

MARCOS SIDNEI PAGOTTO-EUZEBIO

ROGÉRIO DE ALMEIDA

(ORGS.)

O Mundo Antigo, o Livre Falar e o Livre Pensar



Doi: 10.11606/9786587047126



GALATEA

· FEUSP

2020

O Mundo Antigo, o Livre Falar e o Livre Pensar

Conselho Editorial:

Alberto Filipe Araújo, Universidade do Minho, Portugal
Alessandra Carbonero Lima, USP, Brasil
Ana Guedes Ferreira, Universidade do Porto, Portugal
Ana Mae Barbosa, USP, Brasil
Anderson Zalewski Vargas, UFRGS, Brasil
Antonio Joaquim Severino, USP, Brasil
Aquiles Yañez, Universidad del Maule, Chile
Belmiro Pereira, Universidade do Porto, Portugal
Breno Battistin Sebastiani, USP, Brasil
Carlos Bernardo Skliar, FLASCO Buenos Aires, Argentina
Cláudia Sperb, Atelier Caminho das Serpentes, Morro Reuter/RS, Brasil
Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, UFABC, Brasil
Daniele Loro, Università degli Studi di Verona, Itália
Elaine Sartorelli, USP, Brasil
Danielle Perin Rocha Pitta, Associação Ylê Seti do Imaginário, Brasil
Edesmin Wilfrido P. Palacios, Un. Politecnica Salesiana, Ecuador
Gabriele Cornelli, Universidade de Brasília, Brasil
Gerardo Ramírez Vidal, Universidad Nacional Autónoma de México
Jorge Larossa Bondía, Universidade de Barcelona, Espanha
Ikunori Sumida, Universidade de Kyoto, Japão
Ionel Buse, C. E. Mircea Eliade, Unicersidade de Craiova, Romênia
Isabella Tardin Cardoso, UNICAMP, Brasil
Jean-Jacques Wunnenberger, Université Jean Moulin de Lyon 3, França
João de Jesus Paes Loureiro, UFPA, Belém, Brasil
João Francisco Duarte Junior, UNICAMP, Campinas/SP, Brasil
Linda Napolitano, Università degli Studi di Verona, Itália
Luiz Jean Lauand, USP, Brasil
Marcos Antonio Lorieri, UNINOVE, Brasil
Marcos Ferreira-Santos, USP, Brasil
Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio, USP, Brasil
Marian Cao, Universidad Complutense de Madrid, España
Mario Miranda, USP, Brasil
Patrícia P. Morales, Universidad Pedagógica Nacional, Ecuador
Pilar Peres Camarero, Universidad Autónoma de Madrid, España
Rainer Guggenberger, UFRJ, Brasil
Regina Machado, USP, Brasil
Roberto Bolzani Júnior, USP, Brasil
Rogério de Almeida, USP, Brasil
Soraia Chung Saura, USP, Brasil
Walter Kohan, UERJ, Brasil

MARCOS SIDNEI PAGOTTO-EUZEPIO

ROGÉRIO DE ALMEIDA

(ORGS.)

O Mundo Antigo, o Livre Falar e o Livre Pensar

DOI: 10.11606/9786587047126

· FEUSP

SÃO PAULO, SP
2020

© 2020 by Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

Coordenação editorial: Rogério de Almeida e Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio

Projeto Gráfico e Editoração: Marcos Beccari e Rogério de Almeida

Revisão dos autores



Esta obra é de acesso aberto. É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte e a autoria e respeitando a Licença Creative Commons indicada.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

M965 O mundo antigo, o livre falar e o livre pensar

Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio,

Rogério de Almeida. (Organizadores). São Paulo: FEUSP, 2020.

182 p.

Vários autores

ISBN: 978-65-87047-12-6 (E-book)

DOI: 10.11606/9786587047126

1. Filosofia da educação. 2. Estudos clássicos. Educação e cultura. 4. Antiguidade. I. Pagotto-Euzebio, Marcos Sidnei. (org.). II. Almeida, Rogério de (org.). III. Título.

CDD 22^a ed. 37.01

Ficha elaborada por: José Aginaldo da Silva CRB8a: 7532

Universidade de São Paulo

Reitor: Prof. Dr. Vahan Agopyan

Vice-Reitor: Prof. Dr. Antonio Carlos Hernandez

Faculdade de Educação

Diretor: Prof. Dr. Marcos Garcia Neira

Vice-Diretor: Prof. Dr. Vinicio de Macedo Santos

Avenida da Universidade, 308 - Cidade Universitária - 05508-040 – São Paulo – Brasil

E-mail: spdfe@usp.br / <http://www4.fe.usp.br/>

FEUSP

SUMÁRIO

Apresentação	7
“Religião interpretada é religião suprimida”: a inovação socrática Roberto Bolzani Filho (FFLCH-USP)	8
Antígona e re-existência: gênero, luto e política a partir de Veena Das Fabiana A. A. Jardim	22
Epicteto e o poder conversivo da palavra Antonio Carlos de Oliveira Rodrigues	48
O Fedro na obra de Platão: amor, retórica e educação em diálogo Carlota Boto	59
Percorrendo a Antiguidade: entre a formação acadêmica e a memória afetiva Jaime Cordeiro	79
Isegoria e parrhesia: da liberdade de falar como fundamento da democracia ao falar livremente como fundamento da filosofia. Comunidade política e comunidade filosófica nos séculos V e IV a.C. Silvio Marino	89
O sentido do olfato e o perfume como metáfora. O nariz de Erasmo Elaine C. Sartorelli	122
A importância da literatura antiga para a formação do professor Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio	132
Pensamento cético e teoria da complexidade: aproximações e distanciamentos Rogério de Almeida Leandro Santos Resende	149
História antiga e história da nação francesa: regimes de escrita da história em Fustel de Coulanges Roni Cleber Dias de Menezes	168
Autores	180

Apresentação

Exigência para toda pessoa preocupada com a própria autonomia moral e intelectual, o livre pensamento, seguido de sua necessária contraparte, a livre expressão, parecem sempre ameaçados, seja pelas necessidades materiais e pelo conformismo das gentes (a quem a reflexão aprofundada incomoda, por instalar lentidão na máquina do mundo, cada vez mais ansiosa por velocidade), seja por algo bem pior: certo tipo de autolimitação ou menoridade, a escolha por não pensar por si e, por consequência, a de ter que falar e declarar o que foi pensado por outro.

Pois ninguém pode afirmar que o ruído que nos cerca, onipresente nas redes sociais e nas novas mídias, seja de fato expressão do pensamento e não um matraquear contínuo - o fundo sonoro de um drama de onde a reflexão parece ter sido exilada. A verdadeira comunicação, em que cada um de seus participantes escuta e é escutado: eis uma experiência rara em meio a tantas vozes que se repetem, fazem coro e competem entre si, mas que, estranhamente, parecem não refletir.

O pensamento, tal como o entendemos, exige lentidão. E a expressão do pensamento, para acontecer, exige, por óbvio, alguém que escute. Que queira escutar. Que leve em conta o que se escutou antes de, por sua vez, expressar o que se pensa. Mas tudo isso parece bem difícil nos tempos em que vivemos. Corrigindo: talvez tenha sido sempre difícil o apelo ao pensamento cuidadoso e à sua expressão, porque a dificuldade é inerente aos que põem-se em dúvida e perguntam, no lugar e no momento em que se esperava apenas afirmação e aceitação. É essa tensão, porém, que mantém vivo o pensamento, e nos garante a liberdade mais tipicamente humana.

Esperamos que os textos reunidos aqui, inspirados na XIV Semana de Estudos Clássicos da FEUSP, diversos, variados em seus temas e propósitos, atravessando o mundo antigo e sendo atravessados por ele, sejam um convite para o pensamento e para a expressão livres - e para uma leitura e escuta cuidadosas.

Os organizadores

“Religião interpretada é religião suprimida”: a inovação socrática

Roberto Bolzani

A Ruy Fausto, in memoriam

Em seu belo *Elogio da Filosofia*, aula inaugural proferida em 1952 no Collège de France, o filósofo Maurice Merleau-Ponty retoma o clássico *topos* que localiza em Sócrates a figura paradigmática do livre-pensador, para além da “filosofia livresca” que “deixou de interrogar os homens” e perdeu de vista a “função integral do filósofo” (M.-Ponty 1986, p. 45), assim evocando o ideal longínquo da filosofia como modo de vida, desprovida ainda de seu cacoete institucional e, por que não dizer, de seu ranço universitário. E o faz, tendo como pano de fundo as sempre tensas relações entre a reflexão que se pretende guiada, nalguma medida, por critérios desinteressados e rigorosos, e os poderes estabelecidos, que com frequência olham desconfiados para semelhante atitude. Assim, a vida e a morte de Sócrates ganharão estatuto de momento inaugural, a ser sistematicamente evocado por aqueles que se põem a sempre atual questão das relações entre o pensamento autônomo e o poder¹.

A eleição de Sócrates como modelo do filósofo está indubitavelmente associada à sua condenação pelo tribunal de Atenas, o que o transforma, aos olhos da tradição, numa espécie de mártir. Contudo, tal escolha não se explica somente por isso, envolvendo também sua conduta costumeira, sua vida cotidiana, frequentemente apresentadas

¹ Na emblemática formulação, trinta anos depois, de F. Wolff: “todo o pensamento que é reprimido, todos os intelectuais perseguidos pelas suas ideias, é como se fosse Sócrates que se assassina” (Wolff, 1987, p. 11).

como dotadas de inegável destaque, até mesmo excentricidade, aos olhos e juízo dos cidadãos atenienses em geral. Serão pelo menos dois, ambos claramente presentes nas duas grandes fontes apologéticas remanescentes - Xenofonte e Platão -, os traços principais do retrato desse indivíduo que nada deixou escrito: o liame indestrutível entre sua filosofia e sua vida, o que o leva, no tribunal, a recusar qualquer barganha que o obrigasse a renunciar à sua filosofia em troca de sua absolvição, e a absoluta coerência entre seus *lógoi*, suas afirmações sempre feitas publicamente, e seus *érga*, suas ações, coerência que nosso filósofo evoca, em sua defesa, como um ponto de honra.

À sua maneira, Merleau-Ponty recupera esses traços da figura socrática e o faz servindo-se das duas fontes mencionadas. Há que lembrar que o Sócrates de Xenofonte e o Sócrates de Platão não são idênticos e não poderiam sê-lo, não apenas porque dois diferentes discípulos, quando registram a vida e o pensamento de um mesmo mestre, destacam o que a cada um se manifesta como mais importante, como também, e principalmente, devido a esse dois distintos retratos serem resultados de duas diferentes construções miméticas, imitativas, as quais, partindo de fatos reconhecidos - por exemplo, a condenação no tribunal -, elaboram, de maneira verossímil, uma personagem, um caráter dotado de sabedoria que em boa medida exprime um ideal que é tanto dos discípulos quanto do mestre. Disso se segue que não devemos esperar dos escritos desses dois grandes socráticos que, em sentido estrito, façam “história”: as diferenças existentes - algumas delas, profundas - resultam dessa dimensão mimética, até certo ponto inventiva, que é esperada e aceita por seus leitores. Não é outro o motivo que leva Aristóteles, no início de sua *Poética*, tratando da importância da noção de imitação para a poesia, a referir-se aos “discursos socráticos” (*lógoi sokratikoi*), isto é, à vasta produção escrita que fizera de Sócrates seu objeto, como exemplos de imitação (1447b10-11).

De qualquer forma, ambos os escritores celebram e veiculam a singularidade socrática, seu caráter único e, portanto, incômodo a muitos, sobretudo aos que a cidade reputa como possuidores de saberes e àqueles que deles se beneficiam. Sócrates é, para Xenofonte e Platão, um indivíduo que fascina, sobretudo aos jovens, e insulta, sobretudo aos poderosos. É tratado, principalmente por Platão, como um átopos, alguém “sem lugar”, “deslocado”, sendo possível vê-lo como um inovador que beneficia a cidade - assim pensam seus seguidores -, ou como um inoportuno desagradável e

perigoso - assim pensam seus detratores. Pintado em tais cores vivas, o retrato socrático é natural candidato a prenciar o ideal do intelectual contemporâneo, ao mesmo tempo respeitado, ignorado, temido e ridicularizado, às vezes excessivamente valorizado e também mal compreendido, entendendo que deve trazer algo à sociedade que possa alterá-la para melhor, apontando seus problemas, embora isso possa trazer-lhe embaraços. Em sua *Apologia de Sócrates*, Platão faz a personagem empregar uma imagem poderosa, a do inseto que não se cansa de fustigar o grande animal: “Porque se vocês me matarem não vão encontrar facilmente outro desse jeito, simplesmente ligado à cidade – por ordem do deus – (ainda que seja um pouco risível de se dizer) como a um alto e nobre cavalo, que por causa da altura é um pouco lerdo e precisa ser despertado por algum moscardo... Assim me parece, realmente, ter o deus me ligado à cidade, desse jeito; eu que de despertá-los e persuadi-los e reprová-los - um por um – não paro de modo algum (30e)”². A passagem expressa categoricamente aspecto essencial da noção contemporânea de intelectual: sua *vocação crítica*. Merleau-Ponty a explora, ao mesmo tempo em que, naquela ocasião nobre e na instituição que o acolhe, aponta para a necessidade de recuperar a vivacidade do pensamento, à maneira socrática, agora talvez em benefício, não somente da sociedade, como também da própria instituição.

Aqui é preciso observar que, embora Merleau-Ponty se refira explicitamente ao Sócrates de Xenofonte em alguns momentos - provavelmente ao principal texto socrático desse autor, as *Memoráveis* -, seus comentários estão inspirados, acima de tudo, nos textos de Platão, que tem sua *Apologia* também mencionada. E não há dúvida de que o elogio da filosofia que o pensador francês está a propor, aqui entendido como um diálogo ao mesmo tempo provocativo e preocupado com a concepção contemporânea de intelectual, harmoniza-se bem mais com o “moscardo” platônico do que com o moralista e professor de Xenofonte. O Sócrates de Xenofonte se reconhece como um sábio em moral e procura transmitir tal saber aos que o acompanham, por atos e palavras; o Sócrates platônico sabe apenas que nada sabe e, interrogando os supostos saberes, entende que não pode viver sem investigar. O primeiro é assertivo, o segundo é interrogativo. No primeiro, predominam o conselho e a censura, no segundo, a dúvida e a cautela. Assim, o essencial do “Sócrates de Merleau-Ponty” parece-nos encontrar-se na *Apologia* platônica.

*

2 Utilizo aqui a tradução de André Malta (Platão 2008).

O filósofo francês compreende com muita clareza uma estratégia do texto da *Apologia* que não se encontra, digamos, na sua superfície, visto que formalmente se trata de um discurso de defesa. Essa estratégia, uma espécie de camada de significado que pede alguma reflexão para ser bem divisada, consiste em fazer, por detrás de uma defesa aparentemente destinada ao fracasso, uma incisiva crítica aos acusadores. Em nenhum momento de seu discurso de defesa, Sócrates se desculpa por algo. Bem ao contrário, ele se defende exibindo a seus acusadores e aos que os apoiam sua incapacidade de compreender os benefícios que ele, Sócrates, traz à cidade com sua contínua interrogação: “Pois fiquem sabendo: se vocês me matarem por ser desse jeito que digo que sou, não prejudicarão a mim mais do que a vocês mesmos!... estou longe agora de falar em minha própria defesa, como se poderia pensar; falo sim *em defesa de vocês*, para que não errem - votando contra mim - em relação à dádiva do deus a vocês conferida” (30c-d). “O homem estipula então para mim a pena de morte. Pois bem. Mas e eu, qual vou contra-estipular para vocês, varões atenienses?... O que eu mereço então receber, sendo desse jeito? Algo *bom*, varões atenienses, se é preciso mesmo que eu verdadeiramente estipule isso segundo o merecimento... Ora, o que convém a um varão na penúria, que é benfeitor e necessita ter tempo livre para incitá-los?” (36b-d).

A importância dessa surpreendente estratégia - péssima, diga-se de passagem, do ponto de vista de um advogado, mas crucial do ponto de vista do filósofo - é bem destacada e formulada por Merleau-Ponty: “Ele, pelo contrário, comparece perante os juízes para lhes explicar o que é a Cidade. Como se eles não o soubessem, como se eles *não fossem* a Cidade. Não defende a sua causa, mas a de uma cidade que aceitasse a filosofia. Inverte os papéis e diz: não defendo a mim, mas a vós. No fim das contas, a cidade é ele, os outros é que são julgados e ele é que é o juiz” (p. 50). Revela-se assim o que provavelmente terá sido a intenção principal de Platão, ao escrever esse texto que, à primeira vista, passa por ser apenas uma espécie de “transcrição” de um discurso de defesa de um acusado no tribunal: aproveitando-se desse fato já notório, o discípulo põe na boca de seu mestre uma contundente explicação de sua vida e pensamento, os quais se imbricam, se harmonizam e até se confundem, a ponto de fazê-lo preferir morrer a abandoná-los, e uma poderosa censura aos atenienses, por não compreenderem o quão benéfico seria para suas vidas e sua felicidade seguirem seu exemplo. Desse ponto de vista, ao mesmo tempo em que lamenta as mazelas da cidade e aponta para seus equívocos, Sócrates se apresenta como seu defensor. Sua defesa - de si mesmo e da cidade - é sua filosofia.

O conteúdo dessa filosofia tem sido objeto de intenso debate. Embora seja possível nela destacar o que possui de teórica e especulativa - sobretudo, como o fará Aristóteles, sua busca de conceitos universais -, Sócrates a entende, nunca é demais ressaltar, como um modo de vida, uma vida norteada pela investigação da verdade e dos saberes reputados na cidade. Esse laço indissolúvel se expressa na célebre afirmação do filósofo: “a vida sem inspeção não vale a pena ser vivida pelo homem” (38a). Investigar a verdade, o que quer que isso signifique, é, de alguma forma, o mesmo que investigar os homens, seus saberes. Tal exame se dá mediante o diálogo, a troca de perguntas e respostas que atravessará boa parte dos diálogos platônicos, com Sócrates no papel de interrogante. Os chamados diálogos “socráticos” ou “aporéticos”, que terminam via-de-regra com o interlocutor de Sócrates enredado e refutado pelas perguntas do filósofo, aceitando, no fim da conversa, uma tese incompatível com afirmação defendida por ele no início, podem ser lidos como casos particulares daquela investigação a que Sócrates, na *Apologia*, afirma ter submetido todos os que professavam algum saber. Eis por que o socratismo, termo de definição sempre difícil, se expressa com alguma clareza nas páginas em que Sócrates relata suas relações com o deus de Delfos e como isso configurou para sempre seu pensamento.

Parte importante do discurso do filósofo na *Apologia* consiste em explicar a seus juízes como surgiu, para ele, a convicção de que sua atividade de investigação e refutação tornou-se indispensável e necessária: trata-se de uma missão divina. O célebre episódio do oráculo em Delfos, no templo de Apolo, aparece como divisor de águas de sua própria existência, a ela conferindo novo e agora irrecusável sentido. É como resultado dessa experiência que Sócrates passa a ver-se como benefício à cidade, uma dádiva a ela conferida pelo deus (30a, 30d, 31a). Tomando conhecimento de que o deus, mediante seu oráculo, dissera não haver ninguém mais sábio do que ele, nosso filósofo se pergunta qual poderia ser o real significado dessa afirmação, cuja verdade é de contestação difícil, talvez impossível, dada sua origem divina. O problema é que ela se choca com aquilo que Sócrates pensa sobre si próprio: ele sabe que nada sabe. Como, então, poderia ser sábio? Diante desse dilema, dessa *aporia* a que se vê submetido, nosso filósofo decide, a muito custo, contestar o dito oracular e refutá-lo, apresentando ao deus alguém mais sábio do que ele (21b-c).

Há dois aspectos importantes a destacar aí. Em primeiro lugar, mais uma vez, Sócrates aparenta ser um ineficiente e desastrado defensor de sua própria causa, quando

nos lembramos de que, além de corromper os jovens, é acusado de “não crer nos deuses em que a cidade crê, mas em coisas numinosas diferentes, novas” (24b). Ora, como pode alguém tachado de ímpio admitir, em pleno tribunal, que, um dia, ousou tentar refutar um deus? Sócrates parece começar mal sua explicação. Em segundo lugar, ao recorrer àqueles que “parecem ser sábios”, nosso filósofo introduz uma decisiva distinção para seu argumento: inicialmente movido por aquilo que sabe a seu próprio respeito, ele agora aposta na eficácia da *aparência* de saber admitida pela cidade, nas *reputações* de sabedoria que a mesma cidade confere a certos indivíduos. Em nome de suas mais íntimas convicções, de um saber interior, Sócrates, nesse primeiro momento, acredita que encontrará um aliado, em sua empreitada de refutar o oráculo divino, naquilo que publicamente se apresenta e aceita como sabedoria e naqueles que os atenienses em geral elegem como sábios. O passo inicial do trajeto do filósofo revela certo otimismo para com a *dóxa* humana, a capacidade de avaliar, julgar e conferir sabedoria por meio de critérios supostamente eficazes, porque embasados na opinião da maioria.

Em busca de seu verdadeiro sábio, Sócrates entende que só pode descobri-lo se submeter os sábios reputados ao crivo do diálogo interrogativo. O raciocínio por trás dessa estratégia parece simples: quem detém um saber consegue responder de forma consistente às perguntas relativas ao objeto de seu saber. Caso contrário, ao se revelar incapaz de apresentar um conjunto sólido de afirmações a esse respeito, terá sido refutado e não poderá ser considerado sábio. Movido por essa convicção, Sócrates se põe a interrogar políticos, poetas e artesãos, para constatar que, a respeito dos assuntos fundamentais da vida humana, aqueles que concernem aos valores e à felicidade, ninguém se mostrou capaz de vencer o teste da refutação.

Não sabemos quantas vezes o filósofo interrogou e avaliou diferentes indivíduos reputados como sábios, mas o resultado desse trabalho hercúleo é bem conhecido: ele compreende que a sabedoria humana consiste exatamente em saber que, nesses assuntos, nada se sabe - justamente o único conhecimento que ele admitiu, desde o início, possuir. Assim, Sócrates abandona sua pretensão ímpia de refutar o deus, porque descobriu que, como era de se esperar, o deus estava certo. Os diversos fracassos na busca de um sábio no domínio da opinião pública, além de produzirem uma crítica decerto constrangedora à cidade, mostram ao filósofo que, afinal, ele e o deus diziam o mesmo - faltava apenas a boa compreensão e decifração do conteúdo oracular. Isso feito, resta a Sócrates, transformado agora em modelo a ser seguido pelos

homens, porque veículo da verdade divina, assumir seu papel: “Por isso, então, ainda agora circulando, investigo e interrogo em conformidade com o deus - se penso que alguém, seja dos cidadãos, seja dos estrangeiros, é sábio. E sempre que me parece que não, prestando um auxílio ao deus, mostro-lhe que não é sábio. Por essa falta de tempo, não tive tempo de realizar nem uma atividade da cidade digna de menção, nem familiar, e estou, por causa da servidão ao deus, numa penúria extrema” (23b).

Ao mesmo tempo em que expõe o sentido de sua filosofia e de sua vida, associando-as indissolúvelmente ao deus, Sócrates, num lance retórico que o faz sair da apenas aparente condição de um ímpio que não se dá conta de seu equívoco, para chegar a uma profissão de fé absoluta no serviço ao próprio deus, ensina aos atenienses o que vem a ser a boa piedade: aquela que abraça sua condição subordinada como resultado de uma investigação. Doravante, o culto ao divino não mais pode resumir-se ao sacrifício convencional, como uma barganha que o efêmero propõe ao imortal ou eterno. O deus deve orientar a totalidade de nossas vidas, e o primeiro passo para essa tomada de consciência é a admissão de que o saber humano, nos assuntos fundamentais, nada vale. Para tanto, toda pretensão de saber há que submeter-se, voluntariamente ou não, àquele exame que Sócrates não se cansa de aplicar, porque é por seu meio que descobrimos que devemos espalhar a verdade divina sobre nós – o fato de que nada sabemos.

É exatamente nesse sentido que se deve dizer que Sócrates faz mais do que se defender, no tribunal, da acusação de impiedade, oferecendo a seus concidadãos a boa lição sobre as relações entre o humano e o divino. Merleau-Ponty assim expressa tal ideia: “Há na *Apologia* uma frase que tudo explica, quando Sócrates diz aos que o julgam: *Atenienses, eu acredito, como qualquer dos que me acusam*. Eis uma expressão de oráculo: ele acredita *mais* do que eles, e também de *outro modo* e num outro sentido... A religião é, pois, verdadeira, mas de uma verdade que ela própria ignora, verdadeira tal como Sócrates a pensa e não como ela se pensa a si própria” (p. 46-7). Há ao menos uma passagem da *Apologia* que sustenta a interpretação do filósofo francês: “Pois eu creio, varões atenienses, como nenhum dos meus acusadores crê; e deixo agora com vocês - e com o deus - me julgarem conforme há de ser melhor, tanto para mim quanto pra vocês”(35d). Ao qualificar sua crença como distinta, de algum modo, daquela que vigora na cidade, Sócrates se refere justamente àquela descoberta alcançada em sua longa jornada investigativa.

Note-se em que termos Merleau-Ponty caracteriza a crença socrática, seu modo de crer, em contraste com a crença convencional: esta ignora a verdade, não compreende seu próprio significado, não entende, portanto, o que vem a ser a religiosidade autêntica. É que a religião tradicional se baseia numa ideia de autoridade divina que interdita qualquer reflexão a respeito do próprio divino. Aquilo que Sócrates fez após tomar conhecimento do oráculo, investigar sua verdade, a ponto de planejar refutá-lo, só pode ser visto, à luz da tradição, como ímpio, porque desafia aquela autoridade, por natureza inquestionável. Merleau-Ponty o expressa em formulação lapidar: “Para os outros, religião interpretada é religião suprimida; a impiedade é o ponto de vista dos outros sobre ele” (p. 50). Ora, compreendida por esse prisma, a acusação de que Sócrates não crê nos deuses em que a cidade crê, mas em novas divindades, ganha novo significado. Não se trata de atribuir a ele o culto a divindades diferentes da mais remota tradição, como pode ter sido o caso a propósito de alguns investigadores da natureza - algo que se expressa de maneira cômica na comédia *Nuvens* de Aristófanes. O que nosso filósofo faz, e isso o torna irremediavelmente culpado, é reformar a religião, introduzindo um elemento humano - a capacidade de investigar e procurar boas razões para crer - como condição prévia à adesão religiosa. “Se se tivesse explicado melhor, teriam compreendido que não procurava novos deuses nem desprezava os de Atenas; limitava-se a dar-lhes sentido, a interpretá-los” (p. 49). Merleau-Ponty arremata: “O que esperam dele é o que ele não lhes pode dar: a concordância sem considerações” (p. 50).

*

Retomem-se por um momento as características deste Sócrates que se podem encontrar na *Apologia* platônica e que, ao que parece, inspiram o filósofo francês em seu elogio da filosofia no Collège de France: um questionador provocativo e dotado de espírito crítico, preconizador da consciência da ignorância como saber humano, que entende sua atividade como definidora de sua existência e a liga indissolavelmente a uma experiência religiosa repensada, resultante da aplicação de seus critérios rigorosos de refutação. Tentemos prosseguir um pouco mais na compreensão do modo como Merleau-Ponty mobiliza essas características.

Merleau-Ponty, como vimos, introduz a figura de Sócrates como uma espécie de contraponto à condição típica do intelectual de sua época, condição que é descrita

em termos fortes: “O filósofo moderno é frequentemente um funcionário, sempre um escritor, admitindo a liberdade que nos seus livros se lhe permite uma contrapartida: aquilo que ele diz entra logo num universo acadêmico onde estão enfraquecidas as opções da vida e veladas as oportunidades do pensamento” (p. 45). Aponta-se aí para uma dificuldade com que depara esse filósofo, talvez um eventual dilema: situado necessariamente no gabinete, dependente da instituição e das relações com seus pares, induzido às vezes a um olhar seletivo, ele se dirige, de algum modo, a um mundo com o qual não mais dialoga com desenvoltura, como se esse fosse um ambiente no qual, em certa medida, não mais se sente à vontade. Disso resulta que a filosofia, que sempre viu em si mesma, em sua natureza, um objeto legítimo e necessário de reflexão, perguntando-se e respondendo filosoficamente à pergunta “o que é a filosofia?”, vê-se na obrigação, tornada uma disciplina universitária, de pensar também sobre sua condição e papel nesse mundo, para encontrar nele seu lugar, e isso agora é parte de sua tarefa. É como se a filosofia passasse a sofrer daquela *atopia* que os atenienses viam em Sócrates, mas por razões diferentes. Em suma, diz Merleau-Ponty, trata-se de reconhecer e refletir sobre “o que há de difícil nas relações do filósofo com os outros ou com a vida, e como essa dificuldade é inerente à filosofia” (*ibid.*). Com essas palavras, Merleau-Ponty não quer dizer que na origem, com Sócrates, as relações entre a filosofia, a vida e o mundo eram pacíficas e bem-resolvidas. Bem ao contrário, a história de Sócrates, de sua vida e morte, é “a história das difíceis relações que o filósofo, que não é protegido pela imunidade literária, mantém com os deuses da cidade, isto é, com os outros homens e com o absoluto imobilizado cuja imagem lhe apresentam” (p. 46). Note-se, porém, como o filósofo francês associa, de um lado, a vivacidade do socratismo como um modo de vida em investigação com sua falta de “imunidade literária” - porque se trata de atividade oral e, portanto, vivaz -, e, de outro, a obtenção de tal imunidade - mediante a transformação do pensamento em letra impressa e fossilizada - com uma espécie de anestesia do pensamento, certo entorpecimento produzido pela institucionalização da reflexão, uma “filosofia livresca” que, diagnostica nosso filósofo, “deixou de interrogar os homens” (p. 45)³. O tributo a pagar pela proteção institucional, assim parece pensar Merleau-Ponty, terá sido algum esvaziamento das relações entre o pensamento cultivado à escrivantina e a vida, a vida do próprio pensador e a de seus semelhantes, a vida do indivíduo e a

3 Aqui ecoa claramente a célebre distinção do *Fedro* (274b e segs.) entre o discurso oral, escrito na alma, vivo e animado, e o escrito, mero simulacro inerte.

vida em sociedade. Sem decretar a morte da filosofia - afinal um contrassenso, já que tal decreto, nos ensina Aristóteles, haveria de ser filosófico -, o filósofo aponta para uma espécie de moléstia que a acomete. Sócrates o auxilia no diagnóstico.

De fato, Sócrates entende que sua missão divina de inspecionar os outros e refutá-los, para descobrir que não se revelam realmente possuidores da sabedoria que imaginam possuir, é uma forma de fazê-los dar o primeiro passo na direção de uma mudança profunda de atitude, influenciando decisivamente, portanto, em suas vidas. O filósofo expressa essa ideia com a terminologia pouco clara do “cuidado”: ao pôr em evidência a falsidade do pretensão saber de seu interlocutor, Sócrates quer que este deixe de dirigir suas atenções e preocupações a bens associados ao corpo, como riquezas, honra e fama, voltando-as agora aos bens alma, à verdade, à virtude e ao pensamento – que deixe de “cuidar” dos primeiros e passe a “cuidar” dos segundos (29d-30b). Aqui se percebe por que motivo o socratismo deve ser entendido essencialmente como um moralismo: não por disseminar teses sobre o bem e a felicidade, mas por proporcionar uma transformação relativa à finalidade da vida humana. Não se trata de educar pela virtude, mas de exortar à sua busca. Desse ponto de vista, as pretensões da missão socrática são modestas, limitando-se o filósofo, com sua refutação e exposição do interlocutor, a dar-lhe a oportunidade de operar, por sua própria conta e risco, uma reforma existencial que é inevitavelmente individual e pessoal. Há aí uma necessária conciliação entre a universalidade presente no caráter paradigmático de Sócrates, um modelo a ser seguido, e a particularidade própria a cada indivíduo, que pode, se assim decidir, tornar-se como ele, como anunciava já o deus de Delfos (23b). Se Sócrates é singular, único e mesmo heroico em sua trajetória, não o é em virtude de algo exclusivamente seu, mas sim por aquilo que tem em comum com todos: a capacidade de bem pensar. Cabe-lhe apenas apontar aos outros o que é esse pensar, de que tipo ele é, qual o caminho em que ele se encontra e se exercita. A cada um, contudo, compete aceitar esse caminho e o trilhar.

Há mais um aspecto interessante e mesmo polêmico na comparação entre Sócrates e o que Merleau-Ponty chamou de “filósofo moderno”, que aqui se entende contemplar também uma noção contemporânea de intelectual: a relação entre um procedimento de pensamento regido por critérios rigorosos de refutação, critérios que haverão de configurar, ainda que de maneira vaga e variada, um ideal de racionalidade, e aquela religiosidade que, repensada e até resultante da aplicação de tais critérios,

Sócrates abraça sem pestanejar. Nisso se encontrará talvez certo atrito, pois as relações entre razão e religião passaram por peripécias que não podem ser ignoradas. Herdeiros do chamado Iluminismo, que reagiu sobretudo à intransigência da instituição religiosa, temos uma como que natural inclinação a dissociar o uso da racionalidade de adesões às diversas formas de religião, embora também seja certo que a filosofia aspirou a estabelecer racionalmente verdades teológicas, sem ter abandonado completamente essa esperança. De qualquer modo, seja na forma de um explícito ateísmo, seja mediante posições religiosas que fugiam à ortodoxia estabelecida pela instituição, o fato é que predominou e ainda predomina a ideia de que o intelectual deve olhar com cautela para a religião, algo que está em consonância com sua vocação crítica. Ao retomar Sócrates, Merleau-Ponty nos mostra, contudo, que mesmo a religião, se com esta palavra nos referimos antes à religiosidade, ao sentimento religioso, do que aos dogmas oficiais, não está necessariamente fora do alcance da reflexão rigorosa. Sem destacar em especial essa característica do socratismo, o filósofo francês não a ignora, tampouco a diminui.

Semelhante relação harmoniosa e pacífica entre razão e religiosidade é, de fato, peculiar e até estranha aos olhos do intelectual moderno e contemporâneo, porque nela a adesão ao divino não é a expressão de um dogma: ao contrário, é consequência da crítica a convicções adotadas por reputação e autoridade. Sócrates é mensageiro divino porque ensina a fazer a crítica da religião estabelecida, mas o que ele introduz em troca é apenas uma verdade, aquela que diz que não sabemos a verdade e que devemos nos manter à sua procura, conscientes de que possivelmente não a encontraremos, o que em nada diminui o valor dessa procura, porque é ela que confere significado à própria vida. Essa abertura essencial para a indefinição e a incerteza condena irremediavelmente Sócrates e os que seguem seu exemplo a uma postura interrogativa e incômoda, porque desafia a autoridade, com observa Merleau-Ponty: “Indica razões para obedecer às leis, mas ter razões para obedecer é demais: a essas razões outras se opõem e o respeito desaparece” (p. 50). Note-se que Sócrates não propõe a desobediência às leis, mas a obediência bem-fundada, provida de razões. Ora, o poder estabelecido, observa Merleau-Ponty, lida mal com tal exigência, porque ela abre as portas para o contraditório, e o contraditório evidencia a legitimidade da diferença, da alternativa. Aqui se percebe quão próximos podem se encontrar, em seus temores, a religião e a política: se religião interpretada é religião suprimida, autoridade justificada é autoridade desafiada.

*

Que importância pode haver numa retomada de Merleau-Ponty retomando Sócrates, setenta anos depois? O filósofo francês soube mostrar que ainda valia a pena falar de um filósofo que viveu há cerca de dois mil e quinhentos anos, porque ali estava, afinal, o que ainda hoje nos move ao pensamento. E o que encontramos nessa retomada? A defesa da crítica como instrumento de reflexão, o elogio da vida em consonância com o pensamento, a relação entre a atividade filosófica e a felicidade. São ideias que Merleau-Ponty recorda a seus ouvintes naquela ocasião solene, ideias que eles decerto conhecem, mas que talvez a vida acadêmica, perigosamente, tenha relegado ao fundo de suas memórias.

Desses traços fundamentais do retrato do filósofo que o socratismo inspirou, o segundo parece ter-se perdido e o terceiro, é verdade, conseguiu escapar dos limites da academia, mas o fez saindo pela porta dos fundos, encantado com o canto de sereia midiático. Somente o primeiro parece ter-se mantido como próprio e definidor de uma atitude intelectual rigorosa e, na medida do possível, isenta, que ainda motiva a atividade do debate e do ensino filosófico. De fato, o intelectual contemporâneo se vê, como dissemos, acima de tudo como alguém dotado do papel de crítico no seio da sociedade. Mas é preciso repensar essa tão repetida ideia de “espírito crítico”, mais uma vez tomando a lição a Sócrates. Nosso filósofo, ao descrever perante os juízes sua filosofia, aquela filosofia que ele não trocará pela própria vida, porque consiste numa dádiva divina e numa conseqüente missão a cumprir, expressa-a como um dever e diz: “devo viver filosofando e inspecionando a mim mesmo e aos outros” (28e). Note-se que a vida em investigação não se resume em fazer a crítica do outro, seja do indivíduo seja da sociedade, mas inclui uma *autocrítica* inevitável. A frase pode ser lida de duas maneiras. Na primeira, Sócrates executa duas atividades separadas e elas não se confundem, o que quer que signifiquem. Na segunda, a correta, Sócrates afirma que, ao fazer a inspeção de seu interlocutor, também ele está sob inspeção – daí a ideia de uma autocrítica surgir com evidência. Quando interroga alguém, na expectativa, ainda que mínima, de encontrar ali um sábio, seu conhecimento de si próprio, de que nada sabe, também fica sob suspeita. Cada nova investigação sobre os outros tem a potência de repercutir nele. Essa incerteza fundamental, como vimos, não pode ser dissociada de sua filosofia. Mas disso não se segue que a lição socrática é a exortação a uma qualquer “neutralidade” em questões sobre a vida. A racionalidade que Sócrates propõe, como

lembra Merleau-Ponty, é a da busca de boas razões para a ação, não a sua suspensão. E cabe ao filósofo cobrá-las dos outros, mas também de si mesmo⁴.

Eis aí uma importante advertência aos que reduzem o famigerado “espírito crítico” a uma postura inevitavelmente contrária a tudo, de oposição pura, simples e sistemática. A crítica tem como consequência natural a discordância e até a oposição, mas ela se esvazia se não for acompanhada de razões sólidas e, em momentos decisivos, do exercício da autocrítica. Essa autocrítica não precisa resultar no abandono de convicções, mas pode ser o meio para sua reafirmação, agora renovada e fortalecida pela presença de novas razões. Estas estarão sempre à espera de quem as construa.

Numa época e, sobretudo, num país que vêm fazendo o elogio da ignorância e da desrazão, nunca é demais insistir nesse ideal que, em sua conferência no Collège de France, o filósofo francês Merleau-Ponty foi buscar nos primórdios da história do pensamento: “Para reencontrarmos a função integral do filósofo precisamos lembrar-nos de que até os filósofos-autores que lemos e que somos, nunca deixaram de reconhecer como mestre um homem que não escrevia, que não ensinava - pelo menos nas cátedras do Estado - que se dirigia àqueles que encontrava na rua e que teve dificuldades com a opinião pública e com os poderosos: precisamos lembrar-nos de Sócrates” (p. 45-6).

4 No próprio texto da *Apologia* platônica se encontra conhecido exemplo da postura socrática: “Eu, atenienses, não ocupei jamais nenhum outro posto na cidade - só fui conselheiro. E coincidiu de nossa tribo, a Antióquida, estar na presidência quando vocês decidiram julgar *em bloco* os dez generais que não fizeram o resgate na batalha naval, de maneira ilegal, como pareceu a todos vocês tempos depois. Só eu, então, entre os presidentes me opus a que vocês fizessem algo ilegal e votei contra. E embora os oradores já estivessem preparados para me indiciar e prender - e vocês incentivassem e gritassem -, pensei que meu dever era antes me arriscar ao lado da lei e do justo do que ficar do lado de vocês (que não estavam decidindo coisas justas) por medo da prisão ou da morte” (32b-c).

Referências bibliográficas

Merleau-Ponty, M. *Elogio da Filosofia*. Lisboa, Guimarães Editores, 1986.

Platão. *Apologia de Sócrates*. Porto Alegre, 2008.

Wolff, F. *Sócrates*. Lisboa, editorial teorema, 1987.

Antígona e re-existência: gênero, luto e política a partir de Veena Das

Fabiana A. A. Jardim

É como se o gênero feminino fosse de modo geral um tipo desagradável de memória coletiva das coisas indizíveis.
(Anne Carson).

Este capítulo¹ se organiza em torno de três objetivos principais, correspondentes às seções em que se subdivide. O primeiro objetivo consiste em apresentar ao leitor algumas linhas gerais sobre o modo com que Veena Das se refere à Antígona, a partir da qual introduzimos nossa argumentação de que o gesto de Antígona, gesto *em feminino*, tem sido citado na cultura política do ocidente moderno (o que inclui suas margens) de dois modos que é possível distinguir analiticamente – enquanto levante, na esfera pública normativamente definida a partir das fronteiras da Política, e enquanto re-existência, no tempo e espaço do cotidiano, que muitas vezes é também o tempo e espaço da política dos governados. O segundo objetivo consiste em explorar, a partir

1 A escrita deste capítulo se desdobra do minicurso “Antígona: mulheres, violência de estado, luto e política (reflexões a partir de Judith Butler e Veena Das)” oferecido na XIV Semana de Estudos Clássicos e Educação da FEUSP, entre 27 e 31 de maio de 2019, por Jacqueline Moraes Teixeira e por mim. Agradeço à Jacqueline, pela parceria e diálogo, bem como às estudantes que participaram do curso; cabe ainda agradecer à Comissão Organizadora da Semana, que tem generosamente acolhido tais propostas em suas diferentes edições.

de exemplos recolhidos em textos literários inscritos no gênero do testemunho, escritos por mulheres (à exceção de um deles), modos pelos quais o gesto de Antígona encontra o cotidiano e produz seus efeitos numa tessitura comum ao tempo, vinculada às configurações que a violência tem assumido no último século e, especialmente, à constituição do que temos chamado de um dispositivo de memória – articulação contingente de um conjunto heterogêneo de práticas desencadeadas a partir da segunda metade do século XX. Finalmente, trataremos da atualidade renovada de Antígona num contexto que em que ambos os gestos, o de levante e o de re-existência, têm se alternado no espaço público, reconfigurando assim as margens do político.

Sobrevivências de Antígona

A figura de Antígona, especificamente seu gesto de se expor à morte para garantir os cuidados rituais do luto ao corpo de Polinice, seu irmão, tem longa trajetória em diferentes campos como, por exemplo, a filosofia, a psicanálise, a arte e o pensamento feminista. Uma das últimas sobreviventes de uma família marcada inteiramente pelo trágico, a personagem faz ver, ainda uma vez, os efeitos pessoais e políticos da tirania² – agora encarnada não por seu pai, mas por seu tio, Creonte. Além disso, sua transgressão também pode ser lida a partir da grade de gênero, na medida em que ela não apenas *age* contra a lei imposta por Creonte, mas, ao ser pega, reitera e aprofunda o gesto político aí envolvido ao *enunciar* em voz alta, em sua voz de mulher, o que fez – assim, não se trata apenas de uma confissão, mas de uma nova transgressão, ao incluir no espaço da *pólis* aquilo que deveria restar fora dela³.

Dadas todas as análises já feitas, debruçar-nos ainda uma vez sobre Antígona a partir de uma pensadora como Veena Das pode parecer estranho, tanto por se tratar de uma antropóloga, que mobiliza pontualmente a figura de Antígona para deslocar perguntas emergentes do contato prolongado com comunidades sobreviventes à violência liberada em dois eventos na Índia (a Partição, em 1947, e os tumultos que se

2 Conforme possibilidade de leitura aberta por Michel Foucault. Para um panorama sobre as diferentes leituras propostas por Foucault a respeito de Édipo, ao longo de sua trajetória, ver Jardim (2018).

3 Para uma análise bastante provocadora sobre a relação íntima entre voz e gênero, sua relação com a divisão generificada do trabalho do luto, bem como do lugar do corpo na linguagem, ver Anne Carson (2020) – que, vale lembrar, é uma das tradutoras de Antígona (Carson, 2012).

seguiram ao assassinato da primeira-ministra Indira Ghandi, em 1984), quanto por que, justamente, Das se debruça sobre gestos de enlutamento que não são defendidos por meio de uma irrupção na esfera pública, mas se produzem a partir de uma descida ao ordinário, em um tipo específico de testemunho, mediado pelo gênero, que se articula a partir do esforço de *habitar outra vez o mundo num gesto de luto*⁴ (Das, 2020, p.97).

Conforme mencionado, Veena Das é antropóloga, nascida na Índia em território que, após a Partição, foi reconhecido como Paquistão; está radicada nos Estados Unidos da América desde 2000, sendo professora da Universidade John Hopkins em Baltimore, embora ainda passe alguns meses do ano em Nova Déli, trabalhando no Instituto de Pesquisa Socioeconômica em Desenvolvimento e Democracia, da qual é cofundadora. Em sua longa trajetória, Das participou do debate que pode ser localizado sob o termo Estudos Subalternos, momento fértil e intenso do pensamento indiano, e suas contribuições teóricas e metodológicas para a investigação de conflitos, violências, sofrimentos e seus desdobramentos no tempo e espaço do cotidiano – sobretudo em contextos como o nosso, em que a compreensão das dinâmicas e efeitos estatais só pode se realizar a partir do deslocamento das categorias de análise da Política constituídas a partir da experiência estatal do mundo euro-atlântico – são inestimáveis, articulando antropologia e filosofia (especialmente a partir de Ludwig Wittgenstein e de Stanley Cavell) a partir de variados temas e objetos de investigação.

Não é nosso objetivo traçar um panorama do extenso trabalho de Veena Das – até porque, dada sua extensão e complexidade, seriam necessários muito mais tempo e muito mais páginas⁵. Pretendemos apenas pensar a partir de um recorte, apresentando a leitura que ela nos oferece em relação à Antígona, ainda que isso nos exija ao menos localizar tal discussão no conjunto de trabalhos reunidos no livro *Vida e Palavras: a violência e sua descida ao ordinário*, recém publicado no Brasil (Das, 2020). O livro, originalmente publicado em 2007, reúne trabalhos produzidos em diferentes momentos de sua trajetória de pesquisa e pensamento, cujo eixo comum reside na atenção ao

4 Vale lembrar que, conforme aponta Jacques Derrida, este gesto de sobrevivência também não é estranho à Antígona. Em Édipo em Colono, a partir da escolha de seu pai-irmão Édipo em ser enterrado próximo a esta cidade, mas em local conhecido apenas por Teseu e a ser transmitido somente aos próximos governantes de Colono, testemunhamos que Antígona já experimentara a privação do enlutamento e, por isso mesmo, conhecera os efeitos dolorosos de um enlutamento sem fim. (Derrida, 2003, p.83 e ss.).

5 Para um olhar retrospectivo em relação à sua trajetória, sugerimos a leitura da entrevista concedida a Misse et. al. (2012).

ordinário – trama na qual se inscrevem, por meio da linguagem (entendida para muito além das palavras, ditas ou escritas), a violência e as possibilidades de vida, o que só pode ser alcançado por meio da atividade dos sujeitos, de seu trabalho ético de reparação do mundo, mais complexo e demorado do que as categorias de estado criadas para enfrentar os efeitos da violência poderiam sugerir (embora algumas vezes em diálogo com a linguagem estatal). Ao longo dos onze capítulos que formam o volume, Das visita a literatura e alguns mitos indianos, cenas que testemunhou, histórias ouvidas, situações vividas e as maneiras pelas quais experiências partilhadas com as comunidades junto as quais esteve lhe permitiram compor um quadro denso e vivo sobre as dinâmicas sociais que articulam nação, comunidade política, famílias e sujeitos, o que também confere outra densidade aos dois episódios de violência coletiva e à própria noção do que consiste testemunhar tais violências, não somente em espaços dedicados à memória, mas no próprio ordinário da vida que precisa ser reabilitada.

A menção à Antígona é feita no capítulo 4, intitulado “O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade”. Veena Das parte da observação em torno das conexões feitas por certas teorias do sujeito entre subjetividade e sujeição (tais como presentes em Judith Butler, 2017; ou no pensamento de Michel Foucault). Na medida em que, nos capítulos anteriores, a autora nos oferecera elementos para compreender de que modo foi possível constituir os corpos das mulheres como lugar de inscrição do texto da nação, o que deu formas à violência realizada no contexto da Partição (especialmente os estupros e os raptos de mulheres e crianças, de lado a lado), ao passar à análise do que aprendeu no longo convívio com as famílias e, principalmente, com mulheres que foram vítimas da violência, Das introduz a questão sobre o modo com que estas mulheres oferecem testemunho do vivido – mostrando-nos que não se trata de vítimas passivas, conforme as narrativas do estado e da nação, mas de sujeitos envolvidos em um contínuo esforço ético para responder e ultrapassar as normas sociais, de maneira a produzir possibilidades de vida.

A alusão à Antígona se faz nas primeiras páginas, logo após Das definir seu objetivo como o de “[...] explorar o significado de ser uma testemunha da violência – de falar pela morte de relacionamentos” (2020, p.94). O trabalho de testemunho se desenrola em dois eixos, na medida em que a autora reconhece que “[...] Mediante transações complexas entre corpo e linguagem, [as mulheres] foram capazes de dar voz

e *mostrar* o mal que lhes foi feito, bem como de oferecer testemunho ao dano causado a todo o tecido social – e que atingia a própria ideia de grupos diferentes capazes de habitar o mundo juntos” (Das, 2020, p.93-4). Assim, tal testemunho não se esgota no dano individual, mas diz sobre a coletividade. Como Das se preocupa em mostrar que este testemunho é formulado no quadro das relações de gênero, Antígona aparece quase como referência obrigatória – enquanto “[...] espécie de mito fundador que explora as condições sob as quais a consciência pode encontrar uma voz no feminino” (p.94).

Recusando a leitura hegeliana, que decifra na tragédia de Antígona um conflito entre dois discursos, o da lei da cidade e o da lei da família, Veena Das remete a Lacan, que chama a atenção para a situação de enunciação que torna o discurso de Antígona possível – já condenada e capaz de se imaginar morta, isto é, localizada no *espaço entre a morte social e a morte física*, é aí que Antígona pode dizer “[...] a verdade indescritível sobre a natureza criminal da lei” (Das, 2020, p.96), que pretende apagar a singularidade do indivíduo, cuja medida também se encontra na singularidade do lugar que ocupa numa trama de relações, que inclusive não se esgotam no presente, mas se estendem para trás e para frente, constituindo comunidade de vivos e mortos.

Para além da morte violenta, ao expulsar da comunidade política e interditar o luto, produz-se nova violência e, se com o corte trágico da morte física não é possível negociar, contra a morte social é possível contrapor a memória, seja – como Antígona – por meio do levante que põe a nu o crime subjacente à lei da cidade, seja – como Asha, interlocutora de Veena Das – pacientemente atuando no cotidiano, em conjunto com o tempo, para produzir reparações no mundo, embora de modo algum isso signifique a recomposição de uma unidade; antes, trata-se da construção de possibilidades de viver *com* as perdas (perda de si mesma, perda do mundo).

A pergunta é formulada por Veena Das, então, nos seguintes termos

O que é testemunhar o crime inerente à regra social, que consigna a singularidade do ser ao esquecimento eterno [problema colocado à Antígona], mediante uma descida à vida cotidiana – não simplesmente articular a perda sob um gesto dramático de desafio, mas habitar o mundo, ou habitá-lo *novamente*, num gesto de luto? É nesse contexto que se pode identificar o olho não como o órgão que vê, mas o órgão que chora. (Das, 2020, p.97, grifos nossos).

Vale a pena sublinhar desta passagem o fato de que, ao indicar que o olho não é apenas aquele que vê – pressuposto no qual se assenta um dos significados de ser testemunha, enquanto *testis*, terceiro na cena da violência, que pode, portanto, contar do que viu⁶ -, aqui o ato de testemunhar se liga ao próprio gesto de lamento pelo perdido e o olho pode ser reconhecido também como o órgão que chora.

Desse modo, a pergunta, tal como proposta por Veena Das, é bastante distinta daquelas que têm animado a reflexão em torno de episódios de violência estatal e/ou coletiva desde meados do século XX. Isso se deve, em grande medida, ao fato de que a violência da Partição não era o foco de sua pesquisa, iniciada nos anos 1970: os modos com que a violência da Partição se constituía não apenas como evento, mas como algo que atravessou relações familiares de amizade ou vizinhança, colocando a ordem social sob suspeita, foi sendo decifrado no convívio cotidiano com as famílias. E não porque o tema fosse proibido – ele não estava “recalcado” ou interditado –, mas porque, na descida da violência ao cotidiano, seu principal efeito consistira em introduzir a dúvida ou o ressentimento nas relações mais próximas. Veena Das não procura pela memória dessa violência: ela a encontra, inscrita nas relações cotidianas, como sombra constante a ameaçar as relações.

Essa suspeita, o tema do ceticismo e da dúvida no cotidiano, é referida por Das como uma espécie de “conhecimento envenenado”, justamente aquele conhecimento produzido a partir do fato de se ter testemunhado “a morte dos relacionamentos”. Assim, ainda que enunciado desde um espaço semelhante (o espaço entre duas mortes), ligado ao enlutamento e produzido também a partir de um trabalho ético – que assume a forma de “experimentos com a vida” (Das, 2020, p.98) –, tal testemunho aparece como gesto distinto ao de Antígona na medida em que não se opera no sentido da transcendência – a passagem ao mítico a partir da transgressão de incluir a voz feminina no espaço público, num gesto que é de levante e de corte trágico –, mas como descida ao ordinário, num gesto que é de insistir em produzir para si condições de vida, uma vida ligada ao ser-com-outros.

Em resumo

6 Sobre a distinção entre *testis* e *superstes*, ver Selligman-Silva (2010); também Sarmiento-Pantoja (2019).

[...] Se a figura de Antígona oferece um caminho em que poderíamos pensar na voz como uma criação espetacular e desafiadora do sujeito por meio do ato da fala, a figura de Asha mostra a criação do sujeito de gênero por meio do confronto com um conhecimento que é igualmente venenoso, mas abordado pelo trabalho cotidiano de reparação. (Das, 2020, p.97-8).

Nas páginas seguintes, Das nos conta a história de Asha, que era uma jovem viúva à época da Partição e, por isso mesmo, especialmente vulnerável à desordem das relações provocadas pela violência. Ao contar a trajetória de Asha, Veena Das vai nos mostrando os labirintos das escolhas que se colocaram a ela e o modo como ela foi produzindo um caminho, reconhecendo os limites das relações familiares e das normas de gênero para proteger a integridade de seu eu; transgredindo-as de fato, ao mesmo tempo em que buscava preservar relações e compromissos assumidos com a família do primeiro marido e, desse modo, construindo a possibilidade de viver em meio às ruínas do mundo perdido pela violência e seus efeitos. A partir de fragmentos narrados por Asha – pois o momento da Partição não havia sido um tema específico de conversa entre elas –, Das vai nos mostrando de que modo a consciência da instabilidade de relações que organizavam o mundo, produzida na experiência da violência da Partição, permitiu compreender o que estava em jogo em certos momentos da vida de Asha e a levou a tomar decisões difíceis, arriscando-se, mas com o intuito de encontrar para si um lugar nas relações em que fosse possível viver – não somente garantindo sua sobrevivência, mas sua integridade moral e espiritual.

Partindo da referência à Antígona para analisar a história de Asha, Veena Das nos aponta pistas importantes para deslocar a compreensão da violência e os modos com que esta encena e coloca em questão os nexos entre nação, comunidade política, família e subjetividade⁷. A partir de Asha, podemos reconhecer a complexidade das práticas de *re-existência*, em suas diferenças em relação àquilo que é mais facilmente legível como resistência (como, por exemplo, o gesto do levante). Ao se perguntar

⁷ Em outros capítulos do livro, a partir da literatura e de discursos no campo da política institucional, Das aponta para a maneira por meio da qual as linguagens da nação e da comunidade política, assentadas na “sexualização do contrato social” produziram novas constelações de forças em torno das quais as experiências de gênero e sexualidade passaram a orbitar e, ao mesmo tempo, expressaram-se nos episódios de violência coletiva, tanto em 1947, durante a Partição, quanto em 1984, após o assassinato de Indira Ghandi. Ver Das (2020; 2016).

o que ocorre quando a violência desce ao ordinário da vida, Veena Das nos ajuda a compreender que também os sujeitos, orientando-se num eixo temporal para além do presente, por mediações generificadas, valores e crenças, e por meio de um diligente trabalho ético sobre si e sobre as relações, conferem forma aos modos pelos quais os eventos violentos são “incorporados à estrutura temporal das relações” (Das, 2020, p.112). Isso significa reconhecer que há imensa força ética no esforço de reabitar o mundo marcado pela violência – “[...] penso que o que descrevi é a formação do sujeito, uma agência complexa composta de posições subjetivas divididas e fraturadas” (p.114). Significa, também, que tais episódios de violência não ficam circunscritos nem ao período no qual se desenrolaram, nem aos sujeitos diretamente envolvidos, e nem podem ser enfrentados apenas no nível macro da política institucional ou das estratégias legais e judiciais de reparação. Significa, finalmente, que as subjetividades e as relações podem ser pensadas como arquivos de acontecimentos e de episódios de violência coletiva, o que nos parece de fundamental importância para contextos – como o nosso – marcados por violências como a da conquista e da colonização, bem como a da escravização: violências indizíveis, cujos vestígios são por vezes esparsos ou, ainda, que configuraram arquivos de tal modo articulados à própria violência, que tentar reconstituir a história a partir deles não produz outro efeito que não a reiteração do que se deseja denunciar⁸. Ainda que não seja possível muitas vezes, recompor a memória do que se perdeu, ao deslocar o olhar do *evento* para o modo como este se inscreve na estrutura temporal das relações, abrimos novas possibilidades de compreender os efeitos continuados da violência, suas marcas, seu reaparecimento.

No que se refere à Antígona, a partir de Veena Das, gostaria de sugerir que seu gesto tem sido mobilizado de duas maneiras, nos marcos bastante imprecisos do que podemos nomear como cultura política ocidental. Em sua dimensão de levante, seu gesto se liga à coragem de fazer face a uma lei injusta, colocando a própria vida em risco frente a um poder desmedido, e tentando fazer ouvir a voz e a verdade que deveriam restar fora do espaço público – para além das mulheres, a enunciação de outras minorias pode ser reconhecida aqui. Em sua dimensão de levante, Antígona se conecta, portanto, à insurgência e à parrésia, o que a localiza em relação a um poder político e na esfera pública – e é nesse sentido que seu gesto é mais facilmente legível nos termos que definem, normativamente, o que é a Política.

⁸ Para uma discussão fundamental sobre modos de se endereçar a tais arquivos, ver Hartman (2008).

Mas, especialmente a partir do final dos anos 1960, quando uma série de insurreições vai reivindicar a ampliação das fronteiras da Política, incluindo aí vozes, corpos e saberes assujeitados, a dimensão da re-existência será tornada mais legível, por meio de um trabalho indissociável de subjetivação, militância e pensamento. Dada a escala massiva de violência que caracteriza as práticas de estado, bem como a gramática que emerge dessas lutas para nomear a violência presente nas relações sociais cotidianas, vemos o conhecimento venenoso, experimentado nos limites encontrados por muitos no trabalho de tomar para si o mundo, passar a produzir seus efeitos também em relação ao poder político e na esfera pública – ou, melhor dizendo, embaralhando os limites entre o político e não político, entre o público e o privado. O corpo e a voz também têm lugar central neste gesto de re-existência, vulneráveis desde o ponto de partida e, eles mesmos, tomados como limites das formas de vida que organizam o mundo – limites tantos das formas, quanto do que pode ser reconhecido como vida (conforme a importante distinção feita por Das, 2020, p.41). Se tomamos a reflexão de Veena Das nesse sentido, é possível escutar ressonâncias deste trabalho ético envolvido em testemunhar a morte das relações e habitar cenas de devastação na sobrevivência de comunidades indígenas, ribeirinhas e quilombolas, na sobrevivência de homens e mulheres negros dispersos na diáspora forçada da escravização, na sobrevivência de pessoas *queer* – sobrevivências que de modo algum significam apenas subjetivar-se na/ contra a violência: sobrevivências que significam criar possibilidades para habitar o mundo, por dentro e por fora da gramática que define as *formas de vida*, num *gesto de luto* e também de *experimentação com a vida*.

Dispositivo de memória e gênero a partir da literatura

No modo a partir do qual Veena Das se refere à Antígona, forjando novas ferramentas para reconhecer, entender e pensar a violência, o ato de testemunhar e a subjetividade envolvida na reabilitação do mundo, é possível reconhecer diferenças importantes em relação à maneira como tais temas são pensados nos trabalhos que se produziram em torno de outras experiências de violência estatal e/ou coletiva, especialmente a partir da Shoah – acontecimento que precipitou na cultura política ocidental a reflexão sobre o trauma e o papel da memória para evitar a repetição de

uma violência incalculável e incompreensível. A segunda metade do século XX verá multiplicar os discursos sobre a violência, e se configuram, além de novos problemas e temas em diferentes campos de saber, um gênero literário – o do testemunho –, e uma pluralidade de elaborações estéticas e culturais que visam contribuir para a crítica da violência e para a luta contra o esquecimento. No pós Segunda Guerra também se criam conceitos e ferramentas jurídicas para enfrentar a novidade da produção da morte em grandes escalas – genocídio, crimes contra a humanidade, Corte Internacional de Justiça, o que significa que, também no campo das práticas de estado, a violência e sua memória produzirão efeitos e darão ensejo a novas tecnologias políticas.

O testemunho, na cena da História, da justiça, da política ou da cultura, mobilizado como necessário à produção da verdade sobre a violência e enquanto contribuição para elaboração coletiva do trauma ou em favor de certa pedagogização da memória, torna-se um discurso central em nossa cultura política, inegavelmente marcada pela catástrofe (Selligman-Silva, 2018; Fassin e Rechtman, 2007; Wieviorka, 2013). O testemunho se configura como um tipo específico de veridicção, ao mesmo tempo convocado às diferentes esferas de enfrentamento com a violência e controlado/esvaziado da potencial radicalidade de seus efeitos quando se trata de deixar a violência para trás – *reconciliar-se, superar, circunscrever os eventos no passado*, evitando que contaminem presente e futuro.

Se, em relação a essa caracterização muito breve e geral das práticas que tenho compreendido como integrantes de um dispositivo de memória, a etnografia da violência construída por Veena Das propõe uma diferença, vale observar que, quando tomamos as reflexões literárias e estéticas sobre eventos críticos elaborados mulheres, as distâncias parecem diminuir. Trazemos para o texto, então, algumas passagens literárias, majoritariamente escritas por mulheres, que sugerem que o gesto de re-existência de Antígona, aqui delineado a partir do trabalho de Das, reitera-se em outros contextos; tais textos sugerem ainda que a pesquisa por uma voz literária para transmitir a violência testemunhada foi, muitas vezes, demorada e, ao ser finalmente encontrada, preocupou-se menos em descrever os atos realizados do que com seus efeitos duradouros sobre os sujeitos e as relações sociais.

Retomamos, assim, alguns dos temas delineados por Veena Das para visitar fragmentos de textos que integram a literatura de testemunho produzida por mulheres, sobreviventes elas mesmas a eventos violentos ou filhas e netas de vítimas de episódios

de violências coletivas. Ao compor este caleidoscópio, não pretendemos de modo algum estabelecer equivalência ou hierarquia entre os acontecimentos – não se trata de comparar ou de buscar uma “moral” nesses episódios, nem nos modos com que os sujeitos o enfrentam; muito menos trata-se de decifrar neles qualquer verdade abstrata: gostaríamos simplesmente de fazer notar o quanto a escrita-testemunho dessas mulheres registra aspectos comuns à análise de Das, pois na tessitura do texto, evento, comunidade e biografia se tramam para refletir sobre “[...] o que acontece ao sujeito e ao mundo quando a memória de tais eventos está guardada nos relacionamentos existentes” (Das, 2020, p.30).

Testemunhar pela morte das relações

Começemos com um texto da jovem poeta Warsan Shire, de origem somali, cujos pais se refugiaram no Quênia (onde ela nasceu) e depois no Reino Unido. Shire cresceu em Londres e, desse modo, sua poesia se aproxima do ato do testemunho na medida em que vários de seus poemas refletem sobre o que significa ser uma mulher, ter um corpo, amar e ser amada, ter que *tomar para si o mundo*. Alguns de seus poemas ficaram bastante famosos nas redes sociais. como por exemplo o poema “Casa”, que recebeu uma primeira forma no livro *Teaching my mother how to give birth*, de 2015 – versão a qual também recorreremos⁹.

Eis alguns trechos do poema, traduzido por Tomaz Amorim Izabel¹⁰:

ninguém sai de casa a menos que/casa seja a boca de um tubarão/você só corre para a fronteira/quando vê a cidade inteira correndo também
seus vizinhos correndo mais rápido que você/fôlego sangrento em suas gargantas
o menino com quem você foi à escola/que te beijou e deixou tonta atrás da velha fábrica de latão/está carregando uma arma maior do que o corpo dele/você só sai de casa/quando a casa não te deixa ficar.
ninguém sai de casa a menos que a casa te persiga/ fogo embaixo dos pés/ sangue quente na sua barriga/ não é algo que você já tenha pensado em fazer/ até que

9 A versão completa, traduzida por Taís Bravo, pode ser encontrada em <<<https://medium.com/mulheres-que-escrevem/conversas-sobre-a-casa-47363f2c5d58>>>. Acesso em 2 de setembro de 2020.

10 O poema completo pode ser encontrado em <<<https://traducaoliteraria.wordpress.com/2015/09/02/casa-de-warsan-shire/>>>. Acesso em 2 de setembro de 2020.

a lâmina queimada ameaça entrar/ no seu pescoço/ e mesmo assim ainda você
ainda carregou o hino sob/ seu fôlego/ só rasgou seu passaporte nos banheiros do
aeroporto/ soluçando enquanto cada pedaço de papel/ deixava claro que você não
ia mais voltar. [...]

ninguém escolhe campos de refugiados/ ou revistas íntimas em que seu/ corpo
fica doendo/ ou a prisão,/ porque a prisão é mais segura/ do que uma cidade
de fogo/ e um guarda de prisão/ na noite/ é melhor do que um caminhão/ de
homens que se parecem com seu pai/ ninguém conseguiria suportar/ ninguém
conseguiria digerir/ ninguém teria uma pele tão dura [...]

ninguém deixa sua casa até que casa seja uma voz suada no seu ouvido/ dizendo –/
saia/ fuja de mim agora/ eu não sei o que eu me tornei/ mas eu sei que qualquer
lugar/ é mais seguro que aqui.

Sendo filha de refugiados e a partir de conversas com outras e outros refugiados em um centro de deportação, Warsan Shire nos apresenta um poema em que a casa aparece como sinônimo de um mundo que oferece lugar aos sujeitos. A necessidade de abandonar tal lugar se coloca a partir do transtorno desse mundo – a casa que vira a boca de um tubarão pode ser entendida como limiar das relações de familiaridade e proximidade perdidas (o menino de quem se gosta e que agora carrega armas; os homens que se parecem com o pai, mas são agentes de uma violência desmedida, insuportável). E ainda que se trate de sobreviver, a fuga deste mundo-casa não se faz sem dor, o que aparece de modo muito pungente na cena do aeroporto, em que ao mesmo tempo em que se guarda o hino no corpo – signo nacional e de comunidade política –, rasga-se o passaporte. Na primeira versão do poema, a relação entre hino-passaporte-corpo-linguagem é apresentada de modo ainda mais explícito:

[...] Estive carregando o velho hino em minha boca por tanto tempo que não há espaço para outra canção, outra língua ou outra linguagem. Conheço uma vergonha que me reveste como mortalha, me engolfa completamente. Rasguei e engoli meu passaporte em um hotel de aeroporto. Estou inchada de linguagem que não posso esquecer¹¹.

11 As traduções que utilizo são de minha responsabilidade.

Aqui, o hino tem concretude e peso, aparece como algo que é possível carregar dentro da boca e que ocupa espaço físico. Os signos de nação e comunidade política que inscrevem o corpo na linguagem persistem, a despeito do mundo de relações desfeitas. Mas o que produzem agora não é pertencimento – já não é linguagem de proteção, e sim mortalha: o sujeito que pode se constituir com aquele mundo está morto, na medida em que as palavras enlouqueceram. Na boca, aquele mundo ainda pesa; no estômago, aquele mundo ainda pesa. E diante deste mundo que termina e das questões que isso coloca ao sujeito, será necessário então ruminar e constituir um lugar entre a memória e o esquecimento, uma posição difícil de sustentar, uma vez que o conhecimento produzido por tal experiência faz do sujeito “o pecado da memória e da ausência de memória”¹², isto é, aquele que de algum modo terá que se haver com uma demanda pública por lembrar – e isso pode significar a reiteração do corte entre voz e discurso (“Algumas vezes sinto como se outra pessoa estivesse vestindo meu corpo”, diz o poema) –, mas que, para reabitar o ordinário, precisa esquecer.

Testemunhar a morte dos relacionamentos implica, assim, como proposto por Veena Das, ser colocado frente ao problema da perda de si e do mundo – ser expulso de casa –, torna-se, em alguma medida, indeterminado (“Não sei onde estou indo, de onde venho está desaparecendo”). Tal experiência introduz o ceticismo na vida cotidiana, e é por isso que, na última estrofe da primeira versão do poema, dirigindo-se àqueles cuja casa é o país de chegada de tantos refugiados, a poeta pergunta

Eles não sabem que a estabilidade é como um amante com a boca doce sobre seu corpo num instante e, em seguida, você é um tremor deitada no chão, coberta de ruínas e moedas antigas, esperando pelo seu retorno. Tudo que posso dizer é: um dia fui como vocês, a apatia, a piedade, o pertencimento ingrato e agora minha casa é a boca de um tubarão, agora minha casa é o cano de uma arma.

O transtorno do mundo, a consciência de que a estabilidade é frágil e que a sombra da violência se oculta mesmo nas relações mais íntimas: é disso que a poeta nos oferece um testemunho.

12 Conforme outro trecho da primeira versão do poema. Para uma discussão mais específica sobre o lugar da memória do trauma e do ato de testemunhar no quadro das práticas de gestão de refugiados, ver Fassin (2013; 2016).

Corpo e conhecimento envenenado

Fiquemos mais um pouco na companhia de Warsan Shire.

Outro tema presente no trabalho de Veena Das se refere à indissociabilidade entre linguagem, corpo e os atos de conhecer e de testemunhar. No início do texto que exploramos mais detidamente na seção anterior, Das inicia recuperando seu argumento de que “[...] As violações inscritas no corpo feminino (literal e figurativamente) e as formações discursivas em torno dessas violações, como vimos, tornaram visível a imaginação da nação como uma nação *masculina*” (2020, p.93). E a partir daí, ela desdobra algumas perguntas

Quais as consequências disso para a subjetividade feminina? Precisamos perguntar não apenas como a violência étnica ou comunal foi encenada mediante atos específicos de violação de gênero, como estupro, mas também como as mulheres podem ter recebido esses signos nocivos de violação e os reocupado por meio do trabalho de domesticação, ritualização e (re)narração. (Das, 2020, p.93).

Esta pergunta permite, novamente, passar da descrição do evento e sua memória à atenção aos modos por meio dos quais o evento faz sua descida ao ordinário. E, assim como o gênero delimitou algumas formas pelas quais as mulheres estiveram submetidas à violência do momento dos eventos, essa descida ao ordinário também estará constringida pela “[...] constelação de forças dentro das quais indivíduos podem tentar alinhar as aspirações relativas à sua sexualidade, definir coletivamente ideias sobre o que constitui o bem ou contestar tais ideias” (Das, 2016, p.70).

Isso significa apontar para o fato de que tal constelação de forças é uma dentre aquelas em que as mulheres se moverão, o que liga à sua posição nas relações familiares, ao modo mais ou menos ritualizado pelo qual devem levar no corpo as marcas legíveis de seu estatuto, quais relações vão estabelecer com os aspectos do mundo que se ligam ao feminino (como a maternidade ou o cuidado) e, importante para a discussão que aqui fazemos, ao papel que lhes é atribuído no próprio trabalho de luto.

Em relação a este último aspecto, Das se preocupa com “as transações entre linguagem e corpo no trabalho de luto, e especialmente na divisão generificada de trabalho pela qual a antifonia de linguagem e silêncio recria o mundo em face da

perda trágica” (Das, 2020, p.67). Examinando a literatura e os discursos políticos no momento da Partição, ela nota como o discurso da nação se recompôs como masculino em torno dos corpos violados das mulheres e da necessidade de reestabelecer a honra nacional-familiar. Embora isso implique certo reconhecimento público da violência feita contra elas, também implicava reconhecê-las como testemunhas da desordem e da monstruosidade que assombra as relações sociais – seus corpos como portadoras desse conhecimento venenoso, que precisa ser contido, mas que não necessariamente estará contido apenas pelo silêncio ou pelo discurso fantasmático.

Neste ponto, a análise de Das se aproxima da observação feita por Anne Carson, em sua reflexão sobre o gênero da voz, quando aponta para uma persistente separação entre homens e mulheres no que se refere aos usos da voz. Examinando textos clássicos, Carson recupera uma anedota narrada por Heródoto sobre

[...] uma sacerdotisa da deusa Atena em Pedasa que, em vez de usar a fala para suas profecias, fazia crescer uma barba em si mesma toda vez que via alguma desgraça se aproximando da comunidade. [...] Heródoto era uma pessoa pragmática. Ele não estava tão preocupado em descobrir patologias em seus personagens históricos, mas celebrava-os por introduzirem um elemento de ‘alteridade’ no funcionamento cultural. e, de fato, essa anedota oferece uma imagem forte que mostra que a cultura antiga se empenhou em construir o feminino como ‘alteridade’. *A mulher é aquela criatura que coloca para fora o que estava do lado de dentro.* [...] As mulheres desabafam em uma tradução direta aquilo que deveria ser formulado indiretamente. (Carson, 2020, p.126, grifos nossos).

Tal continuidade entre interior e exterior é entendida como oposta à capacidade de autocontrole e autocensura, que seria portanto masculina – e é por essa razão que, no espaço da pólis, a voz das mulheres não pode ser ouvida senão como desordem ou perigo, ameaça constante de trazer à luz o indizível, o que deveria restar fora da comunidade política¹³.

13 Vale comentar aqui a observação feita por Jacques Derrida sobre o lugar dos testemunhos das mulheres nas sessões da Comissão da Verdade e Reconciliação: “[...] Por que sublinhar que, perante a TRC, tais testemunhos de vítimas (as quais perdoam ou não) eram muitas vezes testemunhos de mulheres? [...] porque a cena do testemunho e da verdade, da revelação da verdade, encena o corpo da testemunha, que também pode ser uma vítima (por exemplo, uma mulher vítima de tortura ou estupro). Com isso, podem-se abrir novas questões. Quais? Primeiramente a de uma violência infligida ao corpo testemunhal, *no momento mesmo do testemunho e pelo testemunho* [...]” (Derrida, 2005, p.80). Não apenas a violência

A partir desta breve discussão, passo ao poema de Warsan Shire, intitulado “Feia”¹⁴.

Sua filha é feia./ Ela conhece a perda intimamente,/ carrega cidades inteiras em seu ventre.

Quando criança, os parentes não a pegavam no colo./ Ela era madeira farpada e água do mar./ Ela lhes lembrava a guerra.

Em seu aniversário de quinze anos, você lhe ensinou/ como amarrar os cabelos como corda/ e perfumá-los com franquincenso incandescente.

Você lhe fez gargarejar água de rosas/ enquanto ela tossia, disse/ *meninas macaanto não deveriam rescender/ à solidão ou vazio.*

Você é sua mãe./ Por que você não lhe avisou,/ tomou-a como a um barco enferrujado/ e lhe disse que os homens não a amarão/ se ela estiver coberta de continentes,/ se seus dentes forem coloniazinhas,/ se sua barriga for uma ilha,/ se seus quadris forem fronteiras?

Que homem quer se deitar/ e assistir ao mundo queimar/ em seu quarto?

O rosto de sua filha é um pequeno levante./ Suas mãos são uma guerra civil,/ um campo de refugiados atrás de cada orelha,/ um corpo conspurcado por coisas feias.

Mas Deus,/ ela não veste o mundo/ bem?

A articulação entre testemunho e gênero aparece desde o título, sugerindo que o corpo feminino, enquanto continente de um conhecimento envenenado – “madeira farpada e água do mar” – será de algum modo expulso do gênero feminino. Não há nada no poema que indique que essa *feiúra* seja um atributo do corpo; ao contrário, ela aparece como efeito da projeção sobre este corpo das violências várias, que – novamente – dizem da morte dos relacionamentos e dos limites de um mundo habitável.

O poema se endereça à mãe dessa menina-mulher que é incapaz de conter o conhecimento venenoso dentro de si mesma. A alternância entre gestos de afeto e transmissão de modos de cuidado e a cobrança – “Sua filha é feia”, “Você é a sua mãe./ Por que você não lhe avisou?” – nos diz desses esforços de reabilitação e reocupação do ordinário, do trabalho aí envolvido e de seus limites. Por outro lado, o verso final – “Mas narrada, mas sua indissociabilidade do corpo testemunhal – corpo que também comparece à cena e pode *mostrar a violação*.”

14 A tradução é de minha responsabilidade. Conforme nota presente no livro, *macaanto* é um termo afetivo somali, que significa doçura.

Deus, ela não veste o mundo bem?” – sugere outro modo de *ler* este corpo testemunhal, em que este mesmo mundo marcado por violências e conflitos que conspurcam um corpo feminino, pode *vestir ou cair bem*, o que talvez indique uma contestação sobre o que constitui as ideias de bem (e de belo) conectadas às forças de gênero.

Experimentos com a vida

Conforme já comentamos, Veena Das nos propõe uma compreensão mais complexa sobre a constituição dos sujeitos, escapando de dicotomias como agência/dominação, interioridade/performance, vítima/perpetrador e tentando conferir forma, na pesquisa e na escrita, ao processo delicado que articula linguagem, corpo, tempo e subjetividade.

Uma ideia importante que emerge do trabalho de Das é a de experimentos com a vida após eventos, de violência coletiva ou individual, que colocam o mundo em xeque. A pergunta é formulada da seguinte forma: “[...] Como as pessoas estabelecem normas para si mesmas e como elas se relacionam com a maneira pela qual as normas societárias são imaginadas?” (2020, p.98).

Para pensar tal questão, recorreremos a um excerto do livro *A mulher de pés descalços*, de Scolastique Mukasonga (2017). Mukasonga é ruandesa e atualmente vive na França; identificada como tutsi, perdeu quase toda sua família – trinta e sete pessoas – durante os meses de violência em 1994. Ela e o irmão já haviam saído de Ruanda, dois anos antes, e por isso sobreviveram. Ainda que não tenha estado lá ao longo do desenrolar do genocídio propriamente dito, sua literatura, especialmente o livro *Baratas* (título que faz alusão ao termo utilizado pelos que se identificavam como hutus para se referir aos tutsis – baratas ou cobras, pragas a serem exterminadas), nos dá testemunho das décadas de violência que precederam os eventos de 1994. Escritos em resposta à demanda dos mortos, como dever de memória – para fazer passar as existências que se pretendeu aniquilar e para sepultá-los (“são túmulos de papel”, ela diria em uma entrevista)¹⁵ –,

15 Entrevista a Maria Fernanda Rodrigues. “Scolastique Mukasonga não quis escrever sobre o horror, mas ele está em todo lugar”. *O Estado de São Paulo*, 30/6/2018. Disponível em << <https://cultura.estadao.com.br/noticias/literatura,scholastique-mukasonga-nao-quis-escrever-livros-sobre-o-horror-mas-ele-esta-em-todo-lugar,70002377321>>>. Acesso em 2 de setembro de 2020.

ao narrar o cotidiano de sua família, já após a expulsão das terras e realocação em um espaço inóspito, Mukasonga nos fala sobre o ordinário da vida que seguia: os plantios e colheitas, crescer, tornar-se mulher, os afetos pela mãe e o pai, os ritos da família e da comunidade, tensões em torno da religiosidade católica... Escolher narrar a vida ao invés das atrocidades feitas às vítimas foi uma escolha ética, em relação aos mortos e aos que sobreviveram.

No trecho que selecionamos, Mukasonga nos conta sobre os efeitos produzidos na comunidade a partir do estupro de Viviane:

[...] E os estupros. Ninguém queria falar sobre esse assunto. Ninguém podia falar sobre esse assunto. Não existia nenhuma brecha nos costumes que permitisse enfrentar essa catástrofe que perturbava as famílias. [...] Foi o estupro de Viviane que fez com que todas as mulheres passassem a questionar o comportamento que a tradição tinha imposto até então. Viviane era uma moça bem jovem, ainda adolescente. As mães usavam-na como exemplo de bom comportamento para as filhas que eram rebeldes. Ela cometeu a imprudência de ir buscar água no lago Cyohoha, sozinha, em um horário em que os jovens do partido estavam nas plantações divertindo-se com alguns engradados de cerveja, contando vantagens dos golpes baixos dados em alguns tutsis. Preocupada com a demora da sua filha em voltar, a mãe de Viviane avisou as outras mulheres que foram falar com os homens. Eles tomaram a estrada que leva até o lago Cyohoha. Nem antes de chegar ao lago, viram na beira da estrada a cabaça quebrada de Viviane e, um pouco mais longe, debaixo de um monte de feno, o corpo ensanguentado da jovem. [...] Levaram uma maca de ripas de mambu trançados na qual transportavam apenas doentes graves ou mortos. Dois homens carregaram-na sobre os ombros. Eles atravessaram todo o vilarejo. Todo mundo pôde ver Viviane e o sangue avermelhado no seu pano. Não havia nada a esconder.

Uma grande confusão de abateu sobre o vilarejo. Suplicavam tanto para a Virgem Maria quanto para Ryangombe. Choravam por Viviane, é claro, mas também pelas desgraças que com certeza recairiam sobre os habitantes de Gitagata.

Porém, dessa vez, a solidariedade e a compaixão foram mais fortes do que o normal. Não relegaram Viviane e a família à quarentena que a tradição exigia. Stefania e outras mulheres vieram cuidar das feridas, que cicatrizaram, mas logo perceberam que Viviane estava grávida. As mulheres do vilarejo não deixaram de dar à jovem conselhos e instruções. Ela deu à luz na casa da família. As matriarcas que eram chamadas para os partos ajudaram Viviane a pôr no mundo um bebê bonito, um menino.

As mulheres continuavam achando que era preciso afastar a maldição que Viviane e seu bebê carregavam. Discutiram durante muito tempo nos quintais. Encostada atrás do montinho, eu tentava não ser notada para poder ouvir as discussões. Minha mãe repetia um dos seus ditados preferidos: ‘A água purifica tudo’. E, aos poucos, a assembleia se convenceu de que uma cerimônia de purificação pela água era o rito que convinha: lavaríamos minuciosamente todas as partes do corpo de Viviane e de seu filho. [...]

A água do Rwakibiziri afastou a maldição que o estupro de Viviane tinha feito pesar sobre o vilarejo: ninguém duvidou disso. Chegaram a organizar uma festa para dar boas-vindas ao bebê cujo pai todos queriam esquecer. Não foi um *ubunyano*, pois o filho de Viviane já não era um recém-nascido, mas deram-lhe um nome: Umotoni – Aquele-que-está-conosco –, e todas as crianças de Gitagata passaram a considerá-lo como um irmão. Apesar de Viviane ter sido integrada ao grupo de mulheres honradas, seu estatuto ficou um pouco indeciso. Ela não era mais uma mocinha e não usava mais os *amasunzus*; também não era uma mulher casada: consideravam-na como viúva e só um viúvo poderia casar com ela” (Mukasonga, 2017, p.149-153).

Desde o início do relato, Mukasonga explicita os limites culturais para lidar com os estupros, já naquele momento (nos anos 1970), comuns – “Não existia nenhuma brecha nos costumes que permitisse enfrentar essa catástrofe que perturbava as famílias”. Será a partir de um evento específico, o estupro de uma jovem reconhecida por toda a comunidade, que se abriu a possibilidade de que “todas as mulheres passassem a questionar o comportamento que a tradição tinha imposto até então”. Pelo tempo decorrido entre o fato e seu desfecho (o ritual de purificação de Viviane e seu bebê), percebemos quão demorado foi o trabalho das mulheres para se reapropriarem das tradições, mobilizando seus conhecimentos e abrindo espaço para que Viviane pudesse ser reinscrita nas relações. Ao contrário do prescrito – e com a própria integridade da comunidade em risco –, as mulheres não exilam Viviane, lhe prestam assistência, cuidam dos sinais mais visíveis da violência sofrida. Usurpada de seu corpo e de sua juventude, o gesto das mulheres permitiu encontrar para Viviane um novo *status*, preservando sua honra e o valor de sua vida. Não houve apagamento da violência que lhe foi feita – mas houve a possibilidade de o luto provocado pela violência ser traduzido em experimentos com as normas e ritos, de modo a permitir que Viviane reabitasse o

mundo. Mukasonga nos oferece um quadro vivo, portanto, do que Das define como “[...] trabalho de reparar as relações e reconhecer aqueles que as normas oficiais haviam condenado” (2020, p.116).

Silêncio e energia moral

Para encerrar esta breve exploração literária, e ainda que isso signifique deslocar-nos da literatura produzida por mulheres, retomaremos o diálogo com a peça *Incêndios*, do libanês-canadense Wadji Mouawad, cuja família fugiu do Líbano quando ele tinha 10 anos (Jardim, 2016). Nesta peça, que dialoga com a estrutura do Édipo-Rei, Mouawad nos apresenta a história de Nawal Marwan, a quem conhecemos inicialmente apenas pelas disposições deixadas em seu testamento, com orientações a seus dois filhos gêmeos, Jeanne e Simon. Antes de morrer, Nawal permanecera cinco anos em silêncio, sem nenhuma explicação, e as disposições testamentais só reforçam o assombro em relação a esse enigma: além de pedir que fosse enterrada nua, com a cabeça voltada para a terra, sem direito à lápide (“Não há epitáfio para aqueles que não cumprem as suas promessas. E houve uma promessa que não foi cumprida”), os filhos recebem uma carta cada um – à Jeanne, pede que encontre o pai (que julgavam morto); a Simon, pede que encontre um irmão, desconhecido.

Refugiada, oriunda de algum país no “oriente global” constituído por Mouawad, aos poucos vamos descobrindo de que maneira a história de Nawal esteve marcada pela linguagem da nação, da comunidade política, da família e do gênero. Apaixonada por Wahab, ela engravida aos 15 anos; a família do namorado o leva para longe, e a condição para que sua família – constituída apenas por sua mãe e sua avó – a deixe ficar é que entregue o filho para adoção (“Essa criança não conta”, diz a mãe a ela). Depois da violência de ter seu filho arrancado de si, e depois da promessa feita a ele de que o amaria para sempre, Nawal passa a viver como fantasma; o que a traz de volta à vida é outra promessa, esta feita à sua avó, Nazira, que no leito de morte lhe diz

O teu amor partiu, o teu filho partiu. Fez um ano, há poucos dias. Não aceites, Nawal, nunca aceites. Mas, para poder recusar, é preciso saber falar. Então, arma-te de coragem e trabalha bastante! [...] aprende a ler, aprende a escrever, aprende a contar, aprende a falar. Aprende. É a única hipótese que tens de não te pareceres conosco. Promete-mo! (Mouawad, 2013, p.348).

A promessa visa produzir um corte na cadeia de violências, mas também um corte em relação à própria família: para criar possibilidades de vida, será necessário colocar-se em fuga, subjetiva e concreta. É então que os eventos da nação e da comunidade política atravessam a subjetividade de Nawal – quando finalmente se coloca em busca do filho perdido, os orfanatos estarão em ruínas, bombardeados ou saqueados, as crianças mortas ou levadas: os laços uma vez rompidos pela honra são impossíveis de reatar por conta da guerra civil que se desenrola. Ela e sua amiga de infância, Sawda, passam a testemunhar a violência destampada, que transtorna o mundo e o torna incompreensível – não há mais nem mesmo parâmetros para distinguir a singularidade das vidas perdidas, pois conforme observa Nawal, “[...] A dor dessa mulher, a tua dor, a minha e a de todos os que morreram esta noite já não são um escândalo, mas uma soma, uma soma monstruosa que já não conseguimos calcular”. (Mouawad, 2013, p.381).

A despeito da promessa feita à Nazira, vinte e cinco anos após ter perdido seu filho, Nawal resolve agir para desarmar a guerra – assassinando o chefe de todas as milícias, num gesto suicida. Mas ao invés de morrer após o ato, é capturada e presa, levada a uma prisão onde sofre torturas e violações, realizadas por um homem chamado Abou Tarek. Ali, engravida e tem seus filhos – os gêmeos (e quando isto se esclarece, entendemos melhor distâncias e ressentimentos que atravessaram a relação de Nawal com Jeanne e Simon). As crianças deveriam ter sido mortas, jogadas em um rio, mas são salvas pela aura de dignidade dada a elas pelo gesto performado por Nawal na prisão – gesto que diz menos de uma resistência-levante e mais de uma re-existência: Nawal canta enquanto é torturada, mas é para lembrar a amizade com Sawda, renovando seus vínculos com o amor e a vida, colocando desse modo limites à violência desumanizadora do torturador.

Muitos anos mais tarde, as práticas jurídicas internacionais procedem a um julgamento dos envolvidos na violência nos anos da guerra civil daquele país. Nawal comparece ao tribunal, testemunha contra Abou Tarek – “Através de mim, são fantasmas que falam” (Mouawad, 2013, p.393); conta a ele sobre os filhos, acusa-o pela impossibilidade de dizer a eles a verdade sobre sua concepção – “[...] Como falar-lhes de si, falar-lhes do pai, falar-lhes da verdade que, neste caso, não era mais que um fruto verde que nunca amadureceria? Amarga, amarga é a verdade dita” (*idem*). Mas no mesmo tribunal em que reconhece seu violador, Nawal reconhecerá o filho perdido.

Seria melhor dizer: no tribunal, Nawal reconhece no violador o seu filho perdido. E este reconhecimento opera mais uma vez a perda de si, pois ao odiá-lo, é mais uma promessa feita que não foi capaz de cumprir. E a partir daí Nawal se cala, por cinco anos, até o momento de sua morte.

O enfermeiro que a acompanhou no hospital gravou seu silêncio, produzindo uma enorme quantidade de fitas cassete. Na busca pelo pai perdido, Jeanne dedica-se a escutar estas fitas – “[...] Há qualquer coisa no silêncio de minha mãe que eu quero entender” (Mouawad, 2013, p.359) – e a peça se encerrará com ela e Simon continuando a ouvir este silêncio.

Pensamos que é possível compreender o silêncio de Nawal como seu modo de testemunhar uma violência que devasta o mundo. Após um intenso trabalho subjetivo para escapar de um fio de relações marcadas pela cólera – e Nazira declina tal cólera no feminino, “Nós, as mulheres da nossa família...” – e a partir de compromissos com o passado e o futuro (a promessa à avó, a promessa ao filho), Nawal se depara com o fracasso desse esforço: a violência generalizada pelo tecido social, provocando divisões e a descoberta assombrosa de que os próximos e semelhantes podem encarnar monstros, leva à impossibilidade de reconhecimento entre mãe e filho e faz reaparecer a tragédia clássica¹⁶.

Embora a referência mais evidente de *Incêndios* seja Édipo-Rei, talvez seja possível pensá-la também como um diálogo com Antígona. No entanto, é como se Nawal, ao reconhecer o filho no torturador, reconhecesse também o que a violência fez a ela e ao filho, e assim se dedicasse à tarefa de produzir o enlutamento por esta perda (lembremo-nos que ela lança os filhos na busca pelo pai e irmão para que sua promessa fosse cumprida e, assim, ela fizesse finalmente jus a um epitáfio). Antes mesmo de sua morte, calando-se, Nawal parece ter se lançado a uma longa e profunda pesquisa para reparar, de algum modo, as relações cortadas pelo horror – tentar ver no torturador o filho, no pai violador, o irmão de seus filhos. As cartas-testamento que, por sua vez,

16 Porque pensávamos *Incêndios* em sua relação com Édipo-Rei, especialmente no que se refere ao problema do conhecimento e do testemunho que produzem efeitos de verdade, sugerimos que os gêmeos faziam referência ao mecanismo do símbolo (Jardim, 2016). Porém, no interior da discussão feita aqui, talvez seja possível pensa-los não como metades que, ao se reunir, produzem o reconhecimento e autenticam a verdade carregada pelo portador, mas como o efeito de fragmentação a partir da descoberta da monstrosidade sob superfícies e laços familiares.

lançam os filhos em uma busca pela verdade – amarga demais para ser dita –, são modos de narrar mostrando. E é quando os filhos se dispõem a escutar seu silêncio que, pela primeira vez, será possível reconhecê-los pelo nome próprio, transmitindo a eles o conhecimento vivo de que violência e amor, morte e vida, misturam-se na constituição do sujeito, exigem atenção e decisão.

Encontrando uma forma de transmitir a verdade, não apenas sobre a violência que lhe foi feita, mas sobre seus efeitos devastadores sobre os relacionamentos, Nawal finalmente encontra um modo de cumprir suas promessas, recuperando um lugar para o perdido no tecido da vida.

Esta Antígona estranha cala para defender a possibilidade de enlutamento por si mesma e pelo filho perdido, pelo mundo e pelos laços interrompidos. Se para ela é impossível reabitar tal cena de devastação, ainda assim ela cria, delicadamente, espaço para a vida de seus filhos, ajudando-lhes a retirar a faca da garganta, a finalmente engolir a saliva travada. A partir de Veena Das, entendemos que há, na peça de Mouawad, uma densa reflexão sobre a “[...] profunda energia moral na recusa de representar certas violações do corpo humano” (Das, 2020, p.192). Se a verdade deve aparecer, ela também deve ser transmitida de maneira a permitir a “[...] felicidade de estarmos juntos. Nada é mais belo do que estarmos juntos” (Mouawad, 2013, p.415).

Antígona hoje

Ao longo destas páginas procuramos explorar a leitura que Veena Das nos oferece de Antígona, em especial sua reflexão sobre o que significaria um ato de testemunho que não se produzisse pela transcendência da transgressão da fala pública, mas sim a partir da descida ao ordinário. Na segunda parte do texto, exploramos alguns excertos da literatura, majoritariamente femininos e, em sentido amplo, inscritos no gênero do testemunho. Desse modo, quisemos contribuir para a melhor compreensão de alguns pontos levantados por Veena Das, mas também evidenciar o valor de suas contribuições para o exame dos nexos entre violência, gênero, testemunho e luto.

A partir das análises de Das, apresentamos a hipótese de que o gesto de Antígona pode ser distinguido entre o levante e a re-existência, isto é, o gesto de *testemunhar pela morte dos relacionamentos* pode assumir formas entendidas como políticas ou pode se desenrolar no ordinário da vida cotidiana, a partir do esforço de enfrentar as questões

introduzidas por um mundo que foi posto em xeque. Sugerimos também que há afinidades entre os processos de constituição dos sujeitos encontrados por Das, em seu trabalho de habitar o mundo num gesto de luto por ele, e a re-existência de indivíduos e coletividades cujas formas de vida os posicionam nos limites do mundo – tal como Antígona, no espaço entre duas mortes. Desde aí, eles testemunham a violência na qual se assentam as fronteiras que definem o que pode ser reconhecido como vida (o que significa dizer que testemunham a violência na qual se assentam algumas formas de vida). Neste caso, para além dos eventos críticos cuja violência é incorporada à estrutura do tempo, produz-se uma atmosfera de medo contínuo, dadas as ameaças constantes aos sentidos do eu e do mundo. A pergunta, aqui, desloca-se um pouco: o que significa, para o sujeito, habitar uma cena de devastação que não é reconhecida enquanto tal a não ser por aqueles com que se compartilha uma experiência comum? O que significa habitar a zona cinzenta entre vida e morte e, a despeito da re-existência e do levante, não configurar uma voz capaz de incidir sobre a cena pública?

Mas se tais questões se colocam para os sujeitos, vale também endereça-las em outro sentido: o que significa para uma comunidade política a impossibilidade de ouvir o testemunho de Antígona? No contexto de regimes de guerras, violências sistemáticas contra parcelas de cidadãos (aqueles cujos corpos são racializados, feminilizados, ilegíveis; todos aqueles cujos corpos proclamam em si mesmos um pequeno levante), e de catástrofe global, quais os efeitos de repetir Creonte e recusar o conhecimento que só pode ser sabido e enunciado desde os limites do mundo?

Tais perguntas, apesar de aparecerem aqui enunciadas abstratamente, dizem respeito a problemas muito concretos, colocados aos estados, aos coletivos e aos sujeitos; são questões candentes, portanto, na experiência contemporânea, que incitam a imaginar gestos políticos a partir dos quais as perdas possam ser não apenas contabilizadas (o cálculo monstruoso como evidência do ordenamento da violência e da morte), mas contadas em insistentes gestos de luto, pois enquanto o cálculo é tática biopolítica, a produção da morte participa de outro diagrama de governo – que, a partir de Mbembe (2016), tem sido nomeado como necropolítico – e exige, portanto, outras táticas de resistência, daí a centralidade estratégica assumida pelo problema do luto na política contemporânea. E é por isso que, enquanto levante ou re-existência, o testemunho de Antígona não acaba de nos demandar.

Referências bibliográficas

Butler, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

Carson, Anne. O gênero do som. *Serrote*, n.34, São Paulo, março, 2020, p.114-136.

____. *Antigonik*. New York: New Directions Books, 2012.

Das, Veena. *Vidas e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.

____. Gênero e Identidade: mapeando as questões. In: Sallum Jr., Brasílio et. al. (orgs) *Identidades*. São Paulo: Edusp, 2016, p.67-79.

Derrida, Jacques. O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero? In: Nascimento, Evando (org.) São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p.45-92.

____. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.

Fassin, Didier. Enquête de vérité. La production des décisions pour les demandes d'asile. In: _____. *Juger, Réprimer, Accompagner: essai sur la morale de l'État*. Paris: Éditions du Seuil, 2013, p.101-132.

____. *La razón humanitaria: una historia moral del tiempo presente*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2016.

Fassin, Didier; Rechtman, Richard. *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victim*. Paris: Flammarion, 2007.

Foucault, Michel. O saber de Édipo. In: _____. *Aulas sobre a vontade de saber*. (Curso no Collège de France, 1970-1971). São Paulo: Martins Fontes, p. 209-238.

Hartman, Saidyia. Venus in two acts. *small axe*, n. 26, p.1-14, June 2008.

Jardim, Fabiana A. A. Michel Foucault, leitor de Édipo-Rei: genealogias possíveis das relações entre verdade e política. In: Lima, Alessandra C.; Pagotto-Euzebio, Marcos S.; Almeida, Rogério de. (orgs.) XXI Semana de Estudos Clássicos – *Os outros, os mesmos: alteridade no mundo antigo*. São Paulo: FEUSP, 2018, Coleção Galateia, p.115-137.

____. Por entre as chamas da infância: presente, memória e transmissão de experiências de violência estatal. *Childhood & Philosophy*, vol. 12, núm. 23, p. 155-178, jan.-abril, 2016.

- Mbembe, Achille. Necropolítica. *Arte & Ensaios*, revista do ppgav/eba/ufrj, n.32, p.123-151, dezembro 2016
- Misse, Michel et. Al. Entre palavras e vidas: Um pensamento de encontro com margens, violências e sofrimentos. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, vol. 5, n.2, Rio de Janeiro, abr./maio/jun., p.335-356, 2012.
- Mouawad, Wadji. Incêndios. In: _____. *O sangue das promessas. Céus, Florestas, Litoral e Incêndios*. Lisboa: Artistas Unidos/Livros Cotovia, 2013.
- Mukasonga, Scolastique. *A mulher de pés descalços*. São Paulo: Nós, 2017.
- _____. *Baratas*. São Paulo: Nós, 2018.
- Sarmiento-Pantoja, Augusto. O testemunho em três vozes: *testis, superstes e arbiter*. *Literatura e Cinema de Resistência*, Santa Maria, n. 32 (Manifestações estéticas dissidentes), p. 5-18., jan.-jun. 2019,
- Selligman-Silva, Márcio. *O local da diferença. Ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução*. São Paulo: Editora 34, 2018.
- _____. O local do testemunho. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v.2, n. 1, p. 3-20, jan.-jun. 2010.
- Shire, Warsan. *Teaching my mother how to give birth*. United Kingdom: mouthmark series, n.10, 2011. [ebook].
- Wieviorka, Annete. *L'ère du témoin*. Paris: Fayard/Pluriel, 2013.

