



Editorial

Seguindo seu caráter plural e comprometido com a pesquisa e publicação da mesma, a Revista Eletrônica Ensaio Filosóficos apresenta seu décimo terceiro número composto de nove artigos, sendo dois internacionais, uma resenha e uma entrevista para fomentarem o debate filosófico. Agradecemos a colaboração dos autores e entrevistado aqui presentes, cujo élan pelo saber nos brinda com trabalhos sólidos e de tamanha relevância para o atual contexto que vivemos, reafirmando nosso compromisso com a necessidade de ampliar a rede de comunicação entre pesquisadores, estudantes e entusiastas do pensamento filosófico.

Temos o prazer de publicar dois artigos internacionais, um do prestigiadíssimo Molefi Asante que critica a hegemonia ocidental, colocando a África como centro do debate e o outro da professora Dra Sonia Torres Ornelas sobre criação teatral tendo no corpo o mote principal.

Nosso primeiro artigo internacional, de Molefi Asante, critica a violenta dominação europeia. Par isso lança mão do conceito de Afrocentricidade, cunhado por ele em *Afrocentricidade: A teoria de mudança social*¹, para afirmar o africano como agente de sua própria história, trazendo outra perspectiva sobre a ciência, a filosofia, a arte, a matemática etc. Afrocentricidade surge ainda como uma importante ideologia contra o racismo, o capitalismo e o sexismo baseada na cooperação dos grupos oprimidos. Não quer dizer, porém, trocar uma ideologia hegemônica por outra, mas pensar exatamente que não há hegemonia e sim multiplicidade sem o abandono de sua história e tradições.

Sonia Ornelas, em *Teatro de atletismo afetivo*, recorre a Artaud para tratar do espaço cênico, ou de seu vazio sendo preenchido, pela ideia da crueldade como um mergulho no caos após romper com os paradigmas estabelecidos da representação. Para isso traça paralelos entre o teatro ocidental e oriental e suas diferenças fundamentais quanto à concepção cênica. No ocidente há uma preocupação com a organização e a representação, tendo na palavra falada um importante meio de comunicar. Já no oriente a fala gramaticalmente estruturada cede lugar a sons e suspiros fora da representação, num processo explícito de criação. Deleuze, ao evocar o corpo sem órgãos de Artaud, opera a ideia de teatro afetivo como potência criativa de experimentação e compreende

¹ Asante explica em seu artigo que a palavra Afrocentricidade não é uma invenção sua, o termo já havia sido usado num discurso de 1961 proferido por Kwame Nkrumah. Porém, como conceito remonta ao livro *Afrocentricity: The Theory of Social Change*, publicado em 1980.



o ator como um atleta que percorre circuitos outros, concebido como um atleta do coração.

Este número conta também com o artigo *Textos filosóficos breves, leves e lúdicos – atraentes aos jovens “adoidecentes”* da professora Dra Fernanda Bulhões que coordenou o PIBID de Filosofia da UFRN, revelando sua experiência em suscitar o interesse dos adolescentes pela filosofia através da elaboração de um jornal que mistura a filosofia clássica a questões contemporâneas com o intuito de aproximar o aluno e a sua realidade e a história da filosofia.

Em *O dilema no diálogo Hípias Menor: quem é melhor, Aquiles ou Odisseu?* A professora Dra Izabela Bocayuva, membro do corpo docente da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), apresenta uma leitura de Homero a partir de Platão contrapondo-o a um caráter moralista do senso comum expresso pela sofística, tendo na figura de Ulisses o debate sobre o verdadeiro e o justo, e aproximando-o de uma interpretação filosófica.

Dando prosseguimento, Marcelo Marin, doutorando do Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia (PEPG) da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), aborda as questões da liberdade cívica e das discórdias civis em *Os conflitos, as tensões e as discórdias civis à luz da Filosofia Política: contraponto entre Guicciardini e Maquiavel*, para debater o equilíbrio na política, passando pelo desenvolvimento das instituições e a participação dos cidadãos.

A professora doutora do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Maria Helena Lisboa, nos brinda com seu artigo *Tempo formal e tempo nômade* em que analisa o tempo como um problema filosófico fundamental, pensado por toda a história da filosofia, mas aqui priorizando as concepções de Nietzsche e Deleuze. A arte figura como a possibilidade, única talvez, de mergulhar no tempo, sem amarras, mas como potência criadora de novas singularidades.

Temos sobre a *parresia* sob a luz de Foucault o artigo do professor Dr Luiz Celso Pinho, atuante na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), traz a ocorrência da *parresia* no discurso foucaultiano desde suas aulas no Curso no Collège de France, em que se discute a “ética da palavra”, os cuidados de si, e a relação da verdade com uma existência destemida, porém comungada com o discurso, como um estilo de vida.

No artigo do professor Dr Renato Nunes Bittencourt, *A metáfora da criança como expressão da inocência do devir em Heráclito e Nietzsche*, a criança, dotada de

leveza e não corrompida pelos valores políticos e culturais vigentes, aparece como símbolo da inocência do devir. Sua curiosidade e potência criadora não estão amarradas a moral decadente descrita por Nietzsche. Bittencourt desenvolve seu argumento como uma crítica a sociedade de consumo contemporânea que afasta o ser humano de uma sólida formação cultural, trazendo uma concepção, a partir de Heráclito e Nietzsche, de ruptura com a mediocridade em favor da valorização dos saberes.

Fernando Santos de Jesus, Doutorando em Educação pela Universidade Federal do Ceará, em *A Rítmica do Improvisado Diaspórico e o Devir Negro: Musicalidade, Acontecimento e (Re)Existência*, analisa o devir negro da diáspora e seu legado nas singularidades presentes na improvisação musical operada por linhas de fuga resultantes da violência dos corpos negros. Perpassa a produção de subjetividades negras a partir da diáspora forçada, aludindo também a parresia como cuidado de si vinculado a construção de uma narrativa própria, autônoma. A música como acontecimento surge como um conhecimento situado entre técnica e espontaneidade, expressão de subjetividades a partir da diáspora e suas consequências sobre os corpos negros.

No último artigo que fecha esse décimo quarto número, o artigo do professor Dr. Marcelo de Mello Rangel, *Melancolia e história em Walter Benjamin*, a história é abordada a partir da crítica melancólica de Benjamin. A noção de história como possibilidade e como “ideologia” do progresso perpassa o homem como figura de destaque por ser um agente próprio à temporalização. O debate avança em torno das diferenciações da história propostas por Benjamin tendo um caráter de passado forte assim como de contingência.

O entrevistado desta edição é o Dr. Felipe Ceppas de Carvalho e Faria, professor adjunto da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), atua na formação de professores, especialmente os de Filosofia. Coordenou entre 2008 e 2012 o GT Filosofar e Ensinar a Filosofar da ANPOF e atualmente coordena o Laboratório de Ensino de Filosofia Gerd Bornheim da Faculdade de Educação da UFRJ (LEFGB-FE/UFRJ) e o Núcleo de Pesquisa em Filosofia Contemporânea do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da UFRJ (NuFFC-PPGF/UFRJ). Dado o momento que atravessamos na educação do país com vários retrocessos nosso entrevistado versou sobre o fim da obrigatoriedade do ensino de Filosofia, autonomia do professor, PL “Escola sem Partido”, emancipação do aluno, ocupações de escolas, “nascimento da filosofia” etc. Enfim, uma entrevista bastante rica para contribuir no debate acerca da pluralidade do saber filosófico comprometido com o ensino ou mesmo de um modo



mais geral, além de examinar com acuidade a conjuntura política a qual vivemos, chamando a atenção para como a elite brasileira lança seu olhar para a filosofia.

Esta edição apresenta, por Ana Flávia Eccard e Rafaela Nobrega, a resenha de *Potências do Tempo*, de David Lapoujade, livro que se dedica a tratar da duração em Bergson, permeando toda sua obra a fim de relacionar as problemáticas presentes na filosofia bergsoniana, trazendo a baila questões acerca da liberdade e do afeto. Para tal, observa e refaz os caminhos críticos de Bergson a correntes do conhecimento, como o finalismo e o mecanismo, construindo, ainda que não linearmente, um texto em que a duração cumpre papel fundamental e interage com aspectos importantes em Bergson. A duração se dá nos humanos pelos afetos e a liberdade aparece como expressão criativa afastada dos dados da inteligência como uma diligência de intuição.

Reiteramos nossos agradecimentos aos pesquisadores que colaboraram conosco ampliando o debate e convidamos os demais a publicarem, possibilitando que a Revista Ensaio Filosóficos mantenha seu compromisso com a pluralidade e com a divulgação da pesquisa acadêmica. Esperamos exultantes que todos aproveitem as leituras presentes nesta edição.

Corpo Editorial da Revista Ensaio Filosóficos



Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia

Molefi Kete Asante¹

Tradução: Renato Nogueira, Marcelo J. D. Moraes e Aline Carmo

Resumo

Ao enfatizar os africanos como agentes de ação, mudança, transformação, ideias e cultura, o autor expõe como a Afrocentricidade rejeita a marginalidade e a alteridade impostas pelo eurocentrismo, a fim de demonstrar a centralidade da África na história mundial. Dessa forma, ele indica como características da Afrocentricidade: a crítica à dominação cultural e econômica europeia, a correção no reposicionamento do africano como sujeito de sua própria história e a fundamentação desse conceito no pensamento cultural da África clássica, cujas principais fontes estão nas primeiras civilizações do Vale do Nilo. Além disso, o autor oferece importantes referências de desenvolvimento e aplicação do paradigma da Afrocentricidade em diversas áreas, tais como educação, ciência política, psicologia e egiptologia.

Abstract

By emphasizing Africans as agents of action, change, transformation, ideas and culture, the author exposes how the Afrocentricity rejects the marginality and the alterity imposed by Eurocentrism in order to demonstrate the centrality of Africa in world history. In this way, he indicates as characteristics of Afrocentricity: the critique of European cultural and economic domination, the correction in the repositioning of the African as subject of his own history and the foundation of this concept in the cultural thought of classical Africa, whose main sources are in the early civilizations of the Nile Valley. In addition, the author offers important references on the development and application of the Afrocentricity paradigm in several areas, such as education, political science, psychology and Egyptology.

¹ Professor e chefe do Departamento de Estudos Afro-Americanos da Universidade de Temple, Estados Unidos. Email: masante@temple.edu

Ao longo das últimas décadas, o aparecimento da Afrocentricidade como um paradigma profundamente novo tem mudado as perspectivas sobre as ciências sociais, a natureza das investigações científicas, das humanidades e o caráter das narrativas históricas. A Afrocentricidade emergiu como um repensar da caixa conceitual que tinha aprisionado os africanos no paradigma ocidental. Isso foi um Eurocentrismo que tinha finalmente esgotado a si mesmo. Eu escrevi o livro *Afrocentricity: The Theory of Social Change* [*Afrocentricidade: A teoria de mudança social*] em 1980 como uma lança no ventre do eurocentrismo que tinha estrangulado a criatividade intelectual dos povos africanos em uma gaiola do pensamento imperial ocidental (Asante, 1980). Tentei enfatizar o lugar dos africanos como agentes de ação, mudança, transformação, ideias e cultura. Por causa do deslocamento físico dos africanos durante o comércio europeu de escravos, fomos afastados de nossos centros culturais, psicológicos, econômicos e espirituais e colocados à força na cosmovisão e no contexto europeus.

Africanos haviam sido expulsos ou arrancados de nossos próprios lugares de sujeitos na história pelas políticas da Europa de escravização e colonização, e essas condições criaram os problemas políticos, conceituais, culturais e sociais encontrados em muitas sociedades africanas no Ocidente. Assim, a Afrocentricidade é uma afirmação do lugar de sujeito dos africanos dentro de sua própria história e experiências, sendo ao mesmo tempo uma rejeição da marginalidade e da alteridade, frequentemente expressas nos paradigmas comuns da dominação conceitual europeia (Mazama, 2003). Afrocentristas rejeitaram a noção de alteridade que privilegia a cosmovisão europeia como normativa e universal.

A Afrocentricidade é uma crítica da dominação cultural e econômica e um ato de presença psicológica e social diante da hegemonia eurocêntrica. Meu livro, *The Afrocentric Idea* [*A Ideia Afrocêntrica*], foi publicado para explicar ainda mais a afirmação da cultura africana como a base para uma nova abordagem do conhecimento. Livros adicionais, tais como *Kemet, Afrocentricity, and Knowledge, An Afrocentric Manifesto* [*Kemet, Afrocentricidade e Conhecimento, Um Manifesto Afrocêntrico*], e *The African Pyramids of Knowledge* [*As Pirâmides Africanas do Conhecimento*], estabelecem o caminho para uma reconsideração da forma como africanos veem a si mesmos e têm sido vistos no mundo ocidental. O que foi necessário para a pessoa africana deslocada pelo tempo e lugar no mundo europeu, seja através da agência de escravizadores portugueses, espanhóis ou ingleses, foi reafirmar a centralidade do mundo africano na história humana. Para o afrocentrista, o praticante da



Afrocentricidade, começa-se com a presença, isto é, o direito de africanos a estar onde quer que estejam e a reivindicar a agência na localização, no espaço, na orientação e na perspectiva. Historicamente isso significou confronto com estruturas e epistemologias opressivas. Tal desafio cultural, no entanto, desafia muito do quadro conceitual recebido que vê os africanos e, de fato, a África como marginais para a criação da realidade.

De fato, uma orientação para a Afrocentricidade começa com as primeiras civilizações do Vale do Nilo, as culturas Núbia e Kemética, e demonstra que um ponto de partida diferente na história, além da Grécia e Roma, trará ao leitor ou estudante uma conclusão diferente sobre o papel dos africanos na história mundial. No Brasil e nos Estados Unidos, milhões de pessoas de herança africana crescem acreditando que a África é uma realidade marginal na civilização humana quando, de fato, África é o continente onde os seres humanos ergueram-se pela primeira vez e onde os seres humanos primeiro nomearam Deus. As implicações para tal reorientação são encontradas na comunicação, linguística, história, sociologia, arte, filosofia, ciência, medicina e matemática.

A Afrocentricidade como ideia articula uma poderosa visão contra-hegemônica que questiona ideias epistemológicas que estão simplesmente enraizadas nas experiências culturais de uma Europa particularista e patriarcal. Existe uma ética assertiva entre os afrocentristas para deslocar o discurso em direção a uma abordagem mais orientada para a agência para análise, exames, investigações e fenômenos. Portanto, para demonstrar a ideia de culturas ao lado umas das outras, ao invés da ideia de culturas sendo adotadas por uma ideia particular abrangente.

Como uma ideia intelectual, a Afrocentricidade também se anuncia como uma forma de ideologia antirracista, antiburguesa e antissexista que é nova, inovadora, desafiadora e capaz de criar formas excitantes de adquirir conhecimento baseado no restabelecimento da localização de um texto, uma fala ou um fenômeno. Assim, pode-se argumentar pela utilidade de uma interpretação afrocêntrica dos quilombos como Abdias do Nascimento fez ao criar uma nova perspectiva na história. Não é simplesmente um fenômeno, no sentido afrocêntrico, que pode ser visto apenas a partir da perspectiva dos europeus. Perguntamos o que pensavam os africanos sobre a criação dos quilombos? Portanto, a interrogação de um fenômeno baseado em perspectivas ou atitudes ou valores ou filosofia africanas irá gerar novas informações, padrões de comportamento e percepções.

A negação da expressão exploradora de raça, gênero e classe encontrada na construção europeia do conhecimento é, ao mesmo tempo, controversa e uma parte do processo de desenvolvimento paradigmático. A Afrocentricidade gira em torno da cooperação, da coletividade, da comunhão, das massas oprimidas, da continuidade cultural, da justiça restaurativa, dos valores e da memória como termos para a exploração e o avanço da comunidade humana. Estes valores baseiam-se numa plena compreensão das ideias culturais africanas e baseiam-se no estudo e reflexão de sociedades africanas específicas, de modo transgeracional e transcontinental.

Iniciação do Conceito

A origem da Afrocentricidade como uma ideia intelectual remonta até a publicação do meu livro *Afrocentricity: The Theory of Social Change* [Afrocentricidade: A teoria de mudança social], entretanto, eu não criei a palavra. A palavra "Afro-cêntrico" havia sido usada por Kwame Nkrumah, líder de Gana, em 1961 em um discurso na Universidade de Gana, em Legon. No entanto, foi com a publicação do livro *Afrocentricity: The Theory of Social Change* que a perspectiva que buscou privilegiar a identidade, os conceitos, os pensamentos e as ações africanas foi nomeada ao falar para ou sobre o povo africano no contexto da história. Outros autores, especialmente Linda James Myers, C. Tsehloane Keto, Maulana Karenga, Ama Mazama, Daudi Azibo e outros rapidamente expandiram a ideia e introduziram o trabalho em outras áreas de erudição. Jerome Schiele e Mekada Graham escreveram sobre Afrocentricidade e trabalho social; David Hughes escreveu sobre arquitetura Afrocêntrica; Wade Nobles e Na'im Akbar foram pioneiros na psicologia Afrocêntrica; Nilgun Anadolu-Okur escreveu sobre Afrocentricidade e Teatro Afro-Americano; e Marimba Ani assumiu a tarefa de fazer uma crítica completa da cultura eurocêntrica e civilização a partir de uma perspectiva afrocêntrica. Centenas de teses de doutorado assumiram a tarefa de definir a Afrocentricidade ou usá-la como uma crítica de vários aspectos da cultura ocidental. No entanto, foi o trabalho clássico de Ama Mazama, *The Afrocentric Paradigm* [O Paradigma Afrocêntrico], que solidificou o movimento como uma importante escola teórica de pensamento no campo da Africologia. Além de sua introdução seminal o livro introduziu muitos estudiosos que estavam considerando maneiras de escrever sobre Afrocentricidade e civilização, mas não tinham encontrado a saída adequada para suas energias intelectuais. Com efeito, Mazama organizou um

U

grupo de estudiosos em uma escola de pensamento que avançou a Afrocentricidade tanto como uma teoria cultural e prática para a transformação coletiva do povo Africano. Os estudiosos que assumiram a causa da agência africana escreveram sobre Afrocentricidade e educação, ciência política, psicologia e egiptologia. Livros e artigos adicionais ajudaram a criar o discurso que impulsionou o conceito no público em geral e no mundo acadêmico como uma perspectiva cujo núcleo é a interpretação e explicação dos fenômenos do ponto de vista dos africanos como sujeitos, em vez de vítimas ou objetos.

O fato de que africanos foram transferidos fisicamente da África para as Américas e escravizados criou um deslocamento intelectual, filosófico e cultural que durou quase 500 anos nas Américas. O fato de que a África foi invadida e conquistada e governada por nações árabes e depois europeias por centenas de anos significou que a descoberta da agência africana, mesmo no continente, se tornou uma tarefa complexa. A projeção das culturas árabes e europeias como superiores em virtude da agressividade e dominação de suas doutrinas religiosas acompanhou a ideologia da inferioridade da negritude². Nos tempos modernos, uma hegemonia europeia de ideias, informações, conceitos e valores invadiu os africanos de uma maneira tão violenta física e intelectual que nós, africanos, muitas vezes perdemos o sentido de nosso próprio centro cultural. A fim de retornar a uma consciência autêntica, os afrocentristas argumentaram que era necessário aos povos africanos que eles vissem a si mesmos no meio de sua própria história e não nas margens da Europa. Isso significava que era essencial retornar às civilizações clássicas da África antiga para inspiração e orientação.

Esta reorientação em direção às civilizações do Egito e da Núbia foi essencial para uma apreciação do papel que os africanos e a África desempenharam na história mundial. Monomatapa, Mapungubwe, Kongo, Borno, Khart-Haddas, Gana, Mali, Songhay, Axum, Nubia e Kemet se tornaram as fontes para uma nova historiografia com africanos no centro de sua própria história. Poderia agora tornar-se claro que quando a Núbia tinha 42 rainhas como governantes que a África estava muito além de outras sociedades no papel das mulheres como líderes. Seria entendido que a longevidade de Gana, Axum e Egito constituiu uma notável história de coerência ocidental com os gregos foi uma falsificação do passado humano destinado a tornar invisível os milhares de anos da história africana antes da aparição de Homero.

² No original, *blackness*. (N. T).

O *Peraa*³ da História Africana



O falecido Cheikh Anta Diop do Senegal fez mais do que qualquer outra pessoa para reintroduzir o africano como tema no contexto da história e da cultura africanas. Foi a ambição singular de Diop como um erudito de reordenar a história da África e reposicionar o africano no centro de sua própria história (1998). Este foi um grande avanço durante o tempo em que tantos escritores e estudiosos africanos estavam correndo atrás da Europa para provar o próprio ponto de vista da Europa sobre o resto do mundo. Diop estava confiante de que a história da África não poderia ser escrita sem lançar fora as falsificações da Europa. Fazer isso não era apenas politicamente e profissionalmente perigoso, mas era considerado impossível, dadas as centenas de anos de informações acumuladas nas bibliotecas do Ocidente.

Em primeiro lugar, Diop teve que desafiar os principais estudiosos da Europa, conhecê-los em sua arena doméstica intelectual, derrotar seus argumentos com a ciência e estabelecer o próprio caminho da África para a sua história. Seu livro, *The African Origin of Civilization [A Origem Africana da Civilização]*, era como um punhal no coração da ignorância. O fato de ter alcançado seu objetivo significou que os estudiosos que se declararam afrocentristas o fizeram com o exemplo de Diop como *peraa*, isto é, líder de originalidade intelectual. Ele foi capaz de demonstrar que a tentativa da Europa de tirar pessoas negras para fora do Egito e o Egito para fora da África foi o cerne da falsificação europeia das contribuições da África para a história mundial. Sua principal argumentação era que os antigos egípcios lançaram as bases da civilização africana e europeia e que os antigos egípcios não eram nem árabes nem europeus, mas como Diop diria "Negros Africanos" para enfatizar que não deveria haver erro. Esses "Negros Africanos" do Vale do Nilo deram ao mundo a astronomia, a geometria, o direito, a arquitetura, a arte, a matemática, a medicina e a filosofia. O antigo termo egípcio africano "seba" encontrado pela primeira vez em uma inscrição no túmulo de Antef I de 2052 a.C. tinha como principal significado no *ciKam*⁴, o "estilo de raciocínio do povo". Era a fonte da raiz "sophia" na palavra "filosofia".

³ O termo *Peraa* ou *Per-aa* significa na língua do Kemet – termo mais adequado para Egito –, casa elevada, casa grande ou a maior casa, para designar seus reis/rainhas, sendo traduzido para a conhecida expressão “faraó”. (N.T)

⁴ Segundo Ama Mazama (2014), o *ciKam* constitui uma língua clássica africana, sendo a língua do Kemet e, portanto, uma base importante para o estudo do pensamento africano. Cf. MAZAMA, Ama. *An Afrocentricity International Cultural Manifesto for the Education of Black People*. Publicado em 08.05.2014. Disponível em <http://dyabukam.com/index.php/en/knowledge/culture/item/119-learning-objectives-for-world-african-studies> . Acesso em 07.12.2016. (N. T).



