles nos diz que três fatores devem ser observados: a) a condição na qual a pessoa se encontra; b) por quem, ou contra quem ela sente a emoção (o que indica o objeto desta, *tisin*); c) e os motivos (*epy poiois*) que despertam tal sentimento.<sup>19</sup> Já dissemos que Aristóteles, assim como outros antes dele, observou que as *pathe* afetam o julgamento; ao destacar os três fatores elencados, o filósofo evidencia como as opiniões que alguém possui podem explicar e justificar sua reação emotiva.

Ao destacar o objeto (*tisin*) da paixão e os motivos (*epy poiois*), Aristóteles associa fortemente a cognição e a paixão, porque as opiniões, ou o que pensa a pessoa, apresentam os objetos e explicam os motivos das reações emocionais. Se fossem simples sensações, as paixões não seriam passíveis

de apresentar seus objetos e seus motivos. Elas podem até apresentar algum tipo de reação no corpo, como as sensações, mas, dizem respeito aos estados da alma e, portanto, além de reações físicas, apresentam motivos e objetos que as provocaram.<sup>20</sup> Em vez de ver as paixões simplesmente como sentimentos que impelem alguém a se comportar de certa maneira, Aristóteles inclui a possibilidade de conhecermos e entendermos o estado emocional da pessoa (*Retórica* II 1378 a19-22).

O aspecto cognitivo de um estado emotivo apresenta tanto a essência desse estado como a causa eficiente dele e, portanto, é mencionado na definição da paixão e nos explica o porquê de tal reação. Na reação emotiva, deve-se observar qual pensamento ou qual crença sobre um determinado fato levou alguém a reagir de certa maneira.<sup>21</sup>

Na ausência de um exame da paixão que deixasse claro o envolvimento da cognição na reação emotiva, o apelo emocional era visto como um tipo de persuasão distinta e hostil à argumentação racional, e considerava-se a paixão como uma reação a uma espécie de droga que dominava o ouvinte e era provocada pelo *logos* (GÓRGIAS, *Elogio de Helena*, 14). Enquanto essas opiniões a respeito da reação e do apelo às paixões não foram contestadas, era natural opor os argumentos da razão aos encantamentos do apelo emocional. É nesse sentido que se deve entender por que Platão fez Sócrates rejeitar na *Apologia* o apelo à emotividade em favor da instrução. Considerada uma aflição, a reação emocional era completamente oposta ao comportamento guiado pela razão.<sup>22</sup>

A análise aristotélica do *pathos* na *Retórica* ofereceu uma perspectiva diferente sobre a emotividade ao esclarecer o envolvimento da cognição na reação emocional e evidenciar a relação entre racional e irracional. Longe de serem completamente hostis à razão, as paixões são, em certo sentido, receptíveis por ela, e por isso um orador pode despertar ou abrandar a paixão ao apresentar argumentos convincentes a seus ouvintes.

Recordando, os fatores passionais da persuasão se organizam conforme um triplo critério para Aristóteles: a) o estado em que se encontram (*diakeimenoí*) os sujeitos da paixão; b) a quem se dirige tal sentimento; c) e quais motivos o provocaram. Estes três critérios cumprem papel semelhante à divisão do *pragma* nos três gêneros oratórios e permite, em todo caso, a integração das *pistis dia ton pathon* dentro de um sistema único e homogêneo de retórica. Assim, junto à argumentação retórica baseada no *pragma*, que obtém suas provas a partir dos assuntos próprios do discurso (*dia tou logou*), se acrescentam duas fontes de enunciados: o caráter do orador (*ethos*) e os caracteres dos ouvintes e sua emotividade enquanto parte do auditório (*ethe e pathe*).

Enfim, Aristóteles salientou a ocorrência do julgamento na reação emocional e aliou a persuasão pela disposição dos ouvintes e pelo *ethos* do orador à demonstração via *logos*. Como esclarece Fortenbaugh, foi primeiro necessário distinguir a reação emocional dos impulsos corporais, para destacar as *pathe* que envolvem necessariamente cognição, podendo-se então considerar a racionalidade e irracionalidade delas. Analisando a reação emocional, Aristóteles destacou as *pathe* tratáveis pela razão (*Ética a Nicômaco* 1102 b30-1103 a1) e

que estão no contexto da virtude ética (*Ética a Nicômaco* 1105 b19-1106 a13). Ele desenvolveu, assim, uma psicologia necessária às suas posteriores investigações, principalmente nos campos da ética e da política (Cf. FORTENBAUGH, 1979, p. 153).

Nesse sentido, a retórica para Aristóteles é uma *techné específica* e, deste modo, de acordo com uma concepção de retórica como *antístrofe* da dialética, cujos silogismos se constroem a partir de premissas “tomadas de tantos modos quantos se toma a proposição”, se passa a uma concepção de retórica como *paraphyses*, um ramo autônomo da dialética, que só pode exercer aquele que “tem a capacidade de pensar mediante silogismos e possui um conhecimento teórico (*theoresai*) dos caracteres, das virtudes e das paixões” (I 2, 1356 a25-26).

Arte na qual a prova lógica produz no ouvinte uma convicção de verdade através da exposição discursiva da tese defendida, as provas pelo *ethos* do orador e pelo *pathos* do auditório também levam à mesma convicção não apenas pelo discurso: criam uma imagem do orador como digno de credulidade, criam também estados emocionais favoráveis ao que se defende, pois estes podem mesmo mudar os juízos. Temos assim estruturada a *techné* da persuasão, fundada na comunicação humana ocorrida nas assembleias e tribunais, e importante instrumento (*organon*) da filosofia prática aristotélica (RACIONERO, *op. cit.*, p. 133). Portanto, desse modo Aristóteles estabelece filosoficamente a arte retórica.

## NOTAS

<sup>1</sup>Doutora em Filosofia pela PUC-Rio. Professora Adjunta da UEL-PR. E-mail: christian-menezes@hotmail.com.

<sup>2</sup>Para uma apresentação da relação entre a liberdade de expressão e a democracia ateniense antiga, ver BERTI, 2010a, p. 392-409.

<sup>3</sup>Aristóteles, *Metafísica* I, 981 a3-6. Tradução de Leonel Vallandro, com modificações.

<sup>4</sup>Aristóteles, *Ética a Nicômaco* VI, 1140 a11-15; 1140 b5. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross, com modificações.

<sup>5</sup>*Retórica* I 2, 1355 b35. Tradução M. Alexandre Jr., P. F. Alberto e A. N. Pena, com modificações. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1998.

<sup>6</sup>*Retórica* I 1, 1354 a1-7 e II 1356 26 a. Tradução M. Alexandre Jr., P. F. Alberto e A. N. Pena, modificada. O termo *antítrofe* vem do teatro e significa uma cumplicidade formal comum à retórica e à dialética: *e rhetorike estin antistrophos te dialektike* (*Retórica* 1354 a1-2). *Antistrophos* é traduzido geralmente por “correlativo”: “Na lírica coral, a estrutura métrica de uma *strophe* repete-se na *antistrophe*, representando a primeira o movimento numa direcção, e a segunda o movimento contrário. Ambos, porém, em coordenação oposta e complementar, como artes que têm semelhanças gerais e diferenças específicas.” Cf. ALEXANDRE JÚNIOR, M.; ALBERTO, P. F.; PENA, A. N., 1998, nota 2, p. 89. Literalmente significa “convertível”, correspondente, paralela, análoga. Cf. BERTI, 2002, p. 171. Já o termo *paraphyes* (*Retórica* I 1, 1354 a1-10), comum na biologia aristotélica, parece indicar a independência do ramo cortado da planta, ou o membro de um animal, em relação ao todo do organismo. Utilizado aqui de maneira metafórica, indicaria que, mesmo independente, a retórica é parte da filosofia prática de Aristóteles, a saber: da dialética, da ética e da política Cf. RACIONERO, 1994, nota 38, p. 178-179. A retórica é também considerada “imagem” (*homoima*), “semelhante” (*homoia*) à dialética. Cf. *Retórica* 1359 b11 e 1354 a31, respectivamente. Sobre essa relação entre retórica e dialética como *antistrophos* e *paraphyes*, ver BRUNSCHWIG, J. “Aristotle’s Rhetoric as a ‘Counterpart’ to Dialectic”. In RORTY, Amélie Oksenberg. (ed) *Essays on Aristotle’s Rhetoric*. Berkeley: University of California Press, 1997. p. 34-55.

<sup>7</sup>*Tópicos* I 1, 100 a18-22. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores IV) Uso esta tradução nas citações dessa obra, geralmente com modificações, mas não na presente passagem citada.

<sup>8</sup>*Tópicos* 1, 100 b21-23. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim com modificações. Preferi traduzir *sophoi* por “sábios” por concordar com os comentadores que apontam o fato de que estes não coincidem com os filósofos, já que as opiniões destes podem não ser compartilhadas pela maioria, não se caracterizando, portanto, como *endoxa*. Estes *sophoi* são geralmente os especialistas em uma determinada área, por exemplo, no caso de geômetras, quanto à geometria, e dos médicos, quanto à medicina.

<sup>9</sup>O *eikos* (provável ou plausível) era considerado o esquema de argumentação mais comum no ensino sofístico, sendo identificado por Platão com aquilo que os sofistas ofereciam no lugar da verdade. Cf. WOODUFF, P. “Retórica e relativismo: Protágoras e Górgias” In LONG, A. A. (org.) *Primórdios da Filosofia*. Trad. Paulo Ferreira. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2008. (Companions & Companions) p. 372.

<sup>10</sup>Como sugere a passagem do *Fedro* 261 c-e. Cf. observação de RACIONERO em seu comentário à tradução da *Retórica* de Aristóteles, p. 50-51.

<sup>11</sup>Vocábulo cuja raiz formada por *en thymoi*, indica a validade subjetiva das premissas (RACIONERO, *Retórica de Aristóteles*, p. 46). *Thymos* indica o “ânimo”, “ímpeto”, envolvendo o estado de alma. Cf. *Retórica* I 1.

<sup>12</sup>Como observam os tradutores da *Retórica* M. Alexandre Jr., P. F. Alberto e A. N. Pena, a “probabilidade é uma premissa plausível” ou *endoxon* “na medida em que coincide com uma opinião geralmente admitida.” (*Retórica* I, nota 37, p. 100). O *entimema* é um tipo de silogismo que pode ser refutável, mesmo assim é possível distinguir os *entimemas* verdadeiros dos aparentes (*phainomena*) e tal distinção permite certo rigor ao método oratório.

<sup>13</sup>Tradução de M. ALEXANDRE Jr., P. F. ALBERTO e A. N. PENA, com modificações. Enquanto o signo apresenta uma relação de implicação, o exemplo se apoia em uma relação de semelhança, o que faz Aristóteles aproximá-lo da indução, embora esta analogia não seja completa. Cf. observação de RACIONERO, *Retórica de Aristóteles*, nota 63, p. 188.

<sup>14</sup>Cf. *Política* V 7 1309 a. Ver também M. Alexandre Jr., P. F. Alberto e A. N. Pena *Aristóteles. Retórica*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998. Nota 2, p. 160.

<sup>15</sup>Segundo os estudiosos da retórica aristotélica, o estagirita teria esboçado opiniões parecidas com as de seus antecessores, em especial os membros da Academia, no *Grilo*, diálogo de juventude perdido, do qual nos restam alguns fragmentos, onde Aristóteles defenderia uma retórica filosófica nos moldes de Platão no *Fedro* e no *Filebo*. Encontraríamos traços dessa “velha retórica”, ou “primeira retórica”, no livro I da *Retórica*. A “nova retórica”, ou “segunda retórica” de Aristóteles, encontra-se especialmente no livro II dessa obra, e o passo sobre as emoções indicaria essa novidade no entendimento da oratória. Cf. FORTENBAUGH, 1979, p. 133-135; Cf. RACIONERO, “Introdução” da *Retórica de Aristóteles*, p. 37-67; Cf. PLEBE, 1978, p. 35-43. Fortenbaugh também nos dá notícia de outra obra aristotélica, citada no catálogo de Diógenes Laércio, chamada *Diaireseis*, que exporia essa primeira retórica de Aristóteles. Ver nota 20, p. 140 e nota 33, p. 146 do texto de Fortenbaugh citado aqui.

<sup>16</sup>Aristóteles, *Retórica* II 1378 a19-22. Tradução M. Alexandre Jr., P. F. Alberto e A. N. Pena modificada. A respeito do tratamento de Górgias acerca das paixões, referimo-nos ao *Elogio de Helena*.

<sup>17</sup>As provas pelo *ethos* e pelo *pathos* são as que singularizam a retórica em relação à dialética e à ciência (*episteme*). Segundo Francis Wolff, as três técnicas discursivas da verdade na Grécia clássica eram a ciência, a dialética e a retórica. F. Wolff, *apud.*, FRANCISCO, 2000, p. 92.

<sup>18</sup>ARISTÓTELES. *Tópicos* IV, 127 b30-33. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross.

<sup>19</sup>Cf. *Retórica* II 1378 a23-26, 1365 b21-5. Assim, de acordo com Fortenbaugh, Aristóteles forneceu um modo de persuadir no qual é necessário o conhecimento para despertar ou abrandar determinada emoção com sucesso. Cf. FORTENBAUGH, 1979, p. 139.

<sup>20</sup>Cf. W. W. Fortenbaugh, *op. cit.* p. 141. Como diz Pierre Aubenque, elas dizem respeito ao estado da alma, em um corpo. Cf. AUBENQUE *apud.*, VERGNIÈRES, 1998, nota 82, p. 92.

<sup>21</sup>Cf. *Retórica* 1378 a19-24. Deve-se dizer aqui que o tratamento das emoções na *Retórica* não é exaustivo; mesmo o vocabulário empregado na maioria das definições (*esto* e *não estin*) parece levar a crer que Aristóteles está

descrevendo as emoções apenas ratificando as opiniões do senso comum de sua época. Na verdade, apesar de não ser um tratamento rigoroso e de apresentar certas deficiências, isso não autoriza, como pensam alguns, a crer que o Livro II traga uma análise popular das emoções sem importância filosófica. Cf. FORTENBAUGH, 1979, p. 139 e ss.

<sup>22</sup>Cf. Platão, *Apologia de Sócrates* 35b9-c2. Cf. observação de FORTENBAUGH, 1979., p. 147 e 149, respectivamente. Segundo Plebe, apesar de considerar as emoções de maneira distinta, a análise aristotélica dessas retoma a psicagogia das primeiras escolas de retórica, de sofística e dos pitagóricos, que consideravam as emoções importantes para a demonstração discursiva feita pelo orador. Portanto, a função psicagógica da sedução da alma (*psychagogein*) continua a ter relevância para a demonstração (*deloun*). Cf. PLEBE, 1978, p. 43.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Aristotle in Twenty-three Volumes**. Cambridge-Mass./London: Harvard University Press. (The Loeb Classical Library)

ARISTÓTELES. **De Anima**. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores IV)

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução Leonel Vallandro. Prefácio de Sir David Ross. Porto Alegre: Globo, 1969.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução Trilíngue de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1990.

ARISTÓTELES. **Política**. Edição bilingue. Tradução e notas de António C. Amaral e Carlos C. Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

ARISTÓTELES. **Retórica das paixões**. Livro II, Capítulos 1-11. Prefácio de Michel Meyer. Tradução bilíngüe grego-

português de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Introdução, tradução e notas de Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1994.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução e notas de M. Alexandre Jr., P. F. Alberto e A. N. Pena. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1998.

ARISTÓTELES. **Tópicos. Dos Argumentos Sofísticos** Tradução Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores IV).

ARMELLA, V. A. **El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. Tradução Dion Davi Macedo. 2. ed. São Paulo, Loyola, 2002.

BERTI, Enrico. “A antiga dialética grega como expressão da liberdade de pensamento e de expressão”. **Novos estudos aristotélicos I: Epistemologia, lógica e dialética**. Tradução Êlcio de Gusmão V. Filho. São Paulo: Loyola, 2010a. p. 392-409.

BERTI, Enrico. “O valor epistemológico dos *endoxa* segundo Aristóteles”. **Novos estudos aristotélicos I**: Epistemologia, lógica e dialética. Tradução Élcio de Gusmão V. Filho. São Paulo: Loyola, 2010a. p. 370-387.

BERTI, Enrico. **No princípio era a maravilha**. As grandes questões da filosofia antiga. Tradução Fernando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2010b.

BRUNSCHWIG, J. “Aristotle’s Rhetoric as a ‘Counterpart’ to Dialectic”. In RORTY, Amélie Oksenberg. (ed) **Essays on Aristotle’s Rhetoric**. Berkeley: University of California Press, 1997. p. 34-55.

DÜRING, Ingemar. **Aristóteles**. Tradução Barnabé Navarro. 2. ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

FRANCISCO, Maria de Fátima Simões. Caráter, emoção e julgamento na *Retórica* de Aristóteles. **Letras Clássicas**. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, n. 4, p. 91-108, 2000.

FORTENBAUGH, William W. “Aristotle’s *Rhetoric* on emotions” In BARNES, Jonathan, SCHOFIELD, Malcolm & SORABJI, Richard (edd.). **Articles on Aristotle**: 4. Psychology and Aesthetics. London: Duckworth, 1979. p. 133-153.

GÓRGIAS. *Sobre o não-ente. Elogio de Helena*. Trad. Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho. In **Cadernos de Tradução**. São Paulo: FFCH-USP, 4:5-14, 1999.

KONSTAN, David. A raiva e as emoções em Aristóteles: as estratégias do *status*. Tradução Maria Cecília de M. N. Coelho. **Letras Clássicas**. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, n. 4, p. 77-90, 2000.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. **Ciência e dialética em Aristóteles**. São Paulo: UNESP, 2001.

PLEBE, Armando. **Breve história da retórica antiga**. Tradução e notas de Gilda Naécia Maciel de Barros. São Paulo: EPU, 1978.

PUENTE, Fernando Rey. A *téchne* em Aristóteles. **Hypnos**, ano 3, n. 4, 1998, p. 129-135.

ROOCHNIK, D. **Of art and Wisdom. Plato's Understanding of Techne**. Pennsylvania: University Park, 1996. p. 19.

VERGNIÈRES, Solange. **Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos**. Tradução Constança Marcondes César. São Paulo: Paulus, 1998. (Ensaio Filosófico)

WOODUFF, P. “Retórica e relativismo: Protágoras e Górgias”  
In LONG, A. A. (org.) **Primórdios da Filosofia**. Tradução  
Paulo Ferreira. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2008.  
(Companions & Companions)

# DA FILOSOFIA COMO EXERCÍCIO EXISTENCIAL: APONTAMENTOS SOBRE A FILOSOFIA DE SÊNECA

LUIZIR DE OLIVEIRA<sup>1</sup>

**RESUMO:** O presente artigo constitui uma (outra) tentativa de resposta à questão acerca da utilidade da Filosofia, mormente quando mantenho no meu horizonte de reflexão a forçada profissionalização que ela vem sofrendo e que acaba por deslocar, no meu entender, a sua vocação primeira como sabedoria de vida. Procuo, assim, reiterar o conceito de “viver filosoficamente” a partir de uma leitura dos exercícios espirituais como foram elaborados pelos filósofos estoicos, sobretudo Sêneca. Para tanto, enfatizo a necessidade de resgatarmos a ideia do “aprender a filosofar” como o verdadeiro caminho para o aprender a viver, como nos ensinaram os pensadores que deram origem à ocupação filosófica em seu sentido amplo. Assim, destaco a indissociável relação entre “filosofar” e “viver a vida”, como procuro discutir adiante.

**PALAVRAS-CHAVE:** Sabedoria de Vida; Sêneca; *Cartas a Lucílio*; Exercícios Espirituais; Estoicismo.

**ABSTRACT:** This article is an (another) attempt to answer the question about the utility of philosophy, especially when I keep on my horizon of reflection the forced professionalization it has

suffered and that eventually dislocates, in my opinion, its first vocation as a wisdom of life. In this way, I try to reiterate the concept of “live philosophically” from a reading of spiritual exercises as they were developed by Stoic philosophers, especially Seneca. Therefore, I emphasize the need to rescue the idea of “learning to philosophize” as the real way to learn how to live, in the way that those thinkers, who gave rise to philosophical occupation in its broad sense, taught us. Thus, I highlight the inseparable relationship between “philosophy” and “living life” as I will try to discuss further.

**KEYWORDS:** Wisdom of life; Seneca; Letters to Lucilius; Spiritual Exercises; Stoicism.

“De qualquer conhecimento, por muito afastado que seja da filosofia moral, faço sempre o possível por extrair algum elemento que ofereça utilidade”. Sêneca, *Carta* 58, 26.

Recentemente recebi uma notícia veiculada pelo portal de notícias “ElDeforma”, na qual o reitor da Universidad Nacional Autónoma de México — UNAM — anunciou como parte dos planos estratégicos para o ano 2020 a extinção da Faculdade de Filosofia e Letras sob a alegação de que é necessário acabar com cursos que não agregam valor aos indivíduos. Segundo o reitor daquela instituição, José Narro, é preciso “dejar de desperdiciar los recursos de la universidad en opciones educativas que no garantizan un sustento digno para los estudiantes. Hasta la fecha, **‘la única’ aportación de la Facultad de Filosofía y Letras ha sido engrosar las filas del desempleo y el subempleo**”.<sup>2</sup> E o reitor não poupa adjetivos para reforçar sua argumentação. Trata-se de manter carreiras “inúteis”, oferecer aos estudantes meros “elementos decorativos” para os currículos que em nada auxiliarão em suas vidas profissionais. E num arroubo de tentativa de “lucidez analítica” não se poupa de utilizar a famosa décima primeira tese de Marx endereçada a Feuerbach: “**¿De qué les sirve interpretar la realidad a través de la epistemología al entender la fuente y los límites del conocimiento y creer que el objeto del conocimiento está preformado o construido por la actividad cognoscitiva, si no saben cambiar una llanta?**”.<sup>3</sup> Parece que as carreiras “inúteis”, segundo o reitor, foram capazes de oferecer-lhe o argumento-chave para sua defesa contra elas mesmas. Se não servem para fomentar a produtividade do país, leia-se, colocá-lo entre aqueles que

ocupam lugar de destaque na cadeia produtiva contemporânea, o melhor é tirá-las de vez do caminho.

Trago esta informação a título de provocação inicial porque, de muitos modos, é algo com que já estou deveras acostumado. Já não sou mais capaz de enumerar as vezes em que me é feita a pergunta “qual a utilidade da filosofia?”, não raro complementada por uma outra ainda mais inquietante, especialmente para aqueles de nós que se dedicam aos pensadores antigos, incapazes de agregar esse tipo de “valor” tão preconizado pelo reitor da UNAM: “por que continuar estudando sistemas filosóficos que já estão perdidos na aurora dos tempos da filosofia?” Não seria muito mais proveitoso voltar-se para as questões mais prementes do cotidiano, lidar com os problemas e dilemas que a vida ‘pós-moderna’ coloca frente a nós diariamente, em vez de se voltar para autores que viveram e pensaram em contextos tão distintos dos nossos e que nada teriam a dizer acerca das nossas inquietações, posto não as terem vivenciado, tampouco escrito sobre elas?

Confesso que muitas vezes este tipo de questionamento faz-me refletir mais profundamente acerca do que busco quando me volto à filosofia. Terá ela se tornado uma mera formalização institucionalizada de produção de discursos eruditos preocupados em apenas mostrar aos pares o quanto se é capaz de ler uma língua antiga já “morta”, ou na elaboração cuidadosa de amplas exegeses textuais traduzidas em textos na maior parte das vezes inacessíveis à maioria das pessoas, mesmo aquelas que são capazes de uma boa compreensão do vernáculo e com capacidades intelectuais que não as desmereceriam sequer diante da vetusta comunidade acadêmica de que fazemos parte?

Contudo, sempre que me vejo às voltas com estas interrogações, percebo o quanto ainda temos a aprender com os “antigos”. Porque frequentando assiduamente os textos que produziram convenço-me cada vez mais acerca do quanto acabamos nos distanciando do verdadeiro espírito do filosofar. Tornamo-nos especialistas em produzir discursos filosóficos que servem para engordar nossos currículos — “enfeitá-los”, como bem disse o magnífico reitor da UNAM —, mas esquecemos de viver a vida inspirados pela filosofia, pelo amor ao saber em sua mais ampla acepção, e nem me preocupo se a expressão possa soar canhestra ou anacrônica. Viver filosoficamente é uma tarefa de vida, uma preocupação existencial das mais sérias e mais recompensadoras, e nada tem a ver, ou muito pouco tem, para não soar demasiadamente generalizador, com o que vejo acontecer na academia de modo geral. Neste sentido, volto-me uma vez mais às fontes primeiras dessa “sabedoria de vida” para reiterar o conceito de “viver filosoficamente”, e não no intuito de convencer ninguém acerca da minha recusa em aceitar esse engessamento do filosofar com que acabamos nos acostumando, mas sim por uma necessidade de resgatar, nem que seja para mim mesmo, aquilo que sempre me serviu como a melhor resposta para as perguntas com que comecei este texto: aprender a filosofar é o verdadeiro caminho para aprender a viver. Ou, ainda mais enfaticamente: não vejo nenhuma distinção decisiva entre “filosofar” e “viver a vida”, como procuro discutir adiante.

## FILOSOFAR É APRENDER A MORRER

Em suas *Cartas a Lucílio*, Sêneca é pródigo em demonstrar que a sabedoria de vida consiste não em um mero acúmulo de leituras, em uma capacidade privilegiada de memorizar frases de pensadores importantes da tradição filosófica para demonstrar ao interlocutor o quanto de erudição se alcançou ao longo do tempo de convívio com os mais variados sistemas de pensamento com que se teve a oportunidade de entrar em contato, mas, pelo contrário, na habilidade que se conquista em transformar a própria vida à medida que nos apropriamos dessas ideias a fim de torná-las verdadeiramente nossas. Trata-se de compreender o conceito “utilidade” do saber de um modo muito mais abrangente do que o de uma mera tradução imediatista relacionada ao modo como se devem desempenhar as tarefas cotidianas mais elementares, embora elas possam servir como uma espécie de preparação, ou uma prévia para os “exercícios espirituais”<sup>4</sup> mais profundos, como veremos adiante.

Assim é que Sêneca insta Lucílio propedeuticamente, desde o início do diálogo que encontramos ao longo das *Cartas*, a reclamar o direito de dispor de si mesmo: *Ita fac, mi Lucili: vindica te tibi.*<sup>5</sup> Para Sêneca, essa atitude de “reivindicar-se” é o grande exercício do filosofar. Trata-se de uma atividade que nos permite a retomada de nós mesmos, desse “eu” que é a todo momento roubado, subtraído, e que acaba por nos fugir às mãos posto que sempre às voltas com atividades exteriores que nos impedem de alcançar um estado de autoconcentração necessária, fundamental mesmo, para que se possa gradativamente aproximar-se da sabedoria de

vida. Trata-se de uma condição *sine qua non* para qualquer progresso significativo que se queira se o intuito é o de aprender a viver melhor. E isto requer que explicitemos um pouco melhor o significado dessa “vida melhor”

Sêneca faz parte da terceira fase do estoicismo, o momento em que, via Panécio e Posidônio, as ideias do Pórtico chegavam ao cenário romano antigo, ampliadas de acordo com uma visão de mundo que, embora devedora do mundo grego, já não mais se identificava completamente com ele. Para os romanos, o caráter existencial da filosofia parece ter-se tornado pedra angular; com eles, as prerrogativas que lhe haviam sido dadas desde Sócrates, mas que haviam conhecido um aprofundamento com as filosofias helenísticas surgidas no século III a.C., mormente o próprio estoicismo, mas também o epicurismo, sem deixar de lado os desdobramentos da escola cínica, ou os aportes trazidos pelos cirenaicos, encontram sua elaboração mais pragmática. Assim, dedicar-se à filosofia não é apenas buscar uma complementação da educação, algo que todo cidadão romano que se queira civilizado devia fazer. É mais do que isso. É preciso aprender a encontrar um caminho pela vida que dê àquele que pretende alcançar um estado de conhecimento de si mesmo um suporte psicológico firme o bastante a fim de torná-lo senhor de si mesmo, mesmo que para a maior parte das pessoas siga sendo um *átopos*,<sup>6</sup> uma pessoa sem um lugar definido no mundo, posto que disposta a romper com os costumes, com a tradição em nome do amor à sabedoria. Aprender a buscar aquilo que é necessário e aquilo que é suficiente, eis o grande desafio que nos propõe Sêneca: “Queres saber qual a justa medida da riqueza? Primeiro: aquilo que é necessário; segundo, aquilo que é suficiente”.<sup>7</sup>

Para tanto só uma coisa parece bastar: nossa capacidade de coabitarmos com nós mesmos, como relembra o filósofo a Lucílio também no início da *Carta 2*.

Embora o viés moralizante desse filosofar tenha merecido um destaque especial, a filosofia segue sendo, como desde seus primórdios, aliás, um modo de vida, uma “maneira de existir no mundo que deve ser praticada a cada instante, e que deve transformar toda a vida”.<sup>8</sup> Para Sêneca, isto constitui algo tão evidente por si mesmo que sequer seria necessário reforçar; mas é o que ele insistentemente faz ao longo da sua correspondência com Lucílio. Assim é que o fato de começar suas “lições” solicitando a ampla adesão do neófito para esse modo de vida não constitui um mero tropo retórico, porque esse voltar-se para si mesmo é o primeiro passo para que se possa compreender a si mesmo, e gradativamente expandir-se essa compreensão para os círculos concêntricos<sup>9</sup> que compõem nossa vida comunitária e nossa inserção no cosmos ordenado de que todos fazemos parte.

A filosofia requer uma transformação radical de nossa interioridade, de nossa maneira de ser e de estar no mundo, algo que não se alcança com uma simples anuência do querer, mas que exige uma profunda modificação da vontade. Sêneca também enfatiza isto na *Carta 80, 4*: aquilo que pode fazer de um homem uma pessoa de bem, isto é, um homem virtuoso, alguém capaz de viver harmonicamente consigo mesmo, com todos aqueles que o rodeiam, e que ainda é capaz de expandir sua visão de mundo para um plano muito mais abrangente, posto abrir as portas para a atitude contemplativa que constituirá o ápice do filosofar, a *beatitudo* alcançável aqui e agora, já existe em seu interior: é a vontade. É sobre

ela que todos os esforços devem concentrar-se porque ela é quem garante o sucesso ou o fracasso de todos aqueles que se voltam para a filosofia. Ela é a libertação verdadeira, aquela que possibilita essa transformação profunda a que almejam aqueles que buscam a sabedoria. Tarefa exigente, mas possível a todos os homens.

Desse modo, Sêneca, seguindo toda a tradição estoica, reforça o profundo e indissociável elo entre vontade e razão, relembRANDO-nos do ideal do *sapiens*. Naturalmente que nem ele nem qualquer um dos pensadores que o precederam, fontes das quais ele se nutre a todo momento, esperam que aqueles que se dedicam ao filosofar sejam capazes de se tornar sábios, no mais estrito sentido que a este termo é atribuído. Contudo, mais do que atingir a sabedoria, o que conta é o esforço constante rumo a ela. É nisto que se pode medir o quão próximos ou distantes estamos da verdadeira compreensão daquilo que ela tem a nos oferecer. Se há uma régua de medida para a (in)utilidade do filosofar, talvez ela possa ser encontrada exatamente nesse ponto, nessa exigência de uma vontade que se alinha à razão para juntas promoverem o aprimoramento do espírito. E tudo isso sem se descuidar da vida cotidiana, dos afazeres, dos amigos, da família, do trabalho, da cidade. Aliás, como já havia insistido Zenão de Cício, o fundador da *Stoa*, não se trata de incentivar a um afastamento dessa vida cotidiana, mas de uma ampliação do olhar sobre ela a fim de torná-la mais digna de ser vivida<sup>10</sup>. Nisso Sêneca segue sendo seu fiel intérprete.

Naturalmente que tal atitude vai gerar um grande conflito, seja no aspirante à sabedoria (o *proficiens*), seja nas pessoas que com ele convivem, pois temos, de um lado, o esforço do filósofo

em ser capaz de enxergar as coisas *sub species aeternitatis*<sup>11</sup>, e de outro, a visão convencional das coisas como se dão na sociedade em que se está inserido. Esse conflito coloca lado a lado dois modos de vida aparentemente inconciliáveis: viver de acordo com os costumes e as convenções da vida cotidiana, ou viver liberto deles, correndo o risco de tornar-se um “marginal”<sup>12</sup>, alguém que não pode ser encaixado nos moldes tradicionais porque se recusa a receber rótulos. E não só. Segue provocando, com sua atitude, essa inquietação em todos os demais, em diversos graus de incômodo. Assim é que a vida filosófica alcança sua grande (in)utilidade posto tratar-se de uma tentativa de viver e de pensar de acordo com os ditames da sabedoria, que se faz gradativamente, caminhando cuidadosamente, mas progredindo a cada passo rumo a esse estado transcendente.<sup>13</sup> Ou, nas poéticas palavras de Sêneca: “Há um meio termo que eu preconizo: que a nossa vida seja um equilíbrio entre o modo de vida superior e o vulgar; que todos olhem a nossa vida como algo acima do normal, mas sem que sejamos estranhos para eles”.<sup>14</sup>

Essas admoestações colocam-nos em face de grandes desafios quando se trata de assumir uma atitude filosófica com relação à vida. O caminho parece sinuoso demais, e muitas vezes oferece desvios que podem levar o neófito a se perder, desanimando e desistindo de si mesmo, das escolhas que fez; e mais, questionando mesmo se a dedicação valeu/vale a pena. Pensando nestes momentos de possível enfraquecimento da vontade temos a tradição dos “exercícios espirituais”, destinados a assegurar esse progresso (προκοπή) em direção à sabedoria.

## OS EXERCÍCIOS PARA A SABEDORIA

Do mesmo modo que o corpo, para manter-se saudável, necessita exercitar-se continuamente, sob pena de enfraquecer ou perecer caso seja deixado em estado de profunda inércia, também a razão requer exercícios. A fim de fortalecer-se, o espírito precisa aprender a controlar-se. Voltamos ao grande propósito do filosofar, que já havia sido ensinado a Alcibiades por Sócrates<sup>15</sup>, e que retorna revigorado nas páginas dos pensadores estoicos. Cuidar de si, controlar a si mesmo, dominar-se para alcançar a autonomia necessária e assim viver em beatitude: eis o fundamental a se atingir. É necessário colocar-se em um estado de vigilância constante, um esforço da vontade que permitirá desfrutar da liberdade moral e chegar a possuir uma consciência moral aguda e aprimorada, afinada pela prática constante da meditação, do exame de consciência cotidiano. Nessa linha de argumentação reforça Sêneca:

A filosofia não é uma habilidade para se exibir em público, não se destina a servir de espetáculo; a filosofia não consiste em palavras, mas em ações. [...]. O objetivo da filosofia consiste em dar forma e estrutura à nossa alma, em ensinar-nos um rumo na vida, em orientar os nossos atos, em apontar-nos o que devemos fazer ou pôr de lado, em sentar-se ao leme e fixar a rota de quem flutua à deriva entre escolhos.<sup>16</sup>

Vemos que Sêneca esforça-se por nos mostrar que se trata de uma modificação da própria atitude com relação à vida, ao mundo, aos outros homens. A este estado somos levados

quando nos tornamos capazes de alinhar os movimentos da vontade com os ditames da razão, como venho enfatizando. A meditação é, talvez, o grande exercício espiritual, porque possibilita compreender essa verdade. Nesse esforço de concentração sobre si mesmo, sobre os pensamentos, sobre os julgamentos que são feitos, no mais das vezes de modo superficial, apressado ou leviano com relação à realidade circundante, reside o grande desafio da tradição da *cura sui*. Ela nos leva à “salvação” porque nos prepara para enfrentar a finitude por meio de uma concentração cuidadosa do espírito *hic et nunc*, e nos permite fruir o presente vivenciando-o plena e conscientemente, uma lição que também podemos encontrar em Marco Aurélio: “A perfeição moral permite-nos passar cada dia como se fosse o último, e nos manter calmos, sem preguiça nem hipocrisia”.<sup>17</sup> Ou ainda:

Não te confundas ao considerar tua vida futura, nem te demores em considerações acerca do número e da grandeza das dores e aflições a que provavelmente serás exposto; mas pergunta a ti mesmo acerca daquelas que são presentes: há algo de intolerável ou insuportável nelas? Tu ficarás envergonhado de confessá-lo a ti mesmo. E então, lembra-te de que não são as coisas passadas nem as futuras que te podem afligir; são apenas as presentes. E estas ficarão muito menores se tu as isolares e as considerares em si mesmas; ralha com teus pensamentos se não forem capazes de arrostá-las.<sup>18</sup>

O que convém destacar neste ponto é o modo como teoria e prática encontram-se entretecidas. E isto constitui um ponto

de apoio fundamental para a concepção de filosofia dos antigos: a teoria nunca é considerada como um fim a ser buscado por si mesmo. Deve estar sempre a serviço da prática, e de um modo que esse caminhar pela vida torne-se o mais claro possível. Assim reforça também Sêneca:

A filosofia, essa, ensina a agir, não a falar, exige de cada qual que viva segundo as suas leis, de modo que a vida não contradiga as palavras nem sequer se contradiga a si mesma; importa que todas as nossas ações sejam do mesmo teor. O maior dever — e também o melhor sintoma — da sabedoria é a concordância entre as palavras e os atos, o sábio será em todas as circunstâncias plenamente igual a si próprio.<sup>19</sup>

Este é um ponto importante. Embora possamos ser levados a pensar que se trata de um exercício cotidiano em prol de um melhoramento moral, não se deveria reduzir o filosofar a apenas este aspecto. O escopo é muito mais amplo. O que leva o filósofo estoico à filosofia<sup>20</sup> não é apenas um desejo de se tornar moralmente superior ao comum dos homens, sair daquela espécie de “vala comum” em que vive o φαῦλος/*insipientes (stultus)*, aquele para quem a sabedoria não faz muito sentido porque é incapaz de chegar a ela a fim de auferir tudo o que tem a oferecer. O objetivo a ser atingido é muito maior: constitui uma grande conquista a ser almejada com todo empenho uma vez que o que está em jogo é a própria existência humana. Assim é que filosofar estoicamente pode ser traduzido como uma busca por uma maneira de existir no mundo que deve ser praticada a cada instante para que se possa efetivamente transformar toda a

vida.<sup>21</sup> Ou, numa definição de inspiração foucaultiana, fazer da própria vida uma obra de arte.<sup>22</sup>

Assim é que podemos perceber que o filosofar, nos moldes propostos pela *Stoa*, constitui uma conversão radical do espírito, capaz de colocar o neófito cada vez mais próximo da verdade, tanto aquela acerca de si mesmo quanto a que lhe revela o cosmos em que está inserido, do qual é parte indissociável, posto tratar-se, ao fim e ao cabo, de uma única verdade. Contudo o acesso a ela não lhe será franqueado se não por um grande esforço sobre si mesmo. O trabalho necessário para que essa conversão do espírito (μεταβολή)<sup>23</sup> aconteça é a obra de uma vida. E para tanto, requer uma ascensão cuidadosa, que começa pela conversão do olhar para/sobre si mesmo, desviando-se do mundo exterior e de suas inúmeras tentações. Trata-se de um primeiro momento, mas fundamental no processo de aquisição do controle sobre os movimentos mais descontrolados da alma, aqueles que comumente denominamos paixões. A fim de não sucumbir a elas, faz-se necessária uma estrita vigilância sobre si mesmo. Para tanto, o retirar-se em si mesmo, buscando na “cidadela interior” o aconchego e a concentração que permitirão compreender tudo aquilo que a dogmática da escola procura ressaltar. Assim ressalta Sêneca:

Passar da vida mundana à sabedoria é uma ascensão! A luz distingue-se do reflexo por ter a sua origem em si mesma, enquanto o reflexo brilha com luz alheia; a mesma diferença separa os dois tipos de vida: a vida mundana tira o seu brilho de circunstâncias exteriores, e o mínimo obstáculo imediatamente a torna sombria; a vida do sábio, essa brilha com a sua própria luminosidade.<sup>24</sup>

### A quem reforça Marco Aurélio:

As pessoas procuram refúgios no campo, na beira-mar ou nas montanhas; tu também costumavas apreciar estas coisas. Mas tudo isso advém da ignorância. Um homem pode, no momento que desejar, recolher-se em si mesmo; não encontrará um lugar mais silencioso e mais cheio de ócio do que em sua própria alma, especialmente se ela for mobiliada com os dons em vista dos quais ele encontra imediatamente a mais completa tranquilidade. Por tranquilidade entendo a ordem mais graciosa. Permita-te esse recolhimento continuamente, isto te permitirá encontrar refrigério e renovação em si mesmo. E também tenha sempre à mão aquelas breves máximas elementares que, quando encontradas, bastarão para afastar todo sofrimento, devolvendo-te livre de irritação às atividades às quais regressas.<sup>25</sup>

Todo esse exigente processo constitui o famoso *conuertere*, o modo latino de traduzir a *metánoia* grega, e que poderíamos traduzir de modo mais simples como “conversão”. Contudo, convém reforçar que se trata de uma processo absolutamente voluntário e autoconsciente, um grande exercício existencial a que se deve dedicar todo aquele que espera desfrutar de uma vida digna de ser vivida. Assim, são constantes os conselhos dados por Sêneca ao aspirante à filosofia, uma vez que deste é requerido aprender a retirar-se em si, recolher-se em si, descer ao mais profundo de si mesmo; refugiar-se em si mesmo, refluir sobre si, estabelecer-se ou instalar-se em si mesmo como em um lugar-refúgio, uma cidadela bem fortificada, uma fortaleza protegida por muralhas inexpugnáveis. Lições

que não passaram despercebidas pelo cristianismo nascente, que também seria pródigo em incentivos a esse mesmo tipo de atitude, se bem que com objetivos bem distintos.

A sabedoria é um estado de espírito que permite não apenas conhecer a si mesmo, as coisas ou o mundo; ela nos torna diferentes posto que transformados de um modo radical. E aí reside um grande paradoxo, como bem lembra Hadot: ao mesmo tempo em que somos lembrados, a todo instante, que a sabedoria é inacessível, somos instados a buscar o progresso espiritual.<sup>26</sup> Tanto Sêneca quanto Marco Aurélio enfatizam esse aspecto “utilitário” do filosofar, no seu sentido mais específico e salutar. Ele nos permite “compor” nossas próprias vidas de acordo com nossas escolhas, com o modo como nos tornamos capazes de discernir aquilo que depende de nós, e que está atrelado ao exercício da nossa vontade em prol de um autoaperfeiçoamento possível, desejável mesmo, daquilo que não depende de nós, ou seja, todo o resto, uma vez que nossa capacidade de compreensão do todo de modo absoluto, com aquele olhar do *sapiens*, o único capaz de ajustar suas ações à ordem da *Physis*, posto que inseparáveis, não é perfeita o bastante para que alcancemos a ação justa de modo absoluto. Contudo, isto não nos deve desanimar.

## PROGRESSO MORAL

Não se pode esperar que todo esse processo rumo à sabedoria constitua um caminho tranquilo, tampouco que seja uma garantia de se oferecer às grandes questões acerca

da própria existência uma resposta imediata ou satisfatória. Neste sentido, convém voltarmos-nos para alguns pontos da filosofia estoica que podem lançar mais luz sobre esse exigente desafio.

Cícero oferece-nos, no *De finibus*<sup>27</sup>, um bom resumo do modo como os estoicos preconizavam a *cura sui*. Catão, o porta-voz dos estoicos no texto de Cícero, passa a descrever os cinco passos para que sejamos capazes de progredir moralmente rumo à virtude. No horizonte, temos um dos conceitos-chave da física estoica, a autopreservação dos seres vivos (οἰκείωσις), e que podemos chamar de um primeiro καθήκον/*officium*, um “dever” básico de todo ser humano, algo bastante instintivo ainda. A esta primeira fase, segue-se uma segunda, o momento em que começamos a aprender a discernir entre as coisas que são/estão de acordo com a natureza, τὰ κατὰ φύσιν, e os seus opostos, mas que ainda permanece no nível instintivo. É só a partir da terceira fase que começamos a transitar entre o instintivo e o racional. É o momento em que nossas escolhas tornam-se deliberadas, isto é, em que aprendemos a escolher *cum officio*, como ressalta o texto ciceroniano. Desse ponto em diante a razão torna-se o auxílio necessário rumo ao progresso; ela irá guiar na direção correta, desde que bem utilizada. Na quarta fase, escolhemos, de modo ininterrupto, as coisas que estão de acordo com a natureza. Como um aprendiz ainda, um προκόπτων, que não tendo ainda alcançado a perfeição, portanto permanecendo mau ou vicioso, estamos, contudo, no limiar da virtude, ou melhor, de chegarmos ao ponto no qual finalmente alcançamos e compreendemos a virtude, a última fase: o momento do *vere bonum*.

Neste pequeno excerto do texto de Cícero vemos delinear-se toda uma série de problemas os quais todo aquele que pretende tornar-se um homem de bem, um verdadeiro virtuoso, tem de enfrentar, e com os quais tem de aprender a lidar. Se estamos naturalmente constituídos para perseverarmos no nosso ser, como muito depois enfatizará Espinosa<sup>28</sup>, isto é, se somos feitos de modo a que nossa natureza sempre, e instintivamente, nos leva a procurar aquilo que nos conserva vivos e nos mantém afastados daquilo que pode nos prejudicar, uma predisposição inata àquelas coisas que são προηγμένα (preferíveis) por serem conformes à natureza<sup>29</sup> e colaborarem, neste sentido, para a conservação do ser vivo, ainda assim necessitamos desenvolver a capacidade de agir de um modo adequado, e de sermos capazes de justificar nossas ações racionalmente, o que caracteriza o âmbito das καθήκοντα/*officii*. Isto será desenvolvido, como nos ensina Cícero, entre as fases 2 e 4 anteriormente citadas: nelas nos é oferecida a possibilidade de aprender aquilo que constitui uma ação apropriada, e que se torna o princípio do bem agir, bem como distinguir a matéria (ύλη) sobre a qual constroem-se as ações eticamente perfeitas (κατορθώματα).<sup>30</sup>

Assim, o caminho que leva da opinião ao conhecimento é longo, sinuoso e exigente. E também oferece muitas possibilidades de desvio. Mesmo aquele que se habitua com o agir adequadamente, porque se torna capaz de bem exercitar a capacidade racional e assim eleger as coisas que são de acordo com a natureza, ainda assim não terá atingido a felicidade, uma vez que suas ações permanecem no campo dos deveres; nunca chegam à completa harmonia das ações perfeitas (κατορθώματα). Isto significa que o προκόπτων não

é capaz de agir corretamente, de modo absoluto, porque ainda exercita suas escolhas baseado naquilo que é conveniente ou preferível, e não naquilo que constitui, *per se o uere bonum*. Ele ainda não é um σοφός/*sapiens*.