Epicteto e o poder conversivo da palavra

Antonio Carlos de Oliveira Rodrigues

Matam-te, espojam-te, perseguem-te com maldições? Que há nisso que impeça tua mente de conservar-se pura, sensata, prudente, justa? É como se alguém, parado junto duma fonte clara e doce, a insultasse: ela não deixaria de manar sua água boa de beber. Que lhe atire lama, estrume, que seja; ela prestes o dissolverá e lavará, sem tingir-se de modo algum. *Como, pois, terás fonte inexaurível e não um poço?* Cresce a todo momento em independência, com bondade, singeleza, recato¹

Ouvi há muitos anos a história de um brasileiro que em visita ao Japão apaixonou-se por uma moça de lá e, de tal maneira que a pediu em casamento. Pedido aceito, firmaram um acordo. O futuro noivo iria para o Brasil a fim de se preparar, e assim que reunisse as condições ideais, volveria para buscá-la e levá-la consigo.

Volveu ao Brasil e mergulhou tão fundo no trabalho que se esqueceu da noiva.

Então veja. Eu já te disse o essencial do Estoicismo. Tá tudo aí nesse excerto das *Meditações de Antonino*. Assim não correrei o risco de esquecer a “noiva”.

Já ouviram falar do termo “rato de sebo” aplicado a pessoas?

Eu já fui um. Confesso.

Hoje em dia estou mais vivido e, conseqüentemente, mais experiente. No passado comprei muita coisa de que não necessitava. Mas agora, no presente, prendo-me ao essencial. Mais exigente, uso bastante os sebos virtuais.

¹ Marco AURÉLIO, *meditações*, VIII, 51.

Bem, acabo de descobrir que continuo a ser um “rato de sebo” só que agora de sebo virtual – Seja.

Há um bom tempo entrei num sebo no bairro de Santana.

O lugar era uma enorme bagunça. Na época um casal de velhinhos muito simpático tocava o negócio.

Mexi aqui, mexi ali, e lembro-me bem, haver-me interessado por um livrinho em especial. De capa marrom com alguns detalhes em verde. Folheando-o, deparei-me com um aforismo enigmático que hora apresento a vocês: “Não deseja que o que acontece aconteça como queres, mas queiras que o que acontece aconteça como acontece e serás feliz”. Transcrevo-o, assim como estava lá no livro.

Deixemos de mistérios. O livro era o “O que é a filosofia antiga?”.

O autor Pierre Hadot.

E o filósofo por trás da máxima paradoxal, Epicteto.

Escravo em Roma nos tempos do império romano sabe-se que recebeu aulas de um filósofo estoico de nome Musonio Rufo. Curiosamente, a essa época, escravos alforriados passavam, muita vez, a ser donos de escravos.

Parece esse o caso de um tal Epafrodito, um homem que havia sido escravo do imperador Nero que liberto, pelo próprio imperador, entrara na posse de Epicteto.

Assim como hoje dá status, à boa senhora da alta sociedade, permitir às suas empregadas estudar em cursos noturnos -, aos escravos de Roma era permitido frequentar os cursos dos filósofos.

Duas obras nos chegaram sobre Epicteto: o enquirídio traduzido por “manual” e as Diatribes que traduzo por Lições, “As Lições de Epicteto”. As duas obras foram escritas por Flávio Arriano um militar letrado que anotou-lhe as lições.

Arriano confessa em carta dirigida a Lúcio Gélio que anotou as aulas de Epicteto para uso próprio. Que nunca *fora* objetivo seu publicá-las. E que só publicou por conta de outras obras escritas que circulavam na época e que não faziam jus ao mestre de Nicópolis.

A atitude de Arriano em relação às palavras vivas colhidas diretamente da boca e da vida do mestre de Nicópolis assinala **uma prática espiritual corrente e consagrada** no campo da *hé philosophía*, da filosofia antiga. Lembremo-nos, só de passagem, que as meditações de Marco Aurélio, o Antonino – foram escritas com o mesmo fim; o escrito

foi nomeado, depois de ser encontrado e atribuído ao Imperador-filósofo romano, de “escritos para si mesmo”.

Perguntamos então: se Arriano colhera os ensinamentos de Epicteto sem a intenção de publicá-los, anotou-os para quê? E o mesmo se poderia dizer do escrito de *Antonino*. Escrever para si mesmo por quê?

Para a prática espiritual de meditação: uma das práticas de si cujo escopo fundamental era o da autotransformação. O período que se segue ao declínio das grandes escolas, e do surgimento das escolas consideradas, preconceituosamente, pelos historiadores da filosofia como “menores” acompanharam a tradição – pelo menos algumas delas – socrática que entendia que a autocompreensibilidade era capaz de gerar mudança, mutação do ser interior. Com o cuidado de entender o autoconhecimento como um movimento, um exercício de cultivo de si, como uma ginástica espiritual. Sócrates indignado pergunta aos homens de sua cidade sobre o porquê de não cuidarem de suas almas², e o que vemos, pela centralidade que a alma ocupa nesta passagem do manual, Epicteto também se preocupa com isso:

Das coisas que são, umas estão sobre nós, outras não estão sobre nós. É propriamente nosso: julgamento de valor, impulso para agir, desejo, aversão – em uma palavra – quantas sejam nossas obras. Não são de nossa alçada: o corpo, os teres, as opiniões dos outros sobre nós, os cargos públicos, - em uma palavra – quantas sejam as obras que não nos pertencem propriamente. E as coisas que nos competem são por natureza livres, sem impedimentos, sem entraves, e as que não, são fracas, escravas, impedidas, de outrem³

Ao dividir o mundo do homem em dois hemisférios, a saber, o das coisas “sobre nós” e o das não “sobre nós”, e ao se referir às “sobre nós”, elencando o julgamento de valor, o impulso para agir e a aversão, Epicteto nada mais faz do que descrever o hegemônico – a alma do homem em sentido volitivo em conformidade com os dogmas estoicos – porquanto essas são suas principais funções.

A origem da palavra meditação é o termo latino *meditatio* que significa preparação, prática, exercício – é a transposição do termo grego *meléte* cujo sentido

2 PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 29d.

3 EPICTETO, *Manual*, 1.

fundamental parece estar ligado à psicascética, um tipo de ginástica mental de introjeção de ensinamentos recebidos por adeptos de uma determinada escola filosófica para deixá-los à disposição, “à mão” para uso nos enfrentamentos e necessidades que venham a surgir no caminho da vida.

Na *meditatio* trata-se de apropriar-se [de um pensamento], de dele persuadir-se tão profundamente que, por um lado, acreditamos que ele seja verdadeiro e, por outro, podemos constantemente redizê-lo, redizê-lo tão logo a necessidade se imponha ou a ocasião se apresente. Trata-se, portanto, de fazer com que a verdade seja gravada no espírito de maneira que dela nos lembremos tão logo haja necessidade, de maneira também a tê-la, como já vimos, *prokheiron* (à mão) e, por conseguinte, a fazer dela imediatamente um princípio de ação⁴

As escolas filosóficas na antiguidade eram comunidades, lugares de convivência onde se reuniam mestres e discípulos compartilhando um comum ideal. Dividindo um mesmo modo de vida, alimentavam-se mutuamente dos preceitos, teoremas e dogmas dos fundadores aos quais o mestre se filiava, praticando seu ensino através do exemplo da própria vida.

Na antiguidade nunca se praticou filosofia em soledade, e a escola era sempre um lugar de união das almas, compartilhando a vida, jungidas a um modo de coexistência alicerçada na palavra e nas ações do mestre que oferecia o testemunho do acordo entre ambas.

Epicteto, por exemplo, ensinava a fortitude, a resiliência, a aceitação do destino, a luta pela conservação da serenidade diante de tudo o que não dependesse de nós. O apóstolo estoico passou por muita coisa. Escravo alforriado, expatriado, manco, pobre. Epicteto tinha reduzidas posses. Portanto, diante dele os discípulos não duvidavam da autoridade moral que havia alcançado através dos anos na vivência dos princípios da escola a qual pertencia.

Com vinte e oito anos [Plotino] se entregou totalmente à filosofia: apresentando-se às celebridades alexandrinas do tempo, saía das suas aulas desanimado e triste, tanto que desabafou com um amigo seu estado de espírito; esse intuiu o desejo de sua alma e o conduziu a Amônio, que ele não tinha ainda frequentado. Plotino

4 Michel FOUCAULT, A hermenêutica do sujeito, p. 429.

entrou e ouviu a lição; disse depois ao amigo: “este é o homem que procurava!” Desde aquele dia, foi um constante discípulo de Amônio e aprofundou de tal maneira a filosofia de modo a ter em vista uma experiência direta seja da filosofia praticada pelos persas, seja daquela preponderante entre os hindus⁵

Plotino passou onze anos ao lado de Amônio. Viveria tanto tempo, sendo quem foi, ao lado de alguém que não vivesse o que ensinava?

O filósofo desde Sócrates era visto como *atopos* (inclassificável), como alguém fora do lugar, e por isso estranho, – de certa forma, a *estranheza* – será a marca que o distinguirá diante do olhar do outro, dos de fora da escola, da opção de vida feita pelo filósofo. Porquanto, o filósofo na antiguidade é, acima de tudo, alguém que se subtraiu dos caminhos habituais pela escolha de outro modo de vida, aderindo a uma escola que lhe ensina *um novo modo de ser e de viver*.

Uno verbo, o filósofo é um *convertido*. O fenômeno da conversão é extremamente complexo, com muitos ângulos de interpretação, mas no tocante a *philosophía* funcionava assim como indica o caminho etimológico do termo.

A palavra conversão vem do termo latino *conversio* que significa: “giro”, “mudança de direção”. Combina em uma única palavra dois termos gregos fundamentalmente significativos, um é: *epistrophé* cujo significado é “mudança de orientação” com a ideia de um retorno à origem, retorno a si, – o outro: *metánoia*, cujo sentido é “mudança de pensamento” – mais tarde – “arrependimento” implicando a ideia de uma mutação, e renascimento.

No mundo ocidental haverá sempre uma tensão entre essas duas interpretações que se entrosam debaixo da mesma bandeira que é a palavra *conversio*. O ser humano tem de ser modificado ou reconduzido à sua essência? Conversão-retorno versus Conversão-mutação. Temos de ser outro ou, o que essencialmente somos?- ou seja - o que somos potencialmente.

Um dos eixos por onde acontece o “conflito” entre a conversão-retorno e a conversão-mutação é – o conceito de existência: pelo que se sabe, o “ex” indica movimento de dentro para fora, que na palavra está combinada com o verbo *sistere* que significa “estar de pé”. O existente seria aquele que saiu das mãos do Criador e que agora estando “de pé” terá de caminhar por si mesmo.

5 Giovanni REALE, História da filosofia antiga, volume IV, p. 404.

Já no mito de Adão e Eva vê-se que aquele que comeu da árvore do conhecimento deverá fazer o próprio caminho de volta à divindade. O termo, como podem verificar, abriga os dois sentidos, o da transformação, e o do se fazer o caminho de volta visando a reintegração no divino. Hadot também nos adverte, e aqui menciono, como um acréscimo de informação, que a religião grega e romana não exigia um engajamento total do praticante – e que a única exceção que se poderia fazer à época seria ao Budismo, onde práticas eram observadas para o desenvolvimento espiritual de seus adeptos que culminavam no que eles denominavam “iluminação” – uma transformação total da pessoa.

Volvamos a nossa sucinta descrição do que é o amante da sabedoria na Antiguidade, dissemos que ele é um convertido. Pois bem, o filósofo na antiguidade era alguém que não só mudou a orientação geral de sua vida, mas que também transmutou seu pensamento - eis o motivo da *estranheza* que provocava. A ruptura com a vida comum é um fenômeno oriundo da conversão levada a cabo pela palavra do filósofo.

Quando pensamos no filósofo nos dias atuais, imaginamos alguém atrás de uma escrivaninha rodeado de livros, escrevendo coisas abstratas e longínquas, impenetráveis e em estilo apocalíptico. Um enigmatista praticando transcendentalismo. “*obscurum per obscurius*” – o exemplo mais bem acabado disso é o Heidegger.

Bem - o amante da sabedoria mesmo, não é nada disso.

É aquele que mudou o pensamento e a orientação da própria vida, tornando-se *nova* pessoa.

É desse lugar conquistado que brota o *poder de persuasão* do filósofo, é daí que transborda sua *parresía*.

Epicteto nos conta que Musônio – seu mestre – quando falava aos discípulos - era como se soubesse o que se passava com cada um em particular, de modo que sentia como estivesse falando com ele pessoalmente, e diz que se sentia envergonhado, pois parecia conhecer os segredos escondidos e bem guardados de todos eles.

A palavra *parresía* etimologicamente guarda o sentido de franqueza, abertura de coração, abertura da linguagem, de liberdade. Os latinos a traduziram por “*libertas*”. O termo diz respeito ao espaço ocupado pelo mestre e o discipulado, e indica *certo papel da linguagem e da palavra na ascese espiritual dos filósofos*. Momento de escuta, de obrigação de silêncio por parte do discípulo e tempo de plantio na alma por parte do mestre, diz Foucault: é uma técnica e uma ética – uma arte e uma moral.

A capacidade de *persuasão discursiva* do mestre emana de sua *retórica não retórica*, porquanto este **ensina de si mesmo as verdades que vive**. Epicteto comparado a alguns outros estoicos é considerado por *Aman Jagu* como um apóstolo do Estoicismo. Escravo, pobre, manco, expatriado e perseguido pelo imperador, sobreviveu a tudo isso. Era a prova viva do poder transformador da *libertas* filosófica.

Epicteto pertence à tradição socrática da filosofia. Pois, assim como Sócrates, nada escreveu. Aliás, quase sempre existe por trás de um pensador escrevente, o que nada escreveu. Isso não é por acaso. Darei três exemplos:

Atrás de Platão, Sócrates.

Atrás de Flávio Arriano, Epicteto.

Atrás de Plotino, o grande Amônio Saccas.

Sócrates, Epicteto e Amônio fizeram parte daquela estirpe de filósofos que tinham compromisso intestino e inveterado com a palavra interiorizada, a que gera poder para as mudanças, e que é capaz de fazer a pessoa renascer.

Mais que todas as outras, as obras filosóficas estão ligadas à oralidade, porque a filosofia antiga é, antes de tudo, oral. Pode até acontecer de alguém se converter lendo um livro, mas então, logo se precipitará ao encontro do filósofo, para ouvir sua palavra, para interrogá-lo, para discutir com ele e com outros discípulos numa comunidade que é sempre um lugar de discussão. Em relação ao ensinamento filosófico a escrita é apenas um auxílio para a memória, um tapa-buraco que jamais substituirá a palavra viva. A verdadeira formação é sempre oral, porque só a palavra permite o diálogo, ou seja, a possibilidade para o discípulo descobrir por si mesmo a verdade no jogo das questões e das respostas, a possibilidade também para o mestre adaptar seu ensinamento às necessidades do discípulo. Numerosos filósofos, e não os menores, não quiseram escrever, seguindo Platão e sem dúvida com razão, que aquilo que se escreve nas almas pela palavra é mais real e mais durável do que os caracteres traçados no papiro ou no pergaminho⁶

A philosophía que se apoia na fala possui todos esses desdobramentos – o mais importante, contudo – é o cuidado de si. Com a perda desse sentido, o homem deixou de acreditar em si mesmo – entronizou uma entidade que passou a ser o agente único de mudança, e com isso esqueceu sua condição de artífice da própria “salvação”. É sempre

6 Pierre HADOT, *Exercícios espirituais e Filosofia Antiga*, p. 249,250.

bom lembrar que o termo (*salvação*) aparece primeiro na filosofia para depois reaparecer na religião.

No caso de grande parte das doutrinas contemporâneas, espera-se que o adepto faça a transição por si mesmo – quando isso é permitido e aceito dentro do corpo doutrinário - da *theoria* para a prática. A sacralização de dogmas parece-me neutralizar completamente a preocupação com a vivência de ensinamentos. A atitude religiosa diante de um ensinamento libertador obnubila a consciência prática. O adepto entra numa espécie de adoração da *theoria* que infelizmente leva a lugar nenhum.

Perdoem-me esta pequena digressão. Viemos para falar de filosofia. Então, continuemos.

A *hé philosophia* jamais será, pelo menos nessa época de que tratamos, mera *theoria*, contudo, será sempre um caminho de autotransformação através da autocompreensibilidade, uma *téchne* ou *epistemê tou biou*, uma arte ou ciência de viver.

Sendo basicamente de cunho formativo difere radicalmente da filosofia atual. Enquanto uma tornou-se totalmente teórica, a outra tinha como principal escopo a formação do homem, a *Philosophia* antiga sempre foi *Paideia*. Este dito de Plotino resume a práxis filosófica: Não cesse de esculpir tua própria estátua (I, 6,9,13), estoutro também: *a disciplina antecede a espontaneidade*.

Volvo agora ao aforismo enigmático com que comecei nossa conversa: Μή ζήτει τὰ γινόμενα γίνεσθαι ὡς θέλεις, ἀλλὰ θέλε τὰ γινόμενα ὡς γίνεται καὶ εὐροήσεις - o foco desse conselho de sabedoria prática diz respeito, entre muitas outras coisas, à ascese do desejo. Trata diretamente do cuidado do *hegemonikón*, da alma do homem. *Não procures as coisas que vêm ser, venham a ser como queres, mas quere as coisas que vêm a ser como vêm a ser e terás curso sereno*. Ora querer é desejar, e o âmbito do desejo em Epicteto, tem a ver com a alma do homem.

No centro dos ensinamentos de Epicteto existe a proposta de uma *diairesis*, de uma divisão, de uma separação na ordem das coisas nomeada ontológica - uma vez que - está voltada para a ordem das coisas que são: entre as coisas que são, umas dependem de nós outras não. O querer, o desejar pertence à esfera das coisas que dependem do homem.

Enfim, com o advento da pós-modernidade a alma foi esquecida. Nem Freud utiliza mais o termo, - que parece amaldiçoado. Hebert Vianna afirmou certa vez numa entrevista:

A sociedade consumidora, a que tem dinheiro, a que produz, não pensa em mais nada além da imagem, imagem, imagem, estética, medidas, beleza. Nada mais importa, a cultura, a sabedoria, o relacionamento, a amizade, a ajuda, nada mais importa.

Nos dias de hoje, quase não se fala mais em alma. O tema foi esquecido. E com o esquecimento da alma, **o Ser tornou-se epidérmico**. Uma das marcas da contemporaneidade vem a ser “a atitude de quem faz acontecer”. “**Eu faço acontecer**”, diziam alguns artistas contratados por uma grande empresa da internet, dias atrás.

À vista disso, o homem hodierno acredita, e acredita piamente, possuir o poder de mudar tudo o que queira, - qualquer coisa. A sociedade moderna produziu aparelhos sofisticados concebidos com o fim de aproximar as pessoas, tornando a comunicação mais rápida e eficiente. Entretanto, o resultado real do avanço tecnológico está sendo o de um isolamento cada vez maior do homem contemporâneo, ninguém mais se vê como parte de um todo, mas como um Deus, tanto mais poderoso quanto mais da última hora for o seu celular.

O caso é que *a civilização organizou os aparelhos de comodidade para sua existência, mas olvidou a verdade para os corações*, como disse o filósofo.

O ponto nevrálgico do momento em que vivemos é que todo mundo acredita ter a possibilidade de mudar o Destino, **na perspectiva epidérmica, do ser epidérmico**. Não obstante, o sentimento de onipotência humana possui seus revezes. Tsunamis por exemplo. E no âmbito individual, o sentimento de impotência diante da visada de jamais alcançar a felicidade tão almejada a partir **do esquecimento do Ser**.

Para quem busca, de fato, ser feliz, antes de tudo, deve observar e cumprir um extenso trabalho consigo mesmo, como preceitua a *Philosophia antiga*, imensa plataforma, que para surtir o efeito desejado, tem de estar alicerçada no **Ser profundo, no poço do humano**, isto é, **na alma**. Epicteto prefere circunscrever o espaço ontológico de ação daquilo que comumente chamamos “alma”, denominando-o entre muitos outros termos de hegemônico (*hegemonikón*).

Com o esquecimento do Ser, instaurou-se também o hábito hodierno de se *querer que as coisas não sejam como são*.

A formação progressiva de nosso ser interior evoca ao mesmo tempo a obra do pintor e a do escultor. A obra do pintor resulta de um acúmulo de sucessivas

pinceladas. Essas inúmeras pinceladas diferentes sobrevivem ao gesto que as produziu. Assim nossa alma se cria aos poucos, parece, como um quadro espiritual. Mas o esquecimento evoca a escultura, cuja regra é mais abstrata e severa. É o que o cinzel tira do mármore que faz aparecer a forma. Do mesmo modo, o eu deve esquecer tudo o que lhe aconteceu, e mesmo todos os estados que atravessou, para que se mostre enfim na sua nudez. E é impossível se representar sem o esquecimento que acompanha sempre, embora não baste para produzi-los, o despojamento, a purificação, o perdão, o sono, a morte, isto é, as belas renúncias pelas quais nosso ser se recolhe na solidão de sua essência e de sua verdade⁷

A força persuasiva do discurso filosófico é proveniente do comprometimento do filósofo com a vivência dos ensinamentos cultivados dentro da escola. Estes visam à transformação do discípulo numa nova pessoa.

E somente nesse processo de autotransformação assistida, por assim dizer, é que se pode encontrar a verdadeira felicidade.

⁷ Louis LAVELLE, O erro de narciso, p. 115.

Bibliografia

DINUCCI, Aldo. O manual de Epicteto. Tradução do grego: doutor Aldo Dinucci; Aracaju: Viva Vox, 2007.

HADOT, Pierre. Exercices Spirituels et Philosophie antique. Paris: Édition Albin Michel, 2002.

REALE, Giovanni. História da filosofia antiga. Tradução de Marcelo Perine e Henrique C. Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 1994. Volumes I, II, III, IV e V.

FOUCAULT, Michel. A Hermenêutica do sujeito. Trad. Márcio Alves da Fonseca; Salmma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LAVELLE, LOUIS. O erro de Narciso. Tradução: Paulo Neves. É realizações editora. São Paulo, 2012.

PLATÃO. Apologia de Sócrates. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Editora da Universidade Federal do Pará. Belém, 2015.

AURÉLIO, MARCO. Meditações. Tradução: Jaime Bruna. Editora Abril Cultural, São Paulo, 1973.

O *Fedro* na obra de Platão: amor, retórica e educação em diálogo

Carlota Boto

Introdução

Este texto propõe-se a estudar o *Fedro*, de Platão, à luz de uma leitura do diálogo platônico, ancorada por referências conceituais e analíticas oferecidas por literatura internacional acerca do tema. No conjunto da obra de Platão, o *Fedro*, do ponto de vista cronológico, é uma obra intermediária (Luce, 1994). Os primeiros diálogos, trazendo com proeminência, a figura histórica de Sócrates, expressariam mais fidedignamente as idéias desse filósofo, que fora mestre de Platão. Nesse grupo, estariam *Apologia*, *Críton*, *Protágoras* e *Górgias*. São diálogos que teriam sido escritos nos doze anos que se seguiram à morte de Sócrates, entre 399 e 387 d.C. Depois deles, haveria um grupo intermediário, no qual se concentram, além de *Fedro*, o *Fédon*, o *Banquete*, *Parmênices*, *Teeteto* e *República*. Essas obras seriam oriundas do período compreendido entre 387 e 367; e já seriam expressivas do pensamento original de Platão, especialmente suas convicções sobre a existência de um mundo das idéias e sua tese da imortalidade da alma. Aqui haveria não apenas a marca da apropriação platônica das idéias de Sócrates, mas a existência de uma influência considerável das idéias de Pitágoras. Finalmente, os diálogos tardios da vida de Platão seriam aqueles que, escritos de 366 a 347, manifestariam um apagamento das idéias primeiras do socratismo; sobressaindo-se aquilo que seria genuinamente derivado do sistema de pensamento de Platão. Nesse grupo, teríamos o *Sofista*, o *Político*, o *Filebo*, o *Timeu*, o *Crítias* e as *Leis*.

A dificuldade de apreender a lógica interior ao pensamento platônico deriva – conforme Luce – exatamente da ausência de segurança quanto ao próprio movimento do texto. Nunca se sabe ao certo se quem fala é Sócrates ou é Platão. De qualquer modo, o comentador arrisca: os primeiros diálogos seriam verdadeiramente expressivos do pensamento socrático, os intermediários manifestariam já Platão como condutor das discussões, principalmente quando se trata da apresentação da teoria das idéias; e nos diálogos finais “Sócrates raramente aparece, e o pensamento é inteiramente platônico (Luce, 1994, p.100)”. Também Rogue (2005) aponta nos diálogos intermediários - dentre os quais encontramos *Fedro* - uma “contribuição platônica à herança socrática. O recurso ao mito faz sua aparição, detecta-se uma influência órfica e pitagórica, e certos temas, tais como a reminiscência, começam a tomar forma (Rogue, 2005, p.17)”.

O pensamento de Platão orienta-se pela idéia de justiça. Para ele, de todas as virtudes, esta seria a maior; e ele partilha com Sócrates a convicção de que o conhecimento da justiça levará a sua prática. Nesse sentido, vivia-se um momento importante da transição do pensamento mítico para a explicação racional; em uma Atenas que presenciara a maior contradição da sua forma de governo democrático, com o impacto simbólico da morte de Sócrates sobre todo o conjunto da obra de Platão.

A idéia de virtude em Platão só pode ser compreendida à luz de sua concepção de alma. Nos seus primeiros trabalhos, a alma humana é apresentada subdividida; com partes que não se comunicam umas com as outras:

Ele chama a primeira parte de desejo e a segunda de razão. E acrescenta uma terceira parte chamada espírito, a sede da raiva, que é o aliado natural da razão contra o desejo. A boa ordem de nossa vida, que recebe o nome de virtude, depende da correta instrução das duas partes inferiores, de modo que obedeçam à razão, da mesma maneira que o bom governo depende da obediência das ordens inferiores a dirigentes e sábios. O modo pelo qual se supõe que essa divisão da alma resolva os problemas levantados pelas doutrinas socráticas é: podemos dizer que uma parte da alma tem conhecimento do Bem, mas pode não estar em pleno controle das outras partes. (Hare, 2000, p.79-80)

É fundamental refletir sobre a forma do pensamento de Platão. A estratégia do diálogo contempla o âmago do pensamento dialético. O diálogo é uma estratégia mediante a qual a interioridade de um reconhece no outro sua própria dimensão

interior, igual a dele. A própria palavra grega *logos* significava, a um só tempo, razão e discurso: “logos pode significar palavra, proferimento, conto relato, explicação, razão e *ratio*, dentre outras coisas (Willians, 2000, p.23)”.

Werner Jaeger destaca o *Fedro* como uma obra privilegiada para se compreender o programa da Academia platônica. Sendo aparentemente um debate sobre o tema do amor, trata-se na verdade de um texto voltado para compreensão das idéias de Platão “acerca da relação entre a palavra escrita e falada e o pensamento (Jaeger, 1994, p.1253)”. No limite, o *Fedro* poderia até – segundo Jaeger – ser considerado uma introdução ao pensamento do autor, posto que estabelece como eixo central da análise as relações entre a retórica e a dialética. Jaeger observa, ainda, que o *Fedro* representa uma nova fase da atitude de Platão perante a retórica, já que no *Górgias* ele dissera que o discurso retórico não se ocupava da verdade, mas da mera aparência. Agora, no *Fedro*, Platão subordina a arte da palavra aos critérios e ao serviço da filosofia; e, portanto, recupera um pouco o valor do discurso retórico.

A primeira parte do *Fedro*, acerca do tema do *eros*, não representa, no parecer de Jaeger, o verdadeiro objetivo do diálogo. O que é importante é o modo pelo qual Platão teria construído três discursos, igualmente encantadores e convincentes, sobre o tema do amor, com o objetivo de demonstrar a eficácia e também as vicissitudes da lógica oral que dirige a eloquência do retórico. O amor como objeto do diálogo teria sido o motivo da conversa entre Sócrates e Fedro, a partir da evocação do discurso que Lísias dava para seus alunos aprenderem de cor. Era um tema apelativo, que cativava a juventude. Jaeger comenta a estratégia do diálogo:

A discussão desse problema proporcionava a Platão a possibilidade de tratar, além da forma, o conteúdo da verdade, que era decisivo para os filósofos. A escola retórica limitava-se a chamar a atenção por meio de tão sensacional tema, sem chegar a dominá-lo na sua essência; Platão, ao contrário, pega o tema como brincando, e, mergulhando na profundidade da sua própria especulação filosófica sobre a essência do *eros*, opõe ao discurso de Lísias outro discurso em que fica claro toda a banalidade e o caráter equívoco da construção retórica (Jaeger, 1994, p.1260).

Fedro vinha da casa de Lísias, encantado com seu discurso sobre o amor. Diz isso a Sócrates, quando, no caminho, encontrou-se com ele. Este pede-lhe que repita o que Lísias lhe relatara. José Ribeiro Ferreira destaca o fato de Fedro haver se

encantado mais com o aspecto formal do discurso de Lísias do que propriamente com seu conteúdo. O discurso de Lísias defendia a “tese paradoxal de que se deve conceder afeição a quem não se ama, e não a quem se ama (Ferreira, 1973, p.283)”. Pelas palavras de Fedro, vivem melhor as oportunidades da vida as pessoas que não se apaixonam. Os homens que padecem do estado de enamoramento, “eles mesmos admitem que se encontram mais doentes de espírito do que são; reconhecem ter afetada a razão, mas não conseguem dominar-se. Deste modo, após adquirir o bom senso, como podem eles julgar bons os projetos que fizeram quando se encontravam em tal disposição de espírito? (Platão, *Fedro*, 231d)”.

O amor é então acusado como um provisório estado de alteração da consciência; sendo que “os que não amam, pelo contrário, sendo capazes de se dominar, escolhem a melhor parte, em vez do renome na opinião pública. Além disso, para os amantes é inevitável que a maioria os conheça e os veja andar atrás dos amados, pondo nisso seu empenho (Platão, *Fedro*, 232a)”. Além disso, o estado amoroso levaria o sujeito a “desejar o corpo antes mesmo de conhecer o caráter (Platão, *Fedro*, 233a)”. Ora, tratando-se de um estado passageiro, não se saberá ao certo se, após cessar o desejo, se poderá efetivamente construir uma amizade pautada na afinidade entre as duas pessoas envolvidas. Por isso, conclui Fedro evocando Lísias: “os amados são muito mais dignos de compaixão do que de inveja (Platão, *Fedro*, 233b)”.

Depois da exposição de Fedro, Sócrates toma a palavra, abraça e mesma tese e, com ela, faz uma explanação completamente diferente sobre o referido tema. Sócrates então constrói seu próprio discurso sobre o amor; o qual, logo em seguida, tratará de negar, dizendo ser falso. Apresenta então um terceiro discurso sobre o assunto, como alternativa ao de Lísias – recém-expresso por Fedro – e àquele que ele próprio (Sócrates) acabara de proferir. Buscando demonstrar que o discurso de Lísias era cheio de repetições e inconsistências, não enfrentando o objeto com o rigor conceitual necessário, Platão, ao abordar a questão de *eros*, não teria aqui apresentado suas próprias convicções a propósito do tema. Isso ele fará no *Banquete*. Abordar o amor na lógica textual do *Fedro* seria um recurso de que se valeu o autor para exemplificar aquilo que de fato é o eixo da discussão: as relações entre a retórica e a dialética.

O primeiro discurso proferido por Sócrates, com o fito de contrapor-se ao que teria dito Lísias, demonstra o amor como uma força irracional; que deriva de uma parte da alma que é desregrada. Daí o fato de ser o amor uma forma perigosa. Por isso

Sócrates ali concluirá que é melhor se relacionar com quem não se ama para manter o bom senso. “Ceder favores” a quem se ama seria uma forma de delírio.

Sócrates, nesse seu primeiro discurso, sublinha a existência de dois princípios contrários pelos quais somos movidos: “um que é inato, reside no desejo dos prazeres; o outro é adquirido e consiste na reflexão (Platão, *Fedro*, 238a)”. Haveria evidentemente conflito entre os dois princípios, sendo que ora um deles domina, ora o outro. Considerando que a alma é estruturada em três partes - racional, apetitiva e irascível -, uma pessoa equilibrada não se deixaria dominar por qualquer das demais parte da alma; procurando guiar-se apenas pela razão. Na *República* Platão identificará que pessoas justas são aquelas que querem a justiça como um bem por si mesmo. Aqui ele caminha também nesse sentido, demonstrando a validade de se pautar a vida a partir do critério da temperança. Assim:

Por conseguinte, quando a reflexão nos conduz para o melhor pela razão e domina pela forma, toma o nome de temperança; quando, porém, é o desejo que nos arrasta, contra a razão, para os prazeres e exerce seu domínio em nós, recebe o apelido de desregramento. (...) Ora, quando um desejo, desprovido de razão, é arrastado para o prazer da beleza e prevalece sobre a reflexão que tende para a justiça, quando, além disso, robustecido vigorosamente por desejos análogos que tendem para a beleza corporal, se torna senhor absoluto, tal desejo toma o nome dessa força e passa a chamar-lhe amor (Platão, *Fedro*, 238c).

Se o amor deriva de um desejo desprovido de razão, ele inevitavelmente caminhará em direção do desregramento. O seu caráter de delírio deriva exatamente do fato de ele obstruir a racionalidade; e o desejo, portanto, torna-se senhor da pessoa, que não mais o domina. Isso levará inevitavelmente aos ciúmes, ao medo e à dependência do indivíduo em relação à pessoa amada. Mesmo a amizade que possa acompanhar o amor não será desprovida de más intenções. Além disso, o estado amoroso é passageiro; e depois dele pode não sobrar nada que preste:

Mais ainda, o enamorado é prejudicial e antipático e, além disso, após deixar de amar, não é fiel à palavra dada no tempo subsequente, para o qual prometia tanta coisa com grandes juramentos e súplicas com que mantinha, a custo, a intimidade, já nessa altura, penosa de suportar, na esperança das vantagens. Ora, quando chega

a altura de cumprir as promessas, ele, transformando-se em alguém que se domina e é senhor de si, com a inteligência e o bom senso a substituir o amor e a loucura, torna-se outro homem, esquecendo o amado. Este reclama dele a gratidão dos favores passados, lembrando-lhe o que fez e o que disse, como se falasse à mesma pessoa. O outro, por vergonha, não ousa dizer que se tornou diferente, nem sabe como manter os juramentos e as promessas do antigo regime de loucura, agora que adquiriu a razão e a moderação, sem que se torne, ao praticar as mesmas ações do passado, semelhante ao que era outrora e o mesmo de antes. Neste momento foge de tudo isso: de apaixonado que era, tornou-se, por necessidade, culpado de fraude e, voltada a face da moeda, vira-se ele também, apressando-se a bater em retirada. É o outro então que se vê obrigado a persegui-lo, fortemente irritado e tomando os deuses por testemunhas, só por ter ignorado por completo desde o início que nunca devia conceder os seus favores a quem ama e é insensato por força das circunstâncias, mas mil vezes mais a quem não ama e conserva o uso da razão (Platão, *Fedro*, 241abc)

O amor nas representações de Platão

Após concluído seu primeiro discurso, Sócrates dirá que não era nada daquilo. Se *eros* é um deus e o amor é criado por ele, aquilo que os deuses criaram não poderia ser ruim. Diz que os dois discursos – o de Lísias e o que acabara de proferir – eram pretensiosos e falhos porque nem sequer ocuparam-se de definir o amor; “e, além disso, são ambos de um grande primitivismo com pretensões a civilizados: nada dizendo de salutar nem de verdadeiro, vangloriam-se de ser alguma coisa, dado que conseguem enganar umas tantas criaturinhas e ser estimados entre elas (Platão, *Fedro*, 243a)”. No limite, seriam ambos discursos frágeis porque restritos a uma dimensão retórica.

Sócrates, ao negar aquele seu primeiro discurso, apresenta o amor como produto da alma humana, sendo esta, por sua vez, um elemento imortal. A alma não seria, portanto, movida por nada exterior a si própria; o movimento que lhe seria intrínseco era capaz de ser exteriorizado para fora dela. A alma, que não é movida, move, todavia, os corpos em que habita. Sócrates argumenta: “ora, um princípio é coisa não gerada. De um princípio nasce, necessariamente, tudo o que tem começo, enquanto aquele não vem de coisa alguma. Na verdade, se um princípio nascesse de qualquer coisa, não seria ainda um princípio. E, uma vez que não é gerado, é também necessariamente incorruptível (Platão, *Fedro*, 245d)”.

Aí então principiava o terceiro discurso do *Fedro* a propósito do amor – e o segundo dito por Sócrates. Quando a alma é perfeita, ela é incorpórea, tem asas e viaja pelo espaço, admirando os entes imortais que habitam o mundo supralunar. Se ela, todavia, perde essas asas, tem de se amparar em algo sólido; e passa a morar em um corpo qualquer. A alma encarnada recorda-se das realidades divinas que pudera contemplar. O amor é um tipo de recordação do belo perfeito que se admirou nos céus. Reale & Antiseri consideram que, no *Fedro*, Platão reconhece a “natureza sintética e mediadora do amor” (Reale & Antiseri, 1990, p.153); pelo vínculo estabelecido com a doutrina da reminiscência. O amor é assim irredutível a qualquer outro sentimento. Isso porque – destacam os mesmos autores – “o amor (o amor platônico) é nostalgia do absoluto, tensão transcendente para o mundo meta-empírico, força que impulsiona para o retorno à nossa existência originária junto aos deuses (Reale & Antiseri, 1990, p.153)”. A verdadeira vida estaria para além da existência terrena e a experiência amorosa seria exatamente a possibilidade de sentir o absoluto pela simples presença de outra pessoa. Nas palavras do próprio Platão, isso é claro:

(...) quando alguém vê a beleza e se recorda da verdadeira beleza, é provido de asas e, munido delas, arde no desejo de voar; sem forças bastantes, no entanto, olha para cima à maneira de uma ave, descarta os assuntos terrenos e recebe então a acusação de se encontrar em estado de loucura. Leva à conclusão de que, em si mesma, é a melhor de todas as possessões divinas e a de melhor origem, tanto para o que a possui quanto para o que dela compartilha (Platão, *Fedro*, 250a).

A tese defendida por Sócrates é, em linhas gerais, a que segue: originalmente a alma vivia junto aos deuses. Culpada de alguma coisa, ela toma um corpo e desce do céu até a terra. A alma torna-se então uma carruagem constituída por uma dupla de cavalos – um bom e outro mau – dirigidos por um cocheiro. Um cavalo tenta fazer o coche subir aos céus; o outro cavalo – mau – força-o a regressar à terra. Sobre o tema, Reale & Antiseri dirão que “o auriga simboliza a razão e os dois cavalos representam as partes a-lógicas da alma, a concupiscível e a irascível (...); segundo alguns, porém, os dois cavalos e o auriga simbolizariam os três elementos com os quais o Demiurgo forjou a alma (Reale & Antiseri, 1990, p.160)”.

As almas gostavam de passear pelos céus para contemplá-los. Mas o cavalo mau, sempre as puxava para baixo. Por causa disso, tinham de descer dos céus. Algumas

almas, por terem contemplado o céu, ao regressarem, manterão a lembrança dessa contemplação – do momento em que puderam conviver com os deuses (Reale & Antiseri, 1990, p.160). Esse sentimento de perfeição contemplada é o que se chamaria amor. Ao se apaixonar, é como se as almas recebessem “um forte estremecimento e não conseguem conter-se, embora não sabendo ao certo o que se passa consigo (Ferreira, 1973, p.287)”. Para Lygia Araújo Watanabe, no *Fedro*, Platão identificará três direções da alma: “duas que se debatem, dirigindo-se para sentidos opostos, e uma terceira que precisa ser capaz de controlar as duas primeiras e determinar a boa direção a seguir (Watanabe, 2006, p.78)”. O paralelo é o seguinte:

Nessa altura, a reminiscência do auriga sente-se reconduzida até a essência da Beleza e vê-a de novo colocada com a temperança sobre um sagrado pedestal. Essa visão enche-o de temor respeitoso que o faz recuar e cair de costas e, ao mesmo tempo, o constringe a puxar as rédeas para trás tão fortemente que ambos os cavalos tombam sobre os quadris, um de livre vontade, pelo fato de não opor resistência, mas o outro, o rebelde, muito contra a vontade. Enquanto se afastam, para mais longe, um, sob a ação da vergonha e da estupefação, banha toda a alma de suor, mas o outro, uma vez passada a dor que suportou devido ao freio e à queda, logo que toma fôlego, irrompe em coléricas invectivas e censuras contra o auriga e o companheiro de jugo, que, por vileza e cobardia, abandonaram o seu posto e traíram o acordo. (Platão, *Fedro*, 254a).

Por isso, o desejo seria sempre algo incompleto; que busca transbordar para fora de si mesmo. Por isso, a alma terrena não consegue compreender o amor. Pode-se mesmo dizer que, se no seu primeiro discurso Sócrates elogiava o amor sensato, neste segundo discurso ele fará apologia do amor apaixonado (Paviani, 2001, p.65) – dizendo o seguinte:

Ele ama, de fato, mas não sabe o quê; não sabe mesmo que espécie de sentimento experimenta nem está em estado de o explicar; é como alguém que, tendo recebido de outro uma doença dos olhos, não é capaz de dizer a causa; não se dá conta de que se vê a si próprio no amante como em um espelho. Na sua presença, cessa-lhe, como sucede neste, o sofrimento, mas na ausência sente e provoca a mesma saudade: experimenta um *anteros* – como imagem refletida do amor (Platão, *Fedro*, 255d).

Sabe-se que também na *República*, Platão reconhecerá uma complexidade interior à alma humana, que se manifestaria por uma estrutura tripartite; a qual teria correspondência com a metáfora da carruagem alada do *Fedro*: “a alma racional, simbolizada pelo cocheiro; a alma valorosa (*thymós*) pelo cavalo bom e a alma concupiscente (*epithymia*), pelo cavalo mau (González, 1996, p.136)”. Para González, a estrutura do *Fedro* seria, no entanto, diferente daquela apresentada na *República*, posto que a apresentação das partes da alma é na *República* expressa como uma ordenação hierárquica de partes que se sobrepõem, cada uma exercendo sua função específica. Já no *Fedro*, a estrutura dialética já se apresentaria, posto que,

(...) não se trata de uma composição, mas de uma tensão: é unidade que se alcança na oposição mesma; não se concede em termos de diferenças e reunificação, e sim da luta e unidade de contrários (...); e não se trata tampouco de uma estratificação hierárquica, mas do drama ético (e amoroso) de elevação e de queda. Essa estrutura interna de luta-equilíbrio é a chave do próprio auto-movimento do qual consiste a essência imortal da *psyché*. A alma é, segundo o mito, carruagem e é viagem de uma só vez. Todos os elementos simbólicos aludem ao caráter dinâmico: a força da união do carro, o condutor alado e os cavalos (González, 1996, p.136-7).

Além disso, como observa ainda Juliana González, haveria uma significação ética no amor em Platão, que, no *Fedro*, se expressa à luz desse caráter irracional e ilógico da alma:

O caráter contraditório da alma, suas oposições internas, se expressam simbolicamente no mito do cocheiro em vários sentidos: primeiro, como a evidente contraposição entre dois cavalos que são certamente opostos e expressam a grande ambigüidade da vida passional: seu bem e seu mal; o conflito mesmo entre o desejo racional e os desejos irracionais. Segundo, como a intrínseca dualidade e ambivalência que caracteriza um desses cavalos, o do *thymos* ou desejo, cuja natureza é nobre, mas pode ‘aunar’ sua força com a do cavalo mal, precipitando a queda da alma. E terceiro, como a antítese extrema que se produz entre o cocheiro e o cavalo das baixas paixões (*epithymia* e *hybris*): do literal ‘des-enfreno’, do desejo des-medido e da violência passional. A força motriz, no sentido estrito, está nos cavalos (nas paixões); o auriga (a razão) é só condutor, embora seja também princípio de direção e decisão, de visão e de memória (e nisso se mede sua própria

força). O decisivo, porém, é que tais tensões não destroem mas geram elas mesmas a unidade dinâmica da alma (González, 1996, p.138)”.

O mito da inferioridade da escrita em relação à oralidade

No fundo, para o caso de *Fedro*, o debate sobre o amor é um pretexto; um “mero jogo de palavras (Paviani, 2001, p.65)”. O objetivo que movia Platão era fundamentalmente proceder a crítica da retórica. Para isso ele constrói os três discursos: o de Lísias, através da fala de Fedro e os dois de Sócrates. O próprio Sócrates, ao final dessa primeira parte do texto, confessa isso a Fedro, comentando que, pela via da oratória, seria inclusive possível convencer alguém a comprar um asno ao invés de um cavalo e, persuadido de sua superioridade, levá-lo à guerra. Todavia, quem fizesse isso perderia a guerra. Para o argumento dos sofistas isso não seria culpa da retórica, posto que esta é uma *techné* a ser ensinada. Quando aprendida, pode ser utilizada com bom ou mau uso; e a responsabilidade pelo uso da retórica não é mais daquele que a ensinou. Sócrates diz que isso, porém, não resolve o problema.

Seria necessário, em vista do exposto, aliar a “genuína arte de falar” com a idéia de verdade. Essa seria a diferença entre retórica e dialética. Aí então começa a segunda parte do texto, em que Sócrates ocupa-se de identificar a dialética, como uma busca sistemática do pensamento verdadeiro. Nesse sentido, o primeiro passo seria a identificação conceitual; ou a definição do assunto. Em linhas gerais, o que seria de verdade o amor? Para chegar até isso, o discurso deveria ser composto por meio de uma técnica que Sócrates diz ser a seguinte:

O primeiro ponto consiste, creio eu, em que o *exórdio* deve ser proferido no início do discurso. (...) Em segundo lugar, vem uma *exposição* e os *testemunhos* que lhe dizem respeito; em terceiro, os *indícios*; em quarto, as *probabilidades*. E ainda a *prova* e a *contraprova* que, segundo creio, são mencionadas pelo homem de Bizâncio, o mais excelente dos buriladores de discursos. (Platão, *Fedro*, 266e).

Platão continua o argumento de Sócrates destacando que, se a técnica é imprescindível para localizar o tema e o problema a serem examinados, ela não é, contudo, suficiente. Seria fundamental conhecer a fundo o assunto sobre o qual se fala;

e conhecer com a mesma profundidade também o interlocutor. Sócrates faz analogia com a medicina. Não é suficiente para o médico prescrever remédios e saber para quê eles são indicados. É necessário, antes mesmo de aplicar os remédios, examinar meticulosamente o doente, o caso específico, sua enfermidade. Aplicar medicamentos pode ser necessário, mas conhecer o doente é um pressuposto do tratamento. Do mesmo modo, a retórica como conjunto de normas fixas, expressa por tratados escritos, seria inadequada, dado que cada assunto pediria uma forma de ordenação expositiva.

A última parte do diálogo apresenta um mito. Pode parecer curioso que Platão coloque na boca de Sócrates relatos míticos exatamente no momento em que o pensamento racional era firmado na Grécia clássica. É preciso recordar que a diferença entre racionalidade e pensamento mítico está exatamente no caráter público dos procedimentos metodológicos de obtenção do saber racional; entendendo aqui a idéia de público como sendo aquilo que pode ser comunicado. O pensamento mítico, por seu turno, pauta-se no segredo, na interpretação restrita e limitada, na imprecisão conceitual e no apego a imagens e relatos religiosos. Acerca do tema, Bruno Snell observa o seguinte:

O contraste entre imagem mítica e pensamento lógico delinea-se claro e preciso, na interpretação causal da natureza. Nesse campo, também a passagem do pensamento mítico para o lógico adquire uma evidência imediata: aquilo que, nos primeiros tempos, era interpretado como obra dos deuses, de demônios e de heróis será mais tarde interpretado em sentido racional. A causalidade mítica não se limita porém aos fatos naturais, passíveis de ser explicados pela lei de causalidade científica: ela diz respeito à origem das coisas e à vida, fenômeno cujas causas não se podem determinar exatamente. Estende-se além do âmbito da natureza, pois também o surgir dos pensamentos e dos sentimentos, dos desejos e das decisões, e assim por diante, é atribuído a uma intervenção dos deuses e, portanto, a causalidade mítica domina naquele campo em que, após a descoberta da alma, serão acolhidos os motivos psíquicos.

(...)

O pensamento mítico está em estreita relação com o pensamento que se exprime por imagem e similitudes. Ambos distinguem-se psicologicamente do pensamento lógico porque este se ocupa exaustivamente com a investigação, ao passo que as imagens do mito e dos símiles impõem-se à imaginação. Isso acarreta uma diferença de fato: para o pensamento lógico a verdade é algo que deve ser pesquisado,

indagado e sondado, é a incógnita de um problema do qual se busca a solução com método e precisão, com rigoroso respeito ao princípio de contradição, e cujo resultado apresenta um caráter de obrigatoriedade universal. As figuras míticas, ao contrário, apresentam-se de per si absolutamente dotadas de sentido e de valor, tanto quanto as imagens dos símiles, que falam uma língua viva imediatamente compreensível: para o ouvinte, tem elas aquela mesma evidência imediata que para o poeta, que as recebe como um dom da Musa, isto é, por intuição ou como quer que se diga. O pensamento mítico exige receptividade, o pensamento lógico, atividade; este se desenvolve de fato, depois que o homem chega à consciência de si, ao passo que o pensamento mítico é vizinho do estado de sonho, no qual imagens e pensamentos vagam sem controle por parte da vontade (Snell, 2001, p.226-7).

Platão recorreu ao mito exatamente para solidificar a tese racional que procurara demonstrar. É como se ele buscasse pelo mito superar a relatividade de seu pensamento, procurando dar a este uma dimensão persuasiva mais destacada; razão pela qual, nesse sentido, recorreria à fé e à crença. Acerca do tema, poder-se-ia emprestar as palavras de Reale & Antiseri: “o logos capta o ser, mas não a vida; assim, o mito vinha colaborar exatamente para a explicação da vida, que o logos não tinha condição de captar (Reale & Antiseri, 1990, p.132)”. Pelo relato mítico, Platão oferece uma estratégia retórica de superação da própria fronteira de sua racionalidade, buscando, assim, superar os limites intrínsecos à argumentação que anteriormente tecera.

Criticando os manuais de retórica que existiam à época, Sócrates diz a *Fedro* que eles seriam astuciosos e dissimuladores. Em seguida o filósofo tecerá uma longa digressão, na qual se ocupa de relatar um mito que revelaria a impropriedade da escrita como tecnologia do conhecimento. Conta Sócrates que houve um tempo em que existira um deus chamado Theuth; que tinha sido o inventor de várias coisas. Ele descobrira “a ciência do número e do cálculo, a geometria e a astronomia, também o jogo de damas e o dos dados e, ainda por cima, a escrita (Platão, *Fedro*, 274d)”. Um dia ele ofereceu seus inventos ao rei do Egito – Tamos - destacando que a escrita seria um ramo do conhecimento capaz de aprimorar a sabedoria e a memória dos egípcios. Diante dessa oferta, o rei agradece e imediatamente recusa, com a seguinte alegação:

Essa descoberta, na verdade, provocará nas almas o esquecimento de quanto se aprende, devido à falta de exercício da memória, porque, confiados na escrita,

recordar-se-ão de fora, graças a sinais estranhos, e não de dentro, espontaneamente, pelos seus próprios sinais. Por conseguinte, não descobriste um remédio para a memória, mas para a recordação. Aos estudiosos oferece a aparência da sabedoria e não a verdade, já que, recebendo, graças a ti, grande quantidade de conhecimentos, sem necessidade de instrução, considerar-se-ão muito sabedores, quando são, na sua maior parte, ignorantes; são ainda de trato difícil, por terem a aparência de sábios e não o serem verdadeiramente (Platão, *Fedro*, 275a).

Sócrates declara concordar com o rei sobre o assunto, dando inclusive outras razões para duvidar da escrita:

É isso precisamente, Fedro, o que a escrita tem de estranho, que a torna muito semelhante à pintura. Na verdade, os produtos desta permanecem como seres vivos, mas, se lhes perguntares alguma coisa, respondem-te com um silêncio cheio de gravidade. O mesmo sucede também com os discursos escritos. Poderá parecer-te que o pensamento como que anima o que dizem; no entanto, se movido pelo desejo de aprender, os interrogares sobre o que acabam de dizer, revelam-te uma única coisa e sempre a mesma. E, uma vez escrito, todo o discurso rola por todos os lugares, apresentando-se sempre do mesmo modo, tanto a quem deseja ouvir como ainda a quem não mostra interesse algum, e não sabe a quem deve falar e a quem não deve. Além disso, maltratado e insultado injustamente, necessita sempre da ajuda do seu autor, uma vez que não é capaz de se defender e se socorrer a si mesmo (Platão, *Fedro*, 275e).

Sócrates condena, sobretudo, a ineficiência pedagógica do texto escrito; que não sabe explicar – já que responde as dúvidas sempre com as mesmas palavras. A fixidez do escrito impediria o ato dialógico e dialético fundamental, que é o intercâmbio entre duas almas acerca de um tema comum. Alguns críticos identificam essa reticência de Platão perante a prática da escrita com a preocupação do autor em relação a más interpretações de seus escritos por parte de leitores que, não compreendendo a raiz do seu sistema de pensamento, poderiam inclusive contribuir para deformá-lo. Para “gente falha de compreensão (Jaeger, 1995, p.1272)”, a palavra escrita não consegue se defender, no caso de ser atacada. Sendo assim, ela não será capaz de evitar mal-entendidos. Ela favorece erros de compreensão porque não consegue voltar a dizer de outra maneira aquilo que fixou no texto. Somente a atividade educativa poderia de

fato acompanhar o movimento da alma de quem aprender. Somente nessa relação oral é que de fato haveria o intercâmbio verdadeiro que a dialética requer. Com tais considerações, Sócrates conclui seu raciocínio, identificando como melhor discurso aquele que não apenas é oral, mas é sobretudo ensinado; ou seja, “aquele que com ciência se escreve na alma do discente, esse é capaz de se defender a si próprio e sabe falar e ficar silencioso diante de quem convém (Platão, *Fedro*, 276a)”.

A arte dialética conferiria aptidão à alma, plantando e semeando “discursos capazes de vir em socorro de si mesmos e de quem os plantou, que não ficam improdutivos, mas possuem gérmen, donde, em índoles diferentes, nascem outros discursos, capazes de tornar para sempre esse gérmen imortal e de conceder – dentro das limitações humanas – o mais alto grau de felicidade a quem o possui (Platão, *Fedro*, 277a)”. Essa tarefa pedagógica da dialética requereria o domínio não apenas da técnica intrínseca à composição do discurso, mas, sobretudo, do conteúdo acerca do qual o mesmo será construído. O domínio da matéria é fundamental, bem como o conhecimento do(s) interlocutor(es) para quem serão dirigidas as palavras. Assim, deverá haver, não apenas solidez e clareza, mas também um espírito crítico dirigido pela intenção de instruir. Isso é substancialmente diferente do projeto de persuasão existente no cenário da retórica. Pelo raciocínio de Platão, tratava-se do seguinte:

Em primeiro lugar, que se conheça a verdade sobre os assuntos de que se fala ou escreve; que se seja capaz de definir cada um deles em si mesmo; uma vez definido, que se saiba dividi-lo de novo em espécies, até atingir o indivisível; que, a respeito da natureza da alma, se encontre, depois de a analisar do mesmo modo, para cada uma a forma apropriada e, em seguida, se disponha e ordene em conformidade o discurso, oferecendo à alma complexa discursos complexos e com toda a espécie de harmonias, e simples à alma simples. Antes disso não será possível manejar com arte – dentro do que nos concede a natureza – o gênero oratório, nem para ensinar nem para persuadir (Platão, *Fedro*, 277c).

Nesse trecho do *Fedro*, expressa-se claramente a defesa que Platão faz de retórica a ser orientada pela atividade dialética.

Da crítica da retórica à defesa da dialética

Paviani considera que Sócrates não critica a retórica do ponto de vista técnico, mas da perspectiva moral. O problema não é argumentar com lógica, mas valer-se do correto encadeamento das idéias com a exclusiva finalidade de iludir os outros. Nesse sentido, diz o comentador:

Enquanto a retórica visa à persuasão, a dialética procura convencer através da verdade. Daí a necessidade de entender a insistência de Platão em mostrar a diferença dos dois procedimentos. O filósofo, mesmo sabendo falar e escrever, e até por causa disso, pode enredar-se nas tramas da retórica. A dialética pressupõe, por isso, o conhecimento das teorias da imortalidade da alma, da *anamnesis* e do amor da beleza, da existência das idéias, e da superioridade da oralidade sobre a escrita em geral. Platão propõe os procedimentos sinóticos e diairéticos no contexto dessas grandes questões. A dialética que não levar em conta tais aspectos, torna-se mera retórica. Assim, existe uma relação essencial, e não apenas instrumental entre o método e o objeto de investigação filosófica (Paviani, 2001, p.66-7).

Christophe Rogue observa que a dialética socrática seria então uma busca, uma forma de investigação do real, expressa na relação dialógica. O diálogo – pode-se então dizer – é o próprio método da dialética. Nesse sentido, “o *logos* não é um simples instrumento a serviço daquele que fala; pelo contrário, a recusa de apropriar-se do discurso vai até o reconhecimento, por parte dos que intervêm de seus próprios erros (Rogue, 2005, p.42)”. Há intercâmbio entre perguntas e respostas; e o importante é a tese a ser defendida. Além de pesquisar a verdade de um determinado assunto, a dialética buscaria também o “conhecimento do outro e de si mesmo através dele (Rogue, 2005, p.43)”. O diferencial seria, portanto, a busca do conhecimento verdadeiro; e o uso da retórica seria uma técnica de auxílio. Mais do que isso: ao orador competirá influir sobre a alma. Para tanto, é preciso ter uma cultura de fundo, quanto ao próprio conteúdo, e não apenas quanto à forma do discurso. Por isso, “o escritor ou o orador devem conhecer o mundo da alma humana com todas as suas emoções e com todas as suas forças (Jaeger, 1994, p.1268)”.

Os sofistas, do ponto de vista de Platão, não tinham isso: “o perfeito sofista deve ser capaz de falar sobre qualquer coisa e de arrastar quem quer que seja, em qualquer assunto: tal ambição supõe uma versatilidade universal, um saber extensivo a todas as especialidades técnicas ou, para falar em grego, uma polimatia (Marrou, 1966, p.94)”. Sua retórica era apenas uma “exercitação formal do espírito, o meio de sistematizar o estudo das relações entre o pensamento e a linguagem (Marrou, 1966, p.96)”. Platão, no *Fedro*, demonstra a necessidade de o filósofo apropriar-se da técnica retórica como método para transformar seu conteúdo. Isso seria feito a partir da idéia reguladora de verdade.

A verdade – nessa tradição que deriva do pensamento socrático - será necessariamente manifesta na definição: “definir o nome, isto é, poder sintetizar na unidade de uma simples palavra a pluralidade externa das coisas, já é progredir no conhecimento do ser; pois doravante não é mais somente uma individualidade bruta que será designada pelo nome, mas a universalidade (Rogue, 2005, p.45)”. O interesse pelas definições, como sublinha Finley recorrendo a Aristóteles, já estava colocado no pensamento de Sócrates histórico, como uma estratégia para enfrentamento das questões da ética; na “tentativa de alcançar um entendimento reflexivo e bem-ordenado dos critérios da ação virtuosa, que tornariam a boa prática mais racionalmente lúcida e autocrítica (Finley, 1998, p.279)”. A dialética, como estratégia para obtenção da verdade de cada coisa, em busca de suas definições, pauta-se por um caminho, um percurso, um movimento; sendo este análogo ao próprio desdobramento da alma descrito no relato do coche. Nas palavras de Benoit:

Quando a alma caminha para cima impulsionada pela visão de algo belo -ensina Sócrates no *Fedro* -, crescem-lhe asas. Batendo as asas em direção do ser amado, a psique ascende até as regiões superiores e finalmente contempla a região além do céu, o território onde desaparece toda a dispersão e multiplicidade sensível e se contempla o todo unificado, o Um que fundamenta as coisas que são. No entanto, após essa ascensão vem necessariamente o descenso. Após a contemplação da região suprema, as almas retornam às regiões inferiores. A descida dos deuses, pois mesmo os deuses não permanecem no topo, é apenas descanso. A descida dos homens, ao contrário, é queda. Perde-se a força das asas e a queda de região em região é acompanhada pelo esquecimento relativo de toda a beleza contemplada. Quanto maior for o esquecimento, maior será a queda da alma. Esta torna-se

pesada, chega a perder totalmente as asas e termina por cair nas regiões mais obscuras do universo. A maior queda será a da alma do tirano, a menor, a da alma do filósofo (Benoit, 1996, p.70).

Definir é apresentar sobre cada tema uma perspectiva de unificação. Tal visão de conjunto seria olhar sobre as formas universais das coisas. Quando, porém, a alma desce para o mundo terreno, sentirá necessidade de desdobrar a idéia contemplada e buscar compreender suas articulações naturais (Benoit, 1996, p.71). Essa divisão não poderá ser arbitrária, sob o risco de mutilar a própria idéia. Sendo assim – continua Benoit sobre o tema – “a dialética alada seria esse permanente movimento de ascensos e descensos, de síntese e de análise (Benoit, 1996, p.71)”. A retórica sofística, ocupada de buscar seduzir, efetuaria apenas um simulacro desse percurso, já que não buscou de fato a verdade. Por isso, como comenta Jaeger, no discurso do *Fedro*, ao contrário do que dissera no *Górgias* (onde há crítica radical à retórica), Platão reabilita o método da retórica, embora sempre subordinando-o à dialética.

A imanência/imortalidade da alma é talvez a principal âncora do pensamento essencialista de Platão, que defende a tese de que as idéias existem universalmente, embora estejam para além desse mundo de aparências. Isso contrariava toda a sofística, que tinha por pressuposto a convicção de que o “conhecimento só podia ser relativo ao sujeito que percebe (Guhtrie, 1995, p.51)”. Pode-se considerar, endossando a perspectiva de Guthrie, que o que incomodava Platão na retórica não dizia respeito exatamente à forma ou ao estilo, mas à “substância do que se dizia. Como se podia deixar de inculcar a crença de que toda verdade era relativa e ninguém conhecia alguma coisa como certa? A verdade [para os sofistas e para a retórica] era individual e temporária, e não universal e permanente, pois a verdade para o homem era simplesmente aquela de que podia ser persuadido (Guhtrie, 1995, p.52)”. E por que a alma seria, do ponto de vista de Platão, essencial e imortal? Por que ela se move: “só o que se move a si mesmo é imortal. Só o que se move a si mesmo é causa de movimento nos outros entes e, por isso, não está sujeito à geração e à corrupção. A matéria, por exemplo, não possui o princípio do movimento, pois ela precisa de um movimento externo (Paviani, 2001, p.167)”.

Finley (1998) e Cornford (2001) identificam no *Fedro* apropriações que Platão teria feito das idéias pitagóricas. A escola de Pitágoras, pensando o número como primeiro modelo de organização e classificação da realidade a partir de critérios sistemáticos

e regulares, teria um papel fundamental “no desenvolvimento da idéia de uma alma racional, imaterial, separada do corpo, idéia esta muito desenvolvida por Platão e que dele passou, por intermédio de Santo Agostinho, a constituir a base do dualismo de Descartes (Finley, 1998, p.246)”. Havia em Pitágoras, não apenas a idéia de que a alma era o que dava vida às coisas, mas a procura de mecanismos de purificação da alma, além da crença na reencarnação; “idéias e práticas talvez influenciadas pelas crenças xamanistas que teriam atingido a Grécia por intermédio dos trácios e dos citas (Finley, 1998, p.246)”. Nesse sentido a teoria das ideias bem como a tese de transmigração das almas estariam imbuídas do conhecimento de Platão acerca da reflexão pitagórica do final do século VI a.C.

Pitágoras teria sido o primeiro que chamou de cosmos o universo; identificando nele regularidade, ordem e harmonia. O cosmos seria então uma força de ordenamento do caos. Daí a doutrina pitagórica de que “a realidade das coisas não está no princípio desordenado e indefinido da matéria (o ilimitado), mas no princípio oposto e limitador da forma e da medida, da proporção e do número. Todas as coisas que vemos e tocamos representam ou incorporam um número (Cornford, 2001, p.61)”. Toda a realidade humana, do ponto de vista de Pitágoras, poderia ser traduzida pelas relações entre números. À semelhança do universo, o ser humano também seria uma unidade harmônica: “os desordenados movimentos da paixão e dos desejos físicos precisam ser controlados e afinados em *sophrosyne* – temperança, autocontrole, justeza e sabedoria (Cornford, 2001, p.62)”. Já aparecia em Pitágoras a hipótese da alma como demonstração da unidade desse cosmos humano: “animada por um princípio único de vida que pode passar de uma forma para outra (Cornford, 2001, p.62)”.

Considera-se, assim, que foi a doutrina pitagórica quem sugeriu a Platão a teoria da reminiscência. Esta seria o reconhecimento um dia das formas perfeitas e sua recordação neste mundo na forma de aprendizado. Aprender seria então acordar um conhecimento que já “está lá, mas latente e inconsciente. O que chamamos de aprendizado ou descoberta da verdade, é um lembrar desse conhecimento latente, trazido para o nível da consciência (Cornford, 2001, p.63)”. Recuperar pela memória uma verdade que um dia se conheceu é aprender.

O cariz pedagógico do *Fedro* de Platão manifesta-se ao final do texto, quando Sócrates percebe já ter obtido a aprovação de seu interlocutor para a defesa que fizera não apenas do amor, mas principalmente de um uso dialético da técnica retórica e de

seu papel como recurso do qual nos devemos valer do processo da educação. Sócrates pergunta até que ponto é belo, até que ponto é vil compor e escrever discursos; e em que circunstâncias eles seriam defensáveis. Ele próprio, diante da estupefação de *Fedro*, antecipa-se em destacar quem de fato possui legitimidade para compor e escrever discursos. Não seriam todos - diz Sócrates:

Aquele que considerar que nos discursos compostos sobre qualquer assunto existe necessariamente uma dose abundante de divertimento, e que nunca escreveu um discurso em verso ou em prosa, que merecesse grande atenção, nem tampouco foi pronunciado, como fazem os rapsodos, sem espírito crítico e sem intenção de instruir, mas apenas por persuasão; aquele que, pelo contrário, julgar que os melhores discursos constituem na realidade um meio de suscitar a recordação de quem já sabe e que apenas nos destinados ao ensino, feitos para instrução e realmente escritos na alma, a respeito do justo, do belo e do bom, existe a clareza, a perfeição e uma razão digna do nosso esforço; aquele a quem os discursos dessa natureza devem pertencer, como se fossem seus filhos legítimos – primeiro, o que traz dentro de si desde que o descobriu, depois todos os que, filhos e irmãos daquele, nasceram nas almas dos outros, segundo o mérito de cada uma; aquele que fizer isto e desdenhar os outros discursos – esse homem talvez seja, Fedro, aquilo que eu e tu desejaríamos ser, um e outro (Platão, *Fedro*, 278a).

A dimensão pedagógica perpassa subrepticamente a lógica todo o pensamento de Platão no *Fedro*. A retórica platônica – como vimos – deve então ser vinculada à busca da verdade dialética. Essa última, por sua vez, terá implicações educacionais. Tais implicações marcaram certamente a história da filosofia da educação no mundo ocidental. Em suma, a leitura de um texto como o *Fedro* aponta para que se busque interrogar a concepção de discurso de Platão, mas, mais do que isso, sua teoria sobre o amor e sobre o território da retórica. Todo esse universo desemboca em um registro educativo sobre a formação da juventude. Essa foi a hipótese que pretendemos desenvolver aqui.

BIBLIOGRAFIA:

- BENOIT, *Sócrates: o nascimento da razão negativa*. São Paulo: Moderna, 1996.
- CORNFORD, F.M. *Antes e depois de Sócrates*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FERREIRA, José Ribeiro. Introdução. In: PLATÃO. *Fedro*. Lisboa: Verbo, 1973.
- FINLEY, M.I. (org.) *O legado da Grécia: uma nova avaliação*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- GONZÁLEZ, Juliana. *El ethos, destino del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- GUTHRIE, W.K.C. *Os sofistas*. São Paulo: Paulus, 1995.
- HARE, R.M. *Platão*. Trad: Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2000.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. 3ªed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- LUCE, J.V. *Curso de filosofia grega: do séc. VI a.C. ao séc.III d.C.* Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- MARROU, Henri-Irénée. *História da educação na Antiguidade*. São Paulo: EPU, 1990.
- PAVIANI, Jayme. *Filosofia e método em Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.
- PLATÃO. *Fedro*. Lisboa: Verbo, 1973.
- REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 1990.
- ROGUE, Christophe. *Compreender Platão*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- SCOLNICOV, Samuel. *Platão e o problema educacional*. São Paulo: Loyola, 2006.
- SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- WATANABE, Lygia Araújo. *Platão por mitos e hipóteses*. 2ªed. São Paulo: Moderna, 2006.
- WILLIAMS, Bernard. *Platão*. São Paulo: Unesp, 2000.

Percorrendo a Antiguidade: entre a formação acadêmica e a memória afetiva

Jaime Cordeiro

Convidado que fui, pelo Prof. Marcos no começo deste semestre, a integrar esta Mesa, em companhia desses colegas por mim tão queridos e admirados, acabei concordando, mas penso eu, mais pela companhia do que por ter refletido muito sobre o tamanho da minha tarefa.

Em 2007, a convite da Profa. Gilda, me atrevi a apresentar um trabalho numa destas Semanas de Estudos Clássicos e Educação – não me recordo mais o número. Esse trabalho se intitulou “Revisitando os gregos: a Filosofia, a Antropologia e a História olhando para o Outro” e na abertura (que não ficou registrada na versão publicada alguns anos depois) eu me desculpava por me apresentar num evento em que deveriam falar apenas os especialistas. Naquela ocasião, eu procurei recuperar parte do percurso traçado durante a minha formação acadêmica em torno especificamente da Grécia Antiga e das suas heranças, revisitando leituras feitas durante o curso de História na Faculdade de Filosofia desta Universidade, nos já longínquos – quase escrevi “antigos” – anos 1980.

Relendo hoje o texto, eu cheguei à conclusão de que gosto dele e que consegui alinhar uma ou duas ideias relevantes ali, para pensar como os gregos inauguraram a possibilidade de pensar o Outro, a alteridade, muito embora esses mesmos gregos tenham se fundado numa rígida divisão entre “nós” e os “bárbaros”.

Naquele momento eu dizia:

Para Castoriadis (1986), “dois preconceitos opostos e simétricos” têm marcado a relação dos nossos contemporâneos com a Grécia antiga. De um lado, ela é tomada como modelo, protótipo ou paradigma. De outro lado, propõe-se uma espécie de etnologização da pesquisa sobre a Grécia, de tal modo que se passa a supor que não haja diferença significativa entre os gregos e todos os outros povos.

Castoriadis concorda que, em termos formais, essa atitude é correta, já que não pode haver a pretensão de que nenhuma forma social-histórica possa se afirmar como superior a qualquer outra. No entanto, num outro sentido, muito mais complexo, há algo que vai além disso: foram os gregos que inauguraram ou estabeleceram a própria possibilidade de “investigação arraçoada de outras culturas e a reflexão sobre elas”. Para ele:

Até a Grécia, e fora da tradição greco-ocidental, as sociedades são instituídas sob um princípio estritamente fechado: nossa visão do mundo é a única significativa e verdadeira, as “outras” são bizarras, inferiores, perversas, malignas, infiéis, etc. Como disse Hannah Arendt, a imparcialidade chegou ao mundo com Homero. Não se trata apenas de imparcialidade “afetiva” mas da imparcialidade do conhecimento e do entendimento. O entusiástico interesse pelos outros começa com os gregos. E esse interesse não é senão um outro lado da investigação crítica, ao colocar em questão as suas próprias instituições. Vale dizer, é um componente do movimento democrático e filosófico criado pelos gregos. (CASTORIADIS, 1986, p.52)

Para Castoriadis, essa reflexão sobre as outras sociedades pode, em princípio, ser posta no mesmo plano de outras tradições; p. ex., o xamanismo, que se ocupa de afastar e repelir os estrangeiros. Nesse sentido, não haveria por que reivindicar para a postura grega nenhum privilégio sobre as demais. No entanto, essa reflexão pode ser proposta de modo radicalmente distinto, instituindo-se como discussão filosófica real. Nas suas palavras:

Ou [então] nós aceitamos, postulamos, assentamos uma diferença qualitativa entre a nossa conduta teórica com outras sociedades, e as condutas dos “selvagens” – e anexamos a esta diferença uma valoração positiva, específica, limitada, porém firme. Aí, então, inicia uma discussão filosófica.

É apenas como *possibilidade* aberta pelos gregos, no entanto, que essa postura se afirma. Ela não é legada, em princípio, a toda a tradição greco-ocidental, na medida em que, mesmo nela, a grande maioria das “pessoas numa dada sociedade não entendem e não podem entender uma sociedade ‘estrangeira” devido àquilo que Castoriadis denomina *clausura cognitiva da instituição*. Apenas a “imaginação criativa”, definida como “componente nuclear do pensar não-trivial” é que permite, a algumas pessoas, essa compreensão.

Para ele, a Grécia antiga nos legou a possibilidade do juízo e da escolha, num sentido radical, que “é um dos significados da criação grega da política e da filosofia”. Nesse sentido, os gregos – e em particular os atenienses – nos legaram a possibilidade de questionamento explícito da lei, pela contínua reproposição da pergunta “*o que é a justiça?*”; e da representação coletiva do mundo, pela questão que atravessa toda a filosofia, “*o que é a verdade?*”.

Ao se constituir como questionamento permanente, não é possível esperar que essas perguntas sejam nunca respondidas de maneira definitiva. Cada sociedade, em cada momento, discute e delibera sobre as possíveis e razoáveis respostas a essas interrogações radicais. Para o autor:

se um conhecimento completo e certo (*epistémè*) do domínio humano fosse possível, a política imediatamente chegaria a um fim, e a democracia seria tão impossível quanto absurda: democracia implica que todos os cidadãos têm a possibilidade de chegar a uma *doxa* correta, e que ninguém possui uma *epistémè* de coisas políticas. (CASTORIADIS, 1986, p.69)

Ali, no entanto, eu fazia uma reapropriação da Antiguidade e da Grécia Antiga por meio de um percurso mais racional ou raciocinado, em que me ocupava das leituras que me haviam marcado na minha formação intelectual universitária. Mas não me cabe aqui retomar o que já disse e, sim, mergulhar um pouco mais fundo, num tempo formativo que antecedeu em muito a entrada na universidade, mas também na minha experiência profissional como professor de História no ensino básico. Decidi, assim, pensar em dois momentos da minha relação com a Antiguidade Clássica.

Antes, no entanto, do mergulho no passado anterior, retorno ao meu percurso acadêmico no curso de História. A primeira aula para valer, e que teve grande impacto

na minha formação posterior como estudante, professor e intelectual, se deu no curso de História da Grécia ministrado pelo Prof. Ulpiano Toledo Bezerra de Menezes. Ele nos pôs diante da transcrição de duas tabuletas micênicas escritas originalmente no chamado Linear B, que registra a forma mais antiga do idioma grego falado na região da ilha de Creta e no continente desde antes do século XIV a.C. e que reproduziam o conteúdo do inventário dos bens de um castelo (*oikos*). Tendo lido o texto antes da aula, de fato acho que nenhum de nós, alunos, conseguiu entender nada. Desse modo, fomos recorrer ao que sabíamos e havíamos sido treinados a fazer: consultar manuais e enciclopédias, para ver se alguém nos explicava aquilo. O Prof. Ulpiano, no entanto, nos demoliu das nossas pretensões e demonstrou como era possível ler o documento pelo que ele contém em si, sem precisar sacar informações prontas de outras fontes.

Foi uma dura experiência, mas que já começou a nos preparar para o difícil, mas divertido ofício de ler as fontes históricas. Começar pela Grécia Arcaica foi ainda mais difícil.

Mas as aulas do Ulpiano permitiram outros desdobramentos. Trabalhamos com o livro *A cidade grega*, de Gustave Glotz, já um clássico. E aprendendo que Glotz era seguidor de Foustel de Coulanges, fui à biblioteca particular do meu pai, onde já tinha visto o livro desse autor, *A cidade antiga*. Isso permitiu uma longa conversa com o Doutor Octavio Cordeiro, um admirador da Antiguidade, em particular dos romanos. E propiciou que ele se interessasse pela primeira vez por aquilo que eu aprendia na Universidade, já que no curso anterior, de Jornalismo, não havíamos tido a oportunidade de encontrar nossas afinidades.

Depois das aulas do Ulpiano, revisei os gregos antigos, pois ao longo do curso, mesmo sem ser exigido, decidi empreender a leitura de Heródoto e de Tucídides.

Terminando o curso superior, fui ser professor de História na rede pública estadual. Influenciado pelo movimento de renovação do ensino dessa disciplina que ocorria naqueles anos 1980, elaborei cursos muito distantes do ensino convencional e pude, em algumas ocasiões, apresentar aos alunos algumas das proposições da Antiguidade Clássica. Na 7ª série da época (correspondente ao atual 8º ano), eu trabalhava o tema da democracia, o que permitia a visita aos momentos-chaves da democracia ateniense, por meio do estudo de textos de historiadores, mas também de textos dos próprios antigos.¹

1 O tema foi sendo reformulado, transformou-se em “Lei e cidadania” e, depois, “Cidadania e trabalho”. Mas a Grécia e a experiência da pólis ateniense sempre estavam presentes.

Tive a ousadia de trabalhar com um trecho de *A política*, de Aristóteles, na passagem em que ele define o que é uma cidade e o que é um cidadão. Depois víamos as reformas de Clístenes e o complexo sistema de participação dos cidadãos na vida da pólis para confrontar com as discussões que então se travavam no Brasil em torno da Assembleia Constituinte (eram os anos 1987, 1988).

Eis aqui o trecho de Aristóteles, para se ter uma ideia do que se propunha aos alunos:

§1. Quando se examinam os governos, sua natureza e seus caracteres distintivos, a primeira questão que se apresenta, por assim dizer, é perguntar, em se tratando de cidade [*polis*], o que é uma cidade. Até agora ainda não se chegou a um acordo sobre este ponto. Pretendem uns que é sempre a cidade que opera quando existe transação; outros sustentam que não é a cidade, mas a oligarquia ou o tirano. Aliás, sabemos que toda a atividade do homem político e do legislador tem a cidade por objeto. Ora, o governo ou a constituição política não passam de uma certa ordem estabelecida entre os que habitam a cidade.

§2. Mas, sendo a cidade algo de complexo, assim como qualquer outro sistema composto de elementos ou de partes, é preciso, evidentemente, procurar antes de tudo o que é um cidadão. Porque a cidade é uma multidão de cidadãos, e assim é preciso examinar o que é um cidadão, e a quem se deve dar este nome. Nem sempre se está de acordo neste ponto, já que nem todos concordam, no caso de um mesmo indivíduo, que ele seja um cidadão. É possível, com efeito, que aquele que seja cidadão numa democracia, não o seja numa oligarquia. (p. 89)

(...) §4. É assim que, só até um certo ponto, e não em todo sentido, se pode dar o nome de cidadãos aos filhos que não sejam ainda inscritos nos registros públicos, devido à sua tenra idade, e aos velhos, porque estão isentos de qualquer serviço. Mas é preciso acrescentar que aqueles só são cidadãos imperfeitamente, e que estes já ultrapassaram a idade (ou qualquer outra restrição semelhante). Porque pouco importa, e compreende-se o que eu quero dizer. O que eu procuro é a idéia absoluta, sem que nada haja nela a acrescentar ou transformar. Aliás o mesmo acontece com os que foram marcados de infâmia ou condenados ao exílio. As mesmas dúvidas, as mesmas soluções. Em uma palavra, cidadão é aquele que pode ser juiz e magistrado. Não existe outra definição melhor. Mas, entre as magistraturas, algumas há que só se exercem por um tempo limitado, não podendo umas ser exercidas duas vezes pela mesma pessoa, ou então somente depois de um

período determinado. Algumas existem, ao contrário, cuja duração é ilimitada, como acontece com as funções de juiz e de membro das assembléias gerais. (p. 90) (...) §8. Assim, pois, a nossa definição do cidadão deve ser retificada. Porque nas outras formas de governo as funções de juiz e de membro da assembléia geral não são acessíveis a qualquer cidadão, indistintamente, como na democracia; ao contrário, elas constituem uma magistratura especial. E o privilégio de deliberar e de julgar é concedido a todos os membros dessa magistratura, ou a alguns dentre eles, sobre todas as questões ou sobre algumas apenas. Por aí se vê, pois, o que é o cidadão: aquele que tem uma parte legal na autoridade deliberativa e na autoridade judiciária — eis o que chamamos cidadão da cidade assim constituída. E chamamos cidade à multidão de cidadãos capaz de se bastar a si mesma, e de obter, em geral, todo que é necessário à sua existência. (p. 92)

O curioso dessa experiência é que eu propunha e operava com os alunos com a apreensão de um método de leitura de textos. E de todos os textos, o que eles achavam mais fácil de entender era exatamente o de Aristóteles, o que confirma a proposição de Snyders de que os grandes autores e os clássicos ou as obras-primas vão sempre apresentar material mais profundo e melhor para o trabalho com o ensino. A principal razão alegada pelos alunos para classificar o texto como fácil de entender está ligado à sua estrutura lógica, sendo que em cada parágrafo se desenvolve uma e só uma ideia, tornando a compreensão bem mais simples. Não quer dizer que não houvesse estranhamento, no início da leitura, mas a discussão e a elaboração de questões pelos próprios alunos e a sua posterior exploração tornavam mais acessível a tarefa de compreender e as possibilidades de exploração e extrapolação das proposições do texto para outros momentos históricos.

* * *

Até aqui, no entanto, me ocupei das relações mais racionais e mais metódicas ou metodizadas que tive, ao longo da minha formação, com os conteúdos, obras, autores e propostas que nos chegaram da Antiguidade Clássica e, em particular, da Grécia.

Mas essa não foi, em absoluto, a minha iniciação nos antigos e na Antiguidade Clássica. Para falar disso, tenho que revisitar minha memória afetiva e ir para o começo de tudo: a Grécia para mim começa com Monteiro Lobato e suas obras infantis. Tendo

aprendido a ler antes de entrar na escola – não havia, naquele tempo, essa invenção estranha, mais recente, que é a “escolinha”, em que, por falta de saber o que fazer, as professoras acabam ensinando as crianças a ler “antes da hora”, dando até “lição de casa” e causando, em muitos casos, um desgostar precoce das crianças em relação à escola.

Mas, dizia eu, tendo aprendido a ler antes de entrar na escola, passei a ler compulsivamente tudo que me chegava às mãos. Minha casa tinha muitos livros, e os mais acessíveis a uma criança foram se esgotando muito rápido – claro que eu lia também muitos gibis. Passando regularmente as férias na casa de uma tia no interior, descobri a coleção completa dos livros de Lobato – eu já tinha visto aqueles livros lá, mas como ainda não sabia ler, não tinha me interessado muito. Comecei a ler, já não me lembro qual dos volumes peguei primeiro. Era uma edição encadernada em capa verde, com ilustrações belíssimas, acho que do Belmonte. E era escrito na ortografia antiga, cheia de “ph”, “ch” e outras esquisitices, mas que não me atrapalhavam em nada.

O meu interesse foi tão grande que meus pais, depois de uns dois anos, decidiram comprar para nós a coleção, agora já em capa vermelha, com ilustrações de outros artistas e já na ortografia moderna (claro que com os acentos diferenciais da época, 1967-1968).² Meus pais devem ter gasto muito dinheiro, a compra de livros no interior tinha que ser feita por meio dos vendedores ambulantes, os chamados viajantes, que visitavam as casas e traziam os seus catálogos e algumas amostras de livros para serem folheados.

Quando a coleção chegou, mergulhamos nela, eu e o meu irmão, que agora também sabia ler. Depois de retomar avidamente as *Caçadas de Pedrinho*, que já tinha começado a ler na coleção da minha tia e que era a narrativa mais aventureira para um menino da minha idade, fui direto para os dois últimos volumes, que ainda não tinha conseguido ler antes, *Os doze trabalhos de Hércules*. Já tinha ouvido relatos da mitologia grega, talvez na escola ou em alguma das antigas antologias de textos que havia em

² Conta uma anedota que quando a reforma ortográfica dos anos 1940 aboliu a ortografia etimológica, mas em compensação introduziu os acentos diferenciais, houve uma forte reação de Monteiro Lobato quanto a essa última parte. Chegando à redação de **O Estado de S. Paulo** no dia seguinte à publicação de um artigo seu, ele se dirigiu aos revisores e compositores do texto para perguntar, em altos brados quem tinha sido o cretino que tinha posto “aquelas cagadas” em cima do seu texto. Lembrando, os acentos diferenciais exigiam, por exemplo, o acento circunflexo no pronome “êe”, para distinguir de “ele”, o nome da letra L. Quando eu entrei na escola primária, escrevia-se com esses inúmeros acentos diferenciais, que seriam abolidos em 1971, quando eu já estava no ginásio. E toca a aprender a escrever tudo de novo.

casa. Mas mergulhar naquela aventura dos moradores do Sítio do Picapau Amarelo (nesse caso, apenas Pedrinho, Emília e o Visconde) na Grécia Arcaica foi um fascínio impressionante. Ao longo da minha infância e parte da adolescência, devo ter lido os “Trabalhos de Hércules” umas cinco vezes, pelo menos.

Pesquisando para preparar minha fala de hoje, descobri diversos investigadores que examinaram essa presença da Grécia nas obras de Lobato e que mostram como essa é uma influência muito grande sobre o autor (ROCHA JR., 2009; LACERDA, 2009; ENDALÉCIO, 2013).

Lendo, depois, *O Minotauro*, pude entrar em contato com a visão imensamente positiva que Monteiro Lobato passava da Grécia Clássica. As conversas da Dona Benta e Narizinho com Péricles, Aspásia, Fídias, Heródoto e Sócrates expressam um conjunto de ideias do autor sobre a importância da experiência ateniense como exemplo para a humanidade.

Esses conteúdos sobre a Grécia Antiga também se encontram presentes em outros volumes da coleção, como na *História do mundo para crianças*, na *Geografia da Dona Benta*, nas *Fábulas* e no *Picapau Amarelo*, em que os mais variados personagens da história e da ficção acabam vindo morar no Sítio, a convite de Dona Benta. Nessa ocasião é que Tia Nastácia desaparece e, descobre-se depois, é raptada pelo Minotauro e levada de volta à Creta Arcaica, o que iria desencadear a primeira aventura dos picapaus na Antiguidade.

Para encerrar meu percurso por essas memórias afetivas pela Grécia de Lobato, vou citar dois trechos. Um é dos *Doze trabalhos*, livro em que nosso autor, de certa maneira, humaniza o herói antigo por meio de um processo de educação que se dá no contato entre o antigo e o novo. Na despedida de Hércules, ele trata disso ao se dirigir aos picapaus:

– Meus amigos, não sei falar. Não recebi a educação...

Emília olhou para Pedrinho.

–... que é o que transforma as criaturas. Minha educação foi só física, como muito bem diz o meu escudeiro. Criaram-me ao ar livre, ensinaram-me a desenvolver unicamente os músculos e a agilidade. Quanto ao resto, fiquei como nasci: um terreno baldio, como diz a Emília, onde o mato cresceu sem disciplina. Ela acha que uma criatura sem educação é como um terreno onde só há mato. A educação

é que transforma esse terreno em canteiro de cultura das artes e ciências úteis e belas. Muito aprendi com vocês.” (p.289)

Diria eu, muito aprendemos com eles, os gregos antigos.

E, por fim, a também despedida de Dona Benta, na casa de Péricles, quando os aventureiros decidem voltar ao Sítio, depois de ter resgatado a Tia Nastácia, n’O *Minotauro*:

– Meus senhores – disse Dona Benta – noto que a narração de meu neto os deixou a todos fora de si – mas estes bolinhos famosos irão sossegá-los. Provenhos, regalem-se e voltem aos respectivos gonzos. Hoje é o meu último dia nesta Grécia maravilhosa. Parto amanhã cedinho para o Picapau Amarelo, e se os não convidado para chegarem até lá é unicamente pela impossibilidade em que os vejo de transporem os 2377 anos que separam este momento do Tempo do momento do Tempo em que eu vivo no mundo moderno.³ Adeus a todos! Não tenho expressões para agradecer à Senhora Aspásia e ao Senhor Péricles a acolhida que nos dispensaram. Não sei dizer a Sócrates o prazer que me deu a troca de suas palavras divinas com as minhas pobres palavras de roceira. Não sei como agradecer a Fídias, a Heródoto e aos mais a honra de me distinguirem com uns momentos de convívio – nem sei como agradecer ao Senhor Policleto a maravilhosa escultura que ofereceu a Pedrinho...

Somos legatários da Grécia e da Antiguidade, assim como somos, no Brasil, legatários de diversas outras heranças que nos compõem e nos permitem entender o presente e nos projetar o futuro.

Tenho eu que agradecer a Lobato por ter me iniciado nesse legado. Como eu comentei na segunda-feira, quando coordenei a mesa em que o Prof. Roberto Bolzani nos falou de Sócrates, eu me aventurei a ler a *Apologia de Sócrates*, de Platão, por ter sido a eles apresentado pelos livros de Monteiro Lobato.

³ Curioso raciocínio, já que eles estavam ali prestes a *voltar para o futuro*.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *A política*. Tradução de Nestor Silveira Chaves. São Paulo, Atena, s/d.

ENDALÉCIO, Raquel Nunes. *A (re) construção do mundo clássico na obra de Monteiro Lobato: fontes e procedimentos*. São Paulo, 2013. Dissertação (Mestrado em Culturas e Identidades Brasileiras) – Universidade de São Paulo, Instituto de Estudos Brasileiros, 2013.

LACERDA, Vitor Amaro. Monteiro Lobato e a mitologia grega, *Aletria*, n. especial, p. 265-273, jul./dez. 2009.

ROCHA JR., Roosevelt Araújo da. A Grécia pelos olhos dos picapaus: Lobato e sua leitura de antiguidade clássica, *Revista Letras*, Curitiba, n. 78, p. 85-95, maio/ago. 2009.

Isegoria e parrhesia: da liberdade de falar como fundamento da democracia ao falar livremente como fundamento da filosofia. Comunidade política e comunidade filosófica nos séculos V e IV a.C.¹

Silvio Marino

Na antiga Grécia, foram “inventadas” a democracia e a filosofia. Mas, como se deu isso? O que funda, ao mesmo tempo, a prática democrática e a filosofia, no sentido socrático-platônico? Ambas têm origem na liberdade, mas, como se sabe, liberdade diz-se de muitas maneiras. É célebre a fórmula com a qual o arauto abria o debate na *ἐκκλησία* (*ekklesia*), assembleia composta por todos os cidadãos: “Quem quer tomar a palavra?” (*τίς ἀγορεύειν βούλεται;*). O ato de tomar a palavra institui, de fato, a *πολιτεία* (*politeia*, “constituição” ou “estrutura institucional”) democrática e coloca-se em oposição ao regime tirânico. Este princípio – e ato – é indicado nas fontes como *ἰσηγορία* (*isegoria*), ou seja, “igual direito de falar na assembleia”, um igual direito de expressar não somente opiniões pessoais, mas também – e mais significativamente

¹ Quero agradecer à Marcela, pelos conselhos de estilo em português, assim como pela paciência amorosa envidada em evitar que este texto apresentasse intemperanças linguísticas próprias da minha vontade de inventar línguas. Resolvi deixar essa tarefa a Guimarães Rosa, seguro de não poder fazer melhor do que ele.

– de fazer propostas, de agir ativamente nas decisões públicas. Todavia, ao lado dessa palavra, aparece uma outra que indica a liberdade de falar, ou, melhor, o falar livremente: *παρρησία*. Este termo, de origem poética, apesar de também indicar a liberdade de fala, tem um campo semântico mais amplo, que inclui o “falar francamente”, “dizer o que se pensa”. Nesta última acepção, encontram-se este termo e seus derivados nos diálogos de Platão, em que – significativamente – não há ocorrências do termo *ισηγορία*. Podemos dizer que, como a *isegoria* funda a democracia ateniense, assim a *parrhesia* funda o discurso filosófico no sentido socrático-platônico: o livre perguntar e responder dando a razão do que se diz, sem outro fim que não seja a livre investigação.

Todavia, a liberdade de fala e o falar livremente não estão isentos de inimigos em si mesmos: aprofundar estes dois conceitos e colocá-los na Atenas dos séculos V e IV antes de Cristo significa também entender o debate político e filosófico de onde surgiu a imagem – e muitas vezes, a idealização – da Grécia clássica que chegou até nós.

A presente contribuição sobre a liberdade de fala e o falar livremente não quer propor uma outra visão sobre estes temas e estes conceitos na Grécia clássica.¹ O que propomos é mostrar a ligação entre práticas políticas – e especulação política – e a filosofia platônica, uma filosofia que torna o diálogo o fundamento da filosofia.²

Começemos esta nossa contribuição com uma pequena reflexão sobre a liberdade; como nos diz Aristóteles, há palavras que se dizem de vários modos e – como veremos – esta palavra “liberdade” se disse de inúmeras formas. Todavia, pela brevidade do nosso tempo agora, quereríamos nos limitar a um sentido de liberdade “estranho” às sociedades ocidentais, àquelas sociedades que se constituíram promovendo os direitos do homem e do cidadão. Propomos portanto, à atenção do leitor alguns trechos do *Leviatã*, de Thomas Hobbes, filósofo que teve que fugir da primeira revolução inglesa e que ficou fora do país de 1640 até 1651, aquele 1651 que é também o ano de publicação deste famoso texto:

1 O percurso que propomos é inspirado e devido ao livro de Luigi Spina (1986) e, por isso, para ter um quadro amplo e mais completo dos assuntos aqui enfrentados remetemos a esse estudo que nos guiou na elaboração desta contribuição.

2 Estamos cientes de que esta afirmação é controversa e já se coloca em uma específica perspectiva exegetica; permitimo-nos, portanto, remeter ao nosso Marino 2019. Mesmo se com premissas diferentes, vejam-se Giannantoni 1995 e 2005, Trabattoni 1994, Gonzalez 1998 e 2014, Nonvel Pieri 2000, Kahn 2008 e 2010, Dixsaut 2003, Scott 2007. Quanto ao importante assunto da estrutura do diálogo platônico, vejam-se as contribuições em Casertano 2000, Cossutta-Narcy 2001.

Liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais. Porque de tudo o que estiver amarrado ou envolvido de modo a não poder mover-se senão dentro de um certo espaço, sendo esse espaço determinado pela oposição de algum corpo externo, dizemos que não tem liberdade de ir mais além. [...].

A liberdade e a necessidade são compatíveis [...]. De modo tal que para quem pudesse ver a conexão dessas causas a necessidade de todas as ações voluntárias dos homens pareceria manifesta [...].

[...] já foi mostrado que nada que o soberano representante faça a um súdito pode, sob qualquer pretexto, ser propriamente chamado injustiça ou injúria [...].³

É clara a perspectiva através da qual Hobbes olha para os conceitos de Estado e de Liberdade dos cidadãos: em um Estado, todos estão sujeitos à vontade do soberano que pode mandar qualquer coisa, e eles são livres para fazer o que estiver dentro das leis. Mas, por que citamos este autor? Porque, nesta obra, Hobbes enfrenta o tema da liberdade dos antigos nos termos em que o conhecemos, mais ou menos, até hoje. Uma liberdade, esta, que se define em contraste com o arbítrio do tirano e, por isso, Hobbes tem que encarar esta questão:

E como aos atenienses se ensinava (para neles impedir o desejo de mudar de governo) que eram homens livres, e que todos os que viviam em monarquia eram escravos, Aristóteles escreveu em sua Política (livro 6, cap. 2): Na democracia deve supor-se a liberdade; porque é geralmente reconhecido que ninguém é livre em qualquer outra forma de governo. Tal como Aristóteles, também Cícero e outros autores baseavam sua doutrina civil nas opiniões dos romanos, que eram ensinados a odiar a monarquia, primeiro por aqueles que depuseram o soberano e passaram a partilhar entre si a soberania de Roma, e depois por seus sucessores. Através da leitura desses autores gregos e latinos, os homens passaram desde a infância a adquirir o hábito (sob uma falsa aparência de liberdade) de fomentar

3 Hobbes 2008, *Leviatã*, Parte segunda “Do Estado”, capítulo 20. Todas as traduções do *Leviatã* são desta tradução. O pressuposto desta concepção é que tudo é corpo, e também o pensamento e as paixões dependem de movimentos internos do corpo, e as duas paixões básicas são o desejo e a aversão. O ato de vontade com que deliberamos sobre algo é a prevalência mecânica destas duas paixões. Não existe, portanto, liberdade da vontade que não seja aquela de fazer sem impedimentos externos o que esta alter-nância determina.

tumultos e de exercer um licencioso controle sobre os atos de seus soberanos. E por sua vez o de controlar esses controladores, com uma imensa efusão de sangue. E creio que em verdade posso afirmar que jamais uma coisa foi paga tão caro como estas partes ocidentais pagaram o aprendizado das línguas grega e latina.⁴

Controladores do soberano e controladores dos controladores: isso nos remete à divisão dos poderes, que bem conhecemos! Mas Montesquieu e os iluministas estão ainda a caminho para chegar.

Citámos Hobbes para dar o tamanho da importância do que podemos chamar de “paradigma antigo” porque se trata de um autor que teve de refletir sobre o conceito de liberdade e de reforma política: ele viveu a revolução inglesa e traduziu a *Guerra do Peloponeso* de Tucídides, conflito em que aquela Atenas, pátria da liberdade de fala e lugar de nascimento da democracia, passou por guerras civis. E o paralelo com a primeira revolução inglesa é claro, assim como é claro o problema de gerenciar a liberdade no interior de uma sociedade em que cada um pode falar na assembleia para propor decretos; direito, este, que se opõe à fala, única e inapelável, do monarca ou, ainda pior, do tirano.

Na história do pensamento, da política e da sociedade, portanto, a Grécia define-se como o lugar da liberdade, do livre exercício do direito de cidadania, onde a democracia se define através da liberdade de fala: gostaríamos de mostrar o nascimento desta liberdade, o que significa tentar traçar um pouco a história de duas palavras, uma história que nos leva também a entender a ligação estrita entre liberdade de fala e democracia. Estas duas palavras são *isegoria* e *parrhesia*, e individualizam a democracia do V século antes de Cristo.

Os pressupostos

Para traçar, mesmo se de maneira extremamente breve, esta história, temos primeiro que enfrentar um problema: havia liberdade de fala antes da democracia? O fato importante a destacar, desde agora, é que há uma ligação estrita, para não dizer direta, entre poder e fala; ou seja, ter a possibilidade de “falar” é ter a possibilidade de decretar algo, de mandar. Para melhor enxergar qual é a inovação política e social constituída

⁴ Hobbes 2008, *Leviatã*, Parte segunda “Do Estado”, capítulo 20.

pela liberdade de fala, temos que começar nossa história do começo, e quando se fala de começo na antiga Grécia, se fala de Homero, ou seja, da *Iliada* e da *Odisseia*.

Aristóteles diz que nas “constituições antigas” (τῶν ἀρχαίων πολιτειῶν) “os reis anunciavam ao povo o que eles decidiram” (οἱ γὰρ βασιλεῖς ἂ προείλοντο ἀνήγγελλον τῷ δήμῳ).⁵ Esta sociedade, então, era uma sociedade em que só os reis, os βασιλεῖς (*basileis*), tinham direito a decidir, e este poder era representado pelo “cetro”: também, hoje, dizemos “o cetro do poder”.

E, de fato, os reis eram designados como “os que traziam o cetro” (ο σκῆπτρον, *skēptron*): eram os “reis portadores de cetro” (σκῆπτροῦχοι βασιλῆες).⁶ E o cetro era atributo de reis, arautos, mensageiros, juízes e era passado ao orador para permitir-lhe falar com autoridade.⁷ Desde já, por meio do cetro podemos ver a conexão estrita entre fala e poder: quem tinha na mão o cetro falava e, ainda mais importante, falava com a autoridade de mandar. A etimologia do termo “cetro” também é interessante, porque nos mostra o que significa, em concreto, o termo *skēptron*. Ele deriva do verbo σκῆπτω (*skēptō*) que significa “apoiar-se” (em algo, como um bastão ou outra coisa) e tem, ainda, o sentido figurado de “apoiar-se em” para defender-se ou discutir ou até “pisar em”. Com preposições, este verbo significa, ademais, “impor”, “mandar”. O cetro é algo em que se apoiar para não cair, como o bastão do peregrino. A investigação que Benveniste (1969) conduz acerca da palavra “cetro” pode contribuir para esclarecer a conexão importante e estrita entre o poder e a possibilidade de falar, a explicação de cujo nexos na Atenas “democrática” é um dos objetivos do discurso que estamos propondo. A explicação de Benveniste é esclarecedora:

A figuração primordial do *skēptron* nos parece ser o bastão do *mensageiro*. É o atributo de um itinerante, que avança com autoridade, não para agir, mas para falar. Estas três condições o homem em marcha, o homem de autoridade, o homem que traz uma palavra, implicam uma função só, a do mensageiro que as

5 Arist. *Eth.Nich.* 1113a8-9.

6 Na *Iliada* e na *Odisseia*, ocorre oito vezes este sintagma, tanto no plural “σκηπτοῦχοι βασιλῆες”, quanto no singular “σκηπτοῦχος βασιλεύς”.

7 Benveniste (1969, 29-33) trata deste termo. O cetro é atributo do rei e da sua função. O estudioso destaca o fato de que este termo é testemunhado somente no grego antigo, passando depois ao latim e ao eslavo, e do latim ao germânico, se espalhando em muitas partes da Europa. Interessante é que este termo é ausente no indo-irânico.

reúne todas e que, único, pode explicá-las. Do fato de que é necessário ao portador de uma mensagem, o *skeptron* se torna um símbolo da sua função e um signo místico de legitimação. A partir desse momento, ele qualifica a personagem que traz a palavra, a personagem sagrada, cuja missão é transmitir a mensagem de autoridade.⁸

A explicação que Benveniste dá do cetro mostra, com clareza, a ligação entre a palavra e o poder, uma relação que está representada pela figura do mensageiro portador do cetro: quem o leva é, ao mesmo tempo, quem pode falar e quem possui um poder.⁹

Os *basileis* (reis) eram os detentores da palavra deliberante, mas isso não significa que os reis podiam dizer tudo. Como os arautos e os homens do povo tinham medo de falar a um rei e ficavam calados, também o rei tem que ficar calado quando perde a medida das suas palavras, quando perde o *kosmos*. Isso é o que acontece quando Agamémnon, no livro XIV da *Iliada*, planeja uma fuga de Tróia: a estas palavras responde, indignado, Ulisses, que repreende Agamémnon e diz que as palavras pronunciadas por ele nunca têm que sair dos lábios de um que sabe dizer coisas justas.¹⁰ Na sociedade homérica, o silêncio tem que ser respeitado também por um rei quando diz coisas contrárias ao seu cargo. É importante notar o critério da medida das palavras, porque será um critério também para as falas na cidade democrática do século V a.C.

Todavia, que a palavra deliberante seja prerrogativa dos reis não significa que não havia uma assembleia (*ἀγορή*, *agoré*, em Homero) do exército na sociedade homérica, e nem que um soldado qualquer não pudesse tomar a palavra para expressar a sua opinião. Clássico e educativo para os gregos é o episódio de Tércites. No livro II da *Iliada*, Zeus enviou a Agamémnon um sonho enganador para que armasse todos os Aqueus e fosse contra a cidade de Tróia. O rei, então, convoca uma assembleia de pares (*βουλὴν γερόντων*, *boule geronton*) para contar o sonho e resolve incitar os Aqueus a

8 Benveniste (1969, 32); tradução nossa.

9 É importante destacar o fato de que, como ressalta Benveniste (1969, 32-33), no mundo indo-iraniano o rei é de natureza divina e não precisa de um atributo como o cetro para manifestar seu próprio poder, enquanto os reis, e em primeiro lugar, o próprio Agamémnon, são homens cujo poder se manifesta pelo favor divino: o cetro chega até Agamémnon diretamente de Zeus, que assim justifica o poder de mandar nos Aqueus.

10 *Il.* XIV 83-102. Veja Cramer 1976.

abandonar a guerra e voltar. Os soldados, então, deixam seus lugares na assembleia para pegar os barcos e ir embora. Neste ponto da narração, acontecem duas coisas que temos que notar: a primeira é a reação de Ulisses e a segunda, como já dito, o episódio de Tércites.

Atena, a deusa, fala a Ulisses persuadindo-o a parar os soldados e a convencê-los a ficar. Ulisses, neste momento, age de duas maneiras diferentes, dependendo do *status* da pessoa com quem fala. Antes de tudo, Ulisses pega o cetro de Agamémnon¹¹ e, depois, se encontra um rei (*basileus*) ou um “homem eminente” (ἔξοχον ἄνδρα, *exokhon andra*) fala com “palavras serenas” (ἀγανοῖς ἐπέεσσιν, *aganois epéessin*), enquanto, se encontra um “homem do povo” (δήμου τ’ ἄνδρα, *demou t’andra*), o golpeia com o cetro e lembra-lhe que ele é inferior e covarde, e que um só tem que mandar, sendo que um homem do *demos* não era importante nem na batalha, nem na assembleia (*boule*). Aqui, a simbologia é clara: o cetro de Agamemnon é o que autoriza Ulisses a falar com poder, tanto para persuadir os pares como para ameaçar e golpear os homens comuns.

Aqui podemos enxergar um problema de tradução e conceitual, porque, claramente, *demos* não significa “o povo todo”, mas, exclusivamente, os homens comuns, os pobres sem valor e ruins; um sentido que será tomado pelo autor da “Constituição do Atenienses”.¹² Aqui, de um lado, temos os *basileis*, os reis e os homens excelentes; e, do outro, o homem que não tem importância na batalha nem na assembleia. E este representa um problema para a imagem da democracia que se construiu ao longo dos séculos porque, segundo se entende o termo *demos*, democracia pode significar “poder do povo” (neste caso, *demos* representaria o corpo cívico todo), ou “poder dos piores” (neste caso representaria a classe das pessoas pobres e sem valor). Mas esta é uma questão que reaparecerá, mais ou menos, cada vez em que na história do pensamento político – também contemporâneo – se retome o conceito de *demos* para indicar o corpo cívico, o conjunto de todos os cidadãos.

Interessante, para nossos fins, é também o discurso de Tércites e a reação de Ulisses a esse discurso. Tércites é descrito como o homem mais feio que chegou a Tróia, aleijado, que utilizava sem medida as palavras e falava mal dos reis, insultando,

11 Na ação de pegar o cetro de Agamémnon podem-se notar as características do mensageiro (desta vez, divino, porque enviado por Atena) que fala com autoridade: o cetro habilita Ulisses a essa função.

12 Na sociedade micênica, o *damos*, considerado juridicamente como uma só pessoa, é uma parte da sociedade e indica os trabalhadores, controlados por um *damokoros* nomeado pelo palácio.

sobretudo, Ulisses e Aquiles. Nesta ocasião, injuria Agamémnon dizendo que são os soldados que arriscam a vida para dar-lhe os tesouros quando uma cidade é conquistada. A estas palavras, Ulisses levanta-se e diz-lhe para não insultar os reis; dizendo isso, começa a golpeá-lo com o cetro: de novo, o cetro.

Aqui temos que distinguir dois assuntos: a fala de protesto e o insulto. O primeiro assunto é a liberdade que os soldados na assembleia (*agoré* e não *boulé*) tinham para protestar, manifestar problemas e criticar os discursos dos outros, inclusive os dos reis. Todavia, Tércites apanha não por discordar, mas por ter insultado Agamémnon: os insultos perturbam a ordem estabelecida por Zeus, e abaixa Agamémnon ao nível de um homem do *demos*.

Muitos estudos destacam o fato de que todos, também o mais vil, como Tércites, podiam tomar a palavra e falar. Todavia, isso não pode significar que a palavra de cada um tivesse igual valor: a palavra de Aquiles não tem igual valor em relação à palavra de Agamémnon. No livro I da *Ilíada*, quando Aquiles reclama para a sua escrava, ameaçando de abandonar a guerra, Agamémnon afirma de não se importar com isso, e diz: “e tenha medo também um outro de me falar de igual para igual e de levantar-se contra mim”.¹³

Pela primeira vez, encontramos aqui, no primeiro livro da *Ilíada*, algo muito parecido com a *isegoria*, ou seja, o *ison agoreuein*. E em seu dar-se pela primeira vez, este conceito é negado pelo poder do rei, o chefe dos outros reis. O que aqui Agamémnon está negando é o que na Grécia clássica os Gregos do V século a.C. chamarão de “*isegoria*”, o igual direito de fala sim, mas também – e, sobretudo – o igual poder da fala: e é isso que temos que lembrar quando falamos de *isegoria*.

O V século

Feita esta pequena premissa histórica sobre a “política homérica”, antes das cidades democráticas do V e do IV séculos a.C., podemos enfrentar nosso discurso sobre a liberdade de fala e o que significa falar livremente.¹⁴

13 *Il. I* 185-186: “στρυγή δὲ καὶ ἄλλος / ἴσον ἐμοὶ φάσθαι καὶ ὁμοιωθῆμεναι ἄντην).

14 Os estudos acerca deste assuntos são inúmeros. O estudo que seguimos para esta contribuição, como já dito, é Spina 1986; outros estudos que podem ajudar a aprofundar a questão são Peterson 1929, Scarpit 1964, Griffith 1966, Woodhead 1967, Lewis 1971, Hansen 1974, Momigliano 1971 e 1973, Raaflaub 2004. Há um volume bastante recente inteiramente dedicado à liberdade de fala: Sluiter-Rosen 2004. Para uma comparação entre mundo antigo e mundo moderno, veja Carter 2004.

Liberdade de fala se diz de muitas formas no grego, mas podemos isolar dois termos que indicam conceitos parecidos, embora não totalmente sobreponíveis. Estes termos, como já antecipado, são *isegoria* e *parrhesia*. Vamos distinguir estes dois dizendo que o primeiro tem mais um sentido institucional, enquanto o segundo tem uma gama de significados muito maior.

Isegoria significa mesmo ter “igual direito e poder de fala”, não somente que qualquer um pode falar, mas, sobretudo, que a fala de qualquer um (claramente, que seja cidadão) tem o mesmo poder das falas dos outros (e isso parece, do ponto de vista filosófico, uma fundação do relativismo de Protágoras).

Temos várias expressões que podem veicular esse conceito: por exemplo o verbo *ἐλευθεροστομέω* (*eleutherostomeo*), que significa, propriamente, “ter a boca livre”, ou seja, ter a possibilidade de falar livremente; mas estas outras expressões têm um uso mais restrito e, geralmente, se usam em determinados gêneros literários.

A primeira ocorrência do termo *isegoria* se encontra nas *Histórias*, de Heródoto, em um trecho bem interessante porque já nos avisa de um fato: o fato de que a *isegoria* é algo que distingue a democracia do regime tirânico e que é um dos conceitos importantes para definir e celebrar a Atenas democrática:¹⁵

Os Atenienses aumentavam em força. E não somente por um aspecto só, mas também de todos os pontos de vista é claro que a *isegoria* é um bem precioso, se mesmo quando os Atenienses eram governados por tiranos não eram superiores em guerra a nenhum dos povos vizinhos, no enquanto, uma vez que se livraram dos tiranos, se tornaram de longe os primeiros. É claro que, sendo oprimidos, se comportavam deliberadamente como covardes, trabalhando para um déspota; enquanto, uma vez que se tornaram livres, cada um estava bem disposto a trabalhar para si mesmo.¹⁶

15 Sobre a Atenas democrática, como sobre os assuntos que estamos enfrentando, a bibliografia é extremamente vasta. Referimos-nos, por brevidade e sem pretensão de exaustividade, a Lanza-Vegetti (1977), Lanza-Vegetti-Ciani-Sircana (1977), Meyer (1988), Ober (1989), Hansen (1989), Kagan (1990), Musti (1995), Gastaldi (1998, capítulo III), Raaflaub (2015), e mais em geral Hammer (2015), Bonazzi (2017, 86-99), Canfora (2018).

16 Heródoto V 78: “Ἀθηναῖοι μὲν νυν ἠϋξήντο. Δηλοῖ δὲ οὐ κατ’ ἐν μόνον ἀλλὰ πανταχῆ ἡ ἰσηγορίη ὡς ἐστὶ χρῆμα σπουδαῖον, εἰ καὶ Ἀθηναῖοι τυραννεύομενοι μὲν οὐδαμῶν τῶν σφέας περιοικέοντων ἦσαν τὰ πολέμια ἀμείνονες, ἀπαλλαγθέντες δὲ τυράννων μακρῶ πρώτοι ἐγένοντο. Δηλοῖ ὧν ταῦτα ὅτι κατεχόμενοι μὲν ἐθελοκάκεον ὡς δεσπότη ἐργαζόμενοι, ἐλευθερωθέντων δὲ αὐτὸς ἕκαστος ἐωυτῶ προεθυμέετο κατεργάζεσθαι” (tradução nossa).

Como já antecipado, podemos ver aqui que a liberdade de fala se opõe à tirania: esta é a oposição básica que estrutura o campo valorial da democracia e o quadro institucional ateniense. Todavia, podemos também destacar um outro aspecto, qual seja, a covardia dos homens que estão sujeitos a um tirano. E que este seja um *topos*, um lugar comum, na propaganda democrática é testemunhado por um autor médico do *corpus hippocraticum*. Em *Ares, águas, lugares* (XVI), este autor estabelece uma diferença entre os Europeus e os Asiáticos (os Persas). Os Asiáticos são inaptos para a guerra por duas ordens de razões. A primeira é a natureza das estações, porque – segundo o autor – na Ásia não há muitas mudanças entre as estações e esta falta de choques térmicos faz com que os corpos e a faculdade do entendimento não sofram mudanças violentas, coisas estas que, nos Europeus, geram um caráter feroz e corajoso. Todavia, a coisa que aumenta a covardia dos Asiáticos são as instituições em que eles vivem, e o discurso é o mesmo de Heródoto. Os homens sujeitos a reis não querem ir em guerra porque arriscam a vida só para aumentar a riqueza dos reis: é o mesmo argumento que Tércites apresenta na *Ilíada* contra Agamémnon para convencer os soldados a irem embora. Da Grécia homérica à metade do século V a.C., o paradigma dos valores é mudado até o ponto em que o que era considerado torpe para o poeta em Heródoto e no autor hipocrático de *Ares, águas, lugares*, é um marco distintivo do valor, de uma *arete*, qual seja a coragem, do povo grego frente aos bárbaros invasores. Neste sentido, a vitória nas duas guerras contra os Persas é a vitória da liberdade contra a escravidão, e a *eleutheria* é a condição e o valor que permite que todas as outras virtudes possam existir.

Em sua primeira ocorrência, a palavra *isegoria* é, portanto, já um termo encaixado em uma dialética bem determinada, que é a dialética opositiva entre a liberdade dos Gregos e a escravidão dos Persas. Todavia, e como bem sabia Espinoza, *omnis determinatio est negatio* e isso implica que negar algo de algo é, *ipso facto*, determiná-lo. Definir o outro *via negationis* significa, ao nível de oposições polares, atribuir-se as características opostas: isso é claro em Heródoto e em *Ares, águas, lugares*. Da oposição à tirania deriva a celebração implícita da liberdade e da democracia: os homens que vivem na democracia são corajosos!

Nestes dois textos, temos duas oposições fundamentais dos Atenienses e dos Gregos: a primeira é uma oposição exterior, a outra, interior. A exterior, orientada “contra” o estrangeiro é a que opõe as cidades gregas formadas por homens livres ao povo asiático, composto por súditos sem liberdade. Esta é uma definição da “grecidade”

frente ao outro. A segunda, que pode ser orientada ao interno do gênero grego, opõe as cidades onde há igualdade de palavra e as onde não há. Mesmo se não se pode dizer que o termo *isegoria*, no século V, indique exclusivamente cidades democráticas, ela serve de critério também para uma axiologia dentro da mesma grecidade.

Se pensamos no fato que *isegoria* pode ser entendida como “igual direito de falar de todos” e como “igual poder deliberativo”, as coisas mudam um pouco, porque *isegoria* podia significar também o igual direito das famílias aristocráticas de decidir para a cidade. Deste ponto de vista, podemos entender a *isegoria* como um espaço no qual, progressivamente, entram cada vez mais atores políticos, como eram, por exemplo, os artesãos de Atenas, base de consenso do partido democrático de Péricles e dos Alcmeônidas. Podemos então considerar a *isegoria* como um processo que engloba sempre mais camadas emergentes da população, e cujas etapas de desenvolvimento são a obra legislativa de Sólon, o fim da tirania dos Pisistrátidas e as reformas de Clístenes e de Efialtes.

Embora este seja um termo fundamental e fundante da democracia grega, temos que constatar a ausência dele nas obras de Tucídides e de Platão. Todavia, há um texto de um autor oligárquico que é incluído no *corpus* das obras de Xenofonte, onde aparece o termo *isegoria* em um lugar muito estranho.

Trata-se da *Constituição dos Atenieses*, sobre a qual não se sabe com certeza nem o autor nem a data (V ou IV século a.C.), embora haja indícios para atribuí-la a Crítias.¹⁷ Este texto apresenta uma crítica radical à democracia ateniense assim como tinha-se desenvolvido no V século a.C.

Quase no começo deste texto, o autor já declara que a constituição que os Atenienses escolheram faz com que os maus (*poneroi*) estejam melhor do que os bons (*khrestoi*).

17 Acerca da autoria e da data de composição desta obra os estudiosos estão divididos; de fato, esta obra é por muitos considerada como a primeira obra em ático e teria sido composta durante a guerra do Peloponeso. Todavia, há uma outra parte da crítica que opta por uma datação mais baixa e não exclui a hipótese de que seja uma obra do próprio Xenofonte. Claramente, conforme a data e o autor, o escopo e o próprio sentido desta obra mudam. Há até uma disputa acerca do gênero literário ao qual ela pertença, porque vários filólogos, a partir do século XIX, a consideram um diálogo e não um *pamphlet*-tratado – entre estes há, por último, Luciano Canfora, que acredita na forma de diálogo. Sobre a questão da autoria e dos problemas exegéticos que esta obra levanta, veja Kalinka (1913), Gigante (1953), Lapini (1997) e (1998), Sordi (2002), Bearzot (2011), Lenfant (2017), Canfora (1980) e (2018b), Serra (2018), Marino (2020).

Em primeiro lugar eu direi isso: que aqui os maus [*poneroi*] e os pobres e o demos acham prevalecer [*pleon ekhein*] justamente sobre os nobres e os ricos por esta razão: porque é o demos que move os barcos e confere a potência à cidade; e os timoneiros e os contramestres e os comandantes dos cinquenta remadores e os pilotos de proa e os carpinteiros, estes são os que dão a potência à cidade mais do que os hoplitas, os nobres e os bons. Sendo as coisas assim, parece justo que todos participem nos cargos públicos, no sorteio, assim como na eleição por braço erguido, e que seja possível falar [*legein exenai*] para qualquer um dos cidadãos que queira.¹⁸

O nosso autor está estabelecendo uma relação de causalidade entre o poder econômico e o poder político. Se não são os hoplitas nem os nobres ou os bons o motor da cidade, mas todos os que estão ligados à marinha, parece justo que este setor da sociedade, constituído pelos mais pobres, tenha o direito de participar da vida política da cidade. É uma análise muito lúcida que traz à lume a estrutura real que está por baixo das instituições, dando uma leitura marxista *ante litteram* da realidade política.

Todavia, temos que prestar atenção também nos termos que o autor deste texto utiliza para introduzir o conceito de liberdade de fala, porque neste trecho não aparece o termo *isegoria*, ele vai aparecer depois do segundo parágrafo. A coisa importante a destacar é que a liberdade de fala está no mesmo nível da participação nos cargos públicos na consideração da participação na vida política. Estamos, de novo, frente a um uso da língua em que, mesmo utilizando diferentes expressões, o autor se refere à mesma coisa. Todavia, se isso pode ser “casual”, por assim dizer, para outros autores, não o é para este, porque a *isegoria* será referida diretamente a um excesso de liberdade.

A perspectiva oligárquica em que este autor coloca a sua reflexão o leva a afirmar que no mundo todos os melhores são contrários à democracia,¹⁹ porque nos melhores a intemperança e a injustiça são mínimas, enquanto máximo neles é o zelo pelo bem. Por outro lado, no povo, a intemperança, a desordem e a maldade são máximas.²⁰ Mas qual é a justificação da liberdade de fala dada a todos os cidadãos? A democracia, no pensamento deste autor, é o governo não do povo inteiro, mas do *demos*, ou seja, dos piores, dos pobres, dos ignorantes, de quem não pode pagar um pedagogo; por isso,

18 P.-Xen., *Constituição dos Atenienses* 2; tradução de Marino 2020.

19 P.-Xen., *Constituição dos Atenienses* 5.

20 *Ibidem*.

então, a democracia é o “governo dos maus”. Só permitindo que este tipo de homem fale livremente a favor da própria classe social (do *demos*) a democracia pode manter-se e ficar: o princípio é que os similares ajudam os similares. E é mesmo através dos discursos de homens maus que a cidade democrática pode regenerar-se mantendo o mesmo regime político, um esquema explicativo que será adotado por Platão no livro VIII da *República*.

O que representa aqui o autor é uma luta entre os que ele chama de melhores e de piores, uma luta na qual quem ganha manda no outro:

Se estás procurando o bom governo (*eunomia*), em primeiro lugar tu verás que são os mais capazes que estabelecem as leis; depois que os bons castigarão os maus e que sempre os bons decidirão acerca da cidade e não deixarão que homens loucos tomem decisões, nem que falem nem que participem na assembleia. Com estas boas práticas o *demos* cairia na escravidão o mais rápido possível.²¹

As medidas mais rápidas para destruir uma democracia e instaurar uma oligarquia se referem exclusivamente ao nível da liberdade de fala: deliberar (*bouleuein*), falar (*legein*) e participar na assembleia (*ekklesiazein*) são ações que só podem existir permitindo a liberdade de falar e estabelecendo o igual poder deliberativo de todas as falas. Destruir a liberdade de falar, destruir a *isegoria*, significa *tout court* destruir a democracia.

O desprezo que este autor reserva aos homens do povo (ao *demos*) que apoiam a democracia é enorme: ele chega a dizer que um homem do *demos* não é melhor que um escravo, nem sequer em relação ao aspecto exterior.²² Mesmo neste contexto há as duas ocorrências do termo *isegoria*:

21 P.-Xen., *Constituição dos Atenienses* 9; tradução Marino 2020. O uso do termo *eunomia* por parte do autor não é casual, mas claramente remete à *eunomia* de Sólon, que representa o pacificador de Atenas, mesmo se a *Constituição dos Atenienses* não parece admitir a possibilidade de uma pacificação entre os ricos e os pobres, as famílias nobres e o *demos*, mas antecipar o discurso platônico sobre a guerra inevitável entre as “duas cidades”, a cidade dos ricos e a cidade dos pobres.

22 É preciso lembrar-se do aspecto físico feio de Tércites, que prelude à maldade moral desta personagem. Mais uma vez, o nosso autor coloca seu discurso sob a perspectiva de uma ética aristocrática que tem seu primeiro fundamento nos poemas de Homero.

Por este motivo demos aos escravos o direito de falar livremente (*isegoria*) para os homens livres assim como aos metecos para os cidadãos (*astous*); por isso a cidade precisa dos metecos, por causa da grande quantidade das artes (*tekhnai*) e da frota. Por isso, plausivelmente, demos o direito de falar livremente (*isegoria*) também aos metecos.²³

É importante sublinhar aqui a conexão entre *isegoria* e escravidão, porque com essa conexão o autor está, de fato, assimilando a liberdade democrática a uma coisa de escravos: não pode ter uma desqualificação maior do que esta para a *isegoria*. Todavia, mais uma vez, o nosso autor delinea uma situação de fato: a democracia de Atenas precisava de todos estes atores sociais e econômicos para manter sua própria potência, antes de tudo, marítima.

Mas qual era o princípio pelo qual todos os cidadãos podiam se levantar no meio da assembleia e falar sobre um assunto? O que fundava o direito de todos os cidadãos a aprovar ou a rejeitar um decreto? A estas perguntas responde um outro autor, opositor da democracia de Atenas: Platão. No *Protágoras* se encena o diálogo entre Sócrates e Protágoras sobre a ensinabilidade da virtude. No começo, Protágoras afirma que a virtude pode ser ensinada enquanto Sócrates nega esta possibilidade. Para mostrar que a virtude pode ser ensinada, Protágoras narra o mito de Prometeu, que teve uma grande notoriedade graças às inúmeras interpretações das quais foi objeto. Resumimos brevemente o núcleo para mostrarmos a justificação da liberdade de participação na liberdade de fala e, daí, na vida política para todos os cidadãos.

Conta o mito que houve um tempo em que existiam os deuses, mas não as espécies mortais. Por isso, os deuses as modelaram na terra e, quando foi o tempo de elas saírem à luz, deram a Prometeu e Epimeteu, dois Titãs, a tarefa de darem a estas espécies mortais capacidades (*dynamis*) que lhes permitissem sobreviver. Epimeteu, um pouco estúpido, pediu ao irmão que fosse ele mesmo a dar estas capacidades e, assim, ele as distribuiu. Todavia, o titã gastou todas elas com os animais, ficando os homens sem nenhuma dotação que lhes possibilitasse a sobrevivência. Assim, Prometeu roubou a sabedoria técnica e o fogo de Efesto e de Atena. Deste modo, o homem participou na condição divina, porque era o único dos animais que cria nos deuses, articulava a voz em palavras e produzia tudo o que precisava: vestes, sapatos, casas, etc. Todavia, mesmo

23 Ps.-Xen., *Constituição dos Atenienses* 12; tradução Marino 2020.

possuindo as técnicas (*tekhnai*), os homens permaneciam num estado de perigo, porque viviam dispersos e não havia cidades. Nesta condição eram presa de animais ferozes, porque as técnicas não eram suficientes para enfrentar as feras, e nem possuíam a técnica política, da qual uma parte é a arte da guerra. Quando os homens, nesta condição, se reuniam em sociedade começavam a cometer injustiça um contra o outro porque não possuíam a técnica política.

Nesta situação, Zeus, temendo que a espécie humana se extinguisse, envia Hermes para dar respeito (*aidós*) e justiça (*dike*) aos homens, para eles terem vínculos de amizade e constituírem a ordem na cidade. Hermes, por sua vez, pergunta se tem que distribuir respeito e justiça como foram distribuídas as técnicas, ou seja, seguindo o princípio que um técnico é suficiente para muitos homens, ou se tem que distribuí-los a todos. E Zeus respondeu:

A todos, e que todos compartilhem de ambos, pois não existiriam cidades, se apenas poucos homens compartissem disso, tal como sucede às demais artes. E, em meu nome, institua a lei segundo a qual se deve condenar à morte quem for incapaz de compartilhar da justiça e do pudor, como se fosse ele uma doença da cidade.²⁴

Com este diálogo estamos em um horizonte diferente daquele da *Constituição dos Atenienses*, porque um diálogo platônico é sempre uma encenação fictícia. Todavia, este mito, narrado pelo Protágoras, justifica uma coisa fundamental e se opõe à concepção do autor da *Constituição*. Ele justifica a participação na vida política a partir de uma qualidade (*dynamis*) intrínseca a todos os seres humanos: é em virtude da posse de respeito e justiça, ou seja, da técnica política, que os homens têm direito a uma cidadania ativa, a participar nas assembleias e, portanto, a uma palavra *deliberante*. Da ensinabilidade da virtude, Protágoras move em direção a algo mais complexo, que é propriamente a elaboração não somente de uma visão política, mas de uma verdadeira antropologia que permita determinar também a natureza humana.²⁵

24 Platão, *Protágoras* 322d; tradução Rossi N. Lopes (2017).

25 Uma posição política tem, de uma forma ou de outra, à própria base uma antropologia, porque a política tem a ver com os homens e a suas recíprocas relações. Este ponto é muito visível nas teorias políticas antigas, onde existem antropologias rivais que contendem a vitória na *agorá* ou no campo de batalha. Sobre este ponto, veja Vegetti (2017, 101-107).

O que Protágoras descreve aqui é uma sociogonia de base tecnológica, uma sociogonia próxima àquela que Demócrito elaborou.²⁶ Uma sociogonia de base tecnológica é uma sociogonia em que as técnicas desempenham um papel central no surgimento da sociedade: neste tipo de sociogonia, é só em virtude das técnicas que os homens fundaram cidades e deram início à cultura, e as técnicas por si só garantem a paz social. Claramente, este tipo de sociogonia representa uma justificação de setores emergentes da sociedade, quais eram os técnicos, os *demiurgoí*, os artesãos e todos os que exerciam uma arte específica. Não é por acaso que este tipo de sociogonia se desenvolveu no V século, quando, depois dos legisladores e dos tiranos, o peso sempre maior que esta camada da população teve na vida econômica fez com que ela conseguisse ter também peso político. De fato, a análise do autor da *Constituição dos Atenieses* está certa.

Todavia, há uma outra perspectiva sobre o nascimento da sociedade, uma perspectiva que se opõe às sociogonias de base tecnológica. Estas são as sociogonias *pleonéktikas*, de base na *pleonexia*. *Pleonexia* indica o desejo de prevalecer e de ter mais, de ultrapassar os limites, em outros termos, indica uma atitude que visa conseguir qualquer coisa que se deseje, mesmo que, para isso, se infrinjam normas e leis. Este tipo de sociogonia é característico de setores oligárquicos da sociedade, e podemos incluir neste grupo Tucídides, Crítias e o próprio Platão. Se nas sociogonias com base tecnológicas, as técnicas e o trabalho eram suficientes a garantir a pacífica convivência dos homens, nas sociogonias *pleonéktikas* o problema maior a ser enfrentado é a violência dos homens que cometem injustiça uns contra os outros para obter mais poder, mais dinheiro. Este tipo de sociogonia vê na sociedade sempre o risco do estado de natureza, onde o direito se estende tanto quanto a força (física ou política) de um sujeito ou de uma classe. Voltamos, deste modo, ao problema de Hobbes. Por isso, sendo o risco da desordem sempre presente, pelos pensadores oligárquicos há que se colocar um freio aos impulsos ferinos da natureza humana: estes freios são as leis, por um lado, e os deuses, do outro.

26 Como aponta Vegetti (2004), na verdade a sociogonia que Protágoras apresenta começa como uma sociogonia de base *pleonektika*, mas termina com a afirmação da necessidade de um corretivo porque só as técnicas não bastam para que os homens possam viver em paz e não cometer injustiça um contra o outro.

A partir desse esclarecimento, podemos voltar ao discurso de Protágoras no diálogo homônimo. Os dons divinos, respeito (pudor) e justiça, justificam, na perspectiva de Protágoras, a participação na vida política de todos os homens, porque todos os homens estão dotados dos requisitos políticos necessários. O sofista assim conclui o mito:

É deste modo, Sócrates, e por tais motivos, que tanto os Atenienses quanto os demais homens, quando há uma discussão sobre a virtude relativa à carpintaria ou a qualquer outra atividade técnica, admitem que poucos tomem parte no conselho. Mas se alguém que não pertence a esse grupo exíguo tenta aconselhar sobre algum ponto, eles não aceitam, como você mesmo alega, e isso é razoável, como afirmo eu. No entanto, quando se voltam para um conselho relativo à virtude política, ocasião na qual se deve proceder absolutamente com justiça e sensatez, é razoável que eles admitam todo e qualquer homem, pois convém a todos compartilhar da virtude; caso contrário, não existiriam cidades. É essa, Sócrates, a causa disso.²⁷

Podemos tomar este texto de Platão como um “testemunho” da concepção que fundava o direito de todos os cidadãos a falar e a deliberar. Entre aspas, porque Platão não pode ser considerado um historiador, e em seus diálogos, mesmo quando se trata da coisa que parece mais simples, há sempre algo a mais, como neste caso. Aqui, de fato, encontramos a questão da técnica (*tekhne*), que desempenha um papel importante na filosofia de Platão porque a técnica é o que funda epistemologicamente um saber.

O discurso de Protágoras, assim elaborado por Platão, e o discurso do autor da *Constituição dos Atenienses* são um o espelho do outro. A fundar o direito da liberdade de falar estão as propriedades do indivíduo: em um caso como no outro, a liberdade de falar é determinada pela posse da virtude – entendendo esse termo *lato sensu*. Essa virtude, no mito de Protágoras, é posse de todos os homens porque foi dada por Zeus através de Hermes a todos os indivíduos para que a espécie humana não se extinguisse. No *logos* de Protágoras, depois do mito, justiça e pudor se transformam na “virtude política” ou na “técnica política”, na *areté* ou *tekhne politiké*, o que indica também um saber acerca da política que todos os homens possuiriam: é só em virtude deste “dom divino” que os homens têm a possibilidade de falar livremente tendo o poder de incidir nas decisões

27 Platão, *Protágoras* 322d-323a; tradução Rossi N. Lopes 2017.

políticas de uma cidade. Se viramos o olhar para a *Constituição dos Atenienses*, podemos destacar que o motivo da exclusão do *demos* das decisões políticas é fundamentado pelo mesmo princípio: os demais, o *demos* pobre, não possui aquelas virtudes – morais e intelectuais – necessárias para tomar decisões. O que difere nas duas perspectivas – na do Protágoras e na da *Constituição dos Atenienses* – é a visão sobre o homem, ou seja, a consideração da natureza humana. Sendo o critério de inclusão-exclusão o mesmo, a liberdade de falar se torna o campo de batalha de duas antropologias rivais.²⁸

Há um outro texto que celebra a liberdade de falar e mostra uma democracia, digamos assim, muito ideal, longe do que era a realidade na Atenas em guerra: *As suplicantes* de Eurípides. Muitos filólogos pensam que esta tragédia foi escrita logo depois da derrota de Atenas na batalha contra Esparta em Délio, 424 a.C. Por esta razão, se pode entender *As suplicantes* como uma reação de patriotismo com a função de lembrar aos Atenienses a própria grandeza em relação à inimiga Esparta, embora Eurípides não deixe não aparecer suas dúvidas sobre a democracia no discurso do arauto tebano.

Teseu, rei de Atenas, fala com o arauto tebano e diz que não há rei em Atenas porque os cargos duram um ano, a cidade é livre e os pobres são iguais aos ricos (coisa que faz lembrar o famoso epitáfio de Péricles em Tucídides). A resposta do arauto é indicativa do choque entre duas perspectivas de entender o poder:

[Arauto]:
[...] na urbe, de onde venho,
tem o poder um varão, não muitos.

28 É importante destacar o fato de que estas duas visões sobre a liberdade de falar estão fundamentadas pelo mesmo critério, que é o da *areté*, da virtude. Vegetti (2017), com grande acume distingue os princípios que podem fundamentar e justificar o poder. Ele apresenta cinco princípios fundacionais do poder: o *plethos* (a multidão), o *nomos* (a lei), o *kratos* (a força), a *areté* (a virtude) e a *episteme* (saber-ciência). Como destaca o estudioso, esses cinco princípios, que explicitamente ou implicitamente justificam o poder por parte de um ou mais atores políticos apresentam ligações entre eles. O fato de que Protágoras, assim como representado por Platão no homônimo diálogo, e o autor da *Constituição dos Atenienses* se baseiem no mesmo critério faz com que as visões deles possam ser rivais. De fato, apelar-se a diferentes critérios para justificar a pretensão de tomar o poder subtrairia a possibilidade de confronto: se por acaso o autor da *Constituição* apelasse ao *kratos* para justificar o poder, ele não poderia desarmar – e contradizer – as argumentações de Protágoras (ou de qualquer um que use as mesmas justificativas) e vice-versa. Aqui estamos frente, de maneira muito neta, a antropologias rivais, das quais advêm posições e consequências opostas.

Não há quem com afagos das falas
 a reverta, vária, ao lucro particular,
 ora meigo, espalhando muita graça,
 ora nocivo e então em novas rusgas
 oculte velhos erros e fuja da justiça.
 Aliás, como sem ter retas palavras
 o povo poderia dirigir reto a urbe?
 O tempo, em vez da pressa, dá lição
 melhor. Um lavrador, varão pobre,
 ainda que não fosse ignaro, por fainas
 não poderia avistar os itens comuns.
 Isso, sim, é nocivo para os melhores
 quando mau varão vale mais e tem
 o povo com a fala, sendo antes nada.²⁹

Parece ouvir falar o autor da *Constituição dos Atenienses!* Em resposta, Teseu celebra a democracia:

Nada é mais hostil à urbe que um tirano,
 lá onde primeiro de tudo não há leis
 comuns e tem o poder um dono da lei,
 autocrata, e isso não é mais igualdade.
 Escritas as leis, o desprovido de força
 e o rico têm com igualdade a justiça,
 e o mais desprovido de força pode
 dizer ao rico o mesmo, em resposta,
 e se é justo, o menor vence o grande.
 Isto é liberdade: “Quem quer trazer
 “ao meio algum conselho útil à urbe?”
 Quem o quer, é brilhante; quem não,
 cala-se. O que na urbe é mais paritário?
 Onde quer que o povo dirija do solo,
 ele se compraz com jovens cidadãos.
 Um varão rei considera isso adverso,
 e extermina os nobres, que considera

²⁹ Eurípides, *As suplicantes*, vv. 410-25; tradução de Torrano 2016.

prudentes, temeroso pela sua realeza.
 Como poderia ainda ser forte a urbe,
 se qual espiga no prado na primavera
 cortando ceifa e colhe flor de juventa?
 Por que obter bens e vida para filhos
 para conseguir mais vida para o rei?
 Ou criar bem filhas virgens em casa,
 para ledor prazer do rei quando quiser,
 e prepara o pranto? Não mais eu viva,
 se as minhas filhas se casarem à força!
 Esses dardos aí lancei contra os teus.
 Vens aí à procura de quê, nesta terra?
 Serias punido, se urbe não te enviasse,
 por falares demais. Deve o mensageiro
 dizer todo o mandado e o mais rápido
 voltar. No porvir envie Creonte à minha
 urbe um mensageiro menos eloquente!³⁰

Gostaríamos de chamar atenção só para alguns aspectos. No discurso do arauto, o povo não pode deliberar por causa da sua própria ignorância e é contra a natureza que o pior mande no melhor. A perspectiva do arauto é a mesma da do autor da *Constituição dos Atenienses*, sobretudo na consideração de que o povo não possui aquelas qualidades para que a cidade seja bem governada. Todavia, há um outro *topos* que o arauto toca, e que pode ser considerado um *leitmotiv*, o fato de que os discursos bajuladores geram desordem, instabilidade e injustiça na cidade: “Não há quem com afagos das falas a reverta, vária, ao lucro particular”.³¹ A ligação entre discursos (*logoi*) e desordem, maldade, engano, não é somente uma ligação que encontramos nos sofistas e nas críticas que Platão coloca contra os sofistas; se pensamos no discurso de Ulisses contra Tércites³² ou também em

30 Eurípides, *As suplicantes*, vv. 429-62; tradução de Torrano 2016.

31 Eurípides, *As suplicantes*, 412-3: “οὐδ’ ἔστιν αὐτὴν ὅστις ἐκχαυνῶν λόγοις / πρὸς κέρδος ἴδιον ἄλλοτ’ ἄλλοσε στρέφει”; tradução de Torrano 2016.

32 Cfr. *Il.* II 211-77. Tércites é conotado como hábil orador nos versos da *Iliada*, mas junto com este atributo ele é conotado negativamente em relação a esta habilidade: cfr. *Il.* II 212: “ἀμετροεπής” (de palavras sem medida), II 213: “ὅς ἔπεα φρεσὶν ἦσιν ἄκοσμά τε πολλά” (de palavras sem *kosmos*), II 222: “ὄξέα κεκλήγων” (“*coaxando* agudamente”), II 246: “λιγὺς περ ἔων ἀγορητής” (“sendo eloquente orador”), II 256: “κερτομέων ἀγορεύεις” (“falas insultando”).

Os trabalhos e os dias, de Hesíodo,³³ os discursos estão relacionados a condutas imorais, enganadoras ou a torpitude moral. O arauto de *As suplicantes* não está fazendo outra coisa senão referir-se à tradição da ética aristocrática condenando os discursos. Interessante é que Teseu repreende o arauto pelas mesmas razões, ou seja, pelo fato de ele ser eloquente fora de medida. Todavia, no discurso de Teseu, falar para o bem da cidade é um mérito, porque traz para a cidade benefícios.

Na resposta, Teseu não chama Creonte de rei, mas de tirano: mais uma vez, no momento mesmo de celebrar a democracia, a oposição é estabelecida com o tirano; e que isso seja o alvo de Eurípides é confirmado pela alusão ao epitáfio de Péricles, quando trata da igualdade do rico e do pobre, ambos iguais na cidade democrática. Se o quadro histórico-político desta tragédia é o amanhã da derrota de Atenas, Teseu está fazendo de novo o elogio à cidade que se tornou “escola da Grécia”.

Limitamo-nos a esses trechos por quanto concerne o termo *isegoria* e o conceito de igual poder deliberante, só lembrando que este termo, diferentemente do termo *parrhesia*, tem um campo semântico estrito que se refere à uma forma constitucional, e isso sobretudo no final do V e pelo IV século a.C.

Parrhesia

O termo *parrhesia* é um termo da tragédia e o encontramos pela primeira vez na obra de Eurípides. Esse fato tem uma explicação, porque, como Spina destaca,³⁴ o tetrassílabo *parrhesia* se encaixa melhor no trimetro jâmbico, que é o verso da tragédia. O que significa *parrhesia*? O termo deriva de *pan* e de *rhesis*, *pan* que significa tudo e *rhesis* que significa dizer, ato de dizer. *Parrhesia*, portanto, significa dizer tudo.

Parrhesia, diferentemente de *isegoria*, possui uma gama de sentidos muito ampla e seu uso se adapta a inúmeros contextos. Como já foi destacado por vários estudiosos, esta amplitude de significados permite que este termo atravesse os mais diferentes gêneros literários e não é alheio nem à prosa científica. O termo *parrhesia*, mais ou menos, está entre dois polos: o primeiro é a liberdade de fala, e neste sentido se sobrepõe ao significado de *isegoria*, o segundo é o falar com franqueza, no sentido de falar tudo o que se pensa sem temor de incomodar o interlocutor.³⁵

33 Cfr. Hesíodo, *Os trabalhos e os dias*, 28-32.

34 Cfr. Spina 1986.

35 Michel Foucault (1998) entende *parrhesia* neste sentido.

Quanto ao sentido político que o termo *parrhesia* tem, é a tragédia *Hipólito*, de Eurípides, que nos dá um testemunho muito claro: Fedra diz: “vivemos livres na *parrhesia* na glória de Atenas” (421-3). De novo, a liberdade de fala remete à glória da democracia de Atenas, mas desta vez o termo é *parrhesia*. Nesta perspectiva, o problema principal do cidadão é perder a *parrhesia*. Em uma sentença atribuída a Demóstenes, se diz que para os homens livres não há desgraça maior do que perder a *parrhesia*; e de fato há casos contemplados pelas leis de Atenas em que a cidade pode tirar a *parrhesia* a um cidadão indigno que propôs um decreto contra as leis em vigor (*graphe paranomon*). O problema de perder o direito de falar atinge também os exilados.

Na tragédia de Eurípides, *As Fenícias*, Jocasta pergunta a Polinice se ser privado da própria pátria (isso é, ser exilado) é um grande mal e ele responde que é o maior dos males. Curiosa, Jocasta pergunta a razão, e Polinice responde: “o exilado não possui a *parrhesia*”. Todavia, Jocasta acrescenta as palavras de Polinice: perder a *parrhesia* significa ser escravo, e ser escravo significa não poder dizer o que se pensa, e isso significa ter que suportar a estupidez de quem governa.

Ao longo dos séculos, *parrhesia* mantém seu valor jurídico ou político-institucional, identificando-se assim com a democracia; e seu valor ético, o de falar, aconteça o que acontecer depois, incluindo o risco para quem usa a *parrhesia*, o *parrhesiastés*. Em contexto privado, a *parrhesia* também exerce um papel: usar a *parrhesia* é o jeito com o qual se deve falar a um amigo. Todavia, como já notado, há outras expressões para indicar a *parrhesia*, com todas as nuances que este termo possui; uma dessas é “falar livremente” (λέγειν ἐλευθέρως, *legein eleutheros*). Com esta expressão, na tragédia de Eurípides, *Alceste*, Hércules diz a Admeto: “A um amigo deve-se sempre falar livremente”,³⁶ e se algo estiver errado é preciso repreender e não ficar calado. A *parrhesia* tem também este sentido, ou seja, falar livremente porque deve-se falar, deve-se dizer algo: a *parrhesia*, nesta perspectiva diferentemente da *isegoria*, é um dever moral.

Portanto, há dois aspectos na *parrhesia*, como nota Luigi Spina:

se ela é dada por um poder, seja este democrático, tirânico ou monárquico, constitui o terreno institucional sobre o qual se determina a identidade do cidadão; se ela é utilizada corresponde à particular intenção em exercer não somente os

36 Eurípides, *Alceste*, v. 1008.

seus próprios direitos de cidadão, mas os seus ‘deveres’ de homem na relação com os outros homens, ou com o ‘próprio poder’.³⁷

Todavia, o exercício da *parrhesia* não é isento de abusos. E é no abuso da *parrhesia* que se concentram as críticas de muitos autores, também de quem defende a liberdade de fala. De fato, na prática comum e não idealizada ou ideologizada da Atenas democrática, muitos denunciam o fato de que, a partir do direito de falar livremente, a prática da *parrhesia* chega a ser a prática de dizer qualquer coisa, mesmo de propor algo contra a lei ou de difundir notícias falsas. Todavia, propor algo contra a lei era punido muito duramente, assim como o era quem difundia notícias falsas. Este é o relato que nos deixa Plutarco, na vida de *Nícia* (30), acerca de um barbeiro que espalha a notícia da derrota ateniense na Sicília. Os arcontes perguntam quem lhe deu a informação, mas ele não soube o que responder: o barbeiro foi acusado de inventar notícias e, por isso, torturado por muito tempo.

Além desses dois casos, uma reflexão se impõe sobre o uso e o abuso da palavra, para introduzir o falar com franqueza nos diálogos platônicos. A Atenas do V e do IV séculos era uma cidade em que tomava o poder quem era capaz de falar. A assembleia e os tribunais eram os lugares onde se decidia o destino dos homens e da cidade: por causa das instituições democráticas havia muitos oradores, e a característica dos oradores era mesmo a capacidade de persuadir o auditório. A prática dos discursos gerou uma figura particular que era capaz de ensinar a falar bem e a ter sucesso na vida política: a figura do sofista.³⁸ Estamos aqui frente uma mudança profunda na cultura grega, porque os sofistas traziam uma nova forma de educação, de *paideia*, que se sobrepunha àquela clássica constituída pelos modelos homéricos. Todavia, introduzir aqui o problema das *paideiai* rivais, a homérica, a dos sofistas e a de Platão nos levaria longe do nosso caminho, embora o problema da *paideia* e dos modelos educativos – com as diferentes antropologias rivais subtendidas – é o problema da Grécia do século V, e o problema da liberdade de falar é entrelaçado estritamente com o problema da *paideia*.

A *parrhesia* e seu uso, para os filósofos e, primeiramente, para Platão, é o que desencadeia os problemas políticos da cidade. Dito de maneira um pouco apressada, a

37 Spina (1986, 84). Como já destacamos, este estudo de Spina é o percurso escolhido para enfrentar os assuntos aqui na nossa contribuição.

38 Veja o estudo de Casertano 2010, que dá um quadro claro dos sofistas sobretudo em relação à ligação entre palavra e realidade e à política.

arte dos discursos sofisticos é a arte do engano, da *apate*, do encantamento, da *kelesis*.³⁹ E é aqui, nesta ligação entre liberdade de palavra, persuasão e verdade que se pode entender, em geral, a questão do diálogo platônico e a crítica aos discursos sofisticos que Sócrates faz em quase todos os diálogo. A prática retórica é possível só numa sociedade em que a *parrhesia* seja permitida, tanto no sentido de falar livremente quanto naquilo de falar com franqueza. Todavia, com Sócrates a *parrhesia* sai do espaço público, a não ser o tribunal da *Apologia*, e ocupa o espaço privado da troca dialógica entre interlocutores que discutem sobre um assunto. É aí que a *parrhesia* se mostra, como afirma Foucault (1998), como “um tipo de relação entre quem fala e o que está dito”. Na *parrhesia*, de fato, o falante torna manifestamente claro e óbvio o fato de que o que ele diz é a sua própria opinião *pessoal*, e nesta prática “o falante sublinha o fato de que ele é ao mesmo tempo o sujeito da enunciação e do *enunciandum*, ou seja que é ele mesmo o sujeito da opinião à qual se está referindo”. O *parrhesiastés*, quem usa a *parrhesia*, “escolhe uma específica relação com si mesmo; ele prefere ser um que diz a verdade mais do que um ser humano falso com si mesmo” (Foucault 1998). O que Foucault individua na *parrhesia* em geral, mesmo sob um olhar muito específico, se aproxima muito à sensibilidade da filosofia de Platão,⁴⁰ que põe o diálogo como causa primeira da filosofia. No diálogo, de fato, Sócrates visa primeiramente estar de acordo consigo mesmo, e o diálogo permite esta investigação que é primeiramente uma investigação sobre si. É o mesmo Sócrates que explica esta relação do falante consigo mesmo:

Aliás, ao menos eu julgo, excelente homem, que é melhor que minha lira, ou o coro do qual sou corego, seja desafinada e dissonante e que a maioria dos homens não concorde comigo e afirme o contrário do que digo, do que eu, sendo um só, dissona de mim mesmo e diga coisas contraditórias.⁴¹

A *parrhesia*, portanto, é um dever, uma obrigação moral, em primeiro lugar consigo mesmo.⁴² É o acordo, a *homologia* consigo mesmo a coisa mais importante

39 Um estudo importante sobre o engano no mundo antigo é o de Ioli 2018, que no capítulo 10 trata da retórica de Górgias e dos sofistas acerca deste assunto.

40 Para um olhar geral sobre a *parrhesia* em Platão, veja-se Van Raalte (2004).

41 Platão, *Górgias* 482b-c; tradução de Rossi N. Lopes 2011.

42 Para os Socráticos, veja Palumbo 2013.

para um *parrhesiastés*, e depois é uma obrigação moral do falante em relação aos outros homens. É neste sentido que Sócrates, na *Apologia*, dirá que o máximo bem, o *megiston agathon*, é dialogar,⁴³ perguntar e examinar os homens acerca das opiniões deles e *do modo com o qual eles vivem*, e ver se este modo está de acordo com o que pensam. Nesta perspectiva, a *parrhesia* adquire um outro sentido: ela se torna uma prática, ou técnica de vida graças à qual se pode ser feliz. E que a *parrhesia* tenha uma estrita ligação com a vida é dito explicitamente por Sócrates, sempre na *Apologia*. De fato, a *parrhesia* socrática é a prática de examinar a si mesmo e aos outros, a vida e as opiniões; e que essa análise seja decisiva para a vida é testemunhado pelas famosas palavras de Sócrates: “uma vida não examinada não é digna de ser vivida”.⁴⁴

Aqui a *parrhesia*, o falar livremente e o falar com franqueza, com estas premissas se mostra bicéfala, e pode levar a dois caminhos completamente opostos. Um é o caminho do Sócrates, que fala porque não sabe nada e quer entender se sua maneira de viver está correta; o outro é o caminho dos sofistas e dos eristas, dos rétores em geral, dos que falam não para chegar a um acordo (*homologia*) sobre as coisas mais importantes, mas porque querem persuadir mesmo não acreditando no que falam. E aqui temos um outro ponto que podemos destacar, qual seja, o falar sem acreditar no que se está dizendo, o que mostra a bicefalia que citamos. Há duas expressões que Platão utiliza para indicar estas modalidades de falar. A primeira é falar *kata doxan* (“conforme a própria opinião”), falar acreditando no que se está dizendo; a outra é falar *para doxan* (“contra a própria opinião”), falar sem acreditar no que se está dizendo. A primeira modalidade é aquela que os interlocutores têm que adotar para dialogar, e é a condição básica da troca dialógica porque somente dizendo o que se acredita como verdadeiro se pode ligar a vida ao discurso que se está fazendo. A segunda, é a modalidades dos sofistas para vencer no confronto e conflito dos discursos, tanto na assembleia quanto nas públicas demonstrações (*epideixeis*).

Essa primeira maneira de falar (a *katá doxan*) junta, como aponta Foucault (1998), o que se pensa, o que se age e o que se diz. Não é este o lugar para discutirmos este assunto, porque significaria tratar da inteira produção de Platão, nem para tratar

43 Esta é a perspectiva através da qual Gabriele Giannantoni (2005) entende o filosofar socrático, que ele encontra nos “primeiros” diálogos de Platão.

44 É a célebre afirmação “ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ” (*Apol.* 38a5-6).

dos problemas que um interlocutor não parrhesiástico gera ao interior de um diálogo.⁴⁵ Todavia, é importante darmos aqui um exemplo do uso do termo *parrhesia* feito por Platão⁴⁶ e mostrar como este termo age e reage na filosofia dialógica deste filósofo.

A ocorrência que queremos trazer à atenção é uma do *Laques*, diálogo que se pode, a justo título, considerar um diálogo da *parrhesia*: de fato, mesmo no começo, Lisímaco declara que ele e Melésias irão usar *parrhesia* com Nícias e Laques:

O motivo de eu e Melésias aqui presente vos termos pedido que viésseis a tal espectáculo, não vo-lo declaramos então; agora, porém, vamos dizer-vos qual tenha sido, por estarmos certos de que podemos usar de franqueza convosco.⁴⁷

A *parrhesia* é, portanto, o marco primeiro deste diálogo,⁴⁸ e de fato este conceito ocorre explicitamente três vezes.⁴⁹ Como já antecipado, *parrhesia* aqui não indica um direito e não é substituível com o termo *isegoria*; a especificação platônica se dá no movimento que temos delineado, o movimento do espaço público ao espaço privado, e, mais especificamente, ao espaço de uma discussão entre amigos que possuem a mesma disposição (*héxis*). De fato, quando há interlocutores que falam *katá doxan* – conforme a própria opinião – os indivíduos se tornam uma comunidade dialógica,⁵⁰ que pode representar um nível de politicidade *sã*, mesmo se em escala menor.⁵¹ Neste diálogo é Nícias quem revela a Lisímaco o verdadeiro escopo do dialogar socrático:⁵²

45 Permitimo-nos remeter ao nosso Marino 2019, que aborda, mesmo se a partir de uma específica perspectiva, este assunto de maneira mais ampla.

46 As ocorrências de *parrhesia* e do verbo derivado *parrhesiazesthai*, em todo o *corpus platonicum* são 26, duas das quais encontram-se nas cartas oitava e décima terceira e uma no *Clitofon*, considerados espúrios.

47 Platão, *Laques* 171a2-5; tradução de Carlo Alberto Nunes em Platão 1980: “οὐ δ’ ἔνεκα ὑμᾶς ἐκελεύσαμεν συνθεάσασθαι ἐγὼ τε καὶ Μελησίας ὅδε, τότε μὲν οὐκ εἶπομεν, νῦν δ’ ἐροῦμεν. ἡγούμεθα γὰρ χρῆναι πρὸς γε ὑμᾶς παρρησιάζεσθαι”.

48 A intenção de “falar com franqueza” é repetida por Lisímaco uma página depois, em 179c1-2: “ὅπερ οὖν καὶ ἀρχόμενος εἶπον τοῦ λόγου, παρρησιασόμεθα πρὸς ὑμᾶς”.

49 Duas vezes ocorre o termo *parrhesia*, uma vez o verbo *parrhesiazesthai*.

50 Veja-se Vidal-Naquet 1996, Vegetti 2000 e Marino 2019, *passim*.

51 De fato, nos diálogos de Platão encontramos muitas cenas que nos fazem lembrar as práticas políticas da Atenas do final do século V a.C., no bem quanto no mal. Nesta perspectiva, Platão parece nos dar os critérios de leitura da vida política ateniense.

52 Claramente, não se deve generalizar esta afirmação até fazer dessa uma chave de leitura única para o *dialegethai* socrático.

Pois parece ignorar que quem está perto de Sócrates e lhe se aproxima para dialogar, necessariamente, muito embora se trate no começo de assunto diferente, de tal modo ele o arrasta na conversa, que o obriga a prestar-lhe contar de si próprio, de que maneira vive e que vida levou no passado; uma vez chegados a esse ponto, não o solta Sócrates sem o ter examinado a fundo.⁵³

Aqui encontramos o *topos* da vida que precisa ser examinada que encontramos na *Apologia*, e, de fato, esta afirmação de Nícias é igual ao discurso da *Apologia*: Sócrates examina as vidas. Mesmo se o ponto de partida é um assunto qualquer, Sócrates chega a analisar se as opiniões do interlocutor são coerentes à vida que este conduz. E que esta seja uma atitude comum aos interlocutores do *Laques* é testemunhado também pelas palavras do próprio Laques:

Algumas pessoas poderão achar que eu sou amigo de discursos, e outras, que sou inimigo deles. Quando ouço alguém discorrer sobre a virtude ou sobre qualquer outra modalidade de sabedoria, algum homem de verdade e à altura do seu tema, alegro-me sobremodo e me comprazo em comparar o orador com suas palavras, e em verificar como ambos se combinam e completam. Considero o indivíduo nessas condições um músico afinado em harmonia mais perfeita do que a da lira ou de qualquer outro instrumento frívolo: a harmonia da sua própria vida, estando sempre em consonância suas palavras com seus atos [...].⁵⁴

Nas palavras de Laques, a vida (as ações), o pensamento e as palavras têm que ser coerentes entre si, e esta é a música do músico mais nobre. E que este seja o critério para avaliar as pessoas, e em primeiro lugar Sócrates, é dito pouco depois, e aqui Laques utiliza o termo *parrhesia*:

Das palavras de Sócrates não tenho nenhuma experiência, porém há muito conheço suas ações, em que o encontrei digno de discursos belos e de toda franqueza.⁵⁵

53 Platão, *Laques* 187e6-188a3; tradução de Carlo Alberto Nunes (Platão 1980) modificada.

54 Platão, *Laques* 188c5-d6; tradução de Carlo Alberto Nunes (Platão 1980)

55 Platão, *Laques* 188e5-189a1; tradução de Carlo Alberto Nunes (Platão 1980) modificada:

“Σωκράτους δ’ ἐγὼ τῶν μὲν λόγων οὐκ ἔμπειρός εἰμι, ἀλλὰ πρότερον, ὡς ἔοικε, τῶν ἔργων ἐπειράθην, καὶ ἐκεῖ αὐτὸν ἤθρον ἄξιον ὄντα λόγων καλῶν καὶ πάσης παρρησίας”.

As ações são índice dos discursos que um homem pode fazer. *Ergon*, obra ou ato, e *logos*, discurso, têm uma coerência forte porque é o mesmo indivíduo que age e que fala, e se um orador pode enganar, os atos são testemunhos do *logos* interior que cada um tem; *logos* no sentido não somente de discurso falado ou declamado, mas também no sentido de cifra reveladora da essência de um homem. Um homem injusto agirá de forma injusta e, portanto, suas palavras serão injustas, não belas, enquanto um homem justo agirá justamente e seus discursos serão belos.⁵⁶

Todavia, a este ponto, se pode compreender como a *parrhesia* age no interior do mecanismo dialógico. Se consideramos a sentença de Sócrates na *Apologia*, pela qual uma vida que não é examinada não vale ser vivida, e o que Sócrates diz no *Gorgias* no trecho acima citado,⁵⁷ em que o máximo bem é de concordar consigo mesmo mais do que com os outros, podemos entender que a ação dialógica é primeiramente operada sobre si mesmo, para que as opiniões nas quais se acredita não sejam contraditórias, mas concerne também a coerência entre pensamentos-discursos e ações.⁵⁸ Neste modo, a *parrhesia* é uma pedra de toque reveladora das disposições da alma de cada interlocutor.

Assim, no âmbito privado, a liberdade de falar torna-se liberdade de se falar, a liberdade-possibilidade que um indivíduo possui para examinar a si mesmo antes dos outros, porque é somente procurando e encontrando a coerência entre as próprias opiniões que um homem pode contribuir a um diálogo são, em que os interlocutores compartilhem a mesma disposição a dialogar e aceitem, como amigos, ser refutados, e esta disposição torna os interlocutores uma comunidade filosófica, justa sim, mas que fica fora da comunidade política da cidade: para pensar em uma comunidade que seja, a um tempo, justa e que compreenda todos os cidadãos, Platão precisará de uma análise mais ampla e de meios paidêuticos capazes de construir uma cidade *katá physin*, conforme a natureza.

56 Esta perspectiva é a mesma das palavras da *Carta sétima* (328c5-8), e é um *Leitmotiv* fazer conseguir as ações às palavras.

57 Platão, *Górgias* 482b-c.

58 Cfr. Marino (2019, capítulo III 4).

Bibliografia

- Bearzot, Cinzia (2011). “La paternità dell’opera”, in C. Bearzot-F. Landucci-L. Prandi (ed.), *L’Athenaion politeia rivisitata. Il punto su Pseudo-Senofonte*, Milano: Vita e Pensiero, 3-27.
- Benveniste, Émile (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2 Pouvoir, droit, religion*. Paris : Les éditions de Minuit.
- Bonazzi, Mauro (2017). *Atene, la città inquieta*. Torino: Einaudi.
- Canfora, Luciano (1980). “Studi sull’*Athenaion Politeia pseudo-senofontea*”. *Memorie dell’Accademia delle Scienze di Torino*, ser. V, vol. IV, 1.
- Canfora, Luciano (2018a). *La democrazia. Storia di un’ideologia*. Roma-Bari: Laterza.
- Canfora, Luciano (2018b). “Diamo un nome ad un “vecchio” che forse tale non era”, in Serra 2018, 199-224.
- Capra, Andrea (2001). *Il “Protagora” di Platone tra eristica e commedia*. Milano: LED.
- Casertano, Giovanni (2010). *Sofista*. São Paulo: Paulus.
- Casertano, Giovanni (a cura di) (2000). *La struttura del dialogo platonico*. Napoli: Loffredo.
- Cossutta, F.; Narcy, M. (éd.) (2001). *La forme dialogue chez Platon*, Grenoble: Jérôme Million.
- Cramer, O.C. (1976). “Speech and Silence in the *Iliad*”. *The Classical Journal*, 71, 300-304.
- Carter, D.M. (2004). “Citizen Attribute, Negative Right: A Conceptual Difference Between Ancient and Modern Ideas of Freedom of Speech”, in Sluiter-Rosen (2004), 197-220.
- Dixsaut, Monique (2003). *La natura filosofica. Saggio sui dialoghi platonici*, traduzione italiana. Napoli: Loffredo (edição original Paris 2001).
- Dover, Kenneth (1976). “The Freedom of the Intellectual in Greek Society”. *Talanta*, 7, 24-54.
- Finley, Moses I. (1976). “The Freedom of the Citizen in the Greek World”, *Talanta*, 7, 1-23.
- Foucault, Michel (1998). *Discorso e verità nella Grecia antica*. Traduzione italiana a cura di Adelina Galeotti. Roma: Donzelli Editore.
- Gastaldi, Silvia (1998). *Storia del pensiero politico antico*. Roma-Bari: Laterza.

- Giannantoni, Gabriele (1995). "Il dialogare socratico e la genesi della dialettica platonica", in P. Di Giovanni (a cura di), *Platone e la dialettica*, Roma-Bari: Laterza 1995, pp. 3-26.
- Giannantoni, Gabriele (2005). *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia platonica*, edizione postuma a cura di B. Centrone. Napoli: Bibliopolis.
- Gigante, M. (1953). *La "Costituzione degli Ateniesi". Studi sullo Pseudo-Senofonte*. Napoli: Giannini.
- Gonzalez, F.J. (1998). *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry*. Evanston: Northwestern University Press.
- Gonzalez, F.J. (2014). "The Virtue of Dialogue, Dialogue as Virtue in Plato's *Protagoras*". *Philosophical Papers*, 43/1, 33-66.
- Griffith, G.T. (1966). *Isegoria in the Assembly at Athens*, in *Ancient Society. Studies presented to V. Ehrenberg*, Oxford: Blackwell 1966, 115-38.
- Hammer, Dean (ed.) (2015). *A Companion to Greek Democracy and the Roman Republic*. The Atrium, Chichester: John Wiley & Sons.
- Hansen, M.H. (1974). *The Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth Century B.C. and the Public Action against Unconstitutional Proposals*, Odense University Press.
- Hansen, M.H. (1989). *Was Athens a Democracy?*. Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters.
- Hobbes, Thomas (2008). *Leviatã*, organizado por Richard Tuck; tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes.
- Ioli, Roberta (2018). *Il felice inganno. Poesia, finzione e verità nel mondo antico*. Milano: Mimesis Edizioni.
- Kagan, Donald (1998). *Pericles of Athens and the Birth of Democracy*. London: Secker & Warburg, 1990.
- Kahn, C.H. (2008). *Platone e il dialogo socratico. L'uso filosofico di una forma letteraria*, traduzione italiana. Milano: Vita e Pensiero (edição original Cambridge 1996).
- Kahn, C.H. (2010). "L'importance philosophique de la forme du dialogue pour Platon", in A. Brancacci et alii (éds), *Aglaia. Autour de Platon, Mélanges offerts à Monique Dixsaut*, Paris: Vrin, pp. 69-81.
- Lanza, Diego-Vegetti, Mario (1977). "L'ideologia della città", in Lanza-Vegetti-Caiani-Sircana (1977), 13-27.

- Lanza, Diego-Vegetti, Mario-Caiani, Guglielmo, Sircana-Francesco (1977). *L'ideologia della città*. Napoli: Liguori.
- Lapini, W. (1997). *Commento all'Athenaion politeia dello Pseudo-Senofonte*. Firenze: Pubblicazioni dell'Istituto Giorgio Pasquali dell'Università di Firenze.
- Lapini, Walter (1998) "L'Athenaion politeia dello Pseudo-Senofonte e i "ricordi a distanza". *Sileno XXIV*, 109-113.
- Lenfant, D. (2017). *Pseudo-Xénophon. La Constitution des Athéniens. Texte édité, traduit et commenté*. Paris: Les Belles Lettres.
- Lewis, J.D. (1971). "Isegoria at Athens, when did it begin?". *Historia*, 20, 129-40.
- Marino, Silvio (2019). *il corpo del dialogo. una teoria della comunicazione a partire dal protagora di platone e dal corpus hippocraticum*. Paolo Loffredo: Napoli.
- Marino, Silvio (2020). "A Constituição dos Atenienses de Pseudo-Xenofonte". *Archai* 28.
- Meyer, Christian (1988). "L'ideologia del cittadino", in C. Meyer-P. Veyne, *L'identità del cittadino e la democrazia in Grecia*, traduzione italiana, Bologna: il Mulino, 11-69.
- Momigliano, Arnaldo (1971). "La libertà di parola nel mondo antico", *Rivista Storica Italiana*, 83, 499-524.
- Momigliano, Arnaldo (1973). "Freedom of Speech in Antiquity", in Philip P. Wiener (ed.), *Dictionary of the History of Ideas*, vol. II, New York: Charles Scribner's Sons, pp. 252-63.
- Musti, Domenico (1995). *Demokratia*. Origini di un'idea. Roma-Bari: Laterza.
- Nonvel Pieri, Stefania (2000). "Il limite della complessità. Sulla struttura dialogica in Platone, a partire da alcuni dialoghi esemplari", in Casertano (2000), pp. 140-70.
- Ober, Josiah (1989). *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology and the Power of People*. Princeton: Princeton University Press.
- Palumbo, Lidia (2013). "Socrate, I Socratici e la parrhêsia", in F. de Luise-A. Stavru, *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 242-260.
- Platão (1980). *Diálogos. Apologia de Sócrates – Critão – Menão – Hípias Maior e outros*. Tradução de Carlo Alberto Nunes (volumes I e II). Belém: Universidade Federal do Pará.
- Raaflaub, Kurt A. (1980). "Des freien Bürgers Recht der freien Rede", in W. Eck-H. Galsterer-H. Wolf (ed.) *Studien zur antiken Sozialgeschichte. Festschrift F. Vittinghoff*, Köln-Wien, pp. 7-57.

- Raaflaub, Kurt A. (2004). "Aristocracy and Freedom of Speech in the Greco-Roman World", in Sluiter-Rosen (2004), 41-61.
- Raaflaub, Kurt A. (2015). "Why Greek Democracy? Its Emergence and Nature in Context", in Hammer 2015, 23-43.
- Rossi N. Lopes, Daniel (2011). *Górgias de Platão. Tradução, ensaio introdutório e notas*. São Paulo: Perspectiva
- Rossi N. Lopes, Daniel (2017). *Protágoras de Platão. Tradução, estudo introdutório, comentários e notas*. São Paulo: Perspectiva.
- Ammendola, S. (2001). "Limitazioni del diritto di libertà di parola nell'Atene del V secolo ed in particolare nel teatro attico", *AION* (Sez. fil.-lett.) 23, 41-113.
- Scarpat, G. (1964). *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*. Brescia: Paideia.
- Scott, G.A. (ed.) (2007). *Philosophy in Dialogue. Plato's Many Devices*, Evanston (Illinois): Northwestern University Press.
- Serra, G. (ed.) (2018). *Pseudo-Senofonte. Costituzione degli Ateniesi*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla-Mondarori.
- Sluiter, I. - Rosen, R.M. (2004) (eds.). *Free Speech in Classical Antiquity*. Leiden-Boston: Brill.
- Sluiter, I. - Rosen, R.M. (2004). "General Introduction", in Sluiter-Rosen (2004), 1-19.
- Sordi, M. (2002). "L'Athenaion Politeia e Senofonte". *Aevum* 76, 17-24.
- Spina, Luigi (1986). *Il cittadino alla tribuna: diritto e libertà di parola nell'Atene democratica*. Napoli: Liguori.
- Torrano, Jaa (2016). *Eurípides. Teatro completo. Vol. 2*. São Paulo: Editora Iluminuras Ltda.
- Trabattoni, Franco (1994). *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze: La Nuova Italia Editrice.
- Van Raalte, Marlene (2004). "Socratic *Parrhesia* and its Afterlife in Plato's *Law*", in Sluiter- Rosen (2004), 279-312.
- Vegetti, Mario (2000). "Società dialogica e strategie argomentative nella *Repubblica* (e contro la *Repubblica*)", in G. Casertano (a cura di), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli: Loffredo, 2000, 74-85.

Vegetti, Mario (2004). "Protagora, autore della *Repubblica*? (ovvero il "mito" del *Protagora* nel suo contesto)", in G. Casertano (a cura di), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, 2 voll., Napoli: Loffredo 2004, vol. 1, 145-58.

Vegetti, Mario (2017). *Chi comanda nella città. I Greci e il potere*. Roma: Carocci.

Vidal-Naquet, Pierre (1996). "La société platonicienne des dialogues : esquisse pour une étude prosopographique", in P. Vidal-Naquet, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris: Flammarion 1996, 95-119.

Woodhead, A.G. (1967). "ΙΣΗΓΟΡΙΑ and the Council of 500", *Historia*, 16, 129-40.

O sentido do olfato e o perfume como metáfora.

O nariz de Erasmo

Elaine C. Sartorelli

O presente texto buscará ilustrar, por meio da metaforização do perfume e de seu uso efetuada no século XVI, uma concepção de retórica que tem raízes no platonismo, mas que tomou forma com o surgimento do chamado sujeito moderno e suas duas propriedades características, a saber, a auto-reflexão e a autofundação (Renaut, 1997: 76). Um sujeito que é também cristão e cuja emergência se dá no momento em que as críticas à Igreja, que levariam à Reforma, retomam a defesa do ideal de um cristianismo interior e sincero, ao qual a conversão só é possível a partir de uma experiência pessoal e individual. Veremos como o campo semântico dos odores e aromas aparece em Erasmo de Rotterdam, com que finalidades ele manuseia esse vocabulário, e depois, finalmente, como o mesmo mecanismo erasmiano reaparece em Michel de Montaigne.

As implicações morais do cheiro são constantes já nos textos antigos. Por exemplo, a epístola 86 de Sêneca diz que Cipião Africano, “o terror de Cartago” (*Carthaginis horror*), ia ao banho “para ali lavar o suor, e não o perfume” (*ut sudorem illic ablueret, non ut unguentum*); naquela época, diz, os homens cheiravam “a vida militar, a trabalho, a homem” (*militiam, laborem, virum*). Ao passo que, hoje em dia, “usar perfume é pouco, a menos que ele seja renovado duas e três vezes por dia, para não se desvanecer no corpo” (*parum est sumere unguentum nisi bis die terque renouatur, ne euanescat in corpore*).

E ainda se gabam de seu perfume, como se fosse seu cheiro natural (*hoc odore tamquam suo gloriantur*)¹.

Na *Mostellaria* (I.iii, 117), Plauto diz que “uma mulher cheira bem quando não cheira a nada” (*mulier recte olet ubi nihil olet*). Também em Marcial há várias referências ao olfato, como, por exemplo, “prefiro não ter cheiro nenhum a cheirar bem”, (*malo quam bene olere nil olere*), das *Sátiras* (VI, lv,4). Em Sêneca, Ep. 108.16, “o melhor cheiro do corpo é nenhum” (*optimus odor in corpore est nullus*). Também Varrão (*Rust.3.16.6*) afirma que as abelhas “seguem tudo o que é puro” (*secuntur omnia pura*) e, se não gostam da sujeira e do mau cheiro, também é verdade que nenhuma delas pousa em alguém que cheira a bons perfumes (*neque etiam in eo qui bona olet unguenta*). Quem se aproxima delas perfumado, elas o picam (*unctus qui accessit, pungunt*).

Poderíamos citar inúmeros outros exemplos de textos em que o perfume foi associado ao disfarce doloso, ao artificial com intenção de enganar. Mesmo um cheiro objetivamente mau, como o suor, poderia, em sua honestidade, indicar um bom caráter, enquanto a fragrância, agradável mas fraudulenta, revelaria, no mínimo, um desígnio de seduzir por algo postíço.

Da mesma forma, na retórica o perfume foi vinculado ao discurso sofisticado, ou seja, sofisticado. Daí a idéia de que o nariz é também um símbolo de estar alerta. Ter um “bom faro” é sinônimo de ter um julgamento perspicaz e, nesse sentido, o nariz é uma espécie de sentinela contra tudo aquilo que é perigoso ou duvidoso, diferenciando imediatamente, como que por instinto de farejador, o que é verdadeiro do que é falso. Assim, Sócrates defende o formato de seu nariz, proverbialmente feio, no *Banquete* de Xenofonte, com a justificativa de que suas narinas estão dispostas de tal forma que possam “receber os odores de todos os lados” (5,6). No Epodo 12, Horácio afirma ser capaz de farejar de forma mais penetrante que um cão rastreador (*sagacius unus odoror quam canis acer*), embora não tenha “nariz grosso” (*naris obesa*).

De acordo com William Heckscher (1967, 135-6), Erasmo “produziu, tanto quanto sabemos, o primeiro autorretrato humorístico em arte” (*the first modern self-humouristic self-portrait in art*) ao desenhar sua caricatura às margens dos *scholia* às cartas de Jerônimo para enfatizar seu próprio nariz grande. Da mesma forma, e remetendo

1 As traduções são de autoria desta pesquisadora.

à expressão horaciana, explica a Thomas More que ousou tratar de temas sérios em chave paródica, na forma de um encômio paradoxal, em *O Elogio da Loucura*, porque concebeu um livro para aquele leitor que, tendo um mínimo de fardo (*lector non omnino naris obese*), fosse capaz de se divertir com seus gracejos e tirar proveito deles.

Mas há um léxico do cheiro relativo ao universo cristão também. Diz-se que nossas almas são sopradas dentro de nossas narinas por Deus, e, portanto, palavras como *aura*, *spiritus* e *halitus* têm importância especial. Além disso, segundo Harvey (2006 : 224), há uma “imaginação olfatória” (*olfactory imagination*) ligada ao Espírito Santo, a nossas almas e mesmo ao martírio. Erasmo também emprega a associação entre perfumes e elevação espiritual. Por exemplo, ele nos conta no colóquio *A Apoteose de Capnio* (*Apotheosis Capnionis*) um sonho em que a alma, para ascender ao céu, “foi seguindo fragrâncias maravilhosas” (*secuta est mira fragrantia*). No *Ciceroniano*, ele convida a que se enriqueça o discurso com citações extraídas da Bíblia como se forem tiradas “das caixinhas de incenso ou de perfumes do Espírito Santo” (*e spiritus sancti lecythis aut myrotheciis*).

Mas podemos vê-lo muito preocupado com o cheiro também em sentido literal. Em carta a Rhenanus de 1518, por exemplo, Erasmo se queixa de uma noite que havia passado em Breisach, em que o fedor dos cavalos era ofensivo (*offendebat equorum paedor*). Em seus textos, aliás, o mau cheiro pertence principalmente aos animais: galinhas, peixes, vacas, pombos, e também a certas comidas, especialmente à carne e particularmente ao peixe. No colóquio *Ichthyophagia*, conclui “Há algum tipo de fedor mais pestilencial que aquele do sangue e das vísceras apodrecidas dos animais? São meros perfumes se os comparares ao fedor dos peixes” (*an est ullum foetoris genero corrupto animantium cruore sanieque pestilentius? Aromata mera sunt, si ad piscium putorem conferas*).

Podemos também imaginar que o fedor era algo muito mais perceptível então do que hoje em dia. Havia os terríveis odores pestilenciais dos corpos insepultos que começavam a se putrefazer, como nos conta Lucano na *Bellum ciuile*, *Silius in Punica* e *Statius in Thebaida*, e que estavam presentes também no século XVI. Além disso, as pessoas morriam em casa e havia surtos freqüentes de peste, ou seja, apresentava-se por toda parte e em todo momento ocasião para deparar com um largo espectro de

odores (cheiros de decomposição, mas também do cipreste e das flores ao redor do corpo). A inexistência de banheiros, escarros, urina, suor e mesmo a dificuldade em se lavar as roupas, com seu veludo pesado, certamente causavam também desconforto olfatório, e, em 1523, no colóquio *Diversoria*, Erasmo notou com desgosto a decadência dos hábitos de higiene, que dependiam, em grande parte, dos banhos públicos (*thermae publicae*): “vinte e cinco anos atrás, nada estava mais na moda no ducado de Brabante que os banhos públicos. Hoje em dia já não há nenhum, a nova peste nos ensinou a evitá-los” (*atqui ante uiginti quinque annos, nihil erat receptius apud Brabantes quam publicae thermae; hae nunc frigent ubique; nam noua scabies docuit nos abstinere*).

Ele também fala das fragrâncias suaves. No colóquio *O Epicurista* (*Epicureus*), coloca entre os prazeres perdidos por aqueles que levam uma vida religiosa o “perfumar-se” (*non olent unguenta*); no colóquio *As Ordens de um Mestre* (*Herilia iussa*), uma vela perfumada é incluída entre os pequenos prazeres do dia: “queima um perfumezinho para adoçar o ar” (*sussitum aliquem facito purgando aeri*). Quando se vai soprar para apagar uma vela, ele ensina, primeiro deve-se removê-la da mesa e imediatamente enterrar o pavio na areia ou pisá-lo com o sapato para evitar que qualquer cheiro desagradável possa ofender as narinas (*candelam emuncturus, prius illam e mensa tollito quodque emunctum est, protinus aut harenae immergito, aut solea proterito, ne quid ingrati nidoris offendat nares*).

Essa constante e talvez excessiva preocupação de Erasmo com o cheiro assume maior importância quando pensamos, como Dugan (2011: 2), que o sentido do olfato “faz a ponte entre a percepção sensorial aguda e a bruta materialidade corporal” (*bridges acute sensory perception and brute bodily materiality*). O cheiro é a metáfora ideal para representar as interações forçadas entre os indivíduos, quando um fica exposto àquilo que o outro expele e elimina de seu corpo.

Isto devia ser especialmente perceptível no século XVI, período de rápida e intensa urbanização e de constantes deslocamentos que obrigavam a pernoites em estalagens nas quais refeições e quartos eram compartilhados entre estranhos. Escolas, universidades, albergues e refeitórios, assim como as igrejas, eram os espaços de um convívio social cada vez mais próximo e constante.

Nesse novo mundo, *urbano*, não incomodar o outro com cheiros ofensivos deveria ser o signo externo da *urbanitas*. No espaço da *cidade*, é preciso *ciuilitas*, ou seja, *cidadania* é saber conviver, antes de tudo não impondo ao outro os aspectos mais

desagradáveis da materialidade corpórea. Ser cidadão e civilizado é, então, educar-se, cuidar de si.

Desde a publicação de *O Processo Civilizador* por Norbert Elias em 1939, é bem conhecido o papel desempenhado por Erasmo na história das boas maneiras. Enterline (2004: 25) descreve o programa educacional erasmiano como um currículo no qual os estudantes eram induzidos à auto-regulação. Nas escolas humanísticas, era preciso *tornar-se* humano, ou seja, domar o corpo como se treina a mente. Essa nova ética, com suas novas regras de etiqueta, pressupunha, pois, a prática da repressão do corpo que se naturalizou até os dias de hoje. Assim, desde o século XVI, os odores e ruídos do corpo, bem como suas secreções, foram totalmente excluídos do espaço público e confinados à vida não apenas privada como secreta. E isso se deve em grande medida a Erasmo, que teve cuidado o bastante para observar mesmo as mínimas minúcias acerca do comportamento social. Seu manual educacional *De civilitate morum puerilium*, por exemplo, é repleto de regras para a contenção do corpo, seus gestos, expressões e secreções.

Mas é importante ressaltar que, na retórica de Erasmo, **é necessária a** identidade entre fala e falante, estética e ética. Por conseguinte, o decoro do corpo revela um decoro da alma, do coração. Vêm, ambos, ao mesmo tempo: a *latinitas* e boa postura. Esse processo de autoaprimoramento, que é também e talvez principalmente de autoconstrução, a que Stephen Greenblatt (1980) dá o nome de *Renaissance self-fashioning*, parece sugerir que não agredir os demais ao exalar um mau cheiro é uma das marcas daquele cujo discurso é igualmente “limpo”, porque sua pureza vem de fora e de dentro. E essa limpeza, em Erasmo, é sinceridade e natureza. Sua concepção de *natura* é totalmente humana, ou melhor, **é** totalmente civilizada. Não é aquilo que é inato, mas antes o processo consciente e deliberado de aperfeiçoamento daquilo que é congênito e inerente. Há, pois, uma colaboração entre o talento natural e o longo processo de aquisição de cultura. O homem se apresenta em seu discurso, e não é o discurso que é uma construção retórica, mas sim o autor. Para poder dizer aquele discurso, o autor teve de “se escrever”, por assim dizer. Ser natural, para ele, significava, por exemplo, ser fluente em latim. O homem erasmiano é aquele cuja naturalidade é o fruto perfeito e acabado da educação.

E nada tem de paradoxal que, oraticante e preconizador de uma oratória em que o discurso deveria ser a revelação exterior da interioridade do autor, Erasmo organize, na feliz definição de Lecointe, uma “retórica do *pectus* » (1993 : 42). Nesta oratória do coração, as palavras são as manifestações dos pensamentos e sentimentos do falante. Se elas são belas, é porque são belas as idéias que elas expressam; se são boas e justas, é porque bom e justo é o falante. Esse *pectus* também é educado, aprimorado e polido pela leitura dos clássicos. Assim, embelezar as palavras por fora, de fora, não seria praticar a retórica, mas antes lançar mão de artimanhas e subterfúgios. No melhor dos casos, seria algo frio e inócuo; no pior, significaria mentir dolosamente por meio de sofismas. O *orator* de Erasmo não pratica o desprezível *fucus*, o artifício mecânico e tecnicista, o disfarce mendaz. O sofista é aquele que não se inscreve em seu próprio discurso, que não habita nele nem se responsabiliza por seu conteúdo. Na brilhante expressão de Defaux (1987 : 31), a língua dos sofistas é “pura exterioridade”. O autor erasmiano, por outro lado, é aquele que, visível e presente, se identifica com suas palavras a ponto de se dar a conhecer por meio delas. Para saber quem é Erasmo, basta ler Erasmo. Nele, palavras não são idéias abstratas, mas antes, como diz Furey (2006 : 11) a possibilidade de “encontrar o autor como se fosse em pessoa” (words... enable the reader to encounter the author... as if in person).

Uma vez mais, o nariz é importante, porque, metaforicamente, pode farejar se um caráter é ou não bom, sendo, então, novamente associado com sinceridade. Pois o odor é uma fonte potente de informação sobre identidade. Nesse sentido, poderíamos dizer, simbolicamente, que o cheiro natural de alguém é tido como indicação da verdadeira identidade daquela pessoa, enquanto um odor artificial, como um perfume, aponta para como a pessoa deseja ser percebido pelos demais. Alguém que tenha “bom faro”, pode perceber se o perfume do discurso é “natural”, ou seja, procede do interior do seu autor, ou se é uma tentativa artificial de forjar, exteriormente, uma nova identidade, falsa porque emprestada. E recordemos que ter um bom faro significa ter suficientes referências literárias para participar de jogos alusivos.

Finalmente, uma linguagem bela mas uniforme, preconizada igualmente para todos, não passa de artifício pelo artifício, e não tem senão tecnicismos vazios. Sendo assim, Erasmo emprega a metáfora do perfume para descrever os ciceronianos, que ele

considera imitadores servis de um modelo único². Na imagem que pinta, o ciceroniano se senta em uma perfumaria, onde o aroma adere à pele e à roupa. Mas o cheiro que impregna vem de fora, e, portanto, não passa de uma influência acidental, que gera uma semelhança com o modelo que não resiste ao próximo banho. Uma cena perfeita para ilustrar essa idéia é aquela em que o alter ego de Erasmo no diálogo, Buléforo, diz ao ciceroniano Nosópono que, em vez de se deleitar entre as caixas de perfume e os jardins de rosas de Cícero, ele preferiria antes introduzir em seu estômago bons temperos, injetá-los em suas veias.

Tudo o que levam consigo é uma tintura na pele e uma aura que imediatamente se desvanece. Que aqueles que se contentam com esta glória se demorem nos odores aromáticos e nas roseiras de Cícero e aqueçam-se ao sol dele! Se há bons aromas, eu preferiria desaguá-los no meu estômago, transportá-los por minhas veias, não somente para aspergir meus vizinhos com um leve perfume, mas também para aquecer-me todo e tornar-me mais vigoroso, de forma que, toda vez que o assunto o exija, saia de mim uma voz que possa parecer saída de um ânimo sadio e bem nutrido. Pois um discurso que prenda o ouvinte, que o comova e que o arraste ao estado de espírito que desejar nasce das entranhas mais profundas, e não da epiderme.

Tincturam modo cutis secum ferunt et mox euanescentem aurulam. Hac gloria qui contenti sunt, desideant quantumlibet in myrotheciis aut rosariis Ciceronis, apricentur in illius sole. Ego malim, si quid est bonorum aromatum, demittere in stomachum, traicere in uenas, ut non solum uicinos odore leui aspergam, sed totus incalescam ipse uegetiorque reddar, ut quoties res postulat, prodeat uox quae sani beneque pasti animi uideri queat. Ex intimis enim uenis, non in cute nascitur oratio quae moratur auditorem, quae mouet et in quemuis habitum animi rapit. (Cic., 1130-1133)

Este é precisamente o ponto. O bom discurso sai de dentro, apresenta e revela seu autor, traz o seu “perfume”, como um “toque especial” inconfundível. Por outro lado, não tem personalidade aquele que se contenta em se deixar envolver pela nuvem aromática de um perfume de ambiente. Quando lido, o leitor sentirá a presença de

² Sobre a chamada controvérsia ciceroniana, ver SARTORELLI, Elaine C. « Erasmo e os Ciceronianos ». In Martinho, M. & Cardoso, I.T. (orgs.). *Cícero: obra e recepção*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019, pp. 181-227.

Cícero, não do seu imitador ciceroniano. Mesmo o melhor perfume é um disfarce pobre se é acrescentado ao corpo, por fora.

Dentre as reações que o *Diálogo Ciceroniano* despertou, nenhuma foi tão virulenta quanto a de Scaliger, líder, naquele momento, da República das Letras de Bordeaux. Montaigne, que nasceu e viveu nessa cidade, foi, portanto, formado nesse ambiente em que um polemista até então desconhecido atraiu a atenção do mundo letrado por ter ousado atacar Erasmo³. Este, por sua vez, já não desfrutada do mesmo prestígio de que havia gozado no passado, e, com a Reforma e as conseqüentes guerras religiosas, acabou mesmo por acabar sendo incluído no *Index prohibitorum librorum*, após sua morte. Talvez por isso, seu nome seja mencionado apenas uma vez nos *Ensaaios*. Para o leitor de nariz apurado, contudo, a presença de Erasmo na obra de Montaigne é fundamental, e pode ser encontrada a cada passo.

Por exemplo, em seu *des Senteurs (Dos odores)*, o 55º. do Livro I dos *Ensaaios*. Nele, Montaigne recorre às fontes antigas habituais para afirmar que, nos corpos humanos, o que se pode considerar “a melhor qualidade” (*la meilleure condition*) é “estar isento de odor” (*d'estre exempts de senteur*). Quanto aos “bons perfumes usados externamente” (*les bonnes senteurs estrangieres*), há, de acordo com Montaigne, boas razões para se suspeitar daqueles que se servem deles, uma vez que eles devem usados para “encobrir algum defeito natural” (*pour couvrir quelque défaut naturel*). Em seguida, entretanto, Montaigne confessa:

No entanto, gosto muito de ser agradado por bons odores e detesto excessivamente os ruins, que sinto de mais longe que qualquer outro. (*Jayme pourtant bien fort à estre entretenu de bonnes senteurs, et hay outre mesure les mauvaises, que je tire de plus loing que tout autre*).

Montaigne tem, pois, um “bom faro”, um nariz como aquele de Sócrates, como aquele de Erasmo. Mas em nenhum momento a influência do holandês é tão determinante como quando afirma que “se conta de alguns homens, como de Alexandre

3 Para maiores informações, o capítulo desde pesquisadora, « Erasmo sob ataque. As respostas de Scaliger e Dolet ao Ciceroniano ». In Sartorelli, E.C. & Lima, R.C. & Cesila, R.T. (orgs.) *Vozes Clássicas, Ecos Renascentistas: intertextualidade, epigrama, autores revisitados*. São Paulo: Humanitas, 2017, pp.215-262.

o Grande, que seu suor emitia um cheiro bom, em virtude de alguma compleição rara e extraordinária,” (*il se dit d’aucuns, comme d’Alexandre le grand, que leur sueur espandoit un’odeur souefve, par quelquer rare et extraordinaire complexion*). Coisa cuja causa Plutarco, entre outros, tentou explicar (*dequoy Plutarque et autres recherchent la cause*).

Há aqui, pois, exatamente a mesma idéia presente em Erasmo: algo que vem de fora, acrescentado de maneira artificiosa, deve ser evitado por representar engano, por ser disfarce e, por extensão, sofisma. Por outro lado, algo parecido, porém advindo de dentro, fruto e resultado de um talento extraordinário cultivado da melhor forma, deve ser apreciado e valorizado, tornando-se mesmo a marca distintiva de um caráter único. A imagem do perfume é, pois, mais uma vez, uma excelente metáfora para o tipo de retórica preconizada por Erasmo, que é também uma didática.

Finalmente, este é mais um momento em que Montaigne parece querer dizer o mesmo que Erasmo, pelos mesmos motivos e com as mesmas referências. Mas, para seguir o rastro do holandês que só escreveu em latim na obra do francês, é preciso ter um nariz treinado, capaz de captar os movimentos sutis dos praticantes dessa verdadeira arte do contrabando que é o empréstimo literário.

Bibliografia

CHOMARAT, Jacques. *GrammaireetRhétorique chez Érasme*. Vol. I et II. Paris: Belles Lettres, 1984.

DEFAUX, Gérard. *Marot, Rabelais, Montaigne: l’écriture comme présence*. Paris: Champion-Slatkine, 1987.

DUGAN, Holly. *The ephemeral history of perfume: scent and sense in Early Modern England*. Johns Hopkins University Press, 2011.

ENTERLINE, Linn. *The rhetoric of the body from Ovid to Shakespeare*. Cambridge University Press, 2004.

ERASMO. *Diálogo Ciceroniano*. Trad. e notas Elaine C. Sartorelli. São Paulo: Levoir para a Folha de SP, 2015.

ERASMO DE ROTERDÃ. *O Diálogo Ciceroniano. Diálogo cujo título é O Ciceroniano, ou acerca do melhor gênero de discurso*. Tradução e notas de Elaine C. Sartorelli. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

ERASMUS, Desiderius. *Collected Works. Colloquies*. Translated and annotated by Craig R. Thompson. Toronto & Buffalo & London: University of Toronto Press, 1997.

_____. *Colloquia familiaria et encomium moriae*, vol. 1&2. 1828.

FUREY, Constance M. *Erasmus, Contarini, and the religious Republic of Letters*. Cambridge University Press, 2006.

GREENBLATT, Stephen. *Renaissance self-fashioning. From More to Shakespeare*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1984.

HARVEY, Susan. *Scenting salvation: ancient Christianity and the olfactory imagination*. University of California Press, 2006.

HECKSCHER, William. "Reflections on seeing Holbein's portrait of Erasmus at Longford Castle" in FRASER, D., HIBBARD, H., LEWINE, M. *Essays in the History of Art presented to Rudolf Wittkover*. London: Phaidon Press, 1967.

MONTAIGNE. *Essais*. Ed. Villey-Saunier avec images correspondantes de l'exemplaire de Bordeaux. The Montaigne Project. <http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne>

RENAUT, A. *The era of the individual: a contribution to a history of subjectivity*. New Jersey: Princeton University Press, 1997.

SARTORELLI, Elaine C. "Erasmus e os ciceronianos". In CARDOSO, I.T & MARTINHO, M. (orgs.). *Cícero: obra e recepção*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019.

_____. "Erasmus sob ataque: as respostas de Scaliger e Dolet ao Ciceroniano". In CESILA, R.T. & LIMA, R.C. & SARTORELLI, E.C. (orgs.). *Vozes Clássicas, Ecos Renascentistas*. São Paulo: Humanitas, 2017.

A importância da literatura antiga para a formação do professor

Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio

Tentarei, neste texto, apresentar argumentos não só para recomendar os estudos da Antiguidade em educação, mas para deixar claro o quanto esses estudos são fundamentais para a formação do professor. Meus argumentos serão de dois tipos: em primeiro lugar, apresentarei a Antiguidade — e por esse nome eu me refiro à literatura dos antigos gregos e romanos — como uma herança que está à nossa disposição. Depois, quero apontar, sumariamente, a conexão necessária entre a presença dessa literatura e o vocabulário que constituiu — junto de uma gramática e de uma semântica também recebidas — a linguagem com que lidamos ainda hoje com os problemas fundamentais da educação.

A Antiguidade é uma herança

Poderíamos utilizar aqui a palavra tradição, no lugar de herança, se a entendêssemos no sentido dado a ela por Borges, em seu ensaio *Os precursores de Kafka*. Como ele nos ensina ali, a tradição, necessariamente, só pode existir no presente, criada pelos que olham para trás e identificam *traços de família* nas obras e autores do passado evocados por obras e autores mais recentes. Identificar tais traços, no entanto, é o mesmo que criá-los: o caráter kafkaniano de alguns textos escritos *antes* de Kafka

existe apenas porque Kafka escreveu suas histórias. “O fato é que cada escritor cria seus precursores. Seu trabalho modifica nossa percepção do passado, como há de modificar o futuro.”¹ Por isso o termo herança também funciona: podemos fazer muita coisa com o que nos é dado, até mesmo recusar a oferta. Mas o ato de receber é, ao mesmo tempo, ato de invenção. Não se pode obrigar uma herança,² do mesmo modo que, rigorosamente falando, não se pode impor uma tradição, apenas recriá-la. O significado do passado é a recepção que dele fazemos.

É assim recepcionada que a literatura antiga chega até nós, um volume enorme de textos e comentários sobre textos: Platão e Aristófanes, Ésquilo e Sófocles, Sêneca e Plotino, entre tantos outros, estão à disposição nas livrarias ou na web, e são recriados toda vez que os lemos. *Virtualmente* tudo o que os antigos pensadores greco-romanos escreveram pode ser encontrado traduzido para as línguas modernas – ainda que nem tudo em português. Todas essas obras, no entanto, representam uma parte ínfima do que foi escrito na Antiguidade. Vez por outra, ficamos sabendo de algum manuscrito ou papiro encontrado por arqueólogos ou pesquisadores, contendo fragmentos de uma tragédia ou o texto de um tratado filosófico desconhecido. Essas raras descobertas são rapidamente disseminadas graças aos recursos das ferramentas digitais, de forma comparável apenas à revolução causada pela prensa de tipos móveis – que fez surgir mais livros, panfletos e palavras escritas do que em todo período anterior à sua entrada em cena. Naquele momento,

a impressão por tipos móveis foi muito mais motivada pelo desejo de ver os livros antigos e medievais do que pela necessidade de ler e escrever livros novos. Até 1700, mais de 50 por cento de todos os livros impressos eram clássicos ou medievais. Ao primeiro público leitor de obras impressas foram oferecidos livros não apenas na Antiguidade como também da Idade Média.³

1 BORGES. Jorge Luís. *Kafka e seus precursores*. In _____, *Outras Inquirições. Obras Completas II*. São Paulo: Editora Globo, 1999, p. 98.

2 Para Elliot, talvez seja esse o sentido de a tradição não poder ser herdada, mas precisar de um grande esforço para ser adquirida. Essa aquisição, ou recepção da tradição, é a forma como se dá a entrega da herança.: “Ela [a tradição] não pode ser herdada, e se alguém a deseja, deve conquistá-la através de um grande esforço.” (ELIOT, T. S. *Tradição e talento individual*. In.____. *Ensaio*. São Paulo: Art Editora, 1989. p. 38.

3 MCLUHAN. Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem (understanding media)*. Tradução de Décio Pignatari Editora Cultrix São Paulo, 1970, p. 155.

Os livros que já existiam, na forma de códices e manuscritos, foram reconfigurados como obras impressas. Da mesma maneira, nem de longe a atual crise do livro físico representa uma crise da forma do livro, reconfigurada para os suportes digitais. E não se deixam de ler textos e obras contemporâneas, ao contrário da época dos tipos móveis. Tais mudanças colocaram ao alcance de nossas mãos (nas bibliotecas e livrarias), ou de nossos dedos (na internet, em computadores e *gadgets*), a herança deixada por autores e tradutores do passado, na qual encontramos *insights* e descrições da experiência humana à disposição de qualquer leitor.

Isso, porém, a literatura da Antiguidade compartilha com outras heranças, igualmente repletas de significados educativos. Se pensarmos no Brasil, as culturas autóctones, por exemplo, com seu imenso e heterogêneo conjunto de tradições, expressas em um número de línguas maior do que as da Europa (um lembrete para não uni-las todas, apressadamente, sob a vaga denominação de “cultura indígena”, tão diversas entre si são suas partes), têm uma importância que não pode ser negada. O mesmo acontece com as culturas africanas, igualmente polissêmicas e complexas. Transplantadas a força pelo horror da escravidão, fizeram frutificar aqui alguns dos mais importantes aspectos de nossa *forma mentis*, de nossa maneira de pensar e sentir. Esses dois conjuntos de heranças constitutivas também estão disponíveis, ainda que menos do que deveriam, e são previstos em lei como conteúdos educativos obrigatórios. No entanto, eles não constituem uma antiga tradição *literária*. Sociedades e culturas da oralidade, a sabedoria que comportam precisa ser recebida e fixada, para ser apresentada dessa forma aos que não participam da comunidade em que tal herança assume caráter de palavra falada e vivida. A inserção do pensamento e da imaginação dos povos originais e da cultura dos africanos no Brasil na tradição literária do presente é outra face da criação dessa mesma tradição. Se não somos mais capazes de ler o grego ou latim, ou de falar e entender o iorubá e o tupi, a língua portuguesa é o que nos garantirá um ponto de encontro possível, por meio das traduções e transcrições dos saberes inscritos nesses idiomas.