O que Cheikh Anta Diop ensinou a seus estudantes e leitores foi que a Europa pronunciou a si mesma como a cultura superior categórica e, portanto, seu raciocínio frequentemente serviu às funções burocráticas de bloquear africanos em um casulo conceitual que parece, à primeira vista, inofensivo o suficiente. No entanto, as posições prevalentes, frequentemente anti-africanas, foram apoiadas por esta lógica burocrática. Como pode um africano libertar-se dessas estruturas racistas? Afrocentristas assumem a posição de que isso é possível e, de fato, essencial, mas pode apenas acontecer se buscarmos por respostas nas categorias de espaço-tempo que são anti-hegemônicas. Estas são categorias que colocam a África no centro da análise das questões africanas e dos povos africanos como agentes nos nossos próprios contextos. Do contrário, como poderemos levantar questões práticas para melhorar nossa situação no mundo? Os judeus do *Antigo Testamento* perguntavam: "Como você pode cantar uma música nova em uma terra estranha?" Os afrocentristas perguntam: "Como o africano pode criar uma filosofia libertadora a partir dos ícones da escravidão mental?"

A Afrocentricidade é crítica e corretiva

A política tornou-se uma forma de garantir um lugar do qual se manter, desimpedido pelas intervenções de ideias decadentes que perderam o propósito ao chegar a escravizar e despojar outras pessoas. Isto não é dizer que toda a Europa é má e toda a África é boa. Mesmo pensar ou colocar a questão dessa maneira é perder o ponto da Afrocentricidade. No entanto, a promoção da cultura europeia como normativa e universal é totalmente inaceitável e nunca mais será imposta aos africanos e outros povos como a única forma de examinar a vida e as experiências.

Afrocentristas acreditam que a alma de um povo está morta quando não pode mais respirar seu próprio ar cultural ou espiritual, falar sua própria língua, e quando o ar de uma outra cultura parece cheirar mais doce. Afrocentristas afirmam que povos africanos nos Estados Unidos, no Caribe, no Brasil, na Colômbia, na Jamaica, em Cuba, no Haiti e na África devem recuperar um sentido de posição de sujeito dentro de sua própria história para afirmar a agência em um sentido individual e coletivo.

Portanto, a Afrocentricidade é tanto um corretivo como uma crítica. A estudiosa portuguesa Ana Monteiro-Ferreira escreveu *The Demise of the Inhuman: Afrocentricity, Modernism and Postmodernism [O falecimento do desumano: Afrocentricidade, Modernismo e Pós-modernismo]* (2014) para demonstrar que a Afrocentricidade poderia de fato criticar os principais ideais europeus. Sempre que os povos africanos,

que sofrem coletivamente a experiência do deslocamento, são realocados em um lugar centrado, isto é, com agência e responsabilidade nós temos um corretivo. Ao recentralizar a pessoa africana como agente, a Afrocentricidade força a hegemonia europeia a liberar seu poder de situar os africanos como marginais. Assim, a Afrocentricidade torna-se uma crítica da dominação que nega o poder da hegemonia cultural. Insiste em que a comunicação, o comportamento e as atitudes africanas devem ser examinadas dentro do contexto da cultura africana, não como parte da empresa europeia. Por um lado, a Afrocentricidade procura corrigir o sentido de lugar do africano e, por outro lado, fazer uma crítica do processo e extensão do deslocamento causado pela dominação cultural, econômica e política europeia da África e dos povos africanos. É possível fazer uma exploração dessa dimensão crítica observando a maneira como os escritores europeus definiram a África e os africanos na história, na ciência política, na antropologia e na sociologia. O impacto mais importante da Afrocentricidade tem sido no campo da Africologia. Como o estudo afrocêntrico de fenômenos africanos, a Africologia assume o papel de uma disciplina para estudos referidos como Afro-Americanos, Africana, ou Estudos Negros⁵. O que a disciplina capta é o fato de que os oprimidos devem resistir a todas as formas de escravização, e os fundadores do Movimento dos Estudos Negros nos anos 1960 foram claros de que o "*Establishment*" não estava prestes a abandonar sua posição de domínio sem luta, neste caso, uma luta intelectual. Aceitar a definição de africanos como marginais e marginalizados nos processos históricos do mundo, incluindo o mundo africano, é abandonar toda a esperança de reverter a degradação dos oprimidos.

Assim, os objetivos da Afrocentricidade no que diz respeito à ideia cultural não são hegemônicos. Os afrocentristas não expressaram nenhum interesse em uma raça ou cultura dominando outra. Expressam uma crença ardente na possibilidade de diversas populações vivendo na mesma terra sem abandonar suas tradições fundamentais, exceto quando essas tradições invadem o espaço de outros povos sem sua permissão. É precisamente por isso que a ideia afrocêntrica é essencial para a expansão da harmonia humana. A Afrocentricidade representa uma possibilidade de maturidade intelectual, uma forma de ver a realidade que abre novas e mais excitantes portas para a comunicação humana. É uma forma de consciência histórica, porém mais do que isso, é uma atitude, uma localização e orientação. Portanto, estar centrado é ficar em algum

⁵ No original, *African American, Africana, or Black Studies*. (N. da tradução).



lugar e vir de algum lugar. Como uma ideia intelectual, o aspecto prático da Afrocentricidade é o contentamento de um sujeito, ativo, lugar de agente para as pessoas que interagem no contexto de suas narrativas (Asante, 1990).

Fundamentado no Pensamento Cultural

Afrocentristas foram os primeiros intelectuais a imaginar a destruição na mente africana da dominação europeia por um retorno à África clássica. Além da sua aceitação da África clássica, a Afrocentricidade foi fundamentada na realidade histórica do povo africano através da apresentação de ideias linguísticas, comunicativas e sociais derivadas da cultura africana. Por exemplo, o conceito de *maat*, a ideia de verdade, harmonia, ordem, equilíbrio, justiça, retidão e reciprocidade, foi projetado como um valor original africano, uma vez que foi o conceito mais antigo que emergiu das civilizações do Vale do Nilo. Nada precedia *maat* como um conceito espiritual para conter o caos na vida pessoal e coletiva. Era a busca do equilíbrio e da harmonia que estava à porta das relações humanas. Sem *maat* não poderíamos elevar nossas almas e não poderíamos criar uma ordem comunal que fosse funcional para o benefício de todos os seres humanos.

Os afrocentristas argumentaram que a visão eurocêntrica se tornou uma visão etnocêntrica porque ela derivou de um contexto particular, mas foi imposta como se fosse universal (Asante, 2014). Essa afirmação, de acordo com os afrocentristas, tinha que ser resistida ou então a Europa afirmaria que apenas sua visão de humanidade estava correta. Este tipo de argumento elevou a experiência europeia, mas rebaixou todas as outras. No entanto, a Afrocentricidade não representa um contraponto à eurocentricidade, mas é uma perspectiva particular para a análise que não procura ocupar todo o espaço e o tempo como o eurocentrismo tem feito com frequência. Por exemplo, dizer música clássica, teatro ou dança é geralmente uma referência à música, teatro ou dança europeus. A cultura europeia ocupou todos os assentos intelectuais e artísticos e não deixa espaço para os outros. Consequentemente, uma perspectiva revitalizada sobre a cultura é aquela em que se entende que todas as culturas podem produzir ideias clássicas de música, dança e arte. O pluralismo nas visões filosóficas sem hierarquia deve ser objetivo de toda interrogação madura. Todas as culturas humanas devem ser centradas, de fato, sujeitos das narrativas de suas realidades (Asante, 2007).

Referências Bibliográficas



ASANTE, Molefi Kete. *Afrocentric Manifesto. Toward an African Renaissance*. Cambridge: Polity Press, 2007.

_____. *Facing South to Africa: essays in an afrocentric orientation*. New York: Lexington, 2014.

_____. *The Afrocentric Idea*. Philadelphia: Temple University Press, 1988.

_____. *Afrocentricity*. Trenton: Africa World Press, 2002.

_____. *Kemet, Afrocentricity and Knowledge*. Trenton: Africa World Press, 1990.

MONTEIRO-FERREIRA, Ana. *The Demise of the Inhuman: Afrocentricity, Modernism, and Postmodernism*. Albany: SUNY Press, 2014.

MAZAMA, Ama. *The Afrocentric Paradigm*. Trenton: Africa World Press, 2003.

Teatro de atletismo afetivo

Sonia Torres Ornelas¹

Tradução: Adriano Negris e Felipe Ribeiro

Resumo

Este artigo fornece uma perspectiva da criação teatral como abandono da definição tradicional de representação, em favor do corpo. Nesse sentido, se expõe os vetores vitais que transformam a noção de espaço do cênico. A criação no teatro é realizada como experimentação onde desaparecem as fronteiras das diversas artes. Trata-se de um teatro de atletismo afetivo, que se refere à invenção de linguagens que transbordam a linguagem gramaticalmente organizada.

Palavras-chave

Corpo, crueldade, espaço intensivo, afectos, movimento.

Abstract

This essay offers a perspective of the theatrical creation as an abandon of the traditional definition of representation to make possible the entrance of the body. In this way, there are suggested vital vectors which transform the notion of scenic space. Theatrical creation is effectuated as experimentation where all the frontiers between several arts disappear. It treats of an affective athleticism that refers to the invention of languages that overflow the language grammatically organized.

Keywords

Body, cruelty, intensive space, affection, movement.

¹ Doutora em Filosofia pela FFyL-UNAM, professora de filosofia na FFyL-UNAM e em La Salle.
E-mail: dyonysonya@yahoo.com

1 - Oriente e Ocidente: atletismo e representação plástica de um texto

Se fosse possível delinear o caráter do teatro, teríamos que dizer que se trata de uma corporeidade onde desaparecem os limites da poesia, música, dança, pintura, e o espiritual se afirma como expressão física no espaço. Essa é a magia do teatro oriental, particularmente o balinês, finamente codificado e ritualizado nos caminhos de uma verdade cárnea que, em cada um de seus movimentos, inquieta. *O teatro deve nos afetar*, restaurar a concepção de uma vida turbulenta e ardentemente condensada, disse Antonin Artaud, que celebra o casamento entre a arte e a vida exaltada por Nietzsche. É bem sabido que no Ocidente não se considera a cênica balinesa como teatro, mas como dança. No entanto os corpos criam uma teatralidade que não pode viver distante da música, eles se atrevem a lógica da fuga, desviam, quebram e fazem que nesse cenário tudo ondule “em” um ritmo “que se prolonga e gagueja, como se pulverizassem metais preciosos (...) como se os sons de solidões profundas se precipitassem em chuviscos de cristais”(Artaud 2002, 58).

O caráter ritual faz os corpos entrarem por veredas não conhecidas, todavia, os aventuram nas violências da vida, pois esses são o teatro da crueldade, lugar paradoxal onde se transmutam as intenções em intensidades. "Em Nietzsche já existe um teatro da crueldade a partir do momento que se vê o movimento nas entranhas da Terra" (cf. Deleuze 2006, 34). O movimento constitui a magia do teatro e do espaço cênico, ou melhor, o vazio desse espaço, pois o encantamento se produz na forma como ele é preenchido. A dança balinesa se faz com linhas dinâmicas que atuam imediatamente sobre espírito. Crueldade, feixe de instintos criativos. A crueldade é uma noção que persiste na obra de Antonin Artaud, que sabe que se trata de uma expressão que engana as fronteiras da significação sem ficar desprovida de sentido, um sentido ricamente artístico que nasce do caos. A crueldade franqueia aos umbrais das formas para afundar nos mares das forças.

O teatro ocidental, apoiado na forma da palavra organizada gramaticalmente, bloqueia todo abalo do puro sussurro, esse tremor ligeiro que escapa à função orgânica do olhar. Esse teatro não faz outra coisa que exercitar a materialização visual e plástica do texto oral, acomodando as subjetivações em diálogos postos a serviço da representação. É um espetáculo, ou seja, uma forma de passar o tempo, gastá-lo, como se o tempo nos pertencesse e fosse um recurso renovável. O espetáculo se consolida

definindo sujeitos e objetos em lugares estáveis; implica espectadores que pretende transmitir ou comunicar-lhes algo, um sentimento, uma anedota, ou uma história.

A cena teatro oriental se preenche com fragmentos múltiplos e simultâneos. No lugar de estruturas gramaticais, sons e suspiros. Nesse teatro surge "uma linguagem que fala antes das palavras, gestos que se elaboram antes dos corpos organizados, máscaras antes dos corpos, toda uma potência terrível" (Deleuze 2006, 35). Fora da representação, o teatro se realizada como o ato de assistir ao nascimento do mundo durante um processo de invenção em que a língua balbucia e as emoções se derramam nos materiais de expressão que desviam das conexões regulares entre as imagens e as palavras.

No Ocidente se reduziu tudo aquilo que é próprio do teatral, tudo que não pode se representar através da palavra (...) A cena é um espaço físico concreto que exige ser ocupado e expressado com sua linguagem específica, uma linguagem que deverá se dirigir a todos os sentidos².

A submissão da arte à lógica gramatical é amplamente denunciada por Nietzsche, de maneira notável no que diz respeito à música de Wagner, pois nela a letra domina a paisagem melódica e, acima de tudo, impõe certezas na boca do personagem dramático Parsifal. De acordo com Deleuze tal extravagância estria as planícies para fazer com que o fundo da ópera seja o sentido, a significação objetiva que se dirige, em primeiro lugar, ao cérebro. A música morre em intervalos, não funciona como uma voz desterritorializada, apenas um ritornelo, que Deleuze e Guattari muitas vezes se referem como "buraco negro". O ritornelo é um "tra-la-la" cantarolado por uma criança, porque na voz infantil não se define as distinções de tessitura³. A música, o teatro e todas as artes passam por devires minoritários: a criança é a expressão de uma involução criadora. No cinema, a figura da criança anuncia o caráter derivado dos corpos, seu enfraquecimento frente às potências da psique. Não se compreenderia o neorrealismo italiano sem a inclusão de crianças que fazem sensível o eclipse da imagem-ação.

Quando se diz que Mozart e Berg⁴ compõem a partir de ritornelos, talvez devesse se entender que a música nasce em sua garganta latejante e logo em seguida

² Cf. A. Artaud, O Teatro e seu Duplo, p. 52, contracapa, assim como p. 134. Artaud aponta as diferenças entre a cultura oriental e ocidental: o teatro balinês depende de gestos e símbolos, utiliza a cena para o ritual e a transcendência; os atores entram em contato com o inconsciente. Teatro ocidental se baseia no diálogo, e usa o palco para a ética e a moral, argumenta que a linguagem das palavras é o melhor.

³ Disposição das notas para se acomodarem a uma determinada voz ou a um dado instrumento (N. do T.).

⁴ Deleuze diz que Alban Berg (1885-1935) é um compositor austríaco considerado como um dos mais influentes na ópera do século XX. Wozzeck e Lulú são as duas óperas mais conhecidas e interessantes. Discípulo de Arnold Schoenberg de 1904, utiliza as técnicas de seu professor. Veja, Gilles Deleuze, Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia (Buenos Aires: Cactus, 2005), 321.

recai no papel pautado em clave de Sol (cantata, notas agudas de uma melodia) e em clave de Fá (notas graves, baixas, instrumentais, piano, órgão, baixo).

A música vocal ocidental é determinada pelo tenor, o contralto e contra-tenor inglês e seu correlato italiano, o *castrato*. O tenor é o que sustenta a linha, e depois estão as linhas superiores contralto, soprano. No entanto, essas vozes são de crianças ou feitas para crianças.⁵

Não é de se estranhar que Artaud evoque uma linguagem orientada a todos os sentidos, uma linguagem propriamente teatral, corporal, cruel no sentido de infra-humano e brutal. O teatro da crueldade é o encontro de um corpo sem órgãos que ocorre quando se suprime toda a significação, todo fantasma, e se põe a operar o desejo para além do indivíduo, e a obra deixa de ser o drama para transparecer a verdadeira obra teatral que é a cena invadida por ondas de dor ou de prazer, de frio ou de calor. "O corpo sem órgãos não é um lugar, nem está em algum lugar; é matéria intensa, não formada; energia. O corpo sem órgãos é o campo de imanência do desejo "(Deleuze 2000, 156). O glorioso encontro que faz Deleuze na obra de Artaud é o corpo sem órgãos, esse princípio plástico que transforma o inconsciente em uma fábrica que produz e distribui de acordo com uma causalidade múltipla e inesgotável, compreensível unicamente como uma dinâmica de fluxos.

O devir afetivo do teatro acontece na retirada da interpretação e no julgamento em favor do movimento: quando o acaso e a possibilidade começam a funcionar para além do ator e do público e se dissolvem as contradições, uma vez que o princípio das transformações não possui contrário e se torna sensível nos corpos ainda não entregue a nenhum logos. O teatral, conforme Artaud, concerne aos corpos não organizados sumariamente. O teatro afetivo cria espaços lisos; deforma⁶, uma vez que atores trabalham sobre um corpo cheio de inscrições, hábitos, de temores e de esperanças, códigos e clichês que devem apagar para encontrar algo vital, uma possibilidade. E, uma possibilidade é coisa diversa da possibilidade lógica; esta aponta para a certeza, aquela, para a incerteza e a indeterminação. O teatro afetivo é uma estranha fidelidade ao que está sempre por vir, aos povos que, todavia, não existem, diz Deleuze, nos fazendo

⁵ A Deleuze acha divertido saber que Dominique Fernandez se indigna que as mulheres cultivem uma voz de soprano, pois o soprano natural está na voz da infantil, antes de qualquer complicação de gênero sexual.

⁶ Deleuze desenvolve um pensamento frutífera e fecunda sobre as diferenças entre as noções de espaço amplo e espaço intensivo. Intensivo é dado por uma síntese assimétrica do espaço sensata infundadas (effondé), que não obedece a natureza referencial de objetos, e que está a perturbar as funções visuais e sem espaços ópticos, estriados, sujeitos a pontos e linhas (espaços amplos, físicos), mas os haptics, suaves, como o Saara, frequentemente invocada. Suave isso não significa <vazia>, mas intensa ou povoado por intensidades. É um espaço de vida.

recordar que “povo” é uma categoria estética porque alude ao possível, ou seja, a criação artística.

"A obra de arte abandona o reino da representação para se fazer experiência, empirismo, sensação"⁷. Experimentar conjuga a representação da experiência, abre aos afectos, tratados por Artaud e por Deleuze como potências impessoais. Assim, experimentar consiste em um contínuo colocar em marcha e em dança, optar por movimentos e não por palavras. Os afectos e perceptos não significam afecções e percepções; ao contrário, eles insinuam modos da sensação, matéria expressiva pré-subjetiva proporcionadora de alguma realidade artística. Os afectos são mais comuns na dança e na música. A dança etérea, quase irreal, a música impregnada de uma sensualidade que arde com graça os apetites inflama. Os perceptos, na poesia, na literatura e na pintura. O teatro sintetiza estas artes em um composto inorgânico onde as intensidades estremecem os corpos: a dor contrai, o terror quebra, a alegria expande, o ciúme retorce.

2 - O ator é um atleta afetivo

“O ator é como um atleta, ainda que de outra índole, pois atua em diferente plano; é um atleta do coração” (Artaud 2002, 127). Um atleta correndo em circuitos interiores a velocidade de um grito convulsivo; alguém que translada as funções do pensamento ao coração e desata as paixões das dobradiças da abstração. Soltos, ao final, os frenesis se enaltecem no sintoma que os revela e reveste ao mesmo tempo. O ator improvisa avatares no seu corpo, e ao improvisar se une ao mundo devindo outro e outro com ele. Tal é a operação de um coração pensante e um espírito comovente e pleno de materialidade.

O atletismo afetivo coloca em conclave respiração e expressão; “o alimento dinamiza a vida, fazendo-a arder em sua substância mesma (Artaud 2002, 130). As emoções possuem um ritmo próprio que regula a bússola da respiração e empurra o corpo em torrentes centrifugas que estendem o espaço artístico, ou o recolhe aglutinando em um punhado de emoções. A expressão é elástica, se prolonga em gestos, ou se aquieta suavemente. Artaud elabora uma série de variedades das cadencias femininas e masculinas; umas, graciosas e fatigadas como a úmida brisa da selva, as

⁷ Gilles Deleuze. *Diferença e Repetição*. (Buenos Aires: Routledge, 2006), 79. Deleuze transforma o significado do empirismo do primeiro livro escrito empirismo e subjetividade. A filosofia de Hume abandona a ideia de que o empirismo refere-se às tensões da experiência e a priori. Deleuze desenvolve um empirismo não indicando que parte da tabula rasa, vazia. Pensei que começa em um <dois>, metade de uma colcha de retalhos de matéria têxtil que tornam possíveis alterações na forma pela adição de novas peças de tecido. Assim, o empirismo é um novo poder, e até mesmo uma lógica diferente.

outras ardentes como raio na tormenta; umas suplicam, as outras expõem. “Tudo que é feminino é invocação” (Artaud, 2002, 132). No entanto ambas existem no jogo das respirações e nos músculos agitados pela afetividade que substitui as estratégias linguísticas da designação. Linguagem possível, clama Artaud, absurdo de superfície, agrega Deleuze, humor poético que transborda os limites da ironia racional. O humor vive no teatro, revoluciona o real, tende ao anárquico; coloca o corpo em cena, ou melhor ainda, faz do corpo um palco.

Conclusões

O teatro considerado como um atletismo afetivo faz da crueldade um retorno do espírito da fábula; e a fábula se conecta com as potências do falso, mais do que com a imaginação. As potências do falso operam nos corpos, os descompõem até fazê-los corpos sem órgãos povoados de emoções intraduzíveis. O falso não conserva valores positivos epistemológicos ou morais; indica melhor o ato de falsear uma realidade criando espaços artísticos. A imaginação, por outro lado, é de ordem psicológica, alheia ao momento meramente criativo da teatralidade. De fato, Deleuze prescinde da noção de “imaginação”, a entende problemática, porque seu estatuto ontológico escapa aos jogos de conceito e da sensação. O afetivo cria linguagens menores dentro da própria linguagem, isto é, não renuncia por completo a palavra, porém subtrai dela toda arbitrariedade, e a utiliza espacialmente, estimulando a materialidade que é própria para perverter o estabelecido. Essas linguagens corporais são signos, e uma vez que os signos são figuras do mundo, os atores convertidos em atletas do coração entram em um devir-hieróglifo, o que Artaud chama de automatismos.