O problema estabelece-se no próprio campo do agir racionalmente, posto requerer uma adequação entre o modo como as coisas nos chegam pelos sentidos, e como nós as interiorizamos, criamos representações (φαντασίαι) mentais delas para as quais concedemos nosso imediato assentimento, classificando-as de acordo com uma escala valorativa criada a partir das concepções que desenvolvemos, ou com as quais nos acostumamos, daquilo que deve ser acolhido como de acordo com nossa natureza, e portanto potencializador dela, daquilo que deve ser evitado ou rejeitado por colocá-la em algum risco. Mais do que nos tornarmos capazes de ampliar o olhar e compreender a inter-relação entre todas as coisas para, a partir disto, conformarmos nossas ações àquelas que nos escapam, ou melhor, aprendermos a diferenciar as coisas que são nossos encargos, portanto dependem de nós, daquelas que não são encargo nosso, portanto escapam-nos,<sup>31</sup> acabamos por nos adaptar a um olhar mais circunscrito acerca do nosso lugar no cosmos, o que nos conduz a nos tomarmos como um (único) ponto em redor do qual tudo mais gravita. Faltando-nos a ἐπιστήμη, permanecemos μέσα καθήκοντα, entre as coisas que fazem parte do agir adequado, portanto afastados da felicidade. Como ressalta Sêneca:

Todo homem prudente é moderado; todo homem moderado é constante; todo homem constante é imperturbável; todo homem imperturbável está ao

abrigo da tristeza; todo homem que está ao abrigo da tristeza é feliz; logo, todo homem prudente é feliz; logo, a prudência é condição suficiente para o homem ter uma vida de felicidade. (*Carta* 85,2). [...] Quem é valente não conhece o medo; quem não conhece o medo não conhece a tristeza; quem não conhece a tristeza é feliz. (85, 24)

E corrobora Cícero:

O homem temperante, constante, sem medo, sem tristeza, sem doença, sem nenhum ardor, sem luxúria, não é feliz? Tal é o caráter do sábio: portanto o homem sábio sempre é feliz. Então, como pode o homem bom equivocar-se ao referir todos os seus atos e tudo aquilo que sente ao padrão que ele tem como louvável? Mas ele refere tudo o mais ao viver feliz; assim, a vida feliz é louvável; e sem virtude nada é louvável; portanto, a vida feliz completa-se na virtude. (*Tusc. Disp.*, V, xvi, 48).

Vemos assim como se estabelece um degrau quase intransponível entre aquele que está no caminho da virtude, portanto progredindo gradativamente mas ainda sem tê-la alcançado, e o sábio, que vive nela de modo absoluto, portanto é o único que, a rigor, age eticamente, uma vez que todas suas ações estão em total *ὁμολογία* com a *φύσις*. Passa da ignorância para a sabedoria, da tristeza para a alegria, do vício para a virtude, numa instantânea transformação interior (*μεταβολή*), mas que vinha sendo longamente preparada no longo processo da *προκοπή*. Juntam-se as duas aparentemente excludentes mudanças: a transformação requer uma longa

preparação, donde a necessidade de uma educação constante da própria interioridade.

O homem que atinge tal estado já não está mais perdido no meio da multidão de *stulti*, embora ainda não seja um sábio posto faltarem-lhe as intuições fundamentais acerca de si e de seu lugar no cosmos que são marca do caráter daquele que atingiu a virtude. Contudo, mesmo não sendo ainda capaz de agir perfeitamente, portanto eticamente, pode agir apropriadamente, o que já constitui um grande ganho. A partir de um processo longo e disciplinado de educação de si mesmo, ao *προκόπτων/proficiens* faz-se necessária a parte parenética da filosofia (*praeceptiva pars*),<sup>32</sup> como ressalta Sêneca nas *Cartas* 94 e 95. Nelas temos uma discussão profunda acerca do que se faz necessário rumo ao progresso moral: *praecepta et decreta*. Sêneca é enfático neste ponto: “O que tem importância real são os princípios básicos da filosofia, é a definição completa do sumo bem. Quem tiver assimilado capazmente tais princípios, diz ele [Aríston] será capaz de deliberar por si próprio o que fazer em cada situação”. (*Carta* 94, 2).

Os preceitos morais são dotados de utilidade e importância no caminho da virtude. Contrariamente ao que defendera Aríston, Sêneca ensina-nos que, embora por si sós, os preceitos não sejam capazes de erradicar da alma os males, são fundamentais, se aliados a outros métodos, para auxiliar na “cura da alma”. Tal como um remédio oferecido por um médico, que visa a restabelecer a saúde do corpo enfermo, os preceitos fazem-se necessários para que o espírito equivocado possa refazer sua trajetória, ajustar seu curso e procurar um caminho para longe do vício. São ferramentas

essenciais porque tanto avivam a memória, ou seja, auxiliam aquele que está confuso a lembrar-se do trajeto correto a seguir, quanto, vistos de um modo mais amplo, revelam que aquilo que aparentemente se mostra confuso pode ser mais bem compreendido se observado separadamente, com maior clareza.

### PARA CONCLUIR

Sêneca e Marco Aurélio, os autores aos quais mais frequentemente retornei ao longo deste texto, foram figuras historicamente importantes, profundamente envolvidos com a administração pública de seu tempo. Ambos abertamente confessavam-se adeptos do estoicismo, e não se cansaram de procurar exercitar tudo aquilo que a filosofia lhes havia oferecido a fim de não somente melhorarem a si mesmos, como servirem de “guias de consciência” inspiradores para todos aqueles que tivessem o mesmo pendor. Não se tratava de um filósofo que se fechava em si mesmo, construindo sistemas de pensamento herméticos, conceitos estanques ou propostas de vida que estivessem desalinhas com a sua vivência de mundo, com suas experiências cotidianas. Filosofar para aprender a viver, filosofar para mudar o modo de estar no mundo, filosofar para agir em prol de si mesmo, do outro e da coletividade.

Diferentemente do que pode parecer a quem não se dá ao trabalho cuidadoso de dedicar-se à filosofia, não se trata de um saber destituído de “utilidade”, se entendemos por este conceito algo mais profundo do que meramente “saber

trocar um pneu”. Aliás, desconfio de qualquer forma de conhecimento que se queira sério, rigoroso, profundo que se deixe seduzir por um utilitarismo imediatista e pontual. Não que as questões cotidianas não sejam importantes. Resolvê-las também nos auxilia a manter a vida em andamento. Contudo, e este é o meu objetivo neste texto, não podemos nem devemos reduzir todo nosso saber a uma mera aplicação pragmática de seus resultados sob pena de perdermos aquilo que nos torna verdadeiramente humanos: nossa capacidade de refletir, de pensar, de criticar, para mudar, para compreender, para melhor ajustar a rota de nossas vidas. Como poeticamente ilustra Sêneca: “As nossas deliberações serão vãs desde que não tenham um alvo preciso a atingir; quem não conhece o porto que demanda nunca encontrará ventos propícios!” (*Carta 71, 3*).

Traçar um objetivo e esforçar-se por atingi-lo está na base de nossa capacidade de viver, se bem ou mal dependerá do tipo de objetivo escolhido e dos meios utilizados para atingi-lo. Neste sentido, a utilidade do filosofar torna-se mais e mais presente e premente. Se a meta é alcançar uma “boa” vida, uma vida que seja pautada por valores morais que nos permitam viver em harmonia com nós mesmos, com os outros e neste mundo, torna-se necessário aprender a olhar, isto é, distinguir aquilo que vemos do modo como vemos. Rever nossas representações, cuidar de não assentir de modo imediato a elas, abandonar a facilidade do conhecimento posto ao nosso dispor sem que o passemos pelo crivo da razão por meio da adoção de uma atitude questionadora que não se contenta com o que encontra, mas que permite ao espírito abrir-se para tudo aquilo que pode contrariar sua posição confortável de mero receptor de ideias *prêt-a-porter*.

Desse modo, podemos estabelecer uma espécie de bússola, para manter as metáforas náuticas de que Sêneca tanto gostava, a fim de não nos desviarmos da rota, uma vez que buscamos responder à pergunta acerca da (in)utilidade do filosofar. Longe de constituir uma atividade ociosa, e uso o termo aqui na sua acepção mais pejorativa, como comumente se o emprega quando não se tem uma verdadeira noção do profundo trabalho do espírito que requer a atitude filosófica, um modo de vida a que se dedicam aqueles que nada mais têm a fazer que não se sentar por horas a fio levantando questões às quais não são oferecidas respostas, a filosofia é talvez o único caminho seguro ao longo da vida. Exigente por certo, mas cujos resultados, uma vez alcançados, assentam-se de tal modo no espírito tornando-o infenso aos ataques das opiniões dos *stulti* que, desconhecedores da verdadeira utilidade do filosofar, esforçam-se por desmerecer-lhe o mérito. Incapazes de progredir por si mesmos, preferem acusar as falhas do tratamento em vez de reconhecerem sua adesão à doença. Uma lição que Sêneca nos deixou e que segue servindo em tempos de (in)utilidades existenciais.

---

---

## NOTAS

<sup>1</sup>Professor Associado do Depto. de Filosofia da Universidade Federal do Piauí. Professor permanente do Mestrado em Filosofia e colaborador do Mestrado em Letras da UFPI. Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Contato: luizir@hotmail.com.

<sup>2</sup>Cf a matéria, publicada no dia 4 de março de 2014, no endereço eletrônico <http://eldeforma.com/2014/03/04/unam-desaparece-facultad-filosofia-y-letras/#ixzz2vC2f8UMG>. Os grifos são do autor da matéria.

<sup>3</sup>Ibidem.

<sup>4</sup>Aproprio-me da belíssima conceituação oferecida por Pierre Hadot neste sentido. Cf. *La citadelle intérieure* e também *Exercices spirituels et philosophie antique*.

<sup>5</sup>Carta 1, 1.

<sup>6</sup>A dificuldade de tal estado de contemplação já havia sido apontada no discurso de Sócrates-Diotima, *Banquete*, 210a-212a. Dedicar-se à filosofia exige toda uma conformação da interioridade que, segundo nos relata Platão, poucos são aqueles verdadeiramente capazes de alcançar. E ao chegar a esse estado, distanciados de todos os demais seres humanos, parecem habitar uma outra esfera, paralela a esta em que vivem todos os mortais, assemelhando-se muito à vida dos deuses, donde a ideia de um homem que não atende às expectativas mais prosaicas da vida em comum e que, a todo momento, parece habitar “as nuvens”. Por se tratar de uma pessoa “inclassificável”, pelo menos nos moldes do comum dos homens, é que se torna consentidamente um *átomos*, um “sem lugar”.

<sup>7</sup>Carta 2, 6.

<sup>8</sup>HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Préface d'Arnold Davidson. Paris: Albin Michel, 2002, p. 290.

<sup>9</sup>Hierocles reforça esta ideia: “Cada um de nós vive como se estivesse contido em muitos círculos [κύκλοις πολλοῖς περιγέγραπται], alguns menores, outros maiores, e estes últimos abrangendo os anteriores de acordo com os diferentes e desiguais tipos [κατὰ τὰς διαφορὰς καὶ ἀνίσους πρὸς ἀλλήλους σχέσεις].” (Estobeu, 4.671,7-673-11. In: LONG AND SEDLEY (doravante LS), 1995, 57G). O círculo menor de todos constitui nossa própria constituição física, nosso corpo, desenhado por nós a partir da compreensão racional que temos de nós mesmos, e que vai sendo incluído gradativamente nos círculos maiores: família, vizinhança, comunidade, cidade, até compreendermos nossa inter-relação com o grande círculo que constitui toda a raça humana [(4) [...]ὁ τοῦ παντὸς ἀνθρώπων γένος]. (Estobeu, 4.671,7-673-11, LS 57G).

<sup>10</sup>Nisto consiste a máxima zenoniana *viver de acordo com a natureza*, que pode ser lida como viver de acordo com a virtude própria ao homem, e que está diretamente ligada ao uso adequado da razão. Deste modo, o sábio não é um homem que se retira da vida cotidiana a fim de viver isolado consigo mesmo, mas alguém que, tendo compreendido o mundo em que vive, participa

dele ativamente, oferecendo aos que buscam atingir o mesmo estado que ele alcançou um exemplo inspirador, uma demonstração de que se trata de um estado interior equilibrado, harmônico, facultado a todos aqueles que o desejarem verdadeiramente (Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)* [A]216 e [A]217. Utilizo a edição bilíngue, *Stoici Antichi*, feita por Roberto Radice, referenciada ao fim deste texto). Este fragmento, no meu entender, ilustra de modo bastante pragmático o modo de vida do *sophós*: ele é capaz de fazer bem qualquer coisa, até mesmo cozinhar lentilhas! Aparentemente uma observação muito pouco pertinente à atividade do filosofar, mas que está em profunda consonância com aquilo que Zenão defendia como o aprender a filosofar posto identificá-lo com o saber viver nas mínimas coisas.

<sup>11</sup>Tomo emprestada a expressão de Espinosa, *Ética*, V, Prop. 29.

<sup>12</sup>Interessante lembrar que, em sua juventude, ao começar sua aproximação da filosofia, o próprio Sêneca havia tentado modificar atos e atitudes que, segundo seu pai, Sêneca, o retor, poderiam levantar sérias suspeitas acerca de seu respeito para com a vida social romana. Dentre essas atitudes, a de tornar-se um vegetariano, algo bastante contrário àquilo que se esperava de um comensal nos lautos banquetes oferecidos pelos mais abastados socialmente, especialmente o imperador.

<sup>13</sup>Cf. HADOT, P. *Éloge de la philosophie antique*, p. 34.

<sup>14</sup>*Carta* 5, 5.

<sup>15</sup>*Primeiro Alcibiades*, 128a e seq.

<sup>16</sup>*Carta* 16, 3.

<sup>17</sup>*Pensamentos*, VII, 69.

<sup>18</sup>*Ibidem*, VIII, 36.

<sup>19</sup>*Carta* 20, 2.

<sup>20</sup>Limito-me a ele embora o que afirmo aqui pudesse ser aplicado a qualquer escola de pensamento grega e/ou sua contrapartida romana, desde o surgimento da Filosofia até o período helenístico.

<sup>21</sup>Cf. HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 290.

<sup>22</sup>Remeto o leitor a *A hermenêutica do sujeito* para maiores detalhes acerca da concepção de Foucault sobre este ponto.

<sup>23</sup>Não pretendo entrar na discussão acerca da conversão imediata, ou seja, da passagem do vício à virtude sem que haja um processo intermediário posto não ser o meu objetivo neste texto. mas vale lembrar as palavras de Clemente

de Alexandria: a conversão rumo ao divino, posto ser o único momento em que o sábio alcança a verdade e passa a viver em absoluta harmonia com a natureza, depende de uma mudança radical, qual seja, a orientação da alma em direção à sabedoria (μεταβαλλούσης τῆς ψυχῆς εἰς σοφίαν). *Strom.* IV 6 (SVF III 221).

<sup>24</sup>Carta 21, 2.

<sup>25</sup>Pensamentos, IV, 3.

<sup>26</sup>Op. cit., p. 291.

<sup>27</sup>[...] [os estoicos] dizem que é estimável [*aestimabile esse dicunt*] – e acredito que podemos usar este termo – ou aquilo que está de acordo com a natureza ou aquilo que pode produzir [*aut tale quid efficiat*] esse estado, e que é digno de ser escolhido em vista desse efeito, pois possui algo digno de ser estimado (que eles chamam de ἀξιαν), ao passo que o oposto deste, não estimável. (3) Uma vez bem estabelecido este princípio: é preciso eleger por si mesmas as coisas conformes à natureza e rejeitar aquelas que lhe são contrárias, o primeiro dever [*primum est officium*] (que é como traduzo καθήκον) [de um ser vivo] é o de conservar-se em sua constituição natural; o segundo, conservar as coisas que estão de acordo com a natureza e rejeitar as que lhe são contrárias. Uma vez que esse princípio de escolha e rejeição tenha sido encontrado, segue-se-lhe exercitar a escolha em vista daquilo que lhe é próprio [*cum officio selectio*], e tornar este exercício de escolha constante; por fim, a escolha absolutamente adequada e que está de acordo com a natureza [*tum ad extremum constans consentaneaue naturae*], (4) é neste ponto, pela primeira vez, que aquilo que se pode chamar de um bem verdadeiro começa a estar presente ao homem e pode ser por ele compreendido. (*De finibus*, III, 17, 20-21; LS 59D. Tradução minha).

<sup>28</sup>Cf. *Ética*, III, Prop. 6-8.

<sup>29</sup>Cf. Diógenes Laércio, *Vidas...* VII, 107.

<sup>30</sup>Cf. Cícero, *De finibus*, III, XVIII-61 (SVF III, 763); Plutarco, *De comm. not.*, 1069E (SVF III, 491); Clemente de Alexandria, *Strom.*, IV, 6 (SVF III, 114).

<sup>31</sup>Cf. Epicteto, *Encheiridion* 1,1. Acolho a tradução proposta por Aldo Dinucci para a expressão ἐφ' ἡμῖν como aquilo que está sobre nós, ou ao nosso encargo, e, assim, por extensão, depende de nós, da nossa adesão pois constituem ações nossas, como os julgamentos, os impulsos, os desejos, nossas escolhas e aversões.

<sup>32</sup>Cf. *Carta 94,16*. Nessa Carta, Sêneca volta-se para a distinção entre moral prática, que oferece conselhos (*praecipita/παραινετική*), por oposição à moral teórica (*δογματική*) que estabelece os princípios de base (*decreta*)]. O ponto de partida dele é a tese de Aríston de Quiós, para quem a parte preceptiva era sem importância. O exercício de Sêneca ao longo dessa carta bem como da seguinte (95) será o de refutar a proposta de Aríston.

## REFERÊNCIAS

CICERO, Marcus Tullius. *Tusculan disputations*. With an English translation by J. E. King. Cambridge, MA/ London: Harvard University Press, 1996.

DIÔGENES LAÊRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Cury. Brasília: Ed. UnB, 1988.

EPICTETO. *Encheiridion*. Edição bilingue. Introdução, tradução e notas de Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristóvão : UFSE, 2012.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Edição estabelecida por Frédéric Gros, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Préface d'Arnold Davidson. Paris: Albin Michel, 2002.

HADOT, Pierre. *Éloge de la philosophie antique*. Paris: Éditions Allias, 2009.

HADOT, Pierre. *La citadelle intérieure*. Introduction aux *Pensées* de Marc Aurèle. Paris: Fayard, 1997.

LONG. A. A., SEDLEY, D.N. *The Hellenistic philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 2 volumes.

MARCUS AURELIUS. *To himself*. Edited and translated by C. R. Haines. Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1994.

PLATÃO. *Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibiades*. 2ª edição revisada. Tradução direta do grego por Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.

SÊNECA, L.A. *Cartas a Lucílio*. Tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado Campos. Lisboa: Fund. Calouste-Gulbenkian, 1991.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

STOICI ANTICHI. *Tutti i frammenti*. Secondo la raccolta di Hans von Arnim. Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di Roberto Radice. Presentazione di Giovanni Reale. Testo greco e latino a fronte. Milano: Rusconi, 1999.

# DESENVOLVIMENTO DA PÓLIS DURANTE A IDADE DO FERRO ANTIGA: INDÍCIOS ARQUEOLÓGICOS

Juliana Caldeira Monzani<sup>1</sup>

**RESUMO:** A Idade Ferro Antiga na Grécia é o período compreendido entre 1100 e 700 a.C. cuja principal característica é a ausência de escrita. Outrora denominado “Os séculos obscuros da Grécia”, este período, que sucedeu à desestruturação do mundo micênico e antecedeu o período Arcaico, é fundamental para a compreensão do desenvolvimento das principais estruturas do mundo grego. O presente artigo visa apresentar a contribuição da Arqueologia para o estudo da História Grega, em especial para o desenvolvimento da pólis.

**PALAVRAS-CHAVE:** Arqueologia; Idade do Ferro; Grécia.

**ABSTRACT:** The Greek Early Iron Age is the period between 1100 and 700 B.C. and its main characteristic is the absence of writing. This period, once referred to as “The Greek Dark Ages”, followed the destruction of the Mycenaean world and precede the Archaic Age, and it is important for the comprehension of the development of the main structures of the Greek world. It is our intention to present in this article

the contribution of Archaeology to the research of Greek History, mainly to the development of the *polis*.

**KEYWORDS:** Archaeology; Iron Age; Greece.

## 1. INTRODUÇÃO

A Idade do Ferro na Grécia compreende um período que começa por volta de 1100 a.C. e vai até 300 a.C. (Morris, 1996:58). O escopo temporal do presente trabalho é a Idade do Ferro Antiga (1100 a 700 a.C.), que corresponde às fases Submicênica, Protogeométrica e Geométrica.<sup>2</sup> Tais denominações derivam dos estilos cerâmicos de Atenas e seria errôneo adotá-las para a totalidade do mundo grego. Entretanto, são parâmetros com os quais podemos comparar os diversos desenvolvimentos regionais.

A abordagem da Idade do Ferro, em se tratando de um período sem escrita, suscita uma discussão sobre as fontes. Muito se tem debatido a respeito da utilização dos poemas homéricos, *Iliada e Odisseia*, como uma fonte para a Idade do Ferro Antiga. A noção de que a sociedade descrita nos poemas é histórica é defendida pelos historiadores que consideram os valores e instituições dos poemas como coerentes. Moses Finley, na obra *O mundo de Ulisses* (1972), situa a sociedade homérica entre os séculos X e IX a.C., ou seja, nos séculos que se seguiram à desintegração do sistema palaciano micênico e que precederam a civilização grega das pólis, momento em que os poemas teriam sido passados para a forma escrita.

Esta não é a postura adotada pelos arqueólogos, pois não há correspondente material de nenhum período específico para os épicos. De acordo com James Whitley (1991a:34-5) há pouca evidência arqueológica para embasar a localização da sociedade homérica na Idade do Ferro:

The reason for this widespread skepticism concerning an historical Homeric society is that, when compared with the archaeological sequence, the details of material culture correspond with none. (...) At no time in the archaeological record do we find the same mix of metallurgical practice, bronze for armour and weapons and iron for domestic use. At no time does the equipment described by Homer parallel that found in the most richly furnished grave unearthed by the archaeologist.

Arqueólogos como Coldstream (1977) e Snodgrass (2000) consideram os poemas como um amálgama de detalhes anacrônicos acumulados através dos séculos de oralidade: a Idade do Bronze Recente, ou período micênico (1600 a 1125 a.C.), ao qual os poemas supostamente se referem; a Idade do Ferro Antiga, quando se desenvolve a tradição oral épica; e o século VIII a.C., o período em que os poemas alcançam grande popularidade e são colocados na forma escrita.

A Idade do Ferro Antiga é um período sem escrita e, assim sendo, a única fonte para o seu estudo é arqueológica. Na maior parte dos casos e regiões, ela restringe-se à documentação cerâmica. Desta maneira, a história narrativa é uma reconstrução bastante difícil para este período.

Snodgrass (1987) considera que muita ênfase foi colocada nos aspectos negativos, o que levou à sua denominação, não adotada neste artigo, de “séculos obscuros”. O autor, no entanto, acredita que as alterações constatadas no início da Idade do Ferro são respostas eficientes para as novas condições de vida que se configuraram com o fim do período micênico. As sínteses britânicas elaboradas para esse período

por Desborough (1964, 1972), Snodgrass (2000) e Coldstream (1977), nos mostraram a potencialidade da Arqueologia para os estudos da Idade do Ferro Antiga, retirando, assim, o rótulo de “Idade Obscura” que lhe foi atribuído.<sup>3</sup> Snodgrass discute ainda a denominação Idade do Ferro que, para ele, determinaria a predominância da metalurgia do ferro, já conhecida no período micênico, sobre a do bronze. Tal evento teria ocorrido na Grécia no final do século XI a.C.

Tanto para Snodgrass quanto para Desborough a “Idade Obscura” corresponderia, *grosso modo*, ao período Protogeométrico, i.e., do século XI até o final do século X a.C. Snodgrass considera que este período apresenta características definidas, que resultam na escassez dos vestígios. Essas características são a diminuição populacional, o declínio das habilidades artesanais, o desaparecimento da escrita e a interrupção dos contatos. Para Desborough é exatamente o isolamento, rompido com o advento do período Geométrico, que define a Idade Obscura na Grécia. Para estes dois estudiosos o período Geométrico é um momento de progresso constante e gradual que culmina na época Arcaica, mas Coldstream considera o período Geométrico como uma época de pobreza e estagnação, alargando as fronteiras da Idade Obscura até o final deste período.

## 2. A CONTRIBUIÇÃO DA ARQUEOLOGIA

Dentro do campo da Arqueologia da Grécia e do estudo do desenvolvimento da pólis, é importante ressaltar o trabalho a Universidade de Minnesota na Messênia (University of

Minnesota Messenia Expedition — UMME) e as pesquisas de Mazarakis Ainian (1997) e James Whitley (1991) com os vestígios arquitetônicos da Idade do Ferro grega.

O projeto da UMME uniu o estudo extensivo de uma região à escavação intensiva de um sítio, propôs novos métodos para a arqueologia grega e disponibilizou uma documentação que permite o desenvolvimento de outras linhas de estudo e a comparação entre as regiões da Grécia em qualquer período de sua História.

O levantamento de sítios na Messênia evidenciou 168 sítios para o período micênico (1300-1200 a.C.) e apenas 14 para o Protogeométrico (1050-900 a.C.) e indicou Nichoria como o mais promissor quanto à continuidade de ocupação, principalmente na Idade do Ferro. As escavações foram iniciadas considerando a hipótese, proposta por Chadwick, de que o sítio seria a capital da Província Distante, *Reutokoro*, mencionada nos tabletes em Linear B de Pilos (McDonald, 1972:225).

O projeto da UMME em Nichoria contribuiu para o desenvolvimento de outras abordagens. Neste sentido inserem-se as análises de Mazarakis Ainian e Whitley. Ambos utilizaram-se dos resultados obtidos em Nichoria para, por meio de abordagens diferentes, apresentarem conclusões semelhantes com relação à natureza da ocupação do sítio. As pesquisas do projeto da UMME garantiram a análise macroespacial da Messênia e a análise semimicro em Nichoria. Mazarakis Ainian recorreu aos dados da escavação para realizar análises micro espaciais nos edifícios de Nichoria para elucidar seus usos e funções na Idade do Ferro Antiga, um período com poucas evidências arqueológicas e pesquisas recentes.

Mazarakis Ainian estudou os vestígios arquitetônicos do século XI ao VIII a.C. A obra constitui-se em um amplo catálogo dos edifícios escavados e publicados, bem como do que ainda será publicado em termos de estruturas na Idade do Ferro. A descrição é muito clara, de fácil manuseio e compreensão principalmente pelo recurso de ilustrações e tabelas. Para uma melhor leitura o autor agrupou os edifícios pela tipologia em 10 tabelas, que são comparadas e discutidas no final do capítulo. Praticamente todo o sítio possui ilustrações de sua localização e dos edifícios descritos, o que totaliza quase 500 ilustrações, que são padronizadas na escala de 1:200, facilitando a comparação das estruturas (os vestígios muito pequenos estão em escala 1:100).

O trabalho de Mazarakis Ainian, apresentado na publicação *Studies in Mediterranean Archaeology*, é o resultado de uma adaptação e ampliação da tese de PhD defendida na Universidade de Londres em 1987. O estudo não se baseia nas técnicas arquitetônicas e se preocupa com a proposição de uma reflexão social, política e religiosa a respeito dos edifícios da Grécia e áreas adjacentes durante a Idade do Ferro Antiga.

Após uma detalhada descrição das estruturas, sempre com a preocupação relativa à sua datação na medida do possível e do publicado, o autor considera os achados no interior das edificações e apresenta as interpretações feitas pelos que escavaram e/ou estudaram tais edifícios ou sítios. A partir desta catalogação, o autor estabelece alguns critérios para a identificação de edifícios de culto e os de governantes, analisando a interação entre o sagrado e o profano, i.e., a relação dos edifícios de governantes com algumas práticas

cultuais como o culto heroico e a interação entre tais construções e os templos, relacionando o desenvolvimento dos edifícios de governantes e o surgimento do templo na pólis. Os critérios considerados pelo autor, entre outros, são: as características arquitetônicas excepcionais como plano incomum e dimensões consideráveis; a posição proeminente do edifício no assentamento, ou seja, a localização central e/ou sobre uma elevação; o arranjo interno de bancos, canais e lareiras; os artefatos associados ao edifício (Mazarakis Ainian 1997:321-3).

Mazarakis Ainian conclui que os critérios para identificar os edifícios de chefe são os mesmos para os templos, e que é a análise dos objetos que determinaria um contexto doméstico no caso de uma habitação (1997:286).

O autor mostra que, de um modo geral, os planos absidal e retangular são os preferidos durante a Idade do Ferro, tanto na arquitetura sagrada quanto em edifícios públicos, enquanto os ovais e circulares são mais raros e geralmente estão associados a contextos domésticos. Alguns edifícios absidais, principalmente templos, erguidos no período Geométrico, ainda eram utilizados no início do Arcaico.

Segundo o autor, a dissolução da administração palaciana, causada pelo desaparecimento da civilização micênica, teria possibilitado a emergência dos chefes locais, outrora dependentes e subordinados a uma autoridade central (Mazarakis Ainian 1997:375).

Outra importante contribuição ao conhecimento dos assentamentos da Grécia protohistórica e a emergência de uma estrutura de poder é o estudo de James Whitley apresentado em seu artigo *Social Diversity in Dark Age Greece*. O autor

parte do pressuposto de que a sociedade pós-micênica é mais diversificada do que faz supor o quadro histórico adotado de uniformidade. Whitley estabelece uma tipologia dividindo os assentamentos em duas categorias: estáveis e instáveis. O tipo instável reuniria vários sítios que apresentam pouco em comum, exceto o fato de serem ocupados por um período determinado que pode variar de 50 a 300 anos e que reflete um tipo de organização política, o sistema designado *big man*, que alguns destes sítios compartilham. A definição utilizada por Whitley para o sistema de *big man* é a de Lewis Binford (1983:219):

In big man systems (...) status accrues to those who can offer others security on account of the number of alliances they have. When the crops do fail, the followers of a big man are protected in the short run because he can use his alliances to get food to support them; but as soon as he begins to cancel alliances by calling them in, he loses status.

Segundo Whitley, os assentamentos estáveis são aqueles ocupados de forma contínua e sistemática durante a Idade do Ferro, geralmente possuindo grandes proporções, e tendo sido outrora importantes centros micênicos, muito frequentemente tornando-se pólis na época Arcaica. Como exemplos, podemos citar Atenas, Argos e Cnossos (Whitley, 1991b:346).

## 2.1. O DESENVOLVIMENTO DA PÓLIS: NICHORIA, UM ESTUDO DE CASO.

Uma síntese das pesquisas em Nichoria desenvolvidas pela Universidade de Minnesota é apresentada a seguir.

O sítio de Nichoria situa-se no sudoeste do Peloponeso a dois quilômetros do Golfo da Messênia em uma fértil região que possui uma planície entre dois rios perenes, Karia a leste e Velika distante um quilômetro do primeiro. Além disso, encontra-se no cruzamento de duas rotas importantes na Idade do Bronze: a rota leste-oeste que ligava o Golfo da Messênia ao palácio de Pilos e a rota norte-sul. Trata-se de uma elevação na qual foram encontrados, por meio do levantamento de superfície realizado pela UMME, vestígios de ocupação desde o Neolítico. (McDonald, 1972:220-1).

### O período Micênico

A ocupação no período Micênico, nos séculos XIV e XII a.C., é atestada em todas as áreas do sítio. Foram encontrados resíduos de bronze, e em termos arquitetônicos deve-se ressaltar o desenvolvimento e ampliação da unidade IV 4 C (anteriormente unidade IV 4 A/B), apresentando, agora, um *mégaron*<sup>4</sup> com lareira central. Os demais edifícios são estruturas retangulares de dimensões pequenas que possuem dois ou mais cômodos. A cerâmica desta fase é típica da civilização micênica, mas mostra sinais de uma regionalização com tipos e decorações mais locais, sem a criatividade e inovação dos centros micênicos.

A sepultura do tipo *tholos*<sup>5</sup> possui a maioria dos seus enterramentos datados entre 1380 e 1200 a.C. As joias e outros objetos encontrados com os sepultamentos são característicos dos ricos sepultamentos micênicos. A câmara possui quatro fossas: as maiores (1 e 2) são do tipo *shaft grave*<sup>6</sup> para enterramentos primários; um pouco distante e entre elas

há a fossa 3, que servia como um depósito de bronze; junto à parede norte, encontra-se a quarta fossa que continha enterramentos secundários para lá transferidos para a deposição de novos indivíduos nos *shaft graves*.

A presença do *tholos*, geralmente associado à realeza micênica, uma vez que apresentam enterramentos ricos e pressupõem uma considerável organização social para a sua construção, em oposição às *chamber tombs*<sup>7</sup> que seriam destinadas aos indivíduos “comuns”, faz supor a existência da mesma hierarquia no assentamento. Nancy Wilkie, responsável pelo estudo do *tholos* de Nichoria, acredita que o sítio, assim como outras áreas rurais da Messênia têm demonstrado, apresenta uma ênfase maior na arquitetura funerária do que na doméstica (McDonald *et al.*, 1992:259). Neste sentido, os autores propõem o abandono da associação do uso de sepulturas do tipo *tholoi* a algo circunscrito a uma “realeza” micênica.

São conhecidos mais de 20 exemplares de arquitetura doméstica. Neste sentido o sítio de Nichoria nos oferece a possibilidade de conhecer o contexto habitacional do mundo micênico, ao contrário de sítios como Pilos, Micenas e Tirinto, que são a nossa fonte de conhecimento para o período no que diz respeito à arquitetura denominada palaciana (McDonald *et al.*, 1992:765).

Se no início do período micênico, em 1400 a.C., a unidade IV-4 constituiu-se, por seu tamanho, pela qualidade de sua construção e pela presença do *mégaron* no centro administrativo do sítio, pode-se concluir que o seu abandono, por volta de 1330 a.C., seja uma consequência do domínio da Messênia por Pilos e a subordinação do sítio a uma autoridade maior.

As escavações em Nichoria iniciaram-se considerando a hipótese, proposta por Chadwick, de que o sítio seria a capital da Província Distante, *Reutokoro*, mencionada nos tabletas de Pilos (McDonald, 1972:225). Entretanto, os resultados obtidos pela escavação e pelo levantamento extensivo de superfície na Messênia mostraram que, se por um lado Nichoria não corresponde geográfica e materialmente a *Reutokoro*, ela foi, sem dúvida, a maior e mais importante cidade de sua região.

Dados geográficos equacionaram Nichoria com a cidade de *Timitoakee*. A cidade é mencionada em diversos tabletas de Pilos como uma das sete principais cidades da Província Distante, próxima à costa e situada em uma elevação, o que lhe conferia um controle da área ao seu redor. Mas, em várias ocasiões, ela também consta na lista das cidades da Província Próxima, indicando que se localizava próximo à fronteira entre as duas Províncias (Shelmerdine, 1981:321). Nichoria não apenas se encaixa geograficamente nesta descrição como apresenta o tamanho e a prosperidade relacionados à *Timitoakee*, pois a sua localização estratégica na intersecção de duas rotas confere-lhe atributos de comunicação e defesa. Como outros centros importantes na administração de Pilos, *Timitoakee* possuía uma indústria de bronze que foi atestada em Nichoria.

Em todo o caso, a importância de Nichoria dentro da administração de Pilos é inegável. Como a maior cidade e capital de sua região, Nichoria deve ter exercido uma função administrativa na área oferecendo serviços que envolviam, em uma analogia com outros centros, a manutenção da defesa, a realização de certos rituais regionais, a coleta de taxas e produtos e a redistribuição de bens.

### A transição para a Idade do Ferro

No final da fase micênica, pouco material foi encontrado no interior dos edifícios em Nichoria, o que aponta para um abandono pacífico do sítio. Houve um lapso de ocupação durante no final do período (1200-1125 a.C.), comprovado não só pela ausência da cerâmica como também das estatuetas femininas típicas deste período (McDonald *et al.*, 1983:323). Na área IV, onde a informação para a Idade do Ferro é abundante, alguns edifícios micênicos foram reocupados no início da Idade do Ferro por volta de 1075 a.C.

Ao contrário de outros sítios, as habitações micênicas não foram destruídas por incêndio ou qualquer outro tipo de distúrbio violento. Há uma forte possibilidade de que, com a desestruturação do domínio de Pilos, parte da população tenha se refugiado nas montanhas para depois retornarem a um sítio tão privilegiado. O novo modo de vida, drasticamente mais simples, não exigiria muitas habilidades. Deste modo, a cestaria pode ter substituído a cerâmica, instrumentos de pedra os de metais, e abrigos temporários as construções em pedra. Tal tipo de material não deixaria claros vestígios no registro arqueológico. Assim, um abandono mais curto ou até mesmo inexistente, embora não demonstrável arqueologicamente, não pode ser desconsiderado (McDonald *et al.*, 1983:322).

Antes de iniciar a breve descrição do sítio durante este período, é importante esclarecer que os autores dividem a Idade do Ferro Antiga em Nichoria em três fases, em virtude de uma cronologia específica do sítio baseada em seu desenvolvimento cerâmico. A primeira iria de 1075 a 975 a.C., a segunda de 975 a 850 a.C., uma transição entre a segunda

e a terceira fases de 850 a 800 a.C., e a terceira de 800 a 750 a.C. Desta maneira, em Nichoria os arqueólogos tiveram a possibilidade de trabalhar com estruturas arquitetônicas estratificadas que permitiram o reconhecimento de uma cronologia relativa própria do sítio.

### A Idade do Ferro Antiga

Não há qualquer vestígio arquitetônico para a primeira fase, mas a presença da cerâmica atribuída a esta fase inicial nos edifícios micênicos pode indicar uma reutilização de tais estruturas (McDonald *et al.*, 1983:72).

Para a fase seguinte a documentação arqueológica é muito mais abundante, inclusive em termos arquitetônicos. Há um claro reuso de um *tholos* micênico situado no cemitério nas proximidades de Nichoria e a evidência da construção de um pequeno *tholos* para uma série de sepultamentos. A cerâmica se encontra por todo o sítio. Com uma maior quantidade de fragmentos, a cerâmica desta fase é a mais importante em Nichoria. É relativamente fácil de ser identificada, distinguindo-se da anterior por um maior número de motivos decorativos, incluindo semicírculos concêntricos e triângulos (McDonald *et al.*, 1983:72). Tais triângulos são característicos da cerâmica da Lacônia e a presença de tais motivos em Nichoria sugere a existência de contatos, no século X a.C., entre a Messênia e a Lacônia.

Ao menos dois edifícios são atribuídos a este período: a unidade III-1 que é um típico edifício absidal e a estrutura IV-1, construída sobre fundações micênicas com o reuso de blocos micênicos e de orientação leste-oeste. Este último edifício

teria dois períodos. No primeiro, que apresenta uma cerâmica típica da segunda fase, a estrutura é retangular e mediria 10,5 metros de comprimento por sete metros de largura. Poucos edifícios do século X a.C. apresentam tais dimensões. O cuidado em sua construção, seu tamanho e orientação, bem como a presença de uma lareira circular central e de um pavimento circular considerado pelos escavadores como um altar, sugerem que o edifício teve uma grande importância comunitária no assentamento (McDonald *et al.*, 1983:33). O caráter doméstico é evidenciado pelos pequenos achados como anéis e pela grande quantidade de cerâmica simples. Durante o segundo período, um recinto semicircular teria sido construído no lado oeste, tornando-o um edifício absidal. A nova sala absidal, sala 3, foi utilizada para estocagem, como comprovam as duas fossas construídas contendo sementes em seu interior. A cerâmica associada e encontrada apenas nesta fase do edifício é considerada de transição entre a segunda e a terceira fases, ou seja, entre 850 e 800 a.C. (McDonald *et al.*, 1983:90). Além disso, foi adicionado um quintal ao pórtico leste e bases de colunas no exterior. A parede sul foi substituída. Nesta fase o edifício tem 15,9 metros. A unidade IV-1 apresentaria um contexto puramente doméstico. Por outro lado, suas dimensões, plano e orientação sugerem que o edifício não era uma habitação ordinária na comunidade, sendo, possivelmente, a residência de chefe (McDonald *et al.*, 1983:40).

Mazarakis Ainian (1997:77) discorda da interpretação de Coulson, o arquiteto da equipe da Universidade de Minnesota, a respeito das duas fases da unidade IV-1. Para o autor, o

edifício seria absidal desde o início. O fato das paredes nortes não terem uma continuação direta, apresentando um desvio de 15 centímetros deve-se, não à posterior construção do arco como afirma Coulson, mas ao fechamento da porta que na primeira fase dava acesso à sala semicircular. Da mesma forma a parede sul não seria uma adição da segunda fase, mas original da construção. Neste caso, a suposta parede, que Coulson considera a primeira parede sul, seria um banco adicionado ao edifício na segunda fase. A unidade IV-1 destaca-se entre os edifícios da Idade do Ferro por ser um dos mais antigos, por seu tamanho e pela presença de um sistema, tanto interno quanto externo, relativamente complexo de suportes para uma cobertura.

O fato mais notável da terceira fase da Idade do Ferro no sítio é a construção da unidade IV-5, também absidal, construído ao seu lado, mas com uma orientação norte-sul, apresentando um comprimento de 20,2 metros. Este edifício é claramente o substituto da unidade IV-1. Há a continuação do uso da sala 3 do edifício anterior como local de estocagem. Não foram encontradas bases para o sistema de cobertura, o que pode indicar que suas paredes eram fortes o bastante para sustentar o teto. Um animal quadrúpede de bronze foi encontrado em seu interior, cujo solo foi limpo após a desocupação do edifício. Apesar de tal dado remeter às dedicatórias em santuários, a ausência de estruturas internas, tais como a lareira ou um altar, inviabilizam a interpretação de uma função religiosa.

Outro edifício absidal, a unidade IV-14, é do mesmo período e também apresenta uma orientação norte-sul, mas ao contrário da unidade IV-5, sua entrada encontra-se no

lado sul. Tal orientação dos edifícios é uma característica da Arcádia, e a mudança ocorrida em Nichoria pode apontar para uma forte influência desta região. A ligação entre a Messênia e a Arcádia é documentada nos relatos a respeito da Primeira Guerra Messênica. É provável que as relações entre as duas regiões tenha se iniciado durante a terceira fase de Nichoria e culminado na aliança de guerra (McDonald *et al.*, 1983:53).

Os depósitos de grãos encontrados nas unidades IV-1 e IV-5 enfatizam a função de estocagem destes edifícios. É importante notar que a construção de tais edifícios requer um grande esforço comunitário e uma liderança para gerenciar trabalho e recursos. Assim, possivelmente nesse período, formas mais atuantes de poder político podiam estar sendo estruturadas.

Com relação à cerâmica, observa-se um decréscimo acentuado da variedade decorativa e uma preferência pela decoração monocromática (McDonald *et al.*, 1983:96). Por outro lado há um aumento na variedade das formas e tipos cerâmicos.

Algumas atividades atestadas desde o início da Idade do Ferro, como a metalurgia, o reuso de sepulturas e das habitações micênicas e a construção de um *tholos*, apontam para algumas continuidades culturais ainda que novas técnicas e estilos tenham sido incorporados (McDonald *et al.*, 1983:323).

Algumas considerações sobre a arquitetura doméstica do sítio de Nichoria

Os edifícios de Nichoria nos permitem vislumbrar alguns aspectos da arquitetura doméstica do período micênico. Tal estudo, negligenciado pelas escavações que privilegiaram sítios palacianos, é fundamental para estabelecer os critérios de distinção entre as funções públicas e privadas dos edifícios (McDonald *et al.*, 1992:462).

Em Nichoria os edifícios não compartilham paredes, ao contrário, o que se observa é a presença de um espaço livre ao seu redor, possivelmente utilizado como jardim e/ou estábulo. Tal constatação confirma a ideia de núcleos familiares. Anteriormente tal espaço livre não era considerado pelos escavadores, o que inflacionava as estimativas demográficas do período (McDonald *et al.*, 1992:462).

Nichoria sustenta a visão de Darcque (1980) em sua tese *L'architecture domestique mycénienne* de que o *layout* exterior e o arranjo interno das habitações micênicas são retangulares. Embora o *mégaron* seja um plano retangular característico dos palácios micênicos, ele raramente ocorre nos edifícios domésticos. O *mégaron* da unidade IV-4 A faz parte de um grande complexo, possuindo a única lareira circular identificável para o período. Baseado neste dado, esta unidade não parece ter sido uma habitação ordinária (McDonald *et al.*, 1992:464).

Com relação à função de cada sala, as evidências de Nichoria são negativas. Muito pouco material foi deixado no solo original dos edifícios. Estruturas como fossas ou *pithoi*<sup>8</sup> podem apontar para a estocagem de bens, mas não determinam que esta seja a única função da sala. Na realidade, Darcque aponta para o fato de que não podemos utilizar padrões ocidentais de salas com funções específicas para

períodos pré-históricos. Cada cômodo poderia, portanto, ser multifuncional.

### Relações entre a arquitetura e as estruturas de poder em Nichoria

A presença de construções diferenciadas, tais como as unidades IV-1 e IV-5 em Nichoria, parece apontar para a emergência de uma chefia local, de acordo com a abordagem de Mazarakis-Ainian. Os cultos teriam retornado ao esquema anterior à organização micênica quando os rituais eram celebrados nas residências pelos núcleos familiares. Segundo o autor, a unidade IV-1 seria um típico edifício de chefe da Idade do Ferro Antiga, onde rituais religiosos seriam praticados.

A unidade IV-1 é um dos melhores exemplos de tais práticas, possuindo uma lareira circular, bancos e um altar, onde o banquete em homenagem aos ancestrais seria realizado. Neste sentido, haveria uma religião de aspecto mais ctônico do que olímpico. O culto dos antepassados poderia assumir uma conotação política importante legitimando as formas emergentes de poder configuradas pela arquitetura.

Outro dado singular em Nichoria é a comprovação da continuidade de tais práticas até a primeira metade do século VIII a.C., como atesta a continuidade do uso da unidade IV-1 no século IX a.C. e a construção do edifício IV-5.

Whitley considera Nichoria como exemplo de assentamento instável da Idade do Ferro. Em oposição aos sítios estáveis, o que definiria um sítio como Nichoria não seria tanto a duração da ocupação, mas o fato de não ter se tornado uma pólis.

Tanto Mazarakis Ainian quanto Whitley concordam que Nichoria teria um sistema político do tipo *big man*, no qual o poder se concentra em um indivíduo que possuiria prerrogativas econômicas, políticas e religiosas. Assim, o assentamento se desenvolveria em torno de um edifício central, a habitação do chefe, que teria funções domésticas e comunais. É a escassez de pessoas, e não de terra, que teria favorecido tal sistema durante a Idade do Ferro Antiga, que, por se basear nas habilidades pessoais e no carisma do chefe e pelo fato de o poder não ser hereditário, a princípio não duraria mais do que uma ou duas gerações (Whitley 1991b:348). Esta estrutura de poder se caracteriza pela chefia exercida por um indivíduo dotado de qualidades pessoais e não poderia, portanto, constituir-se como poder hereditário. Desta forma o caráter marcadamente pessoal desta estrutura de poder levaria a uma natural instabilidade. Após a morte do chefe, qualquer membro da comunidade disputaria, em bases de critérios pessoais, o poder político.

Uma questão bastante importante para a posterior organização social e política da Grécia é a constatação de Whitley que assentamentos como Nichoria, baseados no sistema político instável de *big man*, falharam em se desenvolverem em pólis, ao contrário dos assentamentos estáveis. Para Mazarakis Ainian, com o gradual nivelamento social que é característico da pólis, e o desaparecimento dos líderes locais, as funções religiosas também se dissociaram da figura individual para se tornarem comunitárias.

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No processo gradual de surgimento da pólis, o templo urbano se constitui substituindo a habitação do chefe. O templo seria a materialização de formas mais compartilhadas de poder. Isso não ocorreu em Nichoria, que parece não ter sido habitada após o final do período Geométrico. O sítio, certamente importante durante as Idades do Bronze e do Ferro Antiga, não se tornou uma pólis, talvez por ter mantido o sistema de *big man* por muito tempo enquanto outras cidades já desenvolviam sistemas sociais e políticos mais igualitários.

As pesquisas arqueológicas realizadas em Nichoria, que incluem uma escavação intensiva do sítio inserida em um projeto de levantamento extensivo de superfície de uma região, são relevantes pela documentação arqueológica que disponibilizam e os estudos que possibilitam. Desta maneira, a Arqueologia é fundamental para o conhecimento de um período de transição complexo como é o início da Idade do Ferro na Grécia e como base para o desenvolvimento de métodos de investigação a respeito das organizações sociais e políticas estabelecidas durante os outrora denominados “Séculos Escuros”. Escuros mais pela nossa falta de conhecimento sobre o período do que pela falta de fontes para estudá-lo.

## NOTAS

<sup>1</sup>Mestre em Ciências Arqueológicas pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP). Doutoranda em História Social pela FFLCH-USP. Membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano e o Mediterrâneo Antigo do Departamento de História da Universidade de São Paulo (LEIR-MA/USP). Professora de História Antiga e Medieval na Universidade Cidade de São Paulo (UNICID). E-mail: jmonzani@yahoo.com.

<sup>2</sup>De acordo com Desborough (1972) o período Submicênico iria de 1150/1125 a 1050 a.C. e o Protogeométrico de 1050 a 900 a.C. Coldstream (1977) data o período Geométrico de 900 a 700 a.C.

<sup>3</sup>Para uma abordagem mais atualizada consultar Dickinson 2006.

<sup>4</sup>O termo *mégaron* é usado para designar uma característica arquitetônica micênica constituída por um espaço tripartido em pórtico, vestíbulo e sala do trono esta última uma lareira circular no centro e quatro colunas dispostas num quadrado em trono da lareira.

<sup>5</sup>Sepultura construída em pedra, de forma arredondada e que possui um corredor de entrada ou *dromos*.

<sup>6</sup>Sepultura escavada, geralmente de formato retangular e com revestimento em pedra.

<sup>7</sup>Túmulos em câmara escavados na rocha.

<sup>8</sup>*Pithos* designa um grande vaso de armazenamento.

## REFERÊNCIAS

BINFORD, L. R. *Working at archaeology*. New York: Academic Press, 1983.

COLDSTREAM, J. *Geometric Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

DARCQUE, P. *L'architecture domestique Mycénienne*. Paris: École des Hautes Études in Sciences Sociales, 1980.

DESBOROUGH, V. R. d'A. *The Last Mycenaeans and their Successors. An Archaeological Survey c. 1200-1000 B.C.* Oxford: Clarendon Press, 1964.

DESBOROUGH, V. R. d'A. *The Greek Dark Ages*. London: Ernest Benn Limited, 1972.

DICKSON, Oliver. *The Aegean from Bronze Age to Iron Age. Continuity and Change between the Twelfth and Eighth Centuries BC*. New York: Routledge, 2006.

FINLEY, M. I. *O mundo de Ulisses*. Lisboa: Editorial Presença, 1972.

McDONALD, W. A. "Excavations at Nichoria in Messenia: 1969-71". In: *Heperia* 41, 1972, p. 218-73.

McDONALD, W. A. et al. (eds) *Excavations in Nichoria in Southwest Messenia III: Dark Age and Byzantine Occupation*. Minneapolis: Minnesota University Press, 1983.

McDONALD, W. A. et al. (eds) *Excavations in Nichoria in Southwest Messenia II: The Bronze Age Occupation*. Minneapolis: Minnesota University Press, 1992.

MAZARAKIS AINIAN, A. “From Rulers’ Dwellings to Temples. Architecture, Religion and Society in Early Iron Age (1100- 700 B.C.) ”. In: *Studies in Mediterranean Archaeology*, 121, 1997.

MORRIS, I. *Burial and Society at Athens, 1100-500 B.C.*, Ph.D. Thesis. Cambridge: University of Cambridge, 1985.

MORRIS, I. “Iron Age Greece and the Meanings of Princely Tombs”. In: *Les princes de la Protohistoire et l’émergence de l’État. Actes de la table ronde internationale de Naples-1994*, Naples:1996, p. 57-80.

SHELMERDINE, C. “Nichoria in context: a major town in the Pylos kingdom”. In: *American Journal of Archaeology* 85, 1981, p. 319-325.

SNODGRASS, A. *The Dark Age of Greece. An Archaeological Survey of the Eleventh to the Eight Centuries B.C.* 2ª Ed. New York: Routledge, 2000.

SNODGRASS, A. *An Archaeology of Greece. The Present State and Future Scope of a Discipline*. Los Angeles: University of California Press, 1987.

WHITLEY, J. *Style and Society in Dark Age Greece. The Changing Face of a Pre-literate Society 1100-700 B.C.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991a.

WHITLEY, J. “Social Diversity in Dark Age Greece”. In: *Annual of the British School at Athens* 86, 1991b, p. 341-65.

ENVIADO EM: 30/03/2016

APROVADO EM: 24/05/2016

# **O PROBLEMA DO MÉRITO COMO CRITÉRIO PARA A RECIPROCIDADE PROPORCIONAL SEGUNDO ARISTÓTELES**

ADRIANA SANTOS TABOSA<sup>1</sup>

**RESUMO:** Esse artigo é uma breve análise sobre o problema do mérito como critério para a reciprocidade proporcional segundo Aristóteles.

**PALAVRAS-CHAVE:** Aristóteles; Ética; Igualdade; Mérito.

**ABSTRACT:** This paper is a brief analysis about the problem of merit as a criterion for proportional reciprocity according to Aristotle.

**KEYWORDS:** Aristotle; Ethics; Equality; Merit.

Na Grécia arcaica a relação entre *timē* e *axia* fundamentava as estruturas sociais, as estruturas mentais e ocupava um lugar central na constituição de um pré-direito.

A arcaica *isomoiria* baseada na equação *timē-axia-moira* evoluirá e estabelecerá os procedimentos da *isonomia* de um direito constituído na *polis*.

*Timē* significava atribuir uma recompensa a alguém segundo o seu mérito (*axia*). *Axia*, era a recompensa, o signo exterior da estima pública, isto é, a *axia* era a recompensa conforme o mérito. Por essa razão esses conceitos estão relacionados.

Esse repartir de modo igualitário apoiado na equação *timē-axia-moira* pode ser exemplificado nos jogos funerários e na distribuição do butim descritos na *Ilíada*. Os jogos funerários obedecem a regras que têm significações definidas e atestam costumes muito antigos. Nos ritos fúnebres em honra a Pátroclo, Aquiles reúne grande assembleia. Das naus ele traz prêmios, bacias, tripés, cavalos, mulas, bois, prisioneiras e ferro (*Ilíada*, XXIII, vv. 258-270). O espaço material dos jogos é estabelecido pela assembleia dos guerreiros. O espaço definido pela assembleia é um espaço centrado.

A expressão *es meson* significa, além do que se situa ao meio, o meio entre dois extremos, o signo de igualdade entre dois membros de uma proporção, o que está no meio, à disposição de todos, por em comum. Essa expressão perpassa toda uma tradição. Desde as assembleias de guerreiros sentados em círculo, onde os bens tomados ao inimigo são depositados “no centro”, até a divisão das cidades idealizadas por Platão, cujas moradias devem ser instaladas

“no centro e em círculo” (*Leis*, V, 746 a-b). O *meson* é o lugar público por excelência, seja por sua posição geográfica, seja pelos interesses de um grupo onde as decisões devem estar submetidas ao olhar de todos e que pertence a todos em comum.

O *es meson* que representa a semelhança e centralidade presentes nas instituições e nos comportamentos do grupo de guerreiros evoluirá no futuro da sociedade grega para a cidade, como ideal de *isonomia*. O ideal de *isonomia* é a representação de um espaço centrado e simétrico. A *isonomia* implica em semelhança, pois aqueles que participam da vida pública fazem-no na qualidade de iguais.

O *meson* tem papel fundamental na discussão sobre o problema do mérito como critério para a reciprocidade proporcional em Aristóteles. A *mesotes* aristotélica é o meio entre dois extremos.

Na discussão sobre a reciprocidade proporcional a *mesotes* não deve ser entendida como um meio-termo numérico, mas diferente para cada pessoa e de acordo com cada situação. Para Aristóteles, o justo no modo de relação de igualdade na distribuição se constitui como o meio entre o demasiado e o muito pouco. Na distribuição de cargos, honras e nas relações de troca no interior de uma comunidade, o justo se determina em uma relação de quatro elementos: duas pessoas, para as quais deve haver uma distribuição, e de duas coisas, que serão distribuídas. Todavia, se as pessoas não são iguais, as coisas também devem ser distribuídas de modo desigual. O problema da distribuição reside neste ponto. Segundo Aristóteles, (*Et. Nic.* 1131 a 20-29), a causa das disputas surge do fato de iguais possuírem coisas desiguais e de desiguais possuírem coisas iguais.

O problema identificado por Aristóteles é que o critério da distribuição se fundamenta no mérito da pessoa, critério no qual cada um deve receber proporcionalmente à sua *axia*. Em outras palavras, a causa do problema situa-se no fato de que a distribuição deve se estabelecer pela *axia*. Aristóteles indica que não há um critério objetivo na determinação da *axia*, o que banaliza o julgamento sobre a igualdade na distribuição.

Na Grécia arcaica a relação *timē* — *axia* se fundamentava em um critério objetivo. A estima pública, o reconhecimento pelo outro era atestado de modo concreto e objetivo, uma vez que os melhores bens eram conquistados pelos melhores guerreiros nos combates dos jogos funerários.

[Aquiles] Aos Argivos, erguendo-se disse: “Atreide e vós, Aqueus belas cnêmides, por serem os pugilistas mais fortes, de punhos resistentes na luta. Ao que Apolo agracias com mais valor, e assim pensem os Dânaos, este levará para a tenda a mula; já o vencido ficará com a copa”. Falou. E avançava um homem alto e rijo, pugilista exímio, Epeio Panopeu. Tocou a mula sólida e disse: “Que apareça o que vai receber a copa duplicada. Dentre os Aqueus, só eu conduzirei a mula, vencedor da pugna, já que sou o melhor. Admito que, em combate, não o seja. Ninguém, em todos os embates, poderá ser exímio. Digo e é certo. Ao outro vou escoriar a pele e rebentar os ossos. Que muitos companheiros o cerquem, solícitos, para o carregar, logo que eu o dome com meus próprios punhos”. Disse e os parentes e amigos ficaram em silêncio, todos. Só se opôs a Epeio, Euríolo, símile divino, filho de

Mecisteu, o rei Talaiôneo, que a Tebas, uma vez, fora à tumba de Édipo, tombado em batalha, e nos jogos bateu Cadmeus, a todos. O Tideide, lança exímia, em torno, instava-o com palavras e grandes augúrios de vitória. Primeiro, cinge-lhe a cintura; depois, lhe enfaixa os punhos com correias de boi. Prontos os dois, puseram-se na arena, bem no centro. Erguem em guarda os punhos, se engalfinham, entrebatendo as mãos pesadas, ao rilhar terrível das mandíbulas, o suor dos membros a escorrer. O divino Epeio ao contendor, que ronda e estuda, acerta-lhe um golpe à cara. Este não conseguiu manter-se em pé; seus esplendentes membros desabam. Quando, ao ressoprar de Bóreas, salta um peixe, entre as algas da paria, e a onda negra o recolhe e de novo o eclipsa, assim rolou o vencido. Epeio, grande coração, o soergue com os braços e o entrega aos companheiros fiéis que o retiram da arena de rastros, cuspidos muito sangue, a cabeça a balançar em pêndulo. Fizeram-no sentar-se, ainda inconsciente, e com o amigo e a copa foram-se. (*Ilíada*, XXIII, vv 662-699).

Com o surgimento da *polis*, a relação *timē* — *axia* perde o seu caráter objetivo, já que na *polis* nenhum cidadão pode demonstrar sua capacidade e ter o seu reconhecimento público por meio de um combate. O fato de alguém ser forte e rápido é relevante na competição esportiva, mas não representa um critério para a distribuição de funções no Estado. (*Pol.* 1283a 10).

Aristóteles afirma na *Política* (1280a 11) que o justo na distribuição deve se basear na igualdade. Ele também

reconhece a *axia* como indício de igualdade. Contudo, Aristóteles identifica o problema da indefinição dessa *axia*. Para ele, essa *axia* não deve residir em um valor interno da pessoa, mas em um valor, um reconhecimento que advém à pessoa por sua contribuição para a comunidade política ou para o seu *telos*.

Esse artigo divide-se em três partes. A primeira parte é uma breve análise sobre a *mesotes* aristotélica. Pois, conforme foi mencionado anteriormente, a discussão sobre a *mesotes* está relacionada ao problema do mérito como critério para a reciprocidade proporcional. A segunda parte é uma exposição da análise aristotélica sobre a relação de proporção na distribuição justa e, por fim, a terceira parte discorre sobre o problema da indefinição do mérito como critério para a justiça política.

## 1 - O MEIO NA RECIPROCIDADE PROPORCIONAL

Na Grécia arcaica o meio (*meson*) ultrapassa a representação geográfica, do que se situa ao meio; representa o signo de igualdade entre dois membros de uma proporção. O meio é o espaço onde se esboçam algumas concepções essenciais dos primórdios do pensamento político dos gregos: a *isonomia*.

A *mesotes* aristotélica corresponde a esse meio. Segundo Aristóteles (*Anal. Post.*, II, 2, 90a 6)<sup>2</sup>, o meio é a causa das coisas (*tò men gar aition tò meson*). Do mesmo modo que a *mesotes* é o meio-termo que estabelece a *aretē* na

ética aristotélica, ela será também o fundamento que reside na orientação pautada pela igualdade, na reciprocidade proporcional.

A *mesotes* tem um papel determinante na ética; o ideal moral não reside nos extremos, mas no equilíbrio ou no intermédio entre os extremos. A definição da *aretē* como *mesotes* expressa a imanência do ideal e do real, do que é e do que dever ser *meson*.

Do mesmo modo, o *meson* tem um papel determinante na política. Para Aristóteles a cidade deve ser moderada, um intermédio entre vários tipos de constituições. Cada regime é natural à condição do moderado. É isto que permite a realização desta medida constitucional, a existência das classes médias (*hoi mesoi*) que ocupam na sociedade um lugar intermediário. Dessa forma, a *mesotes* assegura a coesão e a durabilidade de um regime, sob os critérios da justiça e constitui a condição ontológica da ordem política.

A *mesotes* ética e a *mesotes* política são as duas expressões da *mesotes* ontológica. Se a *mesotes* constitui o ideal ético e político é porque a *mesotes* é real e o excesso e a falta são ao contrário, os signos da anomalia.

## 2 - A RELAÇÃO DE PROPORÇÃO NA DISTRIBUIÇÃO JUSTA

Para Aristóteles, a justiça é a excelência moral perfeita (*Et. Nic. V, 1, 1129b29*) porque nela se resume toda a excelência moral. Ela é a prática efetiva da excelência moral perfeita, porque as pessoas que possuem o sentimento de

justiça podem praticá-la não apenas em relação a si mesmas, mas também em relação ao outro:

Pela mesma razão considera-se que a justiça, e somente ela entre todas as formas de excelência moral, é o 'bem dos outros', de fato, ela se relaciona com o próximo, pois faz o que é vantajoso de um companheiro da comunidade. O pior dos homens é aquele que põe em prática sua deficiência moral tanto em relação a si mesmo quanto em relação aos seus amigos, e o melhor dos homens não é aquele que põe em prática sua excelência moral em relação a si mesmo, e sim em relação aos outros, pois esta é uma tarefa difícil. (*Et. Nic. V, 1, 1130a13-21*)<sup>3</sup>.

A questão central sobre a justiça é saber a que ações se relaciona essa *aretē*, ou seja, que tipo de meio-termo é a justiça, e entre quais extremos se apresenta o justo como meio-termo. Essa mesma questão também se aplica à justiça distributiva. A justiça distributiva é uma *aretē* singular, e por isso, assim como toda e qualquer *aretē*, pode ser compreendida segundo a concepção aristotélica como uma postura mediana. Se o meio-termo é uma orientação pautada pela igualdade, é necessário determinar que tipo específico de igualdade fundamenta a distribuição justa. Enquanto termo médio, o justo representa o meio-termo entre dois extremos: o excesso (*pleion*) e a falta (*elaton*)<sup>4</sup>. Na qualidade de meio, deve sê-lo relativamente a dois objetos. Na medida em que é justo, deve sê-lo em relação a indivíduos. Para que haja a troca é necessário, no mínimo, quatro elementos: dois indivíduos, entre os quais se partilha, e dois objetos,

que se partilham. A troca é instauração de duas relações: relação entre dois indivíduos e relação entre dois objetos: “O justo implica necessariamente quatro elementos, pois os indivíduos para os quais ele é na verdade justo são dois, e as coisas nas quais ele se manifesta, são também duas” (*Et. Nic.* V, 3, 1131a5). Esta igualdade de relações entre indivíduos e coisas, Aristóteles define como proporção (*analogia*): “O justo é uma espécie de proporção [...]. A proporção é, pois uma igualdade de relações ao menos entre quatro elementos” (*Et. Nic.* V, 3, 1131b8). Haverá, portanto, justiça se houver a mesma igualdade quanto aos indivíduos e quanto aos objetos: “A relação que existe entre os objetos se encontra entre os indivíduos. Se os indivíduos não são iguais, não obterão partes iguais. Daí vêm as disputas e as contestações, quando iguais têm e possuem coisas desiguais e desiguais, coisas iguais” (*Et. Nic.* V, 3, 1131a5-6).

De acordo com Aristóteles, a origem das disputas é precisamente o fato de iguais possuírem coisas desiguais e de desiguais possuírem coisas iguais. Assim, a distribuição se orienta pela *axia* (mérito) da pessoa. Cada pessoa deve receber em proporção correspondente ao seu valor e é nesta questão que reside o problema: a *axia* deve ser o critério para a proporção na distribuição justa, contudo, é necessário determinar em que consiste essa *axia*.

### 3 - O PROBLEMA DO MÉRITO COMO CRITÉRIO PARA A RECIPROCIDADE PROPORCIONAL

Aristóteles examina a questão da proporção na distribuição não no âmbito do agir individual, mas na

distribuição no Estado, como uma forma de justiça política. A transposição dessa relação de proporcionalidade na distribuição justa é feita de modo abstrato.

A igualdade, portanto, só pode ser igualdade de proporção: o indivíduo A está para o indivíduo B como o objeto *a* está para o objeto *b*; o justo na distribuição consiste numa certa proporção.

A proporção engloba numa e mesma igualdade os quatro termos na troca, é a única a incluir os quatro termos mínimos, ou seja, a equiparar duas relações, a relacionar duas díades (dois indivíduos e dois objetos) heterogêneas:

Com efeito, a proporção é uma igualdade de razões, envolvendo no mínimo quatro elementos (é evidente que a proporção descontínua envolve quatro elementos, mas acontece o mesmo com a proporção contínua, pois ela usa um elemento como se tratasse de dois e o menciona duas vezes; por exemplo, ‘a linha A está para a linha B assim como a B está para a linha C’; a linha B foi mencionada então duas vezes, de tal forma que se a linha B for considerada duas vezes os elementos proporcionais serão quatro); o justo envolve também quatro elementos no mínimo, e a razão existente entre um par de elementos é igual à razão existente entre o outro par, pois há uma distinção equivalente entre os indivíduos e as coisas (*Et. Nic.* V, 3, 1131b 8-10).

Aristóteles identifica essa espécie de proporção como proporção geométrica, pois é na proporção geométrica que a soma do primeiro e do terceiro termos está para a soma do segundo e do quarto assim como um elemento de cada par

de elementos está para outro elemento. Segundo Aristóteles, a proporção em que se baseia a justiça distributiva não é uma proporção contínua, pois seus segundo e terceiro termos — alguém que recebe parte de alguma coisa e uma participação na coisa — não constituem um mesmo elemento.

O justo e o injusto para a justiça corretiva também é o igual e o desigual. Mas ao passo que na justiça distributiva igualdade significa proporcionalidade geométrica, na justiça corretiva trata-se de proporção aritmética (*analogia arithmetikèà*) (*Et. Nic.* V, 4, 1132 a3) de igualdade quantitativa no sentido corrente. Contudo, a igualdade aritmética não pode reger a troca como constitutiva da sociedade. A igualdade aritmética intervém quando se trata de corrigir, retificar ou reparar. É somente quando se trata de corrigir desigualdades que a lei deve estabelecer uma igualdade numérica entre os indivíduos, “tratá-los como se fossem iguais” (*khretai hôs isois*) (*Et. Nic.* V, 4, 1132a3), punindo por exemplo o adultério ou o roubo, julgando a ação em si, independentemente do caráter do indivíduo julgado. A lei contempla somente o aspecto distintivo da justiça e trata as partes como iguais, considerando apenas se uma das partes cometeu e a outra sofreu a injustiça. O juiz procura então igualar ganhos e perdas adquiridos e sofridos pelas partes, e fazendo isso, os mede.

Transformando assim paixão e ação em ganho e perda medidos, o juiz corrige subtraindo, por exemplo, ao que lesou uma quantidade igual à perda pelo lesado:

Os nomes perda e ganho, [...] provêm da linguagem das trocas voluntárias. Dizemos que uma pessoa obtém um ganho quando ela tem mais do que aquilo que lhe

pertencia; ela está sujeita a uma perda quando tem menos do que tinha anteriormente, por exemplo, nas vendas, nas compras e em todas as trocas[...]. Quando ao contrário, obtemos nem mais nem menos do que tínhamos e que a igualdade é garantida, dizemos que cada um tem aquilo que lhe pertence e que não há nem perda nem ganho. Assim, o justo é um meio entre o ganho e a perda, no que concerne às transações não voluntárias e ele consiste em dispor depois de uma quantidade igual à que havia antes (*Et. Nic.* V, 4, 1132b13-14).

Um exemplo do que é a proporção aritmética é primeiramente mencionado no Livro II da *Ética a Nicômaco*, na seguinte citação: “Por exemplo, se dez é muito e dois é pouco, seis é o meio termo, considerado em relação ao objeto, pois este meio termo excede e é excedido por uma quantidade igual. Tal é a média segundo a proporção aritmética” (*Et. Nic.* II, 6, 1106b6). Também é a primeira vez que Aristóteles indica que a igualdade aritmética não pode equiparar indivíduos:

Mas o meio termo em relação a nós não deve ser considerado de maneira idêntica; se dez minas<sup>5</sup> de alimento é demais para uma pessoa ingerir e duas minas são muito pouco, não se segue necessariamente que o treinador prescreverá seis minas, pois isto também pode ser demais para uma pessoa que ingere o alimento, ou então pode ser muito pouco – muito pouco para Mílon<sup>6</sup> e demais para um principiante em exercícios atléticos (*Et. Nic.* II, 6, 1106b7).

Utilizando o dinheiro como exemplo para uma distribuição proporcional significaria: um indivíduo A está para um indivíduo B em relação ao seu mérito, assim também o ganho monetário  $x$  e o ganho monetário  $y$  devem estar numa relação igualitária entre si. Ou no sentido da total proporcionalidade: a distribuição é justa quando o indivíduo A, com a sua soma monetária recebida, está para o indivíduo B, com a sua soma monetária recebida, do mesmo modo que o indivíduo A está para o indivíduo B. Contudo, essa versão quantitativa da justiça distributiva só é evidente para bens materiais, como o dinheiro, que pode ser expresso em números. Não obstante, mesmo nesses casos resta saber como é possível calcular em números a relação proporcional entre pessoas ou seu mérito. Para Aristóteles o que é justo, o mediano, está na proporção. Injusto é o que se contrapõe a essa proporção no sentido do excesso ou da falta (*Et. Nic.* V, 3, 1131b16ss).

Aristóteles também aborda a questão da justiça relacionada com a distribuição na *Política*. Na *Política* o tema da justiça diz respeito a uma forma de justiça política. Isto é, o problema é saber quem deve reger o Estado e qual é a distribuição das funções regentes que é justa. Do mesmo modo que na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles menciona na *Política* que o justo na distribuição deve residir na igualdade; também indica que o critério da igualdade é o mérito (*axia*) dos indivíduos. Mas alude que essa *axia* não é um valor interno do indivíduo, mas um valor que advém à pessoa por sua contribuição para a comunidade política ou para o seu *telos*:

Por exemplo: há quem considere que a justiça consiste na igualdade. Assim é, com efeito, mas não para todos e apenas para os que são iguais. Outros consideram que é justa a desigualdade; e na verdade assim é, mas unicamente para aqueles que são desiguais e não para todos. Ambos os arguentes ignoram os destinatários dos princípios da justiça e comentem erros de juízo. A razão é que estão a julgar em causa própria, e na maior parte dos casos os homens são maus juizes quando os seus próprios interesses estão em causa. E como a justiça é relativa às pessoas, e uma distribuição justa é aquela em que os valores relativos das coisas correspondem aos das pessoas que as recebem – ponto que já tratamos na Ética – os que advogam a oligarquia e a democracia concordam no que constitui a igualdade das coisas, mas discordam no que constitui a igualdade dos indivíduos. (*Pol.* III, 9, 1280a11ss)<sup>7</sup>.

Para Aristóteles, o fim da *polis* não é apenas uma aliança estabelecida para defender-se das ameaças externas ou como uma mera comunidade econômica. O fim da *polis* para Aristóteles é o bem viver de todos, a vida comum, plena e autárquica na qual todos realizam a *eudaimonia* (*Et. Nic.* V, 5, 1134a26 ss; *Pol.* III, 9, 1280b40 ss).

Como este fim é algo complexo, conduz Aristóteles à concepção de que diversos grupos podem contribuir para tal fim, em todo caso em níveis distintos. E é nesta questão que reside o problema: segundo Aristóteles, o justo em termos de distribuição deve ser de acordo com o mérito (*Et. Nic.* V, 3, 1130a22-26), contudo, a dificuldade se apresenta em determinar o critério de valor (*axia*) nas partilhas, ou

seja, o que determina esse mérito. O problema é que tanto os regimes democráticos quanto os regimes oligárquicos baseiam-se num postulado deficiente de justiça. Para eles a justiça baseia-se numa concepção quantitativa e simétrica de igualdade, em detrimento de uma concepção proporcional e ponderada: os democratas revoltam-se contra os oligarcas porque julgam que, por serem a maioria, o justo é que todos possuam exatamente o mesmo, pelo fato de todos serem igualmente livres; os oligarcas revoltam-se pelos motivos contrários, ou seja, por serem poucos, julgam que o justo é que sejam todos totalmente desiguais, devido ao fato de nem todos possuírem riqueza igual. Entretanto, a justiça na distribuição deve ser em sentido absoluto e proporcional, mas numa perspectiva determinada e parcial: os oligarcas reclamam a desigualdade total apenas com base nas partes partilhadas, esquecendo que todos são iguais na condição livre; os democratas, por sua vez reclamam uma igualdade total apenas na base das partes partilhadas, esquecendo que nem todos possuem identicamente o mesmo.

O critério para impedir a distribuição equivocada de funções é a impossibilidade objetiva para determinar esse mérito. O justo em termos de distribuição em Aristóteles não está fundamentado no mérito entendido como dignidade do indivíduo, ou seja, como algo interior ao indivíduo, mas pelo mérito entendido como capacidade. Ou seja, cada um deve receber de acordo com as suas capacidades, em outros termos, proporcional ao que cada um traz a *khreia* (necessidade/utilidade) comum.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na Grécia arcaica a *isomoiria* se fundamentava entre duas medidas do valor: o valor em si de um objeto e o valor segundo o mérito de cada um. Isto é, o objeto era um signo exterior do mérito de cada um e a aquisição de determinado objeto significava o reconhecimento da estima, da apreciação, da compensação pública que cada um recebia, segundo o seu mérito.

Parte-se do princípio de que essa *isomoiria* se reflete posteriormente na *isonomia*. O princípio de igualdade retratado nos poemas homéricos, conforme observou Detienne (1981, p. 46), estão representados na expressão *en mesō* (no meio). Havia entre o meio e o que era comum a definição deste duplo valor. O ato de pôr os objetos da partilha *en mesō*, implica além do sentido literal do termo, o sentido de estabelecer uma igualdade entre duas proporções e o que está à disposição de todos. Era nesse momento da partilha em que se estabelecia o valor em si do objeto que servirá de signo exterior do mérito de cada um.

Nos exemplos contidos nos poemas homéricos, esse mérito podia ser demonstrado nos jogos, nos bens tomados ao inimigo, ou mesmo na concessão do dom. Em suma, considera-se que nos poemas homéricos havia um consenso na definição de mérito no ato da *isomoiria*. Ao contrário, esse será um dos maiores problemas identificados por Aristóteles, pois apesar de todos os participantes de uma comunidade política parecerem concordar que o justo em termos de distribuição deve sê-lo conforme o mérito, não chegam a uma conclusão de qual espécie de mérito. Propõe-

se, então, suscitar que no processo de transição do repartir igualitário, fundado na *isomoiria* arcaica, para a formação dos direitos igualitários no momento da instauração da *polis*, isto é, da *isonomia*, um dos problemas centrais é o de estabelecer o mérito de cada um de acordo com o que cada um traz para a *khreia* comum. Com o surgimento da *polis* a *isomoiria* é substituída pela *isonomia* e a *khreia* substitui a equação *timē-axia-moira* identificada nas épicas homéricas.

Com a evolução de um direito constituído na *polis* a relação *timē-axia* torna-se complexa, porque não há um critério objetivo que estabeleça, a partir dessa relação, uma igualdade na distribuição para uma comunidade política. O problema do mérito como critério para a reciprocidade proporcional reside exatamente no fato da indeterminação dessa objetividade do mérito, o que pode conduzir a uma distribuição equivocada de funções na comunidade política.

Como foi mencionado anteriormente, para Aristóteles, os indivíduos precisam ser equiparados para haver a troca e para haver a sociedade. Ainda segundo Aristóteles, a *khreia*, representa essa própria medida, a necessidade dos indivíduos uns para os outros e de todos para a comunidade. O valor de cada um seria o que correspondesse à *khreia* comum. Aristóteles diz que aquilo que é distribuído às pessoas deve sê-lo de acordo com o mérito de cada um, e que o justo em termos de distribuição também deve ser de acordo com o mérito do indivíduo (*Et. Nic.* V, 5, 1131a).

Contudo, Aristóteles demonstra que a distribuição das funções numa comunidade política não pode ser orientada pela *axia*, pois Aristóteles pressupõe que a distribuição

ultrapassa a ideia de um mérito no sentido do valor ético das pessoas. Ou seja, para a existência e permanência da comunidade política é necessário que a virtude cívica (*politiké aretén*) seja o atributo de todos os cidadãos. Segundo Aristóteles, para aqueles que contribuem mais para a comunidade política, maiores deveriam ser os seus direitos na cidade. (*Pol.*, III, 1281a 4-6):

É possível argumentar que as magistraturas deveriam ser distribuídas desigualmente com base numa superioridade, qualquer que fosse o bem, desde que os cidadãos em nada difiram noutros aspectos, mas pelo contrário sejam completamente semelhantes. Com efeito, indivíduos diferentes têm direitos e méritos diferentes. Se este argumento for verdadeiro, a cor, a estatura ou outra característica de excelência, conferem aos que a possuem uma certa pretensão a maiores direitos políticos. Mas não será errado esse argumento? O erro salta à vista e é evidente nas outras artes e ciências; entre tocadores de flauta igualmente hábeis na sua arte, não seriam, de preferência, os bem nascidos a ser dotados de flautas pois não é o mais bem nascido que toca melhor; a quem desempenhar melhor o seu trabalho, deve ser dado o melhor instrumento. [...] Se um tocador de flauta se destaca na sua arte mas é inferior em bom nascimento e beleza; e mesmo que qualquer destas qualidades (i.e, bom nascimento e beleza) sejam um bem superior ao da arte da flauta; e mesmo que tais qualidades superem a arte da flauta numa proporção superior à que o melhor tocador de flauta supera os seus companheiros de arte; não obstante, é a ele que deveremos dar as melhores flautas.

Mas se fosse como acabamos de dizer, a superioridade de riqueza e o bom nascimento deveriam contribuir para o desempenho dessa função mas o fato é que não contribuem. (*Pol.*, III, 1282b 25-40; 1283a 1-2)

Para Aristóteles, a distribuição das funções numa comunidade política deve se orientar pela capacidade. O critério que deve orientar a vida de uma cidade deve ser a ordem qualitativa e proporcional da virtude (*aretē*), da excelência (*ariston*), do mérito (*axia*) e da moderação (*meson*). A distribuição das funções de uma comunidade política deve se estabelecer nessa ordem qualitativa e proporcional, isto é, cada um deverá receber conforme às suas capacidades.

É possível compreender que Aristóteles desenvolve um princípio correspondente da antiga fórmula “a cada um o que é seu”. Para os antigos gregos essa fórmula significava que a pessoa estava ciente de seu lugar ou de sua função no todo; e que esse lugar ou essa função resultam das capacidades próprias; que ela os aceita e por essa razão não ultrapassa os limites que lhes são estabelecidos.

---

---

## NOTAS

<sup>1</sup>Professora Adjunta na Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). É doutora em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). E-mail: adriana\_tabosa@yahoo.com.br.

<sup>2</sup>In. ARISTOTLE. *The complete works of Aristotle*. The revised Oxford Translation. Edited by Jonathan Barnes. v. 1. Bollingen series LXXI.1. Princeton University Press, 1995.

<sup>3</sup>Para as citações foram cotejadas e utilizadas as seguintes traduções: ARISTOTE. *Éthique de Nicomaque (Grecque-Français)*. Texte, traduction, préface et notes par Jean Voilquin. Paris, Ques Garnier, 1961. ARISTOTE. *Étique à Nicomaque*. Introduction, traduction, notes et index par Jules Tricot. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2007. ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. Translated by David Ross. Revised with an Introduction and Notes by Lesley Brown. Oxford University Press, 2009. 278 p. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 4ª ed., 2001. 238p.

<sup>4</sup>A tradução comum para os termos *pleion* e *elaton* é a de “mais” e “menos” respectivamente. Contudo, optou-se pela tradução de “excesso” e “falta” porque além de comportarem o sentido de uma diferença quantitativa, implicam naquilo que excede, seja para mais ou para menos, um limite permitido, uma transgressão de regras, do legal, da norma.

<sup>5</sup>Medida de peso equivalente a cerca de 600g.

<sup>6</sup>Atleta do século VI a.C.

<sup>7</sup>Para as citações foram cotejadas e utilizadas as seguintes traduções: ARISTÓTELES. *Política*. Tradução e notas de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega Universidade/Ciências Sociais e Políticas, 1998. ARISTOTLE. *The complete works of Aristotle*. The revised Oxford Translation. Edited by Jonathan Barnes. v. 2. Bollingen series LXXI.2. Princeton University Press, 1995. ARISTOTE. *Politique*. Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot. Paris: Vrin, 1982.

## REFERÊNCIAS

ADKINS, Arthur W. H. Homeric Values and Homeric Society. *Journal of Hellenic Studies* 91 (1971), p. 1-14.

AMBROSI, Gerhard Michael. *Aristotle's geometrical model of distributive justice*. Paper prepared for the 11<sup>th</sup> ESHET Conference, "Justice in Economic Thought", 5-7 July 2007, Louis Pasteur University – Strasbourg.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 4<sup>a</sup> ed., 2001. 238p.

ARISTÓTELES. *Éthique de Nicomaque (Grecque-Français)*. Texte, traduction, préface et notes par Jean Voilquin. Paris, Ques Garnier, 1961.

ARISTÓTELES. *Étique à Nicomaque*. Introduction, traduction, notes et index par Jules Tricot. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução e notas de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega Universidade/Ciências Sociais e Políticas, 1998.

ARISTÓTELES. *Politique*. Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot. Paris: Vrin, 1982.

ARISTÓTELES. *The complete works of Aristotle*. The revised Oxford Translation. Edited by Jonathan Barnes. Vols. 1 e 2. Bollingen series LXXI.2. Princeton University Press, 1995.

ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. Translated by David Ross. Revised with an Introduction and Notes by Lesley Brown. Oxford University Press, 2009. 278 p.

BODÉÛS, Richard. *Aristóteles, a justiça e a cidade*. Tradução Nicolás Nyimi Campanário. 1ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1981.

FINKELBERG, Margalit. *Timē and Aretē*. in: *Homer. The Classical Quarterly*, new series, Cambridge University Press, v. 48, n. 1, 1998, p. 14-28.

GUILLAMAUD, Patrice. *La méditation chez Aristote*. Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, Tome 85, N° 68, 1987, pp. 457-474.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2011.

HOMERO. *Iliada*. v. I-II. Tradução Haroldo Campos. 4. ed. São Paulo: Arx, 2003.

PLATÃO. *As Leis*. Tradução e notas Edson Bini. EDIPRO: Bauru – São Paulo, 2ª edição, 2010.

# **A PHANTASIA NO TEETETO: SENSAÇÃO, SONHO E ESPECTRO**

Bianca Vilhena Campinho Pereira<sup>1</sup>

**RESUMO:** Ao analisar o *Teeteto*, é notável a relevância filosófica dada por Platão ao pensamento de Protágoras. Nossa investigação do diálogo inicia-se pela concepção protagórica do aparecer, *phantasia*, e é a partir dela que abordaremos o tema do sonho presente na obra, bem como a própria teoria do sonho apresentada por Sócrates no fim do diálogo. Protágoras sustenta a irrevogabilidade do aparecer e esta tese nos coloca diretamente no problema da distinção entre sonho e vigília, uma vez que, com ela, o sofista evidencia a impossibilidade de o homem tornar-se algo, experimentar a si mesmo, sem que a exterioridade ou algum tipo de sensação ou até mesmo um sonho se apresente. É uma concepção orgiástica, fusional e espectral da percepção e de todo aparecer, e é com esta teoria que Sócrates está rivalizando.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Teeteto*; Protágoras; *Phantasia*; Sonho.

**ABSTRACT:** In the analysis of the *Theaetetus*, the philosophical relevance that Plato assigns to Protagoras's thought is noteworthy. Our investigation of the dialogue starts with the sophist conception of *phantasia*, appearance,

and it is through this conception itself that we shall approach the dream theme in the work, as well as the dream theory presented by Socrates at the end of the dialogue. The sophist sustains the irrevocability of the appearance, thesis that puts us directly in the problem of distinguishing between dream and wakefulness, once it shows the impossibility of man to become something, experiencing him self, without the externality or some kind of feeling or even a dream present. It is an orgiastic, fusional and spectral conception of perception and full appearance, and it is this theory that Socrates is rivaling with.

**KEYWORDS:** *Theaetetus*; Protagoras; *Phantasia*; Dream.

O objetivo declarado do *Teeteto*, como se sabe, é a definição do conhecimento e a primeira definição testada pelos debatedores — a tese de que percepção e conhecimento são o mesmo —, é associada a famosa frase de Protágoras. Quando Sócrates pergunta a Teeteto ‘o que é conhecimento?’ e o jovem matemático responde dizendo que é o mesmo que percepção, Sócrates diz que esta maneira de considerar coincide com a de Protágoras, mas que este disse a mesma coisa de uma maneira diferente, declarando: o homem é a medida de todas as coisas, das que são que são e das que não são que não são (152a). Sócrates afirma que o sofista quis dizer com a sentença que, a cada vez que aparecem as coisas, tais elas são para quem elas aparecem. Aparecer (*phainetai*) e ser (*einai*) estão vinculados, pois tudo o que aparece necessariamente é, e se é, é necessariamente verdadeiro.

Sendo assim, ao ser notada a relevância filosófica dada por Platão à tese e ao pensamento de Protágoras, passa a ser essencial investigar a doutrina do sofista para uma melhor compreensão do diálogo. Ao começar a reconstruir a famosa sentença, se faz notável a importância do conceito de *phantasia* para o sofista. Protágoras, cujo pensamento é parte do contexto de intenso debate sobre a veracidade do testemunho dos sentidos, não afirma a verdade do que é apresentado pelos sentidos, mas sustenta a irrevogabilidade do aparecer. Esta tese, como vemos melhor, nos coloca diretamente no problema da falta de critério para a distinção entre sonho e vigília. Em resposta aos eleatas e à negação sumária da realidade dos sentidos, o sofista afirma que o mais evidentemente real para o homem é aquilo que lhe aparece, o que pode perceber ou experimentar. Se por um

lado, a base de sustentação do perspectivismo<sup>2</sup> de Protágoras é, ao que tudo indica, a doutrina heraclítica do fluxo, por outro, ele parte do axioma de Parmênides contra o próprio Parmênides: se o não-ser não existe, tudo o que aparece é, e se é impossível pensar aquilo que não é, a consequência é que tudo o que é experimentado como sensação ou percepção (*aísthesis*) é verdadeiro.<sup>3</sup>

Untersteiner afirma que a alma, segundo Protágoras, é destituída de qualquer autonomia substancial, os estados de consciência originam-se das sensações com que a alma se identifica, pois “a alma não é nada, exceto percepções” (apud SOUSA & PINTO, 2005, p. 72, 31). O relato de Sexto Empírico (apud SOUSA & PINTO, 2005, p. 71) é compatível, e atribui a Protágoras a opinião de que a matéria é um fluxo de emanções, onde estão contidas todas as razões dos fenômenos. Para o sofista, neste sentido, o saber sobre as coisas seria é um jogo de ação e afetação sensorial entre os seres, cujo movimento está dos dois lados, no órgão sensorial e nos objetos, produção de realidades instantâneas, e jamais uma instância racional a priori. Platão, em sua interpretação e crítica do sofista, no *Teeteto*, também parece apontar para a instantaneidade do sujeito e, por conseguinte, para a negação de um mundo comum a todos. E Protágoras, ausente no diálogo, através de Sócrates, afirma:

Eu (Protágoras) afirmo, sim, que a verdade é exatamente como eu escrevo: que cada um de nós é a medida das coisas que são e que não são; mas há uma diferença infinita entre os homens, e justamente porque as coisas aparecem e são para um de um modo, para outro, de outro. (166a)

O protagorismo, neste sentido, como nos faz ver a crítica platônica, num primeiro momento, nega um mundo comum a todos, afirmando a instantaneidade do próprio sujeito. Não admitindo identidade para o sujeito nem para o objeto, o que aparece é determinado pelo encontro instantâneo e, sendo assim, enquanto as experiências se transformam, o sujeito que as experimenta também se transforma após a experiência. Por um lado, o objeto não possui uma determinação própria, por outro, tampouco o critério ou a determinação está na pessoa que percebe, pois tudo é relativo ao encontro. Por conseguinte, se as coisas estão mutuamente ligadas, parece alegar o sofista, elas necessariamente precisam ser de algum modo medidas pelo homem. Entretanto, isso não significa que devamos atribuir à tese do homem-medida, como é de costume, uma posição subjetivista da realidade, e, embora preferível a alcinha de objetivista, é anacrônica a dicotomia subjetivismo/objetivismo para o pensamento de Protágoras. O fato físico do perceber indica o corpo ou a concretude corpórea, portanto, individual, como dimensão do ato perceptivo, no entanto, se nada é um e em si mesmo, a fórmula indica a negação do indivíduo. Ao afirmar que cada um é o juiz das coisas que são para si e das coisas que não são para si, a evidência do sofista é simplesmente a impossibilidade de o homem tornar-se algo, experimentando a si mesmo, sem que a exterioridade ou algum tipo de sensação ou até mesmo um sonho se apresente.

Há um ponto em que a tese do homem-medida é deficiente, argumenta Sócrates, há falsas percepções, pois o que dizer dos sonhos e da loucura e tudo o mais que provoca ilusões visuais? (158a) Teeteto é rapidamente persuadido a descartar

a tese de que todas as aparições são verdadeiras e a adotar a tese oposta, a de que em certas ocasiões experimentamos percepções falsas, como no caso de possuírem falsas opiniões os que estão enlouquecidos ou sonhando. Sócrates, por sua vez, declara não haver uma prova de que o diálogo que se estabelece entre eles ocorre na condição de vigília ou se os pensamentos que experimentam são um sonho. Uma vez que tudo o que aparece é verdadeiro e infalível para quem aparece, toda e qualquer experiência detém o mesmo direito de ser considerada verídica, isto é, todas as experiências são verdadeiras para quem as têm, não importa qual seja a condição sob o qual elas ocorrem, seja sonho, seja doença, seja loucura. E Teeteto concorda:

Disso é exemplo a própria conversação que entretemos, ou seja, nada há que nos impeça a pensar, quando adormecidos, que estamos tendo a mesmíssima conversação, e quando sonhando pensamos que estamos relatando sonhos. O fato é que a semelhança entre as duas conversas é notável. (158c)

Sócrates desarma a concepção do senso comum de que os sonhos são irrealis e que a doença produz falsas experiências, ocorrendo o mesmo com os estados da loucura, e complementa que passamos quase tanto tempo dormindo quanto despertos, e que os dois estados do nosso espírito pretendem-se legítimos e verdadeiros. Segundo a doutrina de Protágoras, a *phantasia* é abrangente o suficiente para incluir sensações, percepções, imagens e sonhos. Para ilustrar, lembremos da cólera de Ajax na tragédia de Sófocles encenada por volta de 445 a.C em Atenas. Por ter sido

preterido pelos chefes gregos e não ter sido honrado com o recebimento das armas de Aquiles recém-morto, Ajax resolve vingar-se de seus chefes matando-os enquanto dormiam. A deusa Atena o priva da razão e enlouquecido de raiva, imaginando que assassinava seus chefes, Ajax aniquila todo o rebanho conquistado pelos seus próprios companheiros. Protágoras, que afirma que tudo o que aparece a cada um, a qualquer tempo, necessariamente é, e se é, é necessariamente verdadeiro, teria de admitir a verdade da alucinação de Ajax. Sócrates, como vimos, também assume não encontrar um critério decisivo para discernir ilusão e realidade, sonho e vigília.

Há discussões em torno da real posição de Platão, no *Teeteto*, a respeito da infalibilidade das percepções (BURNYEAT, 1928, p. 8-10), pois não parece ficar claro se ele está de acordo com a doutrina que atribui a Protágoras e a Heráclito de que tudo no mundo dos sentidos está em movimento. Sócrates em nenhum momento refuta a tese da infalibilidade das percepções, mas, junto aos seus interlocutores, através do processo dialético, vai mostrando que as percepções são insuficientes para se atingir o conhecimento. Há algo, no entanto, de consensual entre os estudiosos: para Platão a realidade não é restringida ao mundo sensível e é evidente que percepção não é conhecimento, pois para que a realidade tenha inteligibilidade e possamos dizer que reconhecemos o que vemos não é suficiente perceber a coisa. Após deter-se longamente na vertiginosa tese dos fluxos radicais e a conseqüente dissolução da individualidade, postula-se a alma como ponto convergente das percepções. O

diálogo mostra, enfim, sem refutar a infalibilidade das percepções, que o conhecimento não pode residir nas percepções/sensações, pois as experiências sensíveis não têm sentido para o homem sem a alma. Se através do corpo, a alma percebe a realidade sensível, apenas a alma é capaz de organizar e dar inteligibilidade ao mundo, pois a multiplicidade das sensações precisa estar unificada na pessoa, ou seja, na alma, sem a qual as percepções nada são (184d-185d).

Não obstante, no caso do *Teeteto*, notamos que, ainda assim, a distinção entre sensível e inteligível não está dada, mas que somos impulsionados a pensar sobre ela, e o objetivo do diálogo, além disso, não parece ser separá-los por completo. Interessante notar que Protágoras, que mostra um enorme apreço à faculdade racional e ao discurso lógico-argumentativo, além de não definir uma fronteira entre corpo e alma, não formula uma concepção sobre a razão que a diferencie de outras faculdades. Como afirmávamos, para Protágoras a alma é produtora de realidades instantâneas, e não uma instância racional a priori, não havendo, portanto, distinções substanciais entre corpo e alma. A diferenciação entre estas duas instâncias no homem o fará o filósofo, que com a máxima radicalidade (perfeita para fins didáticos), distingue sensível e inteligível, promovendo a alma a essência do homem. A distinção, portanto, entre o que aparece aos sentidos e o que aparece à mente é feita por Platão. As coisas que aparecem são da ordem do pensamento ou são da ordem do que é físico? Estão dentro ou fora de nós? Tais como as coisas me aparecem, tais elas são para mim, um fenômeno

mental? Ou tais como as coisas me aparecem, tais elas são para mim, objetos externos, um fenômeno físico?

Quando nos é dito, através da doutrina secreta, provavelmente de autoria do sofista ou com a qual compactuava, que o branco que é percebido não está no objeto, tampouco nos olhos de quem percebe, Platão nos faz constatar a impossibilidade da relação direta com o real. Inferimos que entre o ato de perceber e o ato de reconhecer o que se percebe há uma espécie de lacuna, e ao longo do diálogo ele nos conduz a pensar que não nos relacionamos imediatamente com os objetos, pois a inteligibilidade é dependente do pensamento e o (re) conhecimento das coisas se dá por meio de uma apreensão intelectual. No *Mênon* (80c-e), em resposta ao paradoxo do conhecimento — ‘como reconhecer quando encontrar o que se desconhece totalmente’, — Platão dirá que o conhecimento está contido na alma, as formas incorpóreas e fixas que existem fora da alma, nela foram imprimidas, sendo então possível rememorar essa realidade anterior que a alma contemplou antes de se ligar ao corpo. No *Crátilo* (411b), em tom cômico, Platão diz que aqueles que afirmam que nada existe de estável, mas só o fluxo permanece, após tanto investigarem a natureza das coisas, acabam tomados de vertigem e, atribuindo a sua própria tontura às coisas externas, confundem um estado interno com um estado externo. No *Teeteto*, por sua vez, percebemos que a distinção entre o que é mental e o que é físico é uma questão sobre a qual Platão quer que pensemos. E é, por isso, que em alguns momentos do diálogo ele insinua que, já que nada é em si mesmo, mas apenas para quem o experimenta, quem

percebe deve ter dentro de si o critério pelo qual avalia as coisas (178b).

Entretanto, como vimos, isto não significa de modo algum que devemos atribuir à tese do homem-medida uma posição subjetivista da realidade. Para Protágoras, não se distinguem o que aparece aos sentidos e o que simplesmente aparece, pois inescapavelmente centro de sua própria experiência, não pode haver para o homem distinção entre o que é e o que aparenta ser. A *phantasia*, tudo aquilo que se mostra, que aparece, que se faz visível, está em movimento, transforma-se, tendo a duração do instante em que aparece. Segundo o abderita, aquele que percebe as coisas em movimento participa também deste vir-a-ser e estando também em mudança, não pode perceber/experimentar duas vezes do mesmo modo, assim como uma próxima aparição o torna diferente e outro. Não há subjetivismo possível nesta fórmula, o que há, pelo contrário, é uma fusão extremada com a exterioridade ou qualquer tipo de aparecer. Sobre a doutrina secreta, Sócrates afirma que, devido à união e atrito das forças em movimento, a aparição é numericamente infinita, porém, da perspectiva humana, a aparição é sempre reduzida a um rebento gêmeo, o objeto que é percebido e a própria percepção que é gerada junto com o objeto, mas sem que haja, entre ambos, distinção (156b). É uma concepção orgiástica, fusional e fantasmagórica ou espectral da percepção e de todo aparecer, e é com esta teoria que Sócrates está rivalizando, este é o impacto que Platão quer provocar em seu leitor: “não deveríamos, pergunta Sócrates, verdadeiramente examinar, calma e pacientemente, a nós

mesmos e reconsiderar a natureza dessas aparições em nosso interior?” (155a) Ou seja, não deveríamos refrear a fusão com o que não cessa de aparecer para entrarmos em contato conosco? Ou, em outras palavras, não deveríamos entrar em contato conosco para não nos fundirmos com o que não cessa de aparecer e não cessa de nos afetar?

Em um momento avançado do *Teeteto*, quando os debatedores estão finalizando o teste da segunda definição de conhecimento, Teeteto, lançando a terceira hipótese de definição, afirma já ter ouvido falar que conhecimento é opinião verdadeira associada à explicação racional, ao passo que as coisas que não encontram explicação racional são incognoscíveis. Platão não faz referência a Protágoras nesta passagem, mas não podemos deixar de notar as semelhanças. Sócrates então pergunta como a pessoa de quem ele ouviu esta consideração, distinguia entre o cognoscível e o incognoscível. Teeteto afirma não lembrar, mas acredita-se capaz de acompanhá-lo caso ele a exponha. Sócrates então afirma que vai relatar um sonho em troca de outro sonho.

Da minha parte costumava imaginar que ouvia certas pessoas sustentarem que os elementos primordiais dos quais nós e tudo o mais somos compostos não admitem qualquer explicação racional. Cada um desses elementos é passível apenas de ser nomeado, não sendo possível nada mais dizer dele, ou o que ele é ou que não, uma vez que isso seria estar de imediato adicionando-lhe existência ou não existência, enquanto não devemos agregar-lhe nada se pretendemos discursar sobre esta

coisa ela mesma isoladamente. Na verdade nem sequer ela mesma, essa, ou cada um, ou isoladamente, ou isso, ou qualquer outra coisa desse tipo, que implica a multiplicidade, deve ser adicionada, porque são termos prevaletentes adicionados a todas as coisas indiscriminadamente e que se distinguem das coisas às quais são adicionadas. Entretanto, na hipótese de ser possível expor um elemento e ele admitisse uma explicação racional peculiar, teria que ser explicado separadamente de tudo o mais. Todavia, realmente nenhum dos elementos primordiais pode ser expresso pelo discurso racional; só podem ser nomeados, pois tudo o que possuem é um nome. Entretanto, as coisas compostas por estes elementos são elas mesmas complexas, o que transmite complexidade aos seus nomes, que por sua vez, formam uma explicação racional. Com efeito, a associação dos nomes é a essência do discurso racional. Assim os elementos não são objeto do discurso racional ou do conhecimento, mas somente da percepção, ao passo que suas associações são objetos do conhecimento, da expressão e da opinião verdadeira. Consequentemente quando um indivíduo atinge a opinião verdadeira acerca de uma coisa dissociadamente do discurso racional, sua alma passa a deter a verdade no tocante a esta coisa, mas não detém nenhum conhecimento. Aquele que é incapaz de fornecer e receber uma explicação racional, carece de conhecimento dela. Mas após ter obtido também explicação racional, pode se tornar tudo o que indiquei, tendo então a possibilidade de ser perfeito em matéria de conhecimento. Era essa versão do sonho de que tiveste notícia, ou trata-se de outra? (202a)

Não podemos ter certeza se esta concepção acerca da relação entre linguagem e realidade é de Protágoras. No entanto, pelo que expomos até aqui, não podemos deixar de notar que a teoria do sonho e o pensamento do sofista comportam elementos de extrema similitude. Segundo Cornford, esta teoria, que nunca foi sustentada por Platão, pertenceria a algum contemporâneo de Platão, surgindo após a morte de Sócrates, o que explicaria o recurso ao sonho. Comentadores como Cornford (CORNFORD, 1952, p.144-145) e Burnyeat (BURNYEAT, 1928, p. 164), defendem que Antístenes é o candidato mais provável à autoria desta teoria. Não nos parece cabível, todavia, que uma nova teoria seja de repente inserida no diálogo e a teoria de Protágoras descartada, uma vez que as concepções do sofista, apresentadas no início do diálogo, além de não terem sido refutadas, continuam repercutindo na obra. Além disso, a teoria-sonho é exposta imediatamente após a referência, notadamente protagórica, à relação entre o cognoscível e o incognoscível, e todo o encaminhamento do diálogo em direção à definição do conhecimento ocorre paralelamente à exposição e prova da doutrina do sofista que inúmeras vezes é mencionado. Sugerimos a possibilidade de esta teoria ser uma elaboração de Sócrates a partir do pensamento do próprio Protágoras, associando didaticamente as duas teorias do sofista, a da *phantasia* e a da linguagem.

Para que possamos afirmar que a teoria-sonho relatada por Sócrates coaduna-se com as concepções de Protágoras, vejamos com mais detalhes as afinidades entre as duas. Dos elementos primordiais, afirma a teoria do sonho, temos percepções diretas sem que tenhamos das percepções ciência

de que percebemos, isto é, algo nos afeta sem que tenhamos ciência do quê. Os elementos possuem cada qual um nome, mas este nome não pode remeter-se a mais nada, são impredicáveis. O nome não tem um *logos*, é incognoscível, irracional, não se podendo afirmar acerca deles nem ao menos a sua existência, pois o nome do elemento, assim como a percepção, é indefinível. Apenas com a combinação de nomes e de percepções torna-se possível asseverar algo, produzir algo conhecível, definível. A combinação de nomes cobre a indicação de um nome e de uma coisa, isto é, qualquer coisa precisa ser definida por mais de um nome e qualquer elemento precisa combinar-se com outro para definir-se em algo cognoscível. O autor da teoria, afirma Sócrates, utilizou como exemplo os elementos da escrita, “ou pensas que o autor dessa teoria que estamos discutindo tinha outra coisa em vista?” (202e). Segundo o autor, continua Sócrates, há uma explicação racional para as sílabas, pois estas contêm no mínimo duas letras, mas não há explicação racional para as letras (202e-203b). Podemos interpretar as sílabas, por conterem um som reconhecível, como ‘metáfora’ (talvez produzida didaticamente por Sócrates) do convencional e, portanto, do cognoscível, já as letras são metáforas para as percepções elementares e que por serem elementares são incognoscíveis.

Na teoria do sofista há algum espaço para o irracional, o incognoscível, o que está para além dos limites do homem, tal como acusa outra de suas famosas sentenças: “Com relação aos deuses não estou em condição de saber nem que existem nem que inexistem, nem qual é seu aspecto: na verdade são muitas as dificuldades que impedem isso,

a obscuridade do assunto e a brevidade da vida humana” (SOUSA & PINTO, 2005, p. 82). No entanto, embora existam assuntos obscuros com os quais o homem não pode lidar nem produzir um discurso racional, tal como acerca da existência dos deuses, Protágoras assegura, todo discurso é válido e verdadeiro. Não há falsos julgamentos e crenças, toda opinião é verdadeira, pois é impossível pensar o que não é, assim como é impossível pensar o que não é imediatamente experimentado, que, por sua vez, é sempre verdadeiro. Para Protágoras as realidades (instantâneas) só aparecem ao homem se forem transmutadas em discurso. A linguagem faz a opinião, o pensamento de quem fala, aparecer. Além disso, tal como um elemento precisa combinar-se com outro (o órgão da percepção e o objeto percebido) para definir-se em algo cognoscível, um nome precisa juntar-se a outro nome para ser definido. As percepções, irrepetíveis e instantâneas, e os elementos primordiais, irracionais e indefiníveis, não são objeto da razão, ao passo que a *doxa* — ou o cognoscível — é possível quando os elementos, tal como as palavras, se associam. As realidades instantâneas ou o que não cessa de aparecer possui inteligibilidade se, e apenas se, for algo entre a percepção que é individual, irrepetível, irracional, e a *doxa*, relativa ao que é comum, o discurso partilhado pela *polis*.

Segundo a teoria-sonho descrita por Sócrates, a percepção distingue-se do conhecimento, o que, ao que tudo indica, está em conformidade com a concepção de Protágoras, para quem o conhecimento é algo que supera a percepção, pois além de transformá-la em discurso, em algo que aparece, deve explicar esta aparição com argumentos

que expliquem as afirmações, as opiniões. Ou seja, para conhecer não basta ter uma opinião correta, é preciso explicá-la. Isso depreendemos de alguns outros fragmentos remanescentes do sofista e menções a ele no interior do próprio corpus platônico. No *Protágoras* (320d -325b), após narrar o mito da fundação da cidade, Protágoras oferece uma explicação sobre o mito, pretendendo assim ter conhecimento sobre o que diz. O mesmo ocorre com a sentença sobre os deuses, a obscuridade do assunto e a brevidade da vida humana são as justificativas, as explicações para a sua afirmação de que não é possível saber se os deuses existem e qual o seu aspecto. Toda opinião é verdadeira, pois são únicas e irrepetíveis, mas para ser conhecimento é necessário que lhe seja adicionada uma explicação. O jovem matemático, e não Protágoras, é o responsável por identificar o conhecimento às percepções, e Platão sabe disso. Não obstante, se para Protágoras tudo o que o ser humano pode experimentar e, portanto, saber, parte do que lhe aparece, logo, e como Sócrates evidencia, não é possível determinar se o que aparece é fruto de uma experiência dos sentidos ou de uma experiência onírica.

Em relação a ausência do nome de Protágoras como autor da teoria-sonho, possuímos uma suposição. Se, como vimos, segundo a doutrina do sofista, as percepções são infalíveis e as coisas estão mutuamente ligadas, o que é percebido só é como tal para alguém, ao passo que tornar-se doce ou frio para ninguém é impossível, assim como quem percebe jamais é (o mesmo), necessitando perceber algo para tornar-se preceptor. Platão então denuncia: o homem doente, por exemplo, não está errando ao sentir o vinho amargo, assim

como o homem que sonha não está errado em relação às imagens que vê, pois em sua condição de adormecido, o seu sonho é verdadeiro, ocorrendo o mesmo com a doença e a loucura (159a-e). A concepção de Protágoras não admite identidade para o sujeito nem para o objeto, enquanto as experiências se transformam, o sujeito que as experimenta também se transforma após a experiência. Visto assim, para estar em coerência com a indeterminação da identidade exposta pela doutrina protagórica, Sócrates ironicamente poderia optar por não se referir à identidade do autor da teoria. E Sócrates exemplifica: Sócrates doente não é o mesmo que Sócrates sadio, assim como Sócrates adormecido é dessemelhante ao Sócrates desperto, em cada caso quando um elemento encontra um estado diferente estará ocupando-se de um eu diferente (159a-c). Ademais, é um sonho relatado por outro sonho (ao que tudo indica, o sonho de Protágoras relatado pelo sonho de Sócrates, sendo ainda uma alusão ao rebento falso de Teeteto, porque não produzido por ele mesmo) e, portanto, não pode justificar-se pelo fato de Sócrates estar morto quando a teoria veio à luz.

O diálogo, por um lado, parece terminar de maneira pessimista ou insatisfatória, pois, após Sócrates e seus interlocutores rejeitarem a terceira e última definição de conhecimento, Sócrates afirma que os rebentos que nasceram, as três definições de conhecimento, não passaram de ovos sem gema (210b). Não obstante, a solução do diálogo para nós, leitores atentos, é dada pela insistência de Sócrates na importância de examinarmos a nós mesmos ou as aparições que existem em nós, uma

vez que esta insistência e o desenrolar do debate vão introduzindo uma possível instância interna que não faz parte da dinâmica das percepções, assunto mais recorrente no diálogo. A teoria da percepção de Protágoras, tal como reconstituída por Sócrates, por um lado, dissolve o que poderíamos chamar de indivíduo, mas, por outro, é usada como oportunidade para propor a unidade da alma como centro e mediação necessária para a construção do 'eu', sujeito do conhecimento. Por conseguinte, observamos que a própria busca pelo conhecimento no *Teeteto* é apresentada como algo marcadamente circular. A alma neste diálogo não é apenas a condição, o elemento ativo, mas também, e principalmente, o resultado do conhecimento, uma vez que a alma é transformada pela experiência do pensamento.

Deste modo, quando contraposta ao método de ensino da sofística, compreendemos melhor a formulação da concepção de alma por Platão. A alma, no *Teeteto*, ao invés de ser o lócus onde foram imprimidas as formas fixas e imutáveis, aparece como a única capaz de refrear a fusão do homem com o que lhe aparece, sejam os fatos físicos, o que inclui os sonhos, seja o que a própria linguagem produz como aparições. Platão, no *Teeteto*, além de nos mostrar que o conhecimento é impossível de ser acessado pela percepção/sensação, já que há a necessidade de algo fixo, cujo acesso se dá, acima de tudo, pelo pensamento, por intermédio de Sócrates, atenta para a necessidade de se desconfiar das palavras, e os rebentos, afirma Sócrates, devem ser gerados dentro de cada um (150d). Por um lado, apenas o pensamento poderia acessar o que está para além das palavras, mas, por outro, a vigilância do filósofo nos mostra ainda que, não obstante, o pensamento é também linguagem.

Em oposição ao método pedagógico do sofista que encerra o seu interlocutor no mundo da linguagem comum, de tal modo que esta se torna a sua principal e sobrepujante realidade, a filosofia platônica nasce do espanto. Como afirma Sócrates, também no *Teeteto*, a filosofia não tem outra origem senão na admiração (155d). Neste sentido, é sobretudo a partir da formulação de alma, tal como Platão a formula, que o filósofo ‘refuta’ o protágorismo. A alma formada na filosofia platônica aprende que, em oposição à inconsciência do sonho, a exemplo de Sócrates com o seu deus norteador, o estranhamento é uma espécie de guia.

---

---

## NOTAS

<sup>1</sup>Doutoranda em Filosofia (PUC-Rio). E.mail: biancavilhena8@gmail.com.

<sup>2</sup>Na investigação que realizamos, a leitura de Platão nos induziu a notar uma provável distinção entre perspectivismo e relativismo, entre a doutrina e o resultado do método pedagógico de Protágoras, o perspectivismo de sua doutrina perpetuar-se-ia como relativismo por seus pupilos.

<sup>3</sup>Gracejando e ao mesmo tempo falando sério, em certo momento do diálogo, Sócrates afirma que, embora o agrade a doutrina de que o que aparece para cada um é tal como lhe aparece, não compreende porque Protágoras não declara no começo de seu livro que um porco ou um babuíno é a medida de todas as coisas (161c). Para Cassin (2005, p.66), com quem concordamos, ao dizer que o homem é a medida, Protágoras quer dizer que o fenômeno é como aparece, para quem ele aparece, não importando, de fato, se homem ou porco. Cada individualidade datada de sensação, é uma perspectiva, um centro inescapável do que lhe aparece.

## REFERÊNCIAS

BURNYEAT, Myles. *The Theaetetus of Plato*. Traslated by M.J. Levett. Indianapolis, IN: Hackett, 1928.

CASSIN, Barbara. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34, 2005.

CORNFORD, F. M. *Plato's Theory of Knowledge*. The open University: Londres, 1935.

PLATÃO. Diálogos vol. 1. *Teeteto, Sofista, Protágoras*. Bauru: Edipro, 2007.

PLATÃO. *Mênon*. Tradução Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Editora Puc-Rio, 2001.

PLATÃO. Diálogos. *Teeteto, Crátilo*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2001.

SOFISTAS. *Testemunhos e Fragmentos*. Tradução Ana A. A. de Sousa e Maria J. V. Pinto. Lisboa: Casa da moeda, 2005.

ENVIADO EM: 30/03/2016

APROVADO EM: 26/06/2016

# SUBSTÂNCIA EM SPINOZA E WITTGENSTEIN

José Fernando da Silva<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este artigo mostra o significado de “substância” em Spinoza e Wittgenstein. Primeiro, ele apresenta o significado do conceito na *Ética* de Spinoza: seu uso como sinônimo de “Deus”, como a noção de causa de si permite conhecer suas propriedades gerais, e o que são seus atributos. Segundo, ele mostra o significado do termo na ontologia tractatiana: seu vínculo interno com as relações de coisas (*Sachverhalten*), e sua relação tautológica com a facticidade absoluta do mundo. Na conclusão, o artigo indica a existência de afinidades entre os projetos filosóficos de Spinoza e Wittgenstein.

**PALAVRAS-CHAVE:** Substância; Deus; Objeto; Forma Lógica.

**ABSTRACT:** This article shows the meaning of “substance” in Spinoza and Wittgenstein. Firstly, it presents the meaning of the concept in Spinoza’s *Ethics*: its use as “God” synonymous, it shows as the notion of cause of itself allows to know its general properties, and what are its attributes. Secondly, it shows the meaning of substance’s concept in the tractatian ontology: its internal connection with the relations of things (*Sachverhalten*), and its tautological relationship with the

absolute factuality of the world. In the conclusion, the article indicates the existence of affinities between the philosophical projects of Spinoza and Wittgenstein.

**KEYWORDS:** Substance; God; Object; Logical Form.

Esse artigo mostra o significado que o termo “substância” possui na *Ética* de Spinoza e no *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein. Procura, ao fazê-lo, indicar a presença de afinidades entre os dois projetos, as quais já se mostram no significado que esta noção possui nas duas obras. Com o intuito de indicar essa afinidade de espírito, esse artigo segue ao seguinte roteiro: primeiro apresento o que Spinoza entende pelo termo “substância”. Mostro que o termo remete a um ser que consiste de infinitos atributos ou atividades essenciais, trespassadas e ancoradas por algumas propriedades gerais, e que essas atividades (os atributos) se exprimem de infinitas maneiras por meio da produção de infinitos modos finitos. Em seguida, apresento a concepção wittgenteiniana de “substância”. Em Wittgenstein, do mesmo modo que em Spinoza, o termo “substância” é usado para designar o absoluto, o *que<sup>2</sup>* determina tudo *que* existe. Nessa parte do artigo, mostro que a substância tractatiana é a substância do mundo, ou seja, a totalidade dos objetos, que engendra o domínio dos fatos, conseqüentemente, a esfera do pensamento e da linguagem. Nas considerações finais mostro que há uma afinidade no significado que ambos atribuem a essa noção.

## 1

Spinoza usa a noção de substância essencialmente no *De Deo*, a primeira parte da *Ética*<sup>3</sup>. Nele, os termos “substância” e “causa de si” se entrelaçam numa relação interna que traz à tona tudo o que Deus é e faz. Da identificação das noções de substância e causa de si se segue uma concepção de Deus que,

mais do que levar seu autor à excomunhão<sup>4</sup>, esvazia as bases que ancoram a metafísica judaico-cristã: abole a noção de criação divina, e a proposta de uma ontologia constituída por uma pluralidade de substâncias criadas por uma substância criadora; assume Deus como causa imanente (não transitiva) de tudo que existe, rejeitando a transcendência divina e também sua pessoalidade; desconstrói a metafísica do possível, tornando o poder e a potência de Deus uma só coisa, ao mesmo tempo em que desqualifica a suposição corrente em seu tempo que assumia a vontade e o intelecto divinos como atributos de Deus.

O *De Deo* tem como marco oito definições e sete axiomas que põem verdades claras e distintas. Estas são esclarecidas e têm sua dimensão expandida ao longo de trinta e seis proposições, com demonstrações, escólios e corolários. As trinta e seis proposições se desenvolvem em três movimentos<sup>5</sup>: o primeiro abrange as proposições 1 a 20, e é consagrado a esmiuçar o que é Deus, Sua essência e Suas propriedades gerais; o segundo, contido nas proposições de 21 a 30, apresenta o que a potência de Deus produz, ou seja, quais efeitos se seguem necessariamente de Suas infinitas atividades substanciais; o terceiro esclarece o cerne da ordem divina que a tudo determina, mostrando também como esta antecede e determina causalmente o intelecto divino e a vontade divina, e que em Deus, as noções de poder (*potestas*) e potência (*potentia*) são uma só e mesma coisa. Nessa parte do artigo, vou me deter nos dois primeiros movimentos do *De Deo*. Neles, Spinoza assume que “substância” designa um ente único, absoluto, constituído por atributos essenciais e propriedades gerais. Isso que Deus é, infinitos atributos

estruturados com as mesmas propriedades gerais, se expressa como atividade infinita que engendra de modo imanente infinitos efeitos.

Sintética, a *Ética* já concentra nas definições e axiomas todos os aspectos que são explicitados pela via da demonstração proposicional. No caso da parte I, ocorre algo muito especial: duas definições se constituem como ponto central, concentrando tudo o que as proposições trazem à tona a respeito das propriedades que constituem Deus em suas infinitas atividades. Refiro-me às definições 1 e 3, passagens da obra em que Spinoza define as noções de causa de si e substância. Na definição 1, Spinoza afirma: “por causa de si compreendo aquilo cuja essência implica (*involvere*) a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (SPINOZA, 2008, I). Ela define como causa de si a coisa cuja natureza ou essência é existir. A definição incide, portanto, sobre um ente que tem um vínculo absoluto entre sua natureza e sua existência, de tal sorte que essas noções não podem ser separadas. Ser causa de si é necessariamente existir.

Na definição 3, lemos: “por substância entendo aquilo que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido” (SPINOZA, 2008, Id3). “Substância” designa o absoluto: ela é em si, isto é, nada interfere ou determina o ser de uma substância, ou seja, que nenhum ente, ideia ou conceito externo intervêm naquilo que ela é; e ela é por si mesma concebida, ou seja, é agente daquilo que ela é. Dito de outro modo: uma substância é causa de si. Portanto, com o termo “substância”, Spinoza designa o que existe pela necessidade ou natureza de seu ser, isto é, cuja existência mantém um vínculo interno com sua

essência. Essa identidade entre as noções de substância e causa de si é explicitamente afirmada por Spinoza na proposição 7: “à natureza de uma substância pertence o existir” (SPINOZA, 2008).

Da identidade das noções de causa de si e substância se segue uma série de propriedades imanentes e gerais. Elas trespassam todas as incontáveis atividades que a substância promove. São elas:

- i) *Eternidade* — expressa a necessidade da existência que constitui o que é eterno. “Por eternidade compreendo a própria existência, enquanto concebida como algo que se segue, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna” (SPINOZA, 2008, Id8). Para Spinoza, uma coisa eterna tem uma existência distinta da existência de um ser que existe *no* tempo, ou seja, de uma coisa que possui uma duração. O tempo nada mais é que o conjunto de medidas com as quais balizamos a duração (indefinida) de um ser finito. Ainda que sua existência se apresente como ilimitada (no sentido de se mostrar imprevisível seu término), o ente tem uma duração. Já o que é causa de si possui uma existência absolutamente alheia ao tempo. Por isso, da substância não se pode dizer que tenha um marco ou que sua existência se extinguirá no futuro; sequer se pode dizer que possui uma duração ilimitada. Ela é eterna, ou seja, tem uma existência absoluta.
- ii) *Ser infinita* — propriedade que designa o traço incondicionado da substância, no sentido dela possuir uma existência plena. Partindo da anterioridade da substância em relação às suas afecções (SPINOZA, 2008, Ip1) e da ideia dos atributos de uma substância

como aquilo que exprime sua essência (SPINOZA, 2008, Id4), Spinoza deduz que existe tão somente uma única substância (SPINOZA, 2008, Ip5). Como? Não se diferenciando por suas afecções, duas ou mais substâncias apenas poderiam se diferenciar por seus atributos. No entanto, se elas tivessem o mesmo atributo seriam a *mesma* substância (toda distinção numérica se coloca como algo externo à essência da substância); por outro lado, se tivessem atributos diferentes, nada teriam em comum, e não poderiam ter nenhuma relação causal, sob pena de contrariar a definição de “substância” (SPINOZA, 2008, Ip3). Sendo em si e por si mesma concebida, não podendo seu ser e suas afecções serem produto de outra (substância) que não ela mesma (ela é causa de si), a substância possui plenitude ou traço incondicional que é seu traço infinito. Essa concepção de infinito difere profundamente da concepção extensional que delinea o termo como produto da impossibilidade de se fechar uma dada série numérica. “Nem o número, a medida ou o tempo, uma vez que tão somente são auxiliares da imaginação, podem ser infinitos” (SPINOZA, 2010, carta 12).

- iii) *Liberdade* — propriedade decorre da necessidade que envolve a existência da substância. Em carta a Schuller, Spinoza expressou essa ideia de modo contundente: “eu não faço a liberdade consistir em um decreto divino, mas numa livre necessidade” (SPINOZA, 2010, carta 58). Na definição 7 do *De Deo*, o filósofo holandês contrasta dois tipos de existência: livre ou coagida. Spinoza atribui liberdade à “coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza, e que por si só é determinada a agir” (SPINOZA, 2008, Id7). Portanto,

ser causa de si é o que caracteriza algo como livre, ou seja, como algo que possui uma existência determinada exclusivamente por sua própria natureza. O vínculo interno, inalienável entre existência e essência salienta que a liberdade é expressão da determinação interna que faz com que algo seja aquilo que ele é. Por isso, a coisa coagida ou determinada por uma rede causal externa ao seu ser é definida como “determinada por outra a existir, e a operar de maneira definida e determinada” (SPINOZA, 2008, Id7). A coisa constrangida ou coagida não tem sua existência determinada pela natureza de seu ser, mas sim possui uma existência determinada por *outra* coisa: dela não se diz que age (*agere*), mas sim que é determinada a operar (*determinatur ad operandum*).

iv) *Perfeição* — como Spinoza não distingue realidade e perfeição, designando a mesma coisa com estas duas noções (SPINOZA, 2008, IId6), a saber, a própria essência de uma coisa enquanto potência de agir, segue-se que “quanto mais (uma coisa) age, tanto mais ela é perfeita” (SPINOZA, 2008, Vpr40). Assim, perfeição mantém uma relação de direta proporcionalidade com a noção de potência: se é tanto mais perfeito quanto mais se é ativo. Sendo eterna, infinita e livre por sua necessidade, uma substância é dotada de ilimitada potência de agir, e é, portanto, absolutamente perfeita em seu ser.

v) *Positividade* — propriedade que resulta diretamente da definição de causa de si. Da constatação da substância ser eterna, infinita e absolutamente livre pela necessidade que rege sua existência, *não* se segue que ela não possua uma determinação. Sua necessidade a condiciona, fixando uma ordem *interna* que engendra

e conduz sua infinita atividade. Assim, diferentemente do que supunha Hegel, Spinoza jamais concebeu que toda determinação é negação: no caso da existência modal (existência em outra coisa), a negação é determinação (*omnis negatio est determinatio*) e, no que tange à substância, internamente determinada de modo absoluto, a plena potência de seu ser expressa uma positividade absoluta, ou seja, sua existência é eterna e pura afirmação de seu ser.<sup>6</sup>

- vi) *Indivisibilidade* — a substância não pode ser dividida ou composta por atributos, pois esses não podem ser *partes* da substância. Definidos como expressão da essência de uma substância (SPINOZA, 2008, d4), se se considerar os atributos partes da substância e tendo em comum a mesma natureza, então todos seriam infinitos e causa de si mesmos, “portanto, a partir de uma única substância se poderia construir várias substâncias, o que (pela prop. 6) é absurdo” (SPINOZA, 2008, Ipr12dem). Além disso, sendo infinitas, cada parte seria absolutamente independente das outras partes e também do todo, o que faria com que as partes não conservassem a natureza da substância, de tal sorte que, “quando a substância inteira fosse dividida em partes iguais, ela perderia a natureza da substância e deixaria de existir, o que (pela prop. 7) é absurdo” (SPINOZA, 2008, Ipr12dem). Em outras palavras: ou a divisão resultaria numa infinidade de substâncias causadas pela substância, ferindo a definição de substância que a define como em si e por si mesma concebida, ou ocorreria a desaparecimento da substância em decorrência do traço infinito atribuído às suas partes. Como a natureza de uma substância é necessariamente infinita,

e como a noção de parte remete a algo de natureza finita, segue-se que “uma substância absolutamente infinita é indivisível” (SPINOZA, 2008, Ipr13).

vii) *Unicidade* — não existe além da substância absolutamente infinita e eterna nenhuma outra substância. Em outras palavras: “Deus é único” (SPINOZA, 2008, Ipr14 cor1). O traço absolutamente positivo de Deus não permite que se negue qualquer atributo à Sua essência infinita (SPINOZA, 2008, Id6), por isso, se houvesse *outra* substância, esta deveria ser explicada por algum atributo divino, assumindo-se a existência de duas ou mais substâncias com o mesmo atributo, ideia que expressa um contrassenso (SPINOZA, 2008, Ipr5). Do mesmo modo que a propriedade de infinito é definida intencionalmente, também a propriedade da unicidade divina prescinde de qualquer aspecto numérico. A substância não é o oposto de uma pluralidade de indivíduos: “colocar esta unidade no contexto de uma série, lhe retiraria seu caráter absoluto” (MACHEREY, 1998, p. 120). Assim como a eternidade divina não se contrasta com a gama de conceitos temporais, também o traço único da substância não alude a qualquer aspecto numérico.

viii) *Globalidade* — “Tudo que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir ou ser concebido” (SPINOZA, 2008, Ip15). A substância absolutamente eterna, infinitamente infinita e perfeitíssima em sua plena liberdade e positividade determina e subsome em si tudo que existe. Dado que “tudo o que existe, existe em si mesmo ou existe em outra coisa” (SPINOZA, 2008, Iax1), há duas formas de existência: *substancial*, ou seja, uma que se aplica ao que existe em si mesmo e é

por si mesmo condicionado, e *modal*, que se aplica “ao que existe em outra coisa por meio do qual é também concebido” (SPINOZA, 2008, Id5). Centopeias, orangotangos, seres humanos, buracos negros, matéria escura, lêmures sifacas, galáxias etc., existem em algo que os concebe e os determina, pertencendo ao rol dos modos finitos. Spinoza horizontaliza a existência modal, submetendo-a à determinação da substância e a definindo como necessariamente interdependente (nenhuma existência modal é em si e por si concebida, mas é sempre causalmente determinada). Já a substância é o princípio absoluto que a tudo engendra e contém, subsumindo-o de modo exclusivo e exaustivo. Causa eficiente de si mesma, ela mantém em si tudo que produz (SPINOZA, 2008, Ip16). Isso se dá pela necessidade que rege sua existência: tudo que ela produz decorre de suas leis, sendo por elas determinados a existir (SPINOZA, 2008, Ip17). Portanto, Deus ou a substância é o único ente cuja existência é absolutamente autônoma (Ele existe em si mesmo e é por si mesmo concebido), e tudo que existe é efeito absolutamente *imanente* e não transitivo de Sua essencial existência (SPINOZA, 2008, Ip18).

Eternidade, infinitude, liberdade, perfeição, positividade, indivisibilidade, unicidade e globalidade constituem as propriedades gerais da substância. Elas se fazem presentes em todas as infinitas atividades que constituem a existência divina, e mostram que ela possui uma potência absoluta. Dado que “quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, mais atributos lhe competem” (SPINOZA, 2008, Ip9), segue-

se que Deus possui infinitos atributos. Em carta a Simon de Vries, Spinoza argumentou que “quanto mais admito ou concebo atributos em um ser, mais sou obrigado a conceder-lhe existência, quer dizer, a concebê-lo como verdade” (SPINOZA, 2010, carta 9). Assim, conquanto Spinoza mencione apenas os atributos Pensamento e Extensão, não se segue que estes sejam os únicos atributos da substância, mas tão somente que eles são os únicos que o intelecto humano é capaz de perceber.

Dessa limitação epistemológica (sermos aptos a conhecer apenas dois dos infinitos atributos divinos), não se segue que o ser divino seja incognoscível ao homem. No início da parte II, Spinoza mostra que sendo Deus uma coisa pensante (SPINOZA, IIp1) e uma coisa extensa (SPINOZA, 2008, IIp2), a ordem e a conexão de suas ideias e das coisas extensas engendradas na Extensão obedecem à mesma determinação (SPINOZA, IIp7). Em outras palavras: a existência divina se exprime sob a mesma ordem ou determinação, numa infinidade de coisas engendradas de infinitas maneiras. Em outras palavras: dado que essa existência é plenamente envolvida por Sua essência, todas as atividades que nela são realizadas obedecem ao mesmo norte. Além disso, as atividades essenciais que a substância realiza são absolutamente autônomas, isto é, cada um dos infinitos atributos divinos são infinitos em seu gênero (SPINOZA, 2008, Ip10): como possuem todas as propriedades da substância, um deles é absolutamente livre e incondicionado. Assim, os atributos divinos *não* são partes da substância, mas sim aspectos que obedecem à mesma determinação e que expressam diferentes traços de uma essência.

Em número infinito e infinitos em seu gênero, os atributos da substância mantêm com ela uma relação de identidade: “Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um infinito em seu gênero, existe necessariamente” (SPINOZA, 2008, Ip11). Os atributos não são partes da substância, nem tampouco são emanações hierarquicamente inferiores à ela, mas sim, em sua totalidade, a própria substância em sua efetividade. Em outra passagem que procura reforçar o traço eterno da substância e seus atributos, Spinoza reafirma o vínculo lógico ou interno que subsiste entre a substância e seus atributos: “Deus, isto é (*sive*), todos os atributos de Deus, são eternos” (SPINOZA, 2008, I). A substância, único ser cuja essência envolve sua existência, possui uma potência absoluta que expressa uma realidade infinita, ou seja, é constituída de infinitos atributos, diferentes e autônomas atividades que exprimem aspectos de sua essência. Esses atributos, como exprimem a essência divina, são imutáveis (SPINOZA, 2008, Ip20 cor2), no entanto, cada um deles, plenos em si mesmos, exprimem sua infinita potência numa infinidade de modos infinitos e finitos.

Da natureza absoluta da substância seguem-se efeitos eternos e infinitos (SPINOZA, 2008, Ip21), ou seja, modos infinitos imediatos. Eles são a primeira expressão da contínua e infinita autoprodução de Deus. Spinoza dá como exemplo destes modos as noções de movimento e repouso, no que tange ao atributo Extensão, e o intelecto absolutamente infinito, relativamente ao atributo Pensamento (SPINOZA 2010, carta 64). Estes modos produzem efeitos infinitos (incondicionados) e mediatizados, isso é, modos infinitos

mediatos (SPINOZA, 2008, Ip23). Na carta 64, Spinoza fornece um único exemplo deles, a saber, a fisionomia de todo o universo (*Facies Totius Universi*). Portanto, cada atributo gera efeitos imediatos que, por seu turno, geram efeitos infinitos mediatizados: o universo como um todo, conquanto infinito (pleno em si mesmo), é efeito do movimento e do repouso, sendo passível de inserção nos conceitos temporais que aferem a duração modal. A atividade dos modos infinitos mediatos gera uma infinidade de entes finitos (seres necessariamente interdependentes, e cuja essência não envolve sua existência) e com uma duração indefinida (necessariamente subsistem no tempo), a saber, toda existência modal que pertence ao universo.

## 2

O *Tractatus* começa com a exposição de uma ontologia absolutamente formal que mostra ao leitor *como* o mundo é. Ela anuncia que quaisquer que sejam os contornos que o pensamento atribua ao mundo, este será sempre constituído por acontecimentos (*Tatsachen*). Em outras palavras, com o termo “mundo” Wittgenstein tem em mente o conjunto de todos os acontecimentos que atualmente ocorrem ou são o caso (WITTGENSTEIN, 2001, 1). Não importa como o vejamos, sintamos, interpretemos ou representemos, o mundo é a totalidade dos fatos, ou seja, de tudo que ocorre nesse momento<sup>7</sup>. Essa ontologia se adequa tanto a uma perspectiva minguada que (ainda) concebe o mundo como tendo sido criado há seis mil anos e assume a Terra como

centro do universo, quanto à possibilidade da existência de incontáveis multiversos paralelos. O termo “fato” é capaz de abranger desde uma gama infinita (no sentido numérico) de acontecimentos efetivos até toda a complexa teia de possibilidades vislumbrada pela esfera do pensamento. Saliente-se que pensamentos também são fatos, ou seja, também se inserem naquilo que ocorre ou que é o caso! Por mais insólito que seja o mundo que o pensamento é capaz de produzir, não saímos da esfera do que é o caso. Por isso, necessariamente, o mundo “se decompõe em fatos” (WITTGENSTEIN, 2001, 1.2).

Concebido como a totalidade dos fatos, o mundo traz imanente a ele um amplo domínio que subsume tudo o que ele não é. Em outras palavras: o que ocorre determina também um amplo conjunto que perfaz o domínio daquilo que não ocorre. Se neste momento em que escrevo está chovendo na região de São Paulo em que moro, exclui-se a possibilidade de agora não estar chovendo nessa região da cidade. Quando se determina o que momentaneamente é o caso, automaticamente também se exclui uma complexa teia de acontecimentos que não estão se precipitando. Esse vínculo interno entre o que ocorre e o que não ocorre é assim sintetizado por Wittgenstein (2001, 2): “o que é o caso, o fato, é a subsistência (*das Bestehen*) das relações de coisas (*Sachverhalten*)”<sup>8</sup>. O termo “relação de coisas” designa um fato enquanto possibilidade lógica. Quando uma relação de coisas ocorre, ela se torna um fato. *Tatsache* (fato) denota o âmbito da contingência, do aspecto fortuito daquilo que ocorre; *Sachverhalt* (relação de coisas) designa o domínio da possibilidade factual, aqueles “acontecimentos” circunscritos

no âmbito da lógica. Fatos são fortuitos; relações de coisas, conquanto meras possibilidades, são logicamente ordenadas ou determinadas (sua configuração de elementos não é aleatória). Uma relação de coisas antecede e determina (enquanto possibilidade) o fato. A totalidade das relações de coisas forma o espaço lógico de possibilidades que perfazem o campo de tudo o que pode ser o caso. O espaço lógico que contém a totalidade das relações de coisas subsome a efetividade do mundo. Nele, residem os objetos (*die Gegenstände*).

“Objeto” designa o que é absolutamente simples (WITTGENSTEIN, 2001, 2.02): sua simplicidade *lógica* consiste na impossibilidade de serem (logicamente) analisados. A análise lógica é uma aplicação da lógica e, enquanto tal, incide sobre o âmbito dos fatos (as proposições que formam a linguagem são também fatos que pertencem ao mundo). Falar dos objetos é tratar daquilo que ancora e determina a existência do mundo. Por isso, conquanto logicamente não analisáveis, eles possuem uma complexidade interna. Faz parte da essência de um objeto se conectar com outros objetos formando uma relação de coisas (WITTGENSTEIN, 2001, 2.01). Essa ocorrência se dá de um modo determinado. Não apenas os objetos não podem existir fora dessa ligação, mas também essa ligação nunca é fortuita. Ela sempre obedece a uma determinação interna constitutiva da essência dos objetos. Não há acaso ou contingência na maneira como se estabelece esse vínculo. A noção de contingência é algo que não se aplica aos objetos e ao domínio de suas relações<sup>9</sup>. A determinação que vincula os objetos dentro de certa relação de coisas é

algo que expressa uma propriedade interna a eles, a saber, não é possível pensá-los fora desse vínculo. “Se uma coisa pode ocorrer numa relação de coisas, isto já deve pertencer a ela” (WITTGENSTEIN, 2001, 2.0121). É propriedade essencial de um objeto a prescrição de todas as relações de coisas em que ele pode se vincular com outros objetos. Por isso, conhecer um objeto é conhecer todas as possibilidades factuais de que ele possa participar com outros objetos (WITTGENSTEIN, 2001, 2.0123). Esta é uma propriedade interna que determina o conjunto de todas as possibilidades de conexões de um objeto. Esta propriedade constitui a forma de um objeto (WITTGENSTEIN, 2001, 2.0141).

Se a forma de cada objeto estabelece todas as relações de coisas em que ele participa, então a totalidade dos objetos delinea *uma* forma que antevê e determina *todas* as possibilidades factuais do mundo. Essa forma fixa é o que Wittgenstein chama de “substância do mundo”: “os objetos formam a substância do mundo” (WITTGENSTEIN, 2001, 2.021). Não importa *como* pensemos o mundo, a forma fixa está presente nesse pensamento (WITTGENSTEIN, 2001, 2.022). A substância do mundo é alheia ao fluxo dos acontecimentos, ou seja, “ela é o que persiste, independentemente do que é o caso” (WITTGENSTEIN, 2001, 2.024). A esfera dos fatos, ou seja, do que é o caso, mostra *como* o mundo está configurado. Ela expressa-se como mutável, instável e contingente. Diferentemente deste domínio, o âmbito dos objetos ou da substância do mundo é o domínio do fixo, do inalterável ou daquilo *que* persiste. A facticidade (absoluta) que expressa o *que* o mundo é coincide com aquilo que Wittgenstein chama de “substância

do mundo”. Nos objetos reside o traço absoluto do mundo, o marco *que* garante e afirma ininterruptamente *que* ele existe, independentemente de quais configurações sejam atualmente o caso.