No entanto, levando-se em conta a formação do professor, qual argumento utilizar em defesa da recepção intencional da herança da literatura antiga? Por que deveríamos nos ocupar em ler, conhecer, ensinar e reinventar essa herança, elaborada num tempo em que o Brasil não existia, e pensada em lugar diferente do nosso? E por que fazer isso a partir do ponto de vista dos estudos sobre educação? Muitos, simplesmente,

não considerarão essa literatura parte de seus interesses. Para esses, defender que se estude e se ensine uma literatura que chega até nós trazida pelos donos do poder (entenda-se: por europeus brancos e cristãos), que impuseram sua língua e religião, sua cultura e visão de mundo à custa da morte e do sofrimento de seus habitantes originais e de milhões de seres humanos escravizados, seria nos curvar, duplamente, à força dos colonizadores.

Para o classicista, para o filólogo, para o estudioso de Letras ou de História e para todas as formações necessariamente atravessadas (e que exigem travessia) por um conjunto de textos que recua sua origem à Antiguidade, ao Medievo ou a qualquer tempo diferente do nosso (o que implica dizer: todas as formações nas quais a História, materializada no registro escrito da reflexão específica de tal área, conta como elemento desse saber), tal questão simplesmente não se coloca. Ou surge em um contexto muito diferente daquele em que justificamos a passagem pelos antigos para uma classe de alunos que não pretendem ser classicistas, filólogos, historiadores ou bacharéis em Letras ou Filosofia. Ao estudioso da Filosofia, por exemplo, é óbvio que o conhecimento da literatura antiga é exigência necessária à sua formação. O mesmo vale para o historiador. Platão e Heródoto estão no início desses percursos e permanecerão sendo companhias constantes. Do mesmo modo, é impossível conceber alguém formado em Língua Portuguesa que ignore, por exemplo, o trovadorismo. Um professor de tais disciplinas, que se ocupa em formar outros professores para as mesmas disciplinas, concebe a exigência dos estudos da Antiguidade (ou da Idade Média) como algo estabelecido, ainda que o seja, por vezes, mais pelo hábito que por reflexão consciente. A conexão dos estudos literários, filosóficos ou históricos com a produção da Antiguidade e do Medievo é evidente e constitutiva dessas áreas. Ao tratarmos da formação do pedagogo, porém, esse não parece ser o caso. Porque, ainda que a Educação integre as chamadas Humanidades e tenha uma tradição literária tão recuada quanto a da História e da Filosofia (com as quais se confundiu muitas vezes, antes da contemporaneidade), não se imagina (ao menos não se imagina mais) que o especialista em Educação precise ser um erudito, ou um conhecedor de qualquer conjunto de obras “clássicas”. Na verdade, teme-se que ele ou ela o sejam: a erudição e a preocupação com temas aparentemente desvinculados do presente mais imediato são vistas, não poucas vezes, como obstáculo para a realização das demandas da Educação Nacional. Porque erudição é sinônimo

de teoria, e teoria é sinônimo de ineficiência na cabeça de muitos que pensam os problemas educacionais. O que se espera é uma eficácia não só técnica (saber *como* fazer é considerado bem superior ao querer saber *por que* fazer), mas também política (de um lado ou de outro, as justificativas e objetivos dos planos “político-pedagógicos” já foram dados, e teorizar sobre isso é, no mínimo, tergiversar sobre o que se deve fazer e atrasar o processo). Em suma, o que se espera de um especialista em educação, professor ou pedagogo, é que seja, afinal, um operador preparado: a erudição, na qual entraria o conhecimento das antigas literaturas e de tudo que não fosse imediatamente prático e instrumental, é considerada perda de tempo (curiosamente, essas preocupações são, é verdade, perda de tempo, ainda que não se imagine o quanto de perda de tempo seja necessária para a formação de um professor).

Tal compreensão das expectativas em relação ao professor (alguém que deve “ir lá” e “resolver” um caso dado – o que nos dá o aspecto de “arte prática” da educação), somada aos modos prescritos para sua formação (conhecimento técnico, formação geral a partir de discussões de temas atuais, uso de bibliografia recente como índice da pertinência de todo o processo – o que nos dá seu aspecto teórico) revela mais uma vez o quanto nossa profissão aparece, desde muito tempo, rebaixada, em termos de formação, quando comparada a outros percursos profissionais. Ao professor são reservados epítetos enaltecidos no discurso público, no qual à figura bonachona de um mestre ou mestra se colam palavras de agradecimento e admiração em certos dias do calendário ou em certas situações estratégicas – enquanto se lamenta, em privado, um filho ou filha que decida seguir carreira docente, ou se critica, não sem ironia, a formação medíocre que recebem os dedicados à profissão. “Quem sabe faz, quem não sabe, ensina”, diz o refrão. Um quadro híbrido, de admiração e desprezo, uma descrição esquizofrênica que pode ser encontrada no fundo das prescrições sobre a tarefa e sobre os modos de formação docente: rapidez, imediatez, eficiência e atualidade. Cumprir o que outro pensou e definiu, executar com presteza o que lhe é determinado por um terceiro (este, sim – imagina-se – formado por inteiro e bem alicerçado na teoria) é o que pode garantir ao professor, na ponta da linha, uma consideração sem nódoas. Assim, curiosamente, ao professor ou pedagogo formados para serem operadores da educação se dá a tarefa (ao menos discursivamente) de formar alunos para não serem simples elementos ou peças que se operam. Pois é isso o que ocorre: exige-se dos que

cursaram formações que não levam em conta a formação do professor como indivíduo intelectualmente autônomo que ele forme pessoas intelectualmente autônomas.

Tudo isso milita contra o recebimento da herança dos antigos. Ela não é necessária ao professor se o definirmos como alguém que repete o que outro pensou. Certamente, nesse caso, a literatura antiga atrapalha bem mais do que ajuda, pois exige, para ser realmente recebida, certa lentidão – sinônima da abertura necessária ao que não responde, de imediato, aos problemas imediatos, e ao destaque que essa literatura (pré-moderna, anterior ao triunfo da velocidade) dá ao tempo ocioso, tempo do *otium*, fundamental para uma vida boa. Não há *eudaimonia* (ou felicidade) sem *skholé*, o modo como os gregos diziam *otium*. Porém, na escola não se espera *skholé* ou ócio, como se sabe. A exigência cada vez maior de rapidez nos processos educativos, que implica em rapidez maior das práticas docentes, tomada como indício de qualidade (pois há tanta coisa a se aprender em tão pouco tempo que a educação que faz isso deve ser de qualidade) se opõe à velocidade da experiência humana compreendida pela literatura antiga.

Habitados com tal estado de coisas, mesmo apontamentos críticos a tais aspectos da cultura contemporânea têm dificuldade em perceber o quanto sua atitude em relação à herança literária pré-moderna indica dependência dos valores que critica. No campo da educação, o imediatismo não é privilégio das concepções pedagógicas que se sentem mais à vontade com o mundo capitalista ou com a sociedade de mercado; mesmo os que defendem mudanças que afastem os processos educativos de alvos puramente financeiros muitas vezes atribuem pouca ou nenhuma importância à leitura dos antigos, identificados como autores e textos já superados – ou, pior, como representantes de um mundo que se quer superar. Na tentativa de expressar um juízo sobre a tradição literária da Antiguidade, o que se consegue, assim, é apenas a expressão de um clichê, que diz ser o novo melhor que o velho. Um preconceito contra o que não é contemporâneo e a favor da leitura que o presente, apenas por ser *este* presente, é o tempo privilegiado (e não apenas o tempo incontornável) para a compreensão de toda a realidade, esta e as anteriores. Com isso, se esquece que o presente é informado pelo passado, e que a ideia de que hoje enxergamos melhor a condição humana do que a enxergaram os que viveram antes de nós não passe, talvez, de um pensamento desejanste.

No entanto, tudo o que eu disse até agora pode servir, no máximo, de sugestão para a leitura dos antigos. Eles são partes de uma tradição literária, e existem outras. Também consideradas mais ou menos indicadas, melhores ou piores de acordo com critérios que também se podem discutir, outras partes da tradição escrita disputam com a literatura da Antiguidade nossos corações e mentes. Como já indiquei, chamo de tradição literária o conjunto de textos que chegaram até nós, que existem materialmente a nossa disposição (mesmo que em uma materialidade virtual) nos quais percebemos (isto é, criamos) conexões e relações – poéticas, literárias ou históricas. Se dessa maneira qualquer conjunto de textos pode ser objeto de nossa recepção, a literatura dos antigos possui uma condição em tudo diferente de qualquer outra literatura, no caso da Educação. Tal particularidade determinante é o argumento mais forte, a meu ver, para compreendermos como fundamental a leitura dessas obras. É sobre isso que tratarei na segunda metade deste texto.

A Antiguidade é uma presença

As Américas são fruto da expansão da cultura europeia no chamado Novo Mundo. Somos o resultado dessa expansão e de tudo que a caracterizou. Fazemos parte, portanto, do chamado Ocidente. Isso vale também, com toda propriedade, à América Latina, ainda que Samuel Huntington pensasse o contrário.⁴ A criação de uma categoria própria para os que, nas Américas, crescem falando espanhol ou português – a “civilização latino-americana”, como lemos em seu livro – revela o preconceito de quem pensa o Ocidente não só a partir da Europa mas, na Europa, a partir do mundo anglo-saxão. Ao contrário, definir a latinidade como expressão do Ocidente faria muito mais sentido do que pensar o mundo anglo-saxão como seu único representante. Afinal, falamos línguas derivadas do latim (ou formas “atualizadas” do latim), a língua da cultura europeia desde seus primórdios. Isso não é trivial. Não quero defender aqui, ao menos não em sua versão forte, a hipótese Sapir-Whorf,⁵ segundo a qual nosso mundo mental

4 Huntington. Samuel P. O Choque de Civilizações, Rio de Janeiro: Objetiva, 1997, p. 26-27.

5 “Segundo a hipótese Sapir-Whorf, a língua de uma determinada comunidade organiza sua cultura, sua visão de mundo, pois uma comunidade vê e compreende a realidade que a cerca através das categorias gramaticais e semânticas de sua língua. Há portanto uma interdependência entre linguagem e cultura.

é determinado (ou imposto) por nossa linguagem. Mas a relação entre ambos é evidente, ainda quando atribuímos, por óbvio, uma anterioridade ao mundo empírico em relação à linguagem. Nossa *Weltanschauung* deriva dos valores, propósitos e expectativas que são expressos por ela. Em outras palavras, o fato de sermos falantes do português – “última flor do Lácio, inculca e bela” – e termos sido formados na presença do cristianismo católico implica em certa filiação a um conjunto de critérios morais e juízos de valor que continua conosco. A trivialidade dessa afirmação se justifica quando constatamos, na sequência, que permanecemos imersos nessa linguagem, inclusive os que se colocam de modo crítico em relação a ela e aos valores que ela expressa. No caso da educação – mais especificamente, no caso da literatura concebida como importante ou fundamental para a formação do professor – essa condição é insuperável. A linguagem da educação (ou melhor, a teoria da educação constituída por essa linguagem) é a expressão de certa *forma mentis* ocidental, mesmo quando fazemos a crítica dessa visão de mundo. Em outros termos, não se pode saltar a própria sombra: é de dentro da linguagem ocidental que falamos (ou que somos falados). E toda tentativa de ressignificação ou incorporação de novos elementos se dará contra esse pano de fundo.

Percebemos isso com clareza quando tratamos dos fundamentos ou princípios éticos e políticos da educação. Todo nosso vocabulário moral deriva da literatura antiga, ainda que pareçam patinar os significados dados a esses termos hoje.⁶ Quando falamos daquilo que se espera do processo educativo, ou de um percurso formativo, o vocabulário final⁷ que utilizamos se refere diretamente às ideias que foram forjadas no âmbito da literatura sobre educação desde a Antiguidade. O apelo de Fênix, na *Iliada*,

Um povo vê a realidade através das categorias de sua língua, mas sua língua se constitui com base em sua forma de vida.” (MARCONDES, Danilo. Textos básicos de linguagem. De Platão a Foucault. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 78.

6 “Ademais, os conceitos que empregamos mudaram de caráter, pelo menos em alguns casos, nos últimos trezentos anos; as expressões normativas que usamos mudaram de significado. Na transição da diversidade de contextos dos quais se originaram até nossa cultura contemporânea, ‘virtude’, ‘justiça’, ‘piedade’, ‘obrigação’ e até ‘dever’ tornaram-se diferentes do que eram. Como devemos escrever a história de tais transformações?” MACYNTIRE. Alasdair. Depois da Virtude. Bauru: Edusc, 2001, p. 28.

7 O vocabulário “é final” no sentido de que, se for lançada uma dúvida sobre o valor dessas palavras, seu usuário não disporá de nenhum recurso argumentativo que não seja circular. Tais palavras são o mais longe que podemos ir com a linguagem; para além delas, existem apenas a passividade desamparada ou o recurso à força.” RORTY. Richard. Contingência, Ironia e Solidariedade. São Paulo: Martins Fontes, p. 133.

ao pupilo Aquiles, para que volte à campanha contra Troia, vem acompanhado de uma intenção que continua a fazer sentido. Pois não é a tarefa educativa, antes de tudo, preparação para o bem falar e bem agir?⁸ Continuamos a querer que nossos alunos pensem, falem e ajam da maneira adequada. Obviamente, não como guerreiros gregos do período arcaico, mas, mudadas as respostas, o problema e os termos do problema continuam tão vivos quanto antes.

Encontramos os desdobramentos desse pensar, falar e agir em outro *tópos* do discurso educacional: a ideia de que a educação salva. A educação como libertadora, como processo de emancipação, remete diretamente à maior parábola filosófica de todas. A saída da caverna de Platão, tal como nos é contada por Sócrates na *República*,⁹ é a grande alegoria fundadora, não apenas da filosofia, mas também da teoria da educação (afinal, em sua maior parte, as filosofias antigas são igualmente teorias da educação). O início do Livro VII da *República*, no qual se encontra o mito, expressa justamente a exigência de analisarmos a natureza humana conforme ela seja ou não educada.¹⁰ O conhecimento da realidade, a superação das ilusões sobre o mundo, o desvendamento da estrutura das coisas se dão, necessariamente, por meio da educação – ou *paideia*. O sujeito não educado resta no fundo da caverna; é escravo e, pior, não sabe disso, regozijando-se com outros na mesma situação e pensando viver vida de gente (“a vida sem exame não é vida humana”, disse Sócrates na *Apologia*, apresentando outro *tópos* do discurso educacional).¹¹ Os cavernícolas – nós todos – se não educados, não chegam a ser realmente humanos. A afirmação kantiana de que o humano se faz pela educação tem antecedentes nos primórdios da tradição filosófica.¹²

8 Refiro-me à fala de Fênix, preceptor de Aquiles, na *Iliada* (IX, 439-443): “A ti me enviou o velho escudeiro Peleu (...)/Enviou-me para ensinar-te tudo isso/ **para tornar-te apto a falar e capaz de agir**”, na tradução de Octavio Mendes Cajado (Difel, 1961). O grego *μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρὰ τε ἔργων* (*múthon te rhetér' émenai prektêrâ te érgon*), em negrito na tradução, poderia ser traduzido de forma mais direta como “tornar-te orador de discursos e fazedor de obras”.

9 PLATÃO. *A República*, VII, 514a-517c.

10 “ἀπείκασον τοιοῦτω πάθει τῆν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε περί και ἀπαιδευσίας” (*apeíkason toioúton pátei tèn hemetéran physin paideías te péri kai apaideusías*): “compara a condição de nossa natureza conforme seja ou não educada”. PLATÃO. *A República*, VII, 514a (tradução nossa).

11 “ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπων” (*ho dè anexétastos bíos ou biotòs anthrópoi*). PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, 38a (tradução nossa).

12 “O homem não pode tornar-se um verdadeiro homem senão pela educação”. KANT. I. *Sobre a Pedagogia*. Tradução de Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Editora da Unimep, 1999, p. 15.

O apelo moral ou ético pela educação como salvadora – o caráter soteriológico do processo de formação, tal como aparece na literatura antiga – ainda provoca impacto em nossas descrições do papel do professor. Mesmo que, para alguns, o professor deva ser quem implementa o que foi pensado por outros (que muitas vezes não são professores), a mística que acompanha essa figura é forte o bastante para ser constatada nas homenagens, mais ou menos sinceras, dirigidas aos mestres. Temos um dia, um feriado, reservado à nossa profissão, e os sinais de reconhecimento de nosso trabalho são marcados, antes de tudo, por componentes de excelência ética. “Aprendi tudo o que sei com ela”, pode-se ouvir de algum aluno em agradecimento à mestra; esse “tudo” sendo, também, certa maneira de se portar diante do conhecimento. Há toda uma fenomenologia da relação professor-aluno, mestre e discípulo, que se reporta à literatura mais antiga de nossa profissão e às exigências feitas a ambos os polos de tal relação. Fênix apela ao antigo aluno, lembrando-o de quando o ensinava; Platão fala de seu mestre Sócrates, condenado por Atenas, como o homem mais justo que já existiu,¹³ Diógenes, o Cínico, diante de um Antístenes que não o queria como discípulo, afirma que nenhuma pancada dada pelo mestre relutante o faria desistir de aprender com ele.¹⁴ Há nessas relações sempre um componente ético – o que indica ser (ou dever ser) a relação educativa, sempre, a tentativa de compreender o outro e encaminhá-lo para o que deve ser feito. No *Primeiro Alcibíades*, de Platão, Sócrates se interpõe diante do jovem que dá nome ao texto, como uma pedra de tropeço, como um impedimento para a realização de suas vontades. E isso, veremos, para o bem mais essencial de Alcibíades. O que ele queria fazer e ser, na verdade, ele não queria fazer nem ser. O mestre conhece ou, ao menos, está certo de conhecer mais e melhor o dever-ser do aluno, porque olha para aquilo que ele é, e não, como Alcibíades faz no diálogo, para fora, para o que se refere a ele, sem que seja ele. Outra metáfora poderosa do mesmo diálogo – a que vê em nossos olhos espelhos que refletem os olhos daqueles a quem olhamos, tal como a alma vê a si mesma em outra alma, que exige ser notada – apela para um reconhecimento do discípulo que é, ao mesmo tempo, um reconhecimento do mestre.¹⁵

13 PLATÃO. *Carta VII*, 324e.

14 DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VI, 2, 20-21. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 1987.

15 PLATÃO. *Primeiro Alcibíades*, 132d.

Tais *tópoi*, inscritos na linguagem dos discursos educacionais, são intenções constantemente renovadas. Sua reelaboração dá continuidade à tradição literária começada na Antiguidade e constitutiva da educação dita humanística ou liberal. Para essa concepção de educação, a leitura dos autores “clássicos” é condição necessária para a boa formação. A mudança nas listas de autores, que aconteceu através dos séculos, nada mudou da exigência. Autores gregos que os europeus do Medievo não chegaram a conhecer, mas que continuavam a ser lidos no Império Bizantino, não tornaram menores as exigências de se conhecer os autores modelares latinos. A chegada das traduções desses textos gregos, feitas pelos eruditos árabes a partir do século XII, e o enorme incremento dado a essa literatura pela *translatio studii* – ocorrida após a queda de Constantinopla, em 1453, e que fomentou o Renascimento Italiano – acrescentaram a um conjunto de livros canônicos outros livros, dando-lhes ênfases diferentes. No entanto, sempre encontraremos a ideia de um conjunto de obras consideradas incontornáveis para a formação da pessoa bem-educada. E a ideia de um *core*, de um conjunto de textos ou obras essenciais formando o currículo continua tão viva hoje quanto antes.

Foi esse conjunto de obras que recebemos nós, aqui do outro lado do oceano. Não se pode dizer que elas estiveram presentes na formação geral dos habitantes do Novo Mundo, já que a educação no território que viria a ser o Brasil tem sido, durante quase toda nossa história, privilégio de poucos. No entanto, a tradição literária determinou o que se deveria conhecer, para aqueles que estavam em condição de conhecer e receber instrução. Basta verificarmos a presença, na *Ratio Studiorum* – o método de ensino concebido pelos jesuítas – de praticamente toda a literatura antiga, em acréscimo às Escrituras e aos autores católicos. No caso que nos interessa, a presença do cânone de obras da antiguidade – acrescido com o tempo de outras obras que se integraram à tradição literária ao dialogarem com ela ou ao combatê-la – estabeleceu nossas perspectivas sobre os propósitos educativos. Para termos ideia do grau em que opera essa “conversação” entre os textos, basta lembrar que Rousseau, na crítica lançada à educação de seu tempo, faz uma revolução copernicana sem deixar de lado gregos e romanos. Ao contrário, concebendo Platão como autor da obra mais importante sobre educação já escrita (*A República*), e inspirado nas obras morais e políticas da antiguidade (especialmente em Plutarco), põe a circular termos e conceitos que, contrários

à interpretação majoritária sobre o processo educativo, se filiam a novos modos de compreender e de interpretar o tema.¹⁶

Em resumo, os fins da educação, expressos na literatura desde os antigos, ainda são os nossos fins. Por mais estranha que pareça, a afirmação não deixa, ao final da análise, de se mostrar bastante razoável, até mesmo trivial. Os séculos que nos separam das primeiras reflexões postas na forma escrita sobre a educação devem ser considerados muito tempo apenas relativamente, pensando nos termos de uma longa duração – e recriação, reelaboração – dessa herança literária:

Claude Lévi-Strauss pretende que uma hora de conversação com um contemporâneo de Platão o informaria, mais que nossos discursos clássicos, sobre a coerência ou a incoerência da civilização da Grécia antiga. Estou bem de acordo com isso. Mas é que, durante anos, ele ouviu cem vozes gregas salvas do silêncio.¹⁷

Cem vozes; mais de cem – todas elas se materializam na forma do livro, objeto que moldou a maneira como nos relacionamos com o saber. No caso da formação do professor, a tradição livresca – aqui, sem nada de pejorativo – é o substrato último da profissão. Lidar com livros e ensinar a lidar com livros, em grande parte, parece definir nossa tarefa (pois toda experiência em laboratório, toda vivência artística ou atividade física estão conectadas à palavra escrita que lhe prescreveu, para a qual o empírico ou livremente imaginativo tende a voltar). Nessa profissão vale também a máxima de Mallarmé, para quem tudo existia para acabar num livro – ou num texto, numa prova ou dissertação.

O filistinismo que Christian Laval lamenta ter começado nos inícios do século 20 nos Estados Unidos – eco, segundo ele, do pensamento utilitarista de Benjamin Franklin, que via no ensino do latim e do grego apenas um “ranço aristocrático, sem nenhuma utilidade para as atividades profissionais estadunidenses” – é criticado em uma obra que identifica o desprezo pela chamada “cultura geral” (da qual a literatura antiga faz parte) com uma concepção de educação pautada pela eficiência econômica,

16 ROUSSEAU, J.-J. *Emílio ou da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 13.

17 BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais. A longa duração*. In *Escritos sobre a História*. São Paulo: Perspectiva, 1978, p. 56.

longe de qualquer intenção humanística. O que poderia parecer o mais “democrático” possível, ou seja, defender uma educação que servisse à utilidade e à vida profissional, escondia perigos:

Para desgosto de muitos professores e intelectuais, as competências práticas (*skills*) eram incensadas por serem mais úteis que os conhecimentos livrescos. Esse anti-intelectualismo pretensamente “democrático” juntava a um argumento pretensamente liberal sobre a necessidade de reduzir as despesas do Estado e os custos da Educação para não atrapalhar o desenvolvimento industrial. (...). As medidas tomadas conduziram a um profundo questionamento dos objetivos da escola, à desvalorização da cultura clássica e da formação cultural geral e à mudança da concepção do magistério.¹⁸

É significativo encontrarmos essas críticas em obra tão marcadamente de esquerda. Nesse caso, os antigos não aparecem cerrando fileiras com a educação dita elitista e reacionária, mas, ao contrário, como resistência ao que, maliciosamente, nos é apresentado como desígnios bem ajustados às supostas necessidades da educação popular. A armadilha está em confundir o caráter necessariamente abrangente da educação com as demandas específicas da economia, o que gerou, faz já várias décadas, transformações que hoje são tomadas com tranquila naturalidade:

O autor constata que hoje em dia o ensino, que em várias etapas se tornou uma verdadeira indústria de massa, só pode ser descrito sistematicamente com a ajuda de categorias econômicas. (...). Para o autor, essa mutação marca o fim do humanismo clássico, baseado no altruísmo e na livre atividade humana.¹⁹

É triste perceber que o apelo para que a escola “preparasse para a vida”, repetido desde sempre na crítica à chamada educação tradicional, tenha se tornado não uma exigência da vida, mas da economia – pois a única vida que importa parece ser a econômica.

18 LAVAL. Christian. A escola não é uma empresa. São Paulo: Boitempo, 2019, p. 200.

19 _____. idem, p. 35-36. Aqui, Laval se refere à obra do pensador franco-vietnamita LÊ THÀMH KHÔI, *L'Industrie de l'enseignement*, Paris: Minuit, 1973.

Se cito Laval é para mostrar que uma obra do início do século 21 (a primeira edição francesa é de 2003), ao se recusar a compreender a escola como estando, simplesmente, a serviço da economia, precisa fazer referência à literatura anterior ao desenvolvimento da “revolução baconiana”, com seu lema *knowledge is power*. Mais que isso, demonstra o quanto nosso vocabulário educativo, naquilo que a ele se refere o ético e o político, é tributário dessa literatura. Simplesmente porque foi em contraste com tais obras que o pensamento dito moderno se constituiu, elaborando justificativas de eficiência, velocidade e controle, que têm como pano de fundo a literatura anterior. A concepção da tarefa do professor, uma vez colocado o intuito de a escola ser preparação para o mundo econômico, sofre as modificações correspondentes à sua justificativa. Para Platão, em cinquenta anos se poderia formar adequadamente um ser humano;²⁰ para se formar um consumidor e funcionário (mesmo especializado), não é preciso tanto.

Por este caminho, as observações que faz um autor tão contemporâneo como Gert Biesta, acerca da ideia de boa educação e da importância da discussão sobre os fins, quando se discutem processos educacionais, se filiam, ainda, ao vocabulário constituído no âmbito de uma reflexão de séculos. Esta, vinda dos antigos, baliza nossos juízos nesse campo:

A ascensão de uma cultura da performatividade na educação – uma cultura na qual meios se tornam fins em si mesmos, de forma que metas e indicadores de qualidade se tornam aspectos equivocados para a própria qualidade – tem sido um dos principais direcionadores de uma abordagem da mensuração em que a validade normativa vem sendo substituída pela validade técnica.²¹

Pensar em validade normativa é pensar em critérios que, ao final, são critérios éticos (que devem ser levados em conta naquilo que Biesta considera as três funções da educação: qualificação, socialização e subjetivação). O lugar no qual vamos buscar tais critérios, referentes às nossas práticas e às expectativas quanto à formação do professor, é a tradição literária da qual tratamos:

20 PLATÃO. *A República*, 540a.

21 BIESTA, Gert. *Boa educação na era da mensuração*. Cadernos de Pesquisa, v. 42, n.147, set.-dez. 2012. p. 812.

A noção de formação é menos popular, se for conhecida. Em alguns países e linguagens, é visto como um conceito (mais) antigo e, em certa medida, mesmo antiquado e ultrapassado. No entanto, há algo que se gosta sobre a ideia de formação, na medida em que se entende a educação como um encontro entre criança e mundo, no qual e através do qual a criança adquire uma certa “forma”. Esse encontro não pode ser entendido como a simples impressão da forma do mundo na criança. É um encontro no real sentido da palavra, em que algo acontece na criança e no mundo.²²

“Há algo que se gosta sobre a ideia de formação”, pois as noções de *Bildung*, de *humanitas* e de *paideia* continuam operando: existe uma gramática da educação, e encontramos sua primeira expressão nos textos antigos. A teoria educativa depende dessa gramática: ela lhe dá forma e inteligibilidade ao traçar seus limites e suas expectativas. É óbvio que tanto uns quanto outros se modificam no tempo – as expectativas e as limitações expressas no discurso pedagógico não são as mesmas, ontem e hoje. Porém, a tradição literária a qual nos referimos, quando manejamos no interior das teorias, nos oferece princípios e propósitos dotados de admirável persistência, que pode ser verificada por detrás das mudanças que sofreram na História. A apresentação de tais elementos e da gramática que os articula é fundamental para a formação do especialista em educação. Acredito que ninguém possa ser chamado de pedagogo ou professor sem os conhecer, sob o risco de ter se tornado um operador que, de forma apenas aparentemente paradoxal, sabe bem o que fazer, mas não exatamente o porquê de fazê-lo.

22 BIESTA. Gert. O dever de resistir: sobre escolas, professores e sociedade. Educação (Porto Alegre), v. 41, n. 1, p. 21-29, jan.-abr. 2018, p. 23.

Referências bibliográficas:

BIESTA. Gert. Boa educação na era da mensuração. *Cadernos de Pesquisa*, v. 42, n.147, set.-dez. 2012.

_____. O dever de resistir: sobre escolas, professores e sociedade. *Educação* (Porto Alegre), v. 41, n. 1, p. 21-29, jan.-abr. 2018.

BORGES. Jorge Luís. Kafka e seus precursores. In _____, *Outras Inquisições*. Obras Completas II. São Paulo: Editora Globo, 1999.

BRAUDEL. Fernand. História e Ciências Sociais. A longa duração. In *Escritos sobre a História*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 1987.

ELIOT, T. S. Tradição e talento individual. In._____. *Ensaio*. São Paulo: Art Editora, 1989. p. 38.

HOMERO. *Iliada*. Trad. de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Difel, 1961.

HUNTINGTON. Samuel P. *O Choque de Civilizações*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

KANT. I. *Sobre a Pedagogia*. Trad. Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Editora da Unimep, 1999.

LAVAL. Christian. *A escola não é uma empresa*. São Paulo: Boitempo, 2019.

Macyntire. Alasdair. *Depois da Virtude*. Bauru: Edusc, 2001.

MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de linguagem. De Platão a Foucault*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MCLUHAN. Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem (understanding media)*. Trad. Décio Pignatari. São Paulo: Editora Cultrix, 1970.

PERSEUS DIGITAL LIBRARY. Ed. Gregory R. Crane. Tufts University. <http://www.perseus.tufts.edu> (accessed May 21, 2021).

PLATÃO. *República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: EDUFPA, 2017 (3ª edição, bilíngue).

PLATO. *Charmides. Alcibiades I and II. Hipparchus. The Lovers. Theages. Minos. Epinomis*. Translated by W. R. M. Lamb. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964.

PLATO: *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo*. Edited and translated by Christopher Emlyn-Jones, William Preddy. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017.

PLATO. *Republic*. Edited and translated by Christopher Emlyn-Jones, William Preddy. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013 (2.vol.).

PLATO. *Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles*. Edited and translated by R. G. Bury. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.

RORTY. Richard. *Contingência, Ironia e Solidariedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ROUSSSEAU. J.-J. *Emílio ou da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Pensamento cético e teoria da complexidade: aproximações e distanciamentos

Rogério de Almeida
Leandro Santos Resende

A questão principal a que este capítulo se dedica versa sobre as incertezas que envolvem o conhecimento e o posicionamento do indivíduo diante dos discursos. Apesar dos avanços científicos e tecnológicos terem permitido muitas descrições explicativas de fenômenos observados, muitas dúvidas, incertezas, inconsciências e desconhecimentos permeiam os discursos sobre o mundo. A partir do ceticismo e da complexidade, como aparecem em Oswaldo Porchat Pereira e Edgar Morin, explicitaremos conexões e distanciamentos entre as duas perspectivas, tendo como horizonte a lógica da prática científica e o papel que o sujeito do conhecimento exerce na produção dos saberes.

O ceticismo problematiza os limites do conhecimento, principalmente em momentos de ruptura epistemológica. Contemporaneamente um destes limites que se faz necessário pensar com urgência diz respeito às implicações do conhecimento instrumental capaz de grandes atrocidades, desde bombas atômicas até manipulações de animais em experimentos nos laboratórios.

Quando Adorno e Horkheimer, na *Dialética do Esclarecimento*, expõem a origem do pensamento científico moderno através da figura de Bacon nos ajudam a pensar de onde surgiu a questão sobre este método científico que visa auxiliar o homem

através do domínio da natureza. Independentemente da particularidade do discurso filosófico adorniano, a questão sobre o domínio da natureza pelo conhecimento sem o pensamento das implicações de tal domínio é um problema que ultrapassa o debate puramente filosófico, mas que o tem por pressuposto. “No trajeto da ciência moderna, os homens renunciaram ao sentido e substituíram o conceito pela fórmula, a causa pela regra e probabilidade” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 21).

As várias modalidades de discurso que diagnosticam problemas e teorizam soluções pretendem cada uma reivindicar para si o critério de verdade, como se fosse possível um veredito final. É neste ponto que o ceticismo insurge e coloca em suspensão o assentimento. As dissonâncias, que entendemos como ruídos produzidos a partir dos conflitos de discursos que se estabelecem por pontos de vista diferentes, alimentam ainda mais o posicionamento cético. O que, no entanto, pode ser dito sobre estes discursos? Existe um metaponto de vista que estabelece o critério para decidir qual o melhor discurso a ser adotado? Para o cético não.

Por sua vez, a teoria da complexidade, diante da dissonância dos discursos, busca convergências, conexões, complementaridades, ainda que reconheça o caráter antagonico desses discursos e sua insuperabilidade. E é justamente ao não pretender superá-los, mas justamente integrá-los, com o que há de convergência e oposição, que a complexidade se constitui como alternativa ao ceticismo.

(...) *complexus* é o que está junto; é o tecido formado por diferentes fios que se transformaram numa só coisa. Isto é, tudo isso se entrecruza, tudo se entrelaça para formar a unidade da complexidade; porém, a unidade do *complexus* não destrói a variedade e a diversidade das complexidades que o teceram (MORIN, 2010, p. 188).

A retroação que se observa em vários fenômenos complexos quebra “os ‘quatro pilares da certeza’ que sustentaram a ciência”. 1) a *ordem* postulada por Newton que concebeu “o universo regido por leis deterministas”; 2) o *princípio de separabilidade* que culminou na hiperespecialização; 3) “o *princípio de redução* que fortalece o princípio de separabilidade”; 4) a *lógica dedutiva-indutiva-identitária* que configura a lógica formal (ALMEIDA, 2004, p. 14-15). A partir destes princípios não é possível fazer uma ciência que dê conta dos fenômenos complexos, é preciso ir além, “trata-se enfim e sobretudo, de transformar o conhecimento da complexidade em pensamento da complexidade” (MORIN, 2010, p. 2).

A epistemologia de Edgar Morin pressupõe uma mudança de paradigma – paradigma definido como “os conceitos fundamentais ou categorias mestras da inteligibilidade, ao mesmo tempo que o tipo de relações lógicas de atração/repulsão (conjunção, disjunção, implicação ou outras) entre estes conceitos ou categorias” (MORIN, 1973, p. 188) –, que para fins expositivos são apresentados como “clássico” e “complexo”. Se o paradigma clássico, predominante na modernidade, “é um paradigma de simplificação, caracterizado por um princípio de generalidade, um princípio de redução e um princípio de separação” (MORIN, 2010, p. 329), o paradigma de complexidade aponta para o “conjunto dos princípios de inteligibilidade que, ligados uns aos outros, poderiam determinar as condições de uma visão complexa do universo” (p. 330).

A adoção de um novo paradigma requer a ressignificação de antigos conceitos, com uma abertura no que antes se concebia fechado, com uma sutura no que antes havia de corte. Como consequência, a própria razão se abre ao acaso, à desordem, a aporias, a brechas lógicas, oximoros etc., expressando-se como razão complexa, que “já não concebe em oposição absoluta, mas em oposição relativa, isto é, também em complementaridade, em comunicação, em trocas, em termos até ali antinômicos: inteligência e afetividade; razão e desrazão. *Homo* já não é apenas *sapiens*, mas *sapiens/demens*” (MORIN, 2010, p. 168).

Voltando à questão do ceticismo, contemporaneamente ele se apresenta como um ceticismo neopirrônico, isto é, como uma orientação intelectual prática. Apesar de abstratas, as teorias são performativas, fenômenos que mudam o curso dos acontecimentos. Diante disso, o ceticismo se torna então uma estratégia intelectual quando o sujeito do conhecimento percebe o caráter especulativo dos discursos que sustentam as várias visões de mundo.

Esta é a grande contribuição do ceticismo neopirrônico: permitir reconhecer o problema fundamental das teorias, mesmo quando não é possível encontrar inconsistências na lógica interna. Por o ceticismo impedir a afirmação do critério de verdade sobre o conhecimento, ele acaba por permitir pensar os discursos distanciadamente, o que pode ser uma grande vantagem em tempos de reconhecida atuação do acaso no saber e abertura epistemológica. Morin nos lembra numa passagem que o fenômeno do acaso “não é uma ideia infantil, é uma ideia tardia, é uma conquista do desenvolvimento intelectual em detrimento da racionalização” (MORIN, 2010, p. 211). Esse distanciamento é a estratégia epistemológica que parece a mais relevante –

que tanto o ceticismo quanto a teoria complexa concebem, por mais que o ceticismo suspenda o juízo sobre uma epistemologia –, pois é o que garante uma consciência de que as várias proposições sobre o mundo são particulares e dependentes de um discurso filosófico igualmente particular.

Sem um critério válido para afirmar categoricamente a verdade objetiva de um fenômeno, podemos considerar como digno de exame as várias tentativas de solução para os problemas a partir da consistência interna do discurso que se arrisca a afirmar algo. Isso aproxima surpreendentemente a teoria da complexidade do posicionamento cético. Pelo lado do pensamento complexo, podemos tomar posicionamento sobre o mundo sem excluir as possibilidades que envolvem antagonismos e concorrências entre termos; pelo lado do ceticismo, podemos sempre reavaliar a particularidade e não necessidade daquilo que afirmamos por meio da teoria complexa, por mais aberta que seja.

Uma questão, no entanto, salta aos olhos neste contexto, a saber: o ceticismo teria apenas uma função reguladora dos discursos, ou é possível de fato ser cético e ainda assim aceitar as teorias? É possível pensar a questão da teoria do conhecimento, do conhecimento do conhecimento sem tomar partido de uma perspectiva teórico-discursiva?

Antes de entrarmos propriamente na consideração dos pontos que nos interessam da argumentação cética, aqui parece ser importante dizer algo para evitar um mal-entendido. O cético, diante de um fenômeno, seja da “esfera sensível” ou da “esfera inteligível”, nada afirma nem nega para além daquilo que aparece. “E o que aparece, seja sensível ou inteligível, se associa, de um modo geral, a um conteúdo proposicional, exprime-se numa proposição cuja aceitação se nos impõe (PEREIRA, 2006, p. 303). Entretanto, sobre este “conteúdo proposicional”: “todo o discurso cético sobre o mundo, sobre as coisas e pessoas, sobre as instituições e as *tékhnai*, sobre a própria doutrina e orientação cética, não pode o cético vê-lo de outra maneira que não como o relato de uma experiência fenomênica” (PEREIRA, 2006, p. 315). Se o conteúdo proposicional extrapola o que aparece, então a linguagem perde sua função de apenas orientar o pensamento para consideração daquilo que nos impõe.

Este caráter “frouxo” das proposições permite que se usem termos propriamente abstratos sem que com isso perca um significado concreto. O cético sempre se orienta a partir de um critério de ação (PEREIRA, 2006, p. 303), o que não o impede de usar

a linguagem como lhe aprouver. Porém, nada sobre a validade do próprio discurso é aceito, nem mesmo do discurso cético. Nesse sentido, é possível objetar que então o próprio ceticismo se perde por ser mais uma postura sobre o mundo. Mas o cético se esquia deste problema afirmando justamente a vantagem de sua posição se fiar apenas por um critério de ação e que nada a respeito da verdade sobre o mundo é afirmado. O que significa que o cético acredita ser esta a melhor postura, mas nesta crença está implícita a consciência de que não existe dogmatismo. Portanto, “o que distinguiria o cético do não-cético não seriam as crenças, mas sua atitude com relação a elas” (PEREIRA, 2006, p. 291).

Partindo destas considerações, o ceticismo pode ser interpretado como uma doutrina com um “discurso racional [que] aparece ao cético, seja como instrumento de neutralização das doutrinas dogmáticas, seja como um instrumento de organização e direcionamento de sua vida cotidiana” (PEREIRA, 2006, p. 315). Tomando por base um critério de ação, o cético procura sempre decidir qual é a melhor forma de agir sem aceitar os dogmatismos. Mas isso não quer dizer que estes dogmatismos sejam absolutamente ignorados, pelo contrário, dependendo da circunstância dada o cético pode até considerar uma posição dogmática para agir da melhor forma. Temos neste ponto uma demonstração que quebra a lógica da argumentação que acusa o cético de que por não acreditar em nada pelo menos em nada ele acredita; isso não é razoável, pois o cético também acredita, mas não baseado em critérios indemonstráveis da verdade, mas em critérios práticos de ação.

É a partir da noção de suspensão de juízo (*ephoké*) que o discurso neopirrônico se fundamenta, noção essa em torno da qual a argumentação cética gira quando surgem questões antinômicas. A suspensão de juízo se impõe a partir da distinção fundamental do pirronismo que consiste em diferenciar o fenômeno daquilo que é dito dele. “A noção de *logos* aparece como contraposta à de fenômeno nos textos pirrônicos” (SMITH, 2007, p. 45). Dado um fenômeno para exame, duas filosofias dogmáticas se contrapõem por pretender cada uma de sua maneira (com seu *logos*, ou discurso) dar o veredito verdadeiro e final sobre a questão. O cético hábil em demonstrar as razões internas de cada discurso articula uma argumentação que na lógica interna de cada filosofia demonstra que as duas respostas são consistentes. Por isso, por não ser possível decidir qual a filosofia soluciona melhor racionalmente a questão acabam por se anularem, restando para a questão dada sobre o fenômeno examinado somente a suspensão de juízo. Este é o

método das antinomias, que diante da *diaphonia* (discrepância, controvérsia) expõe uma situação de *isosthéneia*, uma posição de equilíbrio entre os discursos, que impede uma opção até mesmo sintética, pois a união de posições contrárias constitui outro discurso que estará submetido a mesma condição de equivalência.

Com o pirronismo, a dialética perde essa função de propedêutica, ela não mais prepara o surgimento da verdade, a manifestação do real, a constituição do conhecimento; muito pelo contrário, ela se torna instrumento de denúncia e desmistificação dos discursos dogmáticos e de suas pretensões. (PEREIRA, 2006, p. 157).

Diferente do pirronismo grego, o neopirronismo preconizado por Oswaldo Porchat Pereira procura pensar a suspensão de juízo a partir dos desdobramentos filosóficos que se estendem até os discursos contemporâneos, mas isso não quer dizer que o neopirronismo se diferencie do pirronismo, o problema deste diz respeito somente ao anacronismo. Ainda que esta postura filosófica possa parecer muito aproximada de um empirismo e, por isso, seja possível inferir alguns aspectos positivos, a possibilidade de tomarmos como uma estratégia intelectual em seu aspecto negativo permite adotarmos um esvaziamento da filosofia, mas não de modo provisório, como o fez Descartes. Neste ponto o ceticismo se afasta consideravelmente da teoria da complexidade, pois não é a partir de um “esvaziamento” que Morin procura refletir a reforma do pensamento. Diante de uma problemática antinômica Morin concebe teoricamente uma solução que engloba todos os aspectos envolvidos, sua motivação não é esvaziar a questão até que se tenha uma perspectiva não dogmática, sua postura aponta para uma possível produção de conhecimento que amplie o campo da razão.

Convém destacar que “inventando seu método próprio, cada filosofia dogmática engendra suas teses num movimento de discursos que progride por argumentação” (PEREIRA, 2006, p. 148). O problema é que não existe um critério de verdade universalmente válido para atribuir realidade às conclusões baseadas nas construções argumentativas. Por mais aceitável que um movimento argumentativo seja, assim como a estrutura da estratégia discursiva, isso ainda não exprime a verdade absoluta da coisa dita, porque qualquer posicionamento filosófico tem como fundamento princípios que “são aquelas proposições que desempenham nos argumentos o papel de premissas, sem que sua verdade se tenha estabelecido como conclusão de argumentos anteriores”

(PEREIRA, 2006, p. 149). Quer dizer, a particularidade do ponto de vista começa onde exatamente se espera que o conhecimento seja o mais indubitável possível. As premissas, cumprindo uma função de suporte para todo o sistema decorrente, resultam de “decisões” filosóficas as quais, a cada nova tentativa de edição da realidade, pretendem consagrar para si o único posicionamento verdadeiro sobre o que existe. Deste modo, portanto, os discursos não podem conduzir a nenhuma conclusão para além da particularidade do ponto de vista dado.

No entanto, essa crítica inspirada pelo ceticismo pirrônico que se dirigia aos discursos filosóficos antigos pode perder força quando se dirige aos discursos filosóficos modernos, pois aparentemente “boa parte das filosofias de há muito já renunciou a apresentar-se como um conhecimento seguro e verdadeiro do real, já questionou e pôs em xeque o significado de seus discursos e argumentos” (PEREIRA, 2006, p. 150). A questão é que o dogmatismo reincide contemporaneamente em formas “não confessadas”, como aponta Oswaldo Porchat Pereira:

Se não mais se pretende revelar a realidade das coisas ou equacionar de modo definitivo a problemática do conhecimento, se se proclama a renúncia à posse absoluta da verdade, constrói-se com frequência, no entanto, toda uma argumentação que se quer capaz de determinar positivamente a natureza e o escopo da filosofia, o sentido e o alcance do discurso filosófico ou do discurso em geral, ao mesmo tempo que dogmaticamente se criticam e condenam as formas filosóficas do passado (PEREIRA, 2006, p. 151).

Neste ponto fica claro um problema em relação à teoria da complexidade, pois salta aos olhos afirmações que anunciam “o sentido e o alcance do discurso” das condições do conhecimento, do papel que a ciência deve desempenhar e evitar, das estratégias epistemológicas diante do desconhecido e do conhecido etc. Para além de uma crítica metafilosófica, o neopirronismo esvazia qualquer princípio que estabelece fundamentos para proposições assertivas sobre o que aparece. Assim como a teoria dos sistemas demonstra que até mesmo um metassistema não contém o princípio de sua própria consistência, o ceticismo mostra que o mais amplo dos pontos de vista é passível de um esvaziamento porque os princípios não podem ser provados como verdadeiros. A argumentação cética neste ponto se aproxima e se afasta dos diagnósticos da teoria da complexidade; ao mesmo tempo em que se aproxima, porque o pensamento

complexo tem consciência da impossibilidade de um ponto de vista definitivo sobre o conhecimento, também se afasta, porque não pretende afirmar nada além do que aparece. E nem é preciso desenvolver uma articulação mais elaborada para concluir que as teorias se estruturam por hipóteses que projetam uma concepção do fenômeno para além do modo como aparecem.

Quando é um critério de ação que orienta uma argumentação, não existe um ponto de vista que se pretenda verdadeiro sobre a realidade, ao menos não deveria haver – pois se assim ocorre certamente preceitos dogmáticos se escondem. Mas qual o interesse propriamente de esvaziar de sentido tudo o que pode ser objeto de conhecimento? Isso, em vez de enfraquecer os posicionamentos dogmáticos, não acaba por fortalecê-los, uma vez que esse esvaziamento pode implicar até mesmo na inconclusão de nada poder se afirmar? É justamente neste contexto que deve estar implícito o critério de ação, somente assim o conhecimento é reposicionado estrategicamente como uma forma de orientar os indivíduos no mundo, apesar de eliminar a esperança de encontrar um sentido para o conhecimento em si mesmo. É na dimensão prática que o homem encontra a finalidade de conhecer, por mais que o conhecimento seja desprovido de fim. A vida em sua contingência impede o acesso à verdade sistemática, mas abre possibilidades para escolha de um modo de vida particular – uma vez adquirida a consciência disso os conflitos ideológicos perdem razão de tentar se impor à força. Força essa que muitas vezes foi entendida como a melhor solução para fazer valer o ideal.

É um erro, no entanto, inferir que o cético, contra o conhecimento, formula uma epistemologia negativa que tem somente o propósito de dissolver as hipóteses especulativas. Sua função, em primeiro lugar, tal como o pirronismo ensinava, é terapêutica, o objetivo é tratar os indivíduos que aderem irrefletidamente a preceitos dogmáticos e conseqüentemente se enveredam nas eternas disputas entre os discursos. E, apesar de suas estruturas argumentativas implicarem no esvaziamento dos critérios de verdade dos discursos, isso não impede que a busca por novas explicações sempre se renovem. O propósito é somente desvelar o salto que a razão dá quando o que aparece não é suficiente para o entendimento. Porchat nos lembra que se o cético se enveredasse por um “negativismo epistemológico (...) equivaleria a propor uma outra forma de dogmatismo (...) apenas com os sinais trocados” (PEREIRA, 2006, p. 159). O

aspecto negativo do ceticismo, portanto, é como um alerta para aqueles que creem ser o seu ponto de vista o único verdadeiro.

Plínio Junqueira Smith alude a uma distinção importante que, para o propósito deste texto, é importante ressaltar, a saber, o ceticismo tem duas tendências, uma fenomenista e outra terapêutica. A primeira procura dar ênfase à descrição da “vida comum sem jamais ultrapassar os limites da experiência” (SMITH, 2007, p. 44); isso possibilita a constituição de uma espécie de ciência geral empírica e um sistema não muito definido de observação e análise dos esquemas conceituais e de linguagem. Esta forma de conceber o empirismo não tem por objetivo principal destruir toda e qualquer filosofia dogmática, antes disso a preocupação se volta à “descrição da vida comum, de nosso esquema conceitual e a elaboração de uma noção de ciência, por exemplo (SMITH, 2007, p. 44). É deste aspecto que o empirismo inglês se aproxima. O segundo, por sua vez, enfatiza a crítica dos modelos dogmáticos que sustentam as várias formas de pensamento.

Apesar de as duas tendências estarem presentes no ceticismo, a ênfase dada por uns destaca o caráter fenomenista e por outros o terapêutico. O mesmo Plínio Junqueira Smith, a partir desta distinção analítica do ceticismo, identifica Porchat durante o percurso de sua experiência intelectual primeiramente no “time” dos terapêuticos, depois no dos fenomenistas. O que importa de fato considerar é que o conceito de suspensão de juízo é terapêutico e requer que todo empreendimento filosófico o considere, pois é exatamente a suspensão do juízo que impede a adesão aos discursos que procuram dizer de que modo a verdade se estabelece.