O ator da crueldade é um atleta afetivo que atravessa os umbrais intensivos, o que Deleuze nomeia *intermezzo*, ou simplesmente *entre*, para indicar que tudo acontece no meio; que é um meio onde os mundos nascem de uma virgindade juvenil, porque não estão submetidos às leis da significância e da subjetivação. Esses mundos nascentes são os espaços dos afectos e dos perceptos. Os afectos são devires não humanos do homem, expressam o inconsciente, o delírio, a alucinação, todas essas atmosferas da psique que se insinuam nos gestos e posturas corporais. Os perceptos são devires não humanos da paisagem que se imprime na pintura e na literatura, oferecendo uma expressão física precisa, como a que se alcança no teatro balinês, onde toda expressão é expressão física

no espaço. O teatro da crueldade ou teatro do corpo, feito de afectos e perceptos, revoga o teatro da representação próprio do Ocidente, feito de afecções, sentimentos, percepções e opiniões.

Referências Bibliográficas

- ARTAUD, Antonin. *El teatro y su doble*. México: Grupo Editorial Tomo, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus, 2005.
- DELEUZE, Gilles. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *El AntiEdipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós, 1998.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 2000.

Textos filosóficos breves, leves e lúdicos – atraentes aos jovens “adoidecentes”

Fernanda Bulhões¹

Resumo

Este artigo tem como objetivo apresentar alguns dos textos veiculados no “JORNAL DO ADOIDECENTE: o jornal do adolescente doido, porém decente” que por sua vez foi um dos materiais didáticos produzidos, sob minha coordenação, pelo PIBID de Filosofia da UFRN. Os textos aqui apresentados - de minha autoria – foram redigidos numa linguagem coloquial e familiar aos alunos do Ensino Básico, pois têm como meta a difícil tarefa de suscitar nestes o prazer e a curiosidade de conhecer a Filosofia.

Palavras-chave

Filosofia. Linguagem. Ensino. Curiosidade.

Resumen

Este artículo tiene como objetivo presentar algunos textos publicados en el "JORNAL DO ADOIDECENTE: o jornal do adolescente doido, porém decente", que también fue uno de los materiales didáticos producidos, bajo mi coordinación, por el PIBID de Filosofía de la UFRN. Los textos aquí presentados - de mi autoría - fueron escritos en un lenguaje coloquial y familiar para los alumnos de la Enseñanza Básica, pues tiene como meta la difícil tarea de suscitar en ellos el placer y la curiosidad de conocer la Filosofía.

Palabras-llave

Filosofía. Lenguaje. Enseñanza. Curiosidad.

¹ Professora Associada do Departamento de Filosofia da UFRN.

Introdução

Como todos os seres vivos, nascemos e morremos. Mas, diferente dos demais, perplexos diante da existência, perguntamos: qual o sentido da vida? A morte é o fim de tudo ou existem outras formas de existência? Que mundo é esse? Quem somos nós? Será que existe um deus que nos criou? Ou fomos nós que o criamos? Somos frutos do acaso ou filhos do destino? Temos algo de divino ou somos apenas reles mortais? Será que somos os mais inteligentes dos seres, já que somos os únicos a desenvolver uma técnica que nos possibilita atravessar os mares, voar pelos céus e dominar toda a superfície do planeta terra? Ou somos simplesmente os animais mais egoístas, vaidosos e pretensiosos, os mais incapazes de viver em harmonia com a Natureza? Seremos os seres mais evoluídos ou os mais destrutivos???

Esse tipo de indagação todos nós – pipoqueiros, sorveteiros, pescadores, agricultores, intelectuais, artistas, médicos, advogados, filósofos doutores e pós-doutores etc. – fazemos. Uns, com mais frequência, intensidade e complexidade, outros, com menos. Uns, como muito mais inquietação e curiosidade, outros, com muito menos. A diferença é apenas de grau, no fundo, todos nós, humanos, temos algo de filósofo, algo que nos leva a refletir e a questionar o que vivenciamos. Mesmo quem nunca pisou numa escola ou numa universidade, até quem não sabe ler e escrever, é um pouco filósofo, na medida em que tem seus momentos de questionamentos e devaneios.

Apesar de todos sermos mais ou menos filósofos, a Filosofia como ciência é, a princípio, hermética e incompreensível aos não “iniciados”. É um saber abstrato que se constrói a partir de palavras, juízos, raciocínios, ideias e teorias. Suas células primordiais são os conceitos: construções teóricas elaboradas pelos filósofos. Por isso, não é algo corriqueiro adentrar neste mundo invisível, impalpável e que não está em lugar algum – a não ser nas mentes de quem o pensa. Distinta das outras Ciências Humanas, o objeto da Filosofia não é um “objeto”, não é nada em particular e pode ser qualquer coisa em geral. Pode ser um aspecto da realidade e pode ser a realidade em sua totalidade e eternidade. O exercício filosófico é um exercício de reflexão. A Filosofia olha para o próprio olhar, nas palavras de Aristóteles, “a filosofia é pensamento que se pensa”, é reflexão sobre o próprio pensar. O que significa dizer que ensinar Filosofia é, antes de tudo, ensinar a pensar de modo filosófico.

Levando em consideração que aqui no Brasil a Filosofia voltou a ser disciplina obrigatória no Ensino Médio e também está presente em algumas escolas do Ensino Fundamental, muitos professores dessa disciplina devem estar se fazendo inúmeras

questões, entre elas: como ensinar Filosofia? Como despertar a curiosidade dos jovens estudantes por esse saber tão antigo e ao mesmo tempo tão atual? O foco do professor deve estar mais no conteúdo a ser ensinado ou na própria forma de pensar? Seu maior compromisso deve ser a qualidade ou a quantidade? Seu dever maior é transmitir informações ou é contribuir na formação do aluno? Seu objetivo central deve ser passar determinados conteúdos da História da Filosofia ou desenvolver a capacidade de análise e síntese e de elaborar raciocínios bem formulados? O professor tem um dever ético e/ou político? Deve preparar os jovens alunos para o exercício da plena cidadania? Como o professor pode articular os conteúdos específicos da Filosofia com outros saberes e com a vida cotidiana? Como ter uma didática “interdisciplinar” e “transversal”?

Como tornar a Filosofia atraente aos jovens estudantes?

No exercício da coordenação do PIBID² de Filosofia da UFRN, em 2011 a 2013, a questão que nosso grupo – eu, os vinte alunos integrantes do PIBID e os dois professores da rede estadual – elegeram como sendo uma das mais relevantes é: como atrair a atenção e despertar a curiosidade dos jovens alunos do Ensino Médio pela reflexão filosófica? E a resposta por nós dada foi: utilizando uma linguagem simples, clara e familiar aos jovens alunos.

A fim de traduzir as questões e teorias da Filosofia numa linguagem acessível e atraente aos estudantes do Ensino Médio, me veio a ideia de o nosso grupo produzir um jornalzinho composto por textos pequenos, redigidos com um vocabulário simples, acompanhados de imagens e facilmente lidos e compreendidos pelos estudantes. Dei o nome ao jornal de “O JORNAL DO ADOIDECENTE: o jornal do adolescente doido, porém decente”. Através de textos criativos o *Jornal do adoidecente* teve como meta despertar o interesse s à Filosofia e à figura do filósofo.

Bastante animados com o jornal produzimos e imprimimos quatro edições que trataram dos seguintes temas: 1- O que é filosofia? Quem é o filósofo?; 2- Natureza e Cultura; 3- Realidade e Aparência: nem sempre o que parece é; 4- Pensamento Lógico (disponíveis em [www.pibid.ufrn/subprojeto/filosofia/material didático](http://www.pibid.ufrn/subprojeto/filosofia/material%20didatico)). Os textos dos pequenos jornaizinhos vinculam temas clássicos da História da Filosofia a questões

² PIBID: Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência que oferece bolsas para que alunos de licenciatura exerçam atividades pedagógicas em escolas públicas de educação básica, contribuindo para a aproximação entre universidades e escolas e para a valorização do magistério.

atuais e familiares aos alunos. Vale dizer que entre os membros do PIBID que se destacaram na produção do *Jornal do adolecente* foram os bolsistas Bruno Camilo, Pedro Galdino, Cláudio Loureiro e a supervisora e cordelista Rosa Regis, além de mim, editora, redatora-chefe e idealizadora das capas.

Apresento aqui os meus textos redigidos especialmente para o jornalzinho.

Filósofos e Filosofias

Não existe apenas uma definição de filosofia como não existe um tipo só de filósofo. Na realidade concreta e sensível de todos os dias, é tudo plural.

Pela sua própria natureza (escorregadia, como uma serpente), a filosofia não aceita ser definida de forma categórica e definitiva, pois ela é complexa e infinita.

Aliás, como já dizia Aristóteles, a filosofia nasce de um estado de admiração, de espanto, de perplexidade diante da mais simples e cotidiana realidade.

Eis aqui, só para ilustrar, algumas definições de filosofia:

Friedrich Nietzsche (1844-1900) - "... a filosofia, tal como até agora a entendi e vivi, é a vida voluntária no gelo e nos cumes - a busca de tudo o que é estranho e questionável no existir"

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961)- "A verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo"

Gilles Deleuze (1925-1996) e Félix Guatarri (1930-1993)- "A filosofia é a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos (...). Criar conceitos sempre novos é o objetivo da filosofia".

Teodoro Duarte Machado (meu avô): "A filosofia é a ciência que, com a qual ou sem a qual, o mundo resta tal e qual" (segundo meu avô, esta definição é um antigo ditado espanhol).

Do mesmo modo que existem inúmeras definições de filosofia, tem inúmeros tipos de filósofo: crente, descrente, lógico, dogmático, relativista, sofista, racionalista, empirista, niilista, positivista, existencialista, cético, místico, estético, analítico, político, pragmático, metafísico etc...

Filósofo é gente, e gente é tudo igual, porque é tudo diferente. Pode ser: gente boa, camarada, mau caráter, indiferente, seboso, inteligente, nervoso, sincero, engraçado, malandro, vaidoso, esperto, mentiroso, arrogante, melancólico, deprimido, falante, animado, divertido, amigo, querido etc.

Tales de Mileto, o primeiro filósofo grego, por exemplo, era tão concentrado nas grandes e complexas questões sobre a natureza que era muito desatento com as coisas pequenas, simples e corriqueiras.

Tão preocupado vivia em descobrir o enigma do universo, que não via o buraco que estava bem a sua frente e nele cai, de repente.

Nós, animais racionais, somos naturalmente artificiais

Você já parou para pensar que nós, da espécie humana, por um lado, somos Natureza, por outro, Cultura?

Pois é, temos, como as moedas, temos dois lados inseparáveis!

Por um lado, temos nossas determinações e limitações genéticas, biológicas, fisiológicas, que não podemos modificar. Por exemplo, precisamos de ar para respirar e precisamos respirar para viver. Assim como os peixes nasceram com guelras, nós nascemos com pulmões, por isso nosso lugar natural é a superfície da terra, enquanto o deles são as águas dos rios ou do mar.

Por outro lado, temos uma inteligência altamente criativa e engenhosa capaz de produzir linguagem, conhecimento, cultura, sociedade. Diferente de todos os outros seres vivos, criamos artifícios que nos propiciam, além da sobrevivência, uma existência que se diferencia de todo o reino animal, vegetal e mineral. Usando a cabeça para planejar e mãos para realizar, conseguimos transformar a realidade e a natureza à nossa volta, e, além disso, transformamos também a nossa própria natureza. Através de aviões e foguetes, navios e submarinos, conseguimos viver nos mares e nos ares. Eis aqui a nossa diferença específica: nós somos artistas por natureza, isto é, nascemos com a capacidade de criar artifícios. Por isso, podemos dizer que somos naturalmente artificiais!!!

É... Somos, ao mesmo tempo, um lado e o outro. Se fôssemos moedas, de que tipo nós seríamos? De ouro, de prata, bronze, ferro, lata, plástico, borracha ou outro material digital-cibernético???



Heráclito e Lulu Santos concordam: “nada do que foi será de novo do jeito que já foi um dia”

É interessante pensar que um dos maiores filósofos gregos – que viveu no século VI a. C – e um famoso músico carioca da atualidade comungam da mesma ideia sobre o que é a realidade: é movimento, é mudança, constante transformação, usando o termo filosófico apropriado, é puro devir.

Enquanto Heráclito, contemplando a natureza (*phýsis*), dizia “não se pode entrar duas vezes no mesmo rio, pois as águas são sempre outras”, Lulu junto com Nelson Motta, meditando sobre a vida, disseram: “tudo passa, tudo sempre passará, a vida vem em ondas como o mar num indo e vindo infinito. Tudo que se vê não é igual ao que a gente viu há um segundo, tudo muda o tempo todo no mundo”.

Realmente se prestarmos atenção em nós mesmos, por exemplo, perceberemos que a cada instante nos transformamos. Nossas células, nossas sensações, emoções e pensamentos estão em constante mutação. Como todos os seres vivos, nós somos movimento. Por isso, a imagem das águas do rio tal como a imagem das ondas do mar são ótimas para ilustrar o vir-a-ser que caracteriza a natureza e também a nossa existência.

Heráclito, em seus fragmentos, também afirma que os homens se iludem e se enganam com as aparências, não escutam o *Lógos*, veem permanência onde só há devir. Como diz a música, “não adianta fugir nem mentir pra si mesmo”, pois tudo passa, tudo sempre passará. A realidade nos escapa como a água entre os dedos. Mas, já que somos incapazes de parar o eterno fluir de todas as coisas e de nós mesmos, não será melhor aproveitar tanta vida que há lá fora e aqui dentro e viver como uma onda no mar?

Sócrates, o herói da Filosofia, morreu por uma verdade que não possuía

Cinco séculos antes de Cristo, quando se acreditava que os deuses viviam entre os homens, Sócrates rejeitou qualquer tipo de saber que não fosse demonstrado através de argumentos racionais. Em busca do verdadeiro conhecimento, questionou todos os valores religiosos, morais e estéticos de sua época. Desafiou todos os seus contemporâneos a responder e explicar o que supunham saber. Perguntava ao poderoso político “o que é a justiça?”, ao ilustre profeta “o que é a piedade?”, ao famoso artista “o que é o belo?”, e nenhum destes conseguia lhe responder sem entrar em contradição.

Através de argumentos lógicos e racionais, Sócrates – o danado filho de uma parteira com um escultor – sempre derrotava seus interlocutores na disputa dialética (uma espécie de duelo feito de perguntas e respostas), lhes mostrando que estavam enganados acerca do que pensavam saber. Nesse ponto, sentia-se mais sábio do que os demais, pois tinha plena consciência de que nada sabia. Daí, sua frase lapidar: “só sei que nada sei”.

Abandonando a esposa e os filhos, descalço e sempre com o mesmo traje, Sócrates por muitos anos andou conversando, perguntando e incomodando os atenienses em busca da verdade desconhecida. Até um dia em que três conterrâneos seus abriram um processo jurídico contra ele, o acusaram de não acreditar nos deuses da cidade e de corromper a juventude. Em seu julgamento, nos conta Platão, ao fazer sua própria defesa no tribunal, não tentou convencer os juízes de que as acusações contra ele eram equivocadas e injustas. Ao contrário, em nenhum momento usou o seu extraordinário poder de persuasão a seu favor como também nem sequer tentou escapar da pena máxima, a pena de morte. Por que será?

Sócrates foi julgado e condenado a tomar cicuta – o que fez de modo absolutamente tranquilo. Sem dúvida, foi um homem brilhante, corajoso e extraordinário, mas também foi, é e será um homem enigmático, que nada nos deixou escrito. Morreu como um herói em nome de uma verdade que, aliás, não possuía. Marcou a História da Filosofia e da Humanidade com seu exemplo de vida e de morte.

Uma coisa é uma coisa, outra coisa é outra coisa: já dizia Aristóteles

Não precisa ser intelectual nem filósofo, menos ainda, um gênio, para saber que as coisas são o que elas são e são diferentes do que elas não são. Isso é tão lógico que ninguém discorda disso. Exceto os filósofos que adoram duvidar de tudo e são capazes até de duvidar de que uma coisa não é a coisa que ela é. Heráclito (VI a. C), por exemplo, dizia que “o caminho para cima é o mesmo que o caminho para baixo” e que “no círculo, princípio e fim são o mesmo. É..., realmente tudo é possível para esses pensadores.

Por isso, com o objetivo de dar limite ao que se fala e pôr ordem e progresso nos discursos filosóficos, Aristóteles resolveu criar uma série de regras que explica bem direitinho o que está certo e o que está errado. Esse conjunto de regras, que ele denominou de Lógica, estabelece as leis que devem reger o pensamento e a linguagem - logicamente corretos, é claro.



Agora, leia esta piada que vem a seguir e tente responder qual é o personagem da história que está logicamente correto:

“Em algum lugar do interior do Brasil, um padre chama à sua igreja para conversar dois moradores da sua paróquia, Zé e Severino, que estão discutindo sem parar, sendo que ambos acreditam piamente que estão certos. O padre juntou os dois para ouvir a versão de cada um sobre o caso e, assim, resolver logo essa polêmica.

Zé é o primeiro a se colocar:

- Padre, todo dia Severino atravessa minhas terras com o gado dele e está estragando minha plantação. A terra é minha e isso não é justo.

O padre diz: Você está certo!

Mas aí Severino se levanta e fala:

- Padre, o único caminho que existe para meu gado chegar à lagoa para beber água passa pelas terras dele. Há séculos, todo vaqueiro tem o direito de atravessar as terras em torno da lagoa, de forma que eu também posso. Sem água, o gado morre e isso não é justo.

E o padre diz: Você está certo!

A cozinheira da igreja, que estava por perto e ouviu tudo, não aguenta ficar quieta e fala:

- Desculpa padre, mas não dá para os dois estarem certos ao mesmo tempo!

E o padre pensa e responde: “É, você está certa!”.

Gostaram da piada que brinca com a Lógica?

Vocês conseguem perceber qual foi o erro lógico cometido pelo padre que a cozinheira apontou?

Segundo a Lei da Não-Contradição, enunciada pela primeira vez por Aristóteles, dois juízos contrários não podem ser simultaneamente certos. Quer dizer, se Zé está certo, Severino está errado. Se Severino está certo, Zé é que não está. Lógico, né?

É lógico, mas na nossa dura realidade de todos os dias, nem sempre é fácil resolver os problemas concretos seguindo as leis teóricas da Lógica. Esse caso problemático, por exemplo, que aparece na piada, como você resolveria??? Na sua opinião, quem está certo: Zé, Severino, o padre ou a cozinheira???

Ou será que todos estão certos ou que nenhum está?

Questão difícil de ser respondida!!!

Né, não?

(a piada foi livremente adaptada e retirada de um livro que explica a filosofia com bastante senso de humor de Thomas Cathart & Daniel Klein... *Platão e um ornitorrinco entram num bar...* Rio de Janeiro: Objetiva, 2011. Segundo os autores, a piada é de domínio público)

Você já parou para pensar?

Você já parou para pensar que, muitas vezes, nos sentimos absolutamente certos e convictos de algo e, para nossa surpresa, esse algo não é nada do que pensávamos? Você já parou para pensar que nem tudo que parece realmente é? Que nem tudo que reluz é ouro, que nem tudo que balança cai?

Pois é! É bom parar e repensar suas certezas porque nem sempre elas estão realmente certas. Às vezes, estamos iludidos e enganados sobre as coisas e sobre as pessoas. E saiba que a filosofia pode te ajudar a pensar sobre as coisas tão importantes do seu cotidiano e da sua vida.

Podes crer, camaradinha...

é hora, é hora, camará...

iê, é hora, é hora, camará...

O duelo dos incertos

Um: - Quem vem lá?

Dois: - Não sei, não dá para ver direito...

Um: - Já sei, é João.

Dois - Não, não! Agora vejo bem, tenho certeza, é José, com seu boné.

Um: - Não, não! Vejo melhor que você. Tenho certeza absoluta: é João com seu violão.

Dois: - Eu aposto o que você quiser!

Um: - Como eu não tenho dúvida, eu topo.

Dois: - Faça a proposta!

Um: - Faça você primeiro!

Dois: Não, faça você.

Um: Não, você.

(e assim vai...)

Três: - Vejam: quem chega, não é João com seu violão nem José com seu boné: é Teresa com sua beleza!!!



Enfim...

Considero que existem vários métodos e procedimentos eficazes para tornar a Filosofia mais interessante e acessível aos jovens estudantes do Ensino Básico. Utilizando uma linguagem simples e alegre, o jornalzinho pretendeu mostrar que refletir de modo filosófico bem como conhecer e estudar Filosofia não precisa ser uma tarefa pesada e enfadonha. Ao contrário, conhecer as questões e os temas filosóficos pode ser muito prazeroso. A linguagem lúdica utilizada em *O jornal do adoidecente* é apenas uma das possibilidades que visa despertar nos jovens estudantes o gosto pela viagem filosófica. Viagem essa que, embora não conduza à Verdade última de todas as coisas (o que é impossível, pois, como nos disse Nietzsche, o pensamento racional, lógico, é antes de tudo uma atividade criativa, pois se edifica a partir de imagens, metáforas e metonímias) pode ajudá-los a refletir sobre as questões próprias da inquieta adolescência e da inquieta existência.

Referências Bibliográficas

BULHÕES, Fernanda. *Como diria Nietzsche, pensar é (antes de tudo) uma atividade criativa*. In *Princípios*. v. 14, n. 22, p. 93-122. Natal: EDUFRN, 2011.

_____. *Filosofia e seu ensino: questões e produtos*. In: *Formação de Professores: interação Universidade-Escola no PIBID/UFRN*. 1 ed. André Ferrer P. Martins; Maria Marta Castanho A. Pernambuco (Org.). Natal: EDUFRN, 2012.

_____. *Sócrates: o abismo mais profundo e a mais alta elevação*. In FEITOSA, Charles, BARRENECHEA, Miguel-Angel (Org.). *Assim Falou Nietzsche III. Para uma filosofia do futuro*. Rio De Janeiro: 7 Letras, 2001.

O dilema no diálogo *Hippias Menor*: quem é melhor, Aquiles ou Odisseu?¹

Izabela Bocayuva²

Resumo

Explorarei primeiramente, a partir do diálogo *Hippias Menor*, diferentes interpretações de Homero, uma, por parte da sofística a qual acompanha o senso comum, outra, por parte da Filosofia. A personagem Ulisses, o *polýtropos*, é o ponto crucial nessas interpretações. Veremos posteriormente que no mito de Er do final da *República*, será corroborado o quanto a personagem Ulisses está, desde a perspectiva da Filosofia, associada diretamente ao filósofo.

Palavras chave

Hippias Menor; Platão; Homero; Odisseu

Abstract

I'll first explore, from the dialog *Hippias Minor*, different interpretations of Homer, one by the sophistry which accompanies common sense, another by the Philosophy. The character Odysseus, *polýtropos*, is the crucial point in these interpretations. We will see later that in the myth of Er at the end of the *Republic*, it will be confirmed how the character Odysseus is, from the perspective of Philosophy, directly associated with the philosopher.