A forma dos objetos *que* determina *como* o mundo se constitui é a lógica. Ela, sendo anterior a todo o domínio dos fatos, atua como uma espécie de andaime que trespassa e organiza tudo o que ocorre (WITTGENSTEIN, 2001, 6.13). A lógica baliza as possibilidades de tudo o que é o caso, destarte “é anterior a toda experiência – de que algo está *assim*. Ela é anterior ao *como* (*wie*), no entanto, ela não é anterior ao *quê*” (WITTGENSTEIN, 2001, 5.552). O *como* equivale à totalidade dos fatos, ou seja, ao conjunto de todos os acontecimentos que, circunstancialmente, estão ocorrendo; o *que* do mundo coincide com sua substância, com a forma (lógica) fixa e determina, de modo absoluto, tudo que pode ser o caso. Friso que, do fato de a lógica preceder ao modo *como* o mundo se dá, não se segue que ela seja anterior à sua existência. *Que* exista o mundo mantém um vínculo interno com a lógica, afinal, “se não fosse assim, como se poderia aplicar a lógica?” (WITTGENSTEIN, 2001, 5.5521). Não subsiste nenhuma relação de anterioridade entre a facticidade absoluta *que* é a existência do mundo e a lógica. A substância do mundo é uma forma que determina possibilidades (todas elas), logo, se a lógica é anterior ao *como*, não se segue que ela seja contingente ao *que*, mas sim que ela pertence ao *que* do mundo, ou seja, ela lhe é imanente. Objetos e sua forma (lógica) formam uma unidade. A lógica é uma propriedade interna ou imanente da facticidade absoluta *que* o mundo é.

Se a lógica determina todas as possibilidades factuais, então ela também fixa tudo que é possível na esfera do pensamento. A lógica é uma propriedade interna do mundo que determina a impossibilidade de se poder pensar um mundo ilógico. Fatos são verdadeiros ou falsos, mas nunca absurdos. Os objetos são os guardiões da existência absoluta do mundo, neles residindo a lógica *que* ordena o domínio dos fatos (*como* o mundo se encontra) e *que* constitui o domínio do pensamento: ele é uma figura lógica dos fatos (WITTGENSTEIN, 2001, 3), e figuras lógicas são fatos (WITTGENSTEIN, 2001, 2.141). *Que* haja uma ordem que instaura o domínio de possibilidades da realidade, e *que* haja algo a ser ordenado são duas faces essenciais ou internas da substância do mundo. Não é no âmbito dos fatos (*Tatsachen*) que a lógica se instaura<sup>10</sup>. Ela se encontra na totalidade dos objetos ou substância do mundo.

Além da lógica, propriedade interna dos objetos, a substância do mundo também possui um conteúdo: ela é forma e conteúdo (WITTGENSTEIN, 2001, 2.025). Isto é: a substância do mundo é a forma lógica *que* existe alheia ao fluxo dos fatos, e também se encontra presente no imenso conjunto factual que constitui aquilo que é o caso. Ela é também conteúdo porque todos os fatos que subsistem são a efetivação de relações de coisas. Entretanto, conquanto seja forma e conteúdo, não se segue que os objetos possuam propriedades materiais específicas. Alguns comentadores de Wittgenstein tentaram delimitar o termo “objeto” dentro de contornos materiais<sup>11</sup>. Quando Wittgenstein afirma que os objetos são incolores (WITTGENSTEIN, 2001, 2.0232), apenas salienta que deles se precipitam (porque lá se

encontram armazenadas) todas as cores e todas as outras propriedades materiais atualmente presentes na “realidade empírica” (espacialidade, temporalidade, sonoridade etc.). Ou seja, as configurações materiais do mundo já se encontram antevistas em sua forma (WITTGENSTEIN, 2001, 2.0251).

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Comparando os dois usos do termo, observo uma forte proximidade entre Spinoza e Wittgenstein. Em ambos os filósofos, encontra-se a caracterização da noção de substância como equivalendo ao que é absoluto, ao que engendra e subsome tudo que existe. Uma vez que na forma ou propriedade interna dos objetos se encontram todas as possibilidades lógicas do que pode ocorrer no mundo, não é disparatado comparar a forma lógica dos objetos com o atributo pensamento da substância spinozista, cujos eternos modos, finitos e infinitos, guardam a ideia essencial de tudo que existe ou pode existir no atributo Extensão, e em todos os outros atributos que o entendimento humano não acessa. Em Spinoza e Wittgenstein, Deus e o Mundo, respectivamente, são pensados como uma facticidade que determina tudo que existe, e cuja essência se expressa por intermédio da existência de tudo que é o caso. Em ambos, se mostra a ideia de uma potência absoluta imanente a tudo que existe modalmente, ou que é o caso (de um ponto de vista traçaiano). Uma diferença que subsiste entre os dois autores é que Spinoza concebe infinitos atributos ou atividades a Deus, enquanto a substância wittgensteiniana é essencialmente

forma (que, heurísticamente, estou aproximando do atributo spinozista do pensamento) e conteúdo (a equivalência da totalidade de tudo que é o caso com o atributo spinozista da extensão). Além disso, ambos os projetos filosóficos se mostram terapêuticos, constituindo-se a exposição da noção de substância que cada um apresenta como importante requisito de propostas que visam a conduzir o ser humano a viver uma vida beatífica (Spinoza) ou construir um mundo feliz (Wittgenstein). Ambos os livros se mostram, portanto, orientados por um sentido ético não deontológico e cujas propostas, se efetivadas, produzem um homem que evoca o sábio helenístico e seu visceral vínculo com o cosmos.

---



---

## NOTAS

<sup>1</sup>Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Pós-doutorando pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) — bolsista FAPESP. E-mail: epimeleiaheatou@gmail.com.

<sup>2</sup>No *Tractatus*, o uso dos termos *como* (*wie*) e *que* (*que*), quando utilizados em associação à noção de mundo, aparecem sempre sublinhados, algo que penso que ocorre visando a salientar as duas perspectivas distintas de concebê-lo que o livro alude. Ao longo do artigo, reproduzo sempre que necessário esse recurso de sublinhar esses advérbios visando a reproduzir e ressaltar o propósito de Wittgenstein.

<sup>3</sup>O termo é ainda usado seis vezes no início da segunda parte, sendo definitivamente substituído por “Deus”.

<sup>4</sup>A história de vida de Spinoza mostra que já ao final da adolescência ele já desenhava seu autoexílio da comunidade judaica de Amsterdam. Relembrando: com 17 anos, ele abandona os estudos judaicos e passa a auxiliar seu pai no comércio da família. Se esses estudos fossem realmente

importante para o jovem Spinoza, seguramente ele teria conseguido conciliá-los com o trabalho. Isto ocorreu poucos anos mais tarde: aos 21 anos, o vemos se interessar em estudar latim, e não hesitar em conciliar seus estudos na academia de Franciscus van den Enden com o trabalho de administrador do comércio da família (NADLER, 1999, p. 102). Com a morte de seu pai, em 1655, ele abandona o respeito aos sábados e passa a abrir a loja também nesse dia. Além disso, ele também deixa de frequentar a sinagoga (NADLER, 1999, p. 131). Por último, ao final deste ano (1655), deixa de contribuir com pagamentos para a comunidade judaica (NADLER, 1999, pp. 118-119). Esse conjunto de acontecimentos mostra, claramente, que no dia 27 de julho de 1656 (o filósofo tinha então 23 anos), data de sua excomunhão, o jovem Spinoza recebeu um presente, ou seja, a antecipação de algo que ele próprio já estava próximo de realizar, ainda que isto tenha se dado de um modo drástico e com consequências que dificultaram sua trajetória de vida.

<sup>5</sup>Assumo uma divisão das proposições do *De Deo* que se aproxima das divisões propostas por Martial Gueroult e Pierre Macherey. Gueroult divide o texto em três partes: a construção da essência de Deus (1 — 15), a dedução da potência de Deus (16-29), e a identidade da essência e da potência de Deus (30 — 36) (GUEROULT, 1968, p. 19). Pierre Macherey indica também uma ordem de exposição formada por três momentos: o que Deus é e como Ele é (1 — 15) (MACHEREY, 1998, p. 68), a potência divina ou o que Deus faz sendo dado isto que Ele é (16 — 29) (MACHEREY, 1998, p. 163), e a ordem divina (30 - 36), proposições que abordam a necessidade absoluta que norteia as ações divinas (MACHEREY, 1998, p. 185). Minha divergência incide sobre o papel que atribuo à sequência proposicional 16 — 20. Nelas assumo que Spinoza ainda está delineando os atributos como atividade substancial de Deus, portanto, que ele ainda está apresentando os limites daquilo que Deus é, ou seja, daquilo que é em Deus (*in Deo*). O que Deus realiza, tudo o que é produto de sua atividade, ou seja, aquilo que é a partir de Deus (*a Deo*), é abordado pelo pensador holandês a partir da proposição 21.

<sup>6</sup>Em seu livro *Spinoza ou Hegel*, Pierre Macherey (1990) mostra que Hegel não apenas pinça de uma carta a sentença “*omnis determinatio este negatio*”,

expressão *pontualmente* usada por Spinoza para tratar do problema de figuras, e a generaliza a todo o pensamento spinozista visando a rotulá-lo de um modo absolutamente negativo. Macherey mostra, não apenas que a fórmula que Hegel impõe ao pensamento spinozista, no que tange à existência modal, deve ser lida com a devida inversão de seus termos (*Omnis negatio est determinatio*), e também que sua aplicação à noção de Deus se mostra absolutamente destituída de sentido (MACHEREY, 1990, cap. III).

<sup>7</sup>Mesmo a concepção de mundo que o sujeito solipsista alcança, quando se apercebe que subsiste uma identidade entre os limites de sua linguagem e de seu mundo (WITTGENSTEIN, 2001, 5.6), é redutível a esse modelo do mundo como totalidade dos fatos. Essa verdade é alcançada a partir dos limites da linguagem, que é a única que ele pode compreender (WITTGENSTEIN, 2001, 5.62) porque, como toda e qualquer linguagem possível, se constitui como conjunto de fatos edificadas com a função de expressar outros fatos (figuras lógicas ou pensamentos) e demais fatos (WITTGENSTEIN, 2001, 2.1, 2.141, 3, 4). Também o mundo do solipsista é todo travejado, definido e constituído por fatos e a eles reduzidos: o sujeito metafísico descobre seus limites (factuais) por intermédio do fato linguístico.

<sup>8</sup>Em carta a Ogden, Wittgenstein sugeriu a tradução de *Sachverhalt* por *atomic fact*. É muito provável que as inúmeras discussões que ele teve com Russell o inspiraram a dar essa sugestão. Ela se mostra inconveniente por tratar um *Sachverhalt* como um fato. No *Tractatus*, apenas *Tatsache* significa “fato”. Diferentemente de Russell, que dividiu a noção de “fato” em “fatos atômicos”, “fatos complexos”, “fatos positivos” e “fatos negativos”, Wittgenstein restringe o significado de “fato” a “o que é o caso”. O uso de “fato atômico” gera a errônea categorização da ontologia tractatiana. Particularmente, também não gosto da usual tradução de *Sachverhalt* por “estado de coisas”. Essa expressão envolve e subordina os objetos a certa aleatoriedade, denotada pelo termo “estado”. Traduzo *Sachverhalt* por “relação de coisas”. Ela exprime com maior eficácia a necessidade que constitui a substância do mundo e sua capacidade (interna) de subsumir infundáveis estruturas (eventualmente) presentes no mundo.

<sup>9</sup>Há um antagonismo entre a concepção lógico-atomista de Russell e a visão esposada pelo autor do *Tractatus*. Russell pressupunha o logicamente simples

como algo subsistente de forma aleatória ao lado de fatos: “todo particular que existe no mundo não depende logicamente de modo algum de qualquer outro particular” (RUSSELL, 1974, p. 73). Wittgenstein, diferentemente de Russell, assume que o mundo é sempre constituído por fatos, não existindo objetos que existam isoladamente. O simples, os objetos, trazem a chancela da necessidade. O traço de necessidade que caracteriza os objetos mostra que Wittgenstein, diferentemente de Russell, não estava buscando “o tipo correto de entidades (*the right kinds of entities*), mas revelar com clareza o papel lógico daquilo que é anterior” (STROW, 2002, p. 29).

<sup>10</sup>Eli Friedlander (2001) procura demonstrar no capítulo “*Logic apart*” de seu livro que a noção de lógica ganha contornos no *Tractatus* apenas no âmbito da linguagem e das estruturas factuais (as configurações do que é o caso). Em sua visão, intuir a noção absoluta de mundo (*que ele exista*) consiste em intuí-lo separado da lógica, destarte, como “uma visão do mundo separado da perspectiva dos fatos” (p. 26). Friedlander não é capaz de ver o traço imanentista absoluto que trespassa o *Tractatus*. *Que exista* o mundo não é algo separado do domínio dos fatos, mas sim algo que impregna e dá sentido ao domínio do que é o caso. Do mesmo modo, a lógica não é algo que se projeta sob a forma de configurações ou estruturas *a partir* da forma dos objetos. Ela é a forma dos objetos, ou seja, a determinação de todas as possibilidades lógicas do que pode subsistir na efetividade do que ocorre no mundo e na esfera do pensamento.

<sup>11</sup>Diversos comentadores do *Tractatus* tentaram inserir os objetos tractatianos em um viés epistemológico. Listo a seguir alguns exemplos clássicos. Jaako Hintikka e Merrill Hintikka (1994, cap. 3) o fazem identificando-os com os objetos de familiaridade (*acquaintance*) russellianos. Irving Copi os caracteriza como individuais, por oposição à possibilidade de significarem propriedades e relações (COPI; BEARD, 1973, p.184). Stenius (1996, p. 61) os caracteriza como individuais e predicados. Black (1964, p. 57) sustenta que os objetos são o material que constitui as relações de coisas e, enquanto tal, por sua atemporalidade, não podem ser individuais, mas universais e relações. Esse tipo de abordagem se aplica perfeitamente aos objetos de *acquaintance* que alicerçam o atomismo lógico de Bertrand Russell, mas é absolutamente despropositada sua utilização na elucidação dos objetos tractatianos.

## REFERÊNCIAS

BLACK, Max. *Companion to Wittgenstein's Tractatus*. New York: Cornell University Press, 1964.

COPI, I.; BEARD, R. (eds.). *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. New York: Hafner.

FRIEDLANDER, Eli, 2001. *Sign of sense: Reading Wittgenstein's Tractatus*. London: Harvard University Press, 1973.

GUEROULT, Martial. New York: Georg Olms Verlag, 1968.

MACHEREY, Pierre. *Hegel ou Spinoza*. Paris: La Découverte, 1990.

MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Ethique de Spinoza: la première partie*. Paris: PUF, 1998.

NADLER, Steven. *Spinoza: a Life*. New York: Cambridge, 1999.

HINTIKKA, Jaakko; HINTIKKA, Merrill. *Investigando Wittgenstein*. Campinas: Papirus, 1994.

RUSSELL, Bertrand. *Ensaio escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

(Coleção "Os Pensadores")

SPINOZA, Benedictus de. *Correspondance*. Paris: GF Flammarion, 2010.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

STENIUS, Erik. *Wittgenstein's Tractatus: a Critical Exposition of its Main Lines of Thought*. Oxford: Blackwell, 1996.

STROW, Matthew B. *Witgenstein's Tractatus: a Dialectical Interpretation*. Edinburgh: Cambridge University Press, 2002.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Oxford: Blackwell, 2001.

ENVIADO EM: 26/02/2016

APROVADO EM: 20/05/2016

# UN PROBLEMA LÓGICO CON LA TESIS KRIPKE-PUTNAM

Pierre Baumann<sup>1</sup>

**RESUMEN:** Este trabajo arguye que la tesis Kripke-Putnam es ininteligible desde un punto de vista lógico formal, debido a que no es implementable ni en lógica de primer orden ni en lógica de segundo orden.

**PALABRAS-CLAVE:** Kripke; Putnam; Términos de Clases Naturales; Designación Rígida.

**ABSTRACT:** This paper argues that the Kripke-Putnam thesis on natural kind terms is unintelligible from a logical point of view, since it cannot be implemented in either first-order logic or second-order logic.

**KEYWORDS:** Kripke; Putnam; Natural Kind Terms; Rigid Designation.

## 1. INTRODUCCIÓN

Este trabajo arguye que la tesis Kripke-Putnam es ininteligible desde un punto de vista lógico formal, debido a que no es implementable ni en lógica de primer orden ni en lógica de segundo orden. La §2 repasa brevemente la tesis Kripke-Putnam. Las §§3-4 exponen el problema lógico en cuestión. La §5, la conclusión, reúne algunas observaciones finales y responde a una posible objeción a las conclusiones halladas en las secciones precedentes. El enfoque de este trabajo es enteramente crítico; no se defiende ninguna doctrina positiva que sirva como alternativa a la tesis Kripke-Putnam.<sup>2</sup>

## 2. LA TESIS KRIPKE-PUTNAM

La tesis Kripke-Putnam (expuesta en [KRIPKE, 1995, pp. 105-160], [PUTNAM, 2005] y [PUTNAM, 1975]) afirma que los términos de clases naturales son designadores rígidos. Putnam resume la tesis como sigue:

Kripke llama a una expresión designador “rígido” (en una oración dada) si (en esa oración) tal expresión se refiere al mismo individuo en todo mundo posible en el que el designador designa [a ese individuo]. Si extendemos esta noción de rigidez a los nombres de sustancias, entonces podemos expresar la teoría de Kripke y la mía diciendo que el término “agua” es rígido. (PUTNAM, 2005, p. 161)

Más adelante Putnam añade que:

Debe quedar claro...que la doctrina de Kripke de que las palabras de géneros naturales [como “agua”] son designadores rígidos y nuestra doctrina de que son indéxicos no son sino dos maneras de plantear la misma cuestión. (PUTNAM, 2005, p. 164)

Por “término de clase natural” (o “nombre de sustancia” o “palabra de género natural”) se quiere decir un término del lenguaje ordinario que se utiliza para denotar entidades o fenómenos del mundo natural. Algunos ejemplos de términos de clases naturales son “agua”, “oro”, “tigre”, “rojo”, “calor”, “áspero”, “barítono” y “luz”. El lenguaje ordinario posee una cantidad enorme de términos de clases naturales. La tesis Kripke-Putnam les atribuye una propiedad semántica especial: rigidez o designación rígida. Como se indica en la primera cita de Putnam dada arriba, el concepto de “designador rígido” proviene de la obra de Kripke, y se define como una expresión que designa el mismo objeto en todos los mundos posibles donde existe el objeto. (KRIPKE, 1995, p. 51) Un “mundo posible,” según Kripke, es un constructo teórico donde se representa una situación contrafactual o real compatible con las leyes de la lógica. Por ejemplo, existe un mundo posible donde Mitt Romney es el actual presidente de los Estados Unidos, ya que dicha situación contrafactual es lógicamente coherente. No hay nada ilógico o contradictorio con tal situación; si las circunstancias hubiesen sido distintas, Romney habría ganado la elección de 2012 y no Obama. En cambio, la situación donde Roma es la capital de Italia,

y, al mismo tiempo, Roma no es la capital de Italia, sí es contradictoria; por ende, la misma no puede corresponder a un mundo posible, aun si es posible verbalizar dicha situación incoherente.

Es importante destacar que, para Kripke, los mundos posibles son meramente una herramienta formal para analizar ciertas dimensiones del lenguaje natural, tales como la intensional y la modal—incluyendo, por ejemplo, las nociones de necesidad y posibilidad—; él rechaza que se conciban como planetas distantes o universos paralelos en un sentido físico. Para efectos de nuestra discusión, tomaremos por buenos estos conceptos kripkeanos de rigidez y mundos posibles, ya que son prerequisites indispensables para lo que sigue. Esto no significa, sin embargo, que dichos conceptos sean totalmente válidos; aquí permaneceremos agnósticos en cuanto a la legitimidad de éstos.

Volvamos ahora a los términos de clases naturales. Sintácticamente, los términos de clases naturales no pertenecen a una sola categoría; son de distintos tipos gramaticales. Pueden ser sustantivos, adjetivos, verbos, adverbios, frases preposicionales, etc. Por ejemplo, “agua” es un sustantivo pero “rojo” es adjetivo. Ahora bien, semánticamente, se supone que estos términos compongan una categoría propia. En particular, se supone que sean predicados rígidos, y la rigidez a su vez implica otras propiedades semánticas específicas, a saber, referencialidad y no-descriptividad.<sup>3</sup> Está claro que si los términos de clases naturales son rígidos, como afirma explícitamente la tesis Kripke-Putnam, entonces son referenciales, puesto que la rigidez se define como la mismidad de la referencia a través

de mundos posibles. Y si son referenciales, entonces son no-descriptivos, en el sentido de que la aportación semántica de un término referencial es su referente y no la información cualitativa y descriptiva asociada al término. En cuanto a la dimensión lógica de los términos clases naturales, estos se comportan como predicados monádicos o poliádicos normales. Específicamente, se esquematizan en lógica de primer orden mediante letras predicativas y se presume que representan propiedades o conjuntos de objetos en modelos especificados como de costumbre. En lógica de segundo orden—quizás la lógica más adecuada para estos términos—se esquematizan mediante contantes predicativas, como cualquier otro término general representable en dicha lógica.

Filosóficamente, la tesis Kripke-Putnam ha tenido un impacto doble. En primer lugar, la tesis sostiene que la semántica referencialista defendida por Kripke, Putnam, y muchos otros autores puede extenderse a términos generales también (los cuales a primera vista no parecen exhibir una relación directa con individuos específicos). En particular, sugiere que estos términos tienen una semántica muy parecida a la de los nombres propios, las expresiones consideradas referenciales y rígidas por excelencia. Kripke a menudo recalca esta supuesta similitud entre los nombres propios y los términos de clases naturales:

De acuerdo con la posición que defiendo, entonces, los términos de clases naturales son mucho más parecidos a los nombres propios de lo que generalmente se supone. El antiguo término “nombre común” es por lo tanto

muy apropiado para los predicados que señalan clases naturales, tales como “vaca” y tigre”. Sin embargo, mis consideraciones se aplican también a algunos “términos masa” [*mass terms*] de clases naturales, tales como “oro”, “agua” y otros similares. (Kripke, 1995, p. 124)

Así pues, paralelamente al nombre propio “Barack Obama”, por ejemplo, el cual se supone designa el mismo hombre en todos los mundos posibles donde éste existe, el término de clase natural “agua” designa la misma sustancia, H<sub>2</sub>O, en todos los mundos posibles donde existe dicha sustancia. Para efectos lógicos y semánticos, de acuerdo a la tesis Kripke-Putnam, lo importante es el referente del término, a saber, la sustancia que llamamos “agua”—el compuesto químico en sí—y no la información asociada con la palabra, como por ejemplo “líquido incoloro e insaboro que cae del cielo como lluvia y se usa para saciar la sed, limpiar, cocinar y bañarse, etc.” Asimismo, la información cualitativa asociada al nombre “Barack Obama”—por ejemplo, “el cuadragésimo cuarto presidente de los EEUU, el ganador del Premio Nobel de la Paz de 2009, el líder demócrata que instauró la reforma médica llamada Obamacare, etc.”—es irrelevante lógica y semánticamente; la aportación vericondicional (= semántica) del nombre es simplemente su referente, el individuo llamado Barack Obama.

En segundo lugar, la tesis Kripke-Putnam trae consigo ciertas consecuencias ontológicas. En particular, implica que existen propiedades naturales esenciales, dándole así un nuevo empuje al esencialismo en ontología. La tesis implica un esencialismo, porque presuntamente lo que denota rígidamente el término de clase natural es una propiedad

específica e incambiante perteneciente a las entidades que integran la clase natural—en otras palabras, una esencia. Tanto Kripke como Putnam acogieron abiertamente dicha implicación esencialista (ambos se autodenominan “esencialistas”), y, en efecto, el esencialismo modal, o modalismo, propugnado por estos autores cobró un gran auge en la filosofía analítica de la segunda mitad del Siglo XX. Son muchos los filósofos que han defendido esta posición metafísica en las últimas décadas.

Pese a su considerable popularidad, la tesis Kripke-Putnam no ha estado exenta de críticas. De hecho, a lo largo de los años éstas han sido numerosas y han venido tanto desde el punto de vista semántico como desde el punto de vista ontológico. Como se indicara arriba, la crítica presentada en este trabajo es de naturaleza lógica. Pasamos ahora a discutirla.

### 3. LA TESIS KRIPKE-PUTNAM Y LA LÓGICA DE PRIMER ORDEN

El problema es el siguiente; puede formularse como un dilema. La lógica de los términos de clases naturales ha de capturarse ya sea en lógica de primer orden o en lógica de segundo orden, o en ambas lógicas. Esto quiere decir, a su vez, que las condiciones de verdad de las oraciones que contienen estos términos deben poder explicitarse correctamente en una de las dos lógicas, o en ambas. Ahora bien, si asumimos que la lógica correcta para estos términos es la lógica de primer orden, entonces por razones técnicas que discutiremos a continuación, no podemos decir que éstos sean referenciales en el sentido requerido por la tesis

Kripke-Putnam. Por ende no son rígidos, ya que rigidez presupone referencialidad. Por otro lado, si acudimos a la lógica de segundo orden, entonces tampoco podemos concluir que estos términos sean rígidos en un sentido filosóficamente interesante de la palabra; en este caso la noción de rigidez se trivializaría, como explicaremos abajo. La conclusión, por tanto, es que la tesis Kripke-Putnam es simplemente incoherente desde un punto de vista lógico.

En esta sección examinaremos el primer cuerno del dilema: los términos de clases naturales en lógica de primer orden. La próxima sección (la §3) está dedicada a la perspectiva de la lógica de segundo orden.

El problema que hay con la primera alternativa se resume como un sorites que llega a su conclusión a través de dos aplicaciones de *modus tollendo tollens*.<sup>4</sup> Luego explicamos las premisas del argumento con más detalle.

#### Primera premisa

1. Todo término genuinamente referencial de la lógica de primer orden es inmune a cambios de alcance.

#### Segunda premisa

2. Sin embargo, los términos de clases naturales, simbolizados en lógica de primer orden, no son inmunes a cambios de alcance.

#### Primera conclusión/Tercera premisa

3. Por lo tanto no son genuinamente referenciales. (Por *modus tollendo tollens*, líneas 1 y 2.)

#### Cuarta premisa

4. Todo término rígido es referencial. (Corolario inmediato de la tesis Kripke-Putnam.)

#### Segunda conclusión

5. Por lo tanto los términos de clases naturales no son rígidos. (Por *modus tollendo tollens*, líneas 3 y 4.)

En la primera premisa, por “inmune a cambios de alcance” queremos decir que un término referencial de la lógica de primer orden puede moverse dentro o fuera del alcance de los cuantificadores que contenga una oración, sin afectar las condiciones de verdad y valor veritativo de ésta. Así pues, si el término estaba inicialmente dentro del alcance de un cuantificador, lo podemos sacar para afuera, conservando con todo los valores vericondicional y veritativo de la oración original. Y lo inverso también es cierto: Si primeramente estaba fuera del alcance del cuantificador, al colocarlo adentro no se afectan los valores mencionados de la oración. Y esto es así independientemente del número de cuantificadores que contenga la oración.

Esta primera premisa no debe resultar sorprendente o controversial, porque corresponde a un principio lógico básico conocido como “las reglas de pasaje”. Las reglas de pasaje dicen precisamente que las proposiciones sobre individuos específicos, identificados mediante términos referenciales, por ejemplo por constantes individuales, pueden entrar o salir del alcance de un cuantificador sin alterar el valor veritativo de la oración o su sentido lógico. Por

ejemplo, podemos probar fácilmente que la proposición  $(\exists x)(Fx \& Ga)$  y la proposición  $Ga \& (\exists x)Fx$  son equivalentes. En este caso el término referencial  $a$ , una constante individual, pasa de estar dentro del alcance del cuantificador existencial,  $(\exists x)$ , a estar fuera de él. Como es bien sabido, este principio es válido para prácticamente todas las combinaciones posibles de constantes, cuantificadores, variables, funtores, letras predicativas y conectivas lógicas. La excepción son las oraciones que contienen el bicondicional, pero dicha excepción es poco importante, ya que el bicondicional es definible en términos de otras conectivas y se puede eliminar del lenguaje.

Lo que expresa la segunda premisa, entonces, es que los términos de clases naturales, representados en esta lógica, no obedecen las reglas de pasaje: el movimiento del término *vis à vis* los cuantificadores de la oración sí altera las condiciones de verdad y el valor veritativo de la misma. Esto tampoco debe resultar particularmente extraño, puesto que para efectos lógicos los términos de clases naturales—que, recordemos, son expresiones del lenguaje ordinario—se esquematizan como letras predicativas y las letras predicativas se comportan de manera distinta a las constantes individuales u otras expresiones referenciales. Estos términos no tienen un estatus especial en lógica y ciertamente no se simbolizan por medio de constantes individuales. En particular, contrario a las constantes individuales o los funtores saturados, las letras que representan dichos términos no son referenciales en un sentido fuerte sintáctico-semántico según el cual escapan a cualquier cambio de alcance.

Ahora bien, se podría tal vez objetar que los términos de clases naturales son referenciales porque son extensionales—tienen que serlo en lógica de primer orden. Esto es un error. Es cierto, por supuesto, que tanto la lógica de primer orden como la de segundo orden son extensionales. Lo que esto quiere decir es que el “significado” de una expresión perteneciente a uno de estos lenguajes es la extensión de la expresión; es simplemente la entidad denotada por la expresión. (O, más precisamente, es la entidad asignada a la expresión por la función interpretativa del modelo pretendido para el lenguaje.) En el caso de los términos de clases naturales, la extensión sería una propiedad o conjunto, como sucede con cualquier otro tipo de predicado representable en lógica de primer orden.

Si bien es cierto que a menudo en lógica los términos “extensional” y “referencial” se usan intercambiamente, como si fueran sinónimos, no lo son en realidad. Hablando estrictamente, sí hay una distinción entre “extensional” y “referencial”; todas las expresiones de un lenguaje de primer o segundo orden son extensionales, pero sólo algunas son referenciales. O, puesto de otro modo, todo término referencial es extensional, pero no todo término extensional es referencial. Las expresiones genuinamente referenciales son aquellas que denotan un solo individuo. (En lógica de primer orden, éstas son las constantes individuales o los funtores que tienen una constante como argumento.) Por tanto, desde un punto de vista lógico, los términos de clases naturales son extensionales, pero no son referenciales. (Cabe destacar que el propio Putnam enfatiza esta sutil distinción en [PUTNAM, 2005].)

Volviendo al argumento, la verdad de la segunda premisa se prueba fácilmente mediante ejemplos. Consideremos la siguiente oración:

(1) Una mujer le dio una zanahoria a cada conejo.

La oración contiene tres términos de clases naturales, “mujer”, “zanahoria” y “conejo”, y una posible esquematización sería la siguiente:

(1a)  $(\exists x)(\exists y)[(Mx \& Zy) \& (\forall z)(Cz \supset Dxyz)]$

[Donde  $M$  representa “mujer”,  $Z$  representa “zanahoria”,  $C$  representa “conejo” y  $D$  representa “dar” (o “darle”).]

En la esquematización podemos apreciar que “conejo” está dentro del alcance de todos los cuantificadores.<sup>5</sup> En cuanto a las condiciones de verdad, la oración (1) es verdadera si existe una mujer que le dio por lo menos una zanahoria a todos los conejos en cuestión.

Ahora bien, no es posible extraer el término “conejo”, o si se prefiere, el sintagma nominal “cada conejo”, y otorgarle alcance primario frente a los demás cuantificadores, sin que esto altere las condiciones de verdad de la oración (1). Si lo hacemos obtendríamos el siguiente esquema:

(1b)  $(\forall z)[Cz \supset (\exists x)(\exists y)\{(Mx \& Zy) \& (Dxyz)\}]$

Pero (1b) no es equivalente a (1a). En particular, (1a) implica lógicamente (1b), pero no viceversa.

Lo mismo ocurre con oraciones donde es el universal el que tiene alcance primario relativo al existencial. Veamos el siguiente ejemplo:

(2) Todos los gatos odian a algún perro.

Esta oración contiene dos términos de clases naturales, “gato” y “perro”, y una posible esquematización sería la siguiente:

(2a)  $(\forall x)[Gx \supset (\exists y)(Py \& Oxy)]$

[Donde *G* representa “gato”, *P* representa “perro” y *O* representa “odiar”.]

Si extraemos el sintagma nominal “algún perro” y lo colocamos al principio de la oración, dándole así alcance primario frente a “todos los gatos”, entonces obtenemos el esquema (2b), el cual no es lógicamente equivalente a (2a):

(2b)  $(\exists x)[Px \& (\forall y)(Gy \supset Oyx)]$

En efecto, (2b) implica (2a), pero no al revés. Como hay implicación en una sola dirección, no puede ser que los dos esquemas tengan los mismos valores vericondicionales.

Fíjese que lo mismo *no* sucede cuando tenemos esquemas que contienen términos referenciales genuinos; en este caso sí se conserva el valor vericondicional de la oración tras una permutación de alcance. Ya se ha mencionado un ejemplo genérico, que sirve para ilustrar las reglas de pasaje, pero lo mismo se puede apreciar en esta otra oración levemente más compleja:

(3) Aristóteles es un filósofo respetado por todos.

La oración (3) se puede esquematizar como (3a) o como (3b), pero ambos esquemas son equivalentes, lo que comprueba que tienen los mismos valores vericondicional y veritativo.

(3a)  $Fa \& (\forall x)Rxa$

(3b)  $(\forall x)(Fa \& Rxa)$

[Donde  $F$  esquematiza “es un filósofo”,  $R$  esquematiza “es respetado por” y  $a$  denota a Aristóteles.]

Habiendo justificado de esta manera la segunda premisa, la única que quizás podría resultar un poco oscura a primera vista, la conclusión del argumento se torna ineludible. (Debe estar claro que la primera premisa es trivial, la cuarta es un corolario inmediato de la tesis Kripke-Putnam—como se ha dicho anteriormente, rigidez implica referencialidad—y los demás pasos se siguen por razonamiento lógico elemental.) Por consiguiente, la tesis Kripke-Putnam no puede ser correcta desde el punto de vista de la lógica de primer orden.

### 3. LA TESIS KRIPKE-PUTNAM Y LA LÓGICA DE SEGUNDO ORDEN

Considerémosla entonces desde la óptica de la lógica de segundo orden. Éste es el segundo cuerno del dilema. Al igual que con el primer cuerno, primero resumimos el argumento, presentándolo de forma explícita, y luego lo explicamos más detalladamente.

### Primera premisa

1. Si los términos de clases naturales son rígidos en lógica de segundo orden, entonces también lo son otros predicados.

### Segunda premisa

2. Si estos otros predicados son rígidos, entonces se trivializa la noción de rigidez.

### Conclusión

3. Por lo tanto, si los términos de clases naturales son rígidos en lógica de segundo orden, se trivializa la noción de rigidez (y por ende deja de ser filosóficamente interesante la tesis Kripke-Putnam). [El argumento es lógicamente válido por ejemplificar el patrón de razonamiento conocido como “silogismo hipotético”.]

Nuevamente tenemos aquí un argumento sencillo con una conclusión derivable mediante razonamiento lógico básico. Parecería, además, que en este caso las premisas son bastante evidentes en sí mismas. La única premisa que quizás requiere un poco de explicación y prueba es la primera; la segunda se capta fácilmente, porque está compuesta por palabras que se usan de acuerdo a su sentido normal de diccionario o por términos técnicos definidos previamente. Por supuesto, una vez se haya establecido la primera premisa, el resto del argumento fluye a toda velocidad hasta la conclusión.

Procedemos entonces a explicar y justificar la primera premisa. La premisa es de tipo condicional; por ende es verdadera cuando su antecedente es falso o el consecuente es verdadero. Sin embargo, aquí antecedente y consecuente están conceptualmente ligados. (De hecho, el consecuente es elíptico.) Por esta razón, para determinar si éstos son verdaderos o falsos, es necesario asumir de antemano como válido el concepto de rigidez y luego mostrar que otros predicados, que no son términos de clases naturales, resultarían rígidos también en lógica de segundo orden. Esto es lo que haremos.

Consideremos los siguientes pares de oraciones. Al lado derecho de la oración aparece su esquematización en lógica de segundo orden.

(4) El rojo es un color = CR

(5) La soltería es un estatus conyugal = ES

(6) Benji y Rintintín son perros; por lo tanto tienen una propiedad en común =  $Pa \& Pb \Rightarrow (\exists X)(Xa \& Xb)$

(7) Juan y Pedro son mexicanos; por lo tanto tienen una propiedad en común =  $Mj \& Mp \Rightarrow (\exists X)(Xj \& Xp)$

De ser correcta la tesis Kripke-Putnam, entonces en la oración (4) y en la oración (6), las constantes predicativas *R* y *P* designan rígidamente las propiedades de ser rojo y perro, respectivamente. El problema es que para efectos lógicos, no hay ninguna diferencia entre (4) y (5), por un lado, y

entre (6) y (7), por otro. Estas oraciones tienen exactamente las mismas formas lógicas. Así que si “rojo” y “perro” son designadores rígidos, entonces también, por paridad de razonamiento, tendrían que serlo “soltería” y “mexicano”. Sin embargo, “soltería” y “mexicano” son términos alusivos a categorías sociológicas o legales; estas palabras no designan nada físico o material. Por ende no está claro en qué sentido designarían rígidamente.

Lo mismo aplica para cualquier otro predicado no natural, incluso términos que denotan productos o artefactos humanos, tales como “lápiz”, “bolígrafo”, “silla”, “marbete” y “computadora”. El problema, en suma, es que la noción de rigidez se extendería a todos estos otros predicados también, y de este modo se trivializaría. Dejan de ser tan especiales los términos de clases naturales.<sup>6</sup>

Un corolario inmediato a este problema lógico es de carácter ontológico. Como hemos visto, estamos obligados lógicamente a admitir que predicados tales como “soltero”, “lápiz” y “marbete” también resultarían rígidos. Cabe preguntarse entonces cuál sería la “esencia” denotada por dichos términos. ¿Acaso existe una esencia lapicera, una esencia marbética y una esencia compartida por todos los solteros? No está claro que tales esencias existan. De hecho, esta consecuencia inverosímil de la tesis Kripke-Putnam fue identificada hace tiempo por el filósofo Keith Donnellan, en un artículo suyo de 1983 (DONNELLAN, 1983). En este escrito Donnellan no se ocupa del aspecto lógico como tal, pero caracteriza como bizarra e inaceptable la consecuencia ontológica mencionada.

A mi juicio dicho resultado ciertamente no favorece en nada la tesis Kripke-Putnam, pero quiero subrayar que la objeción hecha aquí es distinta y puramente lógica. El fallo de la referida tesis, desde la perspectiva de la lógica de segundo orden, es la extensión irrestricta (y por ende la trivialización) de la noción de rigidez a todo tipo de predicado.

También vale la pena recordar que podemos multiplicar *ad infinitum* ejemplos como los anteriores. Las formas lógicas que exhiben estos ejemplos, y muchas formas lógicas más, pueden interpretarse con los predicados que nos plazca, corroborando así el punto que queríamos establecer. Así pues, habiendo justificado de esta manera la primera premisa, el resto del argumento procede de inmediato. Debemos concluir entonces que la tesis Kripke-Putnam carece de sustancia filosófica, al interpretarse desde la perspectiva de la lógica de segundo orden.

Antes de finalizar, vale la pena aclarar que en lógica de segundo orden no surge el problema mencionado anteriormente sobre el alcance. Un enunciado singular de esta lógica, como el (4)—CR (“El rojo es un color”)—en efecto puede moverse dentro o fuera de los cuantificadores de una oración más compleja que lo contenga, sin que esto altere las condiciones de verdad y el valor veritativo de la oración más grande. Esto es posible ya que el predicado “rojo” se ha convertido en un sujeto lógico representado por una constante predicativa, *R*. La constante predicativa en esta posición opera análogamente a una constante individual en lógica de primer orden. De modo que lo que era un problema para la tesis Kripke-Putnam desde la perspectiva de la lógica de primer orden ya no lo es desde el punto de vista de la

lógica de segundo orden. La objeción desde dicha lógica es, reiteramos, la trivialización de la noción de rigidez.

## 5. CONCLUSIÓN

En conclusión, en este trabajo se ha argüido que la tesis Kripke-Putnam sobre los términos de clases naturales es ininteligible desde un punto de vista lógico. La semántica adscrita a dichos términos por la tesis Kripke-Putnam debe poder representarse ya sea en lógica de primer orden o en lógica de segundo orden, pero al implementar la tesis en dichos lenguajes el resultado es un dilema inaceptable para el defensor de la tesis: o bien los términos de clases naturales no son referenciales (y por ende no son rígidos), o bien sí son referenciales y rígidos, pero también resultan rígidos todos los demás predicados. Por consiguiente, la tesis Kripke-Putnam es o falsa o trivial desde la perspectiva de la lógica matemática clásica.

En este trabajo no se ha considerado la referida tesis desde la perspectiva de sistemas lógicos no clásicos, tales como la lógica modal. Y de hecho alguien quizás podría argumentar que es en lógica modal donde la tesis Kripke-Putnam tendría una clara aplicación y donde mejor se capturaría su sentido. Después de todo, la lógica modal es la lógica que trata expresamente sobre las nociones de posibilidad y necesidad, y en la cual se definen formalmente los conceptos de “rigidez” y “mundo posible”. Presuntamente el verdadero hogar de la tesis Kripke-Putnam es la lógica modal.

El problema con esta propuesta es que la lógica modal también es meramente una extensión de la lógica de primer orden, y por ende todo lo que vale para la lógica de primer orden también vale para la lógica modal. En otras palabras, lo que no tiene sentido en lógica de primer orden, tampoco tiene sentido en lógica modal. Como cuestión de hecho, no existe ningún sistema modal que contenga símbolos o reglas especiales para términos de clases naturales rígidos. En estos sistemas, sólo las constantes individuales son rígidas. Por ende no habría manera de articular la tesis Kripke-Putnam en esta lógica.

En mi opinión, el peso cumulativo de las críticas a la tesis Kripke-Putnam, desarrolladas a lo largo de los años y décadas, inclinan la balanza decisivamente en contra de la tesis. El presente trabajo se une a esta multitud de críticas, pero con la finalidad ulterior de esclarecer la dimensión lógica de esta provocadora y controversial tesis.

---

---

## NOTAS

<sup>1</sup>Professor permanente na Universidade de Puerto Rico. Ph.D. City University of New York. E-mail: pdbaumann@gmail.com.

<sup>2</sup>En otros trabajos he ofrecido varias razones para rechazar la perspectiva general que subyace a la tesis Kripke-Putnam, y me he manifestado a favor de una concepción alterna; aquí sin embargo no tendremos espacio para repetir esos argumentos. (Véase, e.g., [BAUMANN, 2010] y [BAUMANN, 2013].) Tampoco hay espacio para repasar los argumentos a favor de la tesis Kripke-Putnam ofrecidos por estos dos filósofos; en todo caso se trata de argumentos harto conocidos. Sólo diré brevemente que dichos argumentos en el fondo apelan a nuestras intuiciones sobre varios escenarios imaginarios

o experimentos mentales, un proceder metodológicamente cuestionable, como es bien sabido. La crítica elaborada a continuación no depende de intuición alguna; se basa únicamente en consideraciones lógicas formales.

<sup>3</sup>Véase (SOAMES, 2002) para una explicación exhaustiva acerca de la relación entre rigidez y estas otras propiedades semánticas, tanto en el caso de los nombres propios (Caps. 2 y 3) como para los términos de clases naturales (Caps. 9 y 10).

<sup>4</sup>Estrictamente, *modus tollens* se le aplicaría a las esquematizaciones usuales de las premisas, las cuales no se dan aquí por ser innecesarias.

<sup>5</sup>Normalmente diríamos que es el cuantificador universal ( $\forall z$ ), cuya variable ligada figura en la estructura de la función proposicional que simboliza la palabra “conejo”, el que está dentro del alcance de los existenciales, porque la función proposicional que lleva a cabo la atribución de “ser conejo” no puede estar sola en el esquema. Pero estrictamente hablando no hay problema alguno en decir que la letra predicativa *C* o la función proposicional *Cz* están en el alcance de todos los cuantificadores, puesto que en efecto vienen después de los cuantificadores en el orden de los símbolos que componen el esquema.

<sup>6</sup>Para estar claros, repetimos que el problema es que estos enunciados tendrían las mismas *formas lógicas*; el lenguaje lógico como tal no puede distinguir entre estos predicados—predicados que nosotros sabemos no son términos de clases naturales y a los cuales no les aplica la tesis Kripke-Putnam.

## REFERENCIAS

BAUMANN, P. Are proper names rigid designators? *Axiomathes* 20, 2010, pp. 333-46.

BAUMANN, P. Reevaluando la tesis Kripke-Putnam. *Argumentos* 9, 2013, pp. 270-94.

DONNELLAN, K. Kripke and Putnam on natural kind terms. En C. GINET y S. SHOEMAKER (eds.), *Knowledge and Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1983, pp. 84-104.

KRIPKE, S. *El nombrar y la necesidad*. Ciudad de México, Universidad Autónoma de México, 1995. [Traducción al español de Margarita M. Valdés de *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.]

PUTNAM, H. The meaning of “meaning”. En *Minnesota Studies in Philosophy of Science* 7. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975, pp. 131-93.

PUTNAM, H. Significado y referencia. En L.M. Valdés Villanueva (ed.), *La búsqueda del significado*, Madrid, Editorial Tecnos, 2005, pp. 153-64. [Traducción al español de L.M. Valdés Villanueva de PUTNAM, H. “Meaning and reference”, *Journal of Philosophy* Vol. 70, No. 19, New York, November 1973, pp. 699-711.]

SOAMES, S. *Beyond Rigidity: The Unfinished Agenda of Naming and Necessity*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

ENVIADO EM: 15/01/2016

APROVADO EM: 20/05/2016

# **CHARLES TAYLOR E RICHARD RORTY: PERIGOS E PROMESSAS DE UMA CULTURA SECULAR**

Hilton Leal da Cruz<sup>1</sup>

**RESUMO:** O artigo trata do debate travado entre Charles Taylor e Richard Rorty sobre a questão da relação entre moral e filosofia política. De modo mais específico, eu apresento o diagnóstico de Charles Taylor sobre os problemas do pensamento político contemporâneo e em seguida exploro as críticas de Richard Rorty a esse diagnóstico. No final, eu apresento a proposta rortyana sobre o tipo de abordagem que ele considera mais adequada para lidar com os impasses de ordem ética e política nas sociedades modernas. O confronto entre os dois autores oferece um interessante panorama da filosofia política contemporânea e a oportunidade de colocar uma questão que me parece central no debate metafilosófico e político contemporâneo: qual o papel da filosofia em relação ao espaço público?

**PALAVRAS-CHAVE:** Política; Moral; Identidade; Comunitarismo; Liberalismo.

**ABSTRACT:** The article deals with the debate between Charles Taylor and Richard Rorty on the issue of the relationship between moral and political philosophy. More specifically, I present the diagnosis of Charles Taylor about the problems of

contemporary political thought and then explore the criticisms of Richard Rorty to this diagnosis. In the end, I present to Rorty's proposal on the type of approach that it considers most appropriate to deal with ethical and political dilemmas in modern societies. The confrontation between the two authors offer an interesting horizon of contemporary political philosophy and the opportunity to ask a question that seems central to metaphilosophical debate and contemporary politics what is the role of philosophy in relation to the public space?

**KEYWORDS:** Politics; Moral; Identity; Communitarianism; Liberalism.

O debate sobre a relação entre o que nos faz humanos, como devemos viver, e qual o melhor modo de organizar a sociedade é quase tão antigo quanto a própria filosofia. Diversos autores, seguindo os passos de Platão, sentiram a necessidade de justificar a desejabilidade de certos tipos de organização social, recorrendo ao argumento de que essas formas específicas de organização melhor realizariam certos aspectos supostamente constitutivos de nossa essência genérica. Também é verdade que, pelos menos nos últimos 200 anos, vários intelectuais tomaram como foco de sua atividade o ataque (através de argumentos de natureza tanto teórica quanto prática) às tentativas de estabelecer qualquer justificativa sobre o ordenamento social com base em algum postulado sobre a nossa verdadeira essência. Tal retrato da filosofia política é visivelmente grosseiro, e a grande maioria dos filósofos que pensaram sobre a relação entre os indivíduos e a sociedade poderia ser descrita como ocupando um espaço intermediário entre um grupo e outro. Contudo, como recurso heurístico, tal caracterização me parece válida. Ela permite colocar em foco a relação entre certos compromissos essencialistas e uma certa compreensão da cultura moderna. Ambos os grupos, ao tematizarem o si-próprio visando o estabelecimento de uma dada compreensão sobre os vínculos sociais, acabaram por desenvolver sofisticados diagnósticos sobre a relação entre os dois dentro da cultura de seu tempo. O presente artigo explora alguns aspectos das abordagens de dois filósofos que são representativos desses dois polos do pensamento filosófico-político: Richard Rorty e Charles Taylor. Ao tomarem a cultura contemporânea dentre as suas principais preocupações, tais autores nos oferecem sofisticados instrumentos de análise dos

impasses que vivem as grandes sociedades do ocidente, bem como, interessantes e promissores modos de compreender e dar sentido às nossas vidas. O propósito dessa análise é verificar até que ponto o diagnóstico de Charles Taylor sobre os impasses de nosso tempo é coerente com sua atitude pretensamente hegeliana e historicista e quais os pontos desse diagnóstico são criticados por Rorty, um outro filósofo que se autodenomina historicista.

UM CAMINHO DO MEIO PARA A MODERNIDADE:  
A POLÍTICA DO RECONHECIMENTO E A ÉTICA DA AUTENTICIDADE  
DE CHARLES TAYLOR.

Oriundo de uma tradição que remonta, por um lado, a Aristóteles e, por outro, a Hegel, o pensamento comunitarista moderno caracteriza-se, entre outras coisas, por assumir uma posição radicalmente crítica em relação ao que seria “o modo de compreensão liberal dos vínculos sociais” e ao tipo de orientação ética individual favorecida pelas grandes democracias. Para os autores geralmente enquadrados nessa tradição a cultura e a política do ocidente induziriam atitudes narcisistas, de indiferença em relação aos semelhantes, bem como de autoindulgência e frouxidão moral. Por outro lado, essa mesma cultura provocaria a dissolução dos vínculos éticos e dos compromissos partilhados que viabilizam a vida em sociedade. Embora considerado um dos maiores expoentes do pensamento comunitarista, o filósofo canadense Charles Taylor assume com reservas tais críticas. A sua posição diferencia-se daquelas assumidas por outros autores em

função da disposição em não rejeitar totalmente alguns dos aspectos mais importantes da cultura geralmente chamada de “individualista-burguesa”. Em livros como *As Fontes do Self* e *Ética da Autenticidade* Taylor propõe uma nova compreensão dos problemas que atravessam as sociedades modernas através do acompanhamento da história e dos valores que constituíram a cultura dessas sociedades. Essa narrativa, propõe Taylor, deveria servir como “ponto de partida para uma compreensão renovada da modernidade” (Taylor, 2011, p. 09) que — em tese — permitiria ao mesmo tempo indicar os seus aspectos positivos e as raízes dos males que a afligem. Taylor pretende colocar-se entre os críticos e os entusiastas da modernidade, traçando uma espécie de caminho do meio entre eles. Ou seja, assim como Hegel, aparentemente sua principal influência, Taylor procura indicar o caminho para a superação dos impasses de seu tempo através de uma narrativa histórica que pretende nos permitir uma nova compreensão desses mesmos impasses.

O principal problema que a proposta de definir a identidade moderna visa enfrentar seria a disposição da filosofia e da cultura contemporâneas em não reconhecer os fatores e motivações morais envolvidos nas diversas concepções políticas. Segundo Taylor, essas concepções, de fato, precisariam ser criticadas, pois embora antagônicas em diversos aspectos, concordam em um único e problemático ponto: na alegação de que o advento da modernidade inviabilizou ou tornou desnecessário todo e qualquer projeto de articulação de uma filosofia política de teor moral. Contudo, além de criticá-las, seria preciso mostrar que elas também se baseiam em uma perspectiva moral, uma perspectiva condenada à frustração

em função de sua formulação contraditória na filosofia política contemporânea.

Entre os alvos da retórica tayloriana estão, de um lado, os discípulos de Nietzsche, como Michel Foucault e outros pessimistas que veem na moral ou um dispositivo de opressão ou uma simples e opcional projeção do self sobre um mundo de fatos “neutros”. Do outro lado estão os partidários de versões alternativas do tipo de procedimentalismo moral que teve origem no contratualismo iluminista: filósofos como Jürgen Habermas e J. Rawls, que seriam os legítimos representantes dessa corrente. Para Taylor, ambos os partidos estão em contradição com os próprios pressupostos. A crítica do filósofo canadense a essas correntes procura tornar coerente a alegação de que elas não assumem, ou não tm consciência, das motivações morais que sustentam suas descrições da modernidade e, por outro lado, de que seria impossível viver uma vida humana sem uma dada compreensão substantiva acerca do bem e de nossa posição com relação a ele.<sup>2</sup> Tanto os críticos da modernidade, como Foucault, quanto os seus mais empenhados defensores, como Habermas, equivocam-se ao não reconhecerem a importância das articulações máorais e a imensa riqueza de nossa cultura em relação a tais articulações, algumas delas implícitas em suas próprias formulações.<sup>3</sup> A não percepção desses fatos dever-se-ia, em parte, a uma ideia estreita de moralidade. Portanto a ampliação do espectro de questões que podem ser denominadas morais é o primeiro passo da argumentação do autor.

Além de nossas noções e reações relativas a tópicos como justiça e respeito à vida, ao bem-estar e à dignidade das outras pessoas desejo analisar nosso sentido do que está

na base de nossa própria dignidade, ou questões acerca do que torna nossa vida significativa ou satisfatória. Estas podem ser classificadas como questões morais em alguma definição ampla, porém algumas estão demasiado ligadas ao respeito próprio ou muito identificadas com nossos ideais para ser classificadas como tal no léxico da maioria das pessoas. Referem-se ao que torna a vida digna de ser vivida. (TAYLOR, 2011 p.16)

A não percepção de todo esse espectro da moralidade seria um dos fatores que conduziram pensadores como Kant à redução da moralidade à ideia de dever, e a conseqüente necessidade de formular critérios para o estabelecimento desses deveres que impedissem a legitimação de propósitos opressivos. Todos esses aspectos da vida humana, segundo Taylor, envolveriam “avaliações fortes” juízos e articulações discursivas, afirmações “explícitas ou implícitas sobre a natureza e a condição de todos os homens” (Taylor, 2011, p.18). Taylor assume, portanto, uma atitude que poderíamos chamar de “realismo moral”: a ideia de que nossos juízos morais precisam ser avaliados de acordo com uma dada compreensão da realidade à qual esses juízos de aplicam. Se entendermos como real aquilo que não desaparece apenas porque não é compatível com nossos preconceitos então nossas apreciações de valor baseiam-se em afirmações sobre a realidade, haveria uma ontologia subjacente aos nossos juízos morais. O mundo pode ser a causa de nossas reações e sentimentos, mas é a nossa compreensão da natureza intrínseca dos seres humanos, da realidade desta natureza, que tornaria nossos juízos morais corretos ou não.

É essa ontologia, ou suas principais intuições, supostamente reprimidas pelo desenvolvimento de determinadas correntes da filosofia moderna, que Taylor se propõe a recuperar. Com esse propósito o filósofo desenvolve uma análise fenomenológica do modo de ser das pessoas concretas, de como elas se orientam em relação à sua vida, escolhas, aspirações e juízos de valor em geral. É essa análise que serve de fundamento à alegação, como indicamos acima, de que é impossível ao ser humano existir sem um quadro de referências valorativas determinadas: a esse quadro ele dá o nome de *Configurações*. (TAYLOR, 2011, pg.43) Tais configurações, sustenta o autor, constituem as condições da própria identidade dos indivíduos, como fica claro nessa passagem.

Minha identidade é definida pelos compromissos e identificações que proporcionam a estrutura ou o horizonte em cujo âmbito posso tentar determinar caso a caso o que é bom, ou valioso, ou o que se deveria fazer ou aquilo que endosso ou a que me oponho. Em outros termos, trata-se do horizonte dentro do qual sou capaz de tomar uma posição. (TAYLOR, 2011, p. 44)

A sociedade moderna, segundo Taylor, tenderia a favorecer o que ele chama de “ética da inarticulação”, uma espécie de “pacto de silêncio” em relação aos fundamentos de nossos valores. Esse silêncio, sustenta Taylor, tornaria mais fácil a convivência em uma sociedade pluralista na qual a exposição de tais fundamentos poderia ocasionar conflitos. A epistemologia moderna, com seus ideais de objetividade e distanciamento crítico tende a reforçar esse quadro, induzindo à rejeição de qualquer compreensão substantiva,

ainda que complexa, da moralidade contemporânea. Taylor acredita que isso representa um grande perigo, e a tentativa de nos persuadir a evitar esse mesmo perigo é o corolário de seu trabalho. Para o autor trata-se, por um lado, de criticar a atmosfera supostamente niilista facilitada pela modernidade e, por outro lado, de apontar o individualismo como uma ameaça aos vínculos de solidariedade que caracterizam uma comunidade. Se o primeiro aspecto da crítica de Taylor à sociedade moderna o coloca ao lado de autores como Nietzsche e Dostoiévsky, o segundo aspecto situa seu pensamento como um dos expoentes do comunitarismo contemporâneo, ao lado de autores como Michael Sandel, por exemplo. A primeira linha de crítica aponta para a presumida perplexidade do indivíduo contemporâneo frente ao desencantamento do mundo promovido pelo crescente desenvolvimento das ciências da natureza. Por outro lado, o desenvolvimento de concepções atomizadas e objetivantes — ou “pontuais” e “desprendidas” como ele prefere chamar — do que é ser um agente humano, associado ao *modus vivendi* das grandes sociedades capitalistas, criaram um tipo de individualismo que viria progressivamente erodindo os vínculos de cooperação entre os membros dessas mesmas sociedades.

O modo tayloriano de lidar com essas questões parte da premissa de que o grau de sentido que existe para nós depende, em grande medida, de nossos poderes de articulação, articulação que necessariamente é feita através da interação comunicativa com outros membros do grupo no qual nos desenvolvemos. Considerar que nossas articulações são meramente opcionais, fruto de nossa atividade criativa, segundo o autor, tornaria o próprio ato de articular de segunda

importância. Por outro lado, pensar a ordenação do espaço público de acordo com a lógica liberal implicaria tornar esse mesmo espaço um lugar onde as pessoas não podem ser reconhecidas ao articular suas identidades sob pressupostos morais partilhados, algo que, segundo Taylor, não lhes permitiria verem-se como membros de uma comunidade. A primeira perspectiva pressupõe, segundo Taylor, que no quesito moral “inventamos tanto as perguntas quanto as respostas” (Taylor, 2011, p.47) e que ambas são, portanto, artificiais. A perspectiva liberal, por sua vez, pressupõe que a moralidade é uma questão privada, individual. Em contrapartida, para o autor, a vida humana requer um sentido e ser uma pessoa humana, segundo ele, é situar-se em uma determinada escala de valores que se impõem a nós tal qual somos. Esses valores são, e tem que ser, “ontologicamente básicos” (Taylor, 2011, p.46) e “condições transcendentais” (Idem, p.49) de nossa própria identidade. Não possuir uma escala desse tipo seria algo como “estar perdido” ou “não saber quem se é”. Participar de uma comunidade através de interações discursivas é parte fundamental da constituição dessa mesma identidade e a configuração do espaço público nas sociedades modernas esvaziaria essa possibilidade. A confusão da cultura contemporânea residiria na atitude de descaso e aparente “frivolidade” com relação a elementos cruciais para nossa existência. A característica comum da vida humana que Taylor procura evocar é o seu caráter fundamentalmente dialógico, e é isso que o leva a afirmar que “Se algumas das coisas que mais valorizo são acessíveis a mim apenas em relação à pessoa que amo, então ela se torna interna à minha identidade.” (TAYLOR, 2011, p.44) A participação

no espaço público, o discurso desenvolvido nesse espaço e as nossas identidades, seriam, nessa leitura, interdependentes.

Por outro lado, Taylor reconhece que falar de moralidade e política em termos de identidade é algo que se tornou possível em função de certos desdobramentos históricos. “Certos desenvolvimentos de nossa auto-compreensão constituem uma precondição de nossa formulação da questão em termos de identidade” (Taylor, 2011, p.45). Contudo, essa interrogação também possuiria um aspecto supra-histórico. Como indiquei acima, a pergunta sobre uma pessoa visa situa-la “como um interlocutor potencial numa sociedade de interlocutores.” (Taylor, 2011, p.46)<sup>4</sup> A pergunta “quem é ele” ou, no caso mais agressivo, “quem ele pensa que é”, é uma pergunta ao mesmo tempo moral e social. Ela visa situar uma pessoa em sua relação com outras, reconhecê-la em uma certa posição em relação às demais e, por outro lado, perceber o objeto de nossa pergunta como algo capaz de dar conta de si mesmo, de situar-se em relação a um mapa valorativo. A ética de autenticidade, a busca por uma individualidade singular, é, portanto, indissociável de uma política do reconhecimento. A formulação da primeira pode ser considerada um produto contingente da história, mas a segunda não.<sup>5</sup> A perda das possibilidades de autorealização em função da inarticulação de nossas configurações morais, bem como do avanço da racionalidade instrumental — na verdade os dois fenômenos são interdependentes —, comprometeria as duas coisas. Essa mudança teria um impacto público na perda dos vínculos de cooperação e na criação das condições para o que Tocqueville chamava de “ditadura branda”, e um impacto que ele denomina de “experencial”, produzindo vidas vazias e carentes de significado.

Como indiquei brevemente acima, são efeitos do impacto experiencial da cultura moderna sobre a vida dos indivíduos: o desencantamento do mundo, a perda de ressonância e riqueza nos vínculos que nos unem às demais pessoas, produzindo a passagem de uma rica vida comunitária e uma série de associações volúveis e mutáveis que tendem a “esvaziar a vida de sua riqueza, profundidade ou significado” (Taylor, 2011, p. 638). Em relação às consequências públicas Taylor retoma as críticas feitas por Tocqueville, Karl Marx e pelos ecologistas. No seu discurso, contudo, a cultura e os valores — ou a ausência deles — seria a principal responsável pela injustiça, opressão e degradação do meio ambiente que o mundo moderno tem produzido. Enfrentemos agora, de modo crítico os seus argumentos, confrontando-os com as objeções apresentadas por um de seus principais interlocutores.

#### MÉRITOS E PERIGOS DE UMA CULTURA PLURALISTA – RICHARD RORTY COMENTADOR DE CHARLES TAYLOR

Duas premissas são cruciais para o sucesso da crítica de Charles Taylor à cultura contemporânea: a afirmação de que nossos juízos morais exigem articulações ontológicas e que a ausência dessas articulações reduz a força de nossos ideais morais. São justamente essas premissas, e alguns dos pressupostos que lhes conferem plausibilidade, que são criticadas pelo filósofo norte americano Richard Rorty. Embora também influenciado por Hegel e defensor da necessidade de articulação e defesa dos valores característicos da sociedade ocidental, Rorty discorda de

Taylor acerca do teor desses valores bem como da necessidade de pressuposições ontológicas para defendê-los. Em uma resenha do livro *As Fontes do Self*, Rorty reconhece os méritos de Taylor ao recuperar vigorosamente a força de afirmação hegeliana de que “nós somos indivíduos na medida em que participamos de uma comunidade” e, portanto, “ter fé em si mesmo é ter fé em alguma coisa produzida em cooperação com outras pessoas.” (RORTY, 1993, p.13, 1993) O núcleo da argumentação de Taylor seria um ataque, bem-sucedido na opinião de Rorty, à crença “de que você tem valor apenas porque você é quem é” (Rorty, 1993, p.14) e que, portanto, toda orientação pessoal deve ser respeitada, pois trata-se apenas de mais uma expressão individual, mais um modo particular e pessoal de estar no mundo. Embora essa ideia seja expressão de um impulso generoso, bem como de uma configuração moral que os seus defensores se recusam a articular, ela degenera em uma atitude autoindulgente em relação a si mesmo e em uma “frivolidade política quando nós esquecemos que algumas culturas, como algumas pessoas, não são condenadas o bastante” (Rorty, 1993, p.17), são muito cruéis, machistas ou homofóbicas, mas nossa compreensão marcada pelo relativismo nos impede de criticá-las. A política da diferença, resultado da inarticulação e da supressão de nossas configurações morais, resulta em uma atitude estetizante em relação à política e à moral. Embora reconheça a necessidade de sustentar a crítica de determinadas orientações morais, Rorty coloca-se em contraposição a Taylor no que toca a seu diagnóstico da modernidade.

Para Rorty, o ataque de Taylor está voltado para dois alvos: o primeiro é de ordem política, e consiste no que ele chama de “liberalismo da neutralidade”, a ideia de que

“uma sociedade liberal deveria ser neutra em relação ao que constitui uma boa vida. ” (Rorty, 1993, p.19) Essa ideia, louvada por Isaiah Berlin no seu conhecido artigo intitulado *Dois Conceitos de Liberdade*, consiste na afirmação de que os arranjos políticos visariam apenas promover a equalização e a convivência equilibrada de pessoas com diferentes propósitos e ideias sobre como realizar-se enquanto pessoas. O segundo alvo de Taylor consistiria no que ele chama de “subjetivismo moral”, a ideia de que a nossa moralidade não está vinculada à natureza das coisas, mas que emana apenas de cada indivíduo. Ambas as posições comporiam, para Taylor, o quadro do “antropocentrismo” quase hegemônico da filosofia e da cultura contemporâneas. Em sua crítica ao livro de Taylor, Rorty sugere que, embora utilize o termo antropocentrismo como algo visivelmente mau, o autor não explica de modo claro qual o significado dessa mesma expressão. Ou seja, definir o antropocentrismo exigiria antes a definição do que constitui uma alternativa a ele, algo como o Deus transcendente cristão ou o bem supremo platônico. Taylor não deixa claro que a crença em algo dessa ordem seja plausível, apenas reforça em diversas passagens a necessidade imperiosa de acreditar em algo com algumas características confusas dessas ideias. Taylor também não deixaria claro, segundo Rorty, “porque é indesejavelmente antropocêntrico se comprometer sem procurar o que Taylor chama de fundamentos racionais e ontológicos. ” (RORTY, 1993, p.19) Para Rorty o filósofo canadense também não deixa claro porque não nos basta “a grande esperança social que permeia as sociedades democráticas”. (Rorty, 1993, p.20) A esperança de uma sociedade mais inclusiva, cooperativa

em nível global, na qual educação e tecnologia unem forças para criar um mundo mais pacífico. Uma esperança que não seria apenas meramente humana e arbitrária, mas também histórica; sem fundamentos, quer na vontade divina, quer na natureza, mas ainda assim a melhor configuração moral disponível para lidar com os problemas que enfrentamos no presente. Seriam os valores assim defendidos menos dignos ou carentes de força? Para Rorty os argumentos de Taylor tentam nos levar à descrença em relação à possibilidade de valorizar um determinado engajamento ético sem referi-lo a fundamentos ontológicos, justificando-os apenas através de uma narrativa histórica que nos faz vê-los como a nossa melhor opção até o momento. Esse aspecto da divergência entre os dois filósofos parece sugerir que, embora faça utilização da narrativa histórica, Taylor desiste dela ao justificar a sua avaliação dos méritos e deméritos da cultura ocidental — remetendo essa justificação à necessidade de fundamentos ontológicos, enquanto Rorty utiliza apenas a narrativa para o mesmo propósito.

Fica claro que, embora colocando-se ao lado de Taylor na alegação de que individualidade e moralidade se desenvolvem conjuntamente através da interlocução com outras pessoas e do envolvimento com os valores de nossa comunidade, ele coloca-se no extremo oposto do filósofo canadense quando o que está em questão é o diagnóstico da cultura e da política contemporâneas.<sup>6</sup> Richard Rorty, ao contrário de seu interlocutor, coloca em dúvida tanto a possibilidade de uma filosofia política articulada a partir de intuições morais “inquestionáveis” quanto a possibilidade de uma filosofia moral elaborada com base em uma antropologia, como faz

Taylor. Do ponto de vista político Rorty, assim como Jurgen Habermas, considera que uma das coisas que caracteriza a cultura de sociedades democráticas é a capacidade de aumentar progressivamente a solidariedade por indivíduos de culturas e orientações morais diferentes, de criar comunidades que se orgulham de serem “mais inclusivas”. Claro, esse pode ser considerado um traço de nossa identidade moral, mas de uma moralidade de caráter potencialmente ampliável, plástica, e procedimental. Ou seja, a disposição para ouvir o outro, para estender a ele os laços de solidariedade que nos ligam, como membros de uma sociedade democrático-liberal, é uma das características da cultura que tem se desenvolvido desde a revolução francesa. Essa cultura tem na sua capacidade de inclusão e transformação um de seus principais motivos de orgulho. Nessa leitura, a carência de fronteiras rígidas ou de articulações ontológicas, como as exigidas por Taylor, seria exatamente uma das condições da progressiva tolerância almejada pelas sociedades modernas.

Como um filósofo pragmatista, Rorty gosta de transferir o foco do debate em torno dos fundamentos ontológicos da moralidade para situações concretas, históricas, em que somos confrontados com a necessidade de tomar decisões. No interessante artigo intitulado “Justiça como uma Lealdade Mais Ampla” ele usa as situações de crise, de escassez de alimentos, epidemias e guerras, como situações que servem para iluminar o problema da justiça e da moral. Quando não temos alimentos suficientes para as pessoas de nossa aldeia ou família, pessoas em relação às quais estamos ligados por laços estreitos de solidariedade, tona-se muito mais difícil ser solidário em relação a estrangeiros. Deveríamos,

nesse caso, sermos capazes de ver esses estrangeiros do mesmo modo que vemos os membros de nossa família para repartirmos com ele uma quantidade de alimento que não vai saciar totalmente nenhum de nós. Ou seja, a capacidade de expandir meus laços de identificação é que seria necessária para criar uma sociedade onde as pessoas estivessem dispostas a tais sacrifícios. Nesse caso, uma configuração “ontológica” que sirva de fundamento para nossa moralidade seria, na melhor das hipóteses, inútil, e na pior, um problema. Rorty procura tornar coerente a alegação de que deveríamos pensar a justiça apenas como um tipo de solidariedade mais ampla e não um imperativo rigoroso imposto por Deus, pela Razão ou pela Realidade. Tais imperativos, como a história nos tem mostrando tanto podem servir para nos tornar mais justos quanto para fazer o contrário.

Se pode fortalecer a solidariedade entre os seres humanos mediante convicções religiosas, como ocorreu no Estados Unidos nos anos do movimento dos direitos civis; sem dúvida a solidariedade também pode ser enfraquecida deste modo, como ocorreu na África do Sul no período anterior a Mandela. De maneira similar, as doutrinas filosóficas, as convicções tanto podem ser usadas para a inclusão como para a exclusão. (Rorty, 2005, p.87),

Para Rorty as teorias ou convicções são neutras em relação a nossas decisões. Os nossos sentimentos e nossa capacidade de nos identificarmos com o sofrimento de outras pessoas é que são decisivos para nossas ações com relação a outras pessoas; a moralidade dependeria de vínculos muito mais “afetivos” do que “ontológicos”. De fato, tais vínculos seriam

dependentes de narrativas históricas, como afirma Taylor, mas essas narrativas teriam um aspecto retórico e estetizante e não “racional” como ele sugere. Essa descrição da moralidade, acredita Rorty, traz consigo a vantagem de evitar o inútil debate acerca do que caracteriza a nossa “essência humana”.

No Artigo “Direitos Humanos Racionalidade e Sentimentalidade”, por exemplo, Rorty concorda que existem motivos históricos para evitar as articulações ontológicas sobre nossa moralidade, mas ele vê isso com uma vantagem. A filosofia contemporânea caracterizar-se-ia, nessa leitura, pelo seu antiesencialismo bem como por uma inclinação romântica, entendida como um esforço voltado para a valorização do futuro e da imaginação. Ou seja, para Rorty o expressivismo de Foucault — e talvez o procedimentalismo de John Rawls — poderiam ser lidos como uma defesa do futuro, da plasticidade de nossas naturezas, e não como uma absoluta reivindicação de neutralidade em relação a questões morais. Rorty também recusa-se a assumir uma posição irrealista, a de que não temos acesso a nenhum mundo intersubjetivamente partilhado, evitando através desse expediente as críticas que Taylor direciona a Foucault e Nietzsche. Para Rorty as exigências de fundamentação ontológica para nossos juízos morais são equivocadas, não em função de questões teóricas, mas sim porque elas não nos ajudam a reforçar a nossa própria moralidade. “Minhas dúvidas sobre a eficácia dos apelos ao conhecimento moral são dúvidas sobre a eficácia causal e não sobre o status epistêmico.” (RORTY, 2005, p.206) Rorty argumenta que Hegel e Darwin influenciaram de modo decisivo a nossa autoimagem, tornando-nos ao mesmo tempo radicalmente

historicistas e decididamente materialistas. Juntas, essas duas tendências teriam induzido os intelectuais a colocar o futuro no lugar da eternidade e as possibilidades de transformação do mundo no lugar da busca por uma ontologia. “Nos dois séculos que sucederam a revolução francesa aprendemos que os seres humanos são muito mais maleáveis do que Platão ou Kant sonhavam” (RORTY, 2005, p.210). Essa mudança na compreensão do que é ser um agente humano serve de apoio para a alegação rortyana de que deveríamos parar de sustentar nossas descrições da moralidade com base em fundamentos ontológicos, nos aspectos a-históricos de nossa natureza, e passar a pensar essas descrições com base em sua possível eficiência para os propósitos de nossa transformação. Nessa leitura as narrativas, ou filosofias, morais teriam como objetivo a “manipulação do sentimento visando expandir a referência dos termos nosso tipo de gente e gente como nós” (RORTY, 2005, pg. 211). Ou seja, Rorty evita a questão da neutralidade ou não do Estado através de uma redescrição do vínculo ético que mantém unidas as grandes sociedades modernas. Para Rorty, esse vínculo caracteriza-se por sua plasticidade e abertura, pela sua disposição em sofrer constantes mudanças de modo a acolher cada vez mais indivíduos como legítimos membros dignos de reconhecimento. Portanto, para Rorty, o trabalho da filosofia moral deveria ser potencializar essas características, como ele mesmo tenta fazer. O espaço público se caracterizaria, nesse caso, por uma permanente tentativa de estender o máximo possível as possibilidades de autorealização para todas os grupos e não por uma suposta “neutralidade” na qual ninguém seria reconhecido. Por outro lado, a cultura contemporânea também se caracterizaria pela

separação entre um espaço público voltado para a busca por justiça e um espaço privado voltado para a autocriação, para a tentativa de conferir sentido à própria vida. Ou seja, o fenômeno da perda de sentido descrita por Taylor é visto por Rorty como uma mera nostalgia em relação ao passado, em relação a um momento da história em que o espaço público e o espaço privado estavam unidos pelos laços da religiosidade comum. Diversas contingências, contudo, nos teriam convencido dos aspectos indesejáveis dessa união, bem como das virtudes advindas da substituição da religião pela literatura e pela arte. Ou seja, enquanto Taylor, assim como fez Hegel, procura articular um ideal de sociedade influenciado por uma compreensão idealizada das sociedades tradicionais, Rorty, ao contrário, prefere apostar na valorização dos aspectos que são específicos das sociedades modernas.

Mas, afinal, o que é mais adequado, produtivo ou razoável: desenvolver narrativas pessimistas sobre como a modernidade corroeu seus supostos fundamentos ou tentar estimular, promover e fortificar os aspectos positivos de nossas instituições? De modo mais *filosófico*, o debate sobre política e moral deveria ser respaldado por teorias abrangentes sobre o ser humano ou apenas por comparações entre os tipos de arranjos e alternativas concretas que temos à nossa disposição para transformar a sociedade?

Um dos aspectos mais criticados da filosofia de Rorty, e talvez sua maior divergência em relação a comunitaristas como Charles Taylor, diz respeito ao modo como ele se posiciona em relação a essas questões. Para Rorty, no que diz respeito a questões políticas “concretas”, os livros de Charles Taylor são, na melhor das hipóteses, completamente inúteis.

Eles também soam, às vezes terrivelmente pessimistas “como se as instituições políticas não fossem em nada melhores do que suas justificações filosóficas”. (Rorty, 2002, p.239) Rorty propõe, ao contrário, uma separação nítida entre “predições empíricas”, questões práticas de cunho político-público, e articulações teóricas, voltadas para o âmbito individual-privado. Essa seria uma estratégia que permitiria uma união mais efetiva dos intelectuais na luta contra as grandes oligarquias e organizações de gangsteres que emperram o progresso. No artigo intitulado “Thugs And Theorists: A Reply to Bernstein”, ele defende que os intelectuais, com relação a questões políticas, deveriam deixar suas divergências teóricas em segundo plano e unir-se em nome de duas causas que colocam em perigo todas as conquistas da modernidade: o esforço para impedir a multiplicação dos Estados totalitários e a luta contra a concentração de riqueza na mão de alguns poucos. Para Rorty, a solidariedade para com os mais fracos e a valorização das instituições democráticas são os dois principais indicativos de que um indivíduo é um social-democrata e, nessa definição, as diferenças entre ele e Taylor poderiam ser descritas como meramente filosóficas.

Nós social-democratas deveríamos ser capazes de cooperar nos projetos políticos enquanto diferimos em nossos gostos filosóficos, bem como no resto dos nossos gostos literários. Em particular, as pessoas como Berlin e Taylor, que discordam sobre se a liberdade negativa é a liberdade suficiente, ou Habermas e Derrida, que discordam sobre se existe algo universalmente humano para servir de base para a ética, podem colaborar perfeitamente bem em tais projetos. (Rorty, 1987, p.573)

Filósofos como Taylor, entretanto, demonstram pouco interesse sobre quais opções políticas estão atualmente disponíveis dentro do atual sistema social-democrático, ou sobre o que poderia substituir o sistema caso ele viesse abaixo. Rorty parece sugerir que, na esfera pública, nós deveríamos buscar por algum tipo de consenso sobre quais medidas deveríamos adotar para acabar com a fome, a exclusão social e outras recorrentes formas de crueldade que infelizmente ainda são tão comuns pelo mundo. Sob o enquadramento rortiano, a crítica que Taylor faz da modernidade termina sendo apenas mais uma versão da *Ideologiekritiker*; “o hábito recorrente, de fornecer sempre novas e mais sofisticadas formas de criticismo da ideologia das democracias que sobrevivem, combinada com a falta de atenção aos cenários necessários para sua reforma.” (Rorty, 1987, p.570) Ou seja, se Taylor acredita que nossa cultura nos leva a “suprimir” uma ontologia implícita em nossas avaliações morais, Rorty, ao contrário, parece sugerir que o “excesso de teoria” (Rorty, 1987, p.570) leva alguns filósofos a uma cegueira quanto aos compromissos práticos que deveriam coloca-los lado a lado.

A afirmação com a qual terminei o parágrafo anterior é meramente retórica, provocativa, mas também serve de ilustração para o ponto que está no centro do debate Taylor-Rorty; afinal, a filosofia tem realmente alguma relevância política ou a democracia tem prioridade sobre a filosofia? As ideias de Taylor provavelmente parecerão mais simpáticas àqueles que esperam por uma filosofia política com a pretensão de conferir “fundamentos” para determinadas intuições éticas; a filosofia rortiana, por outro lado, parecerá mais simpática aos que duvidam de toda pretensão de

fundamentar o que quer que seja. Eu me situo nesse último grupo. Prefiro atitudes filosóficas mais parecidas com as de pessoas como Richard Rorty, Dewey, William James, Max Stirner, Stuart Mill, Mangabeira Unger e Castoriadis; de diferentes maneiras todos esses autores procuram valorizar os principais aspectos da vida pública contemporânea ao invés de tentar desautorizá-la. Parece-me que um dos aspectos importantes dos trabalhos de tais autores é que eles procuram aproveitar a moderna valorização da arte, do debate aberto e do pluralismo crescente como instrumentos de articulação e empoderamento dos indivíduos concretos. A filosofia tayloriana, por outro lado, parece consistir em uma proposta que dá demasiada importância a aspectos da vida humana que são mais valorizados entre os intelectuais. Pressuposições ontológicas são coisas, me parece, mais facilmente reconhecíveis nas práticas comunicativas de pessoas que estão familiarizadas com a tradição filosófica, pessoas que não têm essa familiaridade não usam nem precisam usar tais pressuposições. Assim como Rorty, eu também sou desconfiado daqueles que afirmam que o senso comum contém problemas ou pressuposições filosóficas. (Rorty, 2005, p.100). Por esse motivo eu apostaria que, embora procure valorizar cautelosamente os aspectos individualizantes da cultura moderna, Taylor me parece preso ao paradigma platônico que coloca o pensamento teórico como uma atividade paradigmaticamente humana. Contudo, reconheço, essa posição precisaria ser reforçada por elementos cuja exploração foge às possibilidades desse artigo. Também é necessário enfatizar que, além dos pontos tratados acima, o debate entre Taylor e Rorty possui muitos

outros aspectos que não pudemos desenvolver. Entre outras coisas ambos divergem também acerca da finalidade da filosofia e do estatuto epistêmico da linguagem. Enquanto Rorty quer levar às últimas consequências a virada linguística e o antiessencialismo de Davidson e Nietzsche, Taylor atém-se ainda a algo parecido com um correspondentismo. Apesar de alinharem-se em alguns aspectos, por exemplo, na atribuição de dependência entre individualidade e comunidade e entre moralidade e narrativa, Taylor está mais próximo de uma atitude pessimista em relação à modernidade, enquanto Rorty identifica-se mais com otimistas como Habermas. Todas essas divergências, entretanto, só tornam o debate entre os dois mais importante, pois oferece intuições ricas e promissoras para o enfrentamento de dilemas que atravessam a contemporaneidade, colocando a cultura no centro de suas perspectivas e retirando a filosofia de uma atitude inócua de presumida cientificidade.

---

---

## NOTAS

<sup>1</sup>Professor de Filosofia do Instituto Federal da Bahia (IFBA) – Valença/BA. Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). E-mail: ahasverus9@hotmail.com.

<sup>2</sup>Nesse ponto, a crítica da Taylor ao liberalismo e a de Cornelius Castoriadis, ao que ele chamava de funcionalismo, convergem. Ambos os autores condenam as tentativas de ver a vida humana sob o olhar pretensamente “objetivo” das ciências da natureza, e por isso recorrem a diferentes estratégias para tentar pensar os indivíduos no interior de seus respectivos sistemas de valores. Na verdade, penso, tratam-se de duas utilizações distintas do quadro referencial do idealismo alemão ou, pelo menos, das categorias estabelecidas por Dilthey para o trabalho das ciências humanas.

<sup>3</sup>Também Richard Rorty desenvolve uma crítica semelhante a Jurgen Habermas. Segundo Rorty, Habermas não perceberia que a sua própria filosofia estaria calcada sobre um conjunto de pressupostos morais. Ver (Souza, 2005, p.55)

<sup>4</sup>Taylor fala, por exemplo, de “condições transcendentais da vida humana” (TAYLOR, 2011, P. 49) e considera o seu trabalho como um estudo dessas condições. Ou seja, embora se utilize, em larga medida, de uma estratégia narrativa de descrição dos problemas da cultura contemporânea, o seu diagnóstico desses problemas apela para distinções kantianas como aquela entre o transcendental e o empírico. Portanto, embora advogue pela necessidade de uma teoria do si-próprio que incorpore o caráter incontornável de nossa experiência histórica, Taylor pensa nessa experiência como determinada por aspectos que lhes “transcendem”.

<sup>5</sup>Por isso, penso, apesar das concessões que Taylor faz ao individualismo moderno, sua filosofia moral parece em grande medida uma tentativa de recuperar um tipo de compreensão humanista do si-próprio semelhante a de autores como Ludwing Feuerbach. Consequentemente, os riscos de uma entronização da comunidade sobre a individualidade também poderiam ser atribuídos à sua política do reconhecimento.

<sup>6</sup>No artigo “A Prioridade de Democracia para a Filosofia” Rorty crítica o comunitarismo de Taylor recorrendo à afirmação de que as sociedades democráticas não precisam de pressuposições ontológicas sobre o si-próprio de seus cidadãos. Se quisermos, entretanto, algum tipo de descrição sobre o que realmente somos, enquanto membros de uma tal sociedade, Taylor nos oferece uma descrição adequada, mas essa necessidade é algo contingente. Para Rorty “esse tipo de alimento filosófico não tem a importância que autores que Horhheimer, Adorno, ou Heidegger lhe atribuíram.” (RORTY, 2002, p.239).

## REFERÊNCIAS

BERLIN, I. **Estudos sobre a Humanidade**, Tradução Rosaura Einchenberg, São Paulo, Ed. Companhia das Letras, 2002.

RORTY, R. **In a Flatened World** in London Review Of Books Vol. 17 N.07, 1993, p.13-95.

RORTY, R. **Verdade e Progresso**, Tradução Denise R. Sales, Ed. Manole, São Paulo, 2005.

RORTY, R. **Contigência, Ironia e Solidariedade**, São Paulo, Tradução Vera Ribeiro, Ed. Martin Fontes, 2007.

RORTY, R. **Consequências do Pragmatismo**, Tradução João Duarte, Lisboa, Ed. Instituto Piaget, 1999.

RORTY, R. **Filosofia como Política Cultural**, Tradução João Carlos Pijnappel, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2009.

RORTY, R. **Objetivismo, Relativismo e Verdade**, Marco Antonio Casanova, Rio De Janeiro, Ed. Relume Dumará, 2002.

RORTY, R. **Es Bueno Persuadir em Cuidar La Libertad**, Tradução Sonia Arribas, Ed. Trotta, 2005.

RORTY, R. **Thugs and Theorists: A Reply to Bernstein In Political Theory**, Vol. 15, No. 4, Ed. Sage Publications, Nov. 1987, pp. 564-580

SOUZA , J C. Org. e Tradução. **Filosofia, Racionalidade e Democracia — Os Debates Rorty & Habermas**, São Paulo, Ed.UNESP, 2005

TAYLOR, C. **As Fontes do Self**, Tradução Adail Ubirajara Sobral/Dinah de Abreu, SP, Ed. Loyola, 2011.

TAYLOR, C. **A Ética da Autenticidade**, Tradução Talyta Carvalho, São Paulo, Ed. Loyola, 2012.

ENVIADO EM: 26/11/2015

APROVADO EM: 23/05/2016

# ASPECTOS POLÍTICOS DA *PARRESÍA* EM FOUCAULT

Thiago Rêgo Alves<sup>1</sup>

**RESUMO:** A *parresía*, entendida como dizer tudo, dizer verdadeiro, ou fala franca, foi o último objeto de estudo do filósofo Michel Foucault. Foucault encontra a *parresía* ao analisar a sexualidade na Antiguidade grega, mais precisamente na relação entre mestre e discípulo, e como um termo característico da estrutura política da *pólis* ateniense. Porém, esse termo político vai sendo configurado por Foucault de modo conflitante com a estrutura democrática. O presente artigo analisa os aspectos políticos da *parresía* em Foucault de modo a elucidar os estudos desse filósofo sob os referidos aspectos. Vemos Foucault percorrer um caminho teórico que coloca o dizer verdadeiro como atividade privilegiada da Filosofia sem, com isso, excluir a dimensão política que lhe confere.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Parresía*; Dizer Verdadeiro; Estrutura Política.

**ABSTRACT:** The *parresía*, understood as to mean everything, to say the true, or to frankly, was the last study from the philosopher Michel Foucault. Foucault finds *parresía* when analyzing sexuality in ancient Greece, specifically the relationship between master and disciple, and as a political structure from Athenian *pólis*. But this political term will be

set by Foucault as conflicting with the democratic structure. This article analyzes the political aspects of Foucault's *parresía* in order to elucidate this philosopher's studies in these aspects. We see Foucault travel through a theoretical path that puts the true speech as an activity privileged of Philosophy without, however, exclude the political dimension.

**KEYWORDS:** *Parresía*; True Speech; Political Structure.

## 1 INTRODUÇÃO

Foucault inicia seus estudos sobre subjetividade e verdade em 1982, no curso *Hermenêutica do sujeito*. Nesse curso o filósofo analisa os modos pelos quais o indivíduo, na Antiguidade grega, poderia estabelecer uma relação com determinados códigos de conduta de modo a tornar-se sujeito de suas práticas, o que se daria por meio da ascese, de permanentes exercícios e cuidados para consigo no cotidiano. E são nessas técnicas de si que o filósofo encontrou o termo *paraskeuê*, que concernia a exercícios praticados com o objetivo de transformar os discursos em atos<sup>2</sup>, uma atitude moral que exigiria “a conjugação do comportamento verbal ao comportamento de vida”<sup>3</sup>; e, ainda referente ao cuidado de si, como uma específica relação com o outro, precisamente na relação entre mestre e discípulo, o dizer verdadeiro surgia como um indispensável mecanismo na condução da alma deste último por seu mestre. Esta teria sido a “primeira grande análise da *parresía*”<sup>4</sup> feita por Foucault<sup>5</sup>.

Ao considerar seu estudo sobre a *parresía*, em 1984, Foucault menciona que sua intenção era encontrar o “tipo de ato pelo qual o sujeito, dizendo a verdade, se manifesta, [...] representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros como dizendo a verdade”<sup>6</sup>. Porém, esse “dizer a verdade” não passaria por critérios que definiriam o discurso como verdadeiro ou falso (ninguém questionará se o que está sendo dito é ou não verdade). A intenção do filósofo com esse estudo era alcançar o que ele chamou de *aleurgia*<sup>7</sup>, em suma, a maneira pela qual a verdade é manifestada.

É dessa forma que Foucault se dedica à análise da *parresía*, elucidando nos escritos antigos (textos de Eurípedes,

Tucídides, Isócrates, Platão e Aristóteles)<sup>8</sup> as circunstâncias em que o dizer verdadeiro era proferido. Vemos aqui a *parresía* surgir na estrutura política de Atenas como um direito de nascimento concedido pela democracia e como certa forma de exercer o poder. Em seguida, em ambientes não democráticos, em especial o monárquico, com a análise de textos de Platão. O filósofo dedica grande parte do curso de 1983 ao entendimento do dizer verdadeiro na filosofia.

## 2 PARRESÍA: DEMOCRACIA E PRIVILÉGIO

Foucault cuida de entender a ligação entre o dizer verdadeiro e a organização da *pólis* ateniense. Na obra *Íon*, de Eurípedes seu protagonista homônimo é filho do deus Apolo com Creusa, filha de Erecteu, um dos semeadores da cultura de Atenas. Íon é abandonado em uma caverna por Creusa e resgatado por Hermes a pedido de Apolo, que o deixa na porta de Delfos onde é criado por uma sacerdotisa de Apolo sem conhecimento de sua origem. Xuto, descendente de Aqueus e marido de Creusa, decide ir com esta a Delfos para saber do oráculo se terão filhos.

Quando é revelado a Xuto que seu filho será “o primeiro que vir” quando sair do templo, ele encontra Íon e diz ser o seu pai<sup>9</sup>. Íon pergunta, por sua vez, quem seria a sua mãe, pois “*eis tò prôton zugòn* (para a primeira fileira)”<sup>10</sup> de cidadãos seria preciso ser filho de autóctones, portanto, se Xuto não era, restaria perguntar por sua mãe, “*hós moi génetai metróthen parresía*’ [para que eu herde a *parresía* do lado materno; acresce Foucault]”<sup>11</sup>. Esse é o ponto que notamos em

Foucault sobre o *Íon*<sup>12</sup>: a *parresía* é um privilégio de quem é nascido em Atenas e é um modo de exercer o poder pelo dizer verdadeiro, portanto, não diz respeito a qualquer cidadão estando relacionada ao exercício do poder político.

Entretanto, Foucault encontra em um escrito de Políbio (livro II de *Histórias*) a *parresía* como terceira característica da estrutura política dos Aqueus, depois da *demokratia* (participação dos cidadãos), e da *isegoria* (igualdade de direito e de dever para todos os cidadãos), a *parresía* surge como a “liberdade para os cidadãos de tomar a palavra [...] tanto do ponto de vista abstrato (a atividade política) como de uma forma bem concreta: na assembleia”<sup>13</sup>. Portanto, para haver democracia seria preciso haver *parresía*, bem como o contrário, já que o livre falar estava ligado à igualdade de direito e dever, e à participação dos cidadãos. O filósofo estabelece essa relação ainda no *Íon*, onde era preciso a *parresía* para que se tivesse acesso à democracia, dizendo de outro modo no contexto, era preciso saber de onde era a mãe para que se pudesse aceder à “primeira fileira” de cidadãos, logo, para Foucault, o que estava em questão era a liderança da cidade com suas implicações, ou seja, o ódio “do povo, o ódio dos *adýnatoi* (impotentes); a zombaria dos *sophoí* (dos sábios); e, enfim, a rivalidade e a inveja dos que se ocupam da cidade”<sup>14</sup>. Porém, quando se coloca *isegoria* e *parresía* como condições para a democracia compromete-se a *dynasteía* (ascendência, exercício do poder) pelo dizer verdadeiro, pois, pelo que estamos vendo no estudo do filósofo em questão, ter direito à *parresía* significava alçar-se à “primeira fileira” da cidade, pertencer à categoria específica de cidadãos que manejam tanto o *lógos* quanto a *pólis*, algo que o direito de todos a falar parecia contradizer.

Segundo Foucault, o dizer verdadeiro tem seu lugar “definido e garantido pela *politeía*”<sup>15</sup>, ou seja, pela constituição da cidade, motivo de sua análise do *Hipólito*, em que, devido a uma falta moral cometida por sua madrasta<sup>16</sup>, Hipólito perde o direito de exercer a *parresía*, ainda que não tenha perdido com isso sua cidadania. Foucault destaca a qualificação pessoal no exercício do dizer verdadeiro, acrescentando, porém, que “o dizer a verdade do político é aquilo porque vai ser assegurado o jogo conveniente da política”<sup>17</sup>, dizendo de outro modo: há o jogo da política (interesses) porque há o jogo da verdade. Como ocorre em *Orestes*, em que seu protagonista homônimo mata a mulher que traiu seu pai (Agamêmnon) e, após ser capturado é submetido a um julgamento em que é pedida a palavra da multidão (a assembleia é o plano de fundo) que lá está sobre o seu destino. Segundo Foucault, o primeiro que se ergue para falar é um antigo companheiro do pai de Orestes, Taltíbio, personagem homérico que “o texto diz simplesmente que suas palavras são *dikhómyta*”<sup>18</sup>, que o filósofo traduz por dúplices e conclui dessa forma que teria sido um discurso, que de algum modo agradasse a todos (lisonja); o segundo a falar é o rei Diomedes, herói homérico que pede o exílio de Orestes; o terceiro é um cidadão que “na grosseria da sua *parresía*, suficientemente persuasivo para conduzir os cidadãos a algum desastre”<sup>19</sup>, pede a execução de Orestes; já o quarto cidadão que teria sido descrito como *autourgós andreîos* (lavrador corajoso) disse:

Para Orestes, filho de Agamêmnon, eu peço uma coroa [...], porque ele quis vingar seu pai, matando uma mulher culpada e ímpia que tirava dos homens gloriosos o desejo de armar seu braço e fazer campanha fora de casa<sup>20</sup>.

Orestes é executado. O que chama a atenção do filósofo é o julgamento ter acontecido em uma assembleia e a palavra ter sido concedida a todos presentes. Foucault faz uma dissociação entre o que chamou de má e boa *parresía* aqui. A má *parresía* seria esta do *Orestes*, em que qualquer um tem direito à palavra sem que antes sejam observadas as qualidades pessoais daquele que fala e, ainda, esse discurso é feito sem riscos, não denuncia nada. Nesse sentido da denúncia, o discurso do cidadão que pede para Orestes ser coroado seria o que Foucault chamou de boa *parresía*, pois se coloca contra a opinião corrente (a de que Orestes tem que pagar por um crime), ainda que se faça em um meio em que a palavra é concedida a todos e sua ascendência pessoal esteja ligada à lavoura, o que Foucault entende como uma origem pobre e, portanto, não pertencente a cidadãos que ocupam a primeira fileira.

Com isso, o que o filósofo pergunta é: Como a democracia poderia suportar o dizer verdadeiro? Ele encontra um notável exemplo do bom uso do dizer verdadeiro na democracia em *A guerra do Peloponeso*, de Tucídides, mais precisamente em discursos de Péricles (495 a. C./429 a. C.) que governou Atenas em parte do referido conflito (que foi de 431 a 404 a. C.). No contexto desse primeiro discurso, os lacedemônios (habitantes da região Peloponeso) decretam que Atenas ceda parte de seu território para que não ocorra um conflito, é então que os atenienses se reúnem em assembleia para decidir o que fazer. Depois de muitos falarem e se pronunciarem tanto contra quanto a favor do conflito, “Péricles, filho de Xântipos, o homem mais eminente entre os atenienses daquele tempo graças à sua superioridade tanto em palavras quanto em atos”<sup>21</sup>, toma a palavra:

Mantenho-me fiel ao meu pensamento de sempre, atenienses: não devemos ceder aos peloponésios. Ainda agora vejo que devo dar-vos o mesmo conselho do passado, ou quase o mesmo, e espero, por uma questão de justiça, que aqueles que nos apoiarem se mantenham corresponsáveis pela decisão no caso de falharmos, ou então não aspirem, no caso de sucesso, às honras de uma decisão inteligente. Os acontecimentos podem mover-se tão imprevisivelmente, com efeito, quanto os planos dos homens; é por isso que em geral pomos na sorte a culpa de todos os acontecimentos contrários ao nosso raciocínio.

Notamos aqui as características da boa *parresía* anteriormente descritas: a ascendência daquele que fala (qualidade pessoal) e a denúncia, nessa circunstância, do risco do conflito, onde aqueles que concordam em não ceder as terras atenienses compartilharão da vitória ou da derrota, pedido contrário feito àqueles que não concordam com o confronto. Além disso, Foucault nota a coexistência da *politeía*<sup>22</sup>, ou seja, da organização democrática em que todos têm direito de falar, com a boa *parresía*. Os atenienses decidem pelo conflito.

No outro discurso de Péricles, Atenas encontra-se sem recursos e com baixo efetivo devido a doenças. A população está revoltada contra seu governante, que lhes aconselhou o caminho da guerra. Péricles convoca uma assembleia para discorrer sobre, onde diz:

Ao convocar esta assembleia, meu propósito foi fazer-vos relembrar certos fatos e advertir-vos quanto à

*vossa atitude injustificada*, seja demonstrando o vosso rancor contra mim, seja deixando-vos abater por vossas desventuras. [...] Se a cidade pode suportar o infortúnio de seus habitantes na vida privada, mas o indivíduo não pode resistir aos dela, todos certamente devem defendê-la, em vez de agir como fazeis agora propondo o sacrifício da segurança da comunidade por estar desesperados com as dificuldades que enfrentais internamente e adotando uma atitude crítica tanto em relação a mim, por vos haver aconselhado a entrar na guerra, quanto a vós mesmos, que votastes comigo a favor dela<sup>23</sup>.

Segundo Foucault, essa atitude de Péricles é coerente com uso da boa *parresía* por ele feito, algo coerente quando o pacto<sup>24</sup> formado pelo dizer verdadeiro é quebrado. Péricles, em um primeiro momento, deixou clara sua opinião e os perigos de quem o apoiasse nessa opinião, porém, insatisfeitos com as desventuras, os cidadãos se voltaram contra ele, culpando-o por toda situação, uma atitude injustificada haja visto o pacto parresiástico estabelecido entre governante e governados.

Dessa forma, Foucault conclui que para haver democracia é necessária a livre tomada de palavra (*isegoria*), mas que seria indispensável para esta *politeía* o dizer verdadeiro, pois de outro modo a organização democrática estaria ameaçada, como, por exemplo, no período após a queda de Péricles, em *Discurso sobre a paz* (cerca de 350 a. C.) de Isócrates, em que este se dirige à assembleia dizendo saber que o direito à palavra não é o mesmo para todos: “Não é nada surpreendente, pois tendes sempre o costume de expulsar todos os que não falam no sentido de vossos desejos”<sup>25</sup>. Foucault pergunta pela *dynasteía*, quem poderá adquirir ascendência onde não lhe permitem

falar? Assim, o filósofo afirma que “a liberdade de palavra é um problema político”<sup>26</sup>, portanto, não apenas do regime democrático, mas também de aristocráticos e autocráticos, pois diz respeito à condução das almas das pessoas, nas palavras de Foucault, diz respeito a uma psicagogia, “um ato político”<sup>27</sup>.

Foucault dá seguimento analisando a *parresía* nos textos de Platão e notando, a partir dessas análises, a vida do filósofo Antigo como um lugar privilegiado para manifestação do dizer verdadeiro, não que o dizer verdadeiro deixe de ser notado na democracia ou em textos que tivessem como plano de fundo qualquer outra organização política, mas Foucault vai criando critérios do que de fato seria a *parresía*, dando maior visibilidade a uma noção específica do termo. Passemos à *parresía* filosófica.

### 3 A PARRESÍA FILOSÓFICA

Foucault lembra que a melhor cidade para Platão é fundada numa relação ideal com a verdade, não havendo problema com isso. Foucault pergunta se seria melhor, no caso de uma cidade indexada à verdade: conceder a palavra a todos para que possam se expressar (democracia) ou “confiar na sabedoria de um Príncipe que seria esclarecido por um bom conselheiro?”<sup>28</sup> O filósofo lembra que a democracia, em *A república*, surge por meio da tomada de poder dos oligarcas (os que possuem *dynasteía*) pelos pobres:

[...] A democracia surge, penso eu, quando após a vitória dos pobres, estes matam uns, expulsam outros, e partilham

igualmente com os que restam o governo e as magistraturas, e esses cargos são, na maior parte, tirados à sorte. – É essa, efetivamente, a maneira como se estabelece a democracia, quer pelas armas, quer pelo medo do outro partido, o que foge<sup>29</sup>.

Por meio da guerra a *politeía* seria dividida entre os vencedores reinando a liberdade para se dizer e fazer o que quiser<sup>30</sup>. Para Platão, na democracia cada indivíduo poderia “escolher a modalidade que lhe aprouver, como se chegasse a uma feira de constituições e pusesse em prática aquela que tivesse selecionado”<sup>31</sup>. Foucault observa que a *parresía* para Platão não é tratada como elemento de integração, mas como um meio por onde cada indivíduo escolherá suas leis para se orientar na cidade, faltando aos indivíduos a referência da verdade. Se na oligarquia essa referência é dada pelos homens de ascendência que estão no governo e na democracia essa referência é inviabilizada pela livre palavra, na monarquia essa referência seria possível graças à figura do filósofo e do conselheiro do Príncipe. Nesse sentido, Foucault analisa as cartas V, VII e VIII de Platão, por tratarem de tal questão.

Na *carta V*, Platão teria enviado um discípulo, Eufraio, a Perdicas, irmão do Imperador Felipe, da Macedônia, como conselheiro. Platão diz “conhecer o que é vantajoso para a *democracia*, no entanto, sendo-lhe facultado falar ao povo e dar-lhe conselhos, nunca se levantou para dirigir-lhes uma só palavra”<sup>32</sup>, segundo ele, por ter nascido tarde demais e sua pátria o considerar um caso perdido. Foucault atenta para a seguinte passagem: “cada forma de governo tem uma linguagem própria, como se dá com certos animais; a democracia fala

de um jeito, como a oligarquia ou a monarquia, de maneira diferente”<sup>33</sup>. Platão menciona ser preciso ouvir como cada *politeía* se expressa, e diz ainda saber o que é vantajoso para a democracia, portanto, ele ouviu o que o Estado precisava ainda que não quisessem ouvi-lo (exemplo de má *parresía*). Segundo Foucault, a função do filósofo na *politeía* seria “formular, articular o que se diz em um Estado de tal maneira que o que nele se diz, seja efetivamente conforme ao que é, em sua natureza, o Estado”<sup>34</sup>; assim, o filósofo é colocado como aquele capaz de conhecer a natureza da *politeía* e melhor orientá-la.

A *carta VII* fala de um investimento político feito diretamente por Platão, suas viagens à Sicília. Platão foi por três vezes à Sicília, a primeira por razões particulares onde conheceu Dion, cunhado de Dionísio, o Velho, monarca da Sicília. Platão ensinou filosofia a Dion tendo se surpreendido por seu interesse, tornando-se seu amigo. Em sua segunda viagem, Platão foi convidado por Dion para “servir de conselheiro político e, ao mesmo tempo, pedagogo de Dionísio, o Moço, filho de Dionísio, o Velho, herdeiro do poder”<sup>35</sup>. Assim, Platão partiu para Siracusa, no entanto, quando lá chegou só encontrou discórdia, Dion foi acusado de conspirar contra a tirania de Dionísio que, por sua vez, exilou Dion<sup>36</sup>. Platão voltou para Atenas e, algum tempo depois recebeu o pedido de Dionísio para retornar e instruí-lo em filosofia, Dionísio prometeu repatriar Dion caso Platão retornasse, este vai então pela terceira vez, tratando de entender as intenções de Dionísio quanto à filosofia, porém, notando um desinteresse pela *vida filosófica* em Dionísio, além de novos desentendimentos entre Dion e Dionísio, Platão regressa a Atenas. Dion assume o

poder, porém é assassinado por grupos ligados a Dionísio. A família de Dion escreve a Platão pedindo que intervenha no conflito entre os dois grupos, e é então quando Platão escreve a carta VII, avaliando sua relação com a política.

Platão inicia a carta falando de sua decepção em relação à política, desde a aristocracia dos Trinta<sup>37</sup>, em que ele e Sócrates foram obrigados a levar “à força um cidadão para ser executado”<sup>38</sup>, até a ascensão da democracia, em que Sócrates foi condenado a morte. Porém, diz Platão, “não desanimei de encontrar remédio para esse estado de coisas, sempre à espera da situação oportuna para poder agir”<sup>39</sup>. Foucault aponta esses dois fatores como motivos para Platão se omitir da participação política: a falta de amigos (*phíloi*) e a falta de situação oportuna (*káiroi*); tendo encontrado no convite de Dion, seu amigo, uma situação oportuna, ao que Dion teria dito para seu convencimento nunca ter havido uma situação como aquela de “concretizar-se nos mesmos homens [os familiares de Dionísio, o Moço] a união da filosofia e do governo das cidades”<sup>40</sup>. Platão levou isso em consideração, pois, para ele, era o momento de

pôr em prática meus projetos de legislação e de governo. Bastava persuadir um único homem para que tudo me saísse bem. [...] Envergonho-me diante de mim mesmo a só ideia de passar por charlatão incapaz de realizar nada concreto e de trair tão cedo a hospitalidade e a amizade de Dião<sup>41</sup>.

Foucault atenta para este trecho: “me envergonhava por passar perante mim mesmo como um verbo vazio (*mè dóxaimí pote emautô pantápasi logos mónon atekhnôs ênai*) que

nunca quer pôr mãos à obra (*érgon de oudenòs án pote hekòn anthápsasthai*)<sup>42</sup>; mais precisamente pelo jogo de palavras *lógos* e *érgon*, Platão temia ficar apenas no *lógos*, mas qual o modo de passar ao *érgon*? Por meio do aconselhamento<sup>43</sup>, da instrução do soberano, mediante a *parresía* daquele encarregado de ouvir (referência à carta V) a *politeía*, como “quem tivesse de aconselhar a algum doente submetido a dieta prejudicial à saúde, [...] mudar seu regime”<sup>44</sup>. O discurso do filósofo se faz necessário na *politeía* quando algo nela encontra-se fora de lugar, o filósofo seria consultado como um médico que trataria de dizer que caminhos tomar.

No livro IV de *As leis*, é feita uma distinção entre a medicina para escravos e a medicina para as pessoas livres: a primeira seria caracterizada pela prescrição de medicamentos com base na experiência, como se o médico “detivesse o conhecimento exato, e com a autossuficiência de um monarca despótico”<sup>45</sup>; enquanto a segunda seria caracterizada por médicos que conversam “com o próprio paciente e com seus amigos, podendo assim obter conhecimento a partir daquele que padece da doença [e seus amigos] como transmitir a estes as devidas impressões na medida do possível”<sup>46</sup>. Desse modo, a medicina que ouve o paciente seria a boa medicina, aquela que de fato cura quando se é atacado por uma enfermidade, pois “o mesmo se verifica com as cidades, quer sejam dirigidas por um homem apenas, quer por muitos”<sup>47</sup>. Mas em que sentido seria o aconselhamento do filósofo? Segundo Platão, seria no sentido do funcionamento das instituições e do poder soberano devendo prevalecer o desenvolvimento da *politeía*, sendo necessária a disposição para ouvir os conselhos do filósofo (sem o coagir em favor de interesses específicos) e a

fazer o melhor pela cidade<sup>48</sup> de modo que, enfatiza Foucault, não é a função da filosofia dizer a verdade sobre a política, “não é nem mesmo ditar imperiosamente o que deve ser tanto a constituição das cidades, como a política ou o governo”<sup>49</sup>.

Em suma, Foucault observa em Platão de que maneira o filósofo pode passar do discurso à obra, que é por meio do aconselhamento político, do diagnóstico dos problemas do Estado, não se tratando esse diagnóstico da função da filosofia, mas da maneira pela qual o seu *lógos* pode incidir no mundo como *érgon*. Mas por que o filósofo e não qualquer outro? Porque o *lógos* do filósofo estaria indexado à natureza das coisas e, portanto, à verdade, e não a uma dissimulação como o discurso retórico, que procura o convencimento do falso como verdadeiro<sup>50</sup>, ou à lisonja, que consiste em perceber o que pensa o ouvinte, formular um discurso a partir desse pensamento, “e restituí-lo ao ouvinte que fica com isso tanto mais facilmente convencido e tanto mais facilmente seduzido por ser o que ele diz”<sup>51</sup>. O discurso filosófico estaria baseado, nas palavras de Foucault, em uma homologia (característica da *parresía* entre mestre e discípulo) em que há uma aparente identidade entre os discursos<sup>52</sup>, de modo que diferenças como ascendência pessoal ou autoridade real não são levadas em consideração, o que pode facilmente ser entendido como critério de verdade da *parresía* filosófica, por excluir fatores de ordem social que possam influenciar no discurso, motivo este de Foucault insistir no risco [até de morte] para quem fala como uma característica da *parresía*, ainda que Platão renuncie a esse risco aconselhando o filósofo ao mesmo<sup>53</sup>. Porém, se a *parresía* filosófica exclui a ascendência pessoal dos interlocutores, a *parresía* política (a das assembleias)

seria, então, menos verdadeira? Foucault conclui dizendo que a filosofia é o lugar por excelência do que chamou de boa *parresía* e que aquele discurso de Péricles, em vez de vincular “mestre e discípulo na unidade do ser”<sup>54</sup>, como fazia Sócrates estabelecendo uma homologia de modo que o discurso parresiástico pudesse conduzir a alma do outro (psicagogia) à verdade, “vinculava a pluralidade dos cidadãos reunidos na cidade à unidade de comando do que assume a ascendência sobre eles”<sup>55</sup>, o que conduziria a uma retórica, já que a unidade da cidade seria estabelecida pela palavra (Foucault chama apenas de comando) daquele que está à frente dos demais (primeira fileira) de modo que seu discurso prevalecesse sobre os demais, pois se trataria de convencer, persuadir “na forma dessa superioridade [ascendência] afirmada”<sup>56</sup>. Portanto, apenas o discurso filosófico seria adequado ao bom uso da *parresía*, enquanto o discurso político seria apenas um discurso retórico.

É assim que a filosofia seria um lugar privilegiado dessa manifestação da verdade configurada por Foucault, ainda que, como vimos em *Orestes*, por exemplo, a *parresía* possa ser manifestada por um cidadão sem ascendência pessoal em uma assembleia. No entanto, devemos mencionar um último ponto acerca disso. Quando Platão decidiu acatar o pedido de Dionísio, que disse estar interessado em aprender filosofia, e foi à Siracusa pela terceira vez, ele mencionou ter tratado logo de saber se Dionísio estava de fato interessado em filosofia<sup>57</sup> por um meio, segundo ele, elegante e aplicável aos tiranos:

Para gente desse estofa é preciso mostrar toda a extensão dos estudos filosóficos, sua natureza, as dificuldades

muito próprias e quanto esforço exigem de nós. [...] Se for dotado de natureza divina, além de revelar vocação para tais estudos, ficará maravilhado com o caminho apontado e no mesmo instante se decidirá a enveredar por ele e não viver de outra maneira. Ao depois, avançando resolutamente e arrastando consigo o próprio guia, não se deterá antes de atingir a meta que se impôs ou de adquirir a capacidade necessária para conduzir-se sem o auxílio de ninguém. É nesse estado de espírito que tal homem vive; e até mesmo nas ocupações mais triviais, a todo instante e em quaisquer circunstâncias não se despega da filosofia, daquele gênero de vida que o deixara com o espírito sóbrio e capaz de aprender, boa memória e raciocínio lesto<sup>58</sup>.

Foucault destaca o trecho: “[...] É preciso mostrar o que é *tò prâgma* (o que é essa coisa, a própria coisa); através de que atividades práticas se exerce (*di’ hóson pragmáton*); e que trabalho ela implica e supõe (*kai hóson pónon ékhei*)”<sup>59</sup>. Segundo o filósofo, a palavra *prâgma* tem dois sentidos no grego, *referente* (aplicado a um termo ou preposição), sentido encontrado no primeiro trecho: “É preciso mostrar a eles *pân tò prâgma*: o real da filosofia”<sup>60</sup>. O segundo sentido é o da palavra *pragmáton* que seria o mesmo que *prâgmata*: atividade, negócio, exercício, prática; portanto, um sentido que não diz respeito a um termo ou preposição, mas a práticas que seriam a realidade da filosofia, e que práticas em específico seriam essas? Foucault categoriza dizendo serem essas práticas um caminho a trilhar, o caminho da *vida filosófica*, em que o indivíduo teria de se esforçar voltando sua vida para tal caminho onde, ainda que tenha a alma guiada por um mestre,

conduziria a si mesmo, o que implicaria uma mudança em suas ações cotidianas e renúncias de hábitos desenvolvendo com isso três habilidades: *eumathés*, melhor aprendizado; *mnémon*, melhor memória; e *logízesthai dunatòs*, melhor raciocínio, melhor decisão. Um caminho que trabalha o próprio indivíduo, “um trabalho de si sobre si”<sup>61</sup> é, segundo Foucault, a realidade da filosofia, meio pelo qual o filósofo constitui seu *éthos* dando testemunho da verdade pela maneira como vive:

A vida filosófica é uma manifestação da verdade. Ela é um testemunho. Pelo tipo de existência que se leva, pelo conjunto de opções que se faz, pelas coisas que você renuncia, pelas que aceita, pela maneira que você se veste, pela maneira como fala, etc., a vida filosófica deve ser, de ponta a ponta, a manifestação da verdade<sup>62</sup>.

Desse modo, a filosofia da Antiguidade é caracterizada por Foucault como uma manifestação da verdade pelo *éthos* do filósofo. Foucault menciona mais duas características da mesma, a direção do dizer verdadeiro aos que governam e a predicação dos indivíduos, respectivamente: o já mencionado conselho ou educação do Príncipe; e a escola de Epicteto, em que havia aulas de filosofia para quem queria tornar-se filósofo ou para quem queria apenas uma consulta.

#### 4 DIFERENCIAÇÃO ÉTICA

Desse modo, Foucault vai salientar o que chamou, de modo esquemático, de a reversão platônica e a hesitação aristotélica, o que faz para melhor compreender a relação

*parresía*/democracia em Platão e Aristóteles. O primeiro diz respeito à necessidade de uma *politeía* (constituição) basear-se na verdade, embora a *parresía*, o dizer verdadeiro corajoso, não possa existir na democracia de outra forma, a menos como referência. O que ocorre na metáfora do barco, em que os oradores demagogos tentam tomar o leme (que, no regime democrático, pertence ao povo) por meio de lisonjas ao governante, este sendo, por sua vez, no mito da caverna, aquele que contempla a verdade, aquele que “ainda que tenha reconhecido nela a sua pátria [vai] ter que voltar à cidade e se tornar um dos que a governam”<sup>63</sup>. Para Foucault, é esse o modo que Platão encontra de relacionar a *parresía* e o bom governo, Platão “reverte” a noção de que não se pode haver *parresía* no regime democrático por conta do “indiscernimento” entre verdadeiro e falso, dizendo que há sim a verdade, porém ela é apenas uma referência para o governante, devendo este “se basear em um discurso verdadeiro que banirá democratas e demagogos”<sup>64</sup>. Portanto, o bom governo não diz respeito à democracia na reversão platônica.

E, por fim, a hesitação aristotélica, que também insiste em relacionar bom governo e *parresía*, porém, por meio de um questionamento da escansão menos numerosos e numerosos, ou seja, do questionamento da separação governo da maioria, governo da minoria e governo de um só, como determinantes para as caracterizar, respectivamente, democracia, aristocracia e monarquia. Aristóteles, no livro III da *Política*, menciona que o poder do Estado é caracterizado segundo sua concentração: nas mãos de um só homem, nas mãos de uma minoria e nas mãos de uma maioria. Entretanto, para Aristóteles, o que caracterizaria a democracia não seria

o poder nas mãos da maioria<sup>65</sup>, mas o poder nas mãos dos pobres e em função dos pobres, ainda que estes fossem a minoria, assim como o que caracterizaria a oligarquia seria o poder nas mãos dos ricos e em função dos ricos, mesmo que estes fossem a maioria, sendo democracia e oligarquia consequências negativas, respectivamente, da *politeía*<sup>66</sup> e da aristocracia, por privilegiarem seus segmentos sociais (pobres ou ricos) em detrimento do bem comum.

É assim, observa Foucault, que Aristóteles hesita em relação a um princípio bem arranjado nos demais filósofos que trabalharam esse tema, colocando em questão a respectiva relação ricos e pobres/menos numerosos e numerosos. Além disso, Aristóteles põe em questão quem seriam “os melhores”, pois não havendo um homem virtuoso em todos os aspectos da sua vida<sup>67</sup>, o que impediria este homem de agir conforme o bem da cidade ainda que fosse pobre? Dessa forma, Aristóteles coloca em jogo três dos princípios anteriormente enumerados por Foucault, o da escansão (a diferença entre numerosos e menos numerosos como fator determinante), do isomorfismo (pertencer a um grupo menos numeroso não implica dizer que é bom) e o da transitividade (pertencer a um grupo menos numeroso não implica procurar o bem da cidade), pois, para Aristóteles, independente da “forma de governo, os que governam podem governar em seu interesse ou no interesse da cidade”<sup>68</sup>.

É a essa possibilidade que Foucault chama de diferenciação ética, a possibilidade de trabalhar no *éthos* do indivíduo uma maneira de agir que possa beneficiar um bom governo. Porém, como destaca Foucault, para Aristóteles a diferenciação ética não é válida em todos os regimes políticos, constata-se isso

na dissociação que Aristóteles faz entre realeza, aristocracia e *politeía*: realeza seria a monarquia “que visa ao interesse comum”<sup>69</sup>; aristocracia, “a forma de governo por poucos (mas sempre mais do que um) seja porque governam os melhores ou porque se propõe o melhor para a cidade e seus membros”<sup>70</sup>; e *politeía* seria “quando muitos governam em vista ao interesse comum”<sup>71</sup>. Aristóteles enfatiza que essa forma de governo de muitos em favor do bem comum recebe um nome genérico (em relação aos demais regimes) por ser “possível para um, ou poucos, distinguir-se pela excelência; mas dificilmente [para] um maior número de cidadãos”<sup>72</sup>.

Foucault avalia essa análise de Aristóteles notando que todas as formas de regime político anteriormente citadas apontam tanto para a possibilidade de um governo em benefício próprio, quanto para um governo voltado para o bem comum, mas apenas no governo de muitos, essa diferenciação ética é bastante difícil. Nas palavras do filósofo:

Quando a gente se dirige a uma massa de pessoas, mesmo que essas pessoas governem a cidade, não é possível, ou é muito difícil encontrar nelas essa diferenciação ética, essa demarcação ética, essa singularidade ética a partir da qual dizer a verdade será possível e, nesse dizer a verdade, o interesse da cidade reconhecido [...]. Não tem nome [a designação genérica] porque, verossimilmente, não tem existência concreta [...], não pode ter existência real porque, numa democracia, a diferenciação ética não funciona<sup>73</sup>.

Segundo Foucault, o problema de Aristóteles foi tentar encontrar um modo pelo qual a diferenciação ética pudesse

ser compreendida em termos de “governo democrático”, o que pareceu chocar-se contra a estrutura política democrática e por ela ser sufocada, essa apreciação do *éthos* pelo dizer verdadeiro.

O problema da *parresía* política seria, portanto, o modo de estruturação do governo, motivo pelo qual Foucault retoma a carta VII de Platão para esclarecer duas questões, a primeira: Por que o investimento de Platão foi um fracasso? Lembremos: Platão foi à Sicília por amizade a Dion (a quem havia conhecido e percebido um apreço por seus ensinamentos) e porque tratava de convencer uma única pessoa para dar um direcionamento adequado à cidade. Logo, Platão foi à Sicília com o objetivo de educar Dionísio, o que não ocorreu em nenhuma das vezes em que se atreveu a ir.

A segunda questão pela qual Foucault retoma a carta VII: Por que Platão fracassou? Para Foucault, Platão fracassou devido a “suas impressões sobre Dion e a uma má natureza de Dionísio, às intrigas deste com Dion, [e] finalmente, mais tarde, ao assassinato de Dion”<sup>74</sup>. Platão fez a segunda viagem à Siracusa por afeição a Dion e para educar Dionísio, mencionando ter aguentado de tudo pelo propósito que o havia levado até lá: “Porém, sua renitência [de Dionísio] anulou todos os meus esforços”<sup>75</sup>. E na terceira investida a Siracusa, Platão se disse motivado pelos “insistentes chamados de Dionísio”<sup>76</sup>, que disse estar interessado em filosofia, ainda que Platão tenha logo constatado que não era verdadeiro tal interesse<sup>77</sup>. Foucault, ao tomar conhecimento desses relatos de Platão, atribui o fracasso deste à conjuntura histórica e não à estrutura política, ou, dizendo de outro modo, o fracasso de Platão ocorreu devido às circunstâncias e não ao modo de organização do sistema político: a monarquia.

É na monarquia que o dizer verdadeiro torna-se realizável, na possibilidade de mudar o direcionamento de uma só pessoa e, assim, de toda a cidade, como no *Discurso II*, de Isócrates, em que este fala a Nicoclés, filho do tirano Euágoras, rei de Salamina, que acaba de morrer. Isócrates se dirige a Nicoclés por meio de um discurso escrito, algum tempo após a posse deste, dizendo-o possuir um presente que nenhum cortesão pode dar, um presente que raramente é concedido a um rei, desde o momento em que assume o poder, e que só adquire valor com o uso:

Os homens de condição privada têm numerosas oportunidades de aprender sobre os seus deveres. Os reis, que exercem a mais difícil missão na terra, não têm praticamente nenhuma oportunidade de fazer o mesmo. [...] Quanto a mim, pensei que, se eu pudesse definir corretamente os deveres de que deve cuidar e os atos de que deve abster-se para governar sabiamente Salamis e seu reino, estaria dando-lhe a prenda mais bela, mais útil, a que mais convém eu oferecer e você aceitar<sup>78</sup>.

O que esse dizer verdadeiro poderia produzir no governante? Uma diferenciação ética que poderia torná-lo mais cuidadoso em relação a suas atitudes, que poderia levá-lo a educar-se melhor e, assim, a um bom governo, a um modo de agir diferenciado em benefício da comunidade, isso porque a *parresía* está ligada ao *éthos* do indivíduo, é “porque o *éthos* do Príncipe é o princípio e a matriz do seu governo que a *parresía* é possível, preciosa, útil, no caso do governo autocrático”<sup>79</sup>, enquanto no governo democrático as condições de desenvolvimento do *éthos* são reduzidas, mas em ambos

(monarquia e democracia) “o *éthos* é o vínculo, o ponto de articulação entre o dizer a verdade e o bem governar”<sup>80</sup>.

Assim, destacamos três considerações: a *parresía* não surge mais como um direito dos cidadãos, mas como uma prática que tem como aplicação primeira não a cidade, mas a *psykhé* do indivíduo, havendo desse modo a passagem “da *pólis* à *psykhé* como correlativo essencial da *parresía*”<sup>81</sup>; a segunda consideração concerne ao objetivo parresiástico que, agora voltado para a *psykhé*, vai procurar mudar o comportamento do(s) indivíduo(s), “o objetivo do dizer a verdade é, portanto, menos a salvação da cidade do que o *éthos* do indivíduo”<sup>82</sup>; e, por fim, como consequência, a *parresía* toma forma agora em um “conjunto de operações que permitem que a veridicção induza na alma efeitos de transformação”<sup>83</sup>, sendo o escopo dessa transformação, o governo dos outros.

## 5 CONCLUSÃO

O que fizemos foi acompanhar o estudo de Foucault sobre a *parresía* nas principais estruturas políticas atenienses, na democracia e na autocracia, como privilégio e exercício de poder, além de uma certa redução da noção do dizer verdadeiro, configurado por Foucault, ao filósofo, onde o filósofo estaria mais apto a exercer o que chamou de *parresía* por ignorar qualquer ascendência ou diferenciação social, características essas da *parresía* grega (visto em Péricles, por exemplo) que Foucault então se distancia. O filósofo segue a análise dos textos antigos e vai constatando a dificuldade da democracia em suportar o dizer verdadeiro, destacando que o

que inviabilizaria essa noção específica de *parresía* na estrutura democrática, seria exatamente a dificuldade de se desenvolver o *éthos* em um grande número de pessoas, tanto em Platão, em que a verdade aparece como referência a ser seguida pelo filósofo governante, quanto em Aristóteles, em que a *parresía* é possível na realeza (monarquia) e na aristocracia, pelo pouco número de pessoas envolvidas no governo, de modo que onde houvesse um bom governo, haveria um *éthos* bem constituído e uma relação fundamental com o dizer verdadeiro.

---



---

## NOTAS

<sup>1</sup>Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). E-mail: naupaz@hotmail.com.

<sup>2</sup>FOUCAULT, 2006, p. 390: O que Foucault chamou de discursos “adquiridos em sua materialidade” implicava três aspectos: a preparação física para o futuro; um equipamento (o *lógos*); e a maneira de ser.

<sup>3</sup>MUCHAIL, 2011, p. 106.

<sup>4</sup>GROS *apud* MUCHAIL, 2011, p. 105.

<sup>5</sup>FOUCAULT, 2008, p. 255. Foucault já havia analisado a maneira pela qual o sujeito constitui a si mesmo por meio do discurso verdadeiro (a confissão) em 1978, no curso *Segurança, território e população*, ao analisar as pastorais cristãs do século XIII, que consistiam em atividades religiosas exercidas por pastores que eram procurados por pessoas que desejavam outras formas, meios, procedimentos de salvação para as suas almas que não as da instituição católica (a Europa central passava pelo feudalismo). A salvação da alma se dava por meio da confissão de segredos individuais e da obediência a uma série de condutas e crenças que produziam uma verdade individualizante, uma especificidade que o diferenciava dos demais (singularidade) por meio da confissão, da extração da verdade.

<sup>6</sup>FOUCAULT, 2011, p. 4.

<sup>7</sup>FOUCAULT, 2011b, p. 46: Termo analisado no curso *Do governo dos vivos*,

em 1980. Aleturgia é uma derivação de *alêthourguês*, que designa alguém que diz a verdade, por sua vez *alêthourgia* “poder-se-ia chamar a manifestação da verdade [...], um conjunto de procedimentos possíveis, verbais ou não, pelos quais se atualiza isso que é colocado como verdadeiro por oposição ao falso, ao oculto, ao invisível, ao imprevisível etc.”

<sup>8</sup>Fazemos uso dos textos *Íon*, de Eurípedes, *História da guerra do Peloponeso*, de Tucídides, *Discurso sobre a paz*, de Isócrates, as cartas *V e VII, A república e Górgias*, de Platão.

<sup>9</sup>EURÍPIDES, 1994, p. 74. “Dou-te o nome de Íon, apropriado ao teu destino, porque foste tu o primeiro a vir ao meu encontro quando eu saía do templo do deus”.

<sup>10</sup>EURÍPEDES *apud* FOUCAULT, 2010, p. 93-95. O filósofo observa no texto *As suplicantes* de Eurípedes um melhor arranjo em três categorias do que seria essa hierarquia: os *tôn mèn adýnaton* (próximo dos impotentes), os que não contribuem para a cidade; os *khrestoi* (pessoas de bem) e *dynámenoi* (podem alguma coisa), aqueles que possuem meios para exercer o poder, mas não se ocupam da política, a essa categoria também pertencem os *sophós*, os sábios que manejam o *lógos*; por fim, os *logíon te khroménon te tēi pólei* (se serve de, ocupar-se de) são a autoridade política, aqueles que se servem tanto do *logos* como da *pólis*.

<sup>11</sup>EURÍPEDES *apud* FOUCAULT, 2010, p. 69.

<sup>12</sup>EURÍPIDES, 1994, p. 115. Em suma, na peça a verdade é manifestada pela deusa Atenas que, por sua vez, a revela a Creusa que a conta a Íon para que saiba do que tem direito e do que deve calar, dizendo-o: “Não é teu pai nenhum dentre os mortais, filho, mas aquele que te alimentou, o senhor Lóxias [Apolo]” (Lóxias significa oblíquo ou equívoco, devido à postura do deus nesta peça). Íon decide guardar silêncio para Xuto da verdade, acedendo assim aos primeiros da cidade.

<sup>13</sup>FOUCAULT, 2010, p. 69.

<sup>14</sup>FOUCAULT, 2010, p. 146.

<sup>15</sup>Ibidem, p. 148.

<sup>16</sup>EURÍPIDES, 2012, versos 448-453. Fedra diz amar outro (Hipólito, seu enteado) e não seu marido, Teseu, maculando assim a família pela simples confissão de tal desejo (Fedra faz tal confissão a sua escrava). O direito à *parresía* é então retirado dos filhos de Fedra, que diz: “Ah! Possam os meus filhos, livres e ufanos da sinceridade [segundo Foucault, o termo *parresía*

é aqui usado], prosperar, orgulhosos da mãe, na gloriosa Atenas! Por mais altivo que seja seu coração o homem é escravo quando tem noção das faltas cometidas pela mãe ou pai”.

<sup>17</sup>FOUCAULT, 2010, p. 148.

<sup>18</sup>Ibidem, p. 153.

<sup>19</sup>FOUCAULT, 2010, p. 153. Foucault alerta para a possibilidade de um erro de tradução no uso do termo *parresía* neste trecho, o que não nos impede de chamarmos atenção para o tipo de compreensão desse termo que ele está configurando ou querendo estabelecer, de modo que Foucault alerta para um erro de tradução pelo sentido não convergir para a noção que ele está tentando configurar.

<sup>20</sup>EURÍPEDES *apud* FOUCAULT, 2010, p. 153.

<sup>21</sup>TUCÍDIDES, 2001, p. 83.

<sup>22</sup>Foucault chama, até esse ponto, democracia de *politeía*, porém ele nota que Platão usa o termo *politeía* para nomear a constituição da cidade, seja democrática, oligárquica ou monárquica, e se adéqua a este uso. De todo modo, vamos acompanhando o desenvolvimento do filósofo.

<sup>23</sup>TUCÍDIDES, 2001, p. 121, grifo nosso.

<sup>24</sup>FOUCAULT, 2010, p. 152. Foucault chama de *pacto parresiástico* a relação em que, para governar, o soberano aceita certas verdades dos governados, assim como expõe certas verdades para os governados devido às dificuldades do percurso preterido, caso este de Péricles.

<sup>25</sup>ISÓCRATES, 2007, p. 238.

<sup>26</sup>FOUCAULT, 2010, p. 172.

<sup>27</sup>Ibidem, p. 177.

<sup>28</sup>Ibidem, p. 179.

<sup>29</sup>PLATÃO, 2001, 557 a.

<sup>30</sup>PLATÃO, 2001, 557 b: “Pois não serão em primeiro lugar pessoas livres, e a cidade não estará cheia de liberdade e do direito de falar, e não haverá licença de aí fazer o que se quiser?”

<sup>31</sup>Ibidem, 557 d.

<sup>32</sup>Ibidem, 322 a, grifo nosso.

<sup>33</sup>Ibidem, 321 d-e.

<sup>34</sup>FOUCAULT, 2010, p. 195.

<sup>35</sup>FOUCAULT, 2010, p. 196.

<sup>36</sup>PLATÃO, 2007, 329 c: “Dionísio acusou Dião de conspirar contra a tirania, meteu-o numa pequena embarcação e o baniu ignomiosamente”.

<sup>37</sup>Ibidem, 324 c-d. O governo dos Trinta sucedeu a democracia ateniense, e consistiu, nas palavras de Platão, no arranjo “como chefes de governo de cinquenta e um cidadãos, onze dos quais ficaram na cidade e dez no Pireu, para dirigirem, respectivamente, a ágora e administrarem as duas localidades; os outros trinta foram investidos com autoridade suprema e poder absoluto”.

<sup>38</sup>Ibidem, 325 a. O cidadão foi Leão de Salamina e Sócrates se recusou.

<sup>39</sup>Ibidem, 326 a.

<sup>40</sup>Ibidem, 328 a-b.

<sup>41</sup>Ibidem, 328 c.

<sup>42</sup>PLATÃO *apud* FOUCAULT, 2010, p. 202.

<sup>43</sup>PLATÃO, 2007, 105 d-e. Apesar da diferença entre instruir um soberano e instruir alguém que almeja a soberania, Foucault relaciona a situação Platão/Dion com a de Sócrates/Alcibiades, em que, apesar da ascendência familiar e ambição de Alcibiades, Sócrates o diz: “Assim como pretendes demonstrar à cidade que és digno das maiores honrarias para de pronto alcançares o poder absoluto sobre ela, eu também, do meu lado, espero provar-te que te sou indispensável, e de tal forma indispensável que nem o teu tutor, nem teus parentes, nem ninguém mais se encontra em condições de entregar-te em mãos o poder que tanto ambicionas, senão eu somente”.

<sup>44</sup>Ibidem, 330 d.

<sup>45</sup>Idem, 2010, 720 c.

<sup>46</sup>Ibidem, 720 d.

<sup>47</sup>Idem, 2007, 330 e.

<sup>48</sup>Ibidem, 330e-331a: “Quando o governo avança no caminho indicado pelas instituições e solicita algum parecer sobre questões de utilidade pública, é dar prova de cordura executar o que eles pedem. As cidades que se afastam inteiramente das instituições sadias e se recusam em absoluto a seguir-lhes as pegadas, [como a] ordenarem aos conselheiros que deixem a constituição tranquila e não a tirem do lugar, sob pena de morte se tal fizerem, e só desejem que todos se dobrem a seus caprichos e paixões e lhes indiquem meios mais rápidos e fáceis de satisfazê-los no futuro: consideraria desbriado quem se sujeitasse a dar conselhos em semelhantes condições”.

<sup>49</sup>FOUCAULT, 2010, p. 208.

<sup>50</sup>PLATÃO, 1980, 481 b. No *Górgias*, Sócrates pergunta a Polo qual a utilidade

da retórica, dizendo a este que o discurso retórico não possui utilidade “para quem não se dispõe a praticar a injustiça”, pois a retórica estaria baseada no desvio da injustiça em vez do não cometimento de injustiça. Por exemplo: o indivíduo que comete determinado crime e está sob julgamento, fará uso do discurso retórico para provar sua inocência, para desviar-se da injustiça cometida fazendo os juízes tomarem a imitação como real. Desse modo Sócrates diz que o importante é não cometer injustiças, em vez de tentar se desviar delas.

<sup>51</sup>FOUCAULT, 2010, p. 336.

<sup>52</sup>PLATÃO, 1980, 481 d: “Cálicles, se não houvesse entre os homens identidade de sentimentos, comuns a todos, embora com diferenças individuais, não seria fácil a ninguém explicar aos outros o que se passa consigo mesmo”. Em certa medida, a retórica trabalha em uma instituição ou reinstituição da diferença, ainda que, a semelhança apontada por Sócrates em relação a Cálicles tenham sido suas *duplas paixões*: a de Sócrates por Alcibíades e pela filosofia; e a de Cálicles por Demo, filho de Pírilampo, e pelo *demo* ateniense (organização democrática).

<sup>53</sup>Idem, 2007, 331 c-d. Quando o filósofo chega a uma cidade para aconselhar, “se achar que [a cidade] está sendo malgovernada, pode falar, porém, só na hipótese de não fazê-lo inutilmente e de não arriscar a vida, e sem recorrer à violência para mudar a constituição local”.

<sup>54</sup>FOUCAULT, 2010, p. 338.

<sup>55</sup>FOUCAULT, 2010, p. 338.

<sup>56</sup>Idem.

<sup>57</sup>PLATÃO, 2007, 340 b: “Ao chegar, meu primeiro cuidado foi certificar-me se Dionísio era mesmo unha e carne com a filosofia”, sendo comum encontrar indivíduos que “se entopem de expressões filosóficas mal compreendidas, como era o caso de Dionísio, o que percebi tão logo desembarquei”.

<sup>58</sup>Ibidem, 340 b-e.

<sup>59</sup>PLATÃO *apud* FOUCAULT, 2010, p. 217.

<sup>60</sup>FOUCAULT, 2010, p. 217.

<sup>61</sup>FOUCAULT, 2010, p. 221.

<sup>62</sup>Ibidem, p. 311.

<sup>63</sup>FOUCAULT, 2011, p. 42.

<sup>64</sup>Idem.

<sup>65</sup>ARISTÓTELES, 2006, p. 107. Essa “definição não se revelaria falsa se houvesse mais ricos do que pobres e fosse a maioria ricos que governasse ou, ao contrário, sendo eles superiores em número, fossem governados por um número menor de pobres? [...] Se são os ricos que comandam, será sempre a oligarquia, se são os pobres, a democracia”.

<sup>66</sup>Foucault usa o termo utilizado por Aristóteles, *politeía*, embora haja tradução para o português como *regime constitucional* e *república*, ainda que preferamos *politeía* em nosso trabalho.

<sup>67</sup>ARISTÓTELES, 1998, 1277 a-b. Segundo Aristóteles, a virtude em um governante não é a mesma de um governado, assim como em um grupo de marinheiros virtuosos, a virtude é diferente em cada um dos marinheiros do grupo. Aristóteles concebe a virtude como possível em qualquer indivíduo, independente de pobre ou rico, assim como a temperança e o senso de justiça necessários para ser um governante.

<sup>68</sup>FOUCAULT, 2011, p. 44.

<sup>69</sup>ARISTÓTELES, 1998, 1279 b.

<sup>70</sup>Idem.

<sup>71</sup>Idem.

<sup>72</sup>Idem. A título de esclarecimento: *politeía* é o governo de muitos em favor do bem comum. Portanto, o que caracteriza a democracia é não necessariamente um governo de muitos, mas o governo em função dos pobres, ou mesmo um governo dos pobres e para os pobres, e não do bem comum.

<sup>73</sup>FOUCAULT, 2011, p. 46.

<sup>74</sup>FOUCAULT, 2011, p. 55.

<sup>75</sup>PLATÃO, 2007, 330 b.

<sup>76</sup>Ibidem, 330 c.

<sup>77</sup>Ver nota 56 do presente trabalho.

<sup>78</sup>ISÓCRATES, 1998, p. 34-35.

<sup>79</sup>FOUCAULT, 2011, p. 57.

<sup>80</sup>Idem.

<sup>81</sup>Ibidem, p. 58.

<sup>82</sup>Idem.

<sup>83</sup>Idem.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução Antônio Campelo Amaral; Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

ARISTÓTELES. **A política**. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

EURÍPIDES. **Íon**. Tradução Frederico Lourenço. Lisboa: Colibri, 1994.

EURÍPIDES. **Tragédia grega**: Medéia, Hipólito, as troianas. Tradução Mário da Gama Cury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

FOUCAULT, Michel. **Hermenêutica do sujeito**. Tradução Márcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território e população**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros II**: a coragem da verdade. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France, 1979-1980. Tradução Nildo Avelino. São Paulo: Centro Cultural Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2011b.

ISÓCRATES. Nicoclés. In: ISÓCRATES; PLATÃO; KAUTILYA et al. Tradução Jean-François Cleaver. **Conselhos aos governantes**. Brasília: Senado Federal, 1998. p. 27-46.

ISÓCRATES. **Discursos**. Tradução Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, 2007.

MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault, mestre do cuidado: textos sobre a hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Loyola, 2011.

PLATÃO. **Diálogos: Protágoras, Górgias, o banquete, Fedão**. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

PLATÃO. **A república**. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. **Diálogos: Fedro, cartas, primeiro Alcibíades**. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.

PLATÃO. **As leis**. Tradução Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2010.

TUCÍDIDES. **História da guerra do Peloponeso**. Tradução Mário da Gama Kury. Brasília: UNB; São Paulo: Imprensa Oficial, 2001.

ENVIADO EM: 04/03/2016  
APROVADO EM: 23/05/2016

# PARA UMA HISTÓRIA DA PSICOLOGIA

PAUL MENGAL<sup>1</sup>

*Revue de synthèse: IVe S. N° 3-4, juil.-dec. 1988*<sup>2</sup>

A história da psicologia, tal como aparece em algumas obras (E.G. Boring 1950<sup>3</sup>; M. Reuchlin 1957<sup>4</sup>; P. Fraisse e J. Piaget 1963<sup>5</sup>) ou em capítulos introdutórios de alguns manuais (M. Reuchlin 1977<sup>6</sup>), reflete uma adesão — raramente discutida — a uma concepção internalista. Segundo essa concepção, a psicologia seria animada por uma dinâmica própria, um processo evolutivo totalmente endógeno, e seria independente de fatores externos tais como os domínios religiosos, sociopolíticos e econômicos. Além do mais, os partidários dessa história aceitam ver a psicologia influenciada por disciplinas situadas em suas fronteiras, como a biologia, a fisiologia e, em menor medida, a física. Esses domínios fronteiros geralmente dizem respeito a objetos psicológicos habitualmente qualificados de inferiores, como reflexos, sensações e percepções, em oposição à linguagem e ao pensamento, qualificados como processos superiores. Esses mesmos domínios fronteiros engendraram por sua vez subdomínios relativamente autônomos, tais como a psicofísica ou a psicofisiologia.

Correlativamente a essa concepção internalista, o desenvolvimento científico é apresentado como um caminho ao estado de psicologia positiva, tal como A. Comte a

definiu em 1837 na 45ª lição do *Curso de Filosofia Positiva*<sup>7</sup>. A caminhada até a positividade foi indicada pelo próprio A. Comte: estudo da anátomo-fisiologia do [p. 486] sistema nervoso (a frenologia de Gall lhe parece a esse respeito uma contribuição decisiva), estudos comparados, análise de casos patológicos, estudo dos comportamentos animais e do desenvolvimento individual. Considerando a evolução da psicologia nos últimos cem anos, seríamos tentados a sustentar que ela realizou o projeto positivista. Psicologia diferencial, psicopatologia, etologia animal e psicologia da criança [*psychologie de l'enfant*] são vários domínios que concorrem para essa realização. Entretanto, esses domínios estão longe de parecerem homogêneos quanto aos métodos empregados e os modelos epistemológicos aos quais se referem. Um exame atento dessas dimensões metodológicas e epistemológicas mostra que se avança, sobretudo, em ordem dispersa. Pois os desenvolvimentos mais decisivos da psicologia são frequentemente provocados por conceitos ou teorias importadas de outras disciplinas. Para citar apenas alguns exemplos entre os mais conhecidos, lembremos simplesmente da influência determinante do darwinismo sobre o behaviorismo de Watson ou de Skinner, ou a influência não menos decisiva do pensamento religioso sobre as escolhas epistemológicas fundamentais de J. Piaget (mesmo se este as ocultou nos relatos autobiográficos fornecidos<sup>8</sup>)e, enfim, do advento da informática constituindo a metáfora sobre a qual repousa o essencial do discurso cognitivista.

A propagação do mito de uma fundação da psicologia — que lhe tomou o lugar de história — teve por função principal assegurar a ela sua *legitimidade*. De início, trata-se de conferir

à psicologia o estatuto de ciência, dando a esse termo o sentido limitado que lhe confere o positivismo de Comte. Em seguida, trata-se de conceder à psicologia sua *autonomia*. Nada melhor, para assegurá-la, do que um mito de ruptura: a psicologia adquiriria, depois de muita penúria, sua autonomia, ao fim de um longo combate com a filosofia. Essa ruptura mítica permite a alguns personagens cumprirem o papel de pais fundadores, criando *ex nihilo* a nova disciplina. Nessa busca de paternidade, Wundt e Freud desempenhariam esse estatuto prestigioso, mas também Fechner em menor medida, sob a condição de considerar em sua obra apenas os *Elemente der Psychophysik* (1860)<sup>9</sup>. Quando Fechner é chamado para figurar [p. 487] entre os pais fundadores, a referência a Comte não mais convém: com efeito, tudo conduz a crer que Fechner não se refere à corrente comtiana. Em seu caso é, sobretudo, o mito de uma influência da obra de Christian Wolff que se desenvolve. C. Wolff era um partidário da *Aufklärung* e inclusive foi expulso da universidade de Halle em 1723 por excesso de racionalismo. Sua ambição era de legislar sobre a Natureza do homem, como Newton o havia feito sobre o mundo cósmico, mantendo, entretanto, a distinção fundamental entre a alma e o corpo, entre universo espiritual e material. O objetivo da *Psychologia empirica* (1732)<sup>10</sup> é determinar as regras e as leis do pensamento tal como a física determina as do movimento dos corpos. Essa similitude, inclusive, prolonga-se até a exigência da medida e da modelização matemática que traduz o conceito de “*Psychometria*”: “*Theoremata haec ad Psychometriam pertinent, quae mentis humanae cognitionem mathematicam tradit et adhuc in desideratis est*”<sup>11</sup>.

Ora, pelo contrário, Fechner é um estudioso romântico, aluno do naturalista L. Oken, admirador e biógrafo de Jakob Böhme. A primeira exposição de suas concepções em matéria de psicofísica se encontra em um tratado de metafísica publicado em 1851: *Zend Avesta, oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits*<sup>12</sup>. Ali, ele exprime notavelmente um monismo espiritualista:

Contra a opinião comum, sustentei anteriormente que as plantas possuem uma alma; sustento hoje que ocorre o mesmo com os astros, com a diferença de que a vida espiritual dos astros é superior e a das plantas inferior à nossa<sup>13</sup>

Igualmente Wundt, frequentemente ligado a essa mesma linhagem, é sobretudo o continuador de Johannes Müller e Hermann Lotze, e se esforçará para se manter sobre a via estreita que separa a mitobiologia dos Românticos e o positivismo cientificista, o monismo panteísta e o monismo materialista.

Inscrever Fechner ou Wundt numa linhagem na qual Wolff estaria na origem, atribuir-lhes as mesmas intenções sob o pretexto de que tiveram as mesmas exigências de medida que Wolff, eis como se constrói o mito da ruptura com a filosofia.

[p. 488] Se é que ocorre alguma ruptura na época, sobretudo ela se atribui ao impacto da concepção evolucionista sobre a psicologia. Com efeito, de um lado a proclamação darwiniana da animalidade do homem (postulado da ascendência comum) e a definição da contingência como

motor único da evolução deveriam conduzir a psicologia sobre a via da radicalização da tese empirista e a orientá-la rumo ao behaviorismo. Certamente houve contentamento em ver Darwin como o fundador da psicologia comparada ou da infância, mas é sobretudo a psicologia do comportamento, o behaviorismo, que se alimentou do darwinismo, transportando o mecanismo darwiniano da evolução das espécies ao nível da evolução dos comportamentos em um indivíduo: o ambiente seleciona os comportamentos como seleciona os fenótipos. Essa perspectiva adquiriu os sucessos que já se sabe.

Mas, por outro lado, são numerosos os psicólogos que rejeitaram o darwinismo. Preferindo manter os esquemas explicativos fundados sobre o movimento e a finalidade, eles asseguraram a continuidade das concepções neoaristotélicas de Trendelenburg<sup>14</sup> e Brentano<sup>15</sup>, nas quais o essencial dos conceitos em psicologia foi retomado pela escola da “*Gestaltpsychologie*”<sup>16</sup>. O primado da atividade, a finalidade do desenvolvimento, a dinâmica das relações entre o todo e as partes, conceitos que participam dessa corrente, são (por exemplo) as características essenciais do pensamento piagetiano, enunciados ao mesmo tempo que a rejeição do empirismo e do darwinismo. Nessa mesma orientação encontra-se também o conceito de “pensamento produtivo” desenvolvido por M. Wertheimer (1945)<sup>17</sup>, largamente emprestado da interpretação dada por Brentano do “*nous poieticos*”<sup>18</sup> de Aristóteles e situado no ponto de articulação entre a Psicologia da Forma e o cognitivismo contemporâneo. Reservados a respeito do darwinismo, esses psicólogos não se privaram de fazer referências à biologia, mas escolheram seus modelos fora das concepções evolucionistas. E é a embriologia

que aparece como sua fonte de inspiração mais frequente, e isso tanto mais quanto [p. 489], em plano epistemológico, no momento de sua constituição ela aparenta proximidade com o organicismo. A epigênese sempre fez bom par com o vitalismo e deixou suas marcas na psicologia infantil. Os primeiros psicólogos da infância são fisiologistas como A. Kussmaul<sup>19</sup> ou embriologistas como W. Preyer<sup>20</sup>. Essa psicologia será marcada pelo empréstimo da lei da recapitulação (a ontogênese é uma breve recapitulação da filogênese), popularizada por Haeckel<sup>21</sup> e retomada e generalizada por J. Piaget. Um exame das fontes biológicas desse último, tal como se pode ler em sua *Introduction à l'épistémologie génétique*<sup>22</sup>, mostra que são dominantes as referências à embriologia experimental e, em menor medida, ao evolucionismo não darwiniano. Por fim, pode-se destacar que a filosofia biológica construída em torno dos trabalhos dos embriologistas, por exemplo o de H. Driesch<sup>23</sup> no fim do século XIX, mas também o de P. Weiss<sup>24</sup> no meio do século XX, faz grande uso de conceitos como totalidade, regulação, interação, finalidade, emergência etc., isto é, de conceitos diretivos do cognitivismo contemporâneo.

De certo modo, o advento do darwinismo produz uma ruptura no interior do discurso da psicologia, mas a referência da psicologia à biologia imposta por esse acontecimento mais divide do que reúne. Tanto no plano conceitual quanto no metodológico, a inspiração biológica não é, portanto, um instrumento de autonomização e unificação, mas pela radicalização que provoca, ela conduz a uma clivagem conforme o modelo biológico ao qual se adere, separando hoje o cognitivismo e o behaviorismo (para citar apenas duas das abordagens mais representativas).

Assim, se bem que frequentemente se insiste sobre a ruptura operada pelo darwinismo no campo das ciências do homem e em particular na psicologia, é por acreditar na ideia de que essas disciplinas teriam encontrado ali o instrumento de sua ruptura com a filosofia. Ribot contribuiu largamente com a criação desse mito:

[p. 490] Na medida em que se desfarão os hábitos de espírito inveterados, ver-se-á mais e mais que a psicologia e a metafísica, outrora confundidas sob uma mesma denominação, supõem cada uma atitudes intelectuais tão opostas que elas se excluem; compreender-se-á que o talento metafísico está em razão inversa do talento psicológico; que, doravante — à parte de alguns raros gênios que talvez se encontrarão —, o psicólogo deve renunciar à metafísica e o metafísico à psicologia<sup>25</sup>

E. G. Boring, o historiador oficial da psicologia experimental, sustentou a mesma posição:

(...) a psicologia terá todas as vantagens em se livrar completamente de sua bagagem filosófica, não apenas na prática mas também em seus pressupostos, a fim de poder seguir seu próprio caminho, sem ser perturbada por preocupações ambíguas.<sup>26</sup>

Certamente a iniciativa de Wundt em fundar em 1879 em Leipzig um laboratório de psicologia experimental — rapidamente imitado na Europa e nos EUA — consagra a institucionalização da psicologia e a permite alcançar o nível de disciplina universitária; nesse nível, mas nesse nível

somente, há portanto ruptura, mas os laboratórios que nascem na época apresentam atividades tão diferentes, animadas por projetos tão contrastantes, que é difícil ver nessa proliferação o nascimento de uma ciência nova e homogênea. Analisando o uso dos instrumentos científicos nos laboratórios de psicologia experimental no início do século, F. Parot (1988)<sup>27</sup> mostrou que disparidades consideráveis aparecem entre países como a Alemanha, a França, os EUA e a Rússia czarista. Essas disparidades dizem respeito aos objetos estudados, aos métodos e às concepções teóricas que os guiam.

Para nos desembaraçarmos dos mitos de nascença e dos mitos de ruptura, seria necessário interrogar a história, com a ambição de melhor circunscrever o projeto da psicologia e seu objeto. Um olhar sobre o passado da psicologia nos mostra que ela jamais teve objeto próprio: ela compartilhou a alma com a teologia e a metafísica, o entendimento [p. 491] e a consciência com a filosofia natural, e enfim o comportamento com a biologia. Sempre colocada numa posição subordinada com relação à disciplina a qual ela fazia seu empréstimo, ela se viu igualmente dependente da escolha do modelo epistemológico que subentende sua abordagem. Qual objeto e para qual projeto? Tal deveria ser a interrogação da história da psicologia.

Quando se faz a história de uma disciplina, a tentação é grande — e às vezes proveitosa — de tentar definir seus inícios. Considerar a psicologia — segundo a etimologia da palavra — como ciência da alma nos conduz diretamente às origens do discurso filosófico. Mas na realidade não é senão no fim do século XVI que a palavra psicologia aparece sob a pluma de alguns teólogos-filósofos alemães de importância secundária.

A palavra “psicologia” não existe em grego clássico nem tardio; ela não é encontrada durante o período bizantino ou na tradição patrística. O *Lexicon* de Sophoclès<sup>28</sup> não menciona a palavra *psuchologia*, mas indica vários termos compostos a partir da palavra *psuché* não figurados nos dicionários de grego clássico. Essas palavras, tais como *psuchogonia* (geração da alma), *psuchodesmos* (vínculo), *psuchodiabatos* (passagem da alma), *psuchodotés* (que dá a alma ou a vida), provêm de obras que pertencem majoritariamente à filosofia neoplatônica ou gnóstica, de onde já se conhece o grande interesse por questões da alma, principalmente de sua natureza e devir. Esse uso na construção de palavras mostra bem que o emprego da raiz *psuché* é possível e que a ausência de *psuchologia* até o fim da Renascença indica simplesmente que a oposição “*anima/animus*” era suficiente no discurso teológico e filosófico.

Se o fim do século XVI vê a aparição da palavra *psuchologia*, isso ocorre porque a intenção é nova. A derivação de um termo a partir de uma raiz grega é evidentemente banal para a época, mas o mais interessante nessa ocorrência é a ruptura com uma certa tradição. Quem são os teólogos e filósofos alemães que introduzem esse uso? Rodolphus Goclenius (1547-1628)<sup>29</sup> é um teólogo reformado, largamente inspirado por Pierre de la Ramée (ou [p. 492] Ramus)<sup>30</sup>, do qual se conhece a total oposição a Aristóteles e a contribuição à renovação dos estudos lógicos. Goclenius ambicionará a reconciliação de todas as filosofias. Sua obra *Conciliator Philosophicus* (1609)<sup>31</sup> afirma a unidade da filosofia através da multiplicidade das escolas. Para Goclenius, é a identidade do poder da razão em todos os homens o que constitui a fonte do denominador comum de todos os sistemas filosóficos, para além de suas

particularidades. Portanto, a tarefa da psicologia é estudar esse poder idêntico da razão e instituí-lo como fundamento do direito, da política e da educação. Otto Cassmann (?-1607), aluno de Goclenius, proporá em 1594 uma antropologia articulada em duas partes: a primeira, *Psychologia*, tratará da alma; a segunda, *Anatomia*, descreverá o corpo<sup>32</sup>. Essa divisão se perpetuará até o fim do século XVIII. Além dessa organização da nova “ciência do homem”, Cassmann inscreve seu projeto numa perspectiva sociopolítica, visando utilizar a psicologia como uma ciência da gestão dos indivíduos. Essa ciência deve repousar sobre um conhecimento aprofundado da natureza humana, fundamento de toda ciência jurídica e social<sup>33</sup>.

Uma vez que se teve em conta esse ato de nascimento lexical da psicologia, duas interrogações surgem. A primeira questiona as condições de possibilidade dessa ciência nova: qual é a história da ruptura da psicologia com a tradição escolástica que comporta, bem entendido, um discurso estruturado sobre a alma humana e suas operações. Essa ruptura ainda está para ser descrita. Em torno de três séculos separam a redação da *Suma Teológica* de São Tomás de Aquino dos escritos de Goclenius e Cassmann, durante os quais a sociedade, a economia, a política e a cultura se transformam profundamente. O advento da psicologia é provavelmente um dos resultados dessas transformações.

A segunda questão é relativa ao destino da abordagem dos jusnaturalistas no início do século XVII, que encontraram parte de sua inspiração em Goclenius ou Cassmann. J. Althusius [p. 493] (1557-1638)<sup>34</sup> e H. Grotius (1583-1645)<sup>35</sup>, reconhecidos fundadores do direito natural, sofreram as

mesmas influências calvinistas em teologia e ramistas em lógica que nossos teólogos-psicólogos. O modelo do direito natural é racionalista e laico (sobretudo em Grotius); ele pretende fornecer uma concepção geral, não apenas do direito, mas também da política e da educação. Nesse sentido ele pode ser qualificado de ideologia gestora [*idéologie gestionnaire*]. É certamente necessário interrogar-se sobre as razões da mudança de objeto da psicologia, que a fará passar do estudo da razão ou do entendimento ao do comportamento, mas igualmente sobre as razões da manutenção, em alguns países, de seu projeto inicial de gestão social. Lembremo-nos do “manifesto” behaviorista de J. Watson:

Se a psicologia seguisse o plano que eu sugiro, o educador, o médico, o jurista e o homem de negócios poderiam utilizar nossos dados de um modo prático, tão logo fôssemos capazes, experimentalmente, de obtê-los.<sup>36</sup>

Se Alemanha e França foram as primeiras a tentar fundar o direito sobre o saber psicológico, é na Inglaterra e nos EUA que a psicologia se desenvolverá como modelo gestor, enquanto Alemanha e França se orientarão, num primeiro momento, rumo a uma psicologia fisiológica. Qual é, portanto, o caminho a conduzir desde o projeto dos jusnaturalistas até o imperativo behaviorista do controle do comportamento?

As interrogações sobre o objeto da psicologia e de suas flutuações históricas são frequentemente confrontadas com uma outra afirmação que também funciona como um mito: a unidade da psicologia. Qualquer que seja o valor dos apelos reiterados para essa unidade, é forçoso constatar,

entretanto, que essa disciplina é profundamente dividida. As divisões mais importantes dizem respeito ao objeto, ao projeto da psicologia e a seus modos de institucionalização. A maior parte dos psicólogos concorda hoje em definir o comportamento como objeto da psicologia científica. Mas esse objeto de estudo não pertence exclusivamente à psicologia: sociologia, antropologia, etnologia, [p. 494] economia etc. também estudam o comportamento dos homens, e a etologia igualmente partilha com a psicologia o estudo do comportamento animal. Essas disciplinas são hoje largamente “descompartimentadas”: o psicólogo social encontra o sociólogo no estudo dos comportamentos coletivos, os métodos antropológicos e etnográficos não se aplicam mais somente às populações ditas “primitivas”, mas encontram largo emprego nos países mais industrializados. Que a psicologia não detenha o monopólio do estudo do comportamento o fato é incontestável, mas há mais. A psicologia é igualmente dividida sobre a questão do estatuto metodológico conferido ao comportamento. O comportamento é o objeto único e último da pesquisa, ou deveria ser apenas considerado como manifestação exterior, o signo indicador de uma entidade, fenômeno, estrutura, um processo subjacente, inacessível à observação e à experimentação, mas que seria em todo caso o objeto verdadeiro da psicologia? Conforme o modo de responder essa questão, adere-se a concepções que se opõem radicalmente no plano epistemológico, e cuja própria história está para ser feita. A oposição do patente e do latente, do manifesto e do escondido, recobre parcialmente a do externo e do interno, do sensível e do inteligível ou ainda a de uma realidade exterior concebida como um dado e de suas múltiplas

representações. O positivismo, proclamando a transparência e univocidade do mundo, nega categoricamente a existência de um nível latente. Herdeiro dessa tradição, Skinner formulará essa negação pela expressão: “A pele não é uma fronteira”<sup>37</sup>; seu behaviorismo, conforme ao imperativo nominalista, nega toda realidade do mundo da representação, restaurada ao posto de simples *flatus vocis*.

Contrariamente, os partidários da outra concepção sustentam que toda empresa do conhecimento do mundo ou de si mesmo comporta pelo menos dois níveis de leitura: no primeiro nível são lidos signos aparentes, cuja interpretação desvelará o segundo nível. O comportamento então não passa do signo ou sintoma revelador da organização de um nível mais profundo, verdadeiro valor na empresa do conhecimento. As teorias psicológicas que reclamam para si esse segundo modelo são numerosas. A psicologia clínica e a psicopatologia (cuja maior parte dos conceitos é importada da psicanálise), a psicologia genética de J. Piaget, a psicolinguística chomskyana e o cognitivismo, para citar apenas alguns exemplos, pertencem a essa corrente que não é ainda, ela também, unitária. Com efeito, essas concepções propõem [p. 495] uma organização em níveis assaz dessemelhantes; as estruturas operatórias de Piaget, a estrutura profunda e a de superfície do modelo de Chomsky, os esquemas computacionais ou as redes semânticas dos cognitivistas são dificilmente comparáveis num primeiro exame. Contudo, todas fazem funcionar modelos nos quais o comportamento, tomado como signo, deve ser objeto de uma interpretação que, ultrapassando o dado exterior, constrói o conteúdo e a organização do segundo nível. É dessa hermenêutica que a história e a epistemologia da psicologia

devem igualmente dar conta. Quando a psicologia constrói seus objetos (alma, ideia, razão, entendimento, representação, consciência, inconsciente, informação etc.), sua abordagem é a de uma filosofia realista; encontra-se aqui a oposição do nominalismo ao realismo filosófico. O lugar do segundo nível é habitualmente qualificado de interior, de profundo, suas operações se desenrolam dentro ou em plano de fundo, suas representações são subjacentes, significando que o segundo nível é caracterizado por um jogo de metáforas espaciais se referindo sempre e paradoxalmente à *res extensa*. Falar do pensamento em termos de atributo exclusivo do corpo, eis algo curioso para uma disciplina que reivindica — de perto ou de longe, mas sempre um pouco — o cartesianismo.

A oposição do comportamentalismo e do mentalismo tem hoje o efeito de colocar alguns problemas da psicologia de um modo que torna as clivagens quase inevitáveis. No domínio da psicopatologia, a definição da doença mental se encontra circunscrita por duas questões: “a doença mental é mental?”<sup>38</sup>, e “a doença mental é uma doença?”<sup>39</sup>. No domínio da psicologia da criança [*psychologie de l'enfant*], pode-se perguntar se o mundo muda em torno da criança ou a criança se desenvolve<sup>40</sup>. No domínio do cognitivismo, a informação é um fluxo de energia organizada e portadora de sentido que penetra em nosso organismo por diferentes canais sensoriais, ou é ela um processo totalmente interior que põe em forma o mundo exterior?<sup>41</sup> As respostas a essas questões conduzem ou a negar toda interioridade ou, ao contrário, a construir um mundo interior e colocá-lo em comunicação, por meio de uma “interface” apropriada [p. 496] — como indicam os cognitivistas — com o mundo exterior. Mas quem se

comunica com o mundo exterior? De quem se faz a psicologia? Responder-se-á que é do homem, pois a psicologia é ciência humana. De fato, a psicologia não fala jamais do homem, mas da pessoa, do indivíduo, do sujeito ou ainda do operador. A noção de pessoa foi elaborada pelos espiritualistas do século XII a partir da definição que lhe havia dado Boécio: “*Persona est rationalis naturae individua substantia*”. Essa definição será interpretada à luz do dogma da trindade; a pessoa possui a memória, a inteligência e a vontade, imagens respectivas do Pai, do Filho e do Espírito. Essa representação da pessoa, ao mesmo tempo teológica e psicológica, reencontra as concepções modernas da corrente personalista que não deixou de ter influências sobre a psicologia do século XX. E opostamente, a noção de indivíduo é intimamente associada à filosofia política laica desenvolvida a partir do século XIV. O conceito pertence à epistemologia da ciência moderna, na qual o paradigma foi definido por Galileu e Newton. O indivíduo é átomo social, elemento constitutivo da organização social que a psicologia está para construir, a fim de melhor dirigi-lo no sentido do interesse geral ou do bem comum. O século XIX verá aparecer o sujeito psicológico, lugar da consciência antes de ser o suporte do comportamento. Mas o psicólogo esqueceu que o sujeito foi de saída político antes de ser lógico e gramatical e, enfim, não mais do que sujeito da experiência. O experimentador vai declará-lo “sujeito perceptor”, “sujeito pensante”, “sujeito que age”, “sujeito consciente” e às vezes até “sujeito humano” nos relatos de experimentação, para distingui-lo do animal com o qual o darwinismo o confundiu. Hoje, a ergonomia cognitiva fala de operador “humano” para nos distinguir da máquina tornada nosso modelo. O homem entre o animal e a máquina, tal é o universo cuja extensão foi

demarcada pela psicologia.

No plano institucional, a psicologia não é mais unitária do que as diferenças entre sua implantação universitária, sua inserção nos grandes organismos de pesquisa (em particular no C.N.R.S.<sup>42</sup>) e as práticas sociais em diferentes empregos da psicologia. Na universidade, a psicologia cai no domínio das ciências humanas; no C.N.R.S, ela pertence ao setor das ciências da vida. Quanto aos “praticantes”, eles se repartem essencialmente entre a indústria, a escola e o hospital. Sabemos muito pouca coisa sobre esses modos de institucionalização que começam na segunda metade do século XIX.

Caso nos atenhamos apenas à história da psicologia francesa, como articular, por exemplo, os numerosos assuntos de psicologia anunciados pela Academia das ciências morais e políticas [p. 497] a partir de 1860, sob proposta de Victor Cousin, e a criação dos primeiros laboratórios de psicologia experimental na última década do século? O mito de ruptura evocado antes poderia fazer acreditar que se trata da obra de pessoas bem diferentes: de um lado os filósofos redigem dissertações sobre temas metafísicos, de outro, experimentalistas ousados colocam as bases de um novo saber. Entretanto, A. Binet obtém em 1887 o prêmio da Academia por um *mémoire* jamais publicado, intitulado “A percepção exterior”, assunto posto em concurso em 3 de julho de 1880<sup>43</sup>. E o mesmo A. Binet integra, em 1892, o Laboratório de psicologia fisiológica criado por H. E. Beaunis em 1889. Foi preciso quase um século para ver depositados nos Arquivos nacionais os documentos relativos a esses estabelecimentos e seus fundadores e continuadores<sup>44</sup>. O

trabalho dos historiadores pode começar.

É paradoxal ver o quanto as ciências humanas, e particularmente a psicologia, são cegas à sua história e epistemologia. Numa perspectiva histórica e epistemológica, não se trata mais de interrogar o objeto da psicologia, mas sim a psicologia como objeto, isto é, como ciência. Fazer esse trabalho implica inicialmente reunir os materiais da reflexão: os arquivos e os textos. Conforme lamentamos no colóquio do C.N.R.S consagrado à história das ciências do homem e da sociedade, não dispomos hoje nem de uns nem de outros. Encontram-se aqui e ali algumas informações de caráter histórico, geralmente a propósito de circunstâncias pronunciadas na ocasião de um congresso ou comemoração. De forma alguma essas anedotas podem ocupar o lugar de verdadeira história. Nós ficamos limitados em esboçar algumas problemáticas, colocar algumas questões nas quais todas, ou quase todas, ainda estão sem resposta.

Paul MENGAL,  
Université Paris XII

## NOTAS

<sup>1</sup>Professeur de Philosophie. Université Paris-Est Créteil. Paul.mengal@hotmail.com

<sup>2</sup>Tradução de Marcio Luiz Miotto (UFF-RPS, mlmiotto@gmail.com ) e revisão de Maria Inez de Souza (m.inez@uol.com.br ), de Mengal, P. Pour une histoire de la psychologie. *Revue de synthèse*: IVe S. N° 3-4, juil.-dec. 1988. Revista e autor solicitaram a conservação da paginação original. Quando oportuno, alguns termos se acompanharão das expressões originais, entre chaves.

<sup>3</sup>Edwin G. BORING, *A History of Experimental Psychology*, New York, Appleton, 1929 et 1950.

<sup>4</sup>Maurice REUCHLIN, *Histoire de la psychologie*, Paris, P.U.F., 1957.

<sup>5</sup>Paul FRAISSE, Jean PIAGET, *Traité de psychologie expérimentale*. T. I : *Histoire et méthode*, Paris, P.U.F., 1963.

<sup>6</sup>M. REUCHLIN, *Psychologie*, Paris, P.U.F., 1977.

<sup>7</sup>Auguste Comte, *Philosophie première ou : Cours de philosophie positive*, Paris, Hermann, 1975.

<sup>8</sup>As principais obras religiosas de J. PIAGET são: *La Mission de l'idée*, Lausanne, La Concorde, 1916; *La Psychologie et les valeurs religieuses*, Genève, Labor, 1923 e (em colaboração com Jean DE LA HARPE) *Deux types d'attitudes religieuses. Immanence et transcendance*, Genève, Labor, 1928. J. PIAGET evoca seus sentimentos religiosos em *Sagesse et illusion de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1965, p. 12.

<sup>9</sup>Gustav Theodor FECHNER, *Elemente der Psychophysik*, Leipzig, Breitkopf et Härtel, 1860, 2 v. O primeiro volume teve uma tradução inglesa feita por Helmut E. ADLER, *Elements of Psychophysics*, New York, Holt, Rinehart and Wilson, Inc., 1966.

<sup>10</sup>Christian WOLFF, *Psychologia empirica*, Francfort, Renger, 1732. Utilizamos a reedição latina fornecida por Jean ÉCOLE, Hildesheim, 1968

<sup>11</sup>*Ibid.*, § 522. [Tradução livre: “Esses teoremas pertencem à Psicometria, que busca um conhecimento matemático do espírito humano e é ainda muito esperada”, N. do T.]

<sup>12</sup>G. T. FECHNER, *Zend Avesta, oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits, vom Standpunkt der Naturbetrachtung*, 2 v., Hambourg, Voss, 1851.

<sup>13</sup>*Ibid.*, t. I, p. 1.

<sup>14</sup>Friedrich TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, Leipzig, Hirzel, 2ª Ed. 1870, 2 v.

<sup>15</sup>Franz BRENTANO, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Mouton, 1944.

<sup>16</sup>Kurt LEWIN, *Psychologie dynamique. Les relations humaines*, Paris, P.U.F., 1959. Cf., particularmente, o capítulo introdutório, “O conflito entre os modos de pensamento galileano e aristotélico na psicologia contemporânea”.

<sup>17</sup>Max WERTHEIMER, *Productive Thinking*, New York, Harper, 1945.

<sup>18</sup>F. BRENTANO, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*, Mayence, Kirchem, 1867.

<sup>19</sup>Adolf KUSSMAUL, *Untersuchungen über das Seelenleben des Neugeborenen Menschen*, Tübingen, F. Pietzeker, 1859.

<sup>20</sup>Wilhelm PREYER, *L'Âme de l'enfant*, Paris, Félix Alcan, 1887 (1. ed. alemã, *Die Seele des Kindes*, Leipzig, L. Fernau, 1881).

<sup>21</sup>Ernst HAECKEL, *Histoire de la création des êtres organisés d'après les lois naturelles*, Paris, Reinwald, 1877, p. 359.

<sup>22</sup>J. PIAGET, *Introduction à l'épistémologie génétique*. T. III: *La Pensée biologique, la pensée psychologique et la pensée sociologique*, Paris, P.U.F. 1950.

<sup>23</sup>Hans DRIESCH, «Studien über das Regulationsvermögen der Organismen», *Wilhelm Roux' Archiv für Entwicklungsmechanik der Organismen*, 10, 411, 1900.

<sup>24</sup>Paul Weiss, *Principles of Development*, New York, Holt; 1939.

<sup>25</sup>Théodule Ribot, *La Psychologie allemande contemporaine*, Paris, Félix Alcan, 1879, p. III-IV.

<sup>26</sup>E. G. BORING, *op. cit. supra* n. 1, p. 4.

<sup>27</sup>Françoise PAROT, «La psychologie scientifique française et ses instruments au début du XXe siècle», in *Études sur l'histoire des instruments scientifiques*, Christine BLONDEL *et al.*, eds, Londres, Rogers Turner Books, Ltd, no prelo.

<sup>28</sup>E. A. SOPHOCLES, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Period 146 BC to 1100 AD*, New York, 1888.

<sup>29</sup>Rodolphus GOCLINIUS, *PSUCHOLOGIA, hoc est hominis perfectione, animo et inprimis ortu hujus, commentationes ac disputationes quorundam Theologorum et Philosophorum nostrae aetatis, quos proxime sequens praefationem pagina ostendit, philosophiae studiosis lectu jucundae et utilitis*, Marpurghi, ex officina Egenolphi, 1590. Consultamos a 3. ed. de 1597, apenas disponível na Biblioteca nacional [da França, N. do T.].

<sup>30</sup>Pierre DE LA RAMÉE (ou RAMUS), do qual consultamos *Aristotelicae animadversiones*, Parisiis, excudebat Jacobus Bogardus, 1543 et la *Dialectique*, Paris, A. Wechel, 1555.

<sup>31</sup>R. GOCCLENIUS, *Conciliator philosophicus*, Cassellis, ex officina Mauritiana, 1609.

<sup>32</sup>Otto CASSMANN OU CASMANUS, *Psychologia anthropologica; Sive animae humanae doctrina, methodice informata, capitibus dissecta, singulorumque capitum disquisitionibus, ac controversarum quaestionum ventilationibus illustrata*, Hanoviae, impensis P. Fischeri Fr., 1594.

<sup>33</sup>O. CASSMANN, *Doctrinae et vitae politicae methodicum et breve systema*, Francofurti, e collegio musarum Paltheniano, 1603.

<sup>34</sup>Joannes ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta, Herbomae Nassoviorum, ex off. C. Corvini*, 1603 et *Dicaeologicae libri tres, totum et universum jus quo utimur methodice complectantes, cum parallelis hujus et judaici juris, tabulis que insertis*, Francofurti, apud haeredes C. Corvini, 1649 (1. ed. 1617).

<sup>35</sup>Hugo GROTIUS, *De jure belli ac pacis*, Parisiis, apud N. Buon, 1625 (1. ed. 1623).

<sup>36</sup>John WATSON, « Psychology as the Behaviorist Views it », *Psychological Review*, 20, 1913, p. 158-177 (nossa tradução) [Tradução do autor, N. do T.]

<sup>37</sup>Burrhus Frederick SKINNER, *Science and Human Behavior*, New York, Macmillan Comp., 1953, p. 257.

<sup>38</sup>George WATSON, « Is Mental Illness Mental? », *Journal of Psychology*, 41, 1956, p. 323-334.

<sup>39</sup>Thomas SZASZ, *The Myth of Mental Illness*, New York, Hoeber Harper, 1961.

<sup>40</sup>B. F. SKINNER, *Pour une science du comportement: le behaviorisme*, Paris/Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1979, p. 74.

<sup>41</sup>Humberto Maturana, Francisco Varela, *Autopoiesis and Cognition. The Realization of Living*, Dordrecht, D. Reidel Publ. Comp., 1980 (1. ed.: *De Maquinas y Seres Vivos*, Santiago: Editorial Universitaria, 1972), p. XV.

<sup>42</sup>Centre National de la Recherche Scientifique, N. do T.

<sup>43</sup>Descobrimos por acaso esse *mémoire* nos *Archives de l'Académie des sciences morales et politiques*.

<sup>44</sup>F. PAROT, « Les archives d'Henri Piéron », communication à la Journée Archives scientifiques, Centre de recherche en histoire des sciences et des techniques, Cité des sciences et de l'industrie, La Villette, 25 fevrier 1988, a aparecer na *Gazette des archives*. Os arquivos de Alfred Binet e Henri Wallon estão atualmente sob classificação.

# NORMAS EDITORIAIS

## POLÍTICA EDITORIAL

A Revista IDEACÇÃO, do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia, é uma publicação semestral que, com o apoio da editora da Universidade Estadual de Feira de Santana, publica textos originais de Filosofia, ou de abordagem ou relevância filosófica, na forma de artigos, traduções, resenhas ou entrevistas. Além de seu formato impresso, a Revista também é publicada na versão on-line, permitindo o seu livre acesso imediato e gratuito.

## INFORMAÇÕES AOS AUTORES

Submissão dos trabalhos: São aceitos trabalhos redigidos em Português, Francês, Espanhol e Inglês. A extensão de traduções, resenhas e entrevistas pode variar conforme acordo prévio com a equipe editorial. Os artigos devem ter extensão máxima de 50.000 caracteres com espaço (extensão média de 18 páginas), contando com notas e referências. Todos os trabalhos devem ser encaminhados em versão Word 97-2003, editados com fonte Times New Roman, tamanho 12, espaçamento entre linhas 1.5, sem espaçamento entre parágrafos, sem paginação. Os trabalhos devem ser enviados para nef@uefs.br, acompanhados de ofício do autor no qual este solicita aos editores a publicação de seu texto na Revista. O artigo deve seguir a seguinte seqüência: título; nome, seguido de nota de rodapé com vínculo acadêmico/profissional e endereço eletrônico; resumo, de no máximo 200 palavras; até 5 palavras-chave; abstract; até 5 keywords; texto; referências.

Formatação dos textos: As citações com mais de 3 linhas são destacadas do corpo do texto, com recuo esquerdo de 4.0 cm, espaçamento entre linhas simples, fonte: Times New Roman, tamanho 10. A primeira menção de uma obra no texto deve vir seguida do ano da edição utilizada, tal como constará nas referências. As referências de citações devem ser apresentadas no corpo do texto e seguir o modelo “AUTOR, data, página”. As notas de rodapé devem ser exclusivamente explicativas, e não de referências, e seu uso deve ser evitado ao máximo. Quando houver citação em nota de rodapé, ela também deve seguir o modelo “AUTOR, data, página”. O uso do itálico deve se restringir a nomes de obras e palavras estrangeiras e, muito excepcionalmente, ser usado para ênfase. As referências finais, dispostas em ordem alfabética pelo sobrenome do primeiro autor, editadas sem parágrafo, com espaçamento simples na mesma referência e duplo entre referências, devem obedecer à seqüência a seguir, conforme o caso:

— Livros

SOBRENOME, Iniciais dos primeiros nomes. *Título*. Cidade: Editora, Ano da edição utilizada.

— Artigos em Periódicos

SOBRENOME, Iniciais dos primeiros nomes. Título. In: *Título do Periódico*. Cidade, volume, número, período e ano, páginas.

— Coletâneas e capítulos de livros

SOBRENOME, Iniciais dos primeiros nomes (do autor). Título. In: SOBRENOME(S) e NOME(S) ABREVIADO(S) DO(S) ORGANIZADOR(ES). *Título do Livro*. Cidade: Editora, Ano da edição utilizada, páginas.

Sistema “duplo-cego” de pareceristas: Assim que os trabalhos são recebidos pelos editores, são encaminhados ao Comitê executivo, responsável por avaliar se os textos se adéquam ao escopo da Revista. Feita esta primeira avaliação, sendo deferidos os trabalhos, estes são encaminhados a dois pareceristas, conforme o sistema “duplo-cego”: nem os pareceristas são informados sobre os nomes dos autores, nem estes sobre os nomes daqueles. Os pareceres podem: aprovar o trabalho; não aprová-lo; aprová-lo com a condição de que modificações sejam nele realizadas. Neste último caso, o trabalho volta ao autor que, por sua vez, terá um pequeno prazo para proceder às correções.

Revisão: Após o envio da versão final do trabalho, este ainda passará pela equipe revisora da Revista, que indicará eventuais incorreções técnicas, gramaticais ou de conformidade às normas de formatação do texto.

Autoria: Todo o conteúdo dos trabalhos, incluindo referências, citações, imagens, gráficos e demais dados publicados, são de exclusiva responsabilidade dos autores e não refletem as opiniões da equipe editorial da Revista.



# EDITORIAL GUIDELINES

## EDITORIAL POLICY

IDEAÇÃO is a biannual journal from the Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia that publishes, with the support of the Universidade Estadual de Feira de Santana Press, original works on philosophy, or with philosophical approach or relevance as articles, translations, reviews or interviews. The journal is published in its printed version as well as in its online version, allowing open, immediate and free access to its content.

## INFORMATION TO AUTHORS

Papers submissions: The journal welcomes submissions in Portuguese, French, Spanish and English. Papers must not exceed 50.000 characters with space (about 18 pages), footnotes and bibliographical references considered. All papers must be submitted in Word 97-2003 format. The body of the paper is to be edited in Times New Roman 12, 1,5 line spacing, 6 pt paragraph spacing and no pagination. Papers should be sent to nef@uefs.br with a publishing request letter. The paper is to be composed in the following order: title; author's name followed by a footnote with academic / professional ties and e-mail; an abstract no longer than 200 words; up to 5 keywords; title in Portuguese; an abstract no longer than 200 words in Portuguese; up to 5 keywords in Portuguese; text; bibliography.

Papers formatting: Citations longer than 3 lines must be detached from the body of the text with a 4.0 cm left page margin, simple line spacing, font Times New Roman 10. The first mention of a

bibliographical reference is to be followed by the used edition's publishing year, such as in the bibliography. Citations' references should be presented in the body of the text by the author-date call system. Footnotes must be exclusively explanatory, not bibliographical, and their usage restricted to the minimum necessary. Citations in footnotes must follow the author-date call system. Italics should be restricted to titles of works cited and foreign words and, exceptionally, to emphasis. Bibliographical references, at the end of the paper, are to be disposed alphabetically by authors surnames, edited with default 3,0 left page margin, with single spacing per reference and 12 pt paragraph spacing between references. They must also obey the following sequence, as appropriate:

- Books

SURNAME, personal name initials. *Title*. City: Publisher, publishing year of the used edition.

- Journal Article

SURNAME, personal name initials. Title. In: *Journal Title*. City, volume, number, period and year, pages.

- Chapters in books

SURNAME, personal name initials (author). Title. In: SURNAME(S), personal name(s) initials (organizer[s]). *Book Title*. City: Publisher, publishing year of the used edition, pages.

Double blind review system: When the editors receive the papers, they are submitted to the Executive Committee, responsible for assessing whether or not a text is adequate to the scope of the journal. After this first evaluation, if the papers are accepted,

they are forwarded to two consultants, according to the double blind peer-review system: the consultants are not informed of the authors' identities, nor the authors are aware of the consultants' names. The peer-reviews may: approve the paper; do not approve it; approve it on the condition that it suffers revision. In the latter case, the paper returns to the author, who will have a short deadline to make the corrections.

Revision: After the paper's final version is submitted, it will still be sent to our revision team, which will indicate eventual technical mistakes, whether grammatical or of disagreement to our editorial guidelines.

Authorship: All papers' contents, including references, citations, images, graphics and other published data are of the authors' exclusive responsibility and do not reflect the Journal's editorial team's opinions.



# SUMMARY

## DOSSIER ANCIENT PHILOSOPHY

### PRESENTATION

Adriana Santos Tabosa	
Ágabo Borges de Sousa .....	11

### ATHÈNES, A CITY LIKE ANY CITY : TO BE A FOREIGNER AND THE QUESTION OF POLITICAL DIFFERENCE IN PLATO'S *MÉNEXENUS*

Etienne Helmer .....	17
----------------------	----

### AESTHETIC CONCEPTIONS IN SENECA'S *TROADES*

Brian Gordon Lutalo Kibuuka .....	39
-----------------------------------	----

### THE ANTICHRISTIAN TRACTS OF CELSUS, PORPHRIOS AND JULIAN AND ITS RECEPTION IN ENLIGHTENMENT

Winfried Schröder .....	59
-------------------------	----

### *SÔPHROSYNÊ* AS FREEDOM OVER ONESELF: A FOUCAULDIAN INTERPRETATION OF ARISTOTLE

Juliana Ortegosa Aggio .....	99
------------------------------	----

### RETHORIC AS ART: ARISTOTLE

Christiani Margareth de Menezes e Silva .....	119
---	-----

### PHILOSOPHY AS AN EXISTENCIAL PHILOSOPHY: NOTES ON THE PHILOSOPHY OF SENECA

Luizir de Oliveira .....	153
--------------------------	-----

THE DEVELOPMENT OF THE POLIS DURING THE IRON AGE OLD: ARCHAEOLOGICAL EVIDENCES	
Juliana Caldeira Monzani .....	183
THE PROBLEM OF MERIT AS A CRITERION FOR PROPORTIONAL RECIPROCITY ACCORDING TO ARISTOTLE	
Adriana Santos Tabosa .....	207
<i>PHANTASIA</i> IN PLATO'S <i>THEAETETUS</i> : SENSATION, DREAM, SPECTRUM	
Bianca Vilhena Campinho Pereira .....	229

## ARTICLES

SUBSTANCE IN SPINOZA AND WITTGENSTEIN	
José Fernando da Silva .....	249
A LOGICAL PROBLEM WITH THE THESIS KRIPKE-PUTNAM	
Pierre Baumann .....	275
CHARLES TAYLOR AND RICHARD RORTY: RISKS AND PROMISES OF A SECULAR CULTURE	
Hilton Leal da Cruz .....	297
POLITICAL ASPECTOS OF PARRESÍA IN FOUCAULT	
Thiago Rêgo Alves .....	323

## TRANSLATION

POUR UNE HISTOIRE DE LA PSYCHOLOGIE	
PAUL MENGAL	
Márcio Luiz Miotto .....	355

## **EDITORIAL GUIDELINES**

Ano 2016 .....	379
----------------	-----