

ISSN 1517-4735

K L E O S

REVISTA DE  
FILOSOFIA ANTIGA



v. 15 • n. 15

RIO DE JANEIRO

JULHO DE 2011

PROGRAMA DE ESTUDOS EM FILOSOFIA ANTIGA • INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

*Reitor*

Carlos Antônio Levi da Conceição

*Vice-reitor*

Antônio José Ledo Alves da Cunha

*Pró-reitor de Pós-graduação e Pesquisa*

Débora Fogel

*Diretor do IFCS*

Marco Antonio Teixeira Gonçalves

*Chefe do Departamento de Filosofia*

Rafael Haddock-Lobo

*Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica*

Pedro Costa Rego

*Coordenador do Programa de Estudos em Filosofia Antiga*

Maria das Graças de Moraes Augusto

# K L E O S

REVISTA DE FILOSOFIA ANTIGA

Publicação Anual do Programa de Estudos em Filosofia Antiga do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro

Indexada ao *L'Année Philologique*

Disponível em <<http://www.pragma.ifcs.ufrj.br/>>

*Editor Responsável*

Maria das Graças de Moraes Augusto, UFRJ

*Editor Adjunto*

Alice Bitencourt Haddad, UFRJ

*Comissão Editorial*

Admar Almeida da Costa, UFRJ

Alice Bitencourt Haddad, UFRJ

Carolina de Mello Bomfim Araújo, UFRJ

Markus Figueira da Silva, UFRN

Olimar Flores Júnior, UFMG

*Conselho Editorial*

David Bouvier, Université de Lausanne, Suíça

Donaldo Schüler, UFRGS

Jacyntho José Lins Brandão, UFMG

Jean Frère, Université de Strasbourg, França

Marcelo Pimenta Marques, UFMG

Maria da Graça Franco Ferreira Schalcher, UFRJ

Maria das Graças de Moraes Augusto, UFRJ

Maria de Fátima Sousa e Silva, Universidade de Coimbra, Portugal

María Isabel Santa Cruz, UBA, Argentina

Marie-Laurence Desclos, UPMF-Grenoble, França

Maria Sylvia Carvalho Franco, USP, UNICAMP

Paula da Cunha Corrêa, USP

Paulo Butti de Lima, Università degli Studi di Bari, Itália

Roberto Bolzani, USP

*Revisão*

Alice Bitencourt Haddad, UFRJ

Alexandre Schmitt, UFRJ

Luisa Severo Buarque de Holanda, PUC-Rio

*Design Gráfico*

Paula Ferreira

*Apoio*

FAPERJ - Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Rio de Janeiro

Gráfica da UFRJ

*Endereço para Correspondência*

PRAGMA • Programa de Estudos em Filosofia Antiga

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais • Universidade Federal do Rio de Janeiro

Largo de São de Francisco de Paula, 1, sala 307 A • CEP 20051.070 • RJ

Tel: 0055.21.2221.0341, Ramal 316 • Fax: 0055.21.2221.1470 • e-mail: [kleos@globo.com](mailto:kleos@globo.com)

PEDE-SE PERMUTA / WE ASK FOR EXCHANGE



## SUMÁRIO

Apresentação .....	7
Un simposio y tres agones: una lectura del <i>Banquete</i> de Platón • <i>María Isabel Santa Cruz</i> .....	9
El tratamiento aristotélico de la <i>diabolé</i> en la <i>Retórica</i> entre la primera reflexión sobre la retórica • <i>Graciela Marta Chichi</i> .....	27
ARQUIVO	
Introdução .....	55
O não-político no <i>Banquete</i> de Platão • <i>Carolina Araújo</i> .....	59
A fisionomia da cidade verdadeira: considerações sobre a relação entre <i>phýsis</i> e <i>nómos</i> no livro II da <i>República</i> de Platão a partir da leitura de Leo Strauss • <i>Camila do Espírito Santo Prado de Oliveira</i> .....	69
Filosofia e a arte de escrever: uma análise pioneira de Leo Strauss • <i>Antonio Carlos Luz Hirsch</i> .....	77
Leo Strauss e a maldade camuflada de Maquiavel • <i>Luís Alves Falcão</i> .....	95
Espinosa e o leitor da posteridade: exame crítico da interpretação de Leo Strauss do <i>Tratado Teológico-Político</i> • <i>Ulysses Pinheiro</i> .....	115
RECENSÕES BIBLIOGRÁFICAS	
<i>As armas cômicas</i> : Os interlocutores de Platão no <i>Crátilo</i> , de Luisa Buarque • <i>Maria de Fátima Silva</i> .....	137
<i>La République de Diogène</i> : Une cité en quête de la nature, de Suzane Husson • <i>Olimar Flores-Júnior</i> .....	141
NORMAS EDITORIAIS .....	199



## APRESENTAÇÃO

O número de Kléos que ora trazemos a público consiste, em sua maior parte, de contribuições oriundas do Colóquio *Tradição e Ruptura*, realizado em maio de 2010, no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, dedicado a “os clássicos e a obra de Leo Strauss”. Sobre o evento e seus colaboradores, escrevemos breves palavras na introdução à Seção Arquivo.

Contamos, ainda, com o artigo de María Isabel Santa Cruz, que oferece uma leitura do *Banquete* de Platão desde a perspectiva do *agón* literário, tomando os diferentes personagens e falas não como contribuições individuais para um elogio do amor, mas compreendendo que se podem verificar no texto três *agónes*: um primeiro entre Fedro e Pausânias, sobre a relação entre eros e a educação moral; um segundo entre Erixímaco e Aristófanes, que apresentam modelos rivais de como eros “funciona no universo”; e o último entre Sócrates e Agatão, representantes da dialética e da retórica, respectivamente, partindo Sócrates, como diz a autora, das “ruínas” do discurso de Agatão, enfrentando a poesia desde a filosofia. A composição platônica do *Banquete*, assim, deixaria ver, por fim, o *agón* entre a filosofia e outras artes.

Temos, também, a contribuição de Graciela Marta Chichi, com um aprofundado estudo sobre a noção de *diabolé* no contexto do livro III da *Retórica* de Aristóteles, analisando e integrando-se à discussão em torno do tema, trazendo, assim, os principais comentários sobre o assunto elaborados a partir do início do século XX.

Na seção de Recensões apresentamos uma resenha do livro *As armas cômicas* de Luisa Buarque, sobre o cômico no *Crátilo* de Platão, digna

de nota por ter sido realizada por uma reconhecida especialista em comédia grega, Maria de Fátima Silva, da Universidade de Coimbra; além de um aplicado estudo da obra de Suzanne Husson, *La République de Diogène: Une cité en quête de la nature*; trabalho minucioso de crítica realizado por Olimar Flores Jr., que nos permite não apenas antever o conteúdo do próprio livro, mas o acesso às considerações de um autor devotado ao cinismo, o que faz dessa “resenha” um texto de difícil classificação quanto ao seu real gênero literário. Pela extensão do texto, optamos por dividi-lo em duas partes, publicando nesse número apenas a primeira delas.

A Comissão Editorial

## UN SIMPOSIO Y TRES AGONES: UNA LECTURA DEL *BANQUETE* DE PLATÓN

MARÍA ISABEL SANTA CRUZ

*Universidad de Buenos Aires y CONICET*

Entre los diálogos de Platón, el *Banquete* es probablemente el más seductor y el más logrado desde el punto de vista literario, por su estilo, estructura, personajes y técnicas dramáticas y retóricas. Obra de extraordinaria riqueza, tanto por la pintura de los personajes, los temas que aborda y el modo en que los entrelaza, por momentos puede resultar desconcertante para un lector no entrenado. Platón enlaza con su habitual maestría los componentes filosóficos y los dramáticos, con diferencias de tono y de ritmo. Los personajes –todos ellos, salvo Sócrates, oradores no filósofos– están insertos en el contexto más adecuado y cuidadosamente contruidos para representar el papel que a cada uno de ellos le corresponde y pronunciar el encomio sobre el amor que a cada uno le cuadra.

Como es bien sabido, el *Banquete* ha despertado enorme interés y ha sido examinado hasta el cansancio desde muy diversas perspectivas desde la Antigüedad hasta nuestros días. ¿Por qué y para qué, entonces, volver sobre un texto leído y releído, interpretado y reinterpretado? Es ésta la inevitable, acuciante y acusadora pregunta: ¿qué más podríamos decir que no esté ya dicho una y mil veces? Y extendiendo el alcance de la pregunta, ¿qué más podríamos decir acerca de los griegos que no haya sido ya dicho una y mil veces? Frente a tal circunstancia, entonces, parece que necesitamos legitimar nuestra tarea de estudiosos de un texto clásico.

Una respuesta habitual y bastante sencilla a esa inevitable pregunta es la siguiente: cada generación de estudiosos, o aun cada estudioso, tiene el derecho –si no la obligación– de releer críticamente y reinterpretar lícitamente a los griegos en términos que sean accesibles para su propia generación, o para su propia audiencia. Podría decirse que cada genera-

ción o aun cada estudioso enfoca los textos desde intereses diferentes, planteándoles entonces preguntas diferentes que le permiten obtener respuestas diferentes. Admitamos que tal explicación es aceptable y revela, por lo demás, una actitud relativamente modesta. Pero son muchos los estudiosos que no suelen ser tan modestos, sino que pretenden haber descubierto, estar descubriendo –o, al menos, intentando descubrir– en los textos alguna verdad o verdades que nadie antes vio, actitud que supone, entre otras cosas, la convicción de que hay un progreso en la comprensión de los textos (cuestión ésta problemática, en la que no voy a entrar). Cada generación seguramente tratará de hallar defectuosas las interpretaciones dadas por la generación anterior; y en una misma generación, cada estudioso podrá poner en duda la legitimidad de las nuevas preguntas que permiten obtener nuevas respuestas y/o se esforzará por hallar los defectos en las interpretaciones de otros estudiosos. Tal vez para que nuestra tarea como estudiosos de la filosofía griega tenga sentido y futuro es preciso que no logremos convencer a nuestra audiencia o a nuestros lectores de que nuestra interpretación es clara, completa, correcta, inteligente, o, al menos, plausible. Que logremos, en cambio, obligarlos a mostrar que hay interpretaciones más claras, completas, correctas o inteligentes que las nuestras y a esforzarse por elaborar argumentos que puedan poner al descubierto y subsanar nuestros errores<sup>1</sup>. Con este espíritu intentaremos ofrecer, en las páginas que siguen, una lectura que creemos al menos plausible del *Banquete* de Platón desde la perspectiva del agón literario.

Muchos de los diálogos de Platón ponen en escena enfrentamientos entre personajes antagonistas, que se comprometen en una suerte de certamen o de duelo oratorio<sup>2</sup>. Como señala Elton T. E. Barker, hasta cierto punto toda tragedia puede ser considerada agonística, en la medida

<sup>1</sup> Cf. SMITH, Nicholas. Editor's Afterword: Platonic Scholars and Other Wishful Thinkers. In: KLAGGE, J.; SMITH, N. (Ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy: Supplementary Volume 1992: Methods of Interpreting Plato and his Dialogues*. Oxford: Clarendon Press, 1992. p. 245-259.

<sup>2</sup> El espíritu agonístico de la cultura griega antigua, que se manifiesta en diferentes ámbitos (juegos, concursos, luchas), está ampliamente documentado. Para la etimología de *agón* cf. Cf. CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque: Histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1999, p. 17, s.v. ἄγω. Véase asimismo HORNBLLOWER, Simon; SPAWFORTH, Anthony. *The Oxford Companion to Classical Civilization*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 294-95.

en que enfrenta voces que de algún modo se presentan en oposición formal. El agón es, por cierto, uno de los más obvios rasgos del drama clásico y muestra similitudes con el juego más básico del contrapunto; presenta dos lados a menudo irreconciliables a propósito de una cuestión central, pero no se reduce a ser una forma del contrapunto como tal. El agón literario<sup>3</sup> comparte con él propiedades, entre las cuales es crucial la improvisación<sup>3</sup>, pero es sin duda una entidad mucho más compleja. Y resulta claro que en el caso del drama, así como en el de los diálogos de Platón, no se trata de una improvisación pura y simple, sino de una *representación* de improvisación<sup>4</sup>.

El agón literario es, pues, un género de debate en el que, con diversos grados de formalización<sup>5</sup>, los participantes se enfrentan entre sí con concepciones opuestas<sup>5</sup>. El disenso entre los personajes es el elemento fundamental del agón literario. Si se atiende a tal aspecto, y aun cuando no resulte tan claro como en el caso del drama, puede hallarse en muchos de los diálogos de Platón la estructura de un agón literario que, desde nuestro punto de vista, se pone en evidencia con particular fuerza en el *Banquete*.

El *Banquete* es la única obra de Platón que presenta a Sócrates en un contexto festivo, el de un simposio. Pero Sócrates está ubicado y desubicado en la fiesta, está adentro y afuera de ella<sup>6</sup>. Se acomoda exteriormente a la circunstancia, pero se mantiene tal como es habitualmente<sup>7</sup>. Llega al convite engalanado: contra su costumbre, se ha lavado, vestido y calzado de acuerdo con las convenciones. A diferencia de Aristodemo, quien, aunque no ha sido invitado, llega cuando los demás invitados están a punto de

<sup>3</sup> La improvisación, para lograr éxito, debe operar, sin embargo, dentro de parámetros cultural y socialmente específicos. Cf. COLLINS, Derek. *Master of the Game: Competition and Performance in Greek Poetry*. Washington D.C.: Center for Hellenic Studies, 2004. p. ix-xii.

<sup>4</sup> Para Platón la exhibición retórica y el debate oratorio están íntimamente conectados con la ejecución poética competitiva. Cf. COLLINS, 2004, p. 50-53 y p. 59.

<sup>5</sup> Cf. BARKER, Elton, T. E. *Entering the Agon: Dissent and Authority in Homer, Historiography, and Tragedy*. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 7-12. Un estudio importante acerca del debate poético griego es el que ofrece COLLINS, 2004.

<sup>6</sup> *Átopos*: PLATÓN. *Banquete*, 175a10. Sobre la atopía como característica de Sócrates, cf. 215a2-3, 221d2.

<sup>7</sup> Sócrates es presentado como una suerte de modelo del sabio que, aun implicado en la situación de la bebida, no pierde su medida y permanece siempre con una misma disposición, sea cual fuere la circunstancia en la que se halla, tal como lo señala el mismo Alcibiades (220a1-6).

comer<sup>8</sup> y se integra de ese modo perfectamente en el banquete, Sócrates ya de entrada se sitúa fuera del marco del banquete: Agatón, ante la actitud de Sócrates, que se ha quedado plantado en el vestíbulo presa de sus habituales meditaciones, decide comenzar a cenar sin él<sup>9</sup>. Pero Sócrates no se excluye totalmente del banquete, porque no llega cuando han terminado la cena, sino prácticamente en medio de ella, cuando ya ha acabado el banquete propiamente dicho y comienza el simposio, esto es la circulación del vino<sup>10</sup>. Por lo demás, Platón presenta los discursos y las discusiones de los invitados en un ámbito que está al margen de un concurso oficial que ha tenido gran publicidad, pues la acción se sitúa dos días después de que ha acabado el concurso dramático en el que Agatón ha obtenido una victoria, y después de la fiesta del día anterior, que Sócrates ha logrado evitar. Es éste también un motivo que pone en evidencia que Sócrates, aunque no se inscribe en la celebración oficial, no se aparta por completo de ella<sup>11</sup>.

Para comprender esa ubicación-desubicación de Sócrates en este marco así como muchos elementos del *Banquete*, es importante tener en cuenta ciertos rasgos propios del simposio como institución social y advertir el contraste con la pintura que Platón hace de esa reunión convivial en su diálogo.

Tal como han puesto en evidencia estudiosos de la cultura griega, el simposio era una “sociedad alternativa” con sus propias reglas y sus rituales, que reflejaban y a menudo también invertían las convenciones de la sociedad común, en la medida en que ciertas conductas socialmente pautadas podían relajarse en las reuniones y dar rienda suelta a las licencias festivas, que podían llegar a la burla y aun a la injuria<sup>12</sup>. La atmósfera tendía a ser amable, pero eso no quita las tensiones, que podían ser agravadas por la bebida y a veces tenían motivaciones eróticas. Muchas veces la actuación

<sup>8</sup> PLATÓN. *Banquete*, 174e4.

<sup>9</sup> PLATÓN. *Banquete*, 175b5-c2.

<sup>10</sup> PLATÓN. *Banquete*, 174a-175c.

<sup>11</sup> Cf. MATTHEY, Aurélie. Socrate, agôns, fêtes et reconnaissance publique. *Études Platoniciennes VI, Socrate: vie privée, vie publique*. Paris: Les Belles Lettres, 2009. p. 63-82. Cf. p. 74.

<sup>12</sup> Para un interesante tratamiento del tema de la broma y del insulto en los simposios, cuando se pasa de los límites de la burla y se llega a la difamación o calumnia, cf. COLLINS, 2004, p. 63-78.

en el simposio llevaba consigo la ambición personal, en ocasiones con consecuencias groseras. En esas reuniones el entretenimiento incluía por lo general música, danza y muchachas, pero los convidados también se entretenían entre ellos, recurriendo, a menudo, al juego de comparaciones<sup>13</sup> y a cantos o versos, muchas veces improvisados, que podían intercambiar o bien componer para hacer de contrapunto al de algún otro participante.

El *lógos sympotikós* es consistentemente concebido en las fuentes en términos de toma de turnos<sup>14</sup>. Cuando las intervenciones se hacen por turnos, hay un evidente elemento de competición, de rivalidad entre contrincantes. En los simposios, entonces, en los que el papel del *paízein*, esto es, del juego, es central<sup>15</sup>, los participantes suelen hacer una exhibición de habilidad poética no profesional, rivalizando entre sí. En tal sentido, el *lógos sympotikós*, en determinado momento de la reunión, llega a asumir el papel de un agón, de una competencia, de una demostración que se espera que haga cada miembro de su capacidad y de su dominio técnico y de ejecución, grande o pequeño, tanto en una actuación personal como en canto coral<sup>16</sup>.

La alteridad del espacio simposiaco en el que Platón instala el tema del amor, en un contexto muy diferente al del *Fedro*, es crucial para comprender buena parte de los discursos del *Banquete*<sup>17</sup>, pero, como veremos, es asimismo crucial el modo en que Platón presenta ese banquete, un banquete que adopta una forma que no responde en sus detalles al patrón de

<sup>13</sup> Platón también rescata este rasgo de los simposios. Por ejemplo, Alcibíades compara a Sócrates con un sileno (216c-e).

<sup>14</sup> PLATÓN. *Leyes*, 671c; *Protágoras*, 347d. Cf. COLLINS, 2004, p. 68.

<sup>15</sup> El juego en el simposio es fundamentalmente competitivo. Pero también hay encuentros en los que la provocación y bromas entre pares son corrientes, no incidentales, sino un rasgo central del juego y de la presentación poética. Cf. COLLINS, 2004, p. 63ss. Por su parte, para Platón, de modo más general (ej. *Leyes*, 666b y 671e, pero en sentido negativo en 673e), y lo mismo puede decirse de sus imitadores, la actividad simpótica como un todo se presenta bajo la rúbrica de juego (*paidiá*) que es fundamentalmente competitivo. Cf. PELLIZER, Ezio. Outlines of a Morphology of Symptic Entertainment. In: MURRAY, Oswyn (Ed.). *Sympotica: A Symposium on the Symposium*. Oxford: Clarendon Press, 1990. p. 177-184; cf. p. 179.

<sup>16</sup> Así, las habilidades de cada uno o del grupo se exponen a la sanción general. Cf. PELLIZER, 1990, p. 179 y COLLINS, 2004, p. 68-9. Platón, en *Leyes* 652a, señala que los simposios permiten discernir cómo son realmente nuestras naturalezas (*tò katideîn pòs ékbomen tàs phýseis*).

<sup>17</sup> Cf. HUNTER, Richard. *Plato's Symposium*. New York: Oxford University Press, 2004, p. 6.

las reuniones conviviales habituales<sup>18</sup>. En efecto, una lectura comprensiva del *Banquete* requiere advertir la relación entre los simposios usuales de los hombres griegos y aquellos que se describen como simposios de hombres nobles, y el lugar que en las reuniones conviviales esos hombres conceden a los discursos y en especial a la filosofía, en el momento en que, acabada la cena propiamente dicha, el vino circula entre ellos.

Temas característicos del *lógos sympotikós*, tanto en su expresión poética como en la discusión filosófica que tipificó el simposio literario de Platón y Jenofonte en más, son la virtud, el bien, la lealtad, Eros y los placeres del amor. En el *Banquete* Platón elige, pues, el marco más adecuado para instalar a sus personajes y sus encomios al amor. Pero el simposio que Platón presenta no tiene exactamente los mismos rasgos de los que eran habituales, sino que es una versión corregida de ellos. Los personajes, por cierto, se ajustan a las normas usuales de un simposio: vestimenta adecuada, búsqueda de recreación y gratificación, elección de un “director de simposio”<sup>19</sup> por parte de los convivios, encargado de ordenar las intervenciones y de fijar el modo de beber, elaborado sistema de comunicación, demostración competitiva por parte de cada orador de sus capacidades técnicas y ejecutivas para proteger y mejorar su imagen y temor a perderla, despliegue disciplinado de pasiones individuales y colectivas. Pero, a pesar de que esos elementos se ajustan a lo usual, el simposio que Platón nos pinta es un simposio de gente cultivada, sin flautistas ni bailarinas ni citaristas, en el que, aun bebiendo vino, los asistentes, reunidos para conversar entre ellos (συνεῖναι), hablan y se escuchan mutuamente κοσμίως, usando su propia voz. Este punto, que aparece implícitamente en el *Banquete*, es planteado explícitamente por Sócrates en el *Protágoras*<sup>20</sup>. En ese pasaje, en efecto, se contraponen las συνουσίαι de los hombres καλοὶ καὶ ἀγαθοὶ con los simposios de los hombres vulgares.

*Pues me parece que el conversar sobre poesía es lo más semejante a los simposios de*

<sup>18</sup> Cf. MATTHEY, 2009, p. 75.

<sup>19</sup> Συμποσίαρχος. Erixímaco toma este papel, hasta la irrupción de Alcibíades, quien se erige a sí mismo en simposiarca (213e9) y marca así un nuevo comienzo para el simposio. Cf. HUNTER, 2004, p. 5.

<sup>20</sup> PLATÓN. *Protágoras*, 347c3-348a6. Sobre este punto, véase ROMERI, Luciana. *Philosophes entre mots et mets*. Grenoble: Jérôme Millon, 2002, p. 57-59.

*bombres frívolos y vulgares [ἀγοραίων]. Ellos, en efecto, dado que, mientras beben, no pueden pasar el tiempo juntos [συνεῖναι] por sí solos, con su propia voz y con sus propias palabras en razón de su incultura, hacen subir el precio de los flautistas pagando altas sumas por una voz que no es la propia, la de las flautas, y gracias a esa voz pasan tiempo juntos [συνεῖναι]. Allí, en cambio, donde quienes participan en el simposio son gente de bien [καλοὶ καὶ ἀγαθοὶ] y educados, no has de ver flautistas ni bailarinas ni citaristas, sino que, en la medida en que son capaces de pasar el tiempo juntos [συνεῖναι] sin esas tonterías y juegos, con su propia voz hablan y escuchan por turnos ordenada y mesuradamente [κοσμίως] aun cuando beban mucho vino<sup>21</sup>.*

Tal vez, como quiere Luciana Romeri, Sócrates invierte aquí los papeles que atribuye a los nobles y a los vulgares: él es, sin duda, más similar a un ἀγοραῖος que a un καλὸς καὶ ἀγαθός, de donde se desprende que está sugiriendo que los nobles deberían comportarse como se comporta el ἀγοραῖος Sócrates en el banquete. Pero, aun cuando no aceptásemos tal inversión, queda en claro que Platón traza una distinción bastante nítida entre dos tipos de comportamientos simposíacos. Esta distinción, que parece ir de suyo para Sócrates es problemática: un banquete sin voz ajena no corresponde a ninguna práctica convivial de la que se tenga testimonio antes de Platón,<sup>22</sup> sino que corresponde exactamente a lo que Platón ilustra en su *Banquete*<sup>23</sup>.

Platón insiste una y otra vez a lo largo de sus escritos en que las preocupaciones humanas en general, privadas o públicas, no son las que interesan al filósofo, que se aparta de ellas, tal como se ve, por ejemplo, en la *Apología*. También en el *Teeteto*, en el largo pasaje a propósito de la filosofía y la vida filosófica, en el que Platón incluye la anécdota de Tales que cae en un pozo<sup>23</sup>, se añaden los banquetes, esto es, las reuniones, cenas y entretenimientos con flautistas (σύνοδοι καὶ δέιπνα καὶ σὺν αὐλητρίσι κῶμοι) a las actividades públicas o políticas que los sabios rechazan<sup>24</sup>.

Tal como Platón las describe, si bien en las reuniones de gentes nobles se consume vino en gran cantidad, aunque se vigila su circulación, a

<sup>21</sup> PLATÓN. *Protágoras*, 347c3-e1.

<sup>22</sup> ROMERI, 2002, p. 57-61. Para Romeri, Platón es el inventor de un género literario *simposíaco* nuevo, aun cuando Jenofonte hubiera escrito antes de Platón su *Banquete*.

<sup>23</sup> PLATÓN. *Teeteto*, 172c2-176a2.

<sup>24</sup> PLATÓN. *Teeteto*, 173c6-d6. Cf. MATTHEY, 2009, p. 75.

menos que estimule el logos, los invitados no se detienen en las comidas ni requieren juegos ni acompañamientos, sino que lo central es el intercambio de palabras y escuchas recíprocas y bien ordenadas. La palabra sobresale, pues, sobre los otros elementos, por sobre el alimento y aun por sobre el vino<sup>25</sup>. Efectivamente, en su *Banquete* Platón no describe el banquete propiamente dicho: nada dice sobre los alimentos ni sobre el desarrollo de la reunión. Platón presenta el banquete filosófico como exclusivamente “discursivo” y nada “espectacular”<sup>26</sup>. Es un banquete de palabras<sup>27</sup>, un banquete de nobles, un banquete de ideas y de intercambios recíprocos que enriquecen las ideas progresivamente. Poco y nada se dice sobre el banquete propiamente dicho: no hay referencia a los alimentos ni la narración se detiene en el desarrollo de la reunión, sino sobre lo que unos y otros han dicho durante esa reunión. Los discursos tienen lugar en la segunda parte, es decir en el simposio, cuando se ha acabado de comer, se levantan las mesas y comienza a circular el vino.

El *Banquete* se inscribe, sin duda, dentro de un género literario ya establecido, la “literatura simposiaca”, tradición en evolución en el siglo IV a.C., que tiene un amplio precedente en la poesía, cuyos temas del temprano período arcaico desarrolló. Sin embargo, dados los huecos en nuestros testimonios, y la enorme influencia que tuvo el *Banquete* de Platón, es difícil establecer qué rasgos eran ya prominentes en la literatura simposiaca de principios del siglo IV y en qué medida el propio Platón contribuyó a ella. Parece probable que ya había algunos elementos canónicos tanto en los motivos literarios como en las prácticas corrientes de los simposios<sup>28</sup>. Hunter sostiene que, si bien

<sup>25</sup> Otro punto llamativo es que en el *Banquete* Platón nunca se refiera a la reunión en casa de Agatón como un *συμπόσιον*. Tampoco aparece esta palabra en ningún momento del diálogo, sino que siempre se emplean términos de la familia de *συνουσία* (172a7, 173a4, 176e2). Cf. TECUSAN, Manuela. *Logos Symptotikos: Patterns of the Irrational in Philosophical Drinking: Plato Outside the Symposium*. In: MURRAY, 1990, 238-262. Cf. p. 241-242.

<sup>26</sup> Cf. ROMERI, 2002, p. 61.

<sup>27</sup> Para festín (*θείων*) y su asociación con cena (*δείπνον*), así como para la idea de banquete de discursos, cf. ROMERI, 2002, p. 51. La idea de la fiesta de palabras aparece en el *Fedro* (227b y 236e). También está en presente a lo largo del *Gorgias* y en el prólogo del *Timeo* (17a1-3; cf. 27b7-9).

<sup>28</sup> Cf. RUTHERFORD, R. B. *The Art of Plato*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995, p. 179-180, y HUNTER, 2004, p. 6.

ya existía una literatura simposíaca, la tradición de un “simposio de los Siete Sabios”, mejor conocida por la obra de Plutarco, no puede rastrearse antes de Platón. El punto es discutible, pero, en todo caso, la literatura simposíaca posterior trata la obra de Platón como el texto clásico fundador del género; si ha habido algún predecesor, Platón sin duda lo eclipsó<sup>29</sup>.

Cuál sea el orden y la conexión entre los discursos que se pronuncian sucesivamente en el diálogo ha sido un punto discutido entre los estudiosos. R. G. Bury<sup>30</sup>, por ejemplo, cuando aborda el tema, sostiene que el diálogo puede ser visto casi como una obra en tres actos: el primero está constituido por los cinco primeros discursos, el segundo es la intervención de Sócrates y el tercero es el encomio de Sócrates por parte de Alcibíades. Para Bury está claro que Platón quiere que veamos los cinco discursos en un mismo plano, en tanto tienen en común apuntar a las apariencias y no a la verdad. Señala su desacuerdo con dos estudiosos, Steinhart y Deinhardt, que ordenan los discursos en pares, distinguiendo cada par de los otros en función de las diferentes esferas de actividad de Eros con las que ellos tratan: si Fedro y Pausanias se mueven la esfera ética, Erixímaco y Aristófanes en la esfera física y Agatón y Sócrates en la esfera espiritual más elevada. Para Bury, si bien esto tiene ciertos visos de verdad, no es adecuado, porque el discurso de Sócrates, desde su punto de vista, se distingue completamente de los demás<sup>31</sup>.

Por su parte, Romeri sostiene que en el *Banquete* hay una serie de discursos sobre Eros que no implican ninguna relación dialógica entre los personajes. Desde su perspectiva, se trata de discursos yuxtapuestos, una suerte de serie de mini-conferencias, dirigidas a los asistentes con propósitos y modalidades diferentes según las características de quien toma la palabra: los discursos se suceden y yuxtaponen sin relación recíproca. Y añade: “Más precisamente, el *Banquete* aparece como un *agón*, pero menos

<sup>29</sup> Cf. HUNTER, 2004, p. 15. Romeri manifiesta su desacuerdo con la posición de Rutherford. Desde su punto de vista, no se registra literatura simposíaca de tipo platónico antes de Platón y en ese género literario, entonces, no existe una continuidad –como quiere Rutherford– sino más bien una ruptura. Cf. ROMERI, 2002, p. 93, n. 174.

<sup>30</sup> BURY, R. G. *The Symposium of Plato*. Edited with Introduction, Critical Notes and Commentary. Cambridge: W. Heffer and Sons, 1973. p. lii-liii.

<sup>31</sup> Otro argumento de Bury, que no resulta convincente, reposa sobre la cantidad de páginas que ocupa cada discurso. Cf. BURY, 1973, p. lvi.

un *agón* entre los convivios que un *agón* entre la palabra filosófica de los convivios y todo lo que debería constituir un *symposion* –comida, vino, entretenimiento, música”<sup>32</sup>.

Aunque es cierto que la escena inicial da pie para pensar que los discursos son sólo un prelude para el de Sócrates, que contiene la verdad del diálogo acerca del amor, pienso que hay otra lectura posible. Dado que Platón compromete a sus personajes en una suerte de certamen o de duelo oratorio, creo viable, como trataré de mostrar, abordar el *Banquete* como un *agón* literario<sup>33</sup>.

Sin duda, no es sencillo establecer cuál es el verdadero *skopós*, esto es, la idea guía que permite tejer las diferentes partes del diálogo para darle la unidad y la articulación que requiere una composición poética. Las opiniones en este aspecto están divididas: para muchos, el tema central es Eros y el propósito que Platón persigue es elaborar y presentar una doctrina sobre Eros. Para unos, no es sino un ejemplo más que ofrece Platón del método correcto para tratar una cuestión filosófica. Para otros, Platón se propone presentar un modelo de lo que debería ser un banquete. Pero todo esto no ofrecería mayores dificultades si el diálogo acabara con el discurso de Sócrates, lo cual no es el caso: la participación final de Alcibiades atenta contra tales lecturas, o al menos las complica. Ateniéndose a este final, podría inferirse que el propósito principal de Platón es hacer el encomio de Sócrates o, más bien, una defensa de Sócrates frente a los cargos en su contra de falta de castidad. Para Bury, en efecto, está más allá de toda duda que éste es, al menos, uno de los propósitos, pero considera errado decir que es el principal propósito, que es, para él, el poner de relieve la personalidad de Sócrates, como ideal tanto de la filosofía como del amor<sup>34</sup>.

Lo más probable es que, como en otros diálogos, Platón persiga varios propósitos y aborde varios temas, cuya cuidadosa combinación es la que da la obra su riqueza y su unidad: Eros, la virtud, la poesía trágica, la medicina, el método de la filosofía, la “esencia” de un verdadero simposio

<sup>32</sup> ROMERI, 2002, p. 86.

<sup>33</sup> Después del discurso de Erixímaco, en 194a1, Sócrates señala: *kalós gàr autòs egónisai*, “has competido bien”. Este comentario se refiere a su contribución al discurso simposiaco, pero podría aplicarse igualmente bien a la ejecución poética.

<sup>34</sup> BURY, 1973, p. lxxv.

de nobles, Sócrates como modelo y Alcibíades como su contracara, para nombrar sólo éstos, van apareciendo y se van entrelazando progresivamente a lo largo de las páginas. Y creo que puede decirse que se van entrelazando a través de la estructura del agón que, como señalé, es un elemento central de los simposios.

Como en todo agón literario, el disenso entre los antagonistas se expresa de diferentes modos y en tal sentido mi interés principal no está en el complejo contenido de cada uno de los discursos sino en el modo en que se van enlazando uno a otro, retomando cada uno el anterior o los anteriores, en diferente registro según el personaje que los pronuncia. Desde la lectura que propongo, la acción principal consiste, más que en una serie de cinco contribuciones individuales, que asumen el carácter de “encomios epidícticos”<sup>35</sup>, cuyo solo propósito sería presentar tipos de individuos y de estilos para enfrentarlos a Sócrates, en tres agones (Fedro vs. Pausanias, Erixímaco vs. Aristófanes y Agatón vs. Sócrates), separados por dos interludios cómicos.

El primer agón es entre Fedro y Pausanias<sup>36</sup>. Fedro plantea la cuestión del papel del amor en la educación moral y sostiene que la relación amorosa tiene su mayor poder cuando lleva a la adquisición de la ἀρετή y la felicidad –tal como él las entiende<sup>37</sup>– y hace un elogio desmesurado del amor. Fedro parte de nociones convencionales no sólo acerca de esto, sino también de cosas como “vergonzoso” y “honorable” y no se esfuerza por argumentar que eros ayudaría al amante a distinguir entre vergonzoso y honorable. Es importante advertir que en este punto anticipa un elemento central y una deficiencia del discurso de Pausanias, quien sostendrá que las acciones no son en sí mismas vergonzosas ni honorables, sino “neutras” y que todo depende del modo en que se las lleve a cabo. Con su discurso

<sup>35</sup> El encomio epidíctico era una importante manifestación de la creciente profesionalización y educación en técnicas retóricas propia de la Atenas clásica. Sobre el encomio véase NIGHTINGALE, Andrea. *Genres in dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 93-106.

<sup>36</sup> En el simposio ficticio, Pausanias no sigue inmediatamente a Fedro, pero como Platón así lo presenta a sus lectores tenemos todo el derecho de verlo como su secuencia y su respuesta “correctiva”. Pausanias no aborda qué es el amor, sino a qué tipo de amor se debe encomiar.

<sup>37</sup> PLATÓN. *Banquete*, 180b.

rival, Pausanias pretende hacer un claro contrapunto de lo que ha sostenido Fedro. Construye sobre la idea de Fedro de que la buena relación amorosa lleva a la adquisición de algún tipo de ἀρετή<sup>38</sup>, pero subraya que el planteo no ha sido correcto (οὐ καλῶς<sup>39</sup>) y que él buscará *corregir* (επανορθώσασθαι<sup>40</sup>) a Fedro<sup>41</sup>, y apela a un criterio y a la medida<sup>42</sup>. Si Fedro ha partido del supuesto de que todos sabemos lo que eros es, Pausanias, en claro contrapunto, lo rebate distinguiendo dos tipos de eros, bueno y malo. Tal distinción va de la mano con una distinción de carácter moral acerca de acciones buenas o malas y de la pederastia como práctica<sup>43</sup>, y es un punto que también aparece en el subsiguiente discurso de Erixímaco (y ya no en los discursos siguientes, que toman al amor siempre como bueno).

El segundo agón, en el que rivalizan seriedad y comedia, es quizás el más logrado literariamente. Tras el episodio del hipo de Aristófanes<sup>44</sup>, presenta un par de rivales diferentes: Erixímaco y Aristófanes. Ambos hacen exhibición de sus respectivas artes y ambos presentan modelos rivales universalmente aplicables de cómo el eros funciona en el universo<sup>45</sup>. Habla primero Erixímaco, a quien le cuadra perfectamente el curar el hipo, y hace ostentosa gala de su ciencia, la medicina, con un discurso de tono serio, más bien solemne y pomposo, en el que recuerda también a Heráclito<sup>46</sup>. El segundo agón se enhebra con el primero. Erixímaco enlaza su discurso con el de Pausanias, señalando que éste ha comenzado bien al trazar la diferencia entre dos eros, pero que no ha llevado a término su discurso (ορμήσας ἐπὶ τὸν λόγον καλῶς, οὐκ ἱκανῶς ἀπετέλεσεν), por lo cual Erixímaco intentará *completarlo* (δεῖν ἐμὲ πειρᾶσθαι τέλος ἐπιθεῖναι τῷ λόγῳ)<sup>47</sup>. Toma de Pausanias la dualidad del eros, pero la extiende a todo el mundo

<sup>38</sup> PLATÓN. *Banquete*, 185b.

<sup>39</sup> PLATÓN. *Banquete*, 180c4.

<sup>40</sup> PLATÓN. *Banquete*, 180d2.

<sup>41</sup> PLATÓN. *Banquete*, 180c4-d2.

<sup>42</sup> PLATÓN. *Banquete*, 182a.