Enquanto o cético terapêutico se limita a fazer a crítica do dogmatismo no campo do discurso, do *lógos*, o cético fenomenista invade decididamente o campo fenomênico e, sem dogmatizar, explora-o em todas as direções. O fenômeno é precisamente aquilo que resta quando se praticou a suspensão do juízo a respeito das teorias dogmáticas. Neste sentido o ceticismo terapêutico tem uma precedência lógica sobre o ceticismo fenomenista (SMITH, 2007, p. 45).

É a partir deste aspecto terapêutico que o conhecimento se vê enredado numa dificuldade de fundamentação que nem mesmo os preceitos mais amplos da teoria da

complexidade consegue eliminar. Por mais aberta que seja a razão complexa, ela não abre mão de formular uma estratégia discursiva para dar sentido aos fenômenos. A precedência lógica da terapia cética põe em questão o empreendimento da teoria da complexidade. Que ela seja uma posição bem determinada em relação ao conhecimento, disso não há dúvida, mas afirmar que ela seja a representante do discurso mais aproximado da verdade esbarra no problema de que nenhum conhecimento diz a verdade sobre o mundo, sua legitimidade se encerra em sua própria lógica interna. A demarcação deste aspecto da teoria do conhecimento justifica então a consideração do ceticismo neopirrônico. O que agora precisamos pensar é o que o ensinamento da suspensão de juízo pode implicar na educação, na formação do indivíduo, em outras palavras, de que modo uma educação se estabelece levando em conta estas duas formas de concepções do conhecimento. Uma que amplia significativamente as fronteiras da razão e outra que deslegitima os critérios de verdade que envolvem os discursos dogmáticos sobre os fenômenos. Será possível uma relação entre estas esferas que envolva alguma conformidade mais significativa?

É importante ressaltar que os preceitos neopirrônicos não deixam de ser objetos de conhecimento, mas aqui, como já foi esclarecido mais acima, trata-se de conhecimento no sentido prático, por isso não importa se este modo de conhecimento exprime ou não uma verdade. O ceticismo a princípio é então só um modo de orientação prática do pensamento que tem “uma espécie de resultado racional único para todos os homens: a desistência de todo teorizar” (SMITH, 2007, p. 48). Neste sentido é que a teoria complexa pode se relacionar com o neopirronismo. Embora aqui o ceticismo possa parecer dogmático por afirmar um “resultado racional único”, não é bem assim. O discurso cético exerce a função de uma “prática filosófica” (SMITH, 2007, p. 49), a qual não pode ser considerada no mesmo registro crítico da teoria da complexidade, porque esta pretende, para além de reformar o pensamento, estabelecer um novo posicionamento diante da razão e dos objetos do conhecimento enquanto o ceticismo é apenas o resultado encontrado a partir dos embates entre os modos de discursos dogmáticos.

Embora o cético – é importante ressaltar – não esteja preocupado em afirmar uma posição diante das questões, ele nas as ignora. Enquanto a teoria da complexidade procura articular um discurso bem elaborado para questões problemáticas, o cético contesta qualquer posição que tenta explicitar em que consiste a solução do problema.

Os problemas em si mesmo têm soluções para as quais não podemos encontrar uma resposta definitiva, pois as teorias em seus preceitos particulares apenas permitem uma explicação provisória. Para evitar que o filósofo caia na armadilha de acreditar ser o seu discurso o único verdadeiro, o cético apenas alude ao erro incorrido para constatar que não há discurso que se sustente se tiver por fundamento princípios dogmáticos. “Exorcizado o fantasma da Verdade, valorizaram-se o diálogo e o consenso intersubjetivo, mesmo se apenas prático, temporário, relativo” (PEREIRA, 2006, p. 166).

É preciso ainda explicitar que o cético não nega absolutamente que algum discurso pode de algum modo guardar a Verdade, mas devido à limitação da razão humana e da falta de critérios da verdade é impossível definir qual discurso seria o verdadeiro. O discurso mesmo não é afirmado falso pelo cético, pois isto acarretaria na contradição de sua postura em evitar ser dogmática – a refutação das diferentes filosofias se assentam sobre o fato de serem cada uma equivalentes edições sobre o mundo, apesar de distintas. Por todos os discursos conseguirem em sua lógica interna dar conta relativamente bem da realidade, então temos como resultado nenhuma edição exclusiva.

A conformidade maior entre a teoria da complexidade e o neopirronismo então parece se basear na inexorabilidade do diálogo, do resultado temporário das explicações e do relativo posicionamento sobre o conhecimento. O pensamento complexo é alvo da crítica cética, mas ambos os discursos apontam para o caráter incerto do conhecimento e de uma necessária estratégia do indivíduo perante o saber: o ceticismo aponta uma estratégia em critério prático e a teoria da complexidade uma estratégia epistemológica. Portanto, até mesmo onde os dois discursos guardam uma proximidade relevante é preciso guardar uma diferença importante. Esta diferença determina uma figura do sujeito do conhecimento pelo lado do pensamento complexo; e enquanto o cético não pode afirmar nada sobre um sujeito, resta apenas determinar alguns tropos para crítica dos modos de dogmatismo. Mas ainda que esta diferença permita estabelecer uma figura geral do sujeito e uma diretriz para cada indivíduo, salta aos olhos que o diagnóstico do caráter problemático do conhecimento leva a pensar uma postura bem marcada do sujeito, seja a teorizada que define uma figura geral, seja a esvaziada que concebe o sujeito apenas individualmente, ou seja, a partir do modo como aparece. Porchat, na seguinte passagem, se aproxima muito da teoria da complexidade no que diz respeito aos pontos de vista relativos:

A natureza mesmo de um tal empreendimento, que certamente visa a obtenção de resultados relativamente consensuais, se acomoda sem maior problema ao pluralismo de pontos de vista e de perspectivas fenomênicas diferentes. Ao antigo conflito das verdades se substitui agora o diálogo desses pontos de vista e dessas perspectivas. Mantém-se a aposta no caráter intersubjetivo da racionalidade. Mercê de sua postura cética, a filosofia se pode pensar sob o prisma da comunicação, da conversa, do diálogo, do consenso e... da relatividade. E, assim pensada, ela pode contribuir – e muito – para favorecer o entendimento entre os homens: tendo destruído as suas verdades, ela poderá eventualmente ensiná-los a conviver com as suas diferenças (PEREIRA, 2006, p. 172).

Uma vez que a relatividade parece ser insuperável, resta à razão pensar a partir da impossibilidade do alcance da certeza absoluta. Se cada ponto de vista pode dar um tipo de explicação, a razão que procura soluções racionais deve então se conformar e deixar sempre aberta outras possibilidades de respostas. Isto remete à figura do “*philósophos* que ainda não chegou à *Sophia*” (PEREIRA, 2006, p. 29). Toda filosofia de algum modo se impõe dependendo do contexto no qual se insere, mas a sabedoria mesma parece estar para além da particularidade de um posicionamento particular e limitado. Talvez seja hora de resgatar o antigo sentido que a palavra Filosofia exprimia em suas origens, a saber, o amor pela sabedoria, não somente pelo conhecimento, pois só o acúmulo de conhecimento leva a uma erudição vazia, sem propósito. Aquele que chega à sabedoria sabe que o conhecimento deve se fundamentar de uma posição que não tem somente o próprio conhecimento por objetivo, mas um pensamento e uma vida bem orientados. Pensar assim a filosofia e o lugar do conhecimento permite uma visão mais clara da legitimidade da educação.

Quando a formação de um indivíduo se estabelece por meio de uma educação que privilegia somente os conteúdos disciplinares renunciando a comunicação e propósito destes conteúdos, esta formação então carece inevitavelmente de exercício reflexivo. E sem a reflexão, que é própria dos espíritos críticos, mesmo o mais erudito dos homens deixa-se persuadir por razões vis, por argumentos que implicam em atrocidades, desigualdades, explorações, manipulações, alienações, e assim por diante. Tanto a teoria da complexidade, por seu caráter aberto e reflexivo, quanto o ceticismo, por sua crítica aos dogmatismos, permitem ao indivíduo encontrar uma postura

consciente que questiona as implicações dos modos de produção de conhecimento. O ceticismo em sua função de esvaziamento de preceitos dogmáticos justifica-se, assim, como uma estratégia em relação ao conhecimento também. E aqui, na estratégia do conhecimento que privilegia o diálogo, é onde a teoria da complexidade mais parece se aproximar da terapia cética de modo mais relevante, salvaguardada as diferenças que envolvem as duas esferas de pensamento.

No que diz respeito propriamente à educação, qualquer consideração a seu respeito envolve pressupostos intrincados que configuram determinados modos de pensamento. Pensar a educação sem levar em conta tais pressupostos pode acarretar consequências indesejáveis tanto socioculturalmente quanto individualmente, pois na vida comum é natural que por trás do palco se escondam preceitos ideológicos que privilegiam somente uma parcela da sociedade. Partindo das considerações dos problemas ideológicos que envolvem a educação, o discurso do pensamento complexo é bastante útil, porque explicita as contradições pelas quais o modo de produção de conhecimento está cercado. E por a educação ser um campo de pensamento que desdobra questões sobre a formação cultural e cognitiva dos indivíduos, sem dúvida que as questões que dizem respeito ao conhecimento dizem respeito igualmente à educação, aliás, talvez mais correto fosse afirmar que sempre deve preceder.

É neste contexto que o ceticismo pode insurgir como um ponto de apoio para ajudar a desvelar não só os problemas atuais da educação, mas os equívocos cometidos pela própria razão quando extrapola os limites do ponto de vista no qual está inserida. Uma educação que conduz o indivíduo para a consciência dos problemas dos discursos, e assim cria possibilidade para formulações de questões que se relaciona precisamente a estes, abre plenas possibilidades de uma formação que garante um constante exercício reflexivo. Do que até aqui foi exposto, podemos concluir que mais importante do que uma “verdade” pronunciada é a formulação de um pensamento coerente. O sujeito que pensa se vê forçosamente numa posição questionadora que desnaturaliza a visão de mundo dada pelas várias instituições socioculturais.

Deste modo, portanto, não se vê como a escola, instituição encarregada de formar intelectualmente os indivíduos, não possa ser alvo de críticas. Qualquer postura que abre mais o campo de observação e se põe a questionar percebe os problemas educacionais das sociedades contemporâneas, e ao que concerne à escola, muitos

problemas se dão à vista sem que seja preciso grande perspicácia na observação. Nesse sentido, o pensamento complexo é decisivo, pois expõe, além de criticar, claramente a lógica da formação funcionalista que forma para reproduzir um discurso dado. Assim, se o discurso que privilegia uma postura reflexiva é então posto como o fundamento para uma concepção de educação, não se vê como é possível persistir na inconsistência que gira em torno dela. Por conseguinte, por que então os problemas educacionais persistem se a maioria dos discursos apontam os mesmos problemas?

A resposta para esta pergunta comporta a indefinição própria que é resultado dos discursos que se opõem diante de um problema que aparece. O problema persiste, enquanto várias teorias procuram dar uma resposta diferente e pretensamente definitiva, é a contingência de vozes que paira sobre a educação. Uma vez adotada a postura cética, não importa quem ou o que está certo, melhor que se fiar apenas em um dos vários discursos é procurar entender como se configura a lógica interna de cada pensamento para descobrir quais são os problemas próprios da educação. Isso exige um esforço de compreensão muito maior, pois não interessa se tornar especialista de microproblemas levantados nos limites de um pensamento particular, mas sim em saber articular como cada pensamento particular levanta os problemas centrais que serve de fio condutor para construção dos vários pensamentos.

Eis um dos maiores problemas que giram em torno da educação: toda formação do indivíduo converge para uma função determinada, seja para o mercado de trabalho, seja para a produção acadêmica; mas qualquer questionamento sobre o modo como a sociedade se configura é resultado de uma investigação que ultrapassa a proposta dos currículos e dos empregos. A lógica da simplificação do pensamento que por muito tempo acreditou-se traduzir o caminho para o verdadeiro conhecimento aliado ao mercado implicam, como bem observa Morin, numa “burocracia para a sociedade, mas também uma sociedade para essa burocracia” (MORIN, 2010, p. 164). Por mais que na academia seja possível uma articulação do pensamento que desdobra questões relevantes que põem em xeque o modo como a racionalização tem levado a sociedade a flagrantes contradições, como essa burocratização dita, a mesma burocratização é o que emperra por vezes o potencial crítico desta instituição. As universidades cada vez mais se veem a mercê da lógica do mercado de trabalho, as produções de conhecimento se convertem em mercadoria e têm seu preço flutuante, de acordo com sua capacidade de atender às demandas das empresas que patrocinam pesquisas.

O ceticismo, portanto, a partir de seu método das antinomias, além de esvaziar os princípios dogmáticos dos próprios discursos, permite ao indivíduo descortinar os problemas que estes discursos escondem. A teoria da complexidade aponta os resultados problemáticos da razão, mas ao dar uma resposta particular para possíveis soluções, acaba por fim também escondendo o cerne do problema que envolve o conhecimento – nenhum discurso pode ser considerado verdadeiro sobre sua realidade, pois, conforme vimos, os critérios de verdade ultrapassam os limites da razão humana, o homem é limitado por condições tais que o impossibilitam de dar esse passo sem incorrer em posições arbitrárias. A vantagem da teoria complexa é que esta não ambiciona carregar a verdade debaixo dos braços, mas ainda se vê uma tentativa de afirmar uma emancipação da razão, uma razão aberta que, segundo as próprias palavras de Morin, “pode e deve reconhecer o *a*-racional” (MORIN, 2010, p. 168). Ainda que seja uma razão aberta, configura-se aqui o que o neopirronismo de todos os modos procura mostrar: o passo em falso dado, pois “racionalismo e irracionalismo são apenas as duas faces da mesma moeda” (PEREIRA, 2006, p. 35).

Contudo, ainda que o neopirronismo possa acusar a teoria da complexidade de um resquício de dogmatismo, é digno de nota que a racionalização orientada pelo critério de ação se aproxima surpreendentemente da razão aberta da complexidade. A seguinte passagem deixa isso claro quando Porchat escreve sobre a racionalização orientada pela postura cética: uma “racionalização’ que se reconhece tranquilamente como precária, provisória, relativa. Visão do mundo que se reconhece sujeita a uma evolução permanente, que se exigirá por isso mesmo uma revisão constante” (PEREIRA, 2006, p. 172). Tal passagem poderia muito bem ser uma afirmação de Morin; se levarmos em conta a razão aberta, podemos encontrar vários pontos de convergência, como o seguinte, por exemplo: “Hoje, parece-nos racionalmente necessário repudiar toda a ‘deusa’ razão, isto é, toda a razão absoluta, fechada, autossuficiente. Temos de considerar a possibilidade de evolução da razão” (MORIN, 2010, p. 166). Ambos falam em evolução da razão e fazem referência à sua divinização; podemos ver então que não se trata de negar a razão, mas de evitar os equívocos que por meio dela estamos propícios a cometer.

Pelo exposto até aqui, podemos concluir que a questão é ampla e remete muito mais aos princípios que envolvem as crenças sobre educação do que a questões

pontualmente específicas sobre cada perspectiva de educação. Limitar-se na discussão destes em última instância é condenar qualquer compreensão mais abrangente do que está envolvido.

Neste sentido, o problema na educação é antes de tudo epistemológico, pelo fato de aceitar-se somente uma forma da teoria do conhecimento por vez. A teoria do conhecimento em voga, considerando o contexto histórico tomado como referência, tenta deslegitimar o modo de pensar o conhecimento de outros tempos. A relatividade das circunstâncias dadas, o diálogo e a tolerância são postas de lado ou até mesmo não percebidas quando uma epistemologia é naturalizada, esta torna-se o modo de pensar dominante em detrimento de uma compreensão mais ampla. A teoria do conhecimento de Descartes ou de Kant, por exemplo, são legítimas se pensadas dentro das condições lógicas nas quais foram formuladas. O mesmo acontece hoje, a visão positivista do conhecimento é legítima, mas se vemos os resultados decorrentes deste posicionamento encontramos consequências indesejáveis. Todo discurso produz resultados que a princípio não é possível prever. Tendo isso em vista explica-se porque a teoria do conhecimento positivista não funciona se a intenção é uma visão global das questões postas, o que não quer dizer que não tenha suas utilidades.

Os discursos por mais que não traduzam a realidade e sejam susceptíveis de críticas por causa do caráter arbitrário dos princípios adotados, são caracteristicamente performativos, isto é, podem estabelecer mudanças na conjuntura dos acontecimentos, uma vez formulados e pronunciados. Uma teoria, por mais incoerente que seja ou possa parecer a princípio, causa ao menos suspeitas que influenciam ações que a têm por pressuposto. Por isso, ainda que não se possam manipular as circunstâncias nas quais o discurso em questão procura responder, este pode determinar mudanças relevantes na visão de mundo.

O cético aqui não pode negar nem o aparecimento do discurso nem que o mesmo aparecimento oriente a vida das pessoas de uma forma ou de outra, mas o cético suspende o juízo quando surge a questão da verdade. Nada além do critério prático pode justificar a adoção de uma teoria e, se a justificação é somente teórica, então temos um problema de extrapolação da razão. Nesse sentido, a reflexão sobre o conhecimento deve passar pela razão prática, por aquilo que concerne à vida comum.

O educando uma vez baseado somente em parâmetros que não justificam os conhecimentos no sentido prático passeia por suas fronteiras sem entender qual o

propósito de aprender o que é ensinado. Tanto em Morin quanto no neopirronismo é o indivíduo que se volta ao conhecimento em vez de um fictício “auditório universal” que desvia o conhecimento em prol do homem em vista de uma verdade universal. Se o que é ensinado não se justifica na esfera prática dificilmente será objeto de interesse do aluno, por mais verdadeiro que o conhecimento possa ser.

Morin fala em reintegração do sujeito pela qual a figura do próprio indivíduo torna-se um objeto de descrição objetiva por meio de uma observação científica.

Necessitamos, portanto, reintegrar e conceber o grande esquecido das ciências e da maioria das epistemologias; e enfrentar, sobretudo aqui, o problema incontornável da relação sujeito/objeto. Não se trata de modo algum de cair no subjetivismo, mas, ao contrário, de encarar o problema complexo em que o sujeito cognoscente, permanecendo sujeito, torna-se objeto do seu conhecimento (MORIN, 2008, p. 30).

Aqui temos o retrato de um posicionamento epistemológico que garante uma reflexão dos objetos de conhecimento, mas alguns passos são desautorizados pelo neopirronismo, pois só o fato de afirmar uma figura do sujeito pressupõe uma configuração que afirma algo além do que aparece. Em contrapartida, Oswaldo Porchat Pereira identifica que,

(...) tentando sempre tornar decidíveis os conflitos das posturas filosóficas, a filosofia dogmática inventou a teoria do conhecimento: elaborou a temática da verdade, distinguiu entre o evidente e o não evidente e formulou uma noção de evidência, introduziu a noção de critério da realidade e da verdade e distinguiu as espécies de critérios, construiu uma concepção de ser humano enquanto sujeito do conhecimento e procedeu ao estudo de suas faculdades (...) (PEREIRA, 2006, p. 154).

O problema não está na afirmação de Morin em si mesma, o problema está na própria teoria do conhecimento, seja ela qual for. A reintegração do sujeito como objeto de conhecimento não seria suficiente para uma compreensão do cerne do problema que envolve o conhecimento se o indivíduo não tem consciência que só a afirmação de um modelo de sujeito do conhecimento comporta um ponto de vista particular. Tanto no discurso de Morin quanto no discurso de Porchat vemos uma linguagem em primeira pessoa, o sujeito em sua particularidade não é excluído do discurso, mas o cético não pode afirmar um sujeito e nem a teoria do conhecimento que o envolveria.

Cabe então pensar uma educação que privilegia sempre a intersubjetividade, o diálogo e a consciência da relatividade do discurso. Diante disso talvez a preocupação maior então se volte para a contingência dos pontos de vista. Com efeito, uma possível crítica a esse apontamento poderia surgir tomando a forma de um argumento que aponte para problemas referentes a um total individualismo em todas as esferas da vida; tudo o que aqui foi pensado poderia ser refutado por uma postura intelectual que não pode aceitar os desdobramentos socioculturais de tal posicionamento. Procurando evitar contestações de tal teor, uma resposta se impõe, a saber: em nenhum momento foi objetivo deste capítulo invalidar e deslegitimar completamente qualquer visão de mundo e, por outro lado, muito menos validar qualquer uma. Tudo o que o esvaziamento do dogmatismo nos permite afirmar sem receio é a suspensão de juízo, uma suspensão que não deixa de examinar as proposições e provas dos outros discursos, apenas expõe os desdobramentos e implicações dos discursos que julgam dispor dos critérios da verdade. Tal postura não acarreta precisamente uma individualidade que ignora o outro, pelo contrário, uma vez feita e compreendida a terapia cética, o indivíduo se abre ao diálogo e à consideração do que o outro tem a dizer.

Concebemos, portanto, uma educação que suspeita que os conhecimentos possam ser a tradução verdadeira sobre o que aparece, mas que defende, por outro lado, o embate de afirmações que dão sentido a determinados pontos de vista sobre o mundo e a vida. A partir disso qualquer um está livre para adotar o estilo de vida que lhe apetecer de modo tal que o diferente não é julgado errado, mas apenas mais uma expressão da contingência do mundo.

Referências Bibliográficas

- ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ALMEIDA, Maria da Conceição Xavier de. Palestra no ciclo de estudos sobre 'O Método', promovido pelo Instituto Humanitas UNISINOS. São Leopoldo, RS, 14 de abril de 2004.
- MORIN, Edgar. *Ciência com Consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- MORIN, Edgar. *O Método 3: O Conhecimento do Conhecimento*. Porto Alegre: Sulina, 2008.
- MORIN, Edgar. *O Paradigma Perdido*. Lisboa: Europa-América, 1973.
- PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Rumo ao Ceticismo*. São Paulo: UNESP, 2006.
- SMITH, Plínio Junqueira. Terapia e Vida Comum. In: *Revista Sképsis*, Ano I, nº 1, 2007.

História antiga e história da nação francesa: regimes de escrita da história em Fustel de Coulanges

Roni Cleber Dias de Menezes

A compreensão sobre a história da Antiguidade é profundamente alterada ao longo do século XIX, século em que o saber historiográfico, numa orientação não exclusivamente homogênea, mas certamente hegemônica, buscou se aproximar de uma modalidade de registro do passado mais objetiva, incorporando parâmetros e procedimentos dados pelas ciências naturais e, simultaneamente, tentando se distanciar da categorização como um gênero eminentemente literário.

Num século marcado pela afirmação dos estados nacionais na Europa, em que as historiografias autóctones muito frequentemente se voltaram para a investigação dos antecedentes históricos que subjazeram a constituição das próprias nacionalidades, atuando em certa medida no processo que levou à “invenção” de tais “comunidades imaginadas” (ANDERSON, 1993), debruçar-se sobre o passado de populações que não correspondiam exatamente ao marco cronológico de início das histórias nacionais, via de regra a Idade Média ou ainda a Idade Moderna, figurou como um exercício de reenquadramento da visão que se tinha sobre os antigos, especialmente gregos e romanos.

A imagem que se forma da Grécia ao longo dos Oitocentos é sintomática desse processo. No decorrer do século XIX se cristaliza um discurso racial indo-europeu, responsável por alterar, com consequências profundas, a percepção de dessemelhança

entre os povos europeus e o de outros continentes. Um dos resultados desse processo se relaciona à redefinição do conceito de Grécia, a partir de então muito menos vinculada com o patrimônio cultural dos povos a leste dos Bálcãs, os quais passam a ser diminuídos em importância e/ou retratados depreciativamente. (VLASSOPOULOS, K. *Unthinking the Greek polis: Ancient Greek history beyond eurocentrism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 43 apud MOERBECK, 2019, p. 7)¹ Em articulação com esse movimento, consolida-se nos círculos letrados do continente uma visão eurocêntrica, que situa a Grécia como uma espécie de fonte matricial, que “alimenta” Roma e, a partir desta, fornece a substância principal da qual os futuros estados europeus modernos, em seu processo de formação, irão se nutrir².

A cristalização de tal legado comum greco-romano é acompanhada de narrativas, não restritas apenas ao domínio da história, que logram estabelecer uma diferenciação marcante entre o Oriente e o Ocidente. Semelhantemente à temporalidade biológica do corpo humano, em tais narrativas o Oriente é apresentado como infância e a Grécia entendida como a adolescência de uma marcha civilizatória que se encaminhava na direção de Roma. Estipulava-se, assim, uma origem *clássica* da Europa, em que pese a força das correntes românticas que, no terreno da história, da música, das artes e da literatura esforçaram-se em localizar a origem e o *espírito* do Velho Continente nos sucessos vividos durante a Idade Média.

Nesse cenário de tentativa de afirmação do campo historiográfico no decorrer do século XIX é que desponta Numa Denis Fustel de Coulanges, cujo nome ficou

1 Conforme Moerbeck (2019), “o século XIX foi permeado por um tipo de discurso racial como fator explicativo para o mundo antigo que já aparece, por exemplo, em Karl Otfried Müller, por volta de 1817, ou ainda na *História Cultural*, de Gustav Klemm, segundo a qual o mundo era dividido entre raças ativas e passivas”. (p. 8).

2 Moerbeck (2019) fornece um exemplo sintomático dos paralelos que se produzem ao longo do século XIX relacionados à cristalização dos pares opostos civilização/barbárie. Simultaneamente à consolidação do império otomano como contraponto despótico e incivilizado para a Europa, ganha força na historiografia representações muito semelhantes no que concerne à Antiguidade, que envolvem, respectivamente, o império persa aos gregos. (MOERBECK, 2019, p. 9) Aliás, apoiado em Dab-Dab Trabulsi (1999), Moerbeck (2019) percebe vinculações entre os desdobramentos da história política e militar europeia com os rumos que vão sendo tomados no interior da historiografia: “(...) como explica José Antonio Dab-dab-Trabulsi, após 1820, a guerra entre gregos e turcos levou a uma mudança de perspectiva em relação aos estudos da Grécia Antiga, viagens e descobertas arqueológicas fizeram esse interesse no mundo grego antigo ganhar ainda mais corpo.” (DABDAB-TRABULSI, 1999, p. 27-28 apud MOERBECK, 2019, p. 5.)

gravado nos estudos sobre a Antiguidade com a publicação de seu *La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et Rome*, em 1864.

Fustel de Coulanges nasceu em Paris em 18 de março de 1830, numa família originária da Bretanha, extremo noroeste da França. Sua educação elementar se deveu, em grande parte, aos cuidados de seu avô, já que seu pai falecera quando Coulanges contava poucos meses de vida. Prossegue seus estudos no secundário no prestigioso liceu Carlos Magno, em Paris. Em 1850 encontramos-lo na Escola Normal Superior da Rua Ulm, também na capital francesa, para estudar história, influenciado pelas aulas do historiador François Guizot, tendo o livro deste, *Civilisation en France*, “causado-lhe uma forte impressão”. (GUIRAUD, 1896, p. 2) Concluídos os estudos na *Normale Supérieure*, em 1853 viaja à península ática, ingressando na Escola Francesa de Atenas, onde redige uma monografia sobre a ilha de Quio (ou Quios), território insular grego localizado no Mar Egeu. Num trabalho meticuloso de levantamento de fontes, Fustel de Coulanges logra explorar documentos raros ou ainda inéditos, recompondo elementos em que procura reconstituir a história da ilha desde a Antiguidade até próximo daqueles meados do século XIX. (GUIRAUD, 1896, p. 10) De volta à França, em 1855, assume o cargo de professor do liceu da cidade de Amiens, preparando-se, em seguida, para o exame de *agrégation* em Letras. É aprovado no exame e se transfere para o liceu Saint-Louis, em Paris, permanecendo aí de 1858 a 1860. Ainda em 1858, mas pouco antes de retornar à capital francesa, defende suas teses de doutorado: a latina, *Quid Vestæ cultis in institutis veterum privatis publicisque valuerit*, dedicada ao estudo do culto da deusa Vesta; e a francesa, intitulada *Polybe ou la Grèce conquise par les romains*. A respeito desta última o próprio Fustel de Coulanges teria assinalado: “Tentar-se-á mostrar aqui, pelo livro de Políbio e por ele mesmo, como no 2º século a.C o coração de um grego estava totalmente disposto a se deixar conquistar e como Roma fez suas conquistas³”. (FUSTEL DE COULANGES, N. D. *Polybe ou la Grèce conquise par les romains*. Thèse présentée a la Faculté des Lettres de Paris. Amiens: Imprimerie de T. Jeunet, 1858 apud GUIRAUD, 1896, p. 12) Na formulação de ambas é que começa a se esboçar a escrita de seu título mais célebre *A cidade antiga*. (GUIRAUD, 1896, pp. 11-12)

3 Numa tradução livre: “On essaiera de montrer ici par le livre de Polybe et par Polybe lui-même comment (au II^e siècle avant Jésus-Christ) le coeur d’un Grec était tout disposé à se laisser conquérir, et comment Rome faisait ses conquêtes”.

Em 1862 Fustel de Coulanges principia sua atuação no ensino superior, como professor na Faculdade de Estrasburgo, na Alsácia-Lorena. Pouco antes da anexação da cidade pelos alemães, retorna a Paris, em 28 de fevereiro de 1870, quando é nomeado mestre de conferências na Escola Normal Superior. Sua primeira passagem como docente na *Normale Supérieure* dura cinco anos, já que em 1875 se transfere para a Sorbonne, onde assume a cátedra de História Antiga e, três anos depois, a de história medieval. (CÉZAR, 2010, p. 308) Em 1880 deixa a Sorbonne e retorna à Escola Normal como diretor da instituição, cargo que exerce até 1883, realizando, após isso, o caminho de volta em direção à Sorbonne. Morre de tuberculose, aos 59 anos, em 12 de setembro de 1889. (CÉZAR, 2010, p. 308)

Fustel de Coulanges é, sob determinado aspecto, representativo da parcela majoritária dos historiadores de meados da centúria oitocentista, interessados em circunscrever a história no rol das atividades científicas. Em larga medida, o historiador parisiense reverbera modelos teóricos e metodológicos esgrimidos pela corporação historiadora associada à corrente positivista, especialmente quanto à legitimação do saber historiográfico num mundo cada vez mais “explicado” pelos móveis fornecidos pela ciência. Nesse sentido, dar-se-á atenção às peculiaridades dessa ressonância produzida por Coulanges, nomeadamente no que respeita às intersecções ente sua compreensão da Antiguidade, da história da França e do seu próprio regime de escrita da história.

Uma característica marcante da história praticada por Fustel de Coulanges é o distanciamento da experiência do presente, ou seja, o autor de *A cidade antiga* reitera uma atitude que ganha força ao longo do século XIX, a de refutar a história como lugar em que as paixões e as tribulações dos acontecimentos ganham vida ou sentido como vinculados estivessem ao próprio teatro dos acontecimentos. Embora sua infância tenha transcorrido já razoavelmente adiantada a Monarquia de Julho⁴ e, portanto, os ecos da Revolução Francesa não o atingissem como a outros célebres historiadores – como Alexis de Tocqueville –, a propagação das memórias da fase do *Terror* (1792-1794) alcançava ainda sua geração. A Revolução, pode-se afirmar, apresentava-se como

4 Por Monarquia de Julho se entende o período da história francesa que sucede o final da experiência de restauração monárquica borbônica, com a abdicação ao trono, em 1830, pelo rei Carlos X, e culmina com a Revolução de 1848, que instaura a Segunda República.

um obstáculo a ser digerido pela geração de historiadores do século XIX, interessados em buscar na história um discurso legitimador de unidade nacional (ou espírito comum) na França. As bases do Estado moderno francês, configuradas principalmente após 1871, deveriam reescrever/reinterpretar a experiência revolucionária de 1789. Manoel Luiz Salgado Guimarães na apresentação que escreve para o livro de François Hartog, que toma Fustel de Coulanges como exemplo para se pensar a configuração do saber historiográfico nos Oitocentos, já assinalava a mudança no enquadramento da experiência revolucionária pelos historiadores do século XIX, tanto na medida da anestesia das paixões políticas que do passado teimavam em invadir seu presente quanto do controle daquele, de modo a poder forjar uma ideia de nação de alta capacidade aderente:

Como assegurar o pertencimento a um passado que foi preciso negar como condição de existência para os homens que se viam inaugurando uma nova era a partir dos eventos de julho de 1789? E ao mesmo tempo como esta negação poderia limitar os projetos de uma Nação cujas origens teriam de ser buscadas em período recente, sob risco de, assim, comprometer a legitimidade que só o tempo poderia assegurar? Estas angústias eram as de uma geração anterior, daquela que sob a égide de Guizot assumira a tarefa política da história e do trabalho do historiador, reunindo a pesquisa acadêmica, o conhecimento do passado e as exigências da construção política da Nação, traduzidas pelo esforço de transformar a Revolução Francesa definitivamente em história, com objeto de investigação e conhecimento, em pedagogia do cidadão; enfim, a história como forma e caminho para uma pacificação do presente. (GUIMARÃES, 2003, p. 10)

A geração de Fustel irá remodelar o resultado da transformação da experiência revolucionária de 1789 em história, obra da geração romântica de historiadores. Esta geração buscou pôr fim à disputa da Revolução por projetos políticos do presente. Já a de Fustel buscou assentá-la em balizas dos modelos de cientificidade. Cientificidade engajada, por sua vez, na elaboração de um passado nacional que servisse à superação das fraturas que se faziam presentes na escrita da geração de Adolphe Thiers e François Guizot (historiadores liberais e românticos). Coulanges, em sintonia com a perspectiva positivista que grassava nas ciências humanas em meados do século XIX, propunha um novo regime de evidência para a investigação histórica, opondo-se nitidamente ao

modus operandi dos historiadores da geração ou identificados com o Romantismo, como Jules Michelet, buscando impedir que o passado fosse apropriado no presente.

Intimamente ligado ao aspecto da evidência, o movimento efetuado por Fustel integra o que se convencionou chamar de “regime moderno de historicidade”, entendido pela recusa de uma história que guie as ações do presente e oriente o porvir pelo conhecimento do passado (história *magistra vitae*). Tal regime se alicerça ou mantém associação com a filosofia da história de base comteana, a qual funciona como referência para a guinada que se promove do pensamento idealista e da metafísica transcendental, características do século XVIII, para modelos de registro historiográfico calcados em métodos de observação e regras de seleção e ordenamento de fontes objetivas. Mas há, especificamente no caso de Coulanges, um componente político também a se destacar, já que a apropriação que realiza de Auguste Comte irá balizar sua compreensão do progresso, não como ruptura radical, obtida por intermédio de guerras e levantes armados, mas, por seu turno, como resultado da evolução do espírito humano e de suas instituições. Por outro lado, afeto a uma boa dose de clericalismo, tal qual Comte, Fustel julgava a valorização do passado e das heranças e tradições que aquele carrega indispensável à evolução social, ingrediente, portanto, que prepara para uma nova etapa superior a precedente, já que todo progresso dependia de ordenamento e de um grau de coesão social.

Esse pendor positivista em Fustel de Coulanges se traduziu, todavia, por conotação muito mais de fundo epistemológico que aliado a uma filosofia política. Tratava-se, em realidade, de fortalecer a “ciência histórica” face à “filosofia da história”. Tal inclinação já aparece com Wilhelm von Humboldt, político e intelectual prussiano que cria a Universidade de Berlim e promove uma profunda reforma educacional na Prússia, no início do século. Humboldt, ao se debruçar sobre os problemas da produção do conhecimento histórico, defende “substituir a filosofia da história, a pesquisa de causas finais, por uma física da história, isto é, a pesquisa de “causas motoras”, causas verdadeiramente ativas”. (CÉZAR, 2010, p. 314)

A natureza epistemológica vale também para explicar a afirmação de um regime de escrita da história lastreado nos modelos tidos por científicos. A consolidação de uma modalidade de história estigmatizada pela máxima de Leopold von Ranke – “conhecer o que efetivamente se passou” – não foi um resultado inexorável das transformações

operadas na historiografia. As manifestações consubstanciadas numa escrita objetiva da história, em que o peso dos julgamentos – pelo menos deliberados – sofriam algum tipo de censura, já se faziam sentir em meados do século XVIII, como sugere Voltaire em *Ensaio sobre os costumes e o espírito das Nações* (1756):

O objetivo deste trabalho não é saber em qual ano um príncipe indigno de ser conhecido sucedeu a um príncipe bárbaro de uma nação grosseira. (...) Admitamos na física apenas o que está provado e na história apenas o que é de maior probabilidade reconhecida. (VOLTAIRE, 1829, p. 195 e 202)⁵

Não há dúvida de que a escrita de matiz positivista de meados dos Oitocentos é potencializada (ou mesmo não teria sido possível) pelo racionalismo que atravessa o domínio da história no Século das Luzes. Porém, se *a posteriori* é possível identificar um refluxo da narrativa histórica de cariz mais próximo do gênero literário (inclusive ficcional), e também daquela reconhecida pela maior incidência da subjetividade do escritor e menor preocupação com o rigor metodológico, as mudanças que se operam ao longo do século XIX não representaram a realização de um *continuum* da produção do saber histórico, ou seja, não se trata de uma evolução natural e determinada da escrita da história. Representou, sobretudo, uma opção epistemológica. (CÉZAR, 2010, p. 315) Foi essa opção epistemológica a responsável por

(...) fixar as normas e (estabelecer) certos problemas metodológicos fundamentais, entre os quais as questões dos documentos (a distinção entre fontes primárias e secundárias, e a utilidade de testemunhos não escritos, por exemplo), dos modelos narrativos da história (nesse caso, da história antiga) ou, ainda, problemas teóricos como a distinção entre a organização e a interpretação dos fatos. (CÉZAR, 2010, p. 309)

E como se pode aquilatar o ofício praticado por Fustel de Coulanges quando da hegemonia da história positivista? Como asseverou Hartog (2003), o exame do ofício praticado por Coulanges revela, parcialmente, um arquétipo do modelo cientificista de

5 Numa tradução livre: *Le but de ce travail n'est pas de savoir en quelle année un prince indigne d'être connu succéda à un prince barbare chez une nation grossière. (...) N'admettons en physique que ce qui est prouvé, et en histoire que ce qui est de la plus grande probabilité reconnue.*

história. Seus procedimentos de investigação e, inclusive, hábitos pessoais, contribuíram para fornecer um desenho mais bem delineado do que sugeria sua percepção daquele ofício. Fustel teria sido um paciente cavoucador de textos e documentos⁶. (HARTOG, 2003, p. 18) Há uma plena identificação com o rigor e o método que tanto eram exigidos da investigação histórica nos textos de então – “suas anotações de trabalho mostram-no como asceta ou até como mártir da história ciência.” (HARTOG, 2003, p. 20) Inclinação literária, subjetividade, pendor imaginativo, distanciamento em relação às paixões esgrimidas no presente em prol de uma constante evocação do passado, são posturas combatidas por Coulanges. Para ele “a história deve ser uma ciência pura, que exige de quem a queira praticar um total desprendimento do presente. O historiador deveria ser apenas um olho leitor de textos: ausente, de certo modo, de si mesmo.” (HARTOG, 2003, p. 20)

Não exclusivamente no terreno da história antiga, já que Fustel também pensou a história recente da França, divisam-se nitidamente algumas das máximas que orientaram a escrita da história por Coulanges. Conforme este, o historiador, necessariamente, deve abranger o arco temporal mais amplo possível, pois a história só é de fato inteligível na longa extensão de tempo. Em consonância com esse postulado, não admira que o objeto privilegiado de análise corresponda ao que Fustel denomina de instituições⁷ (consideradas, todavia, em sentido amplo). A característica mais saliente das instituições na acepção fusteliana é sua formação “lenta, gradual e regular”, o que as credencia a objeto com elevado grau de coesão e estabilidade que as impede de ser “o fruto de um acidente fortuito ou de um golpe de Estado” (HARTOG, 2003, p. 26). Além do tempo longo que leva à maturação, as instituições também se distinguem, de acordo com Coulanges, pela sua feição coletiva, pois “nunca são obra da vontade de um homem, a própria vontade de todo um povo não é suficiente para criá-las.” (FUSTEL

6 Hartog (2003) prossegue: Fustel “não pretende ser mais do que esse sobrenome sem prenome na capa de seus livros e até em sua correspondência.” “(...) dedica-se a não ser, abstraindo-se de si mesmo para conhecer o passado.” (p. 18)

7 A conceituação de “instituição” é peça-chave para explorar o papel ocupado pela religião nos arranjos sociais que levam da organização familiar tribal à formação da cidade. Aqui reside o problema principal de Fustel, que inclusive se apresenta nas duas teses defendidas em 1858, para tentar explicar os fundamentos da evolução social do homem – tendo como pano de fundo o passado clássico: a história da humanidade da família ao Estado, as instituições que as preside e suas transformações.

DE COULANGES, N. D. *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*. Paris: Hachette, 1875, p. 2 apud HARTOG, 2003, p. 26)

A análise das instituições realizada por Fustel de Coulanges em *A cidade antiga* atua ou lhe é útil para trazer à baila a discussão em voga na segunda metade do século XIX a respeito do regime moderno de historicidade, pois contribuiu para a temporalização da história, demonstrando que o regime antigo de historicidade, fortemente baseado no passado e do qual a concepção da história *magistra vitae* é icônica, não se sustentava mais: “o passado não esclarece o futuro”. (HARTOG, 2003, p. 27)

No texto clássico do historiador francês a história antiga se encontra com a história do tempo presente, ou pelo menos com a história da França desde o período das agitações revolucionárias de fins dos Setecentos. Fustel, em seu programa político e metodológico de “aquietar” o passado, de estabelecer regras objetivas e impessoais na visita que efetua “aos mortos”, irá insistir que o tempo de gregos e romanos não era o dos franceses dos séculos XVIII e XIX. Um dos problemas da percepção errônea estaria também depositado na educação clássica recebida, seja nas instituições de ensino seja em outros dispositivos de formação. Uma educação que, não realizando as devidas mediações de autores antigos, como Plutarco, propunha às crianças e jovens modelos clássicos que se deveria admirar e imitar, perpetuando, assim, uma Antiguidade ao mesmo tempo próxima e abstrata. (HARTOG, 2003, p. 44)

Simultaneamente em função do esforço em demonstrar a assimetria das temporalidades entre “modernos” e “antigos e em virtude da denúncia dos problemas ocasionados com uma educação clássica desajustada, Fustel de Coulanges alicerçará seu julgamento quanto aos equívocos e prejuízos decorrentes da evocação de um certo relato histórico da Antiguidade – os modelos de Grécia e Roma, especialmente desta última – pelos homens da Revolução de 1789 como o exemplo mais pungente de tal correlação.

Como bons alunos dos antepassados, os revolucionários, quando a França se viu sem instituições, “pensaram em nos dar as dos romanos e dos gregos”. A invocação de Esparta e Licurgo ajudou a considerar como liberdade o que de fato não era mais do que despotismo; contribuiu “um pouco” para o Terror. E, desde então, a liberdade tomou-se na França uma noção confusa. (FUSTEL DE COULANGES, N. D. *Leçon d'ouverture – Estrasburgo, 1862*, p. 472 e 473 apud HARTOG, 2003, p. 44-45)

Em *A cidade antiga* Fustel busca devolver aos gregos sua alteridade – pelo menos demarcá-la aos olhos de seus contemporâneos – “provando” seu distanciamento em relação aos franceses especialmente pela demonstração das idiossincrasias da religião que frutifica e se consolida nos mundos grego e romano, religião que no entender do autor seria a responsável por ordenar a vida social. Estabelece-se desse modo, pela pena de Coulanges, o corte em relação ao objeto, condição *sine qua non* para a própria existência da história, entendida como produto da escrita de um sujeito.

Na década em que publica *A cidade antiga*, quando leciona em Estrasburgo, exatamente de 1862 a 1870, Fustel, como parte das normas que regem seu magistério na universidade, ministra um curso diferente por ano – abordando períodos distintos – para o público que afluía às aulas. Nesses anos o tema será sempre a história da França, nomeadamente com uma inclinação que visou a fazer emergir a originalidade e identidade do país, com uma preocupação em relação a como o elemento nacional se destaca e se fortalece em diferentes momentos de sua história. Tais cursos, se contrapostos ao seu livro mais famoso, resultavam numa demarcação evidente do fosso que separava o tempo presente do da Antiguidade, os franceses dos antigos. Fazia-se urgente demarcar de modo definitivo as bases da história nacional. A “cidade francesa” ainda não havia se constituído integralmente e este era um tema que o preocupava e o interessava (HARTOG, 2003, p. 52)

Nada obstante, se procede a máxima de que “como sempre em sua obra, metodologia e polêmica entrecruzam-se ou se misturam”, conforme assinalou Hartog (2003, p. 45), o esforço demasiado de Fustel de Coulanges nos anos 1860 para registrar as diferenças e estranhamentos entre o tempo dos antigos e o dos contemporâneos e a implicação lógica que daí resulta do engodo em se tomar os antigos como modelos e espelho para as contingências do mundo moderno não impediu que determinados constrangimentos surgissem ao tentar explicar a função exercida por um fenômeno que, não exatamente igual em natureza, foi familiar às duas temporalidades históricas. Em tela a temática da revolução⁸. Perguntas como: o que é uma revolução? o que foi a Revolução de 1789? que lugar a historiografia deve conceder a tal acontecimento? e que uso se pode fazer desse conceito? (HARTOG, 2003, p. 52-53) sinalizam incertezas e ambivalências no

8 Além da conotação conceitual, o que também estaria em pauta seria a própria ideia do que teria sido a Revolução de 1789 (e não, por exemplo, os abalos políticos e sociais que lhe estavam mais próximo no tempo, como o movimento que levou à Monarquia de Julho, em 1830, e as agitações responsáveis pela instauração da II República, em 1848).

emprego dessa noção por Fustel quando se comparam seus escritos sobre a Antiguidade e a história da França do final do século XVIII. Se a revolução na história da cidade antiga é a mola mestra que inaugura, consolida e põe abaixo uma dada configuração social, quando aplicada a tentar entender a história da transição do Antigo Regime para os “tempos modernos” o quadro se torna ambivalente, revelando a dificuldade de Coulanges em aquilatar o fenômeno. Embora o teor evolucionista domine a paisagem explicativa da história da França, Fustel hesita nos seus escritos que embasam os cursos em Estrasburgo em adjetivar peremptoriamente as consequências produzidas pela Revolução: implicaria ruptura ou ingrediente mais destacado de uma longa cadeia evolutiva? A suspeita levantada pelo autor seria a de que a Revolução de 1789 poderia se encaixar como fase exponencial de uma série de mudanças processadas desde tempos mais dilatados e que seu real alcance seria sopesado ao se conhecer a série e compreender particularmente as razões da irrupção do movimento revolucionário em resposta às engrenagens da longa duração. Conquanto tentasse, nos escritos do período, definir os significados da Revolução no interior do projeto de uma escrita da história francesa, seu desiderato não logrou o resultado esperado. Não será reconhecido pela posteridade como um “intérprete” da França, tampouco a especialização como medievalista, rincão da história que explorará com mais afinco a partir da segunda metade da década de 1860, concederá a Fustel de Coulanges as credenciais para ingressar no Panteão dos grandes historiadores da alma nacional.

Nas palavras de Hartog (2003, p. 33), “temos aqui um historiador que, afinal, dedicou mais anos a estudar a França do que o mundo antigo e que, em síntese, já não é mais conhecido (se ainda o é) senão como o autor de *A cidade antiga*.”

Referências Bibliográficas

- ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- CÉZAR, T. Fustel de Coulanges. In: MALERBA, J. *Lições de história: o caminho da ciência no longo século XIX*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010, p. 307-322.
- FINLEY, M. I. A cidade antiga: de Fustel de Coulanges a Max Weber e além. In: _____. *Economia e sociedade na Grécia antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 3-24.
- FUSTEL DE COULANGES, N. D. *La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et Rome*. Paris: Durand, 1864.
- _____. *A cidade antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1981.
- GUIMARÃES, M. L. S. Apresentação. In: HARTOG, F. *O século XIX e a história: o caso Fustel de Coulanges*. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2003, p. 9-16.
- GUIRAUD, P. *Fustel de Coulanges*. Paris: Hachette, 1896.
- HARTOG, F. *O século XIX e a história: o caso Fustel de Coulanges*. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2003.
- HÉLAN, F. L'institution démotivée: de Fustel de Coulanges à Durkheim et au-delà. *Revue Française de Sociologie*, Paris, v. 28, n. 1, p. 67-97, 1987.
- MOERBECK, G. O século XIX e a invenção de uma cidade grega antiga: revisitando Fustel de Coulanges. *Revista de História* (São Paulo), n. 178, a04918, 2019.
- ROIZ, D. da S. *A historiografia oitocentista: a "ciência histórica" em Fustel de Coulanges*. *Revista de Ciências Humanas, Florianópolis*, v. 45, n. 1, p. 257-263, abr. 2011.
- VOLTAIRE (François-Marie Arouet). *Oeuvres de Voltaire*. Tome 1 – Essai sur les mœurs et l'esprit des nations. Paris: Lefèbvre Libraire, 1829.

Autores:

Antonio Carlos de Oliveira Rodrigues

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Carlota Boto

professora titular de Filosofia da Educação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. É bolsista produtividade PQ1 do CNPq. É autora, dentre outros, do livro Instrução pública e projeto civilizador, publicado pela Editora UNESP.

Elaine C. Sartorelli

Professora da FFLCH-USP

Fabiana A. A. Jardim

Socióloga, Doutora em Sociologia (PPGS-USP), Professora do Departamento de Filosofia da Educação e Ciências da Educação (EDF) da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (USP) e do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE).

Jaime Cordeiro

Professor da FEUSP

Leandro Santos Resende

Mestre em Educação pela FEUSP

Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio

Professor da FEUSP

Roberto Bolzani Filho

Professor da FFLCH-USP

Rogério de Almeida

Professor da FEUSP

Roni Cleber Dias de Menezes

Professor da FEUSP

Silvio Marino

Professor da Universidade de Brasília e da Università degli Studi di Napoli Federico II

Este livro utilizou as fontes tipográficas
Crimson Text e DIN Next LT Pro,
e foi terminado em dezembro de 2020,
em São Paulo.



· FEUSP


GALATEA