Keywords

Hippias Minor; Plato; Homer; Odysseus

¹ Este artigo é a reescritura de um outro artigo também escrito por mim, intitulado “De como Platão reconhece em Ulisses um filósofo”, publicado no final de 2015 pela revista VISO. Essa reescritura tem como inédita uma investigação mais minuciosa do diálogo *Hippias Menor* de Platão.

² Professora Associada da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

No *Hípias Menor* Platão põe em cena uma interpretação diversa e ousada de Homero. O sofista Hípias confirma a visão do senso comum de que Aquiles é melhor do que Odisseu, alegando que isso é porque o primeiro é o mais simples e o mais verdadeiro (*haplóustatos te kai alethéstatos*)³, enquanto o segundo é o *polytropótatos*⁴, o mais multifacetado, o mais multiastuto.

Aquiles: o mais simples e verdadeiro, *melhor* que Odisseu: o mais multifacetado, o mais multiastuto? Sócrates, intrigado, quer, então, compreender o que Hípias está entendendo por: *polýtropos*. E escuta dele que Odisseu é um *pseudés*, que ele mente e que mentira é o oposto que verdade (*pseudés X alethés*) e que isso seria completamente inadmissível. Detectado pelo *páthos* filosófico, nasce um problema. Há algo decisivo aqui e que rompe com a interpretação de Homero que até agora vinha emergindo do senso comum, uma interpretação que poderíamos chamar moralista, que dicotomiza excludentemente bem e mal, verdade e mentira.

Aparentemente Homero é deixado à parte por Sócrates para que se possa mergulhar na compreensão do sofista/senso comum acerca do que é ser verdadeiro e ser falso. Toda a argumentação socrática que se seguirá apresentará um entrelace inusitado entre *alethés* e *pseudés* no mesmo homem, o homem *agathós*, o homem bom, que sempre já é superlativo: *ho áristos*, o melhor. O *agathós* – ambos concordaram⁵ – é o que age sabendo o que faz, age voluntariamente, e ele age assim fazendo seja o que for. O que Sócrates sustenta parece insustentável a Hípias: que Odisseu seria melhor que Aquiles porque este mente involuntariamente enquanto aquele, o itácio, mente voluntariamente. Hípias levanta, indignado, a questão da justiça: como admitir que seja melhor cometer injustiça voluntariamente do que involuntariamente? Traz, então, o argumento da lei a qual costuma punir mais severamente aquele que é voluntariamente injusto⁶. A argumentação filosófica vem a tornar-se tão aparentemente absurda que Hípias quase desiste da discussão. Mas, Sócrates continua argumentando: os sentidos que operam mal (*kakà ergazoménas*) voluntariamente são melhores porque estão bem (*agathàs oúsas*)⁷; A alma melhor é a que voluntariamente (e não involuntariamente), por inteligência, é perversa e comete erros (*kakourgé te kai exhamartáne*)⁸. Hípias retorna indignado: terrível é se pensar em ser injusto voluntariamente! Sócrates se defende afirmando: eis o que é manifesto! E fala diretamente a respeito da *dikaiosýne*

³ 364e

⁴ 364c

⁵ 373c

⁶ 372a

⁷ 374d

⁸ 375d



articulando-a com as noções de *dýnamis tês psychés*, potência da alma, e de *epistême*, sabedoria. A alma mais potente (*dynatotéra*) e mais sábia (*sophotéra*) é a mais justa, a melhor e a mais capaz de ambos os caminhos: as coisas belas e as coisas vergonhosas, em todas as ações. Quando se trata do vergonhoso, essa alma do homem bom o realiza voluntariamente por sua potência (*dýnamis*) e sua arte (*téchnen*). Ela faz voluntariamente coisas vergonhosas e injustas (*aischrà kai ádika*). Hípias não consegue aceitar. Sócrates compartilha a perplexidade com ele para, por fim, constatar que eles dois não conseguem fazer cessar a errância do problema (*pausómetha tês plánes*)⁹.

O *Hípias Menor* costuma ser tido como diálogo aporético. Entendo que ele finaliza num silêncio. Com efeito, ele havia também começado num silêncio *sui generis*: “Por que te silencias, ó Sócrates?”¹⁰. A incompatibilidade entre a interpretação filosófica e de Hípias instaura e faz perdurar esse silêncio. Entretanto, o caráter exegético desse diálogo nos deixa entrever uma impressionante aproximação entre a Filosofia e a Poesia. Todo o seu desenvolvimento realiza, na verdade, a interpretação da personagem homérica Odisseu, o *polýtropos*, o multifacetado, o que mente voluntariamente, o que realiza, em momento oportuno, o belo e o vergonhoso. Em toda sua odisseia, Odisseu é aquele para quem o *aletheueîn* e o *pseúdesthai* são, ambos, sempre afirmativos e precisos, são, portanto, sempre belos e úteis na construção de um caminho nobre de repatriamento, de enraizamento. A partir dessa interpretação já não cabe qualquer postura moralista diante do *pseudés*, diante do ser falso, enganador.

E não seria o próprio Platão também um *pseudés*? E, enquanto *mimetés* que é, não seria ele também um *polýtropos*, um multifacetado? Sempre um autor oculto, ele deixa aparecerem inúmeras *páthe*, inúmeras fâcias decisivas para o desenvolvimento da trama de cada diálogo. Perdemos muito da conjuntura do pensamento platônico se nos prendemos meramente em conteúdos supostamente sistemáticos. Platão, contrariando a vontade de domínio dos eruditos epigonais, nunca escreveu um sistema, o que não significa que em cada diálogo não esteja em jogo o decisivo de seu pensamento.

Platão interpreta, no *Hípias menor*, o Odisseu *polýtropos* de Homero num sentido diverso da interpretação moralista e dicotomizante do senso comum. Se atentarmos bem para a *Odisséia*, Odisseu é apresentado exatamente como uma personagem que, em última instância, sabe a que momento, onde e com quem ser perverso, mentir ou mesmo em que situação cabe passar vergonha: tudo isso que o senso comum e Hípias, inclusive, costumavam ver como exclusivamente negativo.

⁹ 376c

¹⁰ 363a



Filosofia e Poesia estariam, portanto, sintonizadas no que diz respeito à exegese da existência – quando mentir não significa meramente o contrário do que dizer a verdade e quando a justiça, *dikaíosýne*, sendo o mesmo que potência (*dýnamis*) associada à sabedoria (*epistéme*)¹¹, pode, por isso mesmo, significar a força e possibilidade de saber quando, onde e com quem é justo ser “injusto”. Há, porém, uma diferença entre Platão e Homero: o poeta não tematiza ou, menos ainda, problematiza a própria exegese. A Filosofia platônica, no *Hípias Menor* questiona explicitamente a profundidade do exercício interpretativo, questiona, numa Atenas repleta de fingimento, o que significa fingir, o que significa mentir, e manda que olhemos para o Odisseu de Homero, não certamente para meramente seguir a interpretação corrente de Odisseu. Platão nos indica o caráter do Odisseu de Homero deixando acesa a interrogação acerca do ser verdadeiro e ser justo, o que, como vimos, nos reconduz a ele próprio, Platão, como multifacetado, multimasclado autor dramático que, ao mesmo tempo que declara abertamente a inconveniência do mentir¹², do *lógos* mal ou precipitadamente pensado, no mesmo diálogo *República*, tece longo e controverso comentário a respeito da muitas vezes necessária *bela* mentira¹³, favorecedora do bem, exclusivamente pertinente ao discurso ou atitude daqueles que são realmente e experimentadamente comprometidos com a verdade.

Assim, não só a partir do *Hípias Menor* se pode, na obra platônica, perceber de algum modo a interpretação filosófica associando-se à figura de Odisseu. A meu ver, ao final da *República* isso também acontece. Antes, porém, de irmos até esse diálogo, visitemos a *odisséia* do herói, com o intuito de lembrarmos alguns passos seus que possam ter sido inspiração para Platão. O primeiro passo que indicaremos não está na *Ilíada*, mas na tradição mitológica que envolve o contexto da guerra de Tróia e que ajuda a constituir/construir a personagem Odisseu.

Menis é a palavra que abre a *Ilíada*, Ira – dado o episódio em cena no início dessa obra: a disputa entre Aquiles e Agamemnon. Entretanto, bem mais poderia ser a palavra Eris – o verdadeiro princípio da estória/história do Ocidente: a divindade Discórdia, não tendo sido convidada para um festim no Olimpo, entra ali escondida e lança sobre a tábua um pomo de ouro no qual estava escrito: “*tê kallíste*”, “à mais bela”. Hera tenta se apropriar do fruto, mas Afrodite e Atena igualmente o reclamam, pedindo uma solução a Zeus, ele que é delas, respectivamente, marido, irmão e pai.

¹¹ 375d

¹² Por exemplo, no livro III 389c.

¹³ Por exemplo, no início do livro III, a partir de 389b e no final do mesmo livro III, com a apresentação do mito dos filhos da terra pelo chefe orientador da *Kallípolis*, a partir de 414d.

Impossível decidir... Ele resolve, então, passar a tarefa da difícil escolha para o belo pastor Paris, que se decide por Afrodite, depois que esta lhe promete o regalo que lhe pareceu o mais interessante: Helena, a grega, filha de Zeus, exuberante mortal, bela como uma deusa. Ora, os gregos mais importantes da época por ela se interessaram, e fizeram juramento de socorrer aquele dos pretendentes de Helena que, já casado com ela, fosse por acaso ultrajado. Assim, a partir do acontecimento de seu sequestro pelo estrangeiro Paris, era inevitável partirem agora juntos em guerra. Entretanto, nesse momento de fazer valer o juramento, Odisseu já estava casado com a bela Penélope e tinha um filho recém-nascido. Não queria, pois, se juntar aos outros, e por isso, para escapar à promessa, finge até mesmo estar louco: “atrelava a uma mesma charrua animais diferentes, arava a areia infecunda da praia e semeava sal em lugar de grãos de trigo”¹⁴. No entanto, Palamedes põe termo a seu ardil, colocando o bebê Telêmaco no caminho em que a charrua, fazendo o sulco na areia, iria passar. Odisseu desvia o arado do bebê, aviando-se, assim, inevitavelmente para a guerra que o afastaria da terra natal por 20 longos anos.

Uma característica marcante do herói homérico é seu relacionamento com os deuses. Na verdade, essa é uma caracterização dos heróis em geral. Assistimos, ao longo de toda a *Ilíada*, não só a presença dos deuses. Cada acontecimento tem neles seu impulso primeiro. Cada ânimo e cada arrefecimento de um herói tem sua origem num deus que o estimula ou que o abandona. Ora, se entre os homens que foram para a guerra de Troia, apenas vemos os heróis serem acompanhados de algum ou alguns deuses, entre os heróis há os menos e os mais queridos, o que é o caso de Odisseu, bisneto de Hermes, que teve a poderosa proteção de Atena. Não houve quem mais escutasse a voz divina. Nada mais adequado para um bisneto de Hermes, uma ascendência também significativa em sua habilidade multifacetada.

A *Odisseia* inicia com Atena e Zeus confabulando o retorno do itácio, ora preso na ilha da deusa Calipso, chorando copiosamente dia após dia enquanto sonhava com sua volta à longínqua terra natal. Ele não queria se tornar um imortal, como havia lhe proposto a belíssima deusa. Seu desejo, desde que deixou, a contragosto, Ítaca, sempre fora para lá retornar. Odisseu queria logo repatriar-se¹⁵.

¹⁴ MEUNIER. *Nova Mitologia Clássica. A Legenda Dourada*. Trad. Alcântara Silveira. São Paulo: IBRASA, 1976, p. 273.

¹⁵ Em tempos modernos Novalis denominou a filosofia como “uma saudade da pátria, um impulso para se estar por toda parte em casa”. Apud: HEIDEGGER. *Conceitos Fundamentais da Metafísica. Mundo, Finitude, Solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 6ss

Mas a confabulação daqueles dois deuses no início da *Odisseia* pode fazer parecer que só de sorte divina e protetora vivia esse herói. Não é o caso. Os dez anos de pena e sofrimento, desde o fim da guerra de Tróia, enquanto lutava agora para voltar para casa, são fruto da intervenção do poderoso Poseidon. É que o herói era atravessado por uma *hýbris*, por um desejo desmedido de fama¹⁶. Sua *philotimía* fez que lhe fosse impossível manter escondido seu grande ardil: quando se apresentou ao gigante filho de Poseidon, o Ciclope Polifemo, o qual ele e seus companheiros vieram a cegar, ele mentiu dizendo que seu nome era “Ninguém”. Se tivesse, ao ter conseguido finalmente partir, mantido, como sendo o seu, esse nome sabiamente formulado, como saberiam que foi ele o astuto cegador? Mas, ao zarpar, fez questão de revelar sua identidade, conquistando, com isso, juntamente com a fama, a fúria do poderoso deus dos mares, que vai persegui-lo até mesmo quando já estiver em cena o apoio de Atena e Zeus. Assim, Odisseu é um herói permanentemente em contato com os deuses de modo sempre intenso, seja a favor, seja contra.

Há em Odisseu a força do escutar. O episódio das sereias o revela. Para ouvir essas divindades mortíferas ele se faz amarrar no mastro de sua nau de modo tão cerrado quanto Parmênides encerra o *to eón* em si mesmo: o Ser inviolável, inamovível. Para essa semelhança nos alerta Barbara Cassin em seu livro de tradução e comentário do poema de Parmênides. Ela diz:

O palimpsesto superpõe, com efeito, a imobilidade de Odisseu ligado ao mastro por seus companheiros no episódio das Sirenes, e a imobilidade disso que será a esfera, retida por uma necessidade poderosa dentro dos liames do limite: um como o outro “permanecem aqui mesmo solidamente plantados no solo” (Od., XII, 161)¹⁷

Cassin, falando em palimpsesto, joga com a possibilidade de Parmênides ter raspado e escrito em cima do papiro da *Odisséia*. O Ser teria sido o herói de Parmênides, assim como Odisseu fora o herói de Homero. Há ainda outros passos do herói que contribuem para compor a articulação entre Odisseu e a Filosofia.

Tirando Orfeu, Odisseu foi o único mortal que penetrou, em vida, o mundo dos mortos. Mas a ida deles ao Hades tem características bem diferentes. Orfeu, com a intenção de buscar sua amada que havia morrido, consegue ter acesso às divindades íferas e se atém a esse encontro. Já o herói grego, não sem a orientação de uma

¹⁶ Desejo esse que em vida mesmo ele já viu realizado. Na terra dos Feaces ele ouviu, enquanto ainda era um hóspede anônimo, um aedo contando suas próprias façanhas.

¹⁷ CASSIN, Barbara. *Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être?* Paris: Éditions Du Seuil, 1998, p. 55 (tradução nossa do texto francês).

feiticeira, Circe, vive, vivo, a vida – ou será melhor dizer?, a morte –, dos mortos. Fala normalmente com o fantasma de sua mãe, de Aquiles e de outros companheiros, depois de ter tido o privilégio único de obter preciosas informações do vidente Tirésias, que mesmo depois de morto, era o único a não perder a lucidez relativamente aos caminhos ainda iluminados pelo sol, pela lua e as estrelas. Como já foi dito, a ida de Orfeu ao Hades implicou um pontual encontro com as divindades daquele lugar. Algo extremamente valioso, sem dúvida, mas que não inclui algo assim como uma convivência, ainda que entre fantasmas. Já a ida de Odisseu parece mais ser um evento. Claro que não podemos dizer que se trata de uma festa, porque não é realmente esse o caso, mas ele, dando de beber sangue aos fantasmas, faz com que, por ora, eles tenham alguma vitalidade, chegando até mesmo a expressar vontades, como é o caso de Aquiles, que, se pronunciando – pela tradução de Trajano Vieira –, chega a dizer ao itácio: “preferiria lavrar a terra de um ninguém depauperado, que quase nada tem do que comer, a ser o rei de todos os defuntos cadavéricos”¹⁸.

Poder ir, vivo, ao Hades, absolutamente não é algo de pouca monta. Simbolicamente isso significa sabedoria plena, significa ser um mortal que tem acesso à totalidade. No diálogo *Menon*, Sócrates, ao falar em *anámneseis* alude à condição de plena sabedoria: conhecer o que se passa no mundo sublunar e o que se passa no Hades¹⁹.

Com efeito, vou explorar agora um traço fundamental do herói itácio, traço esse já aludido acima, e que ajuda consideravelmente a aproximá-lo da Filosofia: o desejo de voltar às raízes, de voltar à pátria. Segundo a narrativa homérica, Odisseu sonhava desesperadamente conseguir voltar para os braços de Penélope. E ele, por fim, consegue que isso se torne realidade, não sem muito esforço, como o sabemos. Mas para conseguir se vingar da ousadia dos descarados pretendentes de Penélope, que a todo momento abusavam de abusar, ele, ajudado por Atena, traveste-se de mendigo até que, em momento oportuno, com força e estratégia únicos, consegue matá-los todos. Quando, porém, ainda transfigurado, quer ser reconhecido por sua própria mulher que nada assistira do episódio da matança, esta não se deixa facilmente convencer e, por precaução, usa de um stratagemata. Ela, como seu dileto marido, também era astuta e orienta a criada Eurínome, propositalmente na frente do herói, a preparar fora do quarto do casal a cama para o intruso que se apresentava como sendo seu marido. Era uma provocação, já que seria impossível mover aquela cama. Mas isso era um segredo que

¹⁸ HOMERO. *Odisséia*. Trad. Trajano Vieira. Campinas: Editora 34, 2011, XI, v. 489-491.

¹⁹ 81c



apenas Odisseu poderia conhecer. Ele mesmo tinha sido o autor do leito construído na base do tronco de uma imensa oliveira que conservava suas raízes fincadas no solo pátrio. Estupefato ele diz, na tradução de Vieira:

Quem removeu meu leito? Até a um ser hábilimo,
seria dura a faina, a menos que um dos deuses,
advindo, decidisse transferi-lo a um sítio
diverso, fácil. Nem o efebo que exubere
faria sem penas a remoção. Há um signo
distintivo na perfeição do leito: o fiz.
Crescia no recinto uma oliveira folhis-
sutil, pungente, flórea. O tronco, uma coluna.
A seu redor construí o quarto, arrematado
com pedras geminadas. Hábil recobri,
apus maciça porta com perfeito encaixe.
Podei a coma da oliveira folhitênue,
o tronco desbastei, acepilhei com bronze,
peritamente, usando fio de prumo. Obtendo
o pedestal do leito, o perfurei com trado,
base de onde erigi a cama, até concluí-la,
recamada em marfim, em ouro e prata. Tiras
de couro púrpura estiquei na parte interna.
Era esse o signo a revelar.
Ignoro se ele está em seu lugar, se alguém
cortou na base o tronco, o removendo algures.²⁰

Odisseu voltou afinal e voltou literalmente para a sua raiz. A terra/mulher agradece feliz.

Isso não passou despercebido por Platão. É da existência filosófica sempre estar a caminho, de volta para o originário, busca incessante da verdade. Todo grego conhecia de cor as andanças de Odisseu, mas não houve quem mais bem aproveitasse delas do que o filósofo da *República*, encontrando, nesta importante e decisiva obra, lugar privilegiado para o grande herói em questão. O mito de Er não teria existido sem Homero. Vou interpretar a interpretação feita ali, por Platão, da personagem trágica Odisseu. Desse modo, veremos ainda mais de perto porque cabe estarmos insistindo na

²⁰ HOMERO, *Odisséia*. Trad. Trajano Vieira. Campinas: Editora 34, 2011, XXIII, v. 184-204.



associação entre a personagem Odisseu, o multifacetado, e o filósofo. Entendo que quem primeiro faz isso é o próprio Platão.

Como se não bastasse mostrar o interior do Hades através da visita que nosso herói fez àquele lugar no canto XI da *Odisseia*, Homero nos faz ir até lá novamente no epílogo da obra, o canto XXIV. Desta vez não é através dos olhos e ouvidos de Odisseu que temos a oportunidade de ver e ouvir a fala dos mortos. Agora, haviam descido ao Hades, guiados naturalmente pelo deus Hermes, o condutor oficial das almas, os vários pretendentes de Penélope recém chacinados por Odisseu e seu filho Telêmaco, não sem a grande ajuda de Atena. O que é digno de atenção nesse momento da poesia homérica é a franca conversa dos mortos entre si. Os que chegam dão notícias do mundo sublunar: falam de graças como é o caso da notícia a respeito da vibrante fama de Aquiles e contam também suas desgraças. Os mortos já há mais tempo também dão informações que talvez os outros que chegam desconhecêssem. Agamemnon, por exemplo, depois de ter ouvido a alma de Anfimedonte, um dos pretendentes, narrando seus tamanhos revezes, lamenta sua própria má sorte de ter se casado com uma mulher traidora e assassina, Clitemnestra, comparando-se sofregamente com Odisseu, este sim bem aventurado de ter tido a fidelíssima Penélope como esposa.

No mito de Er, no final da *República*, tem lugar igualmente uma conversa amigável entre os mortos. É certo que há elementos no mito que Platão conta, que não são de influência homérica. Naquele mito, as almas recém chegadas ao Hades são julgadas e, em função desse julgamento, são distribuídas para o alto ou para baixo para viverem, respectivamente, delícias ou castigos. Em Homero não há julgamento de nenhum tipo para os mortos, porque, acreditava-se, já era castigo suficiente estar morto. Para vermos o quanto essa perspectiva era contundente no grego daquela época, é só lembrarmos a fala de Aquiles que citamos logo acima.

Guardadas as diferenças, Platão está numa tradição que recorre ao mito para atingir o imponderável. Em Platão, pode-se tranquilamente afirmar que o mito, por ele aproveitado ou mesmo inventado, tem inúmeras vezes caráter especulativo. É o caso do mito em questão neste momento, cujo conteúdo aponta para um comportamento ético ideal, conduzindo à boa ação, *eû práttein*, que corresponde sempre ao bem viver, *eû dzeîn*. Através do mito do fim da *República*, nós ficamos sabendo o que ocorre no Hades pelo testemunho do corajoso guerreiro Er que acorda depois de uma espécie de catalepsia e nos conta o que viu quando estava passageiramente morto. Viu primeiramente o julgamento de almas que acabavam de morrer. Posteriormente assiste

ao retorno de outras para o prado comum, tanto descendo da viagem de 1000 anos no alto, quanto voltando da torturante viagem no Tártaro. Nesse momento, as que se conheciam conversam, amigavelmente, contando ou suas agruras ou sua sorte, tal como vimos acontecer na *Odisséia*.

O que se passará no mito a partir de agora interessa sobretudo para o que estamos investigando. Há todo um belo cenário no Hades com suas luzes intensas e coloridas compondo a estrutura da roca da deusa Necessidade, além do belíssimo canto uníssono das Sereias. As Moiras, filhas da Necessidade também compõem a cena. Er as vê sentadas em círculo, cada uma em seu trono, cantando ao som da melodia das Sereias, *Láquesis*, o passado, *Cloto*, o presente e *Átropos*, o futuro.

Cloto, tocando com a mão direita o fuso, ajudava a fazer girar o círculo exterior, de tempos em tempos; Átropos, com a mão esquerda, procedia do mesmo modo com os círculos interiores; e Láquesis tocava sucessivamente nuns e noutros com cada uma das mãos.²¹

As almas, assim que nesse lugar chegavam, tinham de ir todas para junto de *Láquesis*, no colo de quem estavam lotes e modelos de vida que um profeta, depois de os ter recolhido, com eles nas mãos, passa a mensagear do alto de uma plataforma, falando assim:

Declaração da virgem *Láquesis*, filha da Necessidade. Almas efêmeras, vai começar outro período portador da morte para a raça humana. Não é um *daimon* que vos escolherá, mas vós que escolhereis o *daimon*. O primeiro a quem a sorte couber, seja o primeiro a escolher uma vida a que ficará ligado pela necessidade. A virtude não tem senhor; cada um a terá em maior ou em menor grau, conforme a honrar ou desonrar. A responsabilidade é de quem escolhe. O deus é isento de culpa.²²

Dizendo isso, atira os lotes a esmo, o que torna evidente a ordem da escolha. Depois, coloca aos pés de todos um número de modelos de vida bem maior do que o número de almas presentes e diz:

Mesmo para quem vier em último lugar, se escolher com inteligência e viver honestamente, espera-o uma vida apetecível, e não uma desgraçada. Nem o

²¹ *A República*. 617c-d

²² *Ibidem*, 617 d-e

primeiro escolha sem cuidado (*ameleíto*), nem o último sem coragem (*athymeíto*).²³

É extremamente importante essa fala do profeta mensageiro de Láquesis no mito de Er, para o que estou querendo alinhar desde algum tempo. Trata-se do “recado” de uma deusa. As almas estão à escuta. O mensageiro fala de um *daimon* a ser escolhido. Mas, do que poderia se tratar isso, que jamais é o mesmo para todos, e diz respeito a uma divindade à qual nos associamos indelivelmente desde o início? Entendo que o *daímon* ao qual cada um vai se ligar é aquilo que irá realmente caracterizar cada um como alguém que de fato *dá ouvidos*, ou não, à fala do deus – no caso, a mensagem que alerta para o cuidado e inteligência na escolha – e que, dando ouvidos a ela, tende à virtude, e, desse modo, a uma vida *eu-daimônica*, isto é, uma vida feliz, bem acompanhada do daímon, ou seja, tende a uma vida capaz de escuta. Escutar a divindade implica, pois, em já estar se fazendo acompanhar bem da divindade, o que proporciona a este que assim o faz, uma boa vida. A continuação da mensagem do profeta também é muito importante no sentido de reforçar que todos estão aptos a uma tal boa vida, a uma tal *eudaimonia*.

Platão passará a exemplificar, então, modos de escolha de modelos de vida lançando mão, na maioria das vezes, de já conhecidas personagens míticas para que nós, leitores, possamos experimentar com clareza o que ele quer sugerir em termos de uso cuidadoso da inteligência em relação à próxima vida, em relação, portanto, a cada próximo passo. O primeiro exemplo interessa muitíssimo, mesmo não sendo o caso de uma personagem mítica já conhecida. Trata-se do paradigma de uma má escolha, uma escolha, sobretudo, precipitada e que Platão propositalmente caracteriza como sendo a da alma a quem coube escolher em primeiro lugar. Aparentemente um homem de sorte... Mas muito pouco cuidadoso ou inteligente. Escolhera, por “insensatez e cobiça”, a vida de um tirano que iria chegar, por exemplo, a comer os próprios filhos e que passaria ainda por muitas outras desgraças. Platão faz questão de detalhar a causa de ele ter feito uma escolha tão infeliz. Ele teria vivido numa cidade bem governada em sua existência anterior e por isso, meramente por hábito, protocolarmente, teria vivido de modo virtuoso, de tal forma que quando, morto, foi julgado, mereceu subir e viver 1000 anos de delícias²⁴ antes de descer ao prado e fazer a peregrinação até o ponto em que mal ouviu o mensageiro de *Láquesis*; e agora, por sua negligência, falta de atenção, falha na escuta, estava fadado a futuramente, ter que baixar ao Tártaro. Platão é

²³ Ibidem, 619 b

²⁴ Prêmio pela virtude.



categórico quando fala dele: fora virtuoso por hábito e não por filosofia. Fora virtuoso não por experiência própria. Ele era *aneu philosophias*, sem filosofia. Não ouvira nada que o mensageiro anunciou, e isso de tal forma que responsabilizou justamente os deuses por sua desgraçada escolha. Coloca-se, pois, a ranger dentes, atitude que não mais vai abandoná-lo. Guardemos todos os detalhes dessa primeira escolha. Trata-se do contraponto necessário e importantíssimo àquela que será a escolha de Odisseu no final, escolha, a meu ver, da vida de filósofo.

Continuamos, ao longo do mito, a assistir a inúmeras escolhas de modos de vida futuros, a cada vez atrelados ao modo de vida anterior, sempre no sentido de procurar o bem viver. A má escolha do primeiro a escolher não deixa de ter sido algo feito nessa mesma direção. Apenas, ele, que era inconsequente e não verdadeiramente experiente, teria confundido, por cobiça e precipitação, o “melhor” modo de vida, com o modo de vida de um tirano.

Finalmente chegamos à alma de Odisseu. Platão, propositalmente, para ficar bem gritante o contraste com aquele que foi o primeiro a escolher, fez à alma de Odisseu cair a sorte de ser simplesmente, nada mais, nada menos, que a última a escolher a vida a levar futuramente. Quando é sua vez, avança, mas se lembrando sempre dos sofrimentos nas andanças anteriores, abdica do amor às honras (*philotimía*)²⁵, pois procura a vida de um *andròs idiòtou aprágmato*²⁶.

Descobriu-a a custo, jazente em qualquer canto, e desprezada pelos outros; ao vê-la, declarou que faria o mesmo se lhe tivesse cabido o primeiro lugar, e pegou-a contente (*asménen*).²⁷

O que seria a vida de um *anèr idiòtes aprágmōn*? A tradução de Maria Helena da Rocha Pereira é “a vida de um particular tranquilo”. É imprescindível agora explorar um pouco esta tradução. *Anér* é termo que caracteriza o varão, o homem, por oposição à mulher²⁸. É o termo que dá origem à noção de coragem, algo desejável por si mesmo. *Idiòtes* é um substantivo que significa: simples particular, homem privado, por oposição a rei, homem público, de Estado, e ainda, todo homem de condição modesta, simples cidadão²⁹. Heráclito, por ter escolhido estar ao lado das crianças no templo de Artemis, tendo abdicado, em nome do irmão, de importante cargo político, era, portanto, um

²⁵ Ibidem, 620 c

²⁶ Idem

²⁷ Ibidem, 620 d

²⁸ BAILLY. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachette, 1950, p. 159.

²⁹ Ibidem, p. 958.



idiótes. Outro *idiótes* contumaz: Sócrates³⁰, e outro: o próprio Platão. *Aprágmon* é adjetivo que quer dizer: desocupado, que gosta da tranquilidade, que permanece estranho às tarefas públicas³¹. Segundo Platão, Odisseu, cuidadosamente e com a inteligência que lhe é característica, escolhe a vida de um homem comum e desocupado. Ora, essa seria uma existência de ócio. Mas não um ócio qualquer. Não se trata de uma vida meramente vazia de ocupações. Trata-se de um ócio peculiarmente ativo, cuidadosamente cultivado, ao qual Platão, no *Fédon*, chamou: *cultivar a morte*³², o *modus vivendi* de todo filósofo, segundo o pensador grego. Não é precisamente assim que é pintado o *modus vivendi* da personagem Sócrates? Então, segundo o mito, Odisseu escolhe sábia, prudente e alegremente uma vida de filósofo, aquela que teria sido a sua escolha, como ele mesmo abertamente declara, ainda que lhe tivesse cabido escolher em primeiro lugar, ou em segundo, ou em terceiro, etc. Ao contrário daquele primeiro que imprudentemente escolhera a vida de tirano e se irritara ressentidamente, por isso, com os deuses, Odisseu se alegra com sua escolha, mostrando precisamente sua *eudaimonía* por esse futuro *eu pratteîn*, por esse futuro bem agir que significa igualmente bem viver. Mas antes de avançar, cabe fazer uma importante consideração. Sem dúvida pode-se pôr em questão a identificação que faço do *anèr idiótes aprágmon*, com a figura do filósofo, pois, afinal, no livro V da própria *República* é proposto que o filósofo seja o rei, o homem público por excelência da *Kallípolis*. Eu defendo meu argumento considerando que o filósofo de quem fala Sócrates na *República* só deve ser o rei porque é, a princípio, um *idiótes aprágmon*, porque é, foi e sempre será diferente do homem público. É só lembrarmos o quanto Platão faz questão de frisar o quanto é próprio do verdadeiro filósofo não ser nada parecido a alguém que se candidataria ao cargo de rei, ou algo que o valha. Nesse sentido, quando se propõe ali que o filósofo seja o rei, há que se ter em vista o quanto está em jogo um inteiramente outro modo de ver a política. Pois, em se tratando da política vigente, cabe realmente um filósofo se manter afastado dela como é o caso da emblemática personagem Sócrates, e de tantos outros. Platão mesmo nos faz lembrar, no *Teeteto*, de Thales caindo num buraco por permanecer olhando o céu, estando totalmente alheio do mundo imediato, mundo esse que normalmente prende a atenção e exige os cuidados de um político comum.

Assim, de *philotimós*, o herói trágico Odisseu, por sagacidade e verdadeira experiência revelada ao longo de toda a *Odisséia*, supera-se, tornando-se *philosophós*. Mas é que ele já era um filósofo – por contraste àquela alma imprudente que vivera,

³⁰ Na sua última fala e fechamento do *Hípias Menor*, Sócrates se autodenomina um *idiótes* (376c).

³¹ *Ibidem*, p. 253.

³² Os que se dedicam verdadeiramente à Filosofia, *epitedeúousin è apothnéskein te kai tethnánai*. (64a)

anteriormente, sem filosofia, uma vida, portanto, apenas protocolarmente virtuosa, certamente apenas, no máximo, “moralmente virtuosa” porque “virtuosa” apenas de modo superficial. Estamos diante de um círculo vicioso? Para ter escolhido a vida de filósofo, Odisseu teria já sido virtuoso, com filosofia, anteriormente. Sim, como Homero nos deixa conhecer através de suas façanhas na *Odisséia*, a virtude de Odisseu nunca foi meramente não mentir, mas verdadeiramente saber fazer: inteligentemente falar e agir no tempo certo com precisão, o que sempre o tornou apto para, por exemplo, saber mentir oportunamente e com o mais fino senso de necessidade, de obediência à *alétheia*. Pois, em sua trajetória, mentir não é o contrário de dizer a verdade; dizer a verdade não é o contrário de mentir. Tudo é mais difícil do que isso. Pode fazer parte da virtude da justiça cometer injustiça. Quando lembramos da “merecida” chacina final da *Odisséia*, constatamos o quanto para Odisseu não cabe, por exemplo, o “não matarás”. Só para lembrar ainda outra passagem emblemática a esse mesmo respeito, passagem do início da *República*: caberia ser justo e devolver a um amigo, quando em estado de loucura, as suas próprias armas perigosas e letais? Não. Isso seria injusto. É, pois, decisivo estar com o pensamento ativo, vivo, quando é o caso de pôr em questão o que é ser verdadeiro e o que é ser falso.

Voltamos às questões principais do *Hípias Menor*. Mas também ao Platão enquanto dramaturgo oculto que apenas por duas vezes fala em seu próprio nome ao longo de toda a sua obra: uma, na *Apologia*, para acusar sua presença, e outra, no *Fédon*, para acusar sua ausência. Platão, mostrando, a quem quiser ver, o lusco fusco de sua presença/ ausência, brinca com sua própria interpretação da verdade que teima em se mostrar equivocadamente e assim, sempre escapando, ao mesmo tempo que, também sempre, continua nos convocando em sua direção.

Voltamos a Homero. Haveria uma verdadeira interpretação de Homero? Haveria uma verdadeira interpretação de Homero acerca do dizer a verdade? Haveria uma verdadeira interpretação do dizer à verdade e do dizer o falso? Dramatizando problemas insolúveis, Platão, por fim, no *Hípias Menor* não deixa que se estabeleça uma constatação doutrinária a esses respeitos, mas apenas dá indicações que instigam o pensamento, um pensamento que, por princípio, não dicotomiza, mas é capaz de compor harmonicamente os contrários.

Referências Bibliográficas

BAILLY. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachette, 1950.

CASSIN, Barbara. *Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être?* Paris: Éditions Du Seuil, 1998.

HEIDEGGER. *Conceitos Fundamentais da Metafísica. Mundo, Finitude, Solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002.

_____. *Odisséia*. Trad. Trajano Vieira. Campinas: Editora 34, 2011.

MEUNIER. *Nova Mitologia Clássica. A Legenda Dourada*. Trad. Alcântara Silveira. São Paulo: IBRASA, 1976.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.

_____. *Fédon*. Ed. Bilingue. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. Universidade Federal do Pará, 2011.

PLATON. *Hippias Mineur*. Trad. Fronterotta. Paris: Flammarion, 2005.

_____. *Ménon*. Trad. Monique Canto-Sperber. Paris: Flammarion, 1993.

**“Os conflitos, as tensões e as discórdias civis à luz da Filosofia Política:
contraponto entre Guicciardini e Maquiavel”**

Marcelo de Paola Marin¹

Resumo

Com base em um estudo comparativo entre duas das obras de Niccolò Machiavelli e Francesco Guicciardini, a saber, respectivamente, os *Discorsi sopra la prima deca di Tito Lívio* e as *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavellisulla prima Deca di Tito Livio*, o presente estudo pretende explicitar o modo como as temáticas da *liberdade cívica* e das *discórdias civis* aparecerão no interior da filosofia política de cada um dos autores citados. Partindo de exemplos da Roma antiga, Machiavelli procura mostrar situações em que as *discórdias civis* foram benéficas para o aprimoramento das instituições e para a garantia da *liberdade cívica*. Guicciardini, por seu turno, recusa a argumentação maquiaveliana, encarando as *discórdias civis* como elemento intrinsecamente prejudicial à manutenção da unidade do corpo político. Ao longo desse trabalho, para bem situar as posições de ambos os pensadores no trato com a temática que os norteiam, faz-se necessária a compreensão do modo como Guicciardini e Machiavelli concebem a participação política dos cidadãos nas instituições governamentais. Assim, o estudo destes pensadores Renascentistas mostra o quanto o tema das *discórdias civis* é importante para que se possa refletir acerca do equilíbrio e da dinâmica social das comunidades políticas.

Palavras-chave

Instituições Políticas; Renascença; Discórdias Civis; Niccolò Machiavelli; Francesco Guicciardini.

¹ Doutorando e Mestre em Filosofia pelo Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia (PEPG) da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail: marcelomarinprof@uol.com.br.

Abstract

Based on a comparative study between two publications by Niccolò Machiavelli and Francesco Guicciardini, respectively, the *Discorsi sopra la prima deca di Tito Lívio* and the *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli sulla prima Deca di Tito Livio*, we intend to elicit how the main ideas of *civil freedom* and *civil disagreement* appear in the political philosophy of each of the authours mentioned. Taking into account examples of ancient Rome, Machiavelli tries to show situations in which *civil disagreement* enhanced the institutions and guaranteed *civil freedom*. On the other hand, Guicciardini denies Machiavelli's arguments, facing *civil disagreement* as an element intrinsically harmful to the maintenance of the political unit. In order to appropriately explain the thoughts of both thinkers, it was necessary to understand the way Guicciardini and Machiavelli conceived the citizens' political participation in the governmental institutions. Therefore, studying these Renascentists shows us how the topic *civil disagreement* is important to reflect the balance and social dynamics of political communities.

Keywords

Political institutions; Renaissance; Civil Disagreement; Niccolò Machiavelli; Francesco Guicciardini.

1. Introdução

À luz do tratamento dispensado ao tema da *liberdade cívica* e das *discórdias civis* nas páginas dos *Discorsi sopra la prima deca di Tito Lívio* de Nicolau Maquiavel, o presente trabalho procura traçar um paralelo entre as considerações do Secretário Florentino e o comentário crítico efetuado por Francesco Guicciardini em sua obra *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli sulla prima Deca di Tito Livio*.

Considerado por Bignotto o protótipo daquele que seria o “leitor ideal” da obra maquiaveliana (BIGNOTTO, 1998, p. 116), Guicciardini oferece um contraponto precioso para que se possa aquilatar a centralidade do tema da *liberdade cívica* e das *discórdias civis* à época. Neste sentido, é preciso notar que, em suas *Considerazioni*, Francesco Guicciardini fará uma minuciosa análise das reflexões maquiavelianas contidas nos *Discorsi*, percorrendo-as capítulo por capítulo. Desta feita, o autor revelará a linha divisória que o separa de seu amigo e mestre Maquiavel.



É importante salientar que Guicciardini não se furta a manifestar concordâncias com a obra do Secretário Florentino. No entanto, de acordo com os propósitos declarados desta pesquisa, o tema das *discórdias civis*, ponto crítico do enfrentamento do Autor das *Considerazioni* com a obra de Maquiavel, será tratado em primeiro plano. É neste sentido, que a leitura da obra de Guicciardini constituirá um importante elemento para que se possa levar a cabo, por meio da análise comparativa, a elucidação dos temas centrais do universo da filosofia maquiaveliana.

Ademais, tem-se também a pretensão de promover o estudo da obra de Guicciardini, autor pouco comentado e traduzido no panorama atual dos estudos luso-brasileiros de filosofia política. Assim, para além do esforço analítico de realização de uma pesquisa entre dois autores centrais do Renascimento, procura-se igualmente mostrar a importância do estudo comparativo entre Maquiavel e Guicciardini, para que seja conferido novo relevo às reflexões de ambos.

2. Um contraponto a Maquiavel

Ao lado de Maquiavel, Guicciardini é um dos personagens centrais do humanismo cívico florentino. No entanto, em contraste com a obra maquiaveliana, os trabalhos de Guicciardini são pouco conhecidos e divulgados. Nascido em 1483, em Florença, filho de uma das famílias da aristocracia, Guicciardini foi tomado pelas mesmas inquietações de Maquiavel. Sendo amigo pessoal do Secretário Florentino e estando envolvido no debate político da Florença renascentista, não deixou de tecer críticas ao pensamento maquiaveliano – chegando mesmo a redigir uma série de comentários acerca das reflexões presentes nos *Discorside* Maquiavel: trata-se dos *Considerazioni intorno ai Discorsidel Machiavelli di Francesco Guicciardini*.

Para Skinner, Guicciardini, personagem afastado do grupo de republicanos que se reunia nos Orti Oricellari, pode ser caracterizado como uma figura “urbana e cética” (SKINNER, 2003, p. 174). Em 1512, quando da mudança de regime político em Florença, Guicciardini conseguiria sobreviver melhor aos novos tempos, servindo aos dois papas Médici – Leão X e Clemente VII. Ocupou uma série de postos do governo, e suas obras apresentam uma posição republicana que, ainda que cautelosa, é extremamente consistente – em especial quando se tem em mente a sua proeminente origem aristocrática.

No início de sua carreira, assim como quase todos os republicanos da época, Guicciardini acreditava que a liberdade fazia parte da essência da cidade, de modo que

sua destruição implicaria a aniquilação da própria cidade (SKINNER, 2003, p. 175). Deste modo, no Autor considera como imprescindíveis algumas das instituições típicas de seu tempo, como, por exemplo, o chamado “*Consiglio Grande*”, que congregava parte substancial dos homens influentes e, com efeito, caracterizava-se como um órgão típico de execução das tarefas fundamentais do governo. Na visão de Guicciardini, comum à época, o “*Consiglio*” sustentava a liberdade institucional, assegurando a preponderância dos interesses públicos sobre os privados.

Não obstante, porém, esta concepção tradicional de liberdade, que se traduz pelo ideal da liberdade política, não pode ser enxergada em Guicciardini como a manifestação de um otimismo ingênuo. Bem ao contrário, o diplomata Florentino terá menos entusiasmo por este ideal do que grande parte dos seus contemporâneos. Apenas a título ilustrativo, que se veja a respeito os *Ricordi* do Autor, no qual o leitor é advertido a não acreditar naqueles que “pregam tão eficazmente a liberdade” (GUICCIARDINI, 1995, p. 78-79). Assim, alguns anos mais tarde, Guicciardini desenvolveria uma nova interpretação do significado do “regime livre”, mantendo a sua definição de um regime fundado nas leis, mas, ao mesmo tempo, elidindo os objetivos que anteriormente lhe pareciam inerentes a um regime desta natureza, a saber, a cidadania militar e a participação na justiça e nas disputas políticas. Destarte, conforme Bignotto (1998, p. 120):

Para ele (Guicciardini), depois da queda do regime republicano, a segurança passa a ser o objetivo principal da vida política. Salvar a cidade da instabilidade é a tarefa primordial de um regime que ele insiste em caracterizar como livre. Se, do ponto de vista institucional, continua a defender a existência de um ‘*Consiglio grande*’, ...a participação popular ampla na política passa a ser vista como a mais terrível ameaça para a sobrevivência de Florença /.../. O regime republicano passa, então, a ser concebido como uma oligarquia moderada, na qual, sem excluir completamente o povo, as principais funções de Estado pertencem necessariamente à aristocracia.

Guicciardini, que por vezes será apresentado como um maquiaveliano “mais conseqüente, um realista mais coerente, no limite do cinismo” (BERARDI, 1984, p. 9), com suas *Considerazioni* estará em freqüente contraponto com o pensamento de



Maquiavel – em especial, como se verá, naquilo que tange à afirmação das discórdias civis como fonte de liberdade da República Romana. Assim, comentando algumas das teses centrais do republicanismo maquiaveliano, Guicciardini parece fazer uso da forma literária d’*O Príncipe* para promover críticas ao Maquiavel dos *Discorsi* – a mesma “*frigida scienza*” do particular, própria de uma obra como o *Príncipe*, contra a “*esplosive scintiledella pátria amata piú dell’anima*”, isto é, contra o republicanismo mais “acadêmico” do que “prático”, mais “contemplativo” do que “ativo”, característico dos *Discorsi*. De todo modo, é o programa político maquiaveliano que Guicciardini pretende colocar em xeque (BERARDI, 1984, p. 12):

O interesse crítico que impulsiona Guicciardini, em todo o seu complexo e minucioso esforço analítico, tem um objeto posterior e mais denso, direto e preciso. É o programa político maquiaveliano que ele quer colocar em dúvida, é a idéia fundamental de seu amigo-inimigo, assim como tinha sido expressa no *Príncipe*, nos *Discorsi* e na *Arte della guerra*...

Contudo, o texto de Guicciardini não pode ser reduzido a uma simples maneira de se opor a Maquiavel – quando da redação de suas *Considerazioni*, em 1530, o Autor procurava dar sentido aos eventos que ele viveu, na tentativa de compreender o fracasso dos dirigentes italianos frente às vicissitudes da contemporaneidade. Portanto, se Guicciardini inclui o estudo dos *Discorsi* em sua reflexão, isto se deve igualmente ao fato de que eles lhe permitiram a análise de um tipo de discurso político estritamente ligado a uma forma de escrever a história e pensar a sociedade. Considerada em sua dimensão mais legítima, as *Considerazioni* marcam um ponto de inflexão fundamental na obra de Guicciardini: trata-se de um procedimento que se serve da associação entre passado e presente à guisa de efetivar uma leitura coerente da situação política da época, que corresponde ao período imediatamente anterior ao fim da última república Florentina. Portanto, dado o contexto da Florença à época, Guicciardini não pretende adentrar a esfera maquiaveliana de um raciocínio e de uma lógica gerais que se apresentam nos *Discorsi*.

Guicciardini e Maquiavel são tributários da tradição humanista do comentário dos exemplos do passado, seguindo métodos semelhantes, cada um deles experimentará, à sua maneira, novos modos de pensamento político e de escrita da história. Ambos

partem da necessidade de forjar instrumentos para compreender e interpretar uma época de crise e de instabilidade política. Trata-se de uma tentativa de compreender o presente, utilizando o comentário em função de exigências particulares. Os exemplos históricos são relidos à luz da experiência contemporânea.

Em seus *Discorsi*, Maquiavel já havia elaborado um novo modo de interpretar a história: trata-se de redescobrir, no domínio político, as leis que os antigos tinham encontrado e seguido para então aplicá-las concretamente no presente. Portanto, é preciso encontrar exemplos do passado que possam reger a política no presente. Guicciardini também pretende interrogar a história para esclarecer o presente, mas, ao contrário de Maquiavel, que crê retirar do estudo do passado os ensinamentos e as leis gerais para o presente, o Autor parece não crer na existência de tais regras, pois as instituições do passado eram outras e não podem ser utilizadas como matrizes gerais de condução da ação política no presente. Assim, enquanto Maquiavel busca uma “identidade real”, que se mantém na história mesmo quando parece haver certas diferenças, Guicciardini se prende a diferenças substanciais, que poderiam, inclusive, comprometer a comparação e a analogia entre passado e presente. Com a redação de suas *Considerazioni*, Guicciardini tem ocasião de experimentar concretamente o próprio método, que consiste em apontar para a importância de cada caso particular – trata-se antes de explicitar as diferenças que podem existir entre duas situações do que de explicitar os pontos comuns entre elas.

É sob este pano de fundo que os temas da “liberdade” e da “discórdia civil” serão reinterpretados no interior da leitura que Guicciardini fará dos *Discorsi*.

3. A liberdade e a discórdia civil na leitura de Guicciardini

Guicciardini dedica especial atenção aos dezesseis primeiros capítulos dos *Discorsi*, que formam justamente o núcleo da teoria maquiaveliana da liberdade. Assim, lendo Maquiavel com os olhos de quem conhece sua trajetória e sua obra, Guicciardini não se furta a manifestar suas concordâncias com a obra do Secretário Florentino, explicitando-as já no primeiro capítulo do Livro Primeiro das *Considerazioni* – “No primeiro Discurso, diz-nos o autor, é verdadeira a distinção que todas as cidades são edificadas ou por estrangeiros ou por homens nativos do lugar, e é neste segundo caso que se encontram Atenas e Veneza” (GUICCIARDINI, 2000, p. 337). Examinando em seguida as conseqüências desta afirmação, o autor aceitará plenamente a idéia de que

uma discussão sobre a fundação de uma cidade possa contribuir para o entendimento de sua “natureza”.

Nesta mesma linha de argumentação, Guicciardini abrirá o segundo capítulo com a afirmação maquiaveliana de que o “governo misto”², que procura rearticular em um novo arranjo as três espécies de governo: *príncipe*, *ottimati* e *popolo*, é melhor e mais estável do que o governo de uma única espécie – sobretudo se um tal arranjo fosse feito de modo a combinar os melhores aspectos de cada uma destas formas de governo, evitando o que nelas há de ruim (GUICCIARDINI, 2000, p. 339):

Portanto, querendo ordenar um governo que participe ao máximo do que há de bom no governo régio, e não participe do que nele há de mal, é impossível que [este governo] compartilhe de todo o bem e evite todo o mal. É necessário contentar-se [e preferir] que antes lhe falte o bem, do que por querê-lo demais, participe também do mal. Deve-se fazê-lo perpétuo [vitalício], porém, limitar-lhe a autoridade, fazendo com que por si só não possa dispor de coisa alguma, ou pelo menos só daquelas de menor importância.

No contexto de uma discussão sob a forma mista de governo, o Autor não deixa de reconhecer as vantagens do governo de um rei, afirmando-o como aquele no qual os negócios públicos são governados com o máximo de ordem e resolução, posto que dependeriam da vontade de um único homem. Mas, de outro lado, adverte-nos de pronto quanto ao risco sempre iminente de um governo desta espécie cair nas mãos de um homem desprezível que, sendo detentor de um poder ilimitado, tornará o governo ruim (GUICCIARDINI, 2000, p. 339).

Tampouco a eleição por si só é uma garantia contra os perigos de um mau governo, posto que aqueles que o elegem podem muito bem enganar-se, estimando como bom ou prudente um homem que não o é. Deste modo, Guicciardini adverte que, embora o governo dos *ottimati* tenha a vantagem de tornar mais difícil o aparecimento de uma tirania, os homens que compõem a esfera de governo da cidade, devido a sua grande autoridade, favorecem aquilo que lhes é útil, alimentando desentendimentos e fomentando sedições que darão lugar a ruína das cidades. Quanto ao povo, Guicciardini

² A expressão “governo misto” é utilizada pelo Autor nos *Discorsi*. O termo “governo”, por sua vez, é empregado por Guicciardini tanto para designar o exercício efetivo do poder político quanto para determinar a natureza deste poder. Manteremos o termo por fidelidade ao Autor.



indica que, devido a sua ignorância, não é capaz de deliberar sobre assuntos de maior importância, sendo facilmente manipulado por homens ambiciosos – deve-se confiar ao povo apenas as coisas que, se estivessem em outras mãos, tornariam a liberdade incerta e vacilante. É o caso, por exemplo, da eleição dos magistrados e da criação das leis, que, uma vez ordenadas por quem de direito, não devem entrar em vigor sem que sejam confirmadas pelo povo (GUICCIARDINI, 2000, p. 341-342).

Assim, Guicciardini parece concordar com grande parte das afirmações já expressas na obra de Maquiavel. No entanto, esta aparente concordância não deve induzir o leitor a engano – a bem da verdade, a confluência das afirmações escritas nas *Considerazioni* com a filosofia maquiaveliana estão circunscritas àquilo que se poderia chamar de “lugares-comuns” do pensamento político florentino. Para além deste terreno bem sedimentado, contudo, o que está em jogo é o próprio centro de gravitação da reflexão de Maquiavel acerca da política (BIGNOTTO, 1998, p. 121-122):

Não é necessário seguir todos os capítulos das ‘*Considerazioni*’ para notar a constância com a qual Guicciardini se refere a certos argumentos de Maquiavel como as verdades mais ou menos aceitas pelos homens políticos de seu tempo... alguns intérpretes, como Ugo Spirito, acreditaram compreender a essência da relação dos dois florentinos a partir da idéia de que, no fundo, eles tinham as mesmas preocupações. Guicciardini seria simplesmente um analista mais realista e atento... essa interpretação da relação dos dois pensadores se descuida de dois aspectos do problema. Em primeiro lugar, ela deixa de lado o fato de que a concepção de liberdade sustentada pelos ‘*ottimati*’, e pelo autor das ‘*Considerazioni*’ em particular, não podia ser vista como a expressão de um ponto de vista idêntico ao de Maquiavel. Considerando que essa era uma questão essencial na concepção que os dois autores tinham da política, vemos com dificuldade como encontrar unidade, quando o que constatamos é uma divergência importante quanto a questões fundamentais. Em segundo lugar, para compreender a relação dos dois é preciso ver sobre que pontos específicos da obra de Maquiavel Guicciardini manifesta seu acordo. Neste sentido, mesmo uma análise superficial da obra do

diplomata, demonstra que ele concorda apenas com o que podemos considerar como lugares-comuns do pensamento político florentino do Renascimento.

Para Guicciardini a aceitação da idéia de um governo misto deve servir ao propósito de chamar a atenção para um ponto que o difere sobremaneira de Maquiavel: o que importa aqui é o modo como a mistura das três formas de governo será feita. Trata-se de misturá-los com vistas a fazer com que cada espécie de governo seja acolhida naquilo que há de bom e rechaçada naquilo que há de ruim (GUICCIARDINI, 2000, p. 339):

Não há dúvida de que o governo misto das três espécies, príncipe, *ottimati* e povo, é melhor e mais estável do que um governo simples de qualquer uma destas três espécies, sobretudo quando a mistura é feita de tal modo que se consegue retirar o que há de bom em cada uma delas, deixando-se de lado o que nelas há de mal; e este é um ponto que é preciso considerar com atenção, pois é nisto que pode consistir o erro daqueles que os constitui.

Guicciardini pretende levar adiante a construção de uma forma de governo resultante de uma “mistura” que demandaria a mais alta prudência. Evidente que o saldo final de tal empreitada depende, em primeiro lugar, da maneira de definir aquilo que um governo tem de bom ou de ruim. Não obstante, mais do que um governo misto, o que interessa a Guicciardini é um governo temperado. Neste sentido, é preciso delimitar e, sobretudo, limitar o poder de cada estrato social a fim de que se possa evitar os excessos na Cidade. O que está em jogo aqui é o “mal menor” – conceito essencial no interior da análise política de Guicciardini, e que permitirá recolocar de modo renovado a problemática do bom e do mau governo: aquilo que permite julgar se um governo é melhor que outro não é o tipo de regime que possui, mas sim os efeitos que produz. O governo temperado demanda equilíbrio. Ora, Guicciardini pretende construir tal equilíbrio, e, para tanto, lança-se à tarefa de determinar a natureza dos poderes de cada uma das forças políticas em jogo, fazendo com que cada instância de poder assuma o papel de controlar as demais. Segundo Santos (1997, p. 35-36):

Não se trata mais aqui (em Guicciardini) de enxergar nas divisões da cidade uma dinâmica positiva, mas sim de temperá-las, dando a cada instância do poder a atribuição de controlar as demais. Em um tal regime, o lugar predominante será ocupado pelas grandes famílias da cidade, uma elite potente posto que afortunada, razoável, pois habituada a representar um papel dirigente, e formada desde a mais tenra idade para este fim. No ideal de Guicciardini, cabe ao senado, formado por homens que reúnem o berço e a experiência política, deter realmente o poder... O reformador radical, a ditadura provisória vislumbrada por Maquiavel, não tem lugar neste sistema.

Note-se que um dos pontos centrais das reflexões maquiavelianas nos *Discorsi* é a exaltação das discórdias civis como fator de estabilidade e condição fundamental da liberdade; porém, a oposição de Guicciardini ao pensamento de Maquiavel tomará forma mais radical quando de sua contraposição à positividade das sedições, tocando o ponto central do discurso maquiaveliano naquilo que se refere à liberdade civil. Se há uma estreita articulação entre a defesa da liberdade republicana e o modo original como Maquiavel debruça-se sobre o tema das discórdias civis, deve-se considerar sob o mesmo aspecto as críticas de Guicciardini ao pensamento político maquiaveliano. A inovação no modo como Maquiavel defende as sedições contrapor-se-á ao realismo cético de Guicciardini – que, neste caso, se mostrará afinado ao diapasão tradicional do humanismo cívico. Dito de outro modo: poder-se-ia afirmar que a “concordia civil” era um dos fundamentos do pensamento político florentino – de maneira que, ao criticar a posição maquiaveliana neste particular, Guicciardini não faz mais do que (involuntariamente e por contraste) ressaltar a originalidade de tal posição. E aqui se dará o rompimento substancial de ambas as filosofias políticas no interior das *Considerazioni*, de modo que se faz mister reproduzir o conteúdo das linhas que Guicciardini escrevera à época (GUICCIARDINI, 2000, p. 344):

Não foi, portanto, a desunião entre plebe e senado que fez Roma livre e poderosa, porque melhor teria sido que não tivesse havido ocasião de desunião. Nem foram úteis estas sedições, ainda que bem menos danosas do que em muitas outras cidades, e [ao contrário] muito mais útil à sua grandeza foi os patrícios cederem logo à vontade da plebe, do que se eles tivessem começado a pensar um modo de não precisar

da plebe. Mas louvar a desunião é louvar, em um doente, a doença, por causa da boa qualidade do remédio que lhe foi ministrado.

Ao contrário de Maquiavel, que vê na discórdia civil um momento necessário da “*dialettica statale*”, Guicciardini a considera “*un punto de negare, un difetto da espungere*” (BERARDI, 1984, p. 14) e pode-se afirmar que o tema era caro ao primeiro, não se pode esquecer que também o era para o segundo. Portanto, confrontando o ineditismo característico de Maquiavel, que realça as discórdias civis como responsáveis pela potência e força da república de Roma, com grande destaque para o exemplo histórico de Tito Lívio, Francesco Guicciardini afirmará que o esteio do modelo republicano romano foi a sua disciplina militar, causa de sua estabilidade política e, com efeito, fator preponderante para a grandeza do estado romano (GUICCIARDINI, 2000, p. 345). Ocorre que, se Maquiavel defende o conflito como modelo de transformação, Guicciardini entende que o conflito deixa de se configurar como tal, pois é apaziguado devido à sua institucionalização. A institucionalização indica a administração legal dos conflitos, que, doravante, serão contemplados através das instituições apropriadas. É neste sentido, que a análise dos tribunos romanos ocupará lugar central nas *Considerazioni*. Ao contrário de Maquiavel, que enxerga nos tribunos romanos uma magistratura intermediária entre o Senado e a plebe, Guicciardini considera-os incapazes de deter a licenciosidade do “*popolo*” (GUICCIARDINI, 2000, p. 343):

O motivo de eleger os tribunos foi aquela que se diz nos *Discorsi*, isto é, a defesa da plebe contra a nobreza, isto é, os patrícios, efeito que se obtinha de quatro modos. O primeiro é que tendo a plebe um magistrado particular, acabava por ter um chefe público, com o qual se podia consultar e tratar de seus interesses, e podendo a plebe recorrer a ele, não era desprezada como um corpo que não tinha uma cabeça. O segundo pela autoridade de interpor recurso, que era tal que não se podia em Roma tomar nenhuma deliberação pública contra a vontade de mesmo um só dos tribunos. O terceiro com o poder de apresentar ao povo novas leis. O quarto com o poder de chamar ao juízo do povo os cidadãos que cada um deles quisesse. Esses

poderes (dos tribunos da plebe) não foram estabelecidos desde o início de sua criação, mas com o correr do tempo foram ou usurpados ou ampliados pela interpretação da lei que as criaram. Estes poderes não faziam o que diz os *Discorsi*, isto é, com que os tribunos fossem um magistrado interposto entre o senado e a plebe, porque boa era a moderação do poder dos nobres, mas não *e converso* (ao contrário) aquela da licenciosidade da plebe.

Observa-se, portanto, a partir da leitura acima as divergências entre Maquiavel e Guicciardini em suas concepções sobre a solidez do Estado Romano, em que, ao exaltar os conflitos entre a plebe e os patrícios, Maquiavel demonstrou compreender que a solidez de um Estado e das suas instituições se deviam à forma como estes eram assimilados pela instituição. O tribuno da plebe, na concepção maquiaveliana, seria a própria institucionalização dos conflitos de base na Roma republicana, defendendo os interesses da plebe diante dos interesses patrícios. Ao contrário, Guicciardini compreende que os conflitos jamais poderiam ser a causa da solidez de Roma, mas sim a forma como as instituições poderiam se fortalecer para enfrentá-los, no caso acima, através da instituição do cargo do tribuno.

Quando estes autores estudaram a Roma antiga, buscaram subsídios para compreender suas próprias realidades, em busca de conceitos e princípios que os ajudassem a refletir a Florença dos séculos XV e XVI. Para Guicciardini, a existência do conflito, a curto prazo, esgarça o tecido social, destruindo relações institucionais. Ora, por que exaltar a discórdia como germe de novas instituições, se o Estado, com seu vigor político e institucional, não cria canais que não prolonguem essas discórdias, ou melhor, que sejam neutralizadas pelo ordenamento jurídico institucional. Dessa maneira, quando são reveladas as instituições jurídicas de Roma, deve-se verificar que não são frutos criados apenas pelo encaminhamento das discórdias civis entre a plebe e os patrícios, e sim pelo equilíbrio institucional e pelo bom ordenamento da cidadania romana em seu período republicano. Ademais, deve-se verificar a situação de maneira particularizada, sem a criação de uma lei geral, como Maquiavel o fez.

Ao negar que os conflitos foram a base do crescimento das instituições romanas, e de maneira convergente, mostrar os aspectos negativos dos conflitos para a República florentina, pode-se inferir que Guicciardini não tenha compreendido a amplitude da teoria dos conflitos que Maquiavel defende e a riqueza do argumento maquiaveliano ao



inspirar-se na república romana, que abriu a discussão para a Filosofia Política sobre a importância dos conflitos no corpo político da sociedade humana. Deste modo, Guicciardini não vislumbrou o caráter inovador de Maquiavel, que inclusive o perpetuou na história, quando este nos diz que a política tem sua área de ação em terrenos repletos de tensões sociais, que a sua prática envolve interesses de setores diversos e que, de fato, o agir político pertence ao jogo político dos conflitos, em que as tensões não são negadas e nem manipuladas, pois as sedições e as discórdias não são nem exceções nem regras, mas fatos políticos que devem ser admitidos, estudados e trabalhados.

Referências Bibliográficas

BERARDI, Gian Franco. “Introduzione”. In: *Francesco Guicciardini: Antimachiavelli*. Roma: Riuniti, 1984.

BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. Nota Metodológica: Guicciardini leitor de Maquiavel. *Discurso* - Revista do Departamento de Filosofia da USP, n. 29, p. 111-132, 1998.

GUICCIARDINI, Francesco. “Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli di Francesco Guicciardini”. In: VIVANTI, Corrado (a cura). *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio seguiti alle Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli di Francesco Guicciardini*. Torino: Giulio Einaudi, 2000.

_____. *Reflexões (Ricordi)*. Edição bilíngüe. Apresentação de Carmelo Distante e tradução de Sérgio Mauro. São Paulo: Hucitec, Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro, 1995.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, Dell’artedella guerra e altre opere*. Volume primo, tomo primo e tomo secondo. A cura di Rinaldo Rinaldi. Torino: UTET Libreria, 2006.

MARIN, Marcelo de Paola. “Maquiavel e Guicciardini: *liberdade cívica e as discórdias civis*.” Mestrado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica. São Paulo, 2007.

SANTOS, Lucie De Los. “Introduction”. In: GUICCIARDINI, Francesco. *Considérations à propos des Discours de Machiavel sur la première decade de Tite-Live*. Traduit de l’italien et présenté par Lucie De Los Santos. Paris: Éditions L’Harmattan, 1997.

Tempo Formal e Tempo Nômade

Maria Helena Lisboa da Cunha¹

Resumo

O problema propriamente filosófico é o problema do tempo. Desde a Antiguidade Clássica com Heráclito de Éfeso, Platão, Aristóteles, Sto Agostinho; no séc. XVIII com Kant até a contemporaneidade com Hegel, Nietzsche, Bergson, Heidegger, Deleuze, o tempo ocupa um lugar de destaque. A modernidade se caracteriza pela tentativa de estabelecer uma identificação definitiva entre a noção de ser e tempo. Neste sentido, ela rompe com a antiga tradição metafísica que pensava o tempo atemporalmente, como era o caso para Platão e as Ideias inatas. Este texto se propõe pensar o tempo numa outra dimensão, dimensão do “tempo fora dos eixos”, na acepção que dele fizeram Nietzsche e Deleuze.

Palavras-chave

tempo – duração – simultaneidade – trágico - nômade

Resumé

Le problème proprement philosophique c’est le problème du temps. Depuis l’Antiquité Classique avec Heraclite d’Éphèse, Platon, Aristote, Saint Augustin ; dans le siècle XVIII avec Kant jusqu’a la contemporaineté avec Hegel, Nietzsche, Bergson, Heidegger, Deleuze, le temps occupe une place privilégié. La modernité se caracterize par la tentative d’établir une identification definitive entre la notion d’être et du temps. Dans ce sens, elle rompre avec l’ancienne tradition métaphysique que pensait le temps éternel, comme c’était le cas pour Platon et les Idées inées. Ce texte a comme but penser le temps dans une autre dimension, la dimension du « temps hors l’hortoge », dans l’acception qui lui ont fait Nietzsche et Deleuze.

Paroles-clefs

temps – duration – simultanéité – tragic - nomade

¹ Professora Titular de Filosofia Geral com especialização em Estética Filosófica, do Departamento de Filosofia do IFCH/UERJ. Email: mlisboadacunha@hotmail.com



Podemos afirmar com convicção que, em filosofia, o único problema importante é o problema do *tempo*. Por isso, pergunta Agostinho no Livro XI das *Confissões*: “O que é o tempo? Se ninguém me perguntar, eu o sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei” (AGOSTINHO, 1981, p. 304). O homem grego conhecia três tipos de tempo: *aiôn*, *chronos* e *kairós*. O tempo *aiôn* é um absoluto que diz respeito à vivência, à percepção, à consciência e à memória; o tempo *chronos* é uma mensuração científica, métrica, convencionada como medida comum das sociedades; o tempo *kairótico* é o tempo do ‘aqui e agora’, do ‘pegar ou largar’, conhecido dos sofistas que o utilizavam para o *agón* (combate) das discussões na *ágora* das *póleis* gregas (cidades-estado); tanto servia para elevar quanto para derrubar o adversário, eram *dissoi logoi*, discursos duplos. Na literatura, ele é descrito por Machado como o momento oportuno: “Não era oportuno o primeiro momento, porque, se nenhum de nós estava verde para o amor, ambos o estávamos para o *nosso* amor: distinção fundamental. Não há amor possível sem a oportunidade dos sujeitos” (MACHADO, 1978, p. 86).

O tempo não tem idade, é *aiôn*, eterno, pura duração, em *A Intuição filosófica* Bergson observa que o tempo real ou formal, no qual presenciamos naturalmente o espetáculo das mudanças, é um tempo pulverizado a fim de satisfazer nossa ação sobre as coisas no mundo utilitário e prático, se nós pudéssemos reconduzir a nossa percepção às suas origens teríamos acesso a um conhecimento de outro tipo, onde os estados psíquicos se sucedem prolongando-se uns nos outros num fluxo contínuo, como o desenrolar e o enrolar de um novelo; o conceito de *duração* (*durée*) em Bergson se instala nessa temporalidade:

É, por sob estes cristais bem recortados e este congelamento superficial, uma continuidade que se escoar de maneira diferente de tudo o que já vi escoar-se. É uma sucessão de estados em que cada um anuncia aquele que o segue e contém o que o precedeu (...) Na realidade, nenhum deles acaba ou começa, mas todos se prolongam uns nos outros. É, se quisermos, o desenrolar de um novelo, pois não há ser vivo que não se sinta chegar pouco a pouco ao fim da sua meada; e viver consiste em envelhecer. Mas é, da mesma maneira, um enrolar-se contínuo, como o de um fio numa bola, nosso passado nos segue, cresce sem cessar a cada presente que incorpora em seu caminho; e a consciência significa memória” (BERGSON, 1974, p. 22).



Bergson não despreza o pensamento conceitual, mas critica a postura adotada pela metafísica dogmática quando se aventura a pensar o mundo existente que é vivente! A filosofia clássica parte de conceitos para compreender o real esquecendo que os conceitos são sempre abstratos e fixos enquanto a vida é devir, movimento incessante. Logo, o real só pode ser atingido por um conceito que dê conta dessa mobilidade e para isso ele cunhou o método da *intuição*, única maneira para se chegar à *duração*, movimento do devir, no entender de Deleuze em sua obra *El Bergsonismo*: “A duração é o grau mais contraído da matéria e a matéria é o grau mais distendido da duração” (DELEUZE, 1996, p. 97), o que faz com que haja muitas “durações”, posto que a matéria está sempre se atualizando e diversificando, sendo este o sentido do “impulso vital (*élan vital*)”, virtualidade ou totalidade que se divide: a essência da vida consiste em proceder “por dissociação e desdobramento”, por “dicotomia” e não por justaposições e somatórios, a exemplo da vida que se divide em planta e animal, o animal que se divide em instinto e inteligência, o instinto em muitas direções que se atualizam em espécies diversas, o óvulo se dividindo em múltiplos segmentos para formar o embrião humano.

O *aiôn* grego posteriormente se associou ao *aevum* latino com o sentido de “medula espinhal, substância vital, esperma, suor”, diferenciando-se, portanto, de *chronos*, o “tempo temporal provido de um começo”, que é o tempo da uniformidade da *doxa*, que envelhece a cada minuto que passa e, por isso, na imaginação popular come os seus filhos como no quadro de Goya “Saturno comendo seus filhos”; também para Jung, aí se dimensiona o *inconsciente coletivo* com os arquétipos universais que são padrões de comportamento (*patterns of behavior*), vale dizer, instintos da espécie que são as formas básicas do pensar, do sentir e do agir da humanidade arcaica:

(...) a psique engloba obscuridades muito além das categorias da nossa razão (...) Alguém, seguindo suas necessidades mais profundas ou se sentindo de acordo com a sabedoria antiga ou ainda se apoiando na constatação psicológica da ocorrência de percepções telepáticas, poderia concluir que a psique participa, em suas profundezas, de uma forma de existência para além do espaço e do tempo; e que pertence ao que chamamos, de maneira inadequada e simbólica, eternidade (CUNHA, 1998, p. 67).

Podemos cotejar a diferença entre os dois tempos do seguinte modo: *Aiôn* está para *chronos* como a simultaneidade para a sucessão. A História da Filosofia não tem

que ter necessariamente uma cronologia porque a força não tem época, o que importa são as relações de força enquanto teatro de idéias, posto que o homem é um animal inventivo, a lei do tempo é a criação, adverte Manoel de Barros: “A ciência pode classificar e nomear os órgãos de um sabiá, mas não pode medir seus encantos. A ciência não pode calcular quantos cavalos de força existem nos encantos de um sabiá. Quem acumula muita informação perde o condão de adivinhar: divinare. Os sabiás divinam” (BARROS, 2004, IX). Há outra poesia pertinente do poeta pantaneiro, que trata das lições que um pintor boliviano de nome Rômulo Quiroga lhe teria ensinado: “A expressão reta não sonha. Não use o traço acostumado. A força de um artista vem das suas derrotas. Só a alma atormentada pode trazer para a voz um formato de pássaro. Arte não tem pensa: O olho vê, a lembrança revê, e a imaginação transvê. É preciso transver o mundo. Isto seja: Deus deu a forma. Os artistas desformam” (IBIDEM).

A consciência constrói o sentido do tempo, é uma máquina de temporalizar o mundo, com as categorias de espaço e tempo, causalidade, lei, substância, essência, aparência, verdade, erro, relação, o homem constitui o mundo em que ele acredita, a natureza (o conjunto de todos os fenômenos), a ciência e a filosofia, a poesia, o trabalho, a moeda, o capital, a moda, os mitos e os deuses. No séc. XVIII Kant vai problematizar o tempo com os conceitos de *noumeno* e *fenômeno*. Por *noumeno* Kant entende as essências inatingíveis das coisas, toda a metafísica (o que está além do mundo físico) isto é, a idéia de Deus, alma, infinito, liberdade, por isso as considera inatingíveis pela razão, são simples Idéias da Razão, destituídas de realidade porque não são constituídas na e pela experiência sendo, portanto, abstratas; a Razão kantiana, intermediada pelas faculdades do tempo (imaginação, razão e entendimento), é quem constitui o *fenômeno* como objeto da experiência a partir das impressões que as coisas deixam na minha sensação, no meu corpo, por isso Kant diz no Prefácio à *Crítica da Razão pura* que a natureza não tem *a priori* lei alguma, a lei só existe para um homem que a formatou como, por exemplo, Newton e a lei da gravidade e/ou Galileu e o plano inclinado:

Quando Galileu deixou rolar suas esferas sobre a superfície oblíqua com um peso por ele mesmo escolhido, (...) ele compreendeu que a razão só vê o que ela mesma produz segundo seu projeto, que ela deve ir à frente com princípios dos seus juízos segundo leis constantes e deve obrigar a natureza a responder às suas perguntas, sem se deixar, porém, conduzir por ela como se estivesse presa a um laço (KANT, 1974, p. 11).



Por conseguinte, o tempo esquematiza o fenômeno, ele é o esquema ou a síntese do tempo, a duração que permite a leitura do real; sem ele, não há nada, não há mundo e nem homens que o constituam.

O tempo trágico: Heráclito e Nietzsche: No séc. XIX, Nietzsche traz à tona o tempo trágico-lúdico de Heráclito: *Aiôn* é criança brincando, jogando; de criança o reinado” (HERÁCLITO, 1974, fr. 52, p. 90) . Para o pensador trágico, *skóteinos* (o obscuro), a totalidade da vida, a *phýsis* está em constante movimento, *Panta rei* (tudo se move), deslocando os contrários em direção uns aos outros e este movimento é o tempo, *Aiôn*², condição do sentido da experiência do tempo em geral, constituindo, por isso mesmo, o *devoir* da totalidade: “Em rio não se pode entrar duas vezes no mesmo, *nem substância mortal tocar duas vezes na mesma* condição; *mas pela intensidade e rapidez da mudança* dispersa e de novo reúne (*ou melhor, nem mesmo de novo nem depois, mas ao mesmo tempo*) compõe-se e desiste, aproxima-se e afasta-se” (IDEM, fr. 91, p. 94). E o filósofo arremata: “A rota do parafuso do pisão, reta e curva, é uma e a mesma” (IDEM, fr. 59, p. 91).

Essas sábias intuições de Heráclito nos reenviam a Nietzsche com o conceito de eterno-retorno, seu pensamento intenso e “abismal”; o tempo é pensado como um *devoir* eterno, uma multiplicidade que se transforma eternamente com imensos anos de retorno, que ele cunhou de dionisíaco, sendo Dioniso um deus da vegetação pela mobilidade constante de suas formas, de seu ciclo de vida (nascimento e morte). Dioniso é, por isso mesmo, o patrono do teatro, das máscaras dos *hypokrités*, os protagonistas das tragédias e das comédias; nas preliminares das encenações de tragédias, na *thýmele* (altar) da *orchestra* (espaço circular onde o coro evoluía nas encenações de tragédias), um bode era sacrificado em honra a este deus, Dioniso *polygethés*, o deus das “múltiplas alegrias”: “Um tornar-se e perecer, um construir e destruir, sem qualquer imputação moral, com uma inocência eternamente intacta, possui, nesse mundo, somente o jogo do artista e da criança. E então, assim como a criança e o artista brincam, o fogo eternamente vivo brinca, constrói e destrói, inocentemente – e tal jogo o *Aiôn* joga consigo mesmo” (NIETZSCHE, 1995, p. 236).

² *Aiôn* é o “tempo sem idade, eternidade”, que posteriormente se associou ao *aevum* latino; tem também o sentido de “medula espinhal, substância vital, esperma, suor”, diferencia-se, portanto, de *Chronos*, o “tempo temporal, provido de um começo”, que envelhece a cada minuto que passa e, por isso, na imaginação popular, come os seus filhos. Podemos equacionar a diferença entre os dois tempos do seguinte modo: *Aiôn* está para *Chronos* como a *simultaneidade* para a *sucessão*.



As afirmações dos dois filósofos se compõem, comungam o mesmo solo imanentista; há, porém, *diferença*. Diríamos que, no primeiro caso, trata-se de um retorno cíclico, imagem do tempo (*Aiôn*), comum ao pensamento dos povos antigos, compartilhado por hindus, gregos e outros mais, do qual já nos advertiu Nietzsche que não é disso que se trata. Anaximandro de Mileto também o concebeu deste modo, com o conceito de *ápeiron*, o ilimitado. Porém, no segundo caso, a questão é outra, pois se trata não de um retorno cíclico do *mesmo*, mas de um diferencial de forças, o retorno *seletivo*: a qualidade da força transvalorada, porque na *afirmação* o elemento reativo é eliminado, só restando afirmação dionisíaca, o grande *sim* da embriaguez:

Este anel do qual és apenas um grão brilhará perpetuamente. E em cada um dos ciclos sucessivos da história humana, há sempre uma hora onde, para um homem isolado, depois para muitos, depois para todos, se levanta o pensamento mais potente de todos, o do Eterno-retorno de todas as coisas: cada vez soa então, para a humanidade, a hora do meio-dia (IDEM, 1997, v. I, livre II, §323).

Portanto, no “retornar” o que retorna não é o fundamento, o “ser”, um substrato, mas os “instantes”, que fazem do devir uma curva descontínua traduzida por instantes de exaltação criadora. Daí que, para Deleuze, só o “*retornar é que é o uno que se afirma do diverso ou do múltiplo*” (DELEUZE, 1973, p. 55), o que equivale a dizer que no retorno, a identidade não diz respeito à natureza daquilo que retorna, mas pelo contrário o fato de retornar para o que difere, o que significa que não há mais identidade a modelos, mas autenticidade. Afirma Nietzsche a respeito: “Minha filosofia oferece o pensamento vitorioso que por fim prostrará vencida qualquer outra doutrina... É o grande pensamento *seletivo* (...) Meios de *suportá-lo*: transmutação de todos os valores. Não mais o prazer causado pela certeza, mas pela incerteza; não mais a “causa” e o “efeito”, mas a criação contínua; não mais a vontade de conservação, mas a vontade de potência” (NIETZSCHE, 1997, v. II, Livre IV, §229) .

A intenção de Nietzsche é resgatar a concepção grega do tempo com o objetivo de desviar-se da concepção teológica judaico-cristã que concebe o tempo como criação *ex-nihil* (do nada) em direção a um fim (*telos*), isto é, encarnada em uma teleologia e escatologia (doutrina da salvação), uma vez que se, por hipótese, tudo sempre retorna, não pode haver princípio nem fim dos tempos — *o tempo é eterno*: “O mundo subsiste; não é algo que se torna, algo que passa. Ou, mais exatamente: torna-se, passa, porém jamais começou a devir, jamais cessou de passar, — *conserva-se* sob as duas formas...

vive de si mesmo: seus excrementos são seus próprios alimentos” (IDEM, v. I, Livro II, §329). Segundo o autor, não há vida eterna: “*Amor fati*”, diz Nietzsche, amar o destino, esta *vida* que é eterna, renunciando uma nova concepção do tempo, um *tempo trágico*:

Mas o velho hábito de imaginar um fim em tudo o que acontece e em tudo o que concerne ao mundo, um Deus que dirige e que cria, é tão potente que o pensador tem dificuldade em deixar de conceber que a falta de finalidade no mundo é também uma intenção (...) a de impor a uma força finita, determinada, que permanece invariavelmente igual a si mesma, tal como é o “mundo”, a faculdade maravilhosa de renovar até o *infinito* suas formas e suas condições”(IDEM, v. I, Livro II, §330).

Nietzsche, filósofo trágico, poeta do *eterno-retorno*, lega aos pósteros este ensinamento vital: “Imprimamos à nossa vida a imagem da eternidade” (*Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf unser Leben*) (IDEM, v. II, Livro IV, §59), não para ser recebido no reino dos céus: “nós nos tornamos homens — *é por isso que nós queremos o reino da terra*” (IDEM, 1908, p. 458). Além disso, continua o filósofo, “Há na terra muito boas invenções, umas úteis, outras agradáveis: é por isso que é preciso amar a terra” (IDEM, p. 300). Concebendo a grandeza do homem como uma “passagem e um declínio” e não um fim em si mesmo, “O homem sendo uma corda estendida entre o animal e o Super-homem — uma corda sobre o abismo” (IDEM, p.14), isto é, uma ultrapassagem de si mesmo ou, como coloca Deleuze, uma “nova forma de vida”, Nietzsche promove um princípio de libertação, de redenção do homem com o *tempo* e com a *vida*. Nesse sentido, o tempo não é mais pensado como “o que foi”, o passado estagnado e petrificado que permanece o *mesmo* através de todas as transformações (o conceito de *ousia* em Aristóteles), sendo inserido na dimensão do “instante”, das intensidades e das singularidades que são virtualidades, meras possibilidades de existência, únicas, insubstituíveis e indestrutíveis que formam a complexa textura do *devoir*. De agora em diante, Zaratustra é o redentor do *acaso*: “Em verdade, é uma benção e não uma maldição ensinar: em todas as coisas, se encontra o céu acaso, o céu inocência, o céu quase, o céu temeridade. ‘Por acaso’ — esta é a mais antiga nobreza do mundo, eu a devolvo a todas as coisas, eu as libertei da servidão da finalidade” (IDEM, p. 238), e do mundo: “O martelo.— Como devem ser os homens que transmutarão os valores? Homens que terão *todas* as qualidades da alma moderna, mas que terão a força de transformá-las em saúde” (IDEM, 1997, v. II, Livro IV, §573).

Esta questão problematiza a dimensão do *caos* em Nietzsche, este fundo virtual, pura possibilidade de existência que se viabiliza na criação, a dimensão do *intempestivo*: “É preciso ter muito caos dentro de si para criar uma estrela bailarina. Eu vos digo: vós tendes um caos” (IDEM, 1908, §5), exalta o filósofo. Porém, fazemos a ressalva: sua escrita é um meio de ação e, primeiramente, ação sobre si mesmo, ação modeladora do caos interior, medida e harmonia *polínea* sobre a desmedida *dionisíaca* sempre ameaçadora:

A grandeza de um artista não se mede pelos bons ‘sentimentos’ que ele provoca; mas pelo ‘grande estilo’, na capacidade de se tornar mestre do caos ‘que se tem em si mesmo’, no fato de forçar seu próprio caos a tornar-se forma; tornar-se lógico, simples, sem equívoco, matemático, tornar-se *lei*, eis, neste particular, a grande ambição” (IDEM, 1997, v. II, Livro IV, §450).

O conceito de *caos* é um conceito que perde suas raízes no tempo. Os chineses já o conheciam como o *vazio*, *ku* ou *sunyata*, núcleo virtual, matriz de possibilidades, portanto, um *vazio-pleno*. Diz Lao-Tsé no *Tao te king*, *O caminho da virtude*, obra máxima da sabedoria chinesa: “O Tao é vazio, mas inesgotável. Que abismo! Parece o ancestral dos dez mil seres (...) Parece dispor de toda a eternidade. Não sei de quem poderia ser filho. Parece anterior ao soberano do céu” (LAO-TSÉ, 1988, §4). No Oriente, os artistas plásticos se dão conta desse elemento caótico concebendo-o como a categoria estética do *vazio* e, por este motivo, fazem telas com vazios suficientes para nelas “saltarem cavalos”, afiança Deleuze (DELEUZE, 1992, p. 215). Na mesma vertente, assim se posicionam os gregos: “Do todo nada (é) vazio; donde então algo sobreviria?” (EMPÉDOCLES, 1974, p. 229). A esse respeito, Heráclito assim se expressa: “Acima do real e do necessário, está o possível” (*kat'exochen*, a possibilidade) (LEÃO, 1994, p. 8). O Prof. Carneiro Leão, no mesmo artigo de que consta esta citação assim se pronuncia: “O caos é o princípio de ordem e articulação da possibilidade de haver sentido”, destacando o fato de que a poesia arcaica é, também, a poesia do *caos*. Há um texto de Nietzsche em que ele contextualiza o caos utilizando como ferramenta os conceitos apolíneo e dionisíaco da *Origem da tragédia*: “A criatura e o criador se unem no homem. O homem é matéria, fragmento, abundância, argila, lama, non-sens, caos; mas o homem é também criador, escultor, martelo duro, espectador divino e repouso do sétimo dia: compreendi esta diferença”. (NIETZSCHE, 1998, §225).

Tempo e metamorfose: O teatro com suas máscaras é um espaço experimental/nômade de vivências *outras* que as habituais, desconstrução da identidade original e mergulho na indiferenciação desmedida (*hýbris*) do todo, tendo como corolário a afirmação do devir. Devir-outro, devir-animal, devir-matilha, devir-mulher, desabrochar para outras possíveis multiplicidades, conforme o enunciado atribuído a Foucault: “Um pouco de possível senão eu sufoco... (DELEUZE, 1992, p.131), urgência de nervos e de sangue, de crueldade metafísica, de abalos afetivos, de loucura, tantos possíveis que não puderam ser vivenciados e que engrossam a cada dia o nosso presente com o seu caudal virtual (mesmo o que gostaríamos de ter vivido e não vivemos, mesmo o que transvivemos): “Cada um de nós se esquecera de seu mesmo, e estávamos transvivendo, sobrecrentes, disto: que era o verdadeiro viver?” (ROSA, 1964, p. 47), pergunta Guimarães no conto, “Pirlimpisquice”, da obra *Primeiras estórias*, igualmente observada por Franco Ferraz em seu livro *Nove variações sobre temas nietzschianos*, noutro trecho a propósito de uma peça de teatro encenada para o final do ano letivo em que os alunos, competindo entre grupos opostos e em segredo, encenam outra peça que não a “verdadeira” proposta pelos padres do Colégio onde estudavam, e na derradeira hora da apresentação, faltando um dos principais atores por motivo de doença em família, mudaram a ordem de apresentação e o drama reinventado e improvisado na hora foi supimpa, superando todas as expectativas. Eis o texto já comentado por Ferraz:

Tudo tinha e tomava o forte, belo sentido, esse drama do agora, desconhecido, estúrdio, de todos o mais bonito, que nunca houve, ninguém escreveu, não se podendo representar outra vez, e nunca mais. Eu via os do público assungados, gostando só no silêncio completo. Eu via – que a gente era outros – cada um de nós, transformado. O Dr. Perdigão devia de estar soterrado, desmaiado em sua correta caixa-do-ponto (IBIDEM).

Segundo Deleuze, a nível macroscópico, temos indivíduos e coisas, o indivíduo é real e formal, tem estrutura e baixa energia, mas a nível quântico, temos singularidades e possibilidades e estas são pré-reais e aformais, potenciais posto que forças, energia não –existencial, imaterial, uma dimensão pré-individual assim conceituada por Simondon e contextualizada no caudal deleuziano. Há também forças formais como a gravidade, o eletromagnetismo, forças fracas e forças fortes, mas as forças geradoras do tudo quanto há são plurais, múltiplas, instáveis, caóticas, portanto, desestruturadas, sem destino, como observa Guimarães: “A estrada do amor, a gente já

está mesmo nela, desde que não pergunte por direção nem destino. E a casa do amor – em cuja porta não se chama e não se espera – fica mais adiante” (ROSA, 1964, p. 216). São essas forças que permeiam o campo estético, por excelência, forças plásticas, forças de vida, metamórficas, *vontade de potência* em Nietzsche: “Nosso universo inteiro é a cinza de inumeráveis seres vivos; e por pequena que seja a parcela de vida no universo, todas as coisas já passaram pelo estado vivo, e assim por diante. É preciso admitir uma duração eterna, portanto, uma eterna metamorfose da matéria” (NIETZSCHE, 1997, v. I, Livro II, §53).

Para Nietzsche, o movimento não precisa de justificativa como em Anaximandro, ele é uma afirmação; ele não tem forma, mas pode se formatar, isto é, você pode botar uma forma no tempo: a família formata a criança, que é um devir, o Estado formata os cidadãos, que poderiam *devir* e não *devém*; Deleuze dizia que não se sentia afim com animais domésticos, porque a família também os formatava transformando-os em fantoches pelo enfraquecimento da sua potência, à exceção dos animais selvagens nos seus *habitats*, posto que aí a conservam:

Devir jamais é imitar, nem fazer como, nem se ajustar a um modelo, seja ele de justiça ou de verdade. Não há um termo de onde se parte, nem um ao qual se chega ou se deve chegar (...) Os devires não são fenômenos de imitação, nem de assimilação, mas de dupla captura, de evolução não paralela, núpcias entre dois reinos. As núpcias são sempre contra a natureza. As núpcias são o contrário de um casal. Já não há máquinas binárias: questão-resposta, masculino-feminino, homem-animal (DELEUZE, 2002, p. 8).

Nietzsche é um nômade da Filosofia, viveu como nômade, daqui para ali, de casa em casa, de pensão em pensão, de cidade em cidade, um aventureiro do pensamento, essa a sua política trágica: uma máquina de guerra, uma contrafilosofia. Geralmente os nômades são expurgados como os imigrantes na atualidade do mundo que estamos vivendo, mas Deleuze chama a atenção, num texto sobre “Pensamento nômade” (IDEM, 2008, 327-8) que o nômade não tem necessidade de se movimentar, ele mesmo não se movimentava devido à sua doença que o impedia de viajar; existem viagens no mesmo lugar, intensas, os nômades no seu entender são aqueles que não mudam permanecendo no mesmo lugar e assim escapando dos códigos. Nietzsche fez do pensamento uma potência nômade, desterritorializada, daí sua prática do aforismo, desmonte do discurso linguístico: jogo de forças, *ágon* sofisticado.

Em depoimento-entrevista, Manoel de Barros dirá sobre sua infância passada numa fazenda do Pantanal, pés descalços e sujos no chão de terra batida junto às galinhas, cães e gatos de estimação: “Ali o que eu tinha era ver os movimentos, a atrapalhão das formigas, caramujos, lagartixas. Era o apogeu do chão e do pequeno”, entortando sintaxes, desarrumando frases à procura da palavra intensa: “O que eu queria era fazer brinquedos com as palavras. Fazer coisas desúteis. O nada mesmo. Tudo que use o abandono por dentro e por fora” (BARROS, 2013, p. 303) (...) “O que não sei fazer desmancho em frases. Eu fiz o nada aparecer. (Represente que o homem é um poço escuro. Aqui de cima não se vê nada. Mas quando se chega ao fundo do poço já se pode ver o nada). Perder o nada é um empobrecimento” (IDEM, p. 318) (...) “Agora só espero a despavira: a palavra nascida para o canto – desde os pássaros. A palavra sem pronúncia, ágrafa. Quero o som que ainda não deu liga. Quero o som gotejante das violas de cocho.³ (...) A palavra incapaz de ocupar o lugar de uma imagem. O antesmente verbal: a despavira mesmo” (IDEM, p. 341).

A arte e só a arte permite essa clivagem, esse mergulho em tempos *outros* (outrados), sem identidade, sem *mímesis*, singularidades nômades criadoras de novos mundos. Nietzsche alerta: “Precisamos de arte para não morrer da verdade” (NIETZSCHE, 1997, v. I, Livre II, §453), configurando o que Deleuze chamou de o “tempo fora dos eixos”, inspirado no *Hamlet* de Shakespeare, que como um *phármakon* (termo grego que possui um sentido ambíguo: tanto é remédio quanto veneno, melhor dizendo, não há remédio inofensivo, logo o *phármakon* nunca poderá ser somente benéfico), nos embriaga com os perfumes mais doces e mais amargos, nos cura de nossas solidões, nos envenena com as suas ilusões.

Guimarães, escritor-poeta, expressa com mestria esses movimentos potentes do pensamento: “O senhor... Mire veja: o mais importante e bonito do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas — mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isso que me alegra, montão”. E, concluímos com Rosa: “O *gerais* corre em volta. Esses *gerais* são sem tamanho. Enfim, cada um o que quer aprova, o senhor sabe: pão ou pães é questão de opiniões... O sertão está em toda parte” (ROSA, 1976, p. 9). Por isso, confirmamos, o tempo, também, está em toda parte, e sempre.

³ Estão registrados nas anotações antropológicas do mestre Roquete Pinto os *sons gotejantes* da viola de cocho. A expressão é conhecida entre os índios guatós da beira do Cracará. A viola de cocho é levianinha e só tem quatro cordas feitas de tripa de bugio. É com ela que se acompanha o cururu, dança de origem indígena, disseminada entre os ribeirinhos do Cuiabá e do rio Paraguai (Nota do autor).

Referências Bibliográficas

- AGOSTINHO, Stº. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, 10 ed., Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1981.
- BARROS, Manoel de. *Livro sobre nada*. 11ª ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004.
- _____. *Manoel de Barros. Poesia completa*. São Paulo: LeYa, 2013.
- BERGSON, Henri. *O Pensamento e o movente*. Trad. Franklin Leopoldo e Silva. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Col. *Os Pensadores*).
- CUNHA, M. H. Lisboa da. *Nietzsche- Espírito artístico*. 1ª ed. Londrina: CEFIL, 2003.
- _____. *Espaço real, espaço imaginário*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Uapê, 1998.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1973.
- _____. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- _____, PARNET, C. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 2002.
- _____. *A Ilha deserta e outros textos*. Edição preparada por David Lapoujade. Org da edição brasileira e revisão técnica: Luis B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- _____. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Muñoz, Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- _____. *El Bergsonismo*. Trad. Luis Ferreiro Carracedo. Madrid: Cátedra, 1996.
- NIETZSCHE, W. Friedrich. *La Volonté de puissance*. Traduction de Geneviève Bianquis. (Organisé par Friedrich Würzbach). Paris: Gallimard, 1997, 2 vs. Traduction de *Wille zur Macht*.
- _____. *Ainsi parlait Zarathoustra (un livre pour tous et pour personne)*. Trad. Henri Albert. 17 ème ed. Paris: société du Mercure de France, 1908.
- _____. *Além do bem e do mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo Cesar Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- FRANCO FERRAZ, Maria Cristina. *Nove variações sobre temas nietzschianos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- ROSA, João Guimarães. Grande-Sertão: *Veredas*. 10ª ed. Rio de Janeiro: José Olímpio Editora, 1976.

_____. *Sagarana*. Rio de Janeiro: José Olímpio Editora, 1964. _____ . *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: José Olímpio Editora, 1964.

LAO-TSÉ. *Tao te king*. Trad. Marcos Martinho dos Santos. São Paulo: Attar Editorial, 1988.

Michael Foucault e a Confênciã “La Parrêsia”: um ponto de inflexão

Luiz Celso Pinho¹

Resumo

Em maio de 1982, dois meses após encerrar o curso *A hermenêutica do sujeito* no Colégio da França, Foucault profere na Universidade de Grenoble uma palestra-debate consagrada exclusivamente à noção de *parrhesia*. Esse tema já havia sido discutido, de forma periférica em relação à problemática do “cuidado de si”, em algumas aulas no primeiro trimestre do ano. Apesar de ser um trabalho de caráter transitório, no qual algumas ideias serão posteriormente aprofundadas, reelaboradas e mesmo deixadas de lado, trata-se de um ponto de inflexão para as pesquisas vindouras sobre o assunto no biênio 1983-1984. A análise desse texto permitirá, pois, delinear a base a partir da qual se estrutura o projeto foucaultiano de abordar a incidência do termo *parrhesia* no campo da Política, da Filosofia e da Ética.

Palavras-chave: Atitude parresiástica. Cuidado de Si. Retórica. Sócrates. Verdade.

Abstract

In May 1982, two months after the end of the course *The Hermeneutics of the Subject* at the Collège de France, Foucault gives a lecture at the University of Grenoble dedicated exclusively to the concept of *parrhesia*. This issue has already been discussed in outlying way in relation to the problem of “care of the self” in a few lessons in the first quarter of the year. Despite being a work of a temporary nature, where certain ideas will then be deepened, restored and even ignored, it is a turning point for the coming researches on the subject in the period 1983-1984. The analysis of this paper will allow to describe the basis on which Foucault’s project of approaching the impact of the term *parrhesia* in the field of Politics, Philosophy and Ethics is structured.

Keywords: Parrhesiastic attitude. Care of the Self. Rhetoric. Socrates. Truth.

¹ Professor Associado I do Departamento de Filosofia da UFRuralRJ. Email: luiz.celso@pq.cnpq.br

1. A *parresia* na *Hermenêutica do sujeito*

Michel Foucault encerra a sequência de doze aulas-conferência no Colégio de França de 1982 no dia vinte e quatro de março. Excetuando menções breves e esparsas, o estudo efetivo da *parresia* grega tem início na parte final da nona aula (três de março), tornando-se o assunto central encontro da semana seguinte. No primeiro momento em que se detém de modo mais consistente sobre o princípio parresiástico da fala-franca, Foucault tece antes algumas considerações sobre as práticas de si envolvendo duas modalidades de “exercícios” complementares: leituras seletivas (de um número restrito de autores e obras) e anotações de citações, reflexões ou ocorrências marcantes ao longo da vida (para serem relidas e compartilhadas). A problematização do uso da *palavra* na cultura greco-romana (elo comum à escuta, à leitura e à escrita) o leva ao seguinte questionamento: “O que é necessário dizer, como dizê-lo e quem deve dizê-lo?” (FOUCAULT, 2001b, p. 345). E, como veremos, essas questões irrompem no interior de uma relação dual.

A “obrigação de dizer-a-verdade a respeito de si mesmo” (FOUCAULT, 2001b, p. 346-7) é um dos temas que perpassa o Curso de 1982. Diz respeito à constituição de um processo de subjetivação e está solidamente ancorado na prática cristã da confissão, que culminará na medicina e nos saberes “psi” (FOUCAULT, 2009, p. 6). Trata-se, inclusive, de uma marca característica das sociedades ocidentais: a necessidade de se ter alguém habilitado a ouvir o que lhe vai ser segredado. De agora em diante, a relação mestre-discípulo começa a adquirir um papel de destaque nas investigações foucaultianas. E isso a partir de experiências heterogêneas. Sócrates aparece como aquele que questiona seu interlocutor para que ele seja forçado a se manifestar. Para estoicos e epicuristas, contudo, o discípulo deve permanecer calado e ouvir atentamente o que lhe é dito no intuito de desenvolver uma “boa escuta” (FOUCAULT, 1994, p. 361). Almeja-se, com tal dinâmica, promover um “silêncio fecundo” (FOUCAULT, 2001b, p. 350). Essa situação requer justamente a *parresia* do mestre, ou seja, que este se expresse através de um discurso simultaneamente “necessário, útil e verdadeiro” (FOUCAULT, 2001b, p. 348).

A aula seguinte, por sua vez, ocorrida no dia dez de março, aborda justamente a possibilidade de estabelecer uma nova “ética da palavra” (FOUCAULT, 2001b, p. 338), pois é imprescindível que haja convergência entre Sujeito e Verdade. Deste modo, tudo o que diz respeito a um estilo retórico ou a uma fala bajuladora mostra-se frontalmente

antagônico ao discurso parresiástico. Tendo feito tal distinção, Foucault se detém na figura do “outro que escuta, que incita [*enjoint*] a falar e que também fala”, em suma, do “outro tão necessário” (FOUCAULT, 2009, p. 6).

Foucault também se refere a alguns elementos constitutivos da *parresia*. Destacamos os seguintes aspectos: a habilidade de “escolher o bom momento [para falar]” (FOUCAULT, 2001b, p. 371), isto é, a arte do *kairos*; a importância de buscar alguém que ocupe a posição de um “ponto exterior e neutro” (FOUCAULT, 2001b, p. 382) naquilo que diz e observa; e a capacidade de realizar a “transmissão pura e simples do pensamento” (FOUCAULT, 2001b, p. 387). Temos aí respectivamente a perspectiva do amigo e educador epicurista (Filodemo de Gadara); as precauções daquele interessado na “terapêutica” das paixões e dos erros (Galeno); e, por fim, a exigência estoica de adequação entre palavras e conduta (Sêneca).

No contexto específico de *A hermenêutica do sujeito*, a fala parresiástica encontra-se intimamente ligada às “práticas de si”, sendo que Foucault distingue nesse campo “três grandes modelos que se sucedem historicamente” (FOUCAULT, 2001b, p. 247): o “platônico”, o “helenístico” e o “cristão”. No primeiro caso, destaca-se a noção de *epistrophe*. Ela consiste basicamente em “se desviar das aparências” no intuito de promover o “retorno à pátria das essências, da verdade, do Ser” (FOUCAULT, 2001b, p. 201). A reminiscência platônica tem uma função bem precisa: “é se recordando do que viu que a alma descobre o que ela é” (FOUCAULT, 2001b, p. 244), ou ainda, que lhe permite “reencontrar a verdade que ela pode contemplar e o ser que ela é” (FOUCAULT, 2001b, p. 245).

Saltando para o cristianismo, Foucault recorre ao termo *metanoia*, cujo sentido reside em “renunciar a si mesmo, morrer para si, renascer noutra eu e sob uma nova forma que, de certo modo, não tem mais nada a ver, nem no seu ser, nem no seu modo de ser, nem em seus hábitos, nem no seu *ethos*, com aquela que a precedeu” (FOUCAULT, 2001b, p. 203). Movimento de cisão interior, no qual a morte do antigo *eu* se faz acompanhar de uma espécie de renascimento, levando à irrupção de uma subjetividade mais verdadeira. Aqui a ênfase recai no exame vigilante de si, pois é fundamental não apenas “decifrar os signos ou os traços de uma tentação” como também “determinar se o que [...] vem ao espírito [...] foi enviado por Deus, pelo demônio ou pelo [próprio indivíduo]” (FOUCAULT, 2001b, p. 209).



Dá a importância do exercício de introspecção, de decifração, cuja meta reside em expor algo oculto, o que resulta, no final das contas, num “conhecimento purificador do coração” (FOUCAULT, 2001b, p. 245). No entanto, tal aspecto não esgota a questão: o trabalho de revelação de uma natureza secreta resulta num desdobramento interior, que passa a designar o que chamamos de “sujeito humano”, “alma humana”, “interioridade humana”, “interioridade da consciência”. Inventar-se, com isso, o que seria justamente a essência de cada um. Mas há ainda uma situação ambígua, pois “a busca da salvação de si [...] tem por condição fundamental a renúncia de si” (FOUCAULT, 2001b, p. 240). Em suma: construção e dissolução do Eu caminham lado a lado.

Na cultura helenística e romana, por sua vez, apesar de se encontrar entre esses dois registros, e de manter com eles aspectos em comum, somos levados para um caminho bem distinto, tendo em vista que o sujeito não é a rigor um ponto de chegada. Se, para Sócrates, em termos parresiásticos, o indivíduo deve ser “testado”, ou ainda, “colocado à prova”,² isso em nada se assemelha a uma exigência de cunho hermenêutico. “O *logos* deve atualizar a retidão da ação” (GROS, 2001, p. 509) na medida em que se trata de um trabalho sobre si mesmo, sempre em aberto, inacabado. É nesse sentido que emitir um discurso verdadeiro não corresponde, “de forma alguma, [a] uma decifração de nossos pensamentos, de nossas representações, de nossos desejos” (FOUCAULT, 1994, p. 360); o que, aliás, em muito se assemelha à prática psicanalítica na Era Moderna. Em vez de revelar uma verdade escondida no fundo do sujeito, o que importa é “armar o sujeito de uma verdade que ele não conhecia e que não residia nele” (FOUCAULT, 1994, p. 362).

A atitude parresiástica corresponde, nesse momento, a uma modalidade de tecnologia de si, a um procedimento técnico, que “permite ao mestre utilizar como convém, nas coisas verdadeiras que ele conhece, o que é útil, o que é eficaz, para o trabalho de transformação de seu discípulo” (FOUCAULT, 2001b, p. 232) e também, implicitamente, de autotransformação. Além disso, do ponto de vista discursivo, diz respeito à “palavra livre, desvencilhada de regras, livre de procedimentos retóricos”, que

² O primeiro termo é como aparece literalmente na edição estadunidense (*Fearless Speech*, p. 96); o segundo, por sua vez, encontramos nas traduções italiana (*Discorso e verità nella Grecia antica*. 2ª ed. Tradução de A. Galeotti. Roma: Donzelli, 2005 [1ª ed.: 1996], p. 63), espanhola (*Discorso y verdad en la antigua Grecia*. Tradução e notas de Fernando Fuentes Megías. Buenos Aires: Paidós, 2004, p. 131) e castelhana (*Coraje y verdad*. Tradução de Felisa Santos. In: ABRAHAM, Tomás. (Org.). *El último Foucault*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003, p. 265-406, p. 331). Apesar da sinonímia entre ambos, “colocar à prova” se mostra mais específico em relação ao preceito de avaliar eticamente a conduta de alguém.



“deve se adaptar à situação” e na qual se verifica o engajamento do sujeito que fala com a verdade (FOUCAULT, 2001b, p. 388-9).

2. A *parresia* em Grenoble

O que logo chama a atenção na Conferência de Grenoble é justamente o “número de pistas que serão exploradas e aprofundadas nos dois últimos anos de curso [*O governo de si e dos outros e A coragem da verdade*].³ Muitos desenvolvimentos futuros [nela] já se encontram em germe” (FRUCHAUD, BERT; 2012, p. 153). Conforme destaca Gros, desde o curso de 1980 (*O governo dos vivos*) já aparece o interesse de analisar “a verbalização, diante de um superior, das faltas cometidas” (GROS, 2001, p. 491). O discurso verdadeiro é produzido, no contexto de assujeitamento, a partir da “obediência incondicional”, do “exame ininterrupto” e da “confissão exaustiva” (FOUCAULT, 1994, p. 129). Ora, entre a “direção de consciência” praticada no interior das instituições cristãs e as “tecnologias de si” disseminadas pelos diversos sistemas filosóficos greco-romanos é preciso distinguir “um regime totalmente diferente de fala [*parole*] e de silêncio” (GROS, 2001, p. 492).

Independente das diferenças entre essas duas práticas, Foucault inscreve suas pesquisas no campo da História do Tudo-Dizer, ou seja, no imperativo de o indivíduo expressar verbalmente todo e qualquer pensamento, desejo ou agitação mental que se passe com ele. No trabalho cotidiano consigo mesmo “não se pode ocupar-se de si sem a ajuda de outro” (FOUCAULT, 1994, p. 358), que, por sua vez, deve apresentar qualidades morais como ter uma boa reputação, ser considerado idôneo, ser tido como alguém de bem etc. É nesse sentido que, no âmbito de *A hermenêutica do sujeito*, as análises foucaultianas sobre a conduta parresiástica incidem sobre um contexto filosófico-pedagógico no qual prevalece a abertura de coração, a pureza de coração, em suma, a amizade.

A atitude parresiástica se verifica, pois, como vimos anteriormente, tanto na “espiritualidade cristã” quanto na filosofia greco-romana. Mas a diferença fundamental é que, no primeiro caso, “o discípulo é aquele que deverá falar”, enquanto no segundo semelhante “preceito [...] se aplica ao mestre, ao guia, ao diretor, ou seja, a esse outro que é necessário no cuidado de si” (FOUCAULT, 2012, p. 160). Essa inversão de quem

³ Devemos incluir também as seis palestras em Berkeley realizadas no ano seguinte (cf. *Fearless Speech*).



detém a função de se manifestar ou silenciar será fundamental para redefinir o estatuto ético-filosófico da *parresia*.

E, para isso, podemos notar a influência do referencial epicurista. De acordo com Gigante, a *parresia* defendida por Filodemo utiliza uma “variedade de argumentações prováveis” no intuito de atingir uma finalidade, um objetivo (GIGANTE, 1969, p. 203). Do ponto de vista pedagógico, faz-se necessário desenvolver uma “arte [...] que se exerce de modo variado, sem regras fixas, sem cânones rígidos, contanto que obtenha um resultado útil e fecundo” (GIGANTE, 1969, p. 206). Foucault detecta aqui uma “pragmática do discurso” (FOUCAULT, 2012, p. 168) a partir da qual será possível desenvolver um determinado modo de vida filosófica. Só que a questão da circunstância favorável ou oportuna – da “boa ocasião” – deixará de ser pertinente.

Na discussão sobre a formação do regime democrático reside outra novidade da palestra. O curso do ano seguinte – *O governo de si e dos outros* – terá como núcleo central esse ponto. Verificamos aqui um momento de inflexão na medida em que ocorre a passagem de um *eixo horizontal* (abertura de coração entre mestre e alunos e entre alunos) para um *eixo vertical* (das relações de poder). Foucault reflete sobre o aspecto político da fala-franca a partir de Eurípedes, Platão e Isócrates. No primeiro caso, estabelece quatro referenciais associados ao exercício do discurso parresiástico: a aquisição do estatuto de cidadão, através da descoberta da linhagem materna (*Íon*); a adoção de uma postura honrada (*Hipólito*); o veto imposto a todo e qualquer escravo de se manifestar (*As fenícias*).

As bacantes chama a atenção para uma situação ao mesmo tempo incomum e basililar. Como será desenvolvido mais longamente no ano seguinte, temos a figura do mensageiro – logo, de um indivíduo desprovido de cidadania – que “está diante de alguém que é mais poderoso do que ele, e nesse sentido corre [...] o risco de suscitar a cólera de quem ele se dirige”, ou seja, o governante (FOUCAULT, 2008, p. 150). O cerne da questão é: “poderá ele [aquele imbuído de transmitir uma mensagem potencialmente desagradável a alguém que lhe é hierarquicamente superior] se beneficiar do direito de falar?” (FOUCAULT, 2012, p. 163). E aqui já se delineia um aspecto que se mostrará indispensável na elaboração dos cursos seguintes: o risco da morte

⁴ Adotar-se-á aqui a distinção germânica entre Quinismo [*Kynismus*] e Cinismo [*Zynismus*] para diferenciar o emprego do termo na antiguidade clássica e a partir da Era Moderna.

⁵ Ou “o homem do cuidado de si” (FOUCAULT, M. *L’herméneutique du sujet*, p. 10).



Em seguida, Foucault se refere à ambiguidade da concepção platônica, que associa a *parresia* tanto à democracia (Livro VIII da *República*) quanto a uma “monarquia moderada” (Livro III das *Leis*). Posição esta compartilhada por Isócrates, ao defender o “bom poder autocrático” (FOUCAULT, 2012, p. 164). E conclui citando o Livro VIII das *Leis* no qual Platão salienta a necessidade de que a cidade ideal disponha de alguém capaz de alertar a todos para o vínculo entre razão e moral – essa função caberia ao parresiasta. Tais registros serão retomados futuramente. Contudo, o alcance teórico-metodológico deles permanecerá limitado, tendo em vista que os textos platônicos não constituem um ponto de partida ou de chegada, nem servem de paradigma. Eles permitem compor um quadro geral das mais diversas situações de cunho parresiástico no mundo grego.

Cabe ressaltar, ainda, que o tom da argumentação de Foucault se revela bastante ameno – o que mudará posteriormente. Isso fica patente em duas censuras parcialmente veladas. Uma em relação ao “exagero” dos quínicos.⁴ Mais exatamente no que diz respeito aos *diatribes*. Foucault é taxativo ao defender o imperativo de evitar tanto “os procedimentos artificiais da retórica” (inevitavelmente utilizados no “tratado elaborado [*composé*]”, em qualquer fala eloquente, no discurso do orador na tribuna) quanto a “violência diatrística” (FOUCAULT, 2012, p. 181). Nesse momento o quinismo se revela algo violento e vulgar. Tema que será posteriormente, em *A coragem da verdade*, reativado de forma positiva.

Outro exemplo diz respeito ao discurso socrático. A frase que chama a atenção ocorre durante o debate, quando Foucault afirma que “Sócrates não é, evidentemente, homem da *parresia*” (FOUCAULT, 2012, p. 184). Foucault se remete a uma passagem da *Ética a Nicômaco* na qual lemos sobre a necessidade de que o magnânimo [*megalopsuchos*] “fale e aja abertamente (é franco, fala sinceramente porque despreza as consequências de sua franqueza, e é sincero *exceto quanto usa ironia* relativamente aos outros)” (ARISTÓTELES, 2009, p. 92). O que veremos nos anos vindouros é uma grande inflexão: a do Sócrates “mestre do cuidado de si” (FOUCAULT, 1994, p. 353)⁵ para aquele que “desempenha um papel tipicamente parresiástico” (FOUCAULT, 2001a, p. 23-4).