<sup>43</sup> PLATÓN. *Banquete*, 183d4-8.

<sup>44</sup> PLATÓN. *Banquete*, 185c4-e5.

<sup>45</sup> PLATÓN. *Banquete*, 185e6-193d5.

<sup>46</sup> PLATÓN. *Banquete*, 185e6-188e4.

<sup>47</sup> PLATÓN. *Banquete*, 185e6-186a2.

tanto divino como humano. Su encomio resulta en realidad un encomio de la medicina y de quienes, como él, la practican, que saben cómo usar e implantar el eros<sup>48</sup>. Cuando acaba su largo discurso se declara temeroso de haber omitido muchos puntos y acaba dando el pie a Aristófanes, quien deberá *llenar las lagunas* (ἀναπληρῶσαι<sup>49</sup>). Más aun, apenas Aristófanes, con sorna, ha comenzado a hablar acerca de su hipo curado, Erixímaco le reprocha que bromea (γελοτοποιεῖς<sup>50</sup>) cuando está a punto de hablar y que lo obliga entonces a vigilar que su contrincante no diga algo risible (γελοῖον<sup>51</sup>). Aristófanes le replica: no espera que sus palabras no sean risibles (μὴ γελοῖα), sino que no sean ridículas (μὴ καταγέλαστα)<sup>52</sup> y, al hacer tal sutil distinción, está usando γελοῖον con un significado diferente al que le otorgó Erixímaco. Esa referencia inicial de Aristófanes pone en evidencia que ha tomado como ridículas las teorías médicas de Erixímaco, que en realidad reproducen las teorías médicas corrientes<sup>53</sup>. Aristófanes, poeta famoso por hacer añicos toda solemnidad y pomposidad, no quiere caer en el ridículo como su oponente, pero es esperable que lo que diga se ajuste a su profesión de hacer reír. Sus primeras palabras, con su referencia al buen orden del cuerpo (τὸ κόσμιον τοῦ σώματος<sup>54</sup>) desafían y parodian el discurso y el modo de pensar de los médicos. Y es éste un punto importante para caracterizar el agón Erixímaco-Aristófanes: el discurso de Aristófanes, en efecto, es un contrapunto del de Erixímaco. Intentará *hablar en un sentido diferente* a quienes lo precedieron (ἄλλη γέ πη... λέγειν ἢ ἢ σὺ τε καὶ Πausanías εἰπέτην<sup>55</sup>), como lo recuerda también al finalizar<sup>56</sup>. Sostiene que los hombres no son conscientes del poder de eros y que él tratará pues de explicarlo (πειράσομαι ὑμῖν εἰσηγήσασθαι τὴν δύναμιν αὐτοῦ)<sup>57</sup>, para

<sup>48</sup> PLATÓN. *Banquete*, 186c7, d4.

<sup>49</sup> PLATÓN. *Banquete*, 188e2-3.

<sup>50</sup> PLATÓN. *Banquete*, 189a6-7.

<sup>51</sup> PLATÓN. *Banquete*, 189b1.

<sup>52</sup> PLATÓN. *Banquete*, 189b5-7.

<sup>53</sup> Cf. BURY, 1973, p. xxxiii.

<sup>54</sup> PLATÓN. *Banquete*, 189a3.

<sup>55</sup> PLATÓN. *Banquete*, 189c2-3. Es importante reparar en el uso intencionado del dual.

<sup>56</sup> PLATÓN. *Banquete*, 193d7.

<sup>57</sup> PLATÓN. *Banquete*, 189c2-d4.

lo cual deberá primero hablar de la naturaleza humana y de lo que a ella le ha ocurrido. Introduce allí la “historia” de los primeros seres humanos, el andrógino primitivo, el ser humano desunido y el amor como la búsqueda de la mitad perdida. El propio Aristófanes subraya que su discurso ha enfrentado agonísticamente al de Erixímaco: el suyo ha sido, como lo había dicho al inicio y lo recuerda al final, un discurso diferente del de Erixímaco (ἄλλοῖος ἢ ὁ σός)<sup>58</sup>, un discurso con tintes cómicos y trágicos a la vez, que rivaliza con la pomposa seriedad de su contrincante.

Tras un interludio dialogado<sup>59</sup>, que intencionadamente introduce la forma dialógica como opuesta a la epidíctica y anticipa y anuncia el diálogo que Sócrates mantendrá con Agatón cuando este acabe su encomio, se inicia el tercer y último agón –Agatón vs. Sócrates– y el par elegido es nuevamente del todo apropiado. En este tercer contrapunto, Platón ofrece un retrato exquisitamente satírico del narcisismo y del estilo florido del poeta Agatón, con quien rivaliza un Sócrates medido, que habla sin alambiques y en otro registro. El contrapunto entre Agatón y Sócrates enfrenta no sólo dos personajes y sus posiciones, sino que pone en escena como rivales en duelo oratorio a la retórica (gorgiana) y la dialéctica. Platón enhebra magistralmente este tercer agón con los anteriores. En efecto, Agatón comienza *reprochando* a los anteriores: ellos no han hecho un verdadero encomio del dios, sino que felicitaron a los hombres por los bienes cuya causa es Eros; pero nadie ha hablado a propósito de los caracteres de Eros (ὁποῖος δέ τις αὐτὸς ὤν) gracias a los cuales él es causa de esos bienes. Esa es la razón por la cual antes de iniciar su propio encomio debe explicitar cómo tiene que hablar. El solo modo correcto de hacer un elogio sobre el tema que fuere es explicar (λόγῳ διελεῖν) cuáles son los caracteres (οἷός ἐστιν) en este caso de Eros, y luego sus dones<sup>60</sup>: Eros es el más joven, el más delicado, el más flexible y sus virtudes son la justicia, la templanza, la valentía y la sabiduría<sup>61</sup>. Al fin, Agatón pretende que su encendido elogio ha sido una mezcla pro-

<sup>58</sup> PLATÓN. *Banquete*, 193d6-7.

<sup>59</sup> PLATÓN. *Banquete*, 193d6-194e3.

<sup>60</sup> PLATÓN. *Banquete*, 194e4-195a5.

<sup>61</sup> Agatón atribuye a Eros rasgos que Aristófanes, por boca de Eurípides, atribuye a Agatón en las *Tesmoforias* (vv.191-92): σὺ δ' εὐπρόσωπος, λευκός, ἐξυρημένος, / γυναικώφωνος, ἀπαλός, εὐπρεπῆς ἰδεῖν.

porcionada de juego y de seriedad, de παιδία y de σπουδή<sup>62</sup>. Esta observación es importante porque subraya la coexistencia (aun interdependencia) entre lo σπουδαῖον y lo γελοῖον. Lo serio-cómico (σπουδαιογελοῖον), en efecto, era reconocido como el modo más apropiado del simposio en general y de las contribuciones individuales en él<sup>63</sup>.

Cuando Agatón acaba, Sócrates interviene y parodia su estilo afectado. Subraya que su discurso ha sido todo estilo, atractivo porque de corte gorgiano, pero carente de sustancia<sup>64</sup>. Somete a Agatón a un diálogo, quien acaba reaccionando airadamente y *no quiere entrar en controversia*<sup>65</sup>, lo cual da el pie a Sócrates, quien, por confesarse ignorante, recurre al relato sobre Eros que le fuera transmitido en una supuesta conversación con Diotima<sup>66</sup> y que hará partiendo de lo que *han acordado* Agatón y él<sup>67</sup>. Sócrates se apoya sobre la observación final de Agatón y también recurre a la modalidad seriocómica de una manera particular, llevando a cabo, como remedo de lo que antes hicieron sus predecesores, en especial Erixímaco y Agatón, una actuación en la que ofrece una construcción exagerada de sí mismo: el diálogo entre Sócrates y Diotima es una clara autoparodia, como si invitara a hallar lo serio tras lo risible<sup>68</sup>. Sócrates contrapone la ampulosidad en el elogio con lo que él cree que debe hacerse: decir la *verdad* a propósito de lo que se elogia<sup>69</sup>. Declara, irónicamente, que *no quiere rivalizar, sino hablar a su manera* (εἰθέλω εἰπεῖν, κατ' ἑμαυτὸν οὐ πρὸς ὑμετέρους λόγους<sup>70</sup>), pero su discurso oficia de claro contrapunto al de Agatón tanto por el contenido

<sup>62</sup> PLATÓN. *Banquete*, 197e6-8.

<sup>63</sup> El σπουδαιογελοῖον es el llamado “seriocómico” o juego serio (cf. la introducción de Alcibíades en 215a5-6), aunque se trata de una modalidad no restringida al simposio. Tal como aparece en otras fuentes, así como debe lograrse un equilibrio con el vino, también debe haber un balance entre seriedad y risa (ARISTÓFANES. *Ranas*, 389-93; PLATÓN. *Banquete*, 197e; JENOFONTE. *Banquete*, 4.28).

<sup>64</sup> PLATÓN. *Banquete*, 198a4-199b7.

<sup>65</sup> PLATÓN. *Banquete*, 199b8-201c9.

<sup>66</sup> PLATÓN. *Banquete*, 201d1-212c2.

<sup>67</sup> PLATÓN. *Banquete*, 201d5-7.

<sup>68</sup> Como bien subraya Hunter, el *Banquete* contiene algunos de los más brillantes pasajes paródicos y autoparódicos de Platón, como se aprecia, sin ir más lejos, en la “ironía” socrática. Asimismo, tanto Erixímaco como Agatón y Sócrates llevan a cabo una actuación en la que construyen una exageración de sí mismos. Cf. HUNTER, 2004, p. 9-13.

<sup>69</sup> PLATÓN. *Banquete*, 198a-d.

<sup>70</sup> PLATÓN. *Banquete*, 199a7-b.

como por la forma. Sócrates construye su intervención sobre las ruinas del discurso de Agatón, pues rescata alguna de sus partes pero las transforma en algo del todo nuevo, enfrentando a la poesía desde la filosofía. Un punto importante marca tanto la continuidad como la contraposición entre el discurso de Agatón y el de Sócrates: Agatón incidentalmente introduce un aspecto que será crucial: el amor es siempre amor *de algo*. Al decir que es obvio que el amor es de la belleza, pues no puede haber amor de la fealdad<sup>71</sup>, acierta y yerra a la vez. Por lo demás, la caracterización de lo bello como bueno por parte de Sócrates es un elemento de novedad que opera también como contrapunto a la presentación de Agatón.

He dejado de lado adrede –porque me llevaría más allá de los límites que impuse a este trabajo– la aparición final de Alcibíades, quien no hace un encomio del amor sino de Sócrates y cuya irrupción puede leerse como el quiebre y la negación del juego agonístico. Y no solamente del juego agonístico, pues con su entrada en escena el simposio filosófico, la fiesta de palabras deja de ser tal y se vuelve una suerte de antisimposio<sup>72</sup>, esto es, paradójicamente, un verdadero y habitual simposio, simposio de hombres vulgares, con exceso de bebida y embriaguez, de la que sólo Sócrates finalmente escapa.

En lo anterior he tratado de mostrar en qué sentido el *Banquete* puede leerse como un ejemplo de agón literario, en la medida en que en él rivalizan diferentes personajes y, tras ellos, diferentes géneros: poesía, retórica, medicina, comedia, tragedia y filosofía. Cada discurso responde al carácter y gustos de quien lo ofrece, los personajes compiten entre sí de a pares y no parecen tener la intención de cooperar para lograr entre todos, al final, una imagen acertada de eros. Sin embargo, Platón construye el diálogo de modo tal que los diferentes discursos, a pesar de sus propios autores, cooperan para presentar, en última instancia, lo que es para él el gran agón: el agón entre la filosofía y otras artes o habilidades. Platón enfrenta así a los personajes de a pares, pero ese enfrentamiento no tiene por fin presentar a uno como vencedor y a otro como perdedor, sino que es precisamente el resorte para cumplir un cometido gracias a la cooperación de todos los personajes: la defensa de la superioridad de la filosofía frente a otros gé-

<sup>71</sup> PLATÓN. *Banquete*, 197b4-5.

<sup>72</sup> Cf. ROMERI, 2002, p. 93.

neros y de la medida ante la transgresión. El diálogo es, pues, persuasivo y disuasivo: invita a la filosofía sobre el modelo socrático y procura disuadir, a los lectores si no a los personajes, de seguir por las sendas erradas de los rivales de la filosofía.

#### RESUMO

O *Banquete* tem sido lido e interpretado desde diferentes perspectivas. Neste trabalho se propõe uma leitura do diálogo desde a perspectiva do *agôn* literário, segundo a qual a ação principal consiste, mais que numa série de cinco contribuições individuais, que assumem o caráter de “encômios epidíticos”, cujo único propósito seria apresentar tipos de indivíduos e de estilos para confrontá-los com Sócrates, em três *agônes* (Fedro vs. Pausânias, Erixímaco vs. Aristófanes e Agatão vs. Sócrates), separados por dois interlúdios cômicos. Ainda que os personagens não pareçam ter a intenção de cooperar, porém de competir entre si, Platão constrói o diálogo para mostrar que, apesar de seus respectivos autores, os discursos acabam cooperando para apresentar o que em definitivo é o grande *agôn*: o *agôn* entre a filosofia e outras artes ou técnicas.

Palavras-chave: Platão. *Banquete*. *Agôn*. Filosofia. Poesia.

#### RÉSUMÉ

*Le banquet* a été lu et interprété à partir de différents points de vue. Dans cette étude, je me propose d’offrir une lecture du dialogue du point de vue de l’agôn littéraire, lecture d’après laquelle l’action principale, plutôt que consister en une série de cinq contributions individuelles – cinq «éloges épidiétiques» dont le seul but serait de présenter des types d’individus et de styles pour les confronter avec Socrate – est constituée par trois agônes (Phèdre vs. Pausanias, Éryximaque vs. Aristophane, et Agathon vs. Socrate), séparés par deux intermèdes comiques. Bien que les personnages ne semblent pas avoir l’intention de coopérer, mais de se mettre en concurrence, Platon construit le dialogue pour montrer que, en dépit de leurs auteurs, les discours coopèrent juste dans le but de présenter ce qui est finalement le grand agôn: l’agôn entre la philosophie et d’autres arts et techniques.

Mots-clés: Platon. *Le Banquet*. *Agôn*. Philosophie. Poésie.



# EL TRATAMIENTO ARISTOTÉLICO DE LA *DIABOLÉ* EN LA *RETÓRICA* ENTRE LA PRIMERA REFLEXIÓN SOBRE LA *RETÓRICA*

GRACIELA MARTA CHICHI

*Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales  
Universidad Nacional de La Plata-CONICET, Argentina*

## I

En uno de los estudios dedicados al *éthos* y al *páthos* en dos concepciones centrales en materia de retórica clásica –la de Aristóteles y la de Cicerón–, se pregunta si, junto al recurso de delinear el carácter positivo del orador (o del cliente), la noción retórica de *éthos* incluye (o no) su contraparte negativa concerniente al *éthos* del/los oponente(s)<sup>1</sup>. El recurso retórico de la *diabolé* merece ser atendido en la cuestión, y en ese sentido rescato evidencias preliminares. En su *Apología*, Platón dice que los acusadores de Sócrates lo difamaron con la envidia y la calumnia (*phthónoi kai diaboléi*)<sup>2</sup>; y que por ellas los Atenenses estaban desde hace mucho convencidos de las imputaciones<sup>3</sup>. Sócrates no podía más que echar mano de una prueba y disponerse con ello a disolver tan pronto como pudiera la difamación<sup>4</sup>. A juicio de Isócrates, el testimonio de una vida recta es lo que torna veraz el discurso del que habla<sup>5</sup>. Los recursos argumentativos ayudan por cierto cuando el orador tiene que tomar la palabra, pero el mostrarse honrado

<sup>1</sup> WISSE, J. *Ethos and Pathos: From Aristotle to Cicero*. Amsterdam: A.M. Hakkert Publisher, 1989, p. 7.

<sup>2</sup> PLATÓN. *Apología*, 18d. (PLATÓN. *Apologie de Socrate, Criton*. Texte établie et traduit par M. CROISÉ. Paris: Les Belles Lettres, 1966).

<sup>3</sup> Cf. PLATÓN. *Apología*, 19b, 20c, 23a y *diabállon pròs tous polloùs*, cf. JENOFONTE. *Recuerdos de Sócrates*, I, 2, 31. (JENOFONTE. *Obras Completas: Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apología*. Versión directa, introducciones y notas por J. D. García Bacca. México: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, 1946).

<sup>4</sup> PLATÓN. *Apología*, 19b.

<sup>5</sup> ISÓCRATES. *Antídotis*, 278. (ISÓCRATE. *Sur la Paix, Aréopagitique, Sur L'Échange*. Texte établie et traduit par G. MATHIEU. Paris: Les Belles Lettres, 1950).

no sólo hace más creíble el discurso sino más estimadas las acciones de quien tiene buena reputación; y esto es aquello que tendrían que procurar los sensatos más que todos los demás seres humanos<sup>6</sup>.

Por entonces se pensaba que convencer era cuestión de resolver dos tareas: una, dividir en partes el discurso de modo tal de plantear un comienzo, un relato de la cuestión, una prueba y un cierre. Y la segunda tarea consistía en relacionar con alguna de esas partes recetas precisas y adecuadas acerca de cómo suscitar emociones en los oyentes a determinada altura de la presentación<sup>7</sup>. Precisamente cuando Aristóteles introduce la voz *diabolé* en *La Retórica*, están muy presentes las señas de esa primitiva instrucción. Recuerdo el pasaje:

*Pero justamente entonces [nûn mèn oûn oi] los que redactaron artes de los discursos se han esforzado por una pequeña parte suya, porque las pruebas [písteis] son lo único conforme al arte, mientras que las otras [partes] son accesorias; por un lado, [oi dè perì mèn...] no dijeron nada acerca de los entimemas, que es el cuerpo de la persuasión, y, por el otro [perì dè tòn...], trataron la mayoría de las veces cuestiones ajenas al asunto: en efecto, sospecha [diabolé], compasión, cólera y estados semejantes del alma no se ocupan del asunto [ou perì toû prágmátos] sino que atienden al juez<sup>8</sup>.*

Si la expresión griega que traduje por “estados semejantes del alma” pudo haber sido una glosa<sup>9</sup>—cuando a modo de colofón se enumeran a partir de la *diabolé* cuestiones ajenas al asunto—, entonces el pronunciamiento aristotélico involucrado en la cita no habría alcanzado a las emociones en general sino sólo a algunas, que o bien resultarían en determinado respecto comparables o bien fuesen emociones de cierto tipo, como las referidas en contexto semejante<sup>10</sup>. Concedido entonces el hecho de que no habría habido pronunciamiento acerca de las emociones en conjunto en tanto “cuestiones

<sup>6</sup> ISÓCRATES. *Antítesis*, 280.

<sup>7</sup> Cf. SOLMSEN, F. Drei Rekonstruktionen zu antiken Rhetorik und Poetik. *Hermes*, Stuttgart, v. 67, p. 133-154, 1932. Consultado en STARK, R. (Ed.). *Rhetorika: Schriften zur aristotelischen und hellenistischen Rhetorik*. Hildesheim: Georg Olms, 1968. p. 184-205, cuya paginación cito: p. 199.

<sup>8</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, I, 1, 1354a12-18. Mi traducción del texto griego de KASSEL, R. *Aristotelis, Ars Rhetorica*. Berlin: Walter de Gruyter, 1976.

<sup>9</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, 1354a17.

<sup>10</sup> En ARISTÓTELES. *Retórica*, III, 19, 1419b25-27.

dirigidas al juez”, sigue siendo claro que el autor del pasaje advierte sobre su irrelevancia, porque son “de las cosas que están fuera del asunto”<sup>11</sup>, que antes tildó de accesorias. A partir de esto debería quedar debilitada la duda acerca de la coherencia de la tesis aristotélica respecto de las emociones en ese escrito. El texto de mi primera cita hablaría en todo caso de algunas emociones y de la *diabolé*, por el hecho preciso de que todos esos materiales fueran equiparables de algún modo. En suma, si el pasaje describe aquello que llegó a ofrecer cierta antigua enseñanza pero también señala lo que no ofreció, de acuerdo a la visión del planteo aristotélico, es también plausible, en segundo lugar, que la expresión *sôma tês písteos*<sup>12</sup> –que traduce “cuerpo de la persuasión”, como es habitual– haya podido entenderse en el sentido de cuerpo de la *prueba*. La expresión griega *pístis* era, como se sabe, el nombre tradicional de esa (tercera o segunda) parte del discurso, de acuerdo a la respectiva división que los manuales primitivos del área habían enseñado a mantener. Aristóteles estaría indicando, entonces, que esa única parte es lo importante a la hora de convencer, esto es, aquello que es conforme al arte, lo cual ya por la época se identificaba bajo el nombre de entimema, otra cuestión muy conocida a esta altura de los estudios disponibles pasado el siglo XX. Por fin, la expresión metafórica de “cuerpo” referida a la prueba en retórica reaparece, cuando el autor advierte sobre la práctica usual de los remedios comunes a todos los géneros<sup>13</sup>. A mi entender y yendo al punto, la perspectiva de lo relevante también alcanza al capítulo sistemático que refiere cómo se dispone un discurso. En efecto, un comienzo mínimo necesario, que subraye lo fundamental en materia de estilo, es “aquél que presenta los puntos capitales de la prueba, a fin de que el cuerpo tenga cabeza”<sup>14</sup>. Justamente, la expresión que caracteriza lo irrelevante desde el comienzo del texto, y de nuevo en este pasaje del libro tercero, corresponde a la fórmula técnica habitual de los tribunales atenienses, que atestiguan los textos atribuidos a Lisias, lo cual retomaré más adelante<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, 1354a15-16.

<sup>12</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, 1354a15.

<sup>13</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, 1415a25.

<sup>14</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, III, 14, 1415b7-8.

<sup>15</sup> Sobre la referencia a Lisias, cf. MARX, F. Aristoteles' Rhetorik. In: STARK, 1968, p. 36-123, cf. p. 115. Originalmente publicado en *Berichte über die Verhandlung der königlich-*

A decir verdad, estudios pioneros de la retórica antigua de comienzos del siglo XX ya habían apuntado al blanco de la crítica de Aristóteles al comienzo de su escrito, a partir del testimonio del *Fedro*<sup>16</sup>, que hablaba de la habilidad de Trasímaco de Calcedonia en relación a las tres materias que menciona el texto de Aristóteles<sup>17</sup>. En el pasaje platónico, Trasímaco y otros representan la retórica como arte de los discursos (*lógoi*), por lo cual son sabios al hablar, mientras que Sócrates se dice amante de las divisiones y reuniones, a fin de reivindicar la dialéctica como arte de hablar pero también de pensar<sup>18</sup>. Tampoco se olvidaron de una segunda figura, perteneciente al círculo de Isócrates de nombre Teodectes, que había enseñado a proferir epílogos que movían a la compasión y a la cólera<sup>19</sup>. Las alusiones aristotélicas a ambas emociones parecen guardar cercanía con el consejo de guardar el mismo orden al expresarlas, que surge tanto de la línea que cité antes como de las recomendaciones sobre las partes del discurso, en los últimos capítulos del escrito que conocemos. A propósito del epílogo, Aristóteles dice: “cuando están claras tanto las cualidades como las magnitudes, hay que provocar en el oyente determinadas emociones, que son: la compasión, el sobrecogimiento, la cólera, el odio, la envidia, la emulación y la riña”, cuyos lugares se habían presentado anteriormente<sup>20</sup>. Ahora bien, cuando Solmsen

---

*sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Classe, Leipzig*, v. 52, p. 241-328, 1900. En la misma línea cf. KASSEL, 1976, p. 4, ad 1454a23 y mi planteo: CHICHI, G. El tratamiento de la relevancia en textos de la *Retórica* de Aristóteles. In: ZECCHIN, G; PEPE, L.; NÁPOLI, J. (Ed). *Actas Cuarto Coloquio Internacional Lenguaje, Discurso y Civilización*. La Plata: UNLP, 2007. p. 1-10. Cf. p. 3-6.

<sup>16</sup> PLATÓN. *Fedro*, 267c7-d.

<sup>17</sup> NAVARRE, O. *Essai sur la Rétorique Grecque avant Aristote*. Paris: Librairie Hachette, 1900, p. 156-157, 166, n. 2; SOLMSEN, F. The Aristotelian Tradition in Ancient Rhetoric. *American Journal of Philology*, Baltimore, v. 62, p. 35-50 y p. 169-190, 1941, que cito en la edición de STARK, 1968, p. 314; y DE VOGELIN, W. *Die Diabolé bei Lysias*. Basel: Beno Schwabe & Co, 1943, p. 23. Disponible en: <<http://books.google.es/>>. Acceso en: 05 fev. 2010.

<sup>18</sup> PLATÓN. *Fedro*, 266b-c. Hoy día se vuelve a identificar a Trasímaco en *Retórica* 1354a16-18. Cf. RAPP, C. Aristoteles Rhetorik. Uebersetzt und erläutert von C.R. 2 t. In: FLASHAR, H. (Ed.). *Aristoteles Werke in Deutscher Übersetzung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002. v. 4. Cf. t. 1, p. 45; y DOW, J. A Supposed Contradiction about Emotional Arousal in Aristotle's *Rhetoric*. *Phronesis*, Assen, v. 52, p. 382-402, 2007, cf. p. 391-4.

<sup>19</sup> SOLMSEN, 1932, p. 199 y 1941, p. 314.

<sup>20</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, III, 19, 1419b25-28.

escribió en inglés, teniendo presente quienes por entonces pudieron haber entendido que la retórica consistía en jugar con las emociones del auditorio, fue contundente al seguir la tesis de Barwick<sup>21</sup>. Reconociendo ya por entonces a quien había llamado la atención sobre la conexión de las partes del discurso, a propósito de entender el origen de las apelaciones emotivas en ese sistema primitivo de retórica, nuestro autor llamó la atención de sus colegas ingleses sobre los dos modos (o métodos) antiguos sobre el “arte de animar las emociones en el auditorio”<sup>22</sup>. Aristóteles no pensaba que las pasiones –o emociones, diría hoy, tal como se entiende el griego *páthe*– estuviesen conectadas con partes específicas del discurso, y tampoco insinuaba la utilidad de apelar a ellas a determinada altura del discurso. Por lo demás, el discurso no es algo que tenga partes, sino que es un conjunto, que resulta *pistós* y efectivo debido a la combinación de tres *písteis* –llamadas *apódeixis*, *éthos* del que habla y *páthe*<sup>23</sup> – que Aristóteles reconoce. “Aristóteles difiere de la práctica de los retóricos contemporáneos o antiguos por el hecho de: (a) sacar la teoría de las *páthe* del sistema de *tà mére lógou* y establecerlas como uno de los temas primarios del sistema de retórica, y por (b) darles un tratamiento cuidadoso y analítico...”<sup>24</sup>.

Pero el recurso de la *diabolé* también aparece entre las modalidades de prólogos, que habitualmente se llaman “remedios”<sup>25</sup>. En efecto, la enseñanza era precisamente atender primero al orador, otras veces al oyente, en otro caso tocar o ir directamente al asunto (*prágma*) y por fin atender al contrario<sup>26</sup>. El pasaje dice:

*Y acerca del mismo (perí autoú) y del adversario (toú antidokoú) están cuantas cosas tienen que ver con la diabolé, tanto para disolverla como para provocarla, mientras que es posible proceder en ambas situaciones pero no de modo semejante (Ret. 1415a27-28, con desarrollo entre líneas 28-34)*<sup>27</sup>.

<sup>21</sup> BARWICK, Karl. Die Gliederung der rhetorischen tekhné und die horaziasche Epistula ad Pisonés. *Hermes*, Stuttgart, v. 57, p. 1–62, 1922.

<sup>22</sup> SOLMSEN. Aristotle and Cicero on the Orator’s Playing Upon Feelings. *Classical Philology*, Chicago, v. 33, n. 4, p. 390-404, 1938, p. 390-392.

<sup>23</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Retórica*, I, 2, 1356a1.

<sup>24</sup> La traducción al castellano es mía del inglés de SOLMSEN, 1938, p. 394.

<sup>25</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, III, 14, 1415a25.

<sup>26</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, III, 14, 1415a25-27.

<sup>27</sup> MARX, 1968, p. 112-113

El autor del texto critica y advierte ante el modo habitual de construir un prólogo, por el cual, en tres de las referencias apuntadas, el orador se dirige a alguien descalificado como destinatario –*pròs phaûlon gàr akroatén*, dice el griego, en otro texto– en la medida en que éste no escucha (ni es capaz de atender) lo que importa –en griego se lee seguido: *kaì tà éxo toû prágmato akouónta*<sup>28</sup>.

Ahora bien, el estudio de Marx, que apenas se recuerda hoy día, llegó a reunir y a cotejar documentos antiguos relacionados con miras identificar los cuatro modos que se leen en *Retórica* III 14 (1415a25-27). La perspectiva del contrario que figura en la presentación de los remedios coincidiría con la perspectiva del adversario, y en la oración siguiente figura bajo la expresión de lo: “acerca de (uno) mismo y el adversario”, que anuncian los elementos para armar y desarmar la *diabolé*<sup>29</sup>. Entre los latinos, Cicerón<sup>30</sup> y el escrito de la *Rhetorica ad Herenium*<sup>31</sup> distinguieron las fórmulas de esos distintos puntos de partida: los del *ab nostra*, *ab adversariorum*, *ab iudicum (auditorum) persona*, y *a causa* (o alternativamente, el *ab rebus ipsis*). Dionisio de Halicarnaso –del primer siglo antes de nuestra era– atestiguaba que también Isócrates tuvo el *diabállein* bajo la categoría del adversario, y la acción de elogiar en la perspectiva del orador. En conexión con la sospecha y el elogio, Marx señala entonces la coincidencia con la línea del capítulo aristotélico 16 que algunas ediciones atetizan<sup>32</sup>. Allí se admite que la narración de hechos pasados es central en la oratoria política (que delibera sobre lo futuro), sea que su recuerdo hubiese apuntado a construir una sospecha, sea que con ello alguien hubiese querido expresar un elogio<sup>33</sup>.

Dando por cierto entonces que *Retórica* III 14 no desarrolla los modos relacionados con el oyente y los que corresponden al asunto, Marx entiende que ambas perspectivas habían sido al comienzo del escrito consideradas: a esa altura *La Retórica* ya contemplaba al oyente y al juez, por un lado, donde también consta la referencia a lo ajeno al asunto (y lo que

<sup>28</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Retórica*, III, 14, 1415b5-6. MARX, 1968, p. 115.

<sup>29</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, III, 14, 1415a27.

<sup>30</sup> CICERÓN. *De Inventione*, I, 16, 22.

<sup>31</sup> *Rhetorica ad Herenium*, I, 4,8.

<sup>32</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, III, 1417b15.

<sup>33</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, 1417b13-15.

es “accesorio”) y a la escasa contribución de los escritos precedentes<sup>34</sup>. Y, por otro lado, el modo que parte del orador, bajo las expresiones: “el que habla” o “del mismo”, consiste en mostrarse honesto (*tò dokeîn epieikês tôn légonta eînai*), tal como Isócrates propuso, que también refería el recurso de llamar la atención del auditorio. En la apertura de la presente sección adelanté que la expresión *éxo touî prágmato*s (que señala lo irrelevante) correspondía a la fórmula procesal del Areópago ateniense. El comentario anónimo contiene por fin la comparación del prólogo (o proemio) con la cabeza de un hombre<sup>35</sup>.

## II

Los resultados directos del cotejo de las apreciaciones eruditas del estudio de F. Marx destacan, a mi entender, el enfoque doble que tiene en suma la *diabolé* en el tratamiento aristotélico, a saber: el primero muestra un recurso que está a la par de la compasión y de la cólera, al comienzo del escrito, cuando integra una lista de expedientes de la enseñanza precursora en la materia que el filósofo examina. Todos esos materiales dejarían siempre identificarse desde la perspectiva del/los oyente/s. Y el juez identifica la figura colegiada de los tribunales populares que, como se sabe, corporizan el auditorio al que está dirigido el discurso, esto es, a quienes en definitiva se pretende influir y convencer. En tal caso se dice: “no se debe torcer al juez moviéndolo a la ira, al odio o a la compasión, porque sería semejante a que si alguien torciera la regla de la que va a servirse”<sup>36</sup>. De nuevo, el filósofo señala que esa enseñanza “definió en qué consiste un prólogo, qué debe tener la narración y cada una de las otras partes, y que no se ocuparon de ninguna otra cosa más que de hacer que el oyente se encuentre de un algún modo” (*tôn kritên poiôn tina poiésosin*)<sup>37</sup>. Ahora bien, la segunda perspectiva que se le reconoce al recurso que sigo se encuentra en *Retórica* III 14: la *diabolé* identifica directamente uno de los cuatro modos habituales de abrir

<sup>34</sup> MARX, 1968, p. 113-114.

<sup>35</sup> En relación a Isócrates, cf. MARX, 1900, p. 115-116. Marx postuló que un redactor interfirió de hecho en el hilo del texto que conocemos, y a la altura del libro III defendió la influencia y la crítica –del autor de la *Retórica*– a la tradición isocrática.

<sup>36</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, I, 1, 1354a24-26.

<sup>37</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, I, 1, 1354b17-20.

un discurso: en particular aquél que se dirige a la figura del adversario de un orador que hubiese tomado la palabra. Precisamente, ese otro orador o adversario es el interlocutor del discurso de éste, pero no las figuras del primer enfoque. Por lo demás, y a la hora de pensar lo dicho en relación con cuestiones relacionadas con la factura del texto, quedaría bien documentado, a mi entender, el siguiente corolario, a saber: que Aristóteles pudo haber reubicado y redefinido (viejos) ejes de análisis al interior de la propia reflexión, a partir de tener que considerar fórmulas y referencias en curso en su época, que el texto que conocemos atestigua, tal como propuso Marx. Sin ir muy lejos, la categoría de *prágma*, entre los cuatro modos de construir prólogos<sup>38</sup>, habría pasado a nombrar lo relevante en su propio proyecto, cuya *via regia* se valdría de entimemas o argumentos, tal como dijo al comienzo. Y al respecto, su autor pretendió haber asumido un hecho compartido, a saber: “que reconocemos que estamos convencidos de algo sobre todo, cuando creemos haber probado la cuestión”<sup>39</sup>. Resumiendo, Aristóteles decidió no asociar las emociones a determinada parte o etapa del discurso, desde el momento en que aquellas son fuentes genuinas de persuasión, cada vez que el orador fuese capaz de precisar causas de las emociones ligadas a aspectos de la cuestión de la que se habla<sup>40</sup>. Asimismo subrayo que el uso

<sup>38</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, III, 14, 1415a25-27.

<sup>39</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, I, 1, 1355a5-6.

<sup>40</sup> El artículo de DOW (2007) que reviso trae literatura de los años setenta en adelante, tal como enseña la nota 1, entre el viejo comentario de M. COPE (de la nota 13). Sobre la cuestión acerca de cuál habría sido la apreciación aristotélica respecto del papel de las emociones, Dow aboga por la idea de que la alusión de *Retórica* I 1 (sobre el primer pasaje de mi trabajo) no comprometería la coherencia del planteo aristotélico respecto de las pruebas emocionales y/o de las premisas emocionales, cf. 2007, p. 387. Esta posición se desarrolla en la tesis doctoral de DOW. *The Role of Emotion Arousal in Aristotle's Rhetoric*. University of Saint Andrew, 2008. Disponible em: <<http://hdl.handle.net/10023/501>>. Acceso em: 12 ago. 2009. Entre los estudiosos referentes de Dow figuran J. Barnes y W. Fortenbaugh (cf. DOW, 2008, p. 137 y n. 136), y también, W. Grimaldi (cf. 2007, p. 385, n. 5), entre quienes a fines de siglo XX sentaron posición sobre el rehabilitado tema de las emociones. Ahora bien, en todos esos autores juega un papel importante la idea de que las inconsistencias hablarían en contra de la unidad del tratado aristotélico, por lo cual cabría pensar en explicaciones en términos de redactores o de suponer distintos períodos en el escrito que conocemos, lo cual encerró la hipótesis evolutivista en *La Retórica*, que F. Solmsen había presentado a fines de los años veinte del siglo pasado. En segundo lugar, a juicio de Dow, Aristóteles estaba recordando y criticando la instrucción de Trasímaco (DOW, 2007, p. 391-394), toda vez que sus recetas sobre cómo acusar, sobre cómo apelar a la piedad o a la cólera, pretendían ganar el favor de sus oyentes, en

de la voz *prágma* en el tratado de *La Retórica* exhibe una categoría ubicua, que a mi entender excede la noción actual de relevancia tópica o temática (en los estudios de teoría de la argumentación), en la medida en que el intérprete tiene que notar que la perspectiva de lo pertinente atraviesa aun el tratamiento aristotélico de la *léxis*<sup>41</sup>. A todo esto, recuerdo que Aristóteles distingue dos capítulos sistemáticos en su reflexión, a saber: el que ofrece los materiales de la *diánoia* (de los libros primero y segundo) que abastecen qué decir (esto es, los distintos tipos de pruebas y cómo reaccionar en cada caso), y el segundo que procura los recursos de la *léxis* en el libro tercero, que por su parte enseñan a decir el discurso tal como es preciso, a fin de que se muestre convincente o “de tal condición”<sup>42</sup>.

La recepción aristotélica de la *diabolé* exhibe, por lo tanto, dos rasgos, a saber: (a) se trata de un recurso que abre una instancia dialogada del tipo específico de una confrontación, en un contexto particular. Y el segundo punto que identifiqué tiene que ver con explicar lo anterior, en la medida que (b) puede ponerse en juego solamente a determinada altura del proceso de persuasión. Justamente, la perspectiva del adversario es una de las señales textuales del rasgo (a), y se recordará que así se refiere la perspectiva del eventual interlocutor en el tercer libro, al que apunta el blanco de la *diabolé*. La propia idea de un adversario asociada a una de esas presentaciones admite de suyo que eventuales papeles de defensa o de ataque, característicos de un diálogo del tipo del enfrentamiento o de la polémica, que generaría la *diabolé*, identificarían las correspondientes ocasio-

lugar de atender a los hechos actuales del caso sobre el que hubiese tocado debatir (cf. DOW, 2007, p. 390, 398). *Por diabolé debería entenderse entonces la actividad de calumniar o de acusar maliciosamente a alguien, antes que la idea de levantar “prejuicio”* (DOW, 2007 p. 388 y n. 13, traducción y destacado míos). La referencia de mi primera cita de la *Retórica* I 1 a la piedad y a la cólera también pretendía asociar antiguas técnicas para despertar emociones (“rhetorical technical for the arousal of emotions”, DOW, 2007, p. 390); mientras que el uso antiguo de la *diabolé* al comienzo del discurso, esto es, en los proemios tanto como al final en los epílogos se desentendía de cualquier compromiso de querer atender a los hechos del caso (DOW, 2007, p. 388, 398). Finalmente, la tesis doctoral de DOW se ocupa de la posición aristotélica sobre las emociones, también cuando se mide con los últimos trabajos de W. Fortenbaugh.

<sup>41</sup> Cf. CHICHI, 2007 y \_\_\_\_\_. El modo adecuado de decir y la relevancia estilística (Aristóteles, *Retórica* III, 7). In: DURÁN, C.; HEBRARD, A. (Ed.). *Actas de las VI Jornadas de Investigación en Filosofía para profesores, graduados y alumnos*. La Plata: Al Margen, 2008. v. 1, p. 55-64, en particular p. 61.

<sup>42</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Retórica*, III, 1, 1403b13-17 y II, 26, 1403a34-b2.

nes de uso en torno a movidas o intervenciones posibles acerca de cuándo disipar o, contrariamente, cuándo levantar sospechas sobre alguien, que en la situación jugaría la figura de la parte contraria o el papel de un rival en el encuentro, en el marco de alguno de los tres contextos de práctica oratoria que Aristóteles reconoce. Me refiero a los tres géneros de la práctica asociados a los respectivos instrumentos o recursos de su tratamiento. Respecto del rasgo (b), o bien cabría pensar que hay usos de la *diabolé* que valen al comienzo y al final del discurso respectivamente<sup>43</sup>, habiendo supuesto que su autor hubiese querido aquí distanciarse de la costumbre de manejar la sospecha en los exordios exclusivamente<sup>44</sup>, tal como había enseñado el viejo Trasímaco de Calcedonia. Pero, si no hubiese sido ese el caso, deberíamos pensar que las consideraciones (del capítulo 14 de *Retórica* III) describen enfoques ajenos al propio aristotélico, tal como propuso la hipótesis de un presunto redactor<sup>45</sup>.

Ahora bien, debido al hecho de que la *diabolé* figura ciertamente entre los remedios habituales a los prólogos<sup>46</sup>, nuestro autor sostuvo a esa altura que quien se hubiese servido de ellos en tres casos precisos no habría querido más que desviar la atención del asunto que fuese objeto de prueba, en cuyo caso habría tenido presente y querido influir sobre un auditorio que no hubiese podido seguir lo relevante. Aristóteles habla en este caso de quien es *phaúlos*, atendiendo a cierto uso técnico, creo yo, antes que habiendo querido hacer valer alguna categoría socio-histórica. Por lo que entiendo, se trata de interpretar una categoría, que Aristóteles reserva para cuestiones de moral, y por eso descalifica también en este terreno de la retórica a quien obra mal. El *phaúlos* es, en suma, la configuración de sí de todo aquel orador o participante del discurso que realizare una acción incorrecta, y se lo define así por su elección contraria a la moral, según un texto muy interesante de dialéctica aristotélica: *katà proairesin légontai*<sup>47</sup>, antes o en lugar de tener en

<sup>43</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, 1415a30-35.

<sup>44</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, 14, 1415b17-25.

<sup>45</sup> Sobre la primera alternativa, cf. NAVARRE, 1900, p. 156-157 y 166. Hoy día se dice que Aristóteles reconoce el uso de la *diabolé* en el proemio y en los epílogos (DOW, 2007, p. 388). La hipótesis del redactor es de MARX, 1968, p. 112-15.

<sup>46</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, III, 14, 1415a26-39.

<sup>47</sup> ARISTÓTELES. *Tópicos*, V, 5, 126a36.

cuenta la mera capacidad del participante. Prueba de esto es que, dice el texto, si se pretendiera definir al sofista, al calumniador (*diábolos*) o al ladrón en atención a su capacidad (*dýnamis*), podría replicarse que la divinidad y el honrado podrían hacer cosas *phaulá*<sup>48</sup>. A partir del lugar dialéctico que cité en la anterior nota a pie, podría aducirse entonces que las acciones tipifican y son indicios del carácter correspondiente. Y, en todo caso, la diferencia va a dejar sentadas las correspondientes distancias a la hora de hablar, por un lado, de ladrones, de calumniadores y de quien pretende pasar por alguien que sabe, en ocasión de dialogar con otros al menos, y, por el otro, cuando se trata de dioses y de hombres honestos. Por lo tanto, todos por igual pueden actuar en uno u otro sentido, de modo tal que “la capacidad no será el género de ninguna cosa reprobable”<sup>49</sup> –o no todo lo posible es reprobable–. Ahora bien, actuar conforme a una elección, que consume lo bueno en determinada ocasión en situación de actuar, marcaría la diferencia entre unos y otros, porque lo elegible y bueno no es el género de lo posible –o no todo de lo que se puede/es posible es elegible o bueno–. Volviendo entonces al punto, el auditorio que el texto considera “malo” corporizaría cualquier *actitud hostil* propia de quienes pudiesen oponer resistencia a la tarea de quien habla, o del auditorio en el que operen facciones. Ahora bien, frente a un auditorio, que pudiera estar ya comprometido con uno de los dos interlocutores de una polémica, la reflexión aristotélica tendría que ofrecer(nos) salidas o recursos por el hecho de haber tomado en serio el punto de vista de la persuasión pertinente, que por lo demás sería la que retiene la referencia al *prágma*, también entre el conjunto de los remedios en *Retórica* III 14, a diferencia de las otras tres perspectivas que destaqué con Marx en la sección anterior. Por lo tanto, quien estuviera presto a hablar ante un auditorio comprometido con la parte del adversario en el marco de la polémica podría, no obstante, obtener algo fructífero en alguna instancia

<sup>48</sup> ARISTÓTELES, *Tópicos*, V, 5, 126a30-b. Por eso dice también que el *phaúlos* está en el *éthos*, cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, 1121, entre otros pasajes. De ellos trata en particular la comedia según la definición de *Poética*, 2. Y su contrario es la conducta noble (*spoudaíos, epieikés*); cf. BONITZ, H. *Index Aristotelicus*. In: BEKKER, I. (Ed.). *Aristotelis Opera*. Berlin: W. De Gruyter et Socios, 1961. v. 5, p. 813. Cito las ediciones de ROSS, W. D. *Aristoteles, Topica et Sophistici Elenchi*. Oxford: O. C. T., 1958; y BYWATER, L. *Aristotelis, Ethica Nicomachea*. Oxford: O. C. T., 1894.

<sup>49</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Tópicos*, 126b1-2.

de la mera confrontación con quienes así suelen conducirse en el proceso de persuasión. Supuesta, en cambio, la calidad cooperativa del auditorio, nuestro escrito admite que sería suficiente presentar en vista de qué se habla y entrar directamente a la prueba que es el “cuerpo de persuasión”: si aquello (o lo que se defiende) fuese conocido, ni siquiera se necesitaría mayor aviso o antesala<sup>50</sup>.

La siguiente evidencia se abre con el encabezado “acerca de *diabolé*”<sup>51</sup>, que introduce expedientes especiales. Los “lugares de la *diabolé*” se tienen por *tópoi* de carácter no-argumentativos, porque ellos no pondrían en juego premisas, de los cuales se pueda inferir determinada conclusión<sup>52</sup>. Respecto de la función argumentativa, que cumple un conjunto representativo de lugares me interesa puntualizar lo siguiente: el proceso de dar con una argumentación, tanto en la retórica como en la dialéctica, tiene lugar en la mente de quien argumenta como un *movimiento hacia atrás*: aquél que va desde la tesis a defender a la búsqueda de los datos que correspondan, tal como es típico en otras situaciones, también cuando se delibera antes de decidir. Tanto el orador como el dialéctico saben entonces de antemano aquello que intentarán defender, de modo tal que, por esa situación, ellos tienen que preguntarse luego cómo y con qué datos apoyar la posición elegida, que haría las veces de la conclusión en el proceso concreto de la discusión. Ahora bien, el hecho de que el orador o dialéctico no hubiese logrado lo propuesto ante su interlocutor en determinada circunstancia no haría mella en la valoración profesional que merezca su tarea. Cuestiones concretas de éxito tienen que ver con factores ajenos a la propia técnica, y como tales no deberían confundirse con las cuestiones de método: el fin, dice Aristóteles en ambos campos, es distinto del cumplimiento de la acción en cuestión, de modo tal que lo profesional no se valora en términos de eficacia o de éxito<sup>53</sup>. Añado una última referencia histórica en la interpretación de

<sup>50</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, III, 14, 1415a22-24.

<sup>51</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, III, 15, 1416a15.

<sup>52</sup> Cf. RAPP, 2002, p. 298. Una versión ágil, dentro de la aridez del tema, ofrece RAPP, C. Aristotle’s Rhetoric. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. First published Thu May 2, 2002. Substantive revision Mon Feb 1, 2010. Disponible em: <<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-rhetoric/#Rel.>>. Acceso em: 20 fev. 2010.

<sup>53</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Tópicos*, I 3, 101b5-1. La última versión del escrito de Rapp que conozco sobre la retórica aristotélica concede el punto que acabo de destacar; cf. RAPP,

los lugares dialécticos. Otto Bird, un estudioso de la lógica medieval, fue el primero en haber esclarecido el funcionamiento de la “lógica” especial de los recursos conocidos como *consequentiae*, y en aducir la tesis de que los lugares cumplen el papel de la inferencia o el de una garantía en determinado esquema representativo. Gracias al aporte de un medievalista, los lectores angloparlantes de entonces estuvieron en (buenas) condiciones para justipreciar la tesis –hoy día muy reconocida– de Stephen Toulmin, que no había sido bien recibida en su más estrecho círculo de colegas<sup>54</sup>. Esta lectura sostiene entonces que la función lógica del tipo de lugares (argumentativos) despeja un movimiento selectivo que apunta hacia atrás, tal como Kapp había dicho, por el cual, debido a la respectiva inferencia, que expresara el lugar en cuestión en tanto enunciado general –fuera del hecho de que reconozca o no excepciones– quedan unidos ciertos datos apropiados con aquella tesis, la cual por su lado hiciera las veces de conclusión del argumento, tanto en retórica como en dialéctica. Volviendo ahora al material reunido en el texto de los lugares de la *diabolé*<sup>55</sup>, se ha dicho al respecto que esos expedientes no le servirían a alguien que pretendiese liberarse de una situación incómoda por una sospecha injustificada, sino que sólo ayudarían a quien hubiese querido diseminarla<sup>56</sup>. Sin embargo, parece claro que los lugares de la *diabolé* aportan materiales que auxilian al papel de la reacción, esto es, de la defensa, tal como podría haber asumido el Sócrates platónico. Algunas salidas en particular buscan por cierto enfrentar (*hapantân*) la situación de sospecha<sup>57</sup>. La colección nombra primero un modo general

---

2010, secciones 6.3 y 7.4. Con todo, esta cuestión fue un valioso aporte de dos trabajos de KAPP, Ernst. *Sylogistik*. *Paulys Wissosa*, R.E.C.A., v. IV A 1, 1931, columnas 1046-1067, y \_\_\_\_\_. *Greek Foundation of Traditional Logic*. New York: Columbia University Press, 1942. cap. 1 y 4. Kapp fue también quien esclareció lo típico del enfrentamiento dialéctico, con miras a salvar la fundación griega de la lógica de eventuales objeciones psicologistas provenientes del planteo tradicional moderno.

<sup>54</sup> Cf. BIRD, O. The rediscovery of The Topics: Prof. Toulmin's Inference warrant. *Proceedings of American Catholic Philosophical Associations*, Houston, v. 34, p. 200- 205, 1960; y *Mind*, London, v. 70, p. 534-539, 1961. Acerca de la decepción que provocó su trabajo, cf. TOULMIN, S. Die Verleumdung der Rhetorik. *Neue Hefte für Philosophie*, Goettingen, v. 26, p. 55-68, 1986, en particular p. 56.

<sup>55</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, III, 15.

<sup>56</sup> RAPP, 2002, v. 2, p. 967.

<sup>57</sup> A partir de las indicaciones numéricas del margen derecho de la edición de Kassel debo corregir mi lectura anterior: no son catorce los lugares de la *diabolé* de *Retórica* III 15,

de resolver la opinión que pudiese pesar sobre alguien (1), y seguidamente figuran distintas reacciones en el papel de pretender desmentir puntual y sucesivamente aspectos pertinentes de la prueba en determinado contexto de oratoria (2). Hasta se aconseja aceptar el cargo de eventual difamación pero mostrando atenuantes, hoy se diría, sin ir muy lejos por el recurso de aducir que se trate de algo ajeno a la decisión humana (3). En esta tercera etapa se reconocen momentos de la prueba asociados a la doctrina de la *stásis*, que se atribuye a Hermágoras de Temnos (a mediados del siglo II antes de nuestra era)<sup>58</sup>. Precisamente, las recepciones griegas y romanas tardías de esa doctrina hablaron de la operación de la *inventio*<sup>59</sup>. El primer lugar de la lista habla de la *diabolé* como suposición manipulable (*hypólepsis dyscherés*), que no necesariamente sería verbal. Pienso en la situación en la cual pudiera fundarse en los gestos o acciones del sospechado aquello que pudiese inducir a formar determinada opinión sobre alguien. A todo esto, los usos de la voz griega en cuestión describen en todo caso una suposición que no encierra verdad, sino antes bien una creencia que está sujeta a error y que la mayoría no comparte<sup>60</sup>. Entre los restantes lugares de la *diabolé* están, por cierto, aquellos cuatro que devuelven al otro la misma sospecha recibida (4-7), el que recuerda que ya hubo juicio (8), el que genera una acusación (9), pasando por la situación de considerar indicios en terceros

---

como propuse; cf. CHICHI, G. M.; SCHAMUN, M. C. El uso de la acusación retórica (*diabolé*) en el discurso agonal de *Electra* de Eurípides. En: GRANATO, L.; MÓCCERO, M. L.; PIATTI, G. (Ed.). *Diálogo y Diálogos*: Actas del IV Coloquio Argentino de la IADA (Internacional Association for Dialogue Analysis). La Plata: UNLP, 2009. p. 514-525, en particular, cf. p. 518. Disponible em: <<http://www.datafilehost.com/download-cd7d34fb.html>>. Acceso em: 20 fev. 2010. Coincido por fin con RAPP (2002, p. 967) en que son doce lugares en total.

<sup>58</sup> Fue dicho por NAVARRE, 1900, p. 262-263 y 269. El segundo y tercer lugar provienen de Hermágoras y reflejarían el procedimiento de las cortes atenienses desde Dracón; cf. NAVARRE, 1900, p. 265-271.

<sup>59</sup> Cf. BRAET, A. The Classical Doctrine of «status» and the Rhetorical Theory of Argumentation. *Philosophy and Rhetoric*, Baltimore, v. 20, n. 2, p. 79-83, 1987; cf. p. 79-80. Sobre la versión de Quintiliano de la doctrina del *status* de Hermágoras, que Braet transcribe sobre los cuatro modos del defensor, véase 1987, p. 82-83, y \_\_\_\_\_. On the Origin of Normative Argumentation Theory: The Paradoxical Case of the Rhetoric to Alexander. *Argumentation*, Dordrecht, v. 10, p. 347-359, 1996. El caso de la p. 354 de Braet guarda paralelo con el segundo lugar especial aristotélico.

<sup>60</sup> Mi posición sobre la nota 322 de RACIONERO, Q. *Aristóteles, Retórica*. Madrid: Gredos, 1990, p. 567-568.

(10). Y entre lo propio del arte figura, por fin, el consejo de dar vuelta las valoraciones (11) y el de cambiarles su significado (12). Aplazo hasta nueva ocasión la tarea de avanzar en descripciones.

Paso a una sección de la *Retórica*, de factura presuntamente independiente, que precisa que hombres y *prágmata* son, ambos por igual, blancos de la *diabolé*, cuya solución consiste, siempre y en resumidas cuentas, en decir lo que parece extraño (*parádoxon*)<sup>61</sup>. Un comentarador antiguo latino lo denomina lugar para desatar (en griego, *lýsin*) la causa de la sospecha; mientras que su glosa, que ya opone *res a personae*, entiende que lo extraño sería resultado de haber interpretado acciones o circunstancias. Por su lado, el texto aristotélico menciona el caso de pensar mal de una madre que hubiese caído accidentalmente encima de su hijo, tras haber querido abrazarlo. Y el otro ejemplo, familiar por una tragedia de Teodectes, dice que Odiseo explica por qué Áyax parece más valiente que él, aunque no lo fuese realmente. En tales casos corresponde disipar la sospecha: que el involucrado hable o diga lo que sucede o aclare cómo fue la situación, a fin de desmentir (o disolver) lo que terceros de hecho pudiesen haber creído ante la circunstancia que ilustran sendos ejemplos. Hasta donde sé, *La Retórica a Alejandro*, por su parte, aporta algo equiparable a las referencias del lugar de *Retórica* II 23 que acabo de referir, aunque cabe advertir que la clasificación es más complicada<sup>62</sup>. En efecto, el tratamiento de la *diabolé* en *La Retórica a Alejandro*, cap. 29<sup>63</sup>, distingue primero la perspectiva *del hombre* que así refiere al orador, y que despliega exámenes subsiguientes, a saber: (i) si la *diabolé* pertenece al pasado o es actual, –y en tal caso, (ii) si la sospecha recae en el orador por el hecho de ser joven o viejo– o si no, observar (iii) de qué naturaleza es el cargo –si fuera una cuestión de carácter político o no, entre otras consideraciones al respecto– a las que siguen eventuales reacciones que en cada caso puedan anular o disipar la duda. La segunda perspectiva *corresponde a la del prágma*, bajo lo cual en el escrito se entiende

<sup>61</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, II, 23, 1400a23-29.

<sup>62</sup> RACKHAM, H. *Aristotle, Rhetorica ad Alexandrum*. With An English Translation by H. Rackham. London: William Heinemann; Cambridge: Harvard University Press, 1957. Y la edición en castellano: LÓPEZ CRUCES, J. L.; CAMPOS DAROCA, J.; MÁRQUEZ GUERRERO, M. A. (Trad.). *Alcidamante de Elea, Testimonios y fragmentos, Anaxímenes de Lampisaco, Retórica a Alejandro*. Madrid: Gredos, 2005.

<sup>63</sup> ARISTÓTELES. *La Retórica a Alejandro*, 1437b33-1438a2.

el objeto de los dos tipos de oratoria. Los usos de la voz griega *prágma* refieren, como vimos en el texto aristotélico, lo que se defiende, lo que se aconseja o aquello de lo que se disuade: en suma, las medidas que tienen que ver con materias políticas (por caso, aconsejar una paz vergonzosa), o aquellas que involucran a terceros, asuntos de la comunidad (determinada medida sobre los festivales, entre otros ejemplos). Junto a esas dos perspectivas, que encontramos en la recepción aristotélica (de *Retórica* II 23 y en los primeros lugares de *Retórica* III 15), *La Retórica a Alejandro* suma una *tercera perspectiva: la del lógos*. Esta se abre por su parte conforme a despejar tres análisis, a saber: (i) si su materia es amplia, (ii) si es no convincente, y (iii) si corresponde a un hecho pasado. En la sección dedicada a materias propias de un proceso legal<sup>64</sup>, la *diabolé* tiene que ver con imputar acciones realizadas por la fuerza, por ejemplo la sospecha de robo, entre otros. En la perspectiva del hombre –esto es, el orador– se trata de ver si la acción compromete a extraños o a amigos, y a cuestiones reprobables o no, entre otros. *La Retórica a Alejandro* ofrece, en suma, una variedad de ángulos sobre las causas de la sospecha, que pueden estar presentes en situaciones relevantes dentro de la especie política y de la judicial.

Ahora bien, entre las voces inglesas más influyentes en el campo, Carey sostuvo que la *diabolé* descubre la eficacia del dominio sobre los efectos emocionales del discurso, y en ese punto la reflexión retórica del siglo IV, a juicio del autor, quedó rezagada a la vista de la riqueza que atestiguan los oradores tanto en cuestiones de fondo como de método<sup>65</sup>. Con

<sup>64</sup> ARISTÓTELES. *La Retórica a Alejandro*, 36.

<sup>65</sup> “The contexts for Greek oratory are explicitly or implicitly triangular; two speakers (sometimes more) or groups are competing for the favorable judgment of an audience. It had been recognized long before Aristotle that audience goodwill was vital for the task of persuasion. But in a competitive context this almost inevitably has a negative counterpart, the creation of an emotional distance between the audience and one’s opponent.” CAREY, C. *The Rhetoric Of Diabole, The interface between philosophy and rhetoric in classical Athens*. International Conference organized by the University of Crete., 29-31 Oct 2004, Rethymno, Greece. Disponible em: <<http://www.eprints.ucl.ak.ac.uk/3281/>>. Acceso em: 03 fev. 2010. La cita es de la p. 1, mientras que la p. 12 insiste. Antes, el autor rastreó contextos de uso de la *diabolé* en la oratoria deliberativo-política de Tucídides; cf. CAREY, C. *Rhetorical Means of Persuasion*. In: WORTHINGTON, I. (Ed.). *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*. London: Routledge, 1994. p. 26-45, en particular p. 34. Y adujo que el contexto antagónico por antonomasia sería el de los contrincantes en la corte (p. 29). Por entonces se relevó la ubicuidad del recurso de las acusaciones personales en tres oradores centrales del canon clásico, a diferencia

todo, no puede ignorar los lineamientos expresos de la teoría, aún cuando quedara por dirimir la cuestión acerca de la mutua relación entre el escrito aristotélico y la *Retórica a Alejandro*. A juzgar por la voz más autorizada, *La Retórica a Alejandro* pudo haber sido el más antiguo, y el heredero de la antigua tradición sofística, cuyas figuras identifiqué en la primera sección del trabajo<sup>66</sup>. Carey reconoce entonces la noción retórica de relevancia, propia de los dos tratados clásicos, cuando revisa en detalle finas argumentaciones de los oradores, y cuando repara en la línea de quienes investigaron la máxima de “mantener el punto de la cuestión” en la historia de los testimonios sobre el proceso griego antiguo<sup>67</sup>. No obstante, aduce que el uso de la *diabolé* gana espacio ante la falta de noción de evidencia legal y la frecuencia del argumento de probabilidades. Por su lado, el autor considera que los lugares aristotélicos de la *diabolé*<sup>68</sup> recorren instancias de procedimientos de la prueba de un cargo legal en el contexto correspondiente. El estudio de Navarre ya lo había reconocido, en consonancia con situaciones que describen los textos de *La Retórica a Alejandro* (tal como indiqué en una nota anterior). También están las salidas que hoy podrían calificarse de *ad hominem* consistentes, como dije, en devolver la sospecha a la persona que primero la levantó, con el propósito de desconfiar y desacreditar la palabra del otro. La lectura de Carey deja reconocer planteos del manual de *Retórica* de Richard Whately (1787-1863), que apoyan la tesis –hoy día concedida en el campo del debate contemporáneo sobre la argumentación– de que es

---

de la rigidez de los dos planteos teóricos del siglo cuarto, a saber, el de la recepción aristotélica y el de *La Retórica a Alejandro*, sin dejar de reconocer en estos textos que la técnica del prejuicio en contra del oponente traería a colación materiales irrelevantes al punto en cuestión (cf. CAREY, 1994, p. 31). Estos viejos estudios de Carey tuvieron su réplica en trabajos vernáculos: véase la selección de ejemplos sobre el uso de *diabolé* en tragedia reunidos por GASTALDI, V. Tragedia oratoria y oralidad: Fórmulas retóricas en un proceso judicial (Esquilo, *Euménides*). *Synthesis*, La Plata, v. 10, p. 77-90, 2003; y en: \_\_\_\_\_. El *Lógos* trágico y la funcionalidad de la retórica. *Calíope*, Río de Janeiro, v. 12, p. 72-83, 2004.

<sup>66</sup> Los límites del escrito están entre los años 341 y el 300 antes de nuestra era; mientras que los del texto aristotélico, salvando sus etapas de redacción, se mueven entre los años 360 y 341 debido a los acontecimientos que nombra. Sin embargo, cabe pensar en una misma tradición que pudiese haber influido en sendos escritos de modo independiente (BRAET, 1996, notas 2 y 3, y la 4 para el último punto).

<sup>67</sup> CAREY, 2004, p. 5.

<sup>68</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, III, 15.

el uso del discurso el que se cataloga o califica como legítimo o ilegítimo, falaz o tramposo, y no el discurso en abstracto.

En segundo lugar, los estudios de Carey dejan en claro la relación entre la *diabolé* y la *eúnoia*. El escrito de *La Retórica a Alejandro* ya la había mostrado, y con ello en qué medida la *diabolé* apela a los efectos extra-discursivos de la persuasión, ligados al auditorio y a aspectos negativos —emocionales— que éste tuviera sobre los interlocutores del discurso, a juicio de Carey. Al respecto digo entonces que, cuando el autor antiguo se ocupa de cómo se disponen los discursos públicos y los legales, y en particular de los fines del *prooímion* en esos contextos<sup>69</sup>, el orador debe asegurarse que los oyentes se encuentren en buena disposición para escucharlo (*eumenéia*). Y entre las situaciones contrarias u obstáculos a esa buena disposición, el texto reconoce la situación de un auditorio que albergue sospechas acerca de la persona del orador, la de que reprobare los hechos o medidas por las que el orador podría abogar, y por fin el caso de que se desestimase el propio discurso (*lógos*). Cuando Aristóteles, por su parte, enumera los turnos de quienes mantienen una rivalidad, prevalece la idea de que habría que contestar a las objeciones y luego contra-argumentar teniendo presente la posición del interlocutor. “En efecto, como el alma no admite al hombre sospechoso, del mismo modo tampoco su discurso, sobre todo si el contrario ha tenido buena aceptación”<sup>70</sup>. Con todo, la *eúnoia* que Aristóteles tuvo presente<sup>71</sup> es un atributo del orador y por añadidura de su elocución. La idea sería que el discurso de alguien es creíble o confiable para quienes lo escuchan, si y sólo si el orador no sólo fuese capaz de reconocer sino también de decir lo mejor para su auditorio, asumiendo con ello que se trata de formular un consejo. Esto es, si el orador lograra mantener una mínima conexión emotiva favorable con el auditorio, su opinión sería creíble e influyente en ese auditorio<sup>72</sup>. Pero los detalles de esta cuestión merecen tratamiento aparte<sup>73</sup>.

<sup>69</sup> ARISTÓTELES. *La Retórica a Alejandro*, 29.

<sup>70</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, III, 17, 1418b13-17.

<sup>71</sup> En ARISTÓTELES. *Retórica*, II, 1, 1378a6-20.

<sup>72</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, II, 1378a16-17.

<sup>73</sup> CHICHI, G. Acerca de por qué el discurso (de alguien) es creíble: aproximación a la noción retórica de *eúnoia*. *Actas de las VIII Jornadas de Investigación en Filosofía para Profesores, Graduados y Alumnos*, UNLP, La Plata, abril 2011. Disponible em: <<http://jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar/actas-2011/entre-la-filosofia-y-la-literatura-emociones-en-la>

## III

Sobre la base de las consideraciones precedentes, identifico (c) un tercer rasgo del recurso que sigo. Un comentarista latino adujo que la *diabolé* no sería una emoción, sin embargo, importa ponerla en la emoción<sup>74</sup>. La palabra que separa, que siembra discordia o que divide, sabe de componentes emotivos, en la medida en que estos pudiesen ponerse en juego. Y es claro que Aristóteles menciona la *diabolé* entre las emociones que hoy se llaman “negativas” en los especiales círculos que hoy las rehabilitan. En efecto, tanto el tratamiento neoaristotélico como el enfoque de los estudios actuales de género reivindican y avanzan por igual en el estudio de las emociones en la línea cognitivista. El enfoque de género en el debate de la ética propone legitimar las emociones así llamadas “prohibidas” tales como el enojo, la rabia, la amargura, entre otras, cuyos análisis despejan en cada caso eventuales situaciones inequitativas o contextos de sometimiento de sus víctimas, interesantes para el análisis teórico de las cuestiones de filosofía moral. En este sentido, el papel esclarecedor de las emociones negativas dejaría en un segundo plano la elección tradicional de estudiar las emociones (positivas) que son típicas del análisis neoaristotélico, que sobre todo remontan a los estudios de Martha Craven-Nussbaum<sup>75</sup>. En la línea de la lógica informal, por su parte, del mismo modo se ha valorado el papel de las emociones airadas (“angry emotions”), a saber: la cólera, el resentimiento, la indignación, la envidia, en relación con la idea de hablar de “argumentos patéticos”, cuya razonabilidad se reivindica, a mi entender, con una sensibilidad histórica apreciable<sup>76</sup>. Por su parte, de acuerdo a *La Retórica*, la calumnia se alimenta del odio y de la envidia que despierte su víctima en terceros, por lo cual quien agudizara la sospecha hasta ese punto sacaría provecho de esa conexión. Entre los lugares que exhiben quiénes

repcion-tragica-y-retorica-y-su-debate-en-cuestiones-de-filosofia-politica/Chichi-%20Graciela%20M.pdf/view ISSN 2250-4494.>. Acceso em: jan. 2012.

<sup>74</sup> Así traduzco: “*Diabolé* non est páthos, sed pertinet ad iudem ponendum en páthei” MORETUS 1602, 192” (RAPP, 2002, p. 44). Lo de Moretus ayuda a entender la reciente idea de Dow, según la cual sería crucial desligar la acusación de las emociones, a fin de poder equipararlas en sus efectos irrelevantes (DOW, 2007, p. 388-390).

<sup>75</sup> Cf. SALLES, A. Reivindicando las emociones: contribución de la ética feminista. *Mora*, Buenos Aires, v. 8, p. 47-58, 2002, en particular p. 55.

<sup>76</sup> Cf. BRINTON, J. Appeal to the Angry Emotions. *Informal Logic*, Windsor, Ontario, v. 10, n. 2, p. 77-87, 1988.

pueden ser blanco de un acto injusto, se dice que los calumniados —entendiendo ahora— se conducen como si fueran objetos de odio o de envidia, dado que, como temen a los jueces, no habrían de tomar la iniciativa de defenderse, porque tampoco lograrían convencerlos<sup>77</sup>. La palabra que sospecha de otro, en el sentido fuerte de levantar una calumnia cae, por cierto, en la órbita de lo injusto. Precisamente, los expedientes retóricos que ofrecen salidas a la calumnia parecen, sin embargo, de dudosa eficacia: el calumniado debe contar con la expectativa de que terceros le desean efectivamente males<sup>78</sup> o muerte<sup>79</sup>. Y en el caso de que despertara en ellos envidia, sabría que disputa con ellos por el logro de bienes valiosos para todos. La envidia —sostiene Aristóteles— consiste en sentir pesar por el éxito del semejante<sup>80</sup>, y ese éxito consiste en haber alcanzado los bienes que importan en la vida buena<sup>81</sup>. Precisamente por esto se compite con quienes son cercanos a nosotros, y por eso la envidia plantea rivalidad<sup>82</sup>. Ahora bien, aunque el calumniado pudiera esclarecer que se trató de algo inmerecido, el éxito de su defensa dependería recién de que el auditorio pudiese poner distancia de esas emociones, tanto como de tener claro sus propias causas, hasta el punto de ver que lo proferido por el otro no tenga por qué concernir con el punto de la cuestión, esto es, todo depende del hecho de reconocer que la sospecha toca cuestiones irrelevantes con el motivo de litigio<sup>83</sup>.

---

<sup>77</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, I, 12, 1372b35-1373a1. Cito a propósito su comentario: “And those that have already been the subjects of hostile charges, suspicion, calumny (all included in *diabállēin* ‘to set one man at variance with, or against, another’), and such as are especially exposed or liable to it (easily calumniated, &c.); for such as these have neither the will (to prosecute) from fear of the judges (who are prejudiced against them), nor are they able to persuade (the judges, for the same reason, if they brought this case before a court of law): and to this class belong all that are hated and envied”. COPE, E. M. *Commentary on Aristotle Rhetoric*. Cambridge: Cambridge U. P., 1887. En Línea en CRANE, Gregory (Ed.). *The Perseus Digital Library*. Medford: Tufts University, 1987-. Disponible em: <<http://www.perseus.tufts.edu/>>. Acesso em: 23 fev. 2010.

<sup>78</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, II, 4, 382a8.

<sup>79</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, II, 4, 382a15.

<sup>80</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, II, 9, 1386b19-20.

<sup>81</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, II, 10, 1387b36-1388a6.

<sup>82</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, 1388a12-16.

<sup>83</sup> RAPP (cf. 2002, p. 45) discrimina dos situaciones: una cuando el auditorio odia al difamado (ARISTÓTELES. *Retórica*, I, 1, 1354a7), y otra cuando la víctima y los oyentes odian al difamador (que sería la perspectiva de *Retórica*, II, 4, 1382).

Quedan los efectos de la acusación. La *diabolé* provoca enemistad, tal como la ira y el insulto (*epereasmós*)<sup>84</sup>. La calumnia pertenece a quien dice lo malo del otro (*kakológous*), que alimenta el enojo. Aristóteles diferencia en este punto la actitud del hombre bueno, que sólo sabe de lo bueno de los otros y de sí mismo. Por encima de ambos hay casos de virtud moral superior: el magnánimo que estaría por encima de cualquier elogio o reproche, y no porque desee evitar la ofensa<sup>85</sup>.

De lo dicho por las principales voces acerca del planteo aristotélico de las emociones, destaco primero que, entre los primeros estudiosos en lengua inglesa, Fortenbaugh admitió que la persuasión a través de los oyentes en el planteo original aristotélico no habría estado confinada al proemio y al epílogo, porque las emociones pueden ser excitadas y calmadas por argumentación razonada.

*Cuando un orador demostrara, por ejemplo, que cierto peligro fuese inminente, él estaría provocando miedo en el auditorio, y su razonamiento haría que éste concluyese que el peligro urge, por lo cual, los oyentes necesitarían encontrar entonces cómo permanecer a salvo. El miedo los hace ciertamente deliberar<sup>86</sup>. Por lo tanto, no serían víctimas de alguna fuerza irracional que los hiciera actuar como lo hacen [...].*

Lo central del análisis (aristotélico) de las emociones –esgrime esa tesis– sería que hay cognición en la respuesta emocional, y por eso el tratamiento aristotélico vino a mostrar la conexión con la razón. Hasta entonces, esas apelaciones no habían sido más que encantamientos que envuelven a los oyentes<sup>87</sup> o que actúan como drogas sobre ellos, tal como pensaron Trasímaco y Gorgias<sup>88</sup>.

<sup>84</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, II, 4, 1382a2.

<sup>85</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, II, 4, 1381b7-9. Cope recordó la referencia a PLATÓN. *Teeteto*, 173d y a ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, IV, 9, 1125a8.

<sup>86</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, II, 1383a6-7.

<sup>87</sup> PLATÓN. *Fedro*, 276c7-d1.

<sup>88</sup> Retomo el primer planteo de FORTENBAUGH, W. *Aristotle's Rhetoric on Emotion. Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin/New York, v. 52, p. 40-70, 1970; sobre el miedo, cf. p. 62-63. Como dije, hoy día Dow rechaza la posición de Fortenbaugh en su línea, según la cual las emociones, y el placer y la pena que les siguen, son causadas por los pensamientos que ellas son, en la medida en que sus definiciones recogen el contenido relevante de la cuestión del miedo, del odio, etc. (DOW, 2008, p. 260 y siguientes). Resalto

#### IV

En las conclusiones rescato la mirada externa del propio autor. Cuando Aristóteles se jacta de haber sentado las bases acerca del argumentar sobre cualquier cuestión en el contexto de un diálogo bien pautado, y con ello me refiero al cierre de las lecciones de *Los Tópicos*<sup>89</sup>, quedan bien sentados dos parámetros distintos, en función de los cuales se pondera lo que el propio autor habría llegado a ofrecer y aquello que habría quedado pendiente. Esas primeras lecciones, que esperan de sus oyentes adecuada paciencia para recibir los aportes en un terreno virgen pero también las inevitables lagunas de empresa semejante<sup>90</sup>, fueron comparadas con una enseñanza que sólo había acumulado ejemplos y reglas de modo casual y sin criterio a la hora de servirse de ellos<sup>91</sup>. En relación al parámetro externo, en cambio, Aristóteles reconoce que los frutos en materia de retórica son fehacientes y superiores<sup>92</sup>: sería positivo entonces el resultado de haber acumulado y aumentado materiales gracias a la dedicación de sucesivas figuras que el autor reconoce en el mismo campo<sup>93</sup>. A ellos se les quiso atribuir luego el proceder de una casuística, porque a lo sumo sus cultores habían sólo logrado acumular preceptos y modelos<sup>94</sup>. En el propio contexto de la

---

su defensa acerca del componente cognitivo necesario en las emociones aristotélicas: “When a man responds emotionally, he is not the victim of some automatic reflex. On the contrary, he is acting according to his judgment. When a man becomes angry, he takes revenge because he thinks himself insulted. He is prepared to explain and justify his action by referencia to an insult”. FORTENBAUGH, 1970, p. 61. La definición trae además la causa (1970, p. 54-58). Hoy día se reconoce que Aristóteles piensa que el saber cómo se despiertan las emociones, ante quiénes y cuándo surgen, instruye cómo despertaras. “In comparison with the tricks of former rhetoricians, this method of arousing emotions has a striking advantage: The orator who wants to arouse emotions must not even speak outside the subject; it is sufficient to detect *aspects of a given subject that are causally connected with the intended emotion.*” RAPP, 2010, sección 5.b (destaco en cursiva lo que interesa).

<sup>89</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Refutaciones Sofísticas*, 34, 183b1-2.

<sup>90</sup> ARISTÓTELES. *Refutaciones Sofísticas*, 34, 184b5-7.

<sup>91</sup> ARISTÓTELES. *Refutaciones Sofísticas*, 183b35-184a8. Cf. CHICHI, G. M. Tradición y aporte de *Los Tópicos* de Aristóteles: análisis de su epílogo. *Synthesis*, La Plata, v. 2, p. 43-62, 1994.

<sup>92</sup> ARISTÓTELES. *Refutaciones Sofísticas*, 183b25-26, 184b1-5.

<sup>93</sup> ARISTÓTELES. *Refutaciones Sofísticas*, 183b25-34.

<sup>94</sup> NAVARRE, 1900, p. 156-157 y KENNEDY. The earliest Rhetorical Handbooks. *American Journal of Philology*, Baltimore, v. 80, p. 169-178, 1959, cf. p. 171.

reflexión retórica, en cambio, la valoración no es tan positiva, como vimos al comienzo del presente estudio. Los antecesores habrían llegado a proveer materias accesorias, que Aristóteles atribuye a quienes enseñaron a dividir el discurso en partes y a asociar a ellas apelaciones emotivas. Aun hoy se admite que esas figuras revelaron saber de la psicología de la persuasión<sup>95</sup>.

En lo que hace a la recepción aristotélica del tipo de acusación (más o menos fuerte) que he revisado hasta aquí, defiendo, en suma, que ese recurso ya se encontraba entre los medios corrientes para ganar el favor interesado (positivo o negativo) de quienes podrían haber tenido el papel de jueces mediante el recurso de que alguien pueda levantar una sospecha sobre la figura del adversario. La evidencia recorrida aporta las dos perspectivas de la cuestión: la perspectiva de influir sobre el auditorio en el contexto de un litigio legal –al comienzo del tratado– que toma el caso paradigmático de auditorio; mientras que la segunda perspectiva corresponde al planteo del libro tercero, con el tratamiento de la confrontación en caso de que uno de los rivales les tocara descargar la sospecha que el otro hubiese levantado. El proyecto de Aristóteles descalifica apelaciones semejantes a terceros, toda vez que ellas tocan cuestiones irrelevantes con el caso en disputa, a costa de lograr que el auditorio se forme una opinión negativa de la parte contraria en un litigio. Pero he subrayado aun el contexto polémico presente en el tratamiento de la *diabolé*, toda vez que se trata de apelar o de defenderse de una sospecha levantada frente a un adversario. En el caso de las famosas imputaciones a Sócrates y a Isócrates, sus respectivas defensas fracasaron. El proyecto de explicar y de describir la persuasión mediante recursos que atiendan al discurso pertinente demanda de los destinatarios de esas lecciones el compromiso de saber y de ser capaz de identificar lo ajeno al tema, en vistas de desactivarlo y de detenerse a atender –o a refutar, cuando correspondiere– las razones ofrecidas en relación con el caso<sup>96</sup>.

<sup>95</sup> Sobre los antecedentes, también FORTENBAUGH, 1970, p. 63-64; sobre una valoración reciente, cf. LLOYD, G. E. R. La retórica en la Antigüedad griega y china. *Revista Iberoamericana de Argumentación*, Madrid, v. 1, p. 1-12, 2010. Disponible em: <<http://www.e-espacio.uned.es.8080/fedora/>>. Acceso em: 4 jan. 2011.

<sup>96</sup> Agradezco a Marina E. Fernández por haber mejorado el inglés de mi resumen. Hasta aquí, mis resultados acerca de las cuestiones relacionadas con los usos retóricos de la *diabolé*, llegué a redactarlos en el curso de dos proyectos más amplios, que contaron con subsidios estatales (de la UNLP y del CONICET, Argentina).

## RESUMO

Os enfoques tradicionais da história da retórica clássica incluem em sua etapa sofisticada os aportes das figuras gregas que souberam dos efeitos dos apelos emotivos. Estudiosos dos testemunhos da prática oratória do século V a.C. defendem que em particular estes textos, quando exibem “a retórica do prejuízo contra o oponente” (*diabolé*), são mais estilizados e fecundos na hora de dizer o quê e como despertar hostilidade sobre o adversário, do que aquilo que trazem a respeito os tratados de retórica grega. O presente trabalho se ocupa do recurso que em grego se chamou *diabolé* e que Aristóteles apresenta com mais detalhe no livro terceiro de sua *Retórica*. Seu ponto de partida considera seu debate nos primeiros estudos sobre a retórica antiga editados no começo do século XX até os anos quarenta, os quais parecem haver ignorado os trabalhos de língua inglesa mais recentes sobre o tema, tal como indicam as notas do artigo com algum detalhe. A partir da segunda seção do trabalho, serão apontadas três linhas centrais do tratamento aristotélico, a fim de elucidar o valor e a originalidade dessa apresentação. No curso da análise, serão consideradas passagens pertinentes da *Retórica a Alexandre*, cuja edição inglesa equipara a noção grega de *diabolé* com a de prejuízo.

Palavras-chave: *Diabolé*. Suspeita. Emoções. Diálogo.

## ABSTRACT

Traditional approaches to the history of classical rhetoric include in the sophistic era the contributions of those Greek thinkers who used to work on the effects of emotion-arousing techniques. Scholars who study the role played by those techniques in oratory in classical Greek texts (5th c. B.C.) claim that the latter in particular are more stylized and prolific when they display “the rhetoric of prejudice against the opponent” (*diabole*), about what to say and how to arouse hostility against the adversary than the treatises on Greek rhetoric. This paper deals with the resource known in Greek as *diabole* and that Aristotle presents in further detail in the third book of his *Rhetoric*. This paper takes as the starting point the debate in the first studies on ancient rhetoric edited from the beginning of the 20th century to the 1940s, which seem to have disregarded the most recent English works on the topic, as somehow detailed in the notes of the present article. As from the second section of the present paper, three central features of the

Aristotelic treatment will be stated with the aim to illuminate on the value and the originality of this presentation. In the course of our analysis, we will focus on some passages from the *Rhetoric to Alexander*, whose English translation equals the Greek notion of *diabole* to that of prejudice.

Key-words: *Diabole*. Suspicion. Emotions. Dialogue.



# ARQUIVO



## INTRODUÇÃO

Em maio de 2010, o Programa de Estudos em Filosofia Antiga da UFRJ, representado pela Profa. Carolina Araujo, e o Núcleo de Estudos Antigos e Medievais da UFMG, representado pelo Prof. Antonio Orlando Dourado Lopes, promoveram o primeiro colóquio dedicado aos grandes comentadores dos estudos clássicos. A série de colóquios, designada *Tradição e Ruptura*, foi pensada desde a necessidade de se compreender de onde falam os intérpretes dos antigos, considerando que a abordagem do antigo é sempre historicamente situada e política ou filosoficamente interessada. E nessa tentativa de entender e analisar a leitura do outro, é também a nossa leitura dos antigos que pomos em questão, sabedores de que os textos antigos não chegam a nós senão por meio de uma longa cadeia de cópias, leituras, aulas, traduções, edições, comentários etc. O texto, ele mesmo, não o conhecemos.

O primeiro colóquio da série *Tradição e Ruptura* teve como tema de discussão “os clássicos e a obra de Leo Strauss”. Em reuniões por dois dias, no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, Strauss foi discutido não apenas por professores e pós-graduandos da área de Filosofia Antiga, mas também por estudiosos de sua vasta contribuição para a Filosofia Política. Essa diversidade se reflete nos trabalhos que Kléos ora torna públicos.

Camila do Espírito Santo Prado de Oliveira, Professora de Filosofia da Universidade Federal do Ceará e doutoranda em Filosofia na UFMG, com tese em andamento sobre a presença de Hesíodo na *República* de Platão, apresenta aqui um trabalho sobre a relação entre *phýsis* e *nómos* no livro II desse mesmo diálogo. Para isso, a autora se propõe a pensar a noção de direito natural clássico da perspectiva de Leo Strauss. Mais propensa a con-

cordar com o filósofo, do que propriamente a criticá-lo, apesar de descrever sua interpretação do princípio de justiça em *Natural Right and History* como controversa, Camila Oliveira adota a leitura de que Platão, com a *República*, mostra ser necessária a compatibilidade entre *phýsis* e *nómos*, sem, com isso, fazer da Filosofia uma propugnadora de normas e leis para a vida humana.

Luís Alves Falcão, atualmente Professor de Ciência Política da Universidade Federal Fluminense e doutorando em Ciência Política na UERJ, com pesquisa na área de Teoria Política Moderna, especialmente nos temas do Republicanismo e do Direito Natural, apresenta nesta seção um artigo crítico à abordagem straussiana de Maquiavel. A partir da descrição de um Maquiavel não-filósofo, o mau “old Nick”, o autor pretende questionar os métodos utilizados por Strauss em suas análises, apontando textualmente passagens discutíveis e reveladoras da estratégia de leitura do comentador.

Carolina Araújo, Professora de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, pós-doutoranda na Universidade de Ottawa, Canadá, com pesquisa sobre a articulação entre filosofia e política na *República* de Platão, nos oferece uma leitura sobre um curso de Filosofia Política ministrado por Strauss em 1959, na Universidade de Chicago, que versava sobre o *Banquete* de Platão, considerado, pelo comentador, seu diálogo “mais enfaticamente não-político”. A autora busca esclarecer o que Strauss entende por “não-político”, sugerindo, ao final do artigo, uma crítica à sua apropriação de Sócrates como modelo de filósofo e à de sua prática não-escrita como própria à Filosofia.

Ulysses Pinheiro, Professor de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, pós-doutorado pela Universidade de Stanford, atualmente com pesquisa sobre a relação entre a filosofia cartesiana e o movimento jansenista, bem como sobre os temas da vontade, liberdade e determinismo em Leibniz e Espinosa, se ocupa, no artigo que vem a público, de explicitar e questionar a estratégia metodológica de Leo Strauss em sua leitura do *Tratado Teológico-Político* de Espinosa. No lugar da “hermenêutica da suspeita”, que visa a ler nas entrelinhas de um escritor perseguido suas doutrinas esotéricas, Ulysses oferece uma interpretação alternativa, baseada na tese de que o *Tratado* pretende, por um lado, descrever o funcionamento da imaginação em seu registro próprio e, por outro, mostrar que ela revela doutrinas importantes relacionadas à verdadeira

religião, as mesmas passíveis de serem demonstradas racionalmente.

Antonio Carlos Luz Hirsch, doutor em Filosofia e membro do Programa de Estudos em Filosofia Antiga da Universidade Federal do Rio de Janeiro, com pesquisa nas áreas de filosofia política, tradição platônica e tradição clássica no Brasil, retomando o tema trabalhado por Ulysses Pinheiro, analisa o artigo “Persecution and the Art of Writing”, publicado por Leo Strauss em 1941, mas não de um viés crítico, porém vendo na estratégia straussiana uma via para a compreensão da preservação da filosofia platônica e de sua habilidade em defender, para leitores cuidadosos, a coalescência entre filosofia e política.

Alice Bitencourt Haddad  
*Departamento de Filosofia*  
*Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro*



# O NÃO-POLÍTICO NO *BANQUETE* DE PLATÃO

CAROLINA ARAÚJO

*Departamento de Filosofia*  
*Universidade Federal do Rio de Janeiro*

Em 1959, Leo Strauss oferece, na Universidade de Chicago, um curso de Filosofia Política sobre o *Banquete* de Platão. A justificativa pela escolha do autor é de que Platão oferece uma alternativa ao positivismo, por tratar o valor como objeto de análise, e ao historicismo, por estabelecer princípios de conhecimento não determinados pelos fatos históricos. Ao ver de Strauss, Platão compatibiliza uma abertura para futuras revisões de sua teoria, marcada pelo uso do termo filosofia como impossibilidade de aquisição de sabedoria total, com a necessidade de uma resposta final implicada na própria constatação de que o conhecimento não atinge seu fim. No entanto, a justificativa para a escolha da obra é surpreendente: “... nós tentaremos dizer que o *Banquete* é o diálogo de Platão mais enfaticamente não-político, à medida que lida com o elemento que, no homem, está em essencial tensão com o elemento político”<sup>1</sup>.

O fato de ser um diálogo sobre o não-político é o que justifica a escolha do tema do curso, isso porque, segundo Strauss, não se pode compreender o político enquanto tal sem se compreender de algum modo o não-político<sup>2</sup>. A ênfase, neste caso, deve ser dada ao “algum modo”, uma vez que nem tudo que é não-político é relevante. A relevância no não-político encontra-se no subpolítico, isto é, a economia, ou no suprapolítico, isto é, a religião. Nessas duas categorias Strauss encontra não só a fundação do político, como a própria noção de natureza: “a fundação do político é, de algum modo, a natureza, e a natureza pode ser compreendida de diferentes

---

<sup>1</sup> STRAUSS, L. *On Plato's Symposium*. Edited with a foreword by Seth Bernadete. Chicago: University of Chicago Press, 2001. p. 10

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 10.

modos”<sup>3</sup>. A reiteração da expressão “de algum modo” e equivalentes parece apontar para os objetivos, os desafios e os riscos da interpretação straussiana. Afinal, se o curso de Filosofia Política ganha identidade precisamente pela distinção entre o político e o não-político, não apenas essa diferenciação requer clareza, mas também a outra, a que encontra relevância em alguns aspectos do não-político e não em outros.

Se bem entendido o método de Strauss, devemos esperar de sua interpretação do *Banquete* como uma obra não-política de relevância ao político, uma determinação – do que introdutoriamente se revela na indeterminação do “algum modo” – do papel da religião e da economia como componentes de uma noção de natureza que se define por contraste (e relevância) com o político. Mais uma vez o “algum modo” é relevante, pois, segundo Strauss, no *Banquete*, “de algum modo Platão sustenta que a natureza do homem e, de certo modo, a natureza do todo, é eros”<sup>4</sup>. Eros é o tema de todos os discursos do *Banquete* – quanto a isso parece não haver dúvida –, o que transformaria o texto em uma sequência de discursos sobre certos aspectos da natureza do homem e do todo.

No entanto, o que Strauss parece constatar ao longo do curso é que o tema central do *Banquete* não é propriamente eros, e sim a *hýbris* de Sócrates<sup>5</sup>, ou, melhor exposto, a *hýbris* de Sócrates enquanto, ele mesmo, a figura de eros, o errante *daímon* descalço<sup>6</sup>. O não-político propriamente dito é Sócrates. Para Strauss, a cena do *Banquete* reproduz *As Rãs* de Aristófanes como o julgamento por Alcibiades<sup>7</sup>, à imagem de Dioniso, não mais entre Ésquilo e Eurípides, mas na escolha do melhor entre Sócrates e os poetas. O juiz, “praticamente o governante de Atenas”<sup>8</sup> na data dramática de 407<sup>9</sup>, consiste no homem político por excelência, e o notável é que, ao contrário

<sup>3</sup> STRAUSS, 2001, p. 10.

<sup>4</sup> STRAUSS, loc. cit.

<sup>5</sup> STRAUSS, 2001, p. 28, 40, 252.

<sup>6</sup> Ibid., p. 276 e 285.

<sup>7</sup> Ibid., p. 273.

<sup>8</sup> Ibid., p. 275. Cf. também: “O homem político por excelência toma o lado de Sócrates contra o fisicista Hípias e contra o fisicista Aristófanes. Por quê? Porque os deuses cósmicos, tal como entendidos por esses fisicistas, são incompatíveis com a pólis”. (Ibid., p. 255).

<sup>9</sup> Ibid., p. 20, 40.

da comédia aristofanesca, ele não assiste aos discursos que competem entre si. Sua sentença final virá de sua relação direta com eros, ou melhor, com Sócrates, ao ser, ao mesmo tempo, o seu acusador e defensor<sup>10</sup>.

Em sua sentença, Alcibiades, o político, diz quem é Sócrates: um não-amante. Eros propriamente dito não ama ninguém. Seus discursos de Sileno provocam o efeito trágico do encantamento, mas no seu interior se revela a moderação, ou, mais especificamente, a sua resistência a eros, sua misantropia, a sua ironia<sup>11</sup>, a importância do não-belo ensinado por Diotima<sup>12</sup>, e não sua sabedoria. Sócrates é ignorante, seu conhecimento incognoscível, o que apenas se pode determinar de seu interior é a sua liberdade frente a eros<sup>13</sup>. Seu desejo foi purificado e é precisamente isso o que ele faz com Alcibiades: a catarse de eros. De escravizado por Sócrates, Alcibiades se liberta, mas a sua natureza não é moderada como a de Sócrates. O efeito de libertação de eros leva Alcibiades à sua própria natureza, à expedição à Sicília. É assim que o *Banquete* se torna a divulgação dos mistérios, não os eleusinos, mas os da Mantínea, e não por Alcibiades propriamente, mas por Sócrates. Segundo Strauss, o maior escândalo de impiedade já ocorrido em Atenas, mostra Platão, foi causado por Sócrates e não, como dizia o vulgo, com a mutilação das estátuas, mas com a iniciação filosófica da aristocracia reunida em casa de Agatão.

Claro está que a tese de Strauss não resolve a evidência das HérCIAS decepadas, nem, à primeira vista, justifica a inocência de Alcibiades, chegado apenas ao final, uma vez que ele, como iniciado socrático, parece ter motivos sim para atentar contra os deuses da pólis. O que Strauss quer ver no *Banquete*, portanto, não é bem a solução do, digamos, problema Alcibiades, mas, antes, a atribuição das devidas responsabilidades: é Sócrates o profanador, mas não por atentado público e, sim, pelo ritual de iniciação de uns poucos ilustres membros da sociedade ateniense.

Como pudemos ver nessa primeira panorâmica da estratégia interpretativa de Strauss, o “algum modo” que estipulava a relevância do não-político se delimita de modo complexo. O que nos propomos a fazer

<sup>10</sup> STRAUSS, 2001, p. 273.

<sup>11</sup> Ibid., p. 34, 267.

<sup>12</sup> Ibid., p. 280.

<sup>13</sup> Ibid., p. 269.

no que se segue é uma análise dessa complexidade segundo uma sugestão indicada pelo próprio Strauss que, ao fim do curso, declara: “Eu não posso, agora, nesse estágio avançado do curso, reunir todos os fios; vocês terão que chegar a algumas conclusões por si próprios”<sup>14</sup>. Uma dessas conclusões que Strauss aponta mas a que não chega é a da categoria do não-político, exatamente aquela que justificava a escolha do tema do curso. Isso nos leva a pensar no porquê da sua hesitação quanto à publicação da primeira versão transcrita, ou ainda, no porquê de sua posterior concordância na publicação do texto nessa forma própria de curso, nunca tendo o *Banquete* merecido a publicação de um texto propriamente dito. Assim chegamos à nossa hipótese: a publicação de um curso permite algo muito semelhante ao que Strauss entende como sendo a grande virtude dos diálogos platônicos: a conjugação da constatação de princípios com a possibilidade de rever as conclusões, como indicado na citação. Se assim é, o problema do não-político, tal como ele surge no início do curso sobre o *Banquete*, é uma conclusão que Strauss deixa a ser inferida e que, supostamente, ao sê-lo, revela uma trama na qual o texto precisa ser interpretado. No que se segue, tentaremos juntar alguns desses fios.

Recapitulemos pois o que vem a ser o não-político, segundo Strauss, no *Banquete* de Platão. Trata-se do elemento humano que, por sua tensão com o elemento político, precisa ser compreendido para que o político seja compreendido; ou seja, a economia, a religião, a natureza. Esse elemento, no *Banquete*, é eros. Eros, então, é a natureza humana que se opõe à política, estabelecendo um princípio individual contrário ao coletivo. Esse princípio individual também diz que a economia e a religião não são redutíveis à política, ou seja, são elementos eróticos, inexplicáveis sem recurso a um princípio não-coletivo. Sócrates é a figura desse princípio não-político e o que a sucessão de discursos mostra é que o princípio erótico não é amante, nem amado, não é relacional.

No entanto, Sócrates é amado pela figura política, Alcibíades. Isso nos leva à identificação de dois elementos distintos em eros: a personificação, na figura do *daimon*, que, por definição, não é amante, nem amado; e o fenômeno, a ação estipulada entre agente e paciente, que torna essa uma

---

<sup>14</sup> STRAUSS, 2001, p. 280.

divindade experimentada por todos, “um poder vivo maior do que nós”<sup>15</sup>, ou ainda, na formulação de Strauss, “o coração do vir-a-ser e perecer, a natureza da natureza”. Eros não é uma ideia, mas o elo entre ideias e não-ideias<sup>16</sup>. Ou seja, pelo seu segundo caráter, o não-político não é a negação do político, mas a relação entre o político e o irrelevantemente não-político. Não se trata de uma oposição por contraste, mas do estabelecimento de uma relação e da alteridade de seus termos. Surge então o problema: sua definição natural como personificação impossibilita o seu fenômeno. O *daímon* é um intermediário impossível entre mortais e imortais<sup>17</sup>, já que não há indiferença quanto à possibilidade da morte.

A impossibilidade do intermediário nos leva a concluir que o discurso filosófico sobre eros busca as suas causas e se torna incompatível com um discurso mítico, religioso<sup>18</sup>. Aqui temos um primeiro viés do não-político: o que é relevantemente não-político não é simplesmente a religião, mas os requisitos racionais que purificam a religião das imagens que não permitem a grande questão da causalidade<sup>19</sup>. Enfim, o não-político do *Banquete* não é o fato de ele tratar de um deus, mas o fato de ele colocar em questão a existência desse deus, o fato de olhar para o suprapolítico a partir do elemento que o reúne e separa do político; ou seja, eros, no *Banquete*, é um fenômeno de distinção do político e, portanto, de configuração também do plano religioso em sua separação do político<sup>20</sup>. É a partir do *Banquete*, e da profanação de Sócrates, que a religião se distingue, sem com isso se separar, da política.

A dissociação entre religião e política é um ataque aos poetas, mais especificamente à tragédia tipificada por Agatão, ou seja, uma tragédia que já sabe de si como a produtora dos deuses, que entende que os poetas mais antigos não poderiam ter feito justiça ao mais novo dos deuses<sup>21</sup>. Pelo que

<sup>15</sup> Ibid., p. 45, 189, 190.

<sup>16</sup> Ibid., p. 200.

<sup>17</sup> Ibid., p. 189.

<sup>18</sup> Ibid., p. 217.

<sup>19</sup> “[...] as ideias tomam o lugar dos deuses, e isso é, em última análise, também verdadeiro” (ibid., p. 235).

<sup>20</sup> “[...] os deuses não mais reaparecerão, ao passo que o amor de si mesmo e o amor do belo reaparecem” (STRAUSS, 2001, p. 240).

<sup>21</sup> Ibid., p. 159.

apresenta Agatão em seu discurso, todos os homens se tornam poetas por eros; eros é princípio de geração e geração do belo. Ao vincular geração do belo, ou dos belos deuses olímpicos, como quer Strauss, à função produtora da poesia, Agatão coloca a tragédia na base da civilização. É o poeta a criar os grandes modelos da beleza, de modo que nenhum deus, nem mesmo eros, subsiste fora da poesia. Daí advém a plasticidade de Eros, o deus maleável, sem forma, jovem, delicado, colorido. A tragédia molda o desejo. Porém, ao fazê-lo, ela o mostra não apenas como belo, mas como bom, moderado e temperante. A tragédia, assim, realiza um absurdo: confunde o belo com o desejo do belo, diz ser moderado o desejo incontrolado. É essa impossível harmonia entre eros e a civilização que Sócrates denuncia na sua refutação a Agatão: eros não é belo.

No confronto entre Sócrates e Agatão, a religião deixa de ser bela, deixa de ser uma imagem pública na denúncia da sua artificialidade. Para fazer jus à natureza do divino, é preciso evidenciar a natureza própria de eros, ou ainda, a natureza do homem e a natureza do todo. Sócrates opera o desvio que retira a poesia trágica, e a própria civilização, do centro da questão ao dizer que eros não é desejo do belo, mas desejo de felicidade, de suficiência. E não apenas isso; eros se liga à preservação da espécie, à vida como a posse sempiterna do bem. Assim, se a beleza é entendida como o parto do que há de imortal no mortal, ela é um estágio transitório, uma condição do bem, que ainda requer a manutenção desse belo. Essa imortalidade, no entanto, como aponta Sócrates, se define em um tênue limite, ela não pode ser do indivíduo, ela precisa ser da espécie<sup>22</sup>. O critério, portanto, que distingue o eros natural do belo eros é uma certa noção do amor de si, embora não toda e qualquer noção do amor de si.

“Diotima não se pronuncia sobre a autopreservação. Por quê? Porque ela pode ser dita suberótica”<sup>23</sup>. O mero impulso de sobrevivência talvez ainda não seja eros, talvez se configure como o irrelevante não-político que não opera de fato a distinção entre o político e o não-político. Mas o próprio Strauss modaliza essa classificação. Talvez a autopreservação possa ser dita suberótica à medida que ela se entenda como subpolítica, ou, melhor

---

<sup>22</sup> STRAUSS, 2001, p. 225.

<sup>23</sup> Ibid., p. 242.

dizendo, à medida que ela estabelece a economia, entendida portanto como o conflito dos indivíduos em sua autopreservação, como o fator relevante do subpolítico para o político. Para que, no entanto, a autopreservação ganhe relevância política, ela precisa dar um passo à frente, ela precisa se tornar erótica, tornar-se amor de si. Esse passo, no *Banquete*, é dado pelo discurso de Aristófanes.

O mito dos andróginos, segundo Leo Strauss, é uma sublevação humana contra os deuses olímpicos, entendidos como signos da lei e da civilização, instituição que legisla em interesse próprio, sem, no entanto, poder prescindir de seus súditos. Eros se torna assim um deus não olímpico, ímpio, filantrópico, um movimento humano de retorno à natureza humana, identificado com a rebelião em busca do sempre inatingível estado anterior de cura, em busca de si próprio. O amor de si é o eros de Aristófanes, e isso já não é mais simplesmente autopreservação. Ao introduzir um estágio primeiro e configurar a sua recuperação como o objeto do desejo, Aristófanes desloca a noção de “si”, tornando eros busca e não mais preservação. Para tanto, a pólis é introduzida como o elemento de tensão; em Aristófanes, ela não só é a gênese, ao cortar a natureza, mas também o fim de eros. A poesia cômica, portanto, é marcada pela iconoclastia em sua evidente contradição: a de que não há iconoclastas sem ícones. É essa contradição que responderá pelo caráter ridículo, inofensivo do discurso de Aristófanes, tornando-o o personagem da comédia platônica.

A resposta socrática a Aristófanes é a denúncia de que todo impulso não-político requer o político. Se o amor do bem é uma variação purificada do amor de si, essa purificação diz respeito à imortalidade, ou ainda, à recuperação de uma noção de preservação ao fim do movimento de rebelião. Essa preservação não é mais a autopreservação, mas estritamente o amor de si intermediado pelo amor do belo também purificado de seu sentido artificial, plástico. O discurso de Diotima é uma purificação dos discursos de Aristófanes e Agatão pela conjugação do “amor de si” ao “amor do belo”. Por isso, eros, o não-político, se define como a interseção entre a religião e a economia naquilo que as opõe, ambas, ao político. O subpolítico, identificado nas urgências da sobrevivência que pautam não apenas a economia, mas a ação do gênero cômico, e o suprapolítico, identificado na solenidade da produção trágica de modelos religiosos, definem

por seu contraste não apenas o político – a artificialidade da plástica e a inevitabilidade do *nómos* – mas também o não-político, o desejo pela sempiterna posse do bem.

Com isso voltamos à relação de Alcibiades e Sócrates e ao crucial: o julgamento de Alcibiades. Não se trata em Sócrates de um intermediário impossível entre o não-político e o político, mas de uma contradição interior/exterior na figura do Sileno que traz à cena a ironia como o não-político. Exteriormente, os discursos de Sócrates enfeitam, eles trazem o amor do belo que, em última instância, se confunde com a ação entorpecente do poeta trágico, que produz novos deuses, que pare no belo, que deseja imortalidade. Mas, interiormente, Sócrates é indiferente à ação, ao movimento, é pura resistência, é a virtude natural, uma imagem da virtude que, por definição, diria respeito à polis. No interior de Sócrates, o impossível *nómos* em relação a eros<sup>24</sup>. Tal como é impossível dizer que o desejo seja a moderação, é impossível a revelação do interior de Sócrates. Ao ser revelado, o seu interior se denuncia como um ato de injustiça.

“A ironia tem algo estranhamente em comum com a injustiça. Seu efeito está em depender inteiramente em não ser notada; ser ou não notada é um elemento essencial de sua função. Portanto, a referência à insolência é um ponto na direção certa”<sup>25</sup>. A *hybris* de Sócrates, tema central do *Banquete* segundo Strauss, está na injustiça da revelação da sua moderação. Assim, o atentado de Alcibiades se explica como revelação de ironia. O que se põe em questão, portanto, é a inocência desse ato, sugerida por Strauss. Ao que mostra sua interpretação, Alcibiades até poderia ser inocentado de atentar contra os deuses da pólis, mas não da acusação de delator, de divulgador, a não ser, é claro, que essa revelação não fosse um crime.

Assim, voltamos à introdução do *Banquete* e à divulgação do acontecido na casa de Agatão por Aristodemo, ou ainda, ao próprio ato platônico de escrever, uma atitude tipicamente antifilosófica. Como diz Strauss, “a filosofia propriamente dita, enquanto preocupada em desvelar a verdade, não revela todos os mistérios a todos, não tem o zelo missionário”<sup>26</sup>, só a filosofia, por não se ocupar como o poeta com se imortalizar na escrita,

<sup>24</sup> STRAUSS, 2001, p. 283.

<sup>25</sup> Ibid., p. 34.

<sup>26</sup> Ibid., p. 24.

signo do amor de si próprio, ama o bem<sup>27</sup>. Porém, se a filosofia é uma preocupação com o não-político e a consciência de que a pólis requer a dissimulação do não-político, como caracterizar a antifilosofia platônica ao escrever? A posição de Strauss sobre Platão é o que justifica a sua posição sobre a inocência de Alcibiades: “Platão tinha um dom que faltava a Sócrates”, algo indefinidamente remetido ao *thymós*, e que se identifica na sua ocupação com a política<sup>28</sup>.

A obra política sobre o não-político, esse é o *Banquete*, ou ainda, na definição de Strauss, a apresentação poética da filosofia. A filosofia só se distingue da poesia, os discursos inebriantes do Sileno, pelo julgamento da política, de Alcibiades. O não-político, necessário interior que distingue as duas formas do discurso, não é discurso, é apenas natureza. Não obstante, a presença desse elemento possibilita que o *Banquete* seja simultaneamente uma obra econômico-religiosa e essa simultaneidade o discurso dos poetas trágicos ou cômicos não pode ter, daí a necessidade de um só e mesmo poeta de dois gêneros. Nas entrelinhas do curso de Strauss, Platão apresenta-se.

#### RESUMO

Este artigo trata especificamente do que Leo Strauss entende por “não-político”, um conceito chave em seu seminário sobre o *Banquete* de Platão. Começando pela sua afirmação de que este é o tema do diálogo, passamos a mostrar como Strauss gradualmente desloca o sentido da expressão, de economia, para religião, para natureza, para Eros e finalmente para o próprio Sócrates. Tratamos da sua hipótese de que a busca do diálogo é pela diferenciação entre política e “não-político”, mostrando que a consistência da leitura de Strauss depende da inserção desse último conceito na moldura dos diferentes gêneros de discurso representados pelos diferentes personagens. A conclusão critica a concepção straussiana de filosofia como uma prática não-escrita e sugere que o seu exercício é o contraste com outras formas de discurso, do que Platão seria um modelo mais adequado do que Sócrates. Palavras-chave: Platão. *Banquete*. Leo Strauss. Política.

#### ABSTRACT

This paper focuses specifically on Leo Strauss' understanding of “non-

<sup>27</sup> STRAUSS, 2001, p. 252, 253.

<sup>28</sup> Ibid., p. 247.

-political”, a key-concept in his seminar on Plato’s *Symposium*. Starting with his claim that this is the theme of the dialogue, we proceed to show how Strauss gradually shifts the meaning of the expression, from economy, to religion, to nature, to Eros, to eventually Socrates himself. We address his hypothesis that the quest of the dialogue is to distinguish politics from the “non-political”, showing that the consistency of Strauss reading depends on inserting this latter concept in the frame of the different genres of speech represented by the different characters. The conclusion critiques the Straussian conception of philosophy as an unwritten practice and suggests that its exercise is the contrast with other kinds of speech, whose model is more suitable to Plato than to Socrates.

Key-words: Plato. *Symposium*. Leo Strauss. Politics.

**A FISIONOMIA DA CIDADE VERDADEIRA:  
CONSIDERAÇÕES SOBRE A RELAÇÃO ENTRE *PHÝSIS* E  
NÓMOS NO LIVRO II DA *REPÚBLICA* DE PLATÃO A PARTIR  
DA LEITURA DE LEO STRAUSS**

**CAMILA DO ESPÍRITO SANTO PRADO DE OLIVEIRA**

*Departamento de Filosofia  
Universidade Federal do Ceará-Cariri*

*Examinemos, pois, em primeiro lugar, de que maneira irão viver as pessoas assim organizadas. Será de outro modo que não seja produzir trigo, vinho, vestuário e calçado? E, depois de terem construído casas, trabalharão, no verão, quase nus e descalços, mas, no inverno, suficientemente vestidos e calçados. Alimentar-se-ão com farinha preparada, uma com cevada, outra com trigo, esta cozida, e aquela amassada; com isso farão uma boa massa e pães que serão servidos em juncos ou em folhas limpas, reclinar-se-ão em leitos de folhagem de alegre-campo e mirto; banquetear-se-ão, eles e os filhos, bebendo por cima vinho, coroados de flores, e cantando hinos aos deuses, num agradável convívio uns com os outros, sem terem filhos acima da proporção de seus haveres com receio da penúria ou da guerra. [...] É evidente que hão de fazer cozidos com sal, azeitona, queijo, bulbos e legumes, coisas que há no campo. Havemos mesmo de servir-lhes sobremesa de figos, grãos-de-bico e favas, e torrarão ao fogo bagas de murta e bolotas, enquanto bebem moderadamente. E assim passarão a vida em paz e com saúde, morrerão velhos, como é natural, e transmitirão aos seus descendentes uma vida da mesma qualidade<sup>1</sup>.*

Assim descreve Sócrates a dieta da verdadeira cidade no livro II da *República*. Em um tom heraclitiano<sup>2</sup>, no entanto, Gláucon diz que o que está vendo aí é uma cidade de porcos. Diversos destes são os costumes dos homens. A eles, não lhes vai bem passarem sem camas, carnes e sobremesas.

Sócrates não diz ao jovem, então, como fará em outras ocasiões ao longo do diálogo – a Gláucon e a Adimanto –, que os costumes, quando inadequados, devem ser modificados, e que o que agora lhe parece infeli-

---

<sup>1</sup> PLATÃO. *República*, 372a-d.

<sup>2</sup> Cf. HERÁCLITO. *Fragmentos* 9, 13, 37. A aproximação destes fragmentos com a objeção de Gláucon supõe uma interpretação deles que não será realizada aqui. Publica-se a sugestão e a dívida.

cidade revelar-se-á a mais real felicidade: medida, ordem, saúde, paz, se for visto desde a sua origem, a necessidade<sup>3</sup>. Em vez disso, surpreendentemente, ele passa ao exame da cidade inchada de humores, conforme ao costume.

Será que de fato Sócrates abandona a cidade sã? Estarão os homens para sempre exilados da cidade saudável e verdadeira? Ou para nela viver terão os homens que abandonar suas necessidades habituais que lhes parecem naturais? Será necessariamente contra a natureza humana a saúde da cidade?

A objeção de Gláucon à fisionomia da cidade verdadeira é razoável. Há dois axiomas acordados que fundam a cidade construída no diálogo: 1. Os homens não são autossuficientes<sup>4</sup>; 2. Os homens são diferentes por natureza, cada um para o exercício de sua tarefa<sup>5</sup>. Destes axiomas não se segue claramente a dieta descrita por Sócrates. A bem dizer, nem esta nem a que Gláucon quer preservar. Os axiomas fundadores da cidade parecem ser condições necessárias, mas não suficientes para a determinação do modo de vida dos cidadãos. Em outros termos, falta aqui mediação.

Ao compreender a objeção e passar ao exame da cidade inchada de humores, Sócrates parece mostrar que não se trata, neste momento, de convencer o jovem de que ser vegetariano, dormir em folhagens e abster-se da doçaria são os costumes que convêm. Tratar-se-á, antes, e, sobretudo, de fundamentar a possibilidade de que um modo de vida possa convir mais do que outro à natureza do homem. Isto significa: tratar-se-á de demonstrar a possibilidade de conveniência entre *nómos* (costume, modo e, por estreitamento, costume correto, norma) e *phýsis* (natureza), fundamento do direito natural.

Em *Direito Natural e História*, Leo Strauss defende que a aceitação de princípios naturais e universais para o direito tem, a despeito das acusações de absolutismo e dogmatismo que a acompanham, caráter intrinsecamente revolucionário, perturbador e desestabilizador:

*Pois o reconhecimento de princípios universais obriga o homem a julgar a ordem estabelecida, ou aquilo que é efetivo aqui e agora, à luz da ordem natural ou racional; e*

<sup>3</sup> Cf., por exemplo, PLATÃO. *República*, 377b-379a, 420b-421c, 452b-452e, 462a, 497b-d, 502b-c.

<sup>4</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 369b.

<sup>5</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 370b.

*o que é efetivo aqui e agora tem grande probabilidade de não estar à altura da norma universal e imutável*<sup>6</sup>.

Será possível ver na reação de Gláucon à cidade sã uma recusa a rever e reprovar a ordem estabelecida? Será o jovem tão guloso que não pode abrir mão da sobremesa para habitar a idílica cidade verdadeira?

Não sejamos nós tão ferozes; sigamos os conselhos sábios de Strauss: “Acautelemo-nos do perigo de buscar o objetivo socrático com os meios e a disposição de Trasímaco”<sup>7</sup>. É preciso lembrar que o que, em primeiro lugar, levou Sócrates e seus interlocutores à construção da cidade foi a nobre desconfiança de Gláucon em relação à opinião da cidade histórica sobre a justiça: ser um artifício convencional que nos dá, em troca de um bem maior e natural (cometer injustiças), um mal menor (não sofrer injustiças)<sup>8</sup>.

A tarefa de Sócrates – persuadir seus interlocutores, e não apenas parecer persuadi-los, de que a justiça é um bem em si que se quer por si mesmo e por suas conseqüências, a despeito do que a cidade histórica, suas opiniões,<sup>9</sup> leis e costumes podem fazer ver e crer – possui caráter revolucionário.

Para cumpri-la, no entanto, é preciso que a cidade construída em/de palavras que, em letras grandes, permitirá ver a natureza e o poder da justiça não seja tão inverossímil e, portanto, invisível, quanto o homem justo que, de posse do anel de Gíges cujo poder permitiria que suas injustiças passassem despercebidas aos outros, continua sendo justo e é, ainda assim, e, por isto mesmo, feliz<sup>10</sup>. A cidade deve ser visivelmente uma cidade de

<sup>6</sup> STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1965. p. 18-19.

<sup>7</sup> STRAUSS, 1965, p. 11.

<sup>8</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 358e-359b.

<sup>9</sup> Vale aqui citar a observação de Strauss a respeito da tensão que há na posição filosófica de Sócrates entre tradição e ruptura: “Os filósofos clássicos fizeram inteira justiça à grande verdade que está por trás da identificação entre o bem e o ancestral. Contudo, eles não teriam podido descobrir essa verdade subjacente se não a tivessem antes rejeitado. Em particular, Sócrates foi um homem muito conservador no que se refere aos resultados práticos últimos de sua filosofia política. Ainda assim, Aristófanes não estava tão longe da verdade quando opina que a premissa fundamental de Sócrates poderia induzir um filho a bater em seu próprio pai, isto é, a repudiar na prática a autoridade a mais natural”. STRAUSS, 1965, p. 100-101.

<sup>10</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 359c-360d.

homens – esta é a exigência de Gláucon.

A distinção entre *phýsis* e *nómos*, tão velha quanto a filosofia, segundo Strauss<sup>11</sup>, é a base do convencionalismo apresentado por Gláucon na abertura do livro II, mas é também condição necessária para a defesa do direito natural empreendida por Sócrates. Que se possa dizer que tem que haver conveniência entre *phýsis* e *nómos* mostra que pode haver desacordo entre eles, que o *nómos* pode esconder a *phýsis*; que é possível que as convenções não deixem ver a natureza. É o que diz Strauss: “A lei ou convenção tem a tendência ou a função de esconder a natureza; tendência alcançada na medida em que a natureza é, de início, vivida ou ‘dada’ exclusivamente como ‘costume’”<sup>12</sup>.

Gláucon acusa a verdadeira cidade socrática de confundir a natureza dos homens com a de porcos. Mas ao esclarecer o que, de próprio à natureza humana, foi deixado de lado na dieta desta cidade, o jovem fala dos costumes históricos: camas, carnes, sobremesas (luxo). Será possível que a distinção entre *phýsis* e *nómos* não seja clara para Gláucon? Ou será que a *phýsis* do homem está ainda encoberta pelo *nómos* histórico?

Por outro lado, se não se vê homens, mas porcos, vivendo na cidade sã, será que é o modo de vida que se descreveu que não deixa ver a *phýsis* do homem? Por que Gláucon acredita que convêm mais à natureza do homem os costumes da cidade inchada do que a dieta proposta por Sócrates?

Gláucon está de acordo com o primeiro axioma fundador da cidade, a saber: o homem é necessitado e não autossuficiente. Mas não está de acordo com a consequência extraída, porém não tematizada até o livro IV por Sócrates, de que a suficiência é a medida para as necessidades do homem<sup>13</sup>. Não, diz o jovem, se é da natureza do homem ser necessitado, ele necessita de muitas, diversas e belas coisas, coisas que o tornarão feliz. Se a cidade e seus *nómoi* têm a função de prover a esta falta natural do homem, ela não pode ser pobre como o homem natural, mas precisa ser pródiga e luxuosa. Só a um porco bastará suficiência, mas porcos, pelo que nos é dado ver, não fundam cidades.

Veamos o que diz Strauss. Em sua leitura da *República*, apresentada

<sup>11</sup> Cf. STRAUSS, 1965, p. 98.

<sup>12</sup> Cf. STRAUSS, loc. cit.

<sup>13</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 423c.

em *A Cidade e o Homem*, ele defende que Gláucon rejeita a cidade saudável não por sua gula por carne e sobremesa (os costumes da cidade histórica), mas por sua gula por virtude. O que faltaria à verdadeira cidade socrática para ser uma cidade de homens seria a virtude. Isto porque a naturalização da justiça nesta cidade, que não tem governo, faz dela uma consequência automática da dieta e (cito um Strauss aparentemente hesiódico <sup>14</sup>):

*[...] a virtude é impossível sem labuta, esforço e repressão do mal em cada um. Na cidade sã o mal está apenas dormindo [...]. Porque a virtude é impossível na cidade sã, a cidade sã é impossível. A cidade sã ou qualquer outra forma de sociedade anárquica seria possível se os homens pudessem permanecer inocentes; mas é da essência da inocência que ela seja facilmente perdida; homens podem ser justos apenas através do conhecimento <sup>15</sup>.*

A cidade socrática verdadeira não é uma cidade de homens porque não há governo e conhecimento: não há filosofia. E, sem filosofia, não há virtude. Sem virtude o homem não é o que precisa ser. Este parece ser o veredito da grande maioria dos comentadores de Platão quando julgam o abandono do exame da cidade verdadeira por Sócrates e seus interlocutores. Estão quase todos de acordo com a posição de Gláucon, como compreendida por Strauss <sup>16</sup>.

Mas perguntemos ainda uma vez: por que Gláucon confunde sua fome de virtude com sua fome de sobremesa? <sup>17</sup> O que têm a ver a cama, a carne e a sobremesa com o governo, a filosofia e a virtude? Nada e tudo. Há tão pouca razão para comer carne como para não comer carne se não nos aplicamos à busca das razões. E, vale a pena ressaltar, nada garante que haverá razões unívocas que possam fundamentar esta decisão. Sócrates vê que é disto que Gláucon o acusa: a dieta frugal da cidade sã parece arbitrária e não fundada na natureza do homem.

<sup>14</sup> “Mas diante da excelência, suor puseram os deuses imortais, longa e íngreme é a via até ela, áspera de início, mas depois que atinges o topo, fácil desde então é, embora difícil seja.” HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*, v. 289-292.

<sup>15</sup> STRAUSS, Leo. *The City and Man*. Chicago: Chicago University Press, 1978. p. 95.

<sup>16</sup> Uma exceção, que deixaremos apenas anunciada, é a posição de Cláudio Veloso. Cf. VELOSO, Cláudio W. A Verdadeira Cidade Platônica. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 49, n. 107, p. 72-85, jan.-jun. 2003.

<sup>17</sup> STRAUSS, 1978, p. 95.

O que falta para fazer Gláucon ver a verdade da cidade, sua concordância com a natureza do homem? Falta o que permite esta concordância: falta o governo da filosofia. O que faz a filosofia? Mostra, a cada um, o que lhe convém. Faz visível o que de outro modo não se pode ver. Concordamos, pois, com Strauss: falta virtude porque falta filosofia. No entanto, não é à cidade saudável que falta filosofia, mas ao diálogo que a criou. Isto quer dizer, Gláucon ainda não pode ver, na moderação da cidade sã, a natureza humana realizada. Cabe ao diálogo filosófico tornar isto visível.

O jovem, então, será atendido: é cama que ele quer? Carne e sobremesa? Que tenha, pois. E ainda mais: perfumes, incensos, cortesãs, pintura, colorido, adereços femininos, e toda a variedade de coisas. O que satisfará Gláucon? O que convém à gula do homem? Tudo? Então, dê tudo ao homem e deixa ver do que mais ele precisará. Ele precisará de médicos. Ele precisará de guerreiros. Porque, então, o que lhe falta é consequência do que lhe sobra. E Gláucon verá, assim, a necessidade da medida.

O abandono do exame da cidade verdadeira e saudável não precisa ser o abandono da cidade verdadeira e saudável. O *nómos* desta cidade, sua dieta, não é menos conveniente à natureza do homem do que o *nómos* da cidade purgada, guerreira, tripartida. Ele só é menos conveniente enquanto esconde que a suficiência e a medida são necessidades da natureza do homem.

O exame da cidade inchada de humores e sua cura parece ser o caminho para fazer ver de verdade o que já está desde o início à vista:

*O princípio que de entrada estabelecemos que devia observar-se em todas as circunstâncias, quando fundamos a cidade, esse princípio é, segundo me parece, ou ele ou uma das suas formas, a justiça. Ora nós estabelecemos, segundo suponho, e repetimo-lo muitas vezes, se bem te lembras, que cada um deve ocupar-se de uma função na cidade, aquela para qual sua natureza é adequada*<sup>18</sup>.

Há, pois, na fundação da cidade uma adequação entre *phýsis* e *nómos*. A insuficiência natural do homem e sua tarefa própria, determinada pela natureza, fundam a cidade. A justiça, que precisa ser guardada pelo *nómos* da cidade, é a realização plena desta natureza.

Como bem lembra Strauss, a *República* não termina no livro IV. À

---

<sup>18</sup> PLATÃO. *República*, 433a.

cidade purgada e guerreira, o autor vê suceder-se a cidade bela e filosófica. A esta a narrativa da decadência das formas de governo. A multiplicidade das cidades fundadas no diálogo e seus diversos *nómoi*, que poderia parecer um argumento a favor do convencionalismo, é, por fim, o caminho para a defesa de um princípio natural do direito, a justiça.

*O resultado disso é que o que é justo pode perfeitamente variar de cidade para cidade e de época para época: a variedade das coisas justas não é apenas compatível com o princípio de justiça, com a identidade entre o justo e o bem comum, mas é a sua consequência. O conhecimento do que é justo aqui e agora, daquilo que é, por natureza, intrinsecamente bom para esta cidade agora, não pode ser um conhecimento científico. Tampouco pode ser um conhecimento sensível. Estabelecer o que é justo em cada caso é a função da arte e da habilidade política, comparável à arte do médico, que estabelece em cada caso aquilo que é saudável ou bom para o corpo humano*<sup>19</sup>.

A proposta straussiana, controversa que seja, permite-nos elaborar a seguinte proposta interpretativa: a tarefa da *República* se resume a fazer ver a necessidade do princípio de concordância entre *phýsis* e *nómos*, que é guardado pela filosofia, não pretendendo, pois, estabelecer quais *nómoi* devem regular a vida do homem.

## RESUMO

Este trabalho parte da seguinte questão: que relação entre *phýsis* e *nómos* fundamenta, no livro II da *República* de Platão, o abandono do exame da cidade verdadeira e são, em benefício do exame da cidade luxuosa, inchada de humores? Seu desenvolvimento consiste na elaboração de algumas considerações que pretendem ser uma conversa livre com o pensamento de Leo Strauss sobre o direito natural clássico, principalmente, sobre a sua presença na *República* de Platão. O que aqui se propõe é que a defesa socrática do direito natural, em oposição ao convencionalismo apresentado por Gláucon, não implica, neste diálogo, a determinação dos *nómoi* que devem regular a vida. Antes, a tarefa socrática consiste em tornar visível a possibilidade de concordância entre *phýsis* e *nómos*, que fundamenta o direito natural e, nos termos platônicos, a justiça.

Palavras-chave: *República*. Cidade saudável. Direito natural. *Phýsis*. *Nómos*.

<sup>19</sup> STRAUSS, 1965, p. 110.

ABSTRACT

This paper has started with the question: what relation between *physis* and *nomos* justifies the abandonment of examining of the true and healthy city for the benefit of examining the luxurious city in Plato's *Republic* II? Its development is the elaboration of some considerations that intend to be a free dialogue with Leo Strauss' thought on classic natural right, especially regarding its presence in Plato's *Republic*. What is proposed here is that the defense of the Socratic natural right in opposition to conventionalism presented by Glaucon, does not mean, in this dialogue, the determination of the *nomoi* that should regulate the human life. Rather, the Socratic task is to render visible the possibility of agreement between *physis* and *nomos*, what underlies the natural right and, in the Platonic terms, the justice.

Key-words: *Republic*. Healthy City. Natural Right. *Physis*. *Nomos*.

# FILOSOFIA E A ARTE DE ESCREVER: UMA ANÁLISE PIONEIRA DE LEO STRAUSS

ANTONIO CARLOS LUZ HIRSCH

*Programa de Estudos em Filosofia Antiga*  
*Universidade Federal do Rio de Janeiro*

*Não tenbas qualquer hesitação, que seus ouvintes não são ignorantes,  
nem incrédulos, nem mal intencionados.*

Sócrates, Platão e Aristóteles filosofaram de maneiras distintas, cada um deles manteve uma relação particular com a palavra e com a escrita. Este dado, aparentemente um lugar comum da história da filosofia, esconde uma problemática não tão vulgar. A saber, existe alguma relação entre o estilo discursivo de cada um destes filósofos e a transmissão da tradição da filosofia? Há algum nexo entre os diferentes modos de expressão desta célebre tríade e a maneira como a reflexão filosófica se preservou e chegou até nós? Há um elo possível entre o relacionamento de cada um destes filósofos com a escrita e suas próprias concepções filosóficas? Por fim, a diversidade quanto ao uso da palavra na Filosofia Clássica pode nos dizer algo sobre o modo de falar próprio à filosofia?

*Persecution and the Art of Writing* (*Perseguição e a arte da escrita*) é o título de um artigo de Leo Strauss publicado inicialmente em 1941 e posteriormente incluído em uma coletânea de artigos publicados em 1952, em um volume com o mesmo título<sup>2</sup>. O intuito do presente trabalho reside em analisar este artigo a fim de buscar esclarecer questões como as acima formuladas. Tal estudo foi escrito na ocasião em que Strauss se dedicava à pesquisa sobre a filosofia judaica e islâmica no período da Idade Média<sup>3</sup>. E descobre então que o lugar ocupado pela *Política* de Aristóteles na escolástica cristã, na filosofia judaica e islâmica, é ocupado pela *República* e pelas

<sup>1</sup> PLATÃO. *República*, 450d4.

<sup>2</sup> STRAUSS, Leo. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: Chicago University Press, 1952. p. 5.

<sup>3</sup> STRAUSS, 1952, p. 8.

*Leis* de Platão. A partir desta constatação, ele observa que a diferença entre as correntes de transmissão do pensamento grego ocasionam diferenças não somente em relação ao conteúdo político, mas também a respeito da filosofia como um todo (*whole of philosophy*)<sup>4</sup>.

O resultado dos estudos de Strauss a respeito da linhagem judaica e árabe da filosofia coloca em evidência o caráter político da filosofia ao oriente, enquanto a tradição cristã ao ocidente, herdeira da perspectiva de Aristóteles, se encontrava manifestamente comprometida com a dissociação entre filosofia, política e religião. Como consequência, a relação entre filosofia e política, seja sob a influência de Platão, seja sob a de Aristóteles, se torna um tema privilegiado de reflexão. Em *Persecution and the Art of Writing* ele é examinado sob a ótica da perseguição política sofrida por um grupo considerável de autores, contraposto a um outro grupo que escapou a esta perseguição desenvolvendo um estilo de escrita que preserva nas entrelinhas uma *terra incógnita*<sup>5</sup>. Para Strauss, certos autores empregam uma técnica de escrever peculiar, circunscrita a um tipo de literatura igualmente peculiar, na qual a verdade é apresentada exclusivamente nas entrelinhas. A esta técnica e a este tipo especial de literatura Strauss associa o que chama de arte de escrever.

No estudo dedicado à *Política* de Aristóteles em *The City and Man*, Strauss é levado a considerar os diferentes estatutos da arte (*tékhnē*) em Platão e Aristóteles. Ele afirma então que Aristóteles, e não Sócrates ou Platão, foi o fundador da ciência (ou filosofia) política como disciplina independente<sup>6</sup>. Mas qual a razão deste deslocamento, se tradicionalmente, pelo menos desde Xenofonte e Cícero<sup>7</sup>, se consentiu que Sócrates foi aquele que trouxe a filosofia “das nuvens” para as coisas da cidade?

Para responder a esta indagação Strauss remete-se à relação entre a arte e a pergunta “O que é X?”. Strauss chama atenção para a questão de que não vem a ser possível responder à pergunta inicial sem se investigar o princípio do todo que está para além de X. Deste modo, Sócrates, para

<sup>4</sup> STRAUSS, 1952, p. 9.

<sup>5</sup> STRAUSS, 1952, p. 24.

<sup>6</sup> STRAUSS, Leo. *The City and Man*. Chicago: Chicago University Press, 1978. p. 21. Lemos então: “Nor Socrates or Plato but Aristotle is truly the founder of political science: as one discipline, and by no means the most fundamental or the highest discipline, among a number of disciplines”.

<sup>7</sup> XENOFONTE. *Memorabilia*, I. 1. 11-12. CÍCERO. *Disputas Tusculanas*, V. 10. Citado por Strauss em STRAUSS, 1978, p. 13, n. 1.

quem a arte era um presente dos deuses<sup>8</sup>, ciente de que as divindades não tolerariam a intromissão do humano no âmbito do conhecimento divino sobre o todo, com receio de cometer impiedade e notando que sobre o todo não poderia senão afirmar sua ignorância, circunscreveu a filosofia ao campo do humano<sup>9</sup>. Com índole semelhante, Platão considera a *tékhnē* como um elo entre o homem e o divino e se propõe a investigar as coisas humanas entre as que são por natureza (*phýsis*) e não por costume (*nómos*). Nesta perspectiva, a *tékhnē* (e a filosofia) se torna apta a investigar as coisas humanas, dentre as quais a política e a lei destacam-se por seu poder de determinar o melhor gênero de vida para o homem, de modo análogo ao aplicado à pesquisa sobre a natureza, o qual não prescinde da investigação sobre o todo e o princípio que o sustenta. Assim, Platão reserva à arte um estatuto similar ao da filosofia. Ele acredita que a arte pode voltar-se para as coisas que duram sempre, manifestando como o homem pode viver de acordo com a lei e a natureza sem ofender aos deuses.

Como examina Strauss em *On Aristotle's Politics*<sup>10</sup>, para Aristóteles as coisas humanas diferem das coisas que são por natureza e não podem ser investigadas pelo mesmo discurso que se dirige às coisas naturais. O discurso próprio à investigação das causas primeiras é a filosofia, e é através deste tipo de discurso – circunscrito à lógica e ao rigor científico – que o homem chega ao conhecimento do todo, do qual as coisas humanas são apenas uma parte. Ora, para sustentar a perspectiva de que a filosofia é exclusivamente teórica, Aristóteles é levado a admitir que a política, voltada para a ação, deve ser investigada por uma disciplina autônoma regida pelos fundamentos da filosofia. De igual forma, a arte para Aristóteles não se confunde com a filosofia, nem pode ter como objeto de investigação as coisas que são por natureza. Desta maneira, a partir da reflexão de Strauss, Aristóteles deve ser apontado como o fundador da filosofia política, mas é a Platão que devemos a invenção da arte de escrever<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> PLATÃO. *Protágoras*, 321d-322d.

<sup>9</sup> STRAUSS, 1978, p. 20.

<sup>10</sup> STRAUSS, 1978, p. 13-49.

<sup>11</sup> A perspectiva de Strauss vai ao encontro da afirmação do texto anônimo *Prolegômenos à Filosofia de Platão* (5.56), segundo a qual Platão foi o inventor de um gênero literário, o diálogo.

*A tradição platônica a oriente*

No prefácio escrito na ocasião da publicação de *Persecution and the Art of Writing*, Strauss deixa transparecer que os ensaios reunidos no volume têm como objeto investigar o problema da relação entre filosofia e sociedade (*society*), o que em outras palavras equivale à preocupação de investigar a relação entre filosofia e política<sup>12</sup>. A preocupação de Strauss revela uma inquietação sobre a história do pensamento político vinculada à noção de que existe uma maneira de os filósofos expressarem seu pensamento preservando a si mesmos e a própria filosofia, na medida em que desenvolvem uma *arte da escrita*, através da qual não tornam seu discurso acessível a todos ou a qualquer um, mas a um grupo seleto de leitores inteligentes e amigos.

Strauss chega ao problema ao dedicar-se a estudar o período medieval do que ele identifica como filosofia judaica e islâmica. O estudioso deseja restaurar o interesse filosófico pelos autores desta última vertente da história da filosofia política, salvaguardando uma contraposição fundamental entre pensadores como Averroes e Maimônides (o primeiro islâmico e o segundo judeu, ambos de origem ibérica e atuantes em diversos campos do conhecimento, tendo publicado obras respectivamente de orientação islâmica e judaica durante século XII) e São Tomás de Aquino, na vertente escolástica do cristianismo. Ele observa que os estudantes do cristianismo tendem a valorizar seu campo de investigação superestimando sua relevância filosófica, enquanto os que estudam filosofia medieval de origem judaica ou islâmica tendem a avaliar suas investigações dentro de um quadro restrito ao interesse histórico. Divergindo deste senso comum, Strauss encontra motivos para argumentar ser este último campo de investigação rico de interesse filosófico<sup>13</sup>.

Para sustentar a observação de que o lugar ocupado pela *Política* de Aristóteles na escolástica cristã, no islamismo e no judaísmo é ocupado pela *República* e pelas *Leis* de Platão, Strauss sublinha que enquanto a *República* e as *Leis* não apareceram no ocidente senão no século XV, estas obras foram traduzidas para o árabe já no século IX, sendo que dois importantes filósofos islâmicos escreveram comentários aos diálogos de Platão: enquanto Averroes escreveu sobre a *República*, Al-Farabi comentou as *Leis*. Strauss

<sup>12</sup> STRAUSS, 1952, p. 18.

<sup>13</sup> STRAUSS, 1952, p. 8.

salienta que a diferença entre a tradição medieval Ocidental e a árabe/judaica se faz sentir não tão somente no que diz respeito propriamente ao conteúdo da filosofia política (*the contents of political philosophy*), mas na importância da filosofia política para a filosofia como um todo (*its importance for the whole of philosophy*). Ele anota que para judeus e muçumanos a revelação tem o caráter de lei, mais do que de fé, como é o caso entre os cristãos. Desta maneira, a primeira preocupação dos filósofos judeus e islâmicos a respeito da revelação não foi criar uma série de dogmas a serem adotados pela fé, mas uma ordem social.

Entendida como uma ordem inteligível, pensamentos e opiniões, Strauss comenta que a revelação foi interpretada pelos filósofos medievais judeus e islâmicos como uma ordem política perfeita. Em um lugar intermediário entre a ordem divina e a humana, o filósofo se equipara a um guia e ao mais alto tipo de legislador, capaz de materializar para os homens em forma de lei o ordenamento divino. Ora, raciocina Strauss, uma comunidade guiada ou regida por um governante capaz de entender os princípios mais perfeitos é uma comunidade guiada por um rei-filósofo. O rei-filósofo é por excelência um tema de Platão e não de Aristóteles. Strauss conclui então que, por uma série de razões, a filosofia medieval entre judeus e islâmicos não obedece à influência dos princípios aristotélicos ditados na *Política*, e deve ser estudada como uma variante do platonismo e do princípio do rei-filósofo tal como se encontra narrado na *República*, e do Legislador especial analisado nas *Leis*<sup>14</sup>.

O estudo de Strauss se empenha em demonstrar que no ocidente a influência de Aristóteles foi responsável pela difusão da perspectiva de que o filósofo deve voltar-se exclusivamente para a contemplação, cabendo a este aconselhar o governante e não interferir diretamente nas coisas da cidade. Enquanto isso, entre autores que não sofreram diretamente a influência de Aristóteles, a filosofia política não se apresenta como uma atividade totalmente teórica, unicamente voltada para a contemplação, mas entre estes a filosofia também se determina pela ação. De acordo com a argumentação de *Persecution and the Art of Writing*, uma comunidade política não pode compreender a importância da filosofia política a não

---

<sup>14</sup> STRAUSS, 1952, p. 9-10.

ser compreendendo o seu valor como guia em direção a uma vida melhor. Seguindo o raciocínio dos estudos de Strauss, portanto, podemos afirmar que a condição para uma comunidade política valorizar a filosofia política vem a ser reconhecer, platonicamente, que a filosofia é um modo de se fazer política tendo em vista o que é melhor.

A marca da influência de Aristóteles nos estudos platônicos é constante, da Antiguidade aos nossos dias. Vem a ser interessante notar que os comentadores antigos dos diálogos de Platão sofreram forte influência da perspectiva aristotélica. A análise política não é um tópico que mereceu a atenção dos intérpretes alexandrinos, e ainda hoje acarreta sérias dificuldades aos estudiosos da filosofia. Em um livro recente sobre os primeiros leitores de Platão, Harold Tarrant anota que na Antiguidade a interpretação dos diálogos era motivada somente quando se fazia necessário defender Platão de leituras não amistosas, tal como este teve que defender Sócrates (e a filosofia) contra seus detratores. Os membros da Academia se ocuparam dessa defesa e, no ensejo de esclarecer a intenção do filósofo em seus textos, liam o que ele houvera escrito ao pé da letra. Ainda segundo Tarrant, a leitura não amigável que foi levada mais a sério pelos primeiros intérpretes de Platão foi certamente a de Aristóteles<sup>15</sup>.

Como mostra de que o padrão de análise imposto aos *diálogos* pelo cânone aristotélico, segundo o qual a filosofia distingue-se da política, persiste em nossos dias, podemos mencionar o recente livro de Rowe, *Plato and the Art of Writing (Platão e a arte de escrever)*<sup>16</sup>. A publicação se propõe a elucidar o enigma que levou Platão a escrever como escreveu sem, contudo, analisar, por exemplo, a influência da condenação de Sócrates ou a relação entre justiça e política. Um simples exame da bibliografia reunida por Rowe, na qual se nota a ausência de Strauss, mostra que seu estudo não considera características elementares da escrita platônica como a dramaticidade, a coalescência entre mito e *lógos* e sobretudo a intenção de fundar um gênero próprio à filosofia. Assim como a obra de Rowe ignora *Persecution and the Art of Writing*, igualmente não considera a reflexão de Strauss em obras publicadas posteriormente, como os ensaios reunidos no célebre volume

<sup>15</sup> TARRANT, H. *Plato First Interpreters*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2000. p. 44-46.

<sup>16</sup> ROWE, Christopher. *Plato and the Art of Writing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

*The City and Man (A cidade e o homem)*<sup>17</sup>, reunindo três artigos dedicados respectivamente à *Política* de Aristóteles, à *República* de Platão e à narrativa de Tucídides sobre a Guerra do Peloponeso. Desta maneira, *Plato and the Art of Writing* pretende analisar Platão como alguém que escreveu filosofia sem se questionar o significado mais exato deste termo nos *diálogos*. Neste aspecto o livro de Rowe alinha-se aos comentários que fazem uso de ferramentas aristotélicas para interpretar Platão, estando assim destinado a tangenciar seu objetivo de analisar Platão para além da superfície do texto.

*A origem da arte da escrita*

A questão básica de *Persecution and the Art of Writing* reside na manifesta preocupação de Strauss com um enigma constante em certos textos da história da filosofia política. Ele constata que, em um determinado grupo de textos, o emprego de uma técnica peculiar de escrita (*a peculiar technique of writing*) impede que o autor seja perseguido. A perseguição política constitui, aos olhos de Strauss, um fenômeno dominante enfrentado por todo autor que colocar os alicerces da sociedade em que vive em questão. A perseguição é estudada por Strauss quase como uma reação natural à filosofia política quando esta assume um caráter contestatório. Como, todavia, certos autores conseguiram burlar a perseguição da cidade, evitando uma sentença semelhante à que condenou Sócrates à cicuta? Ele ressalta que as razões que levam uma linhagem de pensadores em diferentes períodos da história do pensamento a expressarem-se adotando um determinado tipo peculiar de literatura (*peculiar type of literature*) não são jamais totalmente desvendadas por eles mesmos, o que acaba por revelar um problema da maior magnitude. Embora não tenha sido formulado desta maneira por Strauss, o problema do gênero de discurso próprio à filosofia parece ser a questão fundamental perseguida por ele.

Em *The City and Man* Strauss insiste em sublinhar que Platão escreveu *diálogos* e não tratados monológicos como o fez Aristóteles<sup>18</sup>. Esta observação revela o empenho do autor em estudar a mudança de estilo entre os dois filósofos gregos não propriamente como uma mudança cir-

<sup>17</sup> STRAUSS, 1978.

<sup>18</sup> STRAUSS, 1978, p. 21.

cunscrita a uma necessidade literária, mas como uma mudança da maneira de se conceber a filosofia. Strauss desconfia haver um nexo entre uma alteração decisiva do gênero filosófico e a maneira de pensar a filosofia em relação à cidade. Seu objetivo de desvendar o modo de ser da escrita de certos textos fundamentais da história da filosofia política leva o estudioso a investigar se o diálogo de Platão não surge de um princípio de ordem estritamente dialético (uma exigência inerente ao próprio pensamento), como em princípio se considera, mas sim de ordem política. Desta forma, Strauss parece dedicado a mostrar que o enigma da arte da escrita filosófica em sua origem platônica aponta para um fundamento que não se encontra explícito em nenhum diálogo.

Com efeito, o ponto de partida da argumentação de *Persecution and the Art of Writing* transparece em uma passagem do livro V da *República*, citada por Strauss no início de seu artigo. Diz Sócrates esclarecendo a Gláucon sobre a especificidade de seu discurso:

*Se eu estivesse confiante em que sabia o que dizia, o teu encorajamento estava bem. Que uma pessoa conhecedora da verdade discuta no meio de pessoas sensatas e amigas [phronímois te kai phílois] sobre os assuntos mais elevados e que lhe são mais caros [phílois], pode fazer-se com segurança e confiança. Ao passo que, para quem duvida e investiga à medida que está a falar – que é o que eu faço – é temível e escorregadio, não por se expor à troça (o que seria pueril), mas porque, deslizando fora da verdade, atirar-me-ei a terra, não só a mim, mas também aos meus amigos [toùs phílous], em questões em que de modo algum se deve vacilar<sup>19</sup>.*

Este passo mostra que através dos tempos, pelo menos desde a Grécia Clássica, ou seja, desde a origem da filosofia, nem sempre foi seguro ao filósofo se dirigir aos que estão ao seu redor. Strauss sublinha que Al-Farabi atribuía a Platão a perspectiva de que o filósofo estava em grande perigo na cidade grega, anotando que o pensador islâmico percebe que o status político da filosofia era precário, já que sua legitimidade não era reconhecida<sup>20</sup>. A passagem acima comprova a procedência do comentário de Al-Farabi. Platão, então, quis ressaltar que o discurso da retórica

<sup>19</sup> PLATÃO. *República*, 450d8-451a4; STRAUSS, 1952, p. 23, n. 4.

<sup>20</sup> STRAUSS, 1952, p. 18.

política tem como condição necessária a interlocução mediada pela inteligência (*phronēsis*) e pela amizade (*philia*). O fundador da Academia distingue Sócrates (e a filosofia) da sofística, descrevendo como para o primeiro a verdade constitui um terceiro e indispensável elemento mediador. Além disto, Sócrates – aquele a quem a perseguição política, via a retórica que lhe é própria, não tolerou – se particulariza pelo fato de seu discurso, em estreita dependência em relação ao pensamento dialético, caracterizar-se pela imprevisibilidade e pela espontaneidade que na maioria das vezes o conduz a paradoxos e paranomias.

A proximidade entre *Persecution and the Art of Writing* e o texto da *República* é suficientemente relevante para sugerir que Strauss tem em mãos este diálogo quando tece considerações sobre a arte de escrever. O autor salienta que aquele que a emprega se dirige a conhecidos benevolentes e confiáveis (*benevolent and trustworthy acquaintances*) ou amigos sensatos (*reasonable friends*)<sup>21</sup> – uma afirmação que remete diretamente ao passo da *República* transcrito há pouco, combinado com o trecho utilizado como epígrafe da presente reflexão, no qual Sócrates é assegurado da qualidade excepcional de seus ouvintes. Platão destaca que o ambiente em que transcorre a narrativa da *República* é formado por ouvintes amistosos, não ignorantes, nem incrédulos nem mal intencionados, prontos a inocentar Sócrates em caso de este ser acusado de algum crime depois de falar a verdade<sup>22</sup>.

De acordo com o relato de Platão no *Fédon*, Sócrates só se exercitou na escrita no final de sua vida, quando, compelido por um sonho, dedicou-se a produzir música<sup>23</sup>. Por outro lado, na *Apologia*, a partir do mesmo molde que cunhou o passo 450d-451a da *República*, Platão sublinha que a oralidade de Sócrates sempre realçou o comprometimento com a

<sup>21</sup> STRAUSS, 1952, p. 23.

<sup>22</sup> PLATÃO. *República*, 450d-451b.

<sup>23</sup> PLATÃO. *Fédon*, 60c-61b. Platão conta que Sócrates teria ouvido em sonho uma voz que o ordenava a fazer música e a praticá-la (nas palavras de Sócrates no *Fédon*: “*mousikēn poiēi kai ergázou*”). Sócrates teria respondido a esta voz produzindo poemas (*poiēsanta poiēmata*) a partir do Hino a Apolo e das fábulas de Esopo. Compor poemas, supostamente escrevendo-os, uma atividade em princípio considerada como uma forma vulgar de fazer filosofia, no momento da morte de Sócrates teria se mostrado como uma maneira eficiente de se purificar. Para um comentário sobre esta passagem e o vocabulário aí empregado, ver n. 18, 19, 29 e 21 em PLATÓN. *Fedón*. Introducción, traducción y notas Conrado Eggers Lan. Buenos Aires: Eudeba, 2006, p. 127-133.

virtude e com a verdade como características fundamentais de sua maneira de filosofar<sup>24</sup>. Por que Platão teria se aventurado a escrever sobre a investigação de Sócrates logo a seguir à sua execução, correndo sério risco de se submeter à mesma perseguição capital sofrida por ele? Para Strauss, vem a ser preciso examinar a habilidade desenvolvida pelo autor, segundo a qual “a verdade sobre todas as coisas cruciais é exclusivamente apresentada entre as linhas” (*the truth about all crucial things is presented only between the lines*). Segundo Strauss, esta técnica permite que o autor se dirija somente a leitores confiáveis e inteligentes (*trustworthy and intelligent readers only*)<sup>25</sup>. Seguindo este raciocínio, ele escreve que o autor que deseja dirigir-se somente a pessoas inteligentes (*thoughtful men*) tem que escrever de maneira que somente leitores cuidadosos (*careful readers*) possam detectar o significado de seu texto, alcançando desta maneira todas as vantagens da publicidade sem sofrer a sua maior desvantagem – a punição capital do autor.

Levando-se em consideração a hipótese estudada por Strauss, a condenação e a morte de Sócrates certamente estão no alicerce das palavras que Platão coloca na boca de seu mestre no passo da *República* transcrito acima. Se a perseguição pode ser considerada como uma origem plausível para a compreensão da escrita filosófica de Platão, como sugere Strauss, devemos ter em mente que após a morte de Sócrates a arte de escrever significou para o filósofo ateniense talvez o único modo seguro de ação política – neste sentido, falar entre linhas significa falar e agir politicamente. No tempo em que a *República* foi escrita, não só Sócrates, mas a maioria dos personagens que conversam com ele neste diálogo já havia morrido, poucos deles de forma pacífica. Enquanto uns foram perseguidos e mortos sob acusações políticas, outros foram brutalmente assassinados por razões também ligadas à política<sup>26</sup>.

O diálogo que empresta voz a tantos personagens perseguidos pretende evitar que este tipo de perseguição seja legitimado. A escrita “entre linhas” assume um caráter ficcional, tornando-se, de uma maneira bastante platônica, uma “nobre mentira” (*noble lie*). Sem mencionar a fonte, Strauss cita palavras da *República* mencionando que ser um filósofo significa, mais

<sup>24</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, 17a-18b.

<sup>25</sup> STRAUSS, 1952, p. 25.

<sup>26</sup> NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: Fortuna e ética na filosofia grega*. Trad. Ana Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 120 e 401, n. 1.

do que qualquer outra coisa, odiar “a mentira na alma” (“*the lie in the soul*”)<sup>27</sup>. Ele considera que um texto escrito com arte faz uso da nobre mentira em consideração à “responsabilidade social” (*social responsibility*)<sup>28</sup>. A proximidade com o texto de Platão permite a inferência de que Strauss concebe a arte de escrever de acordo com a definição de “mentira útil” lida na *República*<sup>29</sup>. Este tipo de mentira, que existe somente em palavras e não na alma das pessoas, se define aí como a arte de misturar mentira à verdade quando se ignora onde está a verdade em relação ao passado. Em Platão, a arte de escrever zela para que a justiça não desapareça do debate político. Portanto, o que Strauss diz quando se refere à “responsabilidade social” em termos platônicos significa exigência de justiça.

Por fim, a origem da arte de escrever, de acordo com Strauss, se liga ao desejo de possibilitar a educação de novos filósofos. Ele comenta que os textos exotéricos (nos quais se emprega a arte de escrever) devem a sua existência ao amor do filósofo maduro pelos “filhotes de sua raça” (*puppies of its race*), pelos quais ele deseja ser amado em retorno<sup>30</sup>. “Todos os livros exotéricos”, conclui Leo Strauss quase afirmando seu alinhamento com Platão, são “discursos escritos por causa do amor” (“*written speeches caused by love*”)<sup>31</sup>.

#### *A arte da escrita*

Ao analisar o perigo como causa da arte da escrita própria aos autores que permaneceram imunes à perseguição da cidade, Strauss enuncia dois axiomas básicos. De acordo com o primeiro deles, pessoas insensatas são leitores descuidados, e somente pessoas sensatas são leitores cuidadosos (*thoughtless men are careless readers, and only thoughtful men are careful readers*). A consequência imediata deste primeiro postulado é que um autor que deseje se dirigir somente a homens sensatos (*thoughtful men*) deve desenvolver uma escrita tal que somente um leitor muito cuidadoso possa detectar o

<sup>27</sup> STRAUSS, 1952, p. 35; PLATÃO. *República*, 382a-e.

<sup>28</sup> STRAUSS, 1952, p. 36.

<sup>29</sup> PLATÃO. *República*, 382c-d.

<sup>30</sup> STRAUSS, 1952, p. 36.

<sup>31</sup> STRAUSS, 1952, p. 36. A frase “*written speeches caused by love*” se encontra entre aspas no texto de Strauss.

significado do texto. Em resposta a uma objeção possível a este enunciado, de acordo com a qual poderiam existir homens inteligentes (*clever men*) que seriam também bons delatores, Strauss menciona o princípio socrático de acordo com o qual virtude é conhecimento. Se virtude é conhecimento, conclui Strauss descartando a possível objeção, pessoas sensatas são confiáveis e não cruéis.

O segundo axioma, válido apenas em casos em que a perseguição se der por meios formais, afirma que um autor cuidadoso de inteligência mediana é sempre mais inteligente que o mais inteligente de seus acusadores. Para que a acusação seja bem sucedida, o acusador deve começar provando que o autor é inteligente e bom escritor. O acusador deve ser capaz de provar que o autor em questão possui a arte de escrever, sendo capaz de, entre linhas, comunicar o enunciado objeto da acusação, já que aquele escritor que expressamente desafia a heterodoxia vigente pode ser facilmente alvo de condenação.

Da mesma maneira como Strauss investiga a arte da escrita originada da necessidade de contornar a perseguição política, ele estuda a arte da leitura, responsável pela boa recepção do texto de filosofia política. A arte da leitura constitui um contraponto necessário à arte da escrita, ela é, por assim dizer, o outro lado da moeda da arte de escrever. O primeiro passo que o leitor contemporâneo deve dar em direção ao bom entendimento dos textos da história da filosofia política, segundo Strauss, vem a ser se desviar da tradição hermenêutica racionalista. A influência do racionalismo que se faz sentir através do positivismo característico do século XIX, anota Strauss, vem sendo transformada ou rejeitada por um número crescente de intérpretes. Strauss observa que os estudiosos do século XIX tenderam a propor soluções para problemas inerentes à escrita recorrendo à gênese do trabalho ou mesmo do pensamento do autor. Contradições ou divergências dentro de um mesmo texto, ou entre textos diferentes de um mesmo autor, poderiam então ser apontadas como prova de mudança no pensamento do autor, sendo que se as contradições excedessem certo limite, o texto poderia ser apontado, sem considerações de outra ordem, como espúrio.

Se os filósofos políticos ao longo dos tempos adaptaram sua expressão literária às exigências da perseguição, o bom leitor deve se manter atento a esta característica específica do texto que examina. Strauss reco-

menda para tanto a adoção de três princípios de interpretação, aos quais ele atribui o avanço da pesquisa na área da história do pensamento político<sup>32</sup>.

O primeiro deles estabelece que cada período do passado deve ser compreendido por ele mesmo, não devendo ser analisado por parâmetros que lhe sejam estranhos. O segundo recomenda que cada autor deva, o tanto quanto possível, ser interpelado por ele mesmo. De acordo com esta recomendação, nenhum termo que não seja passível de ser traduzido na linguagem empregada pelo autor, que não foi usado por ele ou que não pertencia ao senso comum de seu tempo, deve ser usado na abordagem de um autor. Assim sendo, Strauss sublinha que a única abordagem do ponto de vista de um autor que pode ser aceita como verdadeira é aquela que nasce do que ele mesmo expressamente diz (*borne out by his own explicit statements*). Por último, como o mais decisivo dos princípios a serem observados pelo bom leitor, Strauss menciona a necessidade de se “ler entre as linhas” (*reading between the lines*).

Strauss aponta a índole do leitor moderno como sendo aquela que descarta a leitura entre linhas como um trabalho de conjecturas e suposições, ou como uma tarefa intuitiva, à qual, em resumo, falta rigor científico. Strauss enumera algumas regras dirigidas ao leitor que deseje evitar as limitações de caráter racionalista que se fixam em evidências textuais e perseguir a natureza do objeto da filosofia política, lendo nas entrelinhas. A primeira destas regras estipula que a leitura entre linhas deve ser descartada em casos em que for menos exato fazê-lo. De acordo com esta diretriz, a leitura entre linhas deve ser legitimada pelas afirmações explícitas do texto. Devem ser levados em consideração elementos referentes ao contexto da obra, o seu caráter e o seu plano literário. O leitor não deve de forma alguma se dar o direito de apagar ou deixar de dar importância a um passo que julgue confuso, impreciso ou contraditório, ao contrário, deve levar em conta todas as opções que conduzam ao entendimento do texto, inclusive a possibilidade de o autor estar sendo irônico.

### *Conclusão*

Não consta em nenhuma fonte relativa à biografia de Platão que

---

<sup>32</sup> STRAUSS, 1952, p. 26-27.

em algum momento de sua vida houve um plano de fuga tendo por base o perigo iminente de uma perseguição nos moldes da sofrida por Sócrates. Ao contrário, conta-se que a morte de Platão aconteceu em um clima de serenidade quando este se encontrava com idade avançada em Atenas, cidade que originou sua reflexão filosófica<sup>33</sup>. Diógenes Laércio consigna que Platão morreu de maneira supostamente prosaica durante uma festa de casamento, acrescentando que ele foi enterrado na Academia, onde passou grande parte da sua vida filosofando, e que a população de Atenas se juntou ao seu cortejo fúnebre, em uma nítida demonstração de apreço<sup>34</sup>. Se as ideias de Platão não impediram que ele fosse detido e vendido como escravo por Dionísio de Siracusa, por outro lado, não faltaram amigos para salvá-lo de tal situação, reintegrando-o às questões cotidianas de sua cidade<sup>35</sup>, a qual, em seu modo de pensar, primava pelo mau governo, consequência óbvia do divórcio entre filosofia e política<sup>36</sup>.

A atitude serena de Sócrates perante a morte e sua indiferença em relação à perseguição deve ser creditada a sua regra de vida invariavelmente atrelada ao exercício da filosofia. Na *Apologia de Sócrates*, Platão faz com que o narrador atribua a pouca importância creditada à morte e ao sofrimento de injustiças à relevância crucial do princípio de não fazer nada de injusto ou de ímpio<sup>37</sup>. Sabemos pela narrativa do *Crítion* que Sócrates teria se recusado a fugir de Atenas a fim de evitar sua execução. Conforme Platão escreve, a fuga teria sido planejada por um grupo de amigos chegados e rejeitada por Sócrates<sup>38</sup>. Pelo que podemos deduzir do *Crítion*<sup>39</sup>, a fuga consistia em uma prática comum em casos de condenações capitais como a imposta ao filósofo. É o que se confirma, quando lemos em fontes que trabalham sobre a biografia de Aristóteles que o estagirita teria aceitado deixar Atenas com

<sup>33</sup> Sobre a morte de Platão cf. RIGINO, Alice Swift. *Platonica: The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*. New York: Columbia University Press, 1976 e também BRISSON, Luc. *Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres, livre III*. Introduction, traduction et notes. 2<sup>e</sup> éd. rev. et corrigée. Paris: CNL, 1999, p. 392-393 e 420.

<sup>34</sup> DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, V, 2; 40-41.

<sup>35</sup> PLATÃO. *Carta VII*, 350a-b.

<sup>36</sup> PLATÃO. *Carta VII*, 326a-b; *República*, 473d.

<sup>37</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, 32d.

<sup>38</sup> PLATÃO. *Crítion*, 46b-49a.

<sup>39</sup> PLATÃO. *Crítion*, 44b-c.

o intuito de escapar à perseguição política.

Após a morte de Alexandre, o partido antimacedônico se instala em Atenas e, conforme conta Diógenes Laércio, logo é impetrado um processo por impiedade contra Aristóteles. A memória da condenação e execução de Sócrates muito provavelmente foi um fator decisivo para que Aristóteles viesse a optar, ao contrário daquele, por fugir de Atenas. O estagirita escolhe partir para a cidade de Cálcis, na ilha da Eubeia, terra natal de sua mãe, local em que veio a falecer. Através igualmente de Diógenes Laércio, ficamos sabendo que, imediatamente após a morte de Aristóteles, alguns peripatéticos desejaram forjar relatos sobre este acontecimento com o intuito de homenagear o estagirita, comparando as circunstâncias de sua morte à de Sócrates. A mesma fonte, no entanto, preserva outra versão bem menos trágica, mas talvez mais confiável. Segundo esta segunda variante, Aristóteles teria morrido no exílio, na idade aproximada de sessenta e três anos, de doença<sup>40</sup>. Podemos deduzir que os discípulos de Aristóteles que quiseram homenageá-lo tentaram atribuir ao mestre um comprometimento com a virtude, o que consistia em um elemento típico de Sócrates, mas talvez estranho a Aristóteles. Eliano escreve que o fundador do Liceu teria fugido com o propósito de evitar que os atenienses viessem a “pecar uma vez mais contra a filosofia”<sup>41</sup>.

Em ensaio de sua juventude, o escritor francês Albert Camus cunhou uma das frases célebres de sua obra; uma sentença, por sinal, bastante pertinente à presente reflexão. Diz ele em conclusão a *A Ironia*, o primeiro texto de *O Averso e o Direito*: “A morte a todos, mas a cada um a sua morte” (*La mort pour tous, mais à chaque un sa mort*)<sup>42</sup>. Ora, no caso dos filósofos gregos, a morte de cada um parece refletir diretamente o estilo de filosofar e a postura peculiar a cada um deles em relação à escrita. O estudo

<sup>40</sup> NARCY, Michel. *Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres, livre V*. Paris: CNL, 1999, p. 541-593. Cf. especialmente p. 561, 561 n. 2; p. 563 n. 1; p. 564, p. 564 n. 3, 4 e 5. Na p. 564 n. 5, Michel Narcy menciona uma terceira versão para a morte de Aristóteles, referindo-se a relatos que circulavam na Antiguidade dando conta de que, após a fuga para a ilha de Cálcis, Aristóteles teria se refugiado no templo de Posido e se envenenado a fim de impedir que seus perseguidores obtivessem sucesso em sua captura.

<sup>41</sup> Cf. ELIANO. *Histórias Variadas*, III, 36. Citado em DESCLOS, M L. Introduction. In: ARISTOTE. *Politique II*. Paris: Les Belles Letres, 2002. p. VII-XXX; cf. p. X.

<sup>42</sup> Cf. CAMUS, Albert. *L'envers et le droit*. Paris: Gallimard, 1958, p. 52.

de Strauss que acabamos de examinar nos permite compreender que Platão foi o único a trabalhar no sentido de desenvolver uma arte da escrita capaz de a um só tempo preservar a filosofia e mantê-lo inserido na vida da *pólis*, a salvo de perseguições que pudessem terminar em uma condenação, como a imposta a Sócrates. De acordo com a análise desenvolvida por Strauss, podemos concluir que a habilidade na arte da escrita possibilitou a Platão defender a coalescência entre filosofia e política até o limite de suas forças e até onde permite a natureza da palavra.

## RESUMO

*Persecution and the Art of Writing (Perseguição e a arte da escrita)* é o título de um artigo de Leo Strauss publicado inicialmente em 1941 e posteriormente incluído em uma coletânea de artigos publicados em 1952, em um volume com o mesmo título. O intuito do presente trabalho reside em analisar este artigo a fim de buscar esclarecer questões que dizem respeito à diversidade das maneiras de filosofar na Grécia Clássica. O resultado dos estudos de Strauss a respeito da linhagem árabe e judaica da filosofia no período medieval coloca em evidência o caráter político da filosofia a oriente, enquanto a tradição cristã a ocidente, herdeira da perspectiva de Aristóteles, se encontra manifestamente comprometida com a dissociação entre filosofia, política e teologia. Como consequência, a relação entre filosofia e política, seja sob a influência de Platão, seja sob a de Aristóteles, se torna um tema privilegiado de reflexão. Em *Persecution and the Art of Writing*, este tema é examinado sob a ótica da perseguição política sofrida por um grupo considerável de autores, contraposto a um outro grupo que escapou a esta perseguição desenvolvendo um estilo de escrita que preserva nas entrelinhas uma *terra incognita*. Para Strauss, certos autores empregam uma técnica de escrever peculiar, circunscrita a um tipo de literatura igualmente peculiar, na qual a verdade é apresentada exclusivamente nas entrelinhas. Essa técnica e esse tipo especial de literatura Strauss associa ao que considera como “a arte de escrever”.

Palavras-chave: Filosofia Política. Escrita filosófica. Arte de escrever. Perseguição. Strauss.

ABSTRACT

*Persecution and the Art of Writing* is an essay by Leo Strauss first published in 1941 and later included in an eponymous collection of related articles published in 1952. My work analyzes this essay in order to identify and clarify issues relating to different modes of philosophizing in Classical Greece. Strauss's essay contrasts the Islamic and Jewish lineage of political philosophy with the western Christian tradition, heir to the Aristotelian philosophy, which is characterized by the dissociation of philosophy, politics and religion. The relationship between philosophy and politics is the central theme of reflection in Strauss's essay. More specifically, Strauss analyzes groups of authors in terms of those who experienced political persecution and those who did not. He argues that authors that averted political persecution developed a style of writing that must necessarily be read 'between the lines'. The central argument of Strauss's essay is that many ancient and early modern political philosophers obfuscated their most radical ideas within their texts. For Strauss, this is what constitutes the art of writing.

Key-words: Political Philosophy. Philosophical Writing. Art of writing. Persecution. Strauss.



# LEO STRAUSS E A MALDADE CAMUFLADA DE MAQUIAVEL

LUÍS ALVES FALCÃO

*Instituto de Estudos Sociais e Políticos  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro*

*...quelle speculazioni d'Iddio in speculazioni del mondo [l'uomo] converte. [...]  
Ma noi siamo ingannati dalla libidine, involti nelle errori e involuppati ne' lacci  
del peccato, e nelle mani del Diavolo ci troviamo.  
Machiavelli, Esortazione alla penitência*

*We must read them according to those rules of reading which he  
regarded as authoritative.  
Leo Strauss*

A surpreendente erudição e originalidade das interpretações feitas na obra de Leo Strauss não deixam esconder a obscuridade por trás de suas colocações. Dividida em poucos livros, muitos deles coletâneas de ensaios e artigos, publicações esparsas, cartas e comunicações acadêmicas, o trabalho straussiano possui uma eminente força filosófica. Partindo da ideia de que os filósofos escrevem para poucos, Strauss comenta, recria e constrói filosofias antigas e modernas. Se há um fio condutor em sua obra, este é a crítica da modernidade, a crítica da filosofia política moderna, devido ao abandono das questões verdadeiramente fundamentais da filosofia: o conhecimento do Ser<sup>1</sup>.

O Ocidente observou sua filosofia política decair na mesma medida em que a reinventou. Recuperar os clássicos, para Strauss, não é um exercício intelectual, mas sim uma atividade de compreensão da coisa política e da boa ordem. Não necessariamente negando a inexistência, nem explicitando sua defesa, Leo Strauss parte para a crítica à modernidade apoiando-se na natureza, no direito natural. Sua estratégia não é clara,

---

<sup>1</sup> STRAUSS, Leo. *What is political philosophy? and other studies*. Chicago: Chicago University Press, 1959. p. 11.

como quase nada em sua obra, mas se utiliza da autoridade dos antigos para também repensar os modernos<sup>2</sup>.

O fundamento primeiro da filosofia política moderna, que se transformará em ciência política, não está em Hobbes, como havia pensado em 1936<sup>3</sup>, mas sim em Maquiavel. É no florentino que Strauss encontra o começo do fim, o declínio por excelência, caminhando *pari passu* com o surgimento da imoralidade e da irreligiosidade. Poucas coisas parecem atrair mais o filósofo Leo Strauss do que um inimigo à altura, e Maquiavel seria um deles. Este trabalho versa sobre quatro tópicos da interpretação straussiana de Maquiavel: 1) o professor da maldade; 2) o método maquiaveliano; 3) a intenção e 4) o ensinamento. Em linhas gerais, não se pretendeu contrapor ou esmiuçar os comentários de Strauss, mas sim compreender o enfoque e o sentido geral de suas colocações. Aceita-se, aqui, o pressuposto do autor de ser a filosofia política misteriosa e obscura no intuito de compreender seus principais textos referentes a Maquiavel. Nosso esforço, portanto, consiste em ler uma faceta da obra de Strauss como ele o fazia com seus objetos, seguindo a sugestão de Mansfield<sup>4</sup>.

*Quase ao chegar à parte central de um ensaio notável sobre o resumo feito por Farabi da filosofia de Platão, Strauss conta-nos que, aproveitando-se da imunidade específica<sup>5</sup> do comentarista ou do historiador, Farabi resolveu dizer francamente o que pensava.*

Parece que é justamente isso que Strauss se propõe fazer com os pensadores sob questão.

### 1 O professor da maldade

Em quatro filosóficos ensaios publicados conjuntamente sob o título de *Thoughts on Machiavelli* e em outros textos esparsos, Leo Strauss expõe sua posição em relação ao secretário de Florença. Na introdução

<sup>2</sup> MILLER, Eugene F. Leo Strauss: a recuperação da filosofia política. In: CRESPIGNY, Anthony de; MINOGUE, Kenneth R. (Org.). *Filosofia política contemporânea*. Brasília: UnB, 1979. p. 93-128. Cf. p. 103.

<sup>3</sup> MANSFIELD, Harvey. Strauss's Machiavelli. In: \_\_\_\_\_. *Machiavelli's virtue*. Chicago: Chicago University Press, 1996. p. 219-230. Cf. p. 220.

<sup>4</sup> MANSFIELD, 1996, p. 223.

<sup>5</sup> MILLER, 1979, p. 96.

à edição de 1957 aos *Thoughts*, apresenta o sentido dos ensaios e revela, aparentemente, um Maquiavel conhecido pelo senso comum. Pensador e professor da maldade, Maquiavel é tratado como ficou conhecido: como maquiavélico. O termo, mesmo não sendo explorado por Strauss, traduz bem a interpretação do filósofo.

Na Inglaterra se tornou muito difundida expressão “old Nick”, ou simplesmente “Nick”, como referência ao “velho Niccòlo”, também conhecida para designar o próprio demônio e seus feitos. Dessa experiência, particular da Inglaterra, expandiu-se para o vocabulário continental o equivalente, designado por *maquiavelismo*, termo que significa uma atitude ardilosa e inescrupulosa no intuito de sempre se atingir ao fim almejado, sem qualquer limite no modo pelo qual ele se realiza. Surge, então, a expressão, bastante difundida, atribuída a Maquiavel e nunca por ele escrita: “os fins justificam os meios”. Máxima esta que Strauss parece rejeitar como válida para Maquiavel<sup>6</sup>. Os termos, como postos, revelam a profunda maldade do florentino e, além disso, sua total e quase única responsabilidade para com o caráter demoníaco das ações humanas. Nessa esteira, o maquiavelismo ganha força e se consolida ao longo dos séculos como o que de pior o Ocidente moderno pôde inventar e ensinar.

Um esforço, não tão bem sucedido, foi feito no sentido contrário, isso é, explorar um Maquiavel realista, mas não maldoso, um Maquiavel que reconhece o conflito político como legítimo e sustentáculo da liberdade, como interpreta Spinoza no *Tratado Político*; um Maquiavel defensor das repúblicas e das virtudes de Roma antiga, como recorre Montesquieu tanto na *Grandeza e Decadência dos Romanos* quanto em *Do Espírito das Leis*; um Maquiavel que escrevia para as massas se defenderem das atitudes dos príncipes, como ressalta Rousseau em seu *Do Contrato Social*; um Maquiavel que possui a autoridade de um historiador “antigo” como dele se utiliza Hume em seus *Ensaio*s; ou mesmo a capacidade de ver a “verdade efetiva da coisa” como foi feito nos debates intelectuais em torno das Revoluções Americana e Francesa. Mesmo os defensores da *commonwealth* Inglesa, recheada de recepções republicanas antigas e modernas, como Milton, Sidney e, sobretudo, Harrington, tinham Maquiavel como um pensador voltado para

<sup>6</sup> STRAUSS, Leo. Walker’s Machiavelli. *Review of Metaphysics*, Washington, v. 6, p. 437-446, 1953. p. 439.

a *res publica*, e não para o principado ou monarquia. Admitindo tal esforço, Strauss se posiciona frente a essa tradição interpretativa:

*We observe its presence in works of Harrington, Spinoza, Algernon Sidney, Montesquieu, Rousseau, and in The Federalist, and among those upper class Frenchmen who favored the French revolution out of concern for the status of France as a great Power. But this posthumous success of Machiavelli is not comparable in importance to that which came about through the transformation of his scheme – a transformation which was inspired by his own principle* <sup>7</sup>.

Não obstante o resgate feito já no século XX do caráter democrático, liberal e igualitário da obra de Maquiavel, a tradição do “old Nick” ainda coloniza o pensamento e a ação política. Se for possível extrair um ponto realmente conclusivo do pensamento e da tradição maquiavelianos, não seria difícil assumir que são de fato inclassificáveis tanto Maquiavel quanto, sobretudo, seus sucessores e críticos. Compreende-se, desse modo, a dificuldade de se falar em uma *tradição* maquiaveliana, sendo mais prudente trabalhar com a ideia de que existem *tradições* maquiavelianas. Nesse sentido, nos esforçaremos para mostrar o Maquiavel de Leo Strauss, membro e fundamento de uma tradição interpretativa.

A obra de Strauss é um enorme esforço de regaste da filosofia política nos termos em que ele próprio a define. Primeiramente, a filosofia política deve ser compreendida como parte da filosofia e esta, em uma definição admitidamente simplória, se apresenta como o conhecimento do Ser, como o conhecimento do universal. O que importa é a posição da questão no sistema reflexivo, isto é, para haver filosofia é necessário apenas que a pergunta posta seja filosófica<sup>8</sup>. Como parte da filosofia, a filosofia política deve, assim, se debruçar sobre duas questões: qual é a natureza das coisas políticas e qual é a boa ordem, ou a ordem justa<sup>9</sup>. Subjacente a essas questões reside o fato de a filosofia política ser capaz de oferecer respostas; mas, para isso, postula-se a existência natural da coisa política, e conhecer essa natureza é a tarefa do filósofo político por excelência. Desse modo,

<sup>7</sup> STRAUSS, 1959, p. 47.

<sup>8</sup> STRAUSS, 1959, p. 11.

<sup>9</sup> STRAUSS, 1959, p. 12-13.

Strauss faz confluír a filosofia política com sistemas da natureza.

Seu apego aos antigos revela que, por não haver distinções entre o modo do conhecimento da natureza e o da política, se admite um conhecimento preciso da natureza da coisa política. Segundo Strauss, o problema reside no instante em que a reflexão política moderna, de modo abrangente, e a filosofia política moderna, de modo preciso, distinguiram o modo de conhecimento da natureza e do mundo humano. De acordo com ele, não há evidências de que os modernos tenham qualquer razão ou prevalência frente aos antigos nessa matéria. Reside aqui o primeiro fundamento da maldade de Maquiavel.

*Machiavelli's longing for classical virtù is only the reverse side of his rejection of classical political philosophy. He rejects classical political philosophy because of its orientation by the perfection of the nature of man<sup>10</sup>.*

Consciente de sua posição, o florentino falsifica o modo de conhecimento da natureza da política, do certo e do errado, do justo e do injusto e substitui o modo antigo pelo moderno<sup>11</sup>. A opinião, portanto, suplanta a verdade<sup>12</sup>. Contudo, diferentemente do que aqui se expressa como *virtù*, Strauss reconhece a ambiguidade do termo: “*virtù* is for Machiavelli a term of deliberate ambiguity”<sup>13</sup>. Se Maquiavel rejeita a filosofia política clássica, apesar da estima frente à sua *virtù*, o mesmo termo apenas poderia ser ambíguo se for por ele enrustido. A distorção do conhecimento político maquiaveliano carrega consigo a neutralização da moralidade política.

Igualmente consciente de sua posição, Strauss, ao tratar da *virtù* em Maquiavel, em momentos distintos de sua obra, não a classifica de forma clara para o leitor. A ambiguidade do termo consiste, para Strauss, em interpretar, no texto de Maquiavel, os usos que convêm ao seu comentário. A maldade de Maquiavel reside em ser consciente de seu papel na reflexão política. Com ele as formulações dos antigos são recriadas para os tempos

<sup>10</sup> STRAUSS, 1959, p. 103.

<sup>11</sup> STRAUSS, Leo. Niccolo Machiavelli. In: \_\_\_\_\_. *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: Chicago University Press, 1983. p. 210-228. Cf. p. 214 e \_\_\_\_\_. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: Chicago University Press, 1958, p. 289.

<sup>12</sup> STRAUSS, 1959, p. 15.

<sup>13</sup> STRAUSS, 1953, p. 443-444.

modernos: “Machiavelli breaks with the Great Tradition of moral and political philosophy, the tradition founded by Socrates and culminating in the work of Aristotle; he breaks with the tradition according to which there is *natural right*”<sup>14</sup>.

A diversidade do mundo humano não permite que se filosofe sobre ele e, nesse sentido, a filosofia política se precipita em ciência política com Maquiavel<sup>15</sup>. Não apenas o seu realismo e historicismo, mas, sobretudo, a incapacidade de compreensão da natureza das coisas políticas fazem de Maquiavel o fundador da disciplina, porque a transforma em ciência e não porque a descobre cientificamente<sup>16</sup>. A consequência lógica de tal rompimento é a impossibilidade de se investigar a boa ordem e a justiça. Maquiavel anula as virtudes cardinais ciceronianas e as transforma em liberdade<sup>17</sup>, abre caminho para a transformação dos valores morais e, com isso, inverte a fórmula clássica: “one cannot define the good of society, the common good, in terms of virtue, but one must define virtue in terms of the common good”<sup>18</sup>. A originalidade do florentino consiste em forjar tais valores pela blasfêmia<sup>19</sup>. Somente um homem mau poderia ser capaz de obliterar a investigação filosófica do universalmente reconhecido melhor regime.

## 2 O método maquiaveliano

Leo Strauss é um filósofo<sup>20</sup>. Não há consenso entre os especialistas de que Maquiavel seja um filósofo. Para Strauss, a simples oposição filósofo/não filósofo é simplista, o tema é fundamental para ele. Maquiavel não possui um sistema filosófico no sentido em que o termo se tornou basilar do pensamento Ocidental. Por outro lado, Maquiavel se debruça sobre questões e, mais importante, suscita perguntas que não podem ser desclassificadas como filosóficas. Leo Strauss não entra nos pormenores

<sup>14</sup> STRAUSS, Leo. Machiavelli and Classical Literature. *Review of National Literatures*, Smyrna DE, v. 1, p. 7-25, 1970. Cf. p. 10.

<sup>15</sup> STRAUSS, 1983, p. 212 e STRAUSS, 1959, p. 289.

<sup>16</sup> STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: Chicago University Press, 1965. p. 178.

<sup>17</sup> STRAUSS, 1959, p. 36.

<sup>18</sup> STRAUSS, 1959, p. 42.

<sup>19</sup> STRAUSS, 1959, p. 41.

<sup>20</sup> MILLER, 1979, p. 95.

desse debate, mas trata Maquiavel como um par, cujas questões filosóficas levam a respostas não-filosóficas. A observação aguda de um pensador do século XX, escrevendo quatrocentos anos após seu objeto, revela a temporalidade de um diálogo que apenas o pensamento filosófico pode oferecer. O leitor pode identificar nos ensaios um Maquiavel despido de tradições que o fizeram conhecido. Por isso, talvez seja mais prudente afirmar que Leo Strauss não comenta Maquiavel, mas, sim, seus escritos.

De acordo com Strauss, Maquiavel é um cientista político. O termo “cientista”, ou “ciência”, é por vezes utilizado de modo pejorativo, dependente da filosofia: “The sciences, both natural and political, are frankly non-philosophic. They need philosophy of a kind: methodology or logic”<sup>21</sup>. É essa lógica que Maquiavel transfere para a política através de um pressuposto valorativo neutro, e falso<sup>22</sup>. Por definição, a ciência política não é capaz de anular valores, mas apenas formular um discurso que se mostra pretensamente neutro. A maldade está por trás das palavras, nos objetos escondidos, nos objetivos obscuros, “between the lines”<sup>23</sup>. Os tratados políticos são escritos para poucos<sup>24</sup> e apenas uma leitura atenta e demorada dos mesmos torna as obras compreensíveis.

Leo Strauss aborda a obra de Maquiavel, em particular seus dois textos principais, *O Príncipe* e os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, de modo isolado. Diferentemente de comentadores posteriores, como na já estabelecida interpretação oriunda da Escola de Cambridge, Strauss não busca compreender a obra inserida no contexto, não procura explicações históricas ou biográficas que possam justificar os escritos. Pelo contrário, o esforço de Strauss, ao tratar de um colega de trabalho, é justamente o de isolar os termos, buscar nas palavras o conjunto da obra, verificar, pormenorizadamente, as oposições e as complementaridades dos conceitos e dos assuntos.

A exaustão das interpretações de *O Príncipe* e dos *Discursos* revela um Maquiavel único e, simultaneamente, multifacetado, um Maquiavel que possui uma intenção e um ensinamento. “We thus regard the simple

<sup>21</sup> STRAUSS, 1959, p. 14.

<sup>22</sup> STRAUSS, 1959, p. 22.

<sup>23</sup> STRAUSS, 1953, p. 443.

<sup>24</sup> STRAUSS, 1959, p. 13.

opinion about Machiavelli as indeed decisively superior to the prevailing sophisticated views, though still insufficient”<sup>25</sup>. A simplicidade da opinião sobre Maquiavel é quase uma caricatura, não há nada de simples em sua leitura<sup>26</sup>. Contendo desde análises recorrentemente retomadas ao longo dos ensaios sobre uma palavra em especial, até mesmo a contagem dos capítulos e o significado de suas numerações em comparação com outros textos do próprio Maquiavel e de autores antigos como Tito Lívio<sup>27</sup>, a interpretação se mostra profunda. Nessa complexidade, Strauss aborda a obra maquiaveliana. A “simples opinião” pode ser vista, no fundo, como uma crítica às interpretações pessimistas de Maquiavel, não por suas conclusões, mas por seu método reducionista. É possível concluir que Maquiavel era um homem mau<sup>28</sup> sem reduzir seu pensamento. Com isso, Strauss pretende ensinar aos estudiosos de Maquiavel que eles nada entendem do florentino<sup>29</sup>.

Uma interpretação específica de Strauss ajuda na compreensão deste ponto:

*The tradition which Machiavelli continues, while radically modifying it, is not, as Voegelin suggests, that represented by Joachim of Floris, for example, but the one which we still call, with pardonable ignorance, the Averroistic tradition*<sup>30</sup>.

Não há evidência na obra de Maquiavel que tenha ele tido contato com os textos de Averróis, mas, para Strauss, isso não importa, mesmo que o próprio Strauss argumente em cima das referências explícitas<sup>31</sup>. O diálogo filosófico perpassa as barreiras temporais e espaciais. Maquiavel é parte dessa tradição pelo conteúdo realista de suas proposições políticas. Outro exemplo dessa perspectiva é o comentário do fato de *O Príncipe* ter 26 capítulos e 26, na tradição judaica, ser a representação do nome de Deus.

<sup>25</sup> STRAUSS, 1958, p. 12-13.

<sup>26</sup> MANSFIELD, 1996.

<sup>27</sup> STRAUSS, 1958, p. 41.

<sup>28</sup> STRAUSS, 1958, p. 9.

<sup>29</sup> MANSFIELD, 1996, p. 219.

<sup>30</sup> STRAUSS, 1959, p. 102.

<sup>31</sup> STRAUSS, 1970, p. 23.

“But did Machiavelli know of this? I do not know”<sup>32</sup>. Não é a história, ou mesmo os acontecimentos factuais, que permite entrever as explicações, o conhecimento propriamente. Na obscuridade dos termos, nas palavras incrustadas precisamente, Strauss descobre o ensinamento e a intenção do florentino. “Strauss lamenta o fato de que a investigação acerca da história da filosofia política tenha substituído a filosofia política propriamente dita pelo ensino e pesquisa da história”<sup>33</sup>. Por isso, a história, em si, não importa. Nesse sentido, a possível recepção de Averróis por Maquiavel não diz respeito à esfera das pesquisas filosóficas.

Diferentemente da tradição do “old Nick”, Leo Strauss reconhece a profundidade de Maquiavel. Debruça-se sobre o texto de modo sério<sup>34</sup> e não conclui, precipitadamente, suas proposições. Mesmo compartilhando da visão tradicional do “old Nick”, a simples opinião, Strauss o trata com respeito e procura justificar cada interpretação com o texto original. Assim, o filósofo não cai na armadilha de ver um Maquiavel conselheiro da maldade por um simples oportunismo, como fazem outros intérpretes. Nesse sentido, Strauss se diferencia da visão tradicional de Maquiavel não por sua interpretação final dos ensinamentos do secretário de Florença, mas pela forma rigorosa com que ele o trata. A abordagem straussiana de Maquiavel é respeitosa e, por isso, se diferencia da visão do “old Nick”, que não busca o sentido da obra. Por isso, a textualidade das palavras nas leituras de Leo Strauss se faz tão importante.

### 3 A intenção de Maquiavel

A percepção da intenção de Maquiavel pode ser verificada na extensa interpretação de Leo Strauss sobre as dedicatórias de *O Príncipe* e a dos *Discursos*<sup>35</sup>. Para ele, a relação dos dois textos é obscura e, em grande medida, inconclusiva. Entretanto, é possível extrair o objeto de cada um desses livros: *O Príncipe* dedica-se ao principado e os *Discursos* dedicam-se tanto às repúblicas quanto aos principados<sup>36</sup>. Não entraremos nos detalhes

<sup>32</sup> STRAUSS, 1983, p. 223.

<sup>33</sup> MILLER, 1979, p. 95.

<sup>34</sup> STRAUSS, 1958, p. 36.

<sup>35</sup> STRAUSS, 1983, p. 216.

<sup>36</sup> STRAUSS, 1958, p. 16.

desta interpretação, mas o fato de Maquiavel não ser um cientista político neutro<sup>37</sup> justifica a existência de uma intenção única nos dois textos camuflada de dois objetos diferentes. As máximas aplicáveis a todos os governos, repúblicas ou principados, diminuem a ideia de um Maquiavel preocupado com a forma de governo e, por isso, pouco inserido na tradição republicana. Posicionando-se sempre a favor da eficácia das ações dos regimes, Maquiavel não pode, mesmo que tente, esconder sua intenção de construir um efetivo governo sobre os homens.

A maneira pela qual *O Príncipe* se prolonga adentro dos *Discursos* permite compreender a superioridade das máximas de governo sobre qualquer regime, uma vez que *O Príncipe* é a síntese dessas máximas. A camuflagem da verdadeira intenção dos *Discursos* pode ser percebida na medida em que as contradições internas do próprio texto são expostas por seu próprio autor. Raramente Leo Strauss constrói críticas externas às proposições maquiavelianas; sua preocupação reside mais nas críticas internas pela via da contradição, percebendo as contradições, de modo que o sentido original da obra se revele. De maneira geral, Strauss aceita as colocações de Maquiavel, sejam elas históricas ou analíticas. Isso mostra que a preocupação de Strauss é menos em perceber as fontes do texto maquiaveliano do que compreender sua maneira de abordar os temas. Por aí se compreende a necessidade de buscar as contradições no intuito de esclarecer o verdadeiro sentido da obra.

A maneira mais esclarecedora encontrada por Leo Strauss para expor as contradições internas é se utilizando dos exemplos maquiavelianos, ou seja, o que Maquiavel faz com a história e com os historiadores<sup>38</sup>, Leo Strauss faz com Maquiavel. Ambos procuram no texto de quem se está a comentar o que se intenta mostrar. Para Leo Strauss, Maquiavel molda e distorce seus exemplos<sup>39</sup>. E Strauss não argumenta a partir de uma verificação histórica, mas sim por uma contradição interna e ambígua na construção dos próprios exemplos utilizados por Maquiavel. O que importa é a conveniência e a oportunidade do uso do exemplo histórico e não o exemplo

---

<sup>37</sup> STRAUSS, 1958, p. 20.

<sup>38</sup> STRAUSS, 1953, p. 438.

<sup>39</sup> STRAUSS, 1970, p. 23.

em si<sup>40</sup>. Desse modo, o método maquiaveliano é utilizado por Leo Strauss contra o próprio Maquiavel, assim como este moldou a *História de Roma* de Tito Lívio. O tema do bem comum é um exemplo disso. A partir da aproximação do príncipe com o tirano e, em seguida, de sua diferenciação, Strauss mostra a contradição e levanta uma questão que reflete bem sua abordagem:

*We are therefore compelled to raise this question: does he regard the distinction between princes and tyrants as ultimately valid or not? does he regard the common good as the ultimate criterion or not? or does he think that these questions do not permit of a simple answer but require for their answer a distinction? We are compelled to raise the question as to whether Machiavelli's perspective is identical with that of the Prince or with that of the Discourses or whether it is different from both perspectives*<sup>41</sup>.

Em seguida, afirma que a questão somente pode ser respondida lendo os livros de Maquiavel como ele próprio lia Tito Lívio: tomando-o como autoridade<sup>42</sup>, mas seguindo seu próprio plano<sup>43</sup>. Desse modo, Tito Lívio está para Maquiavel assim como Maquiavel está para Leo Strauss; por esse caminho, Strauss busca mostrar a grandeza e a maldade de Maquiavel. Por exemplo, a paródia que Maquiavel faz com a escolástica, com relação a estratégias militares<sup>44</sup>, é reproduzida na “simplicidade” da análise de Strauss, claramente uma paródia aos comentadores de Maquiavel. A maldade pode ser verificada aplicando a lição de Maquiavel ao seu próprio texto<sup>45</sup>.

Em *O Príncipe* a distinção entre tirano e príncipe é inexistente justamente porque esse opúsculo é dedicado a um príncipe. Mesmo que esse não seja tirano, a eficácia da ação do príncipe não pode se pautar pelo bem comum, mas apenas pela realização das ações<sup>46</sup>. Assim, a distinção entre príncipe e tirano não é importante para a intenção do tratado<sup>47</sup>. Importante

<sup>40</sup> STRAUSS, 1958, p. 45.

<sup>41</sup> STRAUSS, 1958, p. 29.

<sup>42</sup> STRAUSS, 1958, p. 41; STRAUSS, 1970, p. 17 e STRAUSS, 1983, p. 218.

<sup>43</sup> STRAUSS, 1970, p. 14.

<sup>44</sup> STRAUSS, 1958, p. 41.

<sup>45</sup> STRAUSS, 1958, p. 30-31.

<sup>46</sup> STRAUSS, 1959, p. 41.

<sup>47</sup> STRAUSS, 1958, p. 31.

destacar que a maldade de Maquiavel não reside em valores absolutos – mesmo que, por vezes, Leo Strauss cite a irreligiosidade e imoralidade como caracteres dessa maldade – mas sim pela intenção camuflada. A maldade de Maquiavel consiste em esconder sua verdadeira intenção, de modo que possa se apresentar como republicano aos republicanos e principesco aos príncipes<sup>48</sup>. O ardil de sua intenção revela sua correspondente maldade.

O caráter institucional dessa perspectiva parte da interpretação da constância da natureza humana. Sendo os homens como são e como sempre foram, resta manejar os instrumentos políticos de modo que o resultado seja alcançado, seja ele a glória, seja o bem comum<sup>49</sup>. Portanto, abdicar da questão filosófica sobre a natureza humana é esconder a verdadeira intenção do autor. Deriva-se daí que o pressuposto da ciência política de Maquiavel seja uma formulação filosófica<sup>50</sup>. Nesse sentido, pode-se dizer que “Machiavelli is a *political* philosopher”<sup>51</sup>, mas não no sentido antigo de filósofo como aquele que persegue o conhecimento da natureza das coisas<sup>52</sup> e da boa sociedade<sup>53</sup>.

Note-se, ainda, que Leo Strauss não justifica essa intenção, como fazem outros comentadores, pelo interesse próprio de Maquiavel, nem sequer entra em méritos biográficos que possam auxiliar nesta compreensão; este ponto não é objeto de Strauss. Ora, se a intenção maldosa de Maquiavel não possui justificativas no ganho pessoal, nem no bem comum, o que o faz ter a intenção que tem? Dificilmente esta pergunta pode ser respondida apenas utilizando o texto de Leo Strauss, mas seu método nos auxilia. Segundo Strauss, para o Maquiavel dos *Discursos* o que não está contido em Tito Lívio não é tema a ser abordado<sup>54</sup>, logo, não tem relevância para o que se quer dizer. Ao utilizar o mesmo critério de Maquiavel para tratar de sua própria obra, Leo Strauss, ao deixar questões inconclusivas, nos passa a mensagem de que não são relevantes, porque não precisam ser

<sup>48</sup> STRAUSS, 1958, p. 40.

<sup>49</sup> STRAUSS, 1959, p. 42 e STRAUSS, 1983, p. 214.

<sup>50</sup> STRAUSS, 1965, p. 177.

<sup>51</sup> STRAUSS, 1970, p. 10.

<sup>52</sup> STRAUSS, 1959, p. 10-11.

<sup>53</sup> STRAUSS, 1970, p. 10 e STRAUSS, 1959, p. 35.

<sup>54</sup> STRAUSS, 1958, p. 32.

abordadas. Nesse sentido, o que Leo Strauss não aborda não é importante para a compreensão de sua interpretação de Maquiavel. Assim, a resposta à pergunta acima formulada não é importante ou possui uma finalidade em si. Por isso, a maldade de Maquiavel é tão profunda, porque não se justifica.

A conclusão de Leo Strauss sobre a intenção de Maquiavel é clara: “we may say that the determination to transgress that prohibition *sanza alcuno rispetto*, is of the essence of Machiavelli’s intention”<sup>55</sup>. Não especificando qual proibição, é possível concluir que ela não é importante, logo, o que importa é transgredir. A transgressão, sem justificativa, é a essência da intenção de Maquiavel. Em *What is political philosophy?* Strauss permite a seu leitor refletir indiretamente sobre o objeto da transgressão. O abandono da filosofia política moderna das questões clássicas mostra a decadência desse conhecimento e sua substituição pela ciência. O que para os antigos era evidente, a natureza da coisa política e o bom regime, para os modernos se torna contingencial<sup>56</sup>. Restrita ao tempo e ao espaço, a filosofia política moderna, ao se precipitar em ciência, destrói a filosofia política clássica. Transgredir, portanto, é refazer o conceito de política *sanza alcuno rispetto*.

#### 4 O ensinamento

Dentre os quatro ensaios publicados conjuntamente, dois dedicam-se aos ensinamentos de Maquiavel. Segundo Strauss, *O Príncipe* e os *Discursos* são o núcleo de seu conhecimento, por isso, a descoberta dos novos *modos e ordenações* traz uma crítica lógica à moralidade estabelecida. Tendo descoberto um novo continente para a política, Maquiavel pretende neutralizar os valores morais e religiosos. Diferentemente de outros comentadores, Strauss não interpreta Maquiavel como contrário à religiosidade ou à moralidade. Para ele, estas categorias são neutras, ou seja, são despidas de conteúdo. Isto não significa que a política deve, necessariamente, subverter a ordem religiosa e moral. Porém, a partir da descoberta dos *novos modos e ordenações*, o mundo da ação humana, na visão de Strauss, não pode mais ser concebido como dependente dos valores morais; estes se colocam à disposição da política. A transgressão do conceito de filosofia política e da

<sup>55</sup> STRAUSS, 1958, p. 40.

<sup>56</sup> MILLER, 1979, p. 98.

própria coisa política permitiu que a religião e a moralidade se tornassem meros instrumentos. O utilitarismo contido nessa interpretação não permite a negação dos valores.

A descoberta desse novo continente traz consigo a necessidade imperativa de reprimir a autoridade religiosa e não o valor da religiosidade<sup>57</sup>. Como um novo Colombo, Maquiavel percebe que o critério para se interpretar a ação política é apenas a eficácia, a realização<sup>58</sup>. Entretanto, afirma Leo Strauss, Maquiavel não é um cientista político neutro, apesar de poder ser tratado como cientista político no sentido de compreender a *verdade efetiva da coisa*. A neutralização dos valores morais e religiosos teria, por consequência, uma interpretação da atividade política igualmente neutra, uma vez que o critério de julgamento da política é a eficácia, mas não é isso que ocorre. Maquiavel possui um programa que, camuflado de neutralidade, pretende modificar o velho continente com a descoberta dos *novos modos e ordenações*. Surge daí seu efetivo ensinamento.

O sentido da religião na obra de Maquiavel foi largamente debatido por seus intérpretes; para Leo Strauss

*Machiavelli uses the term 'religion' in two senses. He uses 'religion' synonymously with 'sect' and understands by it a mixed body, or a society of a certain kind. 'Sect' is used also in the sense of 'party', i. e., an association whose end is not identical with the common good of a particular state*<sup>59</sup>.

Assim, o caráter divino da religião se perde à medida que a associação possui um objetivo exclusivamente humano. Portanto, a irreligiosidade de Maquiavel se passa menos por uma disputa de seu conteúdo moral do que pela politização de seus efeitos. A mesma interpretação pode ser feita com relação à moralidade: “His discussion of morality has fundamentally the same character as his discussion of religion”<sup>60</sup>.

Maquiavel não é contra a moral e a religião, ele apenas ensina que a moral e a religião não são mais critérios sustentadores da atividade

<sup>57</sup> STRAUSS, 1953, p. 439.

<sup>58</sup> STRAUSS, 1958, p. 199 e STRAUSS, 1983, p. 219.

<sup>59</sup> STRAUSS, 1958, p. 225.

<sup>60</sup> STRAUSS, 1958, p. 231.

humana; em seu lugar, a política mostra a capacidade de dominar tudo a sua volta e de tudo se utilizar, inclusive dos valores morais e religiosos. Diversos argumentos humanísticos são mobilizados no intuito de diminuir a posição religiosa: “Since man is by natural necessity compelled to be ungrateful to man, he has no reason to be grateful to God”<sup>61</sup>. E, “as Machiavelli suggests shortly thereafter, states are natural things: no state, not even the state founded by Moses, has a supernatural basis”<sup>62</sup>. Por natural entende-se aqui a inexistência do sobrenatural, ou seja, por natureza, o Estado é exclusivamente humano. A restrição da política ao mundo humano torna o ensinamento maquiaveliano mais claro; os novos *modos e ordenações* não são apenas descobertas de um novo mundo inevitável que se apresenta, são também a defesa de uma nova maneira de se pensar a política<sup>63</sup>.

Tendo se enraizado rápida e eficazmente pelo Ocidente, o cristianismo o levou à decadência. Dentre os profetas armados, Moisés merece destaque não pela moralidade embutida em seus atos, mas pela política, pela realização. Jesus, ao contrário, foi um profeta desarmado; com ele não poderia ter o Ocidente outro destino que não a ruína<sup>64</sup>. Não há aqui qualquer referência de Strauss à falha nos valores morais e religiosos, mas o fato de ser Jesus um profeta desarmado embute em toda a tradição cristã o mesmo que levou à derrocada de Roma. Ao perder a virtude, a república legou-se à decadência pela ausência de glória em seus atos. Mais uma vez, um paralelo se faz necessário. De acordo com Leo Strauss, as ciências sociais, e particularmente Max Weber<sup>65</sup>, partem do positivismo e do historicismo, ambos equivocados em seus pressupostos filosóficos. Entretanto, pretendem revelar a impossibilidade do confronto de valores, o que leva ao fim da filosofia política<sup>66</sup>. Ora, segundo Strauss, foi Maquiavel o primeiro a afirmar que a mudança de valores levou o Ocidente à sua baixa condição, após a queda de Roma. Tanto para Strauss, quanto para sua interpretação de Maquiavel, o rompimento com valores clássicos deixa como legado o

<sup>61</sup> STRAUSS, 1958, p. 198.

<sup>62</sup> STRAUSS, 1958, p. 204.

<sup>63</sup> STRAUSS, 1983, p. 221.

<sup>64</sup> STRAUSS, 1959, p. 44.

<sup>65</sup> STRAUSS, 1959, p. 23.

<sup>66</sup> STRAUSS, 1965, p. 63-68.

fim de uma era gloriosa. Novamente, o que Strauss afirma de Maquiavel se mostra possível de se afirmar para o próprio Strauss.

Não obstante os pontos de contato entre os autores e a exposição da filosofia política straussiana via Maquiavel, a aversão de Strauss para com o florentino parece ter raízes mais profundas. Em *Natural Right and History*, Strauss traça a diferença entre esses conceitos na filosofia política antiga e moderna. Retoma a crítica ao historicismo e ao positivismo como formas menores de conhecimento sempre no intuito de se deixar entrever uma defesa implícita do direito natural. Caminhando pelos autores, Strauss argumenta que a decadência da filosofia política na modernidade se refere fundamentalmente à decadência do reconhecimento da validade do direito natural:

*The possibility of philosophy does not require more than that the fundamental problems always be the same; but there cannot be natural right if the fundamental problem of political philosophy cannot be solved in a final manner*<sup>67</sup>.

O responsável por tal negação foi Maquiavel: “Machiavelli denies natural right”<sup>68</sup>.

Nesse ponto específico, Leo Strauss une as críticas a Maquiavel e ao maquiavelismo em um único fundamento, isto é, a liberação política dos fundamentos naturais da moralidade fez de Maquiavel o verdadeiro arquiteto da maldade camuflada de ciência. “Natural public law represents one of the two characteristically modern forms of political philosophy, the other form being ‘politics’ in the sense of Machiavellian ‘reason of state’”<sup>69</sup>. Em nenhum ponto do livro, Strauss se abre suficientemente para que se afirme sua defesa do direito natural, mas sua crítica a Maquiavel reforça tal interpretação: “Machiavelli’s admiration for the political practice of classical antiquity and specially of republican Rome is only the reverse side of his rejection of classical political philosophy”<sup>70</sup>. E fica mais claro ainda na passagem que se segue: “There is no superhuman, no natural, support for justice. All human things fluctuate too much to permit their subjection

<sup>67</sup> STRAUSS, 1965, p. 35.

<sup>68</sup> STRAUSS, 1965, p. 162.

<sup>69</sup> STRAUSS, 1965, p. 190.

<sup>70</sup> STRAUSS, 1965, p. 178.

to stable principles of justice”<sup>71</sup>. Ora, se não existem suportes naturais ou sobrenaturais à justiça, dificilmente se concluiria que ela existe em algum lugar. Para Maquiavel, a justiça não existe porque não existe direito natural e porque os homens são incapazes de inventá-la. Neutralizar o direito natural, ao negá-lo, leva Maquiavel a uma política prospectiva. O projeto maquiaveliano tem como pressuposto uma intenção própria: a unificação da Itália<sup>72</sup>.

De acordo com Strauss, o patriotismo de Maquiavel e sua busca pela unidade italiana sugerem que sua descoberta não seja apenas um ensinamento da *verdade efetiva da coisa*<sup>73</sup>, mas também um ensinamento do que deve ser feito: “for no science can be possessed perfectly without practice”<sup>74</sup>. Nesse ponto, mais uma vez, as ideias estão camufladas. A unidade étnica e linguística<sup>75</sup> é suficiente para justificar uma ação unificadora, que, deseja ele, nem mesmo a Igreja pode conter. Assim, a sua descoberta se une ao seu programa; a revelação de um novo mundo está a serviço da salvação de sua pátria. Expõe-se, então, a maldade de Maquiavel, em não apenas camuflar suas intenções, mas também em camuflar seus ensinamentos.

A partir dessa camuflagem, Maquiavel se coloca confortável o suficiente para expor seus temas efetivamente políticos como a *virtù* e a *fortuna*, a expansão, a fundação e a sustentação, o papel do povo e dos grandes no seio do Estado e a composição do governo. Leo Strauss parece colocar a natureza humana como uma categoria anterior à política, pois Maquiavel dela se utiliza tanto para camuflar seus ensinamentos quanto para levar o leitor a crer que a ciência não pode se separar da prática. Pela tendência natural ao pecado<sup>76</sup>, o estabelecimento do governo sobre os homens não pode ser limitado às categorias religiosas e morais. Assim, a liberação da temática religiosa é, para um leitor desatento, justificada integralmente pela natureza humana. Mas, de fato, a agenda de unificação italiana é a *verdade efetiva da coisa* política<sup>77</sup>.

<sup>71</sup> STRAUSS, 1965, p. 178-179.

<sup>72</sup> STRAUSS, 1965, p. 187.

<sup>73</sup> STRAUSS, 1958, p. 232.

<sup>74</sup> STRAUSS, 1958, p. 233.

<sup>75</sup> STRAUSS, 1958, p. 187.

<sup>76</sup> STRAUSS, 1958, p. 190.

<sup>77</sup> STRAUSS, 1983, p. 215 e STRAUSS, 1970, p. 11.

O que Maquiavel esconde não é sua teoria da natureza humana ou suas máximas de governo, mas seu ensinamento. Sabe-se, claramente, a posição de Maquiavel com relação a essas categorias, mas não se sabe que seu ensinamento não pode ser desacompanhado da prática; no caso, de sua agenda, da unificação da Itália. Leo Strauss mostra como o conhecimento de Maquiavel está subordinado ao seu programa, daí sua maldade multifacetada em blasfêmias<sup>78</sup>.

Nesse sentido, mais uma vez, Leo Strauss traça críticas internas aos escritos de Maquiavel. Nos momentos em que Strauss parece apresentar críticas externas, ou seja, atribuindo valoração às colocações de Maquiavel, o filósofo coloca-se como par do florentino. Assim como Maquiavel, valorando feitos de Moisés, Numa e Savonarola<sup>79</sup>, não enfraquece a importância desses personagens, Strauss também não o faz ao valorar Maquiavel. Assim, segundo o próprio Strauss, o ensinamento de Maquiavel pode ser mais bem compreendido na medida em que se leiam suas interpretações internas, não valorativas dos feitos dos antigos. A contribuição para o entendimento de Maquiavel reside, pois, na intenção e no ensinamento de Strauss de ler Maquiavel como um pensador que camufla seus objetos de estudo. O diálogo entre Maquiavel e Strauss pode ser entendido como um diálogo entre pares, de modo que, pelo ardil de Leo Strauss, é revelada a posição de Maquiavel e, pelo ardil de Maquiavel, são revelados os novos *modos e ordenações*.

## RESUMO

Este artigo apresenta as linhas gerais da interpretação de Leo Strauss sobre Maquiavel. Partindo da premissa straussiana de que os pensadores políticos escrevem para poucos e somente podem ser compreendidos à luz das profundezas de seus escritos, argumenta-se que a maldade de Maquiavel reside em seu ensinamento e intenção camuflados. Primeiramente, porque o florentino esconde sua negação do direito natural, e com ela a justiça e o bom governo. Em segundo lugar, porque o programa maquiaveliano de unificação da Itália está a serviço de sua reflexão política. As contradições internas de Maquiavel são o modo pelo qual Strauss expõe os fundamen-

---

<sup>78</sup> STRAUSS, 1970, p. 17.

<sup>79</sup> STRAUSS, 1958, p. 205.

tos do autor. Falsamente como um novo Colombo, Maquiavel inventa os novos *modos e ordenações*, isto é, a dimensão realista da política – a *verdade efetiva da coisa* – está submetida ao seu patriotismo. Portanto, a maldade de Maquiavel consiste menos em sua interpretação da natureza humana ou mesmo negação da justiça e do bom governo e mais em colocar a política em um lugar distinto do que os filósofos fazem. Como exclusividade do mundo humano, a política somente pode ser vista como realização e eficácia. Camuflar a intenção e o ensinamento é a *verdade efetiva* da maldade de Maquiavel.

Palavras-chave: Strauss. Maquiavel. Política. Maldade.

#### ABSTRACT

This paper presents the general lines of Leo Strauss's interpretation about Machiavelli. Assuming the straussian premise that political thinkers write for few readers and that they can only be understood through the subtleties of their writings, it is argued that Machiavelli's wickedness as a writer suggests the existence of a hidden intention revealing a hidden doctrine. Firstly because the florentine hides his denial of natural right and consequently of the just and good government. Secondly because his agenda of an unification of Italy depends on his political reflection. The internal contradiction of Machiavelli appears in the way Strauss sets out the reasons for which an author writes. Falsely like new Columbus, Machiavelli invents the new modes and orders, and the realistic dimension of politics – the effective true of the thing – are subject to his patriotism. Therefore Machiavelli's wickedness consists less in his interpretation of human nature or even the denial of just and good government than in putting politics in a different place than philosophers usually do. As exclusivity of the human world, politics can only be seen as an achievement and effectiveness. To hide the intent and the effective teaching is the truth of Machiavelli's wickedness.

Key-words: Strauss. Machiavelli. Politics. Evil.



# ESPINOSA E O LEITOR DA POSTERIDADE: EXAME CRÍTICO DA INTERPRETAÇÃO DE LEÃO STRAUSS DO TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO<sup>1</sup>

ULYSSES PINHEIRO

*Departamento de Filosofia  
Universidade Federal do Rio de Janeiro*

– Príncipe – disse-lhe –, é preciso que haja um penhor de aliança, de tua aliança comigo; na tua falta, que eu o tenha em meu poder e que durante o dia o possa contemplar.

– Como, El Hadj? – respondeu-me – não compreendes que és o penhor de aliança entre o meu povo e mim? E que entre ti e mim não pode haver qualquer signo, de vez que de ti não estou oculto? Tu te ocupas de mim, bem sei, mas não suficientemente de teu povo; e, no entanto, és tudo o que sabem de mim; através de tua face é que me apresento diante deles e lhes falo pela tua voz.<sup>2</sup>

El Hadj ou O tratado do falso profeta, de André Gide.<sup>2</sup>

Nos famosos parágrafos iniciais do inacabado *Tratado da reforma do entendimento*, Espinosa enumera três regras de comportamento; tais como as regras da moral provisória de Descartes no *Discurso do método*, elas deveriam guiar a vida daqueles que, ainda não tendo alcançado a sabedoria, precisam, nesse meio tempo, guiar sua prática segundo preceitos que sejam ao menos plausíveis<sup>3</sup>. Em suas próprias palavras: “Mas como é necessário viver enquanto nos ocupamos em conseguir que a inteligência seja reconduzida ao bom caminho, por isso, antes de mais nada, devemos estabelecer algumas

<sup>1</sup> O presente texto foi elaborado com o auxílio de uma bolsa de Produtividade em Pesquisa do CNPq e do Edital de Apoio a Humanidades 2008 da Faperj.

<sup>2</sup> GIDE, André. El Hadj ou o tratado do falso profeta. In: \_\_\_\_\_. *A volta do filho pródigo*. Precedido de cinco outros tratados: O tratado de narciso, A tentativa amorosa, El Hadj, Filoctetes, Betsabé. Tradução de Ivo Barroso. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, p. 67.

<sup>3</sup> A comparação entre as três regras do *Tratado* com a do *Discurso* revela analogias, mas também profundas diferenças na concepção dos dois filósofos sobre as relações entre filosofia teórica e prática.

regras de vida e tê-las como boas, a saber...”<sup>4</sup>. A primeira regra é a que nos interessa aqui; seu enunciado é seguido por duas justificativas; eis o que ela nos recomenda:

*Falar ao alcance do vulgo [ad captum vulgi] e fazer conforme ele faz tudo aquilo que não traz embaraço a que atinjamos nosso fim. Devemos convir em que podemos lograr não pouca vantagem com o afazer-nos, na medida do possível, ao seu modo de ver; acrescente-se que, com isso, se encontrarão ouvidos prontos para aceitar a verdade*<sup>5</sup>.

A intenção de se adaptar às opiniões do “vulgo” justifica-se, pois, por duas razões: primeiramente, poderemos retirar daí alguma vantagem pessoal, ligada à segurança e a uma certa invisibilidade social, necessárias para o exercício da liberdade de pensamento (invisibilidade que Espinosa procurou a duras penas manter entre os protestantes liberais da Holanda após sua expulsão da comunidade judaica); em segundo lugar, porém, essa regra permite que encontremos, entre os homens, “ouvidos prontos para aceitar a verdade”; nesse caso, trata-se de uma espécie de estratégia discursiva voltada para a conversão à verdadeira filosofia. A segunda razão não é, contudo, uma máxima puramente altruísta, pois há em sua base um interesse individual em jogo: se supusermos que a doutrina da *Ética* sobre a relação do sábio com a sociedade já está delineada nesse texto anterior<sup>6</sup>, poderemos remeter o interesse de comunicar a verdade à demonstração da proposição 37 da Parte IV, cujo enunciado afirma que “O bem ao qual aspira para si cada homem que segue a virtude, ele o desejará para todos os outros homens, e tanto mais quanto ele possuirá um maior conhecimento de Deus”. O que essa proposição pretende demonstrar é que o desenvolvimento da razão pressupõe um ambiente social favorável, sem o qual o intelecto individual de cada um de nós não poderia se manifestar plenamente. Ao contrário do que ocorre aos que, movidos apenas pelas paixões, esforçam-se necessariamente para que os outros amem apenas

<sup>4</sup> ESPINOSA, Baruch de. *Tratado da reforma da inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 1966, 2004, p. 12. Modifiquei ligeiramente a tradução em alguns pontos.

<sup>5</sup> ESPINOSA. *Tratado da reforma da inteligência*, p. 12.

<sup>6</sup> Segundo a datação comumente aceita, o *Tratado da reforma do entendimento* deve ter sido escrito por volta de 1663.

aquilo que eles amam, tornando-se assim odiosos aos olhos dos demais homens também movidos pelo mesmo impulso [*impetu*] irracional, o homem guiado pela razão esforça-se por conduzir todos os demais movido não por um impulso cego e passional, mas por “humanidade e doçura” [*humaniter et benigne agit*]<sup>7</sup>; esse é o núcleo da verdadeira religião<sup>8</sup>, diz Espinosa no mesmo trecho: os desejos e as ações dos quais somos a causa enquanto conhecemos Deus, objeto supremo e, em última análise, único de nosso conhecimento racional – e, portanto, nosso sumo bem.

A comunicação da verdadeira religião ao vulgo, mesmo que para isso seja preciso adaptar-se às suas opiniões e falar sua linguagem, é o tema central do *Tratado teológico-político*<sup>9</sup>, tanto no que diz respeito a seu conteúdo quanto a seu estilo. De fato, conteúdo e estilo são particularmente inseparáveis nessa obra: o labor penoso em que consiste a leitura e a decifração das teses do *Tratado* encontra a origem de muitas de suas dificuldades em questões estilísticas: não é imediatamente claro quais teses Espinosa endossa e quais ele enuncia de modo irônico<sup>10</sup> ou pelo menos velado; não é claro tampouco para quem ele escreve, nem, finalmente, se há múltiplos destinatários, sendo oferecido a cada um deles uma chave hermenêutica que daria acesso a níveis distintos de leitura. O *Tratado* aparece paradoxalmente, à primeira vista, ora como uma crítica radical a todas as instituições religiosas e seus efeitos políticos, ora como uma fundamentação da verdadeira religião, encontrada no texto da Bíblia, especialmente no Novo Testamento. Em carta datada de 1665<sup>11</sup>, Espinosa avisa a seu amigo Oldenbourg que está

<sup>7</sup> ESPINOSA. *Ética*, Parte IV, Proposição 37, Escólio I.

<sup>8</sup> A “verdadeira religião” é intercambiável, na *Ética*, com a “verdadeira filosofia”; já no *Tratado Teológico-Político*, ela designa a religião praticada pelo vulgo na medida em que ele não é vítima de superstições (ela se opõe, nesse caso, à “falsa religião”, mas ambas pertencem ao domínio da imaginação).

<sup>9</sup> Uso a edição bilingue francês-latim do *Tractatus Theologico-Politicus*, com texto estabelecido por Fokke Akkerman e tradução e notas de Jacqueline Lagrée e Pierre-François Moreau. Paris: Presses Universitaires de France, 2005. Para as citações em português, utilizo a tradução de Diogo Pires Aurélio, *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. Na sequência deste texto, sempre que utilizar o nome *Tratado*, estarei me referindo ao *Tratado teológico-político*.

<sup>10</sup> Veremos, na sequência deste artigo, que a ironia tem um escopo muito menor do que certos intérpretes supuseram, embora o texto do *Tratado* não seja destituído dela, nem de certas formas de humor.

<sup>11</sup> *Carta 30*.

compondo um tratado sobre a maneira como lê a Bíblia; os motivos que o levam a escrever esse livro, publicado cinco anos depois em meio a grande escândalo e acusações de heresia, são fortes o suficiente para interromper a composição de sua obra magna, a *Ética*, então com as três primeiras partes já escritas pelo menos em uma primeira versão: trata-se, diz ele na carta, de combater os “preconceitos dos teólogos” que impedem que os homens apliquem seu espírito à filosofia; além disso, trata-se também de combater a “opinião que tem de mim o vulgo, que não cessa de me acusar de ateísmo”; finalmente, é preciso defender a liberdade de pensar e de exprimir publicamente os pensamentos. Os dois primeiros motivos nos interessam particularmente: por um lado, a leitura da Bíblia a partir do ponto de vista não só da razão, mas da verdadeira filosofia (isto é, do sistema da *Ética* – ou, o que é o mesmo aos olhos de Espinosa, do ponto de vista do absoluto), visa a entender o texto da Escritura sagrada libertando-a dos preconceitos dos teólogos (e, poderíamos acrescentar, dos filósofos); por outro lado, o que o texto pretende não é eliminar a religião (tal como foi lido especialmente ao longo dos séculos XVII e XVIII<sup>12</sup>), e sim comunicar a verdadeira religião, aquela baseada no conhecimento racional da natureza de Deus. Mas justamente aqui começam as ambiguidades.

Como nota Alexandre Matheron em seu livro *O Cristo e a salvação dos ignorantes em Espinosa*<sup>13</sup>, a concepção espinosista acerca da verdadeira religião implica, simultaneamente, que a sabedoria é reservada a poucos, de tal modo que apenas uma elite intelectual a adotará movida apenas pela razão, e que a salvação pela obediência reservada à multidão (ou a um subgrupo dela, àqueles que não são inteiramente movidos pela superstição) é, no entanto, um desejo racional do sábio: devido aos mesmos fundamentos

<sup>12</sup> Cf. por exemplo o artigo “Filosofia de Espinosa” na *Encyclopédie* (15:463; autor desconhecido): “Enfin pour nous affranchir tout-d’un-coup & pour nous mettre à l’aise, il détruit par un chapitre seul toute l’autorité des anciennes Ecritures. Elles ne sont pas des auteurs dont elles portent les noms, ainsi le pentateuque ne sera plus de Moïse, mais une compilation de vieux mémoires mal dirigés par Esdras. Les autres livres sacrés n’auront pas une origine plus respectable”; “*Spinoza* avoit étonné & scandalisé l’Europe par une théologie qui n’avoit de fondement que l’autorité de sa parole. Il ne s’égara pas à demi. Son premier ouvrage n’étoit que l’essai de ses forces. Il alla bien plus loin dans un second. Cet autre écrit est sa morale, où donnant carrière à ses méditations philosophiques, il plongea son lecteur dans le sein de l’athéisme”.

<sup>13</sup> MATHERON, Alexandre. *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Paris: Aubier, 1971. Ver especialmente o cap. 4.

da Proposição 37 da Parte IV da *Ética* mencionada acima, o sábio não pode se contentar com a constatação de que “a quase totalidade do gênero humano”<sup>14</sup> não será salva. A salvação do vulgo é desejável racionalmente, mas ela não poderá acontecer, *para o vulgo*, de modo racional – a não ser sob a utopia que figuraria uma situação na qual todos os homens, ou ao menos sua maioria, se tornariam sábios, o que Espinosa nem chega a considerar. Ao invés disso, ele procura mostrar, no *Tratado teológico-político*, que o texto bíblico<sup>15</sup> – tanto os testemunhos dos profetas quanto a boa nova cristã – poderá conduzir à salvação do vulgo, desde que entendido a partir de uma leitura que preserve ao máximo a *literalidade do texto*, dada por uma abordagem racional (poderíamos dizer, científica) desse último e de sua história que exclua tanto o ceticismo dos teólogos (os teólogos são, para Espinosa, autênticos céticos, na medida em que desacreditam a razão em nome de uma leitura pretensamente guiada por inspiração sobrenatural) quanto o dogmatismo dos filósofos (como o de Maimônides, que tentou projetar um sistema racional – no caso, aristotélico – sobre os relatos sagrados). O Cristo compreendeu precisamente essa possibilidade de salvação de todos os homens, e procurou disseminar a verdadeira religião, que para ele era percebida racionalmente, comunicando-a “ao alcance do vulgo” por meio de parábolas<sup>16</sup>. Essas parábolas comunicavam leis morais também ensinadas pelas profecias, embora essas últimas fossem formuladas, pelos próprios profetas, a partir do ponto de vista da imaginação, e não da razão, o que dá às parábolas do Cristo não só uma maior universalidade em seu conteúdo (pois a lei moral é formulada mais claramente), mas também em sua forma (pois o ouvinte agora é o homem em geral, e não apenas o povo escolhido). Essa mescla entre razão e imaginação presente na mensagem do Cristo também se encontra, veremos, no *Tratado*.

Até este ponto, o texto aparentemente não apresenta quaisquer ambiguidades. Mas elas já estão presentes no cerne mesmo da proposta de comunicar racionalmente a verdade a homens cuja mente é dominada pela

<sup>14</sup> MATHERON, 1971, p. 224.

<sup>15</sup> A leitura do *Tratado* deixa claro que essa restrição à tradição ocidental não se deve a nenhum privilégio intrínseco próprio dela, mas apenas ao fato de que Espinosa pertence a essa tradição.

<sup>16</sup> Cf. MATHERON, 1971, cap. 5.

imaginação. Tal tarefa exige um duplo registro no qual o texto deve ser escrito: um registro racional, do qual emerge uma leitura literal da Bíblia e na qual o texto bíblico se mostra, em seu núcleo, de acordo com as teses espinosanas acerca da “verdadeira religião” expostas na *Ética*, e um registro imaginativo, mas visto ele mesmo a partir do ponto de vista absoluto da razão, no qual a literalidade do texto também é mantida, bem como seu acordo com a verdadeira filosofia, e a salvação dos ignorantes se mostra finalmente possível, desde que separemos de uma vez por todas ciência e fé, razão e imaginação<sup>17</sup>. Essa distinção, porém, só garante a salvação dos ignorantes na medida em que ela demonstre haver um acordo fundamental da lei divina (ou seja, da lei moral) expressa tanto pela imaginação quanto pela razão, e na igual medida em que a imaginação for purificada de seus erros através da leitura literal do texto bíblico. Ou seja, a separação entre razão e imaginação só pode ser operada pela própria razão e a partir de seus critérios; que esse não seja um procedimento dogmático e em que medida pode ser de alguma valia para o próprio vulgo, destituído que ele é de conhecimento racional, é algo que tentaremos estabelecer em seguida. A fundamentação dessa interpretação do texto, por sua vez, nos permitirá examinar *em que linguagem* seria possível comunicar a salvação àqueles que, não sendo mais servos da superstição, não são e nem virão a ser filósofos.

Em sua influente interpretação do *Tratado teológico-político*, Leo Strauss procura responder a essa questão. Também ele recorre a uma leitura do *Tratado* que o toma como um texto permeado por uma duplicidade estruturante (embora distinta, como veremos a seguir, da aqui proposta por nós): sendo fruto de uma arte da escrita em tempos de perseguição política e religiosa, haveria uma doutrina esotérica do texto, a ser descoberta por uma leitura “entre as linhas”, que revelaria sua verdadeira dimensão. Tal como

---

<sup>17</sup> É preciso notar que a distinção entre dois tipos de leitor era uma ideia corrente na época; assim, por exemplo, é lembrando dela que Descartes, nas *Respostas às Segundas Objeções*, começa uma resposta sobre a questão que lhe fora proposta sobre o significado do Deus enganador do ponto de vista teológico: “Car tout le monde connait assez la distinction qui est entre ces façons de parler de Dieu dont l'Écriture se sert ordinairement, qui sont accommodées à la capacité du vulgaire, et qui contiennent bien quelque vérité, mais seulement en tant qu'elle est rapportée aux hommes; et celles qui expriment une vérité plus simple et plus pure, et qui ne change point de nature, encore qu'elle ne leur soit point rapportée, desquelles chacun doit user en philosophant...” AT, IX, 112. Como veremos a seguir, porém, o uso que Espinosa faz dessa distinção corrente é inteiramente novo.

faz em seus comentários da filosofia antiga, da filosofia judaica medieval ou em sua própria teoria política, a ideia de que devemos lidar com discursos duplos em política, devido à natureza conflitante das exigências racionais do filósofo e da vontade não esclarecida do povo, é o traço distintivo mais marcante da interpretação de Espinosa proposta por Strauss. Como afirma Nancy Levene em seu artigo “Ética e interpretação, ou como estudar o *Tratado teológico-político* de Espinosa sem Strauss”, o livro *A perseguição e a arte de escrever* inaugurou, “muito antes do entrenchamento da teoria literária contemporânea, uma suspeita do texto e uma sensibilidade para o contexto que preencheu brilhantemente um vazio hermenêutico no tratamento de obras clássicas da filosofia e da literatura”<sup>18</sup>. Nesse artigo, Levene mostra que a interpretação proposta por Strauss para o *Tratado* encontra-se de tal forma disseminada entre os comentadores posteriores que muitas vezes é adotada sem nem ao menos ser nomeada<sup>19</sup>. Segundo a interpretação straussiana, os autores modernos de textos velados encontravam-se em uma situação mais confortável do que a dos escritores antigos e medievais: enquanto esses últimos tinham de escrever criptograficamente para esconder sua opinião tanto do povo em geral quanto dos censores instituídos pelo poder político, os modernos tinham de se preocupar apenas com o poder político – com uma exceção notável: justamente Espinosa, o último dos medievais<sup>20</sup>. O *Tratado* seria um exemplo acabado de texto que requer do intérprete uma “leitura entre as linhas”, isto é, uma interpretação que reconheça que “a influência da perseguição sobre a literatura é precisamente que ela com-

<sup>18</sup> LEVENE, Nancy. Ethics and Interpretation, or How to Study Spinoza’s *Tractatus Theologico-Politicus* Without Strauss. *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, Leiden, v. 10, p. 57-110, 2000. O título do artigo é uma referência irônica ao título do capítulo 5 do livro de Strauss, “Como estudar o *Tratado teológico-político* de Espinosa”.

<sup>19</sup> Ela analisa três comentadores: Yirmiyahu Yovel, Steven Smith e J. Samuel Preus.

<sup>20</sup> LEVENE, 2000, p. 61, n. 11. Uma outra diferença considerável entre os modernos e seus antecessores residiria na intenção dos primeiros de comunicar veladamente suas opiniões heterodoxas a um público o mais amplo possível, tendo em vista os fins de transformação social e política, e dada a constituição de um público leitor virtualmente universal na modernidade, enquanto os antigos e medievais acreditariam haver um fosso intransponível entre os sábios e o vulgo (LEVENE, 2000, p. 63). No último caso, a natureza do velamento é mais radical, pois ele visa a esconder do vulgo uma verdade que deveria ser restrita apenas aos filósofos (LEVENE, 2000, p. 64). Espinosa, nesse sentido, pertenceria, segundo Strauss, a esse último grupo, sendo essa uma das razões por que ele é caracterizado como “o último dos medievais” (LEVENE, 2000, p. 66).

pele todos os escritores que defendem visões heterodoxas a desenvolver uma técnica peculiar de escrita”<sup>21</sup>. Diante de um texto com ambiguidades e contradições, e dado um contexto de perseguição política, o intérprete deve levar em conta a existência de múltiplos destinatários, bem como de estratégias discursivas adaptadas a cada um deles.

As dificuldades metodológicas dessa “hermenêutica da suspeita”, para usar a expressão de Paul Ricoeur<sup>22</sup>, não são poucas, e Strauss enfrenta muitas delas diretamente: a principal consiste em determinar qual seria o critério para “ler entre as linhas” de modo a não atribuir ao autor, de forma incontrolável, doutrinas esotéricas que não parecem ser confirmadas pela superfície do texto. De acordo com Strauss, os textos em geral podem ser divididos, segundo a hermenêutica proposta pelo próprio Espinosa no *Tratado*, em duas categorias exclusivas: os textos hieroglíficos, acessíveis através de uma leitura imanente à qual se acrescenta uma contextualização histórica (como a Bíblia) e os textos inteligíveis, acessíveis através de uma leitura puramente imanente (como a geometria de Euclides ou a *Ética* “escrita à maneira dos geômetras” do próprio Espinosa). O problema é que, aplicando a hermenêutica do *Tratado* a ele mesmo, o texto não parece cair sob nenhuma das duas categorias. Certamente, afirma Strauss, Espinosa via seu livro como pertencendo à segunda categoria; entretanto, se aceitarmos a hipótese de que ele é um texto esotérico, isso o torna por isso mesmo um texto hieroglífico, pois a mensagem cifrada de Espinosa para seus leitores da época, com seus códigos de leitura compartilhados, só pode ser acessível para nós hoje, que não vivemos mais em um tempo de perseguição política<sup>23</sup> – e, por isso mesmo, nos tornamos como que cegos para esses códigos – se usarmos o método histórico para interpretar um texto que seu autor considerava ser inteligível por si mesmo. A solução de Strauss para sair desse impasse é engenhosa: para permanecermos fiéis às

<sup>21</sup> STRAUSS, Leo. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 24.

<sup>22</sup> RICOEUR, Paul. *The Critique of Religion*. In: REAGAN, Charles; STEWART, David (Ed.). *The Philosophy of Paul Ricoeur*. Boston: Beacon Press, 1978. Retiro essa referência a Ricoeur de LEVENE, 2000, p. 62, n. 12.

<sup>23</sup> Talvez fosse necessário qualificar essa afirmação a partir de uma definição precisa do significado da expressão “perseguição política” que levasse em conta suas múltiplas possibilidades de instanciação ao longo da história.

intenções de Espinosa, devemos paradoxalmente ler seu livro, pertencente à categoria das obras inteligíveis, como se fosse hieroglífico, usando o contexto histórico e a análise do texto por ele mesmo para decifrar sua mensagem velada. Nós, os leitores do futuro, que temos uma perspectiva histórica do contexto político da Holanda do século XVII, não temos outra alternativa para alcançar a verdade do texto<sup>24</sup>. Nesse sentido, quando Espinosa afirma que a Bíblia não tem um sentido esotérico, mas que seu verdadeiro sentido reside apenas na recomendação da prática da virtude e da caridade, de tal modo que as aparentes ambiguidades e contradições do texto não deveriam ser vistas como signo de algo oculto, mas, antes, deveriam ser simplesmente dissolvidas através de sua distribuição entre autores e datas de composição distintos, ele estaria, segundo Strauss, indicando para seu leitor o caráter esotérico do próprio *Tratado*; diante de inconsistências e contradições, deveríamos eliminá-las de uma forma peculiar, oposta ao procedimento adotado no caso do texto bíblico: as opiniões mais frequentes e constantes expostas no *Tratado* deveriam ser tomadas como falsas, sendo destinadas à capacidade de compreensão do vulgo, enquanto que as opiniões menos frequentes deveriam ser atribuídas à sua doutrina esotérica. “Espinosa”, afirma Strauss, “usa o esboço de sua interpretação exotérica da Bíblia para indicar o caráter de seu próprio procedimento exotérico”<sup>25</sup>.

Por mais engenhosa que seja, a estratégia hermenêutica de Strauss pode ser questionada tanto no que diz respeito a alguns de seus pressupostos metodológicos quanto no que diz respeito à sua adequação ao texto de Espinosa. Em vez de admitir essa espécie de fidelidade tortuosa que Strauss propõe como a única forma de acesso, para nós hoje, à verdade do texto espinosista, há uma maneira alternativa de entender a composição do *Tratado* que torna pelo menos dispensável, mas talvez até mesmo desaconselhável, a validade da leitura straussiana. Comecemos pelos problemas metodológicos. Além da já mencionada dificuldade de determinar um critério para

<sup>24</sup> Cf. LEVENE, 2000, p. 71: “Nós, o leitores contemporâneos (seculares), somos a audiência da posteridade, aqueles para quem Espinosa pretendia em última análise escrever e cuja existência mesma atesta seu sucesso”. Ver também STRAUSS, 1988, p. 153: “Mas Espinosa, que escreveu para a posteridade mais do que para seus contemporâneos, deve ter percebido que chegaria o dia quando seus próprios livros seriam livros antigos” – isto é, quando seria preciso lê-los como livros hieroglíficos. Cf. também p. 160.

<sup>25</sup> STRAUSS, 1988, p. 179.

identificar com clareza quais teses pertenceriam ao nível esotérico e quais ao nível exotérico, devemos assinalar duas outras pressuposições questionáveis de sua teoria hermenêutica: a noção de que uma interpretação deve buscar, em um texto, a intenção oculta de seu autor, e a ideia associada de que há um sentido verdadeiro do texto a ser recuperado. Sem essa dupla ambivalência (as palavras escritas e as intenções que a animam; o texto e seu sentido unívoco) a teoria da interpretação de Strauss não se sustenta. Esses problemas metodológicos e seus pressupostos teóricos podem ser questionados por meio justamente do exame dos problemas relativos à sua inadequação aos conteúdos de algumas teses do *Tratado* sobre religião e política, bem como à teoria hermenêutica que as articula formulada nessa obra. Se for possível mostrar que há uma outra interpretação<sup>26</sup> do *Tratado* de Espinosa que não só evita as dificuldades da teoria da interpretação de Strauss, mas também dá uma nova inteligibilidade ao texto, poderemos dispensar os pressupostos questionáveis assinalados acima e propor um novo esquema hermenêutico – o que modificará nossa compreensão tanto do estilo no qual o texto é escrito, e, portanto, das regras de interpretação que ele requer, mas também nossa compreensão das próprias teses substantivas defendidas por Espinosa.

No que diz respeito à adequação da interpretação straussiana à maneira de demonstração e ao conteúdo das teses do *Tratado*, pretendo mostrar que podemos fornecer uma interpretação alternativa à de Strauss, o que mostraria, se não que ela é equivocada, ao menos que não é necessária. Assim como Espinosa fez com a Bíblia, é possível mostrar que uma leitura maximamente literal do texto do *Tratado* pode restituir (ou constituir) uma interpretação mais adequada dele, abandonando a ideia de uma escrita esotérica. O sucesso de nossa crítica a Strauss será estabelecido na medida mesma em que pudermos oferecer uma interpretação do texto do *Tratado* que elimine suas contradições aparentes e, com elas, dispense a leitura metafórica como categoria de leitura. Um requisito, além disso, deve ser cumprido nesse protocolo de leitura: que as duplicidades e ambiguidades

<sup>26</sup> Evidentemente, ao propor minha interpretação para o *Tratado*, não quero com isso endossar a hermenêutica espinosista dos textos inteligíveis racionalmente sem contextualização histórica, nem tampouco (o que é uma implicação da primeira tese) desvelar a “verdade do texto”; creio que toda interpretação é historicamente determinada, e que minha interpretação está incluída nessa regra.

inegavelmente presentes no texto sejam explicadas em sua positividade. Deveremos mostrar, em suma, que a duplicidade não é uma estratégia de disfarce ou ocultamento, mas antes uma característica conceitual positiva estruturante do texto e presente em sua superfície; por outro lado, deveremos igualmente evitar uma alternativa de leitura oposta à de Strauss, a saber, a que afirma não encontrar no texto nenhuma tensão ou duplicidade<sup>27</sup>.

Essa interpretação alternativa é baseada na tese de que o *Tratado* examina os dogmas da “verdadeira religião” a partir de um duplo ponto de vista, sintetizado, porém, na unidade superior de um de seus polos constitutivos: por um lado, trata-se de descrever o funcionamento da imaginação em seu registro próprio; por outro lado, trata-se de demonstrar, do ponto de vista absoluto da razão, que a imaginação revela doutrinas importantes relacionadas à “verdadeira religião”, coincidentes com as mesmas doutrinas sobre a salvação que o filósofo é capaz de demonstrar racionalmente. Isso permite que Espinosa conclua que, deixando a imaginação tal como ela está, sem pretender “corrigi-la” pela razão (ou seja, sem lançar mão de leituras alegóricas da Bíblia, como Maimônides o fez), podemos atribuir ao conhecimento imaginativo um núcleo comum ao conhecimento racional, a saber: o enunciado das leis morais. Mas o ponto de vista da razão faz mais do que descobrir coincidências entre doutrinas racionais e imaginativas: ela sintetiza em sua unidade explicativa não só os conteúdos demonstrados, mas também as formas de demonstração, tanto da própria razão quanto da imaginação. Ou seja, trata-se não só de mostrar que certas proposições da Bíblia, cujos sentidos literais foram estabelecidos pelo método hermeneûtico criado por Espinosa, são verdadeiras (o que só pode ser feito por meio de demonstrações racionais, e não na medida em que permanecemos no campo imaginativo<sup>28</sup>), mas, além disso, de explicar racionalmente a lógica própria da imaginação na produção dos textos bíblicos e da fé em seus

<sup>27</sup> Levene, por exemplo, propõe mostrar que a duplicidade entre uma leitura esotérica e outra exotérica do texto é insustentável. Não seguirei seus argumentos aqui, embora concorde com alguns deles.

<sup>28</sup> Note-se bem: os fiéis *acreditam* na verdade dessas proposições, mas sua crença é fundamentada na fé, isto é, na obediência aos mandamentos de Deus. Só a razão pode *demonstrar* que essas proposições são verdadeiras – o que, dada a identificação espinosana entre verdade e demonstrabilidade, nos leva à conclusão de que o predicado “é verdadeira” só pode ser aplicado propriamente a uma proposição do ponto de vista racional.

relatos, incluindo aí uma explicação das eventuais distorções imaginativas que levam os fiéis a uma deriva em direção à superstição. Finalmente, a razão deve explicar o modo como ela mesma integra esses sentidos literais, comuns à fé e à filosofia, ao ponto de vista racional, de tal maneira que o sentido mínimo coincidente com a imaginação ganhe um sentido mais amplo compatível com a filosofia verdadeira, isto é, com o espinosismo. Essa duplicidade de pontos de vista, sintetizados no que diz respeito aos conteúdos comuns visados pelas dinâmicas produtivas divergentes da imaginação e da razão, gera, necessariamente, uma duplicidade nas estratégias argumentativas e textuais do *Tratado*; é preciso ler suas análises do texto bíblico sob um duplo registro: primariamente, o que distingue absolutamente a imaginação da razão, respeitando a lógica própria da primeira, mas, simultaneamente, o da razão incidindo sobre o modo de produção da imaginação e da própria razão, mostrando como a coincidência de conteúdos literais mínimos é compatível com a existência de contextos interpretativos mais amplos e distintos que os integram (sendo que a imaginação, nesse caso, é subordinada à razão, pois é essa última que a explica, do ponto de vista naturalista de uma psicologia racional). De fato, no Capítulo VII do *Tratado*, Espinosa afirma que o método de interpretação a ser usado na leitura da Bíblia é o mesmo que o usado na interpretação da natureza: é preciso partir de definições, que não são dadas diretamente nem na natureza nem no texto bíblico, para daí poder articular o sentido daquilo que é dado e, em seguida, avaliar sua verdade. É importante notar, nesse contexto, que os Capítulos iniciais do *Tratado* sempre começam por definições reais e verdadeiras (de “profecia”, “profeta”, “lei natural”, “providência externa de Deus” etc.), de tal modo que a linguagem bíblica possa ser, a partir delas, compreendida adequadamente. Como vimos acima, a salvação do vulgo (entendamos bem: do homem comum ocidental do século XVII, educado na religião cristã, e não de todo e qualquer homem, vivendo em qualquer cultura e em qualquer tempo) depende da *leitura maximamente literal do texto bíblico*. A operação de leitura do texto bíblico proposta por Espinosa é sutil: por um lado, trata-se de deixar a imaginação funcionar segundo suas regras próprias, sem propor uma leitura alegórica do texto a partir de teorias filosóficas particulares, o que, de forma aparentemente paradoxal, só pode ser feito, porém, se a lógica imaginativa for descrita a partir da única teoria

filosófica verdadeira, a espinosana; por outro lado, trata-se de criticar as interpretações equivocadas oriundas do próprio conhecimento imaginativo, também elas causas de distorções em relação a uma leitura literal (por exemplo, a concepção do milagre como o índice mais certo da existência de Deus<sup>29</sup>), usando como critério de verdade a teoria metafísica espinosista. Dupla operação, portanto: restituir o sentido literal do texto usando para isso o conhecimento racional (a saber, estudos filológicos e históricos), mas, ao mesmo tempo, manter a interpretação do texto a partir da imaginação, mostrando que apenas essa leitura maximamente literal preserva ao mesmo tempo a lógica própria do conhecimento imaginativo. O objetivo de Espinosa, com essa dupla operação de leitura, é mostrar racionalmente que o conhecimento imaginativo concorda, pelo menos em um núcleo central, com os ensinamentos da verdadeira lei divina apreendida pelo intelecto puro – a prática moral da virtude e da caridade, o amor a Deus, a justiça<sup>30</sup>. Mas há um outro objetivo, que sintetiza os conteúdos imaginativos em um nível superior: trata-se da explicação, por uma teoria racional da imaginação, dos meios imaginativos pelos quais essa verdade foi revelada, bem como do modo como ela deve ser entendida no contexto da verdadeira filosofia. Ou seja, é possível provar, para aqueles que examinam o texto bíblico usando a razão, que o vulgo, usando a imaginação, pode chegar às mesmas verdades que o filósofo, embora tal demonstração não seja acessível ao próprio vulgo.

<sup>29</sup> Cf. ESPINOSA. *Tratado teológico-político*, cap. VI. Nesse famoso capítulo, Espinosa adverte o leitor que ele introduz uma inversão na ordem de exposição adotada nos capítulos I e II: nesses últimos, tratava-se, primeiramente, de estabelecer o sentido literal do texto bíblico, para só depois avaliar filosoficamente sua verdade, justamente porque o fenômeno profético ultrapassa os limites do entendimento humano (isto é, pertence ao campo imaginativo); já no capítulo VI, que trata dos milagres, trata-se de um fenômeno que pode ser objeto de um discurso racional. De fato, Espinosa demonstra que a crença na existência de milagres conduz ao ceticismo e ao ateísmo – e só depois de estabelecida essa verdade é determinado o sentido (alegórico ou retórico) dos textos bíblicos. Longe de conter um procedimento circular ou dogmático (na medida em que o sentido literal do texto bíblico é aí determinado pela verdade filosófica), o capítulo VI é um modelo perfeito do procedimento filosófico do *Tratado*: o objetivo do livro não é erigir uma hermenêutica bíblica, mas avaliar filosoficamente os conteúdos comuns ao fenômeno religioso e à filosofia.

<sup>30</sup> Como se sabe, Espinosa exclui da Bíblia todo conhecimento especulativo acerca da natureza de Deus, restringindo seu escopo de conhecimento passível de demonstração clara e distinta às leis morais – exceção feita (não sem que isso introduza no sistema alguns problemas difíceis) de algumas verdades teóricas requeridas pelo “credo mínimo”. Além disso, a Bíblia contém verdades que são apenas prováveis, os relatos históricos.

A quem ela é útil então? *Para quem* escreve Espinosa, qual é seu leitor? Não pode ser para o filósofo totalmente esclarecido, pois ele tem acesso à lei divina pelo intelecto puro, sem precisar do auxílio da imaginação; não é tampouco para o vulgo, guiado pela imaginação e, nos piores casos, tomado de superstições. Espinosa pressupõe uma perspectiva de leitura complexa: é preciso que seu leitor seja ao mesmo tempo um investigador racional, mas que ele compreenda racionalmente a imaginação em suas regras imanentes. Se é correto afirmar que a imaginação produz quase que inevitavelmente a superstição e, daí, afasta os homens da verdade, por outro lado ela pode levar, em certas circunstâncias, a essa mesma verdade. O leitor de Espinosa parece ser, pois, um homem racional (um cartesiano, provavelmente<sup>31</sup>) que ainda não compreendeu a necessidade de salvação do vulgo nem a possibilidade de reconhecer a verdade lá onde ela parece estar ausente, na imaginação. O vulgo já fora descartado como destinatário da obra no final do Prefácio:

*É isso, leitor filósofo, o que submeto aqui à tua apreciação [...] Quanto aos outros, não tento sequer recomendar-lhes este tratado, pois nada me leva a esperar que ele, por qualquer razão, lhes possa agradar. Sei [...] que é impossível libertar o vulgo da superstição e do medo [...]. Não convido, portanto, o vulgo, nem aqueles que compartilham das suas paixões, a lerem este livro<sup>32</sup>.*

Curiosa injunção: visando à salvação do vulgo, o livro não o tem, no entanto, como seu destinatário, mas sim o filósofo racionalista que pode se perder entre o dogmatismo e o ceticismo. Na verdade, a questão central do livro é: como um filósofo deve se portar diante do domínio não filosófico? Esse leitor, de certa maneira, tem uma deformação oposta à do vulgo: ele delira ou sonha com a razão, por uma espécie de desmedida que o faz, ao estudar racionalmente a imaginação, querer racionalizá-la e elimi-

<sup>31</sup> Para os cartesianos, não há nenhum problema em admitir uma teoria clara e distinta sobre um objeto obscuro e confuso (podemos formular, por exemplo, uma teoria das paixões). Entretanto, os cartesianos teriam mais dificuldade em conceder que conteúdos revelados pela imaginação pudessem conter verdades reconhecidas como tais do ponto de vista filosófico. Essa valorização do conhecimento sensível é uma das marcas que distinguem Espinosa de Descartes: longe de ser apenas fonte de erro, a imaginação pode, em certas circunstâncias, conduzir à verdade.

<sup>32</sup> ESPINOSA. *Tratado teológico-político*, Prefácio, p. 14.

nar dela sua lógica de articulação própria. Nesse sentido, tanto o teólogo, que submete a razão à fé, quanto o filósofo racionalista, que submete a fé à razão, erram. De um extremo ao outro desse erro, as posições vão do ceticismo teológico ao dogmatismo filosófico: “Um com razão, outro sem ela, vão ambos, por certo, ensandecer”<sup>33</sup>. O que causa estranheza ao leitor do *Tratado* é justamente essa duplicidade de registros de leitura: trata-se sempre de entender racionalmente a imaginação, preservando as regras imaneses dessa última, mas ao mesmo tempo de compará-la às verdades descobertas pela razão pura, medindo seu sucesso a partir dessas últimas. A escrita dessas verdades é sem dúvida tortuosa e difícil, mas não necessita de nenhum aparato metodológico para revelar um suposto nível esotérico de leitura: Espinosa não dissimula suas intenções ao escrever<sup>34</sup>. Mas ela não supõe que seu leitor ainda não tenha nascido: o texto situa-se antes no território inóspito da linha que divide a racionalidade de um domínio que a exclui, pré-racional – menos do que um leitor situado na posteridade, portanto, o que o *Tratado* reclama é um leitor que saiba identificar, principalmente em épocas de crise das justificações filosóficas do campo político, de que forma a razão emerge do e se enraíza no que lhe é oposto, a imaginação, e deve ser pensada a partir dela. É, portanto, ao próprio filósofo racional que é dirigido o texto do *Tratado*: para o filósofo que, preocupado com a salvação do vulgo, descobre na imaginação um acordo surpreendente com

<sup>33</sup> ESPINOSA. *Tratado teológico-político*, cap. XV, p. 224. O “sonho dogmático” espinosano duplica-se, assim, em um “sonho cético”, na exata medida em que ambos são reflexos simetricamente inversos do mesmo erro originário.

<sup>34</sup> É curioso notar que, no final do século XVII, a ideia de que Espinosa teria usado estratégias de dissimulação ao escrever o *Tratado* já era adotada por muitos – o que vai junto com uma leitura unilateral do livro, como se ele defendesse o ateísmo puro e simples. Pierre Bayle é exemplar nesse sentido; em seu *Dictionnaire historique et critique*. 2.<sup>a</sup> revue, corrigée & augmentée par l’Auteur, Remarque Z. t. 3, p. 2785, ao enumerar as três teses centrais da metafísica espinosista, propõe a si mesmo a seguinte objeção: “Que si vous dites que Spinoza n’a point enseigné les trois doctrines articulées ci-dessus, je vous demande pourquoi donc s’exprimoit-il tout comme ceux qui auroient eu la plus forte passion du monde de persuader au lecteur qu’ils enseignoient ces trois choses? Est-il beau & louable de se servir du style commun, sans attacher aux paroles les mêmes idées que les autres hommes, & sans avertir du sens nouveau auquel on les prend?”. No final do artigo Spinoza, Bayle conclui que a filosofia espinosana sofre sobretudo de um problema linguístico: “Si l’on n’entend pas ce qu’il veut dire par là, c’est sans doute parce qu’il a joint aux mots une signification toute nouvelle sans en avertir ses lecteurs. C’est un grand moien de devenir inintelligible par sa propre faute”.

a razão, e pode, tal como fez o Cristo, dirigir-se à multidão sem ser preciso usar mentiras ou dissimulações. O filósofo, mostra Espinosa na *Ética*, não mente jamais, nem em nome de um suposto bem maior<sup>35</sup>.

Examinemos brevemente um trecho do *Tratado*, de modo a mostrar ao menos a plausibilidade de nossa interpretação, uma vez que uma prova completa dela exigiria um estudo detalhado da totalidade do texto. Ao analisar a figura dos profetas do Antigo Testamento, no Capítulo II do *Tratado*, Espinosa parte, como sempre, de uma definição; por profeta, devem-se entender os homens dotados de “uma capacidade de imaginar mais viva do que a dos demais”, através da qual uma verdade divina é revelada<sup>36</sup>; daí se segue que as profecias “variam em função, quer da imaginação e da compleição física de cada profeta, quer das opiniões de que eles estavam imbuídos”<sup>37</sup>. Examinemos o primeiro caso: dado que a imaginação não envolve por si mesma a certeza (essa é uma tese essencial da *Ética*: apenas o conhecimento racional é “índice de si mesmo”); daí se segue que os profetas não tinham “a certeza da revelação de Deus através da própria revelação, mas sim através de qualquer sinal”<sup>38</sup>. Um aspecto importante da lógica da imaginação é desvelado nessa passagem: como mostra Lorenzo Vinciguerra<sup>39</sup>, enquanto, do ponto de vista da razão, a existência de um signo confirmatório da profecia implicaria um regresso ao infinito – pois o signo, sendo ele mesmo um dado da imaginação, não é dotado de uma certeza intrínseca, requerendo outro signo confirmatório, e assim ao infinito –, do ponto de vista da imaginação, o raciocínio do profeta é inteiramente legítimo e suficiente: ele pede que Deus ofereça um signo para garantir a certeza da imagem visual ou sonora que revela uma verdade, e se satisfaz quando esse signo é apresentado. É importante notar que, nessa análise da certeza profética, Espinosa não está reduzindo a revelação divina através de imagens a um fenômeno puramente subjetivo, interpretado erroneamente pelos profetas e por seus seguidores como se fosse a palavra de Deus. Ao

<sup>35</sup> ESPINOSA. *Ética*, Parte IV, Proposição 72.

<sup>36</sup> ESPINOSA. *Tratado teológico-político*, p. 32.

<sup>37</sup> ESPINOSA. *Tratado teológico-político*, p. 33.

<sup>38</sup> ESPINOSA, loc cit.

<sup>39</sup> VINCIGUERRA, Lorenzo. *Spinoza et Le signe: La genèse de l’imagination*. Paris: Vrin, 2005, p. 292-293.

contrário, Espinosa reconhece às profecias um grau de certeza próprio, denominado “certeza moral”<sup>40</sup> (inferior à certeza racional, mas suficiente para a mente do profeta), de tal modo que, se é verdade que, segundo a Bíblia, Deus engana às vezes os homens com falsas revelações e falsos profetas<sup>41</sup>, “embora isso pareça mostrar que a profecia e a revelação eram coisas bastante duvidosas, havia nelas, contudo, e como dissemos, muito de certeza”<sup>42</sup>. A certeza moral de que é dotada a profecia não torna a verdade revelada pelos profetas objeto de uma demonstração racional: nesse sentido, o filósofo não pode recomendar racionalmente a fé e a obediência; mas ele pode aceitar que, do ponto de vista da imaginação, a fé e a obediência podem conduzir à salvação, dando ele mesmo sua adesão à profecia por meio dessa certeza moral – o que depende da operação essencial realizada no *Tratado*, a separação completa dos domínios da teologia e da filosofia<sup>43</sup>, única maneira de provar sua compatibilidade, na medida mesmo em que, não tendo nenhuma propriedade em comum, uma não pode negar a outra. Ou seja, dada a teoria espinosista sobre a natureza de Deus e o exercício de sua potência na Natureza, é legítimo ler literalmente o texto bíblico e o aceitar como verdade quando ele afirma que a lei divina foi revelada através das visões dos profetas – especialmente de Moisés. O que é importante notar é que Espinosa não reduz o texto bíblico a falsas ilusões destinadas a incutir obediência política nos homens, mas reconhece, no registro imaginativo, verdades – especialmente leis morais universais – que são comuns às descobertas da razão. Desde que devidamente interpretadas a partir da teoria espinosista sobre a natureza de Deus, é correto afirmar que os profetas tiveram acesso, pelos ouvidos e pela vista, a leis divinas, que o Estado de Israel foi mantido na existência por Deus, que ele foi uma condição histórica necessária para o surgimento do Cristo, e que esse último tinha um acesso direto à mente divina pelo intelecto puro, sem a mediação de imagens. De fato, Deus, concebido como a totalidade da natureza, determinou, por meio de um nexos infinito de causas, que um certo homem ouvisse ou visse, em certo momento da história, certas imagens contendo a lei divina. Que essa

<sup>40</sup> ESPINOSA. *Tratado teológico-político*, cap. III e XV.

<sup>41</sup> *Ezequiel*, XV, 9; *Reis*, Livro I, XXII, 23.

<sup>42</sup> ESPINOSA. *Tratado teológico-político*, p. 34.

<sup>43</sup> Cf. ESPINOSA. *Tratado teológico-político*, cap. XV.

leitura literal do texto não esteja de acordo com os acréscimos imaginativos projetados nele pelos teólogos, pelos filósofos dogmáticos e pelo vulgo explica a resistência que o *Tratado* enfrentou na época de sua publicação. Mas a estratégia de Espinosa é clara: partindo da interpretação da Bíblia e tomando como base apenas o próprio texto, propor uma leitura literal que preserve seu sentido verdadeiro – o que só pode ser feito do ponto de vista da razão.

A interpretação de Strauss torna opaca essa unidade profunda do texto espinosista, que conjuga de forma dialética sentido e verdade, imaginação e razão, em um só movimento argumentativo. Mesmo reconhecendo a influência de Espinosa na hermenêutica bíblica, devemos, pois, ter cautela ao propor identificações rápidas: seu interesse na Bíblia não se confunde com o estabelecimento de seu sentido literal, pois se trata menos de promover uma análise científica do significado e das camadas históricas de seu texto do que reconhecer nele leis morais racionais. Além disso, o *Tratado*, mais do que exemplo de livro engajado, escrito na urgência de intervir diretamente na crise política da Holanda de seu tempo presente, é uma tentativa de refletir filosoficamente sobre o domínio que atemporalmente instaura a *crise* que dá origem à própria razão, domínio esse que precede e contrasta com a própria filosofia, o campo imaginativo. Esse último é ao mesmo tempo o único impedimento à descoberta da verdade e a condição inicial da qual todo conhecimento legítimo deve emergir, distinguindo-se dele. Como pensar filosoficamente a não filosofia sem reduzi-la, como Maimônides, à própria filosofia? Como manter a positividade da imaginação sem destruir sua inteligibilidade pela razão? É com esse dilema que Espinosa encerra o primeiro grande movimento demonstrativo do *Tratado*, no capítulo XV. Sua solução envolve em grande medida uma concessão da própria filosofia em relação ao campo imaginativo: como o fenômeno religioso ultrapassa os limites do entendimento humano, não cabe ao filósofo *demonstrar* que a religião pode conduzir o vulgo à salvação, mas apenas conceder a essa possibilidade uma certeza moral, equivalente à dos próprios fiéis. Movido por seu desejo racional de que o vulgo seja salvo por meio da imaginação, o filósofo, diante da não filosofia, dá a ela sua adesão não racional – mas só pode fazê-lo depois de discriminar racionalmente a imaginação e a razão. É inegável que esse procedimento complexo se traduz em um modo de

escrita e em um estilo que se caracteriza por uma duplicidade intrínseca. O fato de Strauss ter chamado nossa atenção para essa duplicidade do discurso do *Tratado* é um mérito, ainda que, segundo a leitura aqui proposta, e mesmo reconhecendo que Espinosa foi um dos autores modernos que mais sofreu com a perseguição política e religiosa, tal duplicidade fosse, na verdade, uma consequência lógica do desenvolvimento interno de sua teoria hermenêutica e de suas teses éticas e políticas aplicadas à Bíblia, mais do que o efeito de pressões externas.

#### RESUMO

O artigo critica a influente interpretação do *Tratado Teológico-Político* de Espinosa formulada por Leo Strauss, propondo um modelo alternativo para compreender a duplicidade estruturante do texto.

Palavras-chave: Espinosa. Strauss. Interpretação. Razão. Imaginação.

#### ABSTRACT

This paper criticizes Leo Strauss' influential interpretation of Spinoza's *Theological-Political Treatise*, proposing instead an alternative model for understanding the inner duplicity of the text.

Key-words: Spinoza. Strauss. Interpretation. Reason. Imagination.



## RECENSÕES BIBLIOGRÁFICAS



**BUARQUE, Luisa.** *As armas cômicas: Os interlocutores de Platão no Crátilo.* Rio de Janeiro: Hexis, 2011. 105 p.

Se um só qualificativo pode resumir o mérito principal deste título, esse será “estimulante”. Porque sendo sintético, escrito num tom leve e compreensível, dirigido decerto a um leitor que em muito excede o especialista em Platão, o livro é preciso sobre o tema que elege e sugestivo em relação a encadeamentos que o seu leitor não deixará de fazer. Em pouco mais de uma centena de páginas, Luisa Buarque desenvolve em síntese uma interessante discussão sobre a interlocução cultural dos diálogos platônicos e muito em particular o que, na Introdução com que prefaciam o livro, Rossella Cottone e Massimo Stella enunciam como “escritura platônica”. Na sua complexidade, o diálogo de gêneros e a interpelação à tradição que Platão tem como prioritários são ainda um campo aberto a inovadoras reflexões. É esse o propósito que anima também este livro.

Um prólogo metodologicamente essencial define, em termos gerais, as diversas questões por que se pode abordar a construção do diálogo platônico na sua perspectiva incontornável, a agonística. É numa interlocução interna e externa aos diálogos – a que confronta as personagens, e a que confronta o autor com interlocutores externos num propósito de discussão constante e construtiva – que o propósito agonístico se concretiza. Como gênero herdeiro de outros que o precederam, e atento a outros que lhe são concomitantes, elo numa cadeia que entrelaça a tradição cultural grega, o diálogo platônico revela um propósito de interlocução permanente com todo esse envolvimento cultural para encontrar o seu lugar próprio e inovador.

É nesse sentido que Luisa Buarque abre interlocuções diversas, com particular relevo para o drama. Porque afinal no diálogo platônico não é relevante apenas o sentido de luta, como o é também o de *performance*. Considerando tema e forma, a autora enuncia as estratégias mais visíveis nesse *agón*, que tende a ser também, no *Crátilo*, “espectáculo cômico”; conceitos como “paródia” ou “ironia” colaboram para o próprio ‘arsenal de comicidade’ que o título antecipa. Talvez pela sua importância para a análise que se segue, esses conceitos merecessem, sem desvio para a índole abrangente do livro, um aprofundamento e uma discussão um pouco mais alargada do que aquela que a p. 3 lhes consagra. Dada a valorização

do cómico como interlocutor privilegiado de Platão, alguma aproximação explícita com a comédia, quando se trata de estratégias agonísticas e paródicas, poderia igualmente ser bem vinda nesse prólogo; a escolha de interlocutores de excelência como condição para uma luta elevada, ou o sentido de utilidade que se sobrepõe à simples arte da controvérsia poderiam fundamentar desde logo essa aproximação. Essas são, no entanto, páginas a que, em termos abrangentes, não faltam – é preciso valorizá-lo – lucidez e clareza de propósitos.

Num primeiro capítulo – “O *Crátilo* dentro da obra platônica” – o texto em análise é valorizado como paradigma do diálogo que Platão trava com a tradição, ‘capaz de herdar e inovar, manter e reformar, reverenciar e criticar’<sup>1</sup>. Uma passagem em revista sobre a discussão gerada pelo *Crátilo* e as diferentes correntes interpretativas que produziu, revela o bom conhecimento que a autora tem da bibliografia disponível e das principais linhas de força em que se organiza. Particularmente interessante parece ser a discussão gerada em torno da (in)compatibilidade das duas componentes essenciais, neste como em outros diálogos platônicos, a filosófica e a cômica. Como preâmbulo à própria posição que irá tomar, Luisa Buarque não hesita – e bem na minha opinião – em assumir como sua tese, mais do que a compatibilidade entre estas duas componentes, a noção de que o cómico é, neste diálogo filosófico, um factor verdadeiramente estrutural e intrínseco à sua concepção<sup>2</sup>. E, passando a aprofundar a metodologia que propõe, avança com duas linhas de análise: 1. identificar os adversários de Platão no *Crátilo*; 2. estabelecer uma relação entre a comicidade do texto e a estratégia utilizada nesse ataque. São essas linhas de análise autónomas, sem deixarem de ser complementares, ou não seja a escolha das estratégias condicionada pela natureza dos alvos a atingir. Uma palavra mais explícita, neste momento, sobre a noção de ‘convenção cômica’ poderia dimensionar melhor o sentido de comédia que subjaz ao *Crátilo*, que não se cinge a uma interlocução com algum dos seus produtores, Aristófanes desde logo, mas com o perfil de um género de que este seria apenas um cultor.

Seguem-se os dois capítulos – “O *Crátilo* como guerra hiperbó-

---

<sup>1</sup> BUARQUE, 2011, p. 11.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 45.

lica” e “O *Crátilo* como guerra cômica” – que de facto constituem o cerne da proposta, porque é neles que os tópicos prometidos vão ter o seu desenvolvimento. No primeiro, estão em causa os alvos que Platão pretende atingir. Conectar esse assunto com a paródia que é feita pela comédia aos “intelectuais” de uma forma um pouco mais sistemática poderia exemplificar melhor os pressupostos que aqui se defendem com agudeza e precisão. Além de Aristófanes, os fragmentos de comédia podem retocar a nossa ideia, se apenas nos apegarmos às peças conservadas, sobre a popularidade do ataque a poetas, sofistas, fisiólogos, dentro de contextos-modelo que vão sendo, por sua vez, repetidos. Os *Parasitas* (*Kólakes*) de Êupolis, por exemplo, uma comédia premiada em primeiro lugar no concurso a que se apresentou, mantém com o *Protágoras* – e talvez também com o *Crátilo* – uma articulação evidente, como crítica ao esbanjamento de Cálias na recepção, em banquetes faustosos, dos intelectuais mais em voga no momento e onde Protágoras poderia ter uma intervenção relevante. O próprio Aristófanes, antes de *Nuvens*, dedicou a tema afim a primeira das suas produções, *Daitales*, onde, por exemplo, a caricatura de uma terminologia diríamos ‘intelectualóide’ em moda, colada como uma pele a figuras concretas, pode ser um interlocutor privilegiado também para os conteúdos discutidos por Luisa Buarque.

Particularmente interessante é o capítulo terceiro dedicado às estratégias cômicas que Platão sem dúvida retoma da comédia, com relevância, desde logo, para um elemento muito convencional da criação cômica, o “nome falante”. Este é um elemento transversal em toda a literatura grega e que merece, de legítimo direito, a atenção que este livro lhe dedica. Como Luisa Buarque muito bem sugere, o nome falante não foi só uma estratégia praticada em diferentes formas de literatura, com principal destaque para a dramática, como mereceu, em diversos textos, uma reflexão. Dos vários exemplos que se poderiam citar, recordo o destaque que Eurípides, numa peça que, para muitos estudiosos, dificilmente entra nos cânones estritos do que se poderia chamar “tragédia” – *Helena* –, dá à relação entre *ónoma* “nome” e *sôma* “a pessoa” ou a realidade a que aquele se aplica, para, pelo desdobramento entre a verdadeira Helena (*sôma*) e o seu fantasma (*ónoma*), desenhar a incompatibilidade entre o nome e a coisa. Muito específico é também o paralelo que se poderia estabelecer entre o desajuste do nome do faraó do Egípto, nessa mesma peça de Eurípides, Teoclímeno (*Reverenciador*

*dos deuses*), tão incompatível com a cedência à paixão e à injustiça que é o cerne da sua actuação na peça, e o exemplo citado por Luisa Buarque, do *Crátilo*, 397b6<sup>3</sup>, de Teófilo, como nome de alguém que se mostra inimigo dos deuses. Alguns destes exemplos poderiam ampliar as páginas, agudas, que são dedicadas a um paralelo com *Nuvenis*, a referência mais óbvia para as questões suscitadas pelo *Crátilo*. Não se trata, na menção de outros paralelos evidentes, de pretender sublinhar ausências, num estudo que se afirma como sintético e global no seu propósito. Recordar quantas extensões a proposta pode sugerir é apenas a prova da sua riqueza e da interlocução que, também ela, estabelece com o seu leitor incentivado a uma atitude inter-activa.

Por fim, uma bibliografia bem seleccionada e alguns índices facilitam uma leitura aprofundada para além daquele que é o encanto imediato da consulta desse livro.

Maria de Fátima Silva  
*Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos*  
*Universidade de Coimbra*

---

<sup>3</sup> BUARQUE, 2011, p. 55.

**HUSSON, Suzanne.** *La République de Diogène: Une cité en quête de la nature.* Paris: Vrin, 2011. (Histoires des Doctrines de l'Antiquité Classique, 40).<sup>1</sup>

Poucas obras da tradição clássica parecem ter provocado e alimentado tanta polêmica como a *República* de Diógenes. No momento em que a escreveu – se é que foi Diógenes mesmo quem a escreveu, coisa de que já na Antiguidade se duvidava – e a fez circular, aquele que foi o principal representante da escola cínica, se não o seu real fundador, plantou entre seus contemporâneos um escândalo que o correr dos séculos não enfraqueceu, e o fato de que desse tratado não tenhamos hoje mais do que magros vestígios, esparsos e contraditórios, ao invés de solapar os seus efeitos, parece ter avultado os fantasmas que o cercam: na sua *República* – e esse título estabelece de saída os termos da polêmica, na medida em que inscreve a obra na linhagem do pensamento político cujo propósito é precisamente estabelecer as bases da melhor constituição para garantir a convivência dos homens num mesmo espaço –, Diógenes teria tomado a pena para, em meio a outras teses de difícil aceitação, anuir à prática do incesto, do paricídio e da antropofagia, se apropriando, pelo viés do discurso filosófico, de temas que povoam a mitologia tradicional, e reafirmando certas ideias que ele provavelmente já havia defendido em suas tragédias, como *Édipo*, *Medeia* e *Tiestes* (ou *Atreu*).

É precisamente sobre este “pequeno livro, de um personagem misterioso e às vezes pouco recomendável” – como afirma a própria autora<sup>2</sup> – que se debruça o estudo de Suzanne Husson, professora da Universidade de Paris IV (Sorbonne) e membro do Centro Léon Robin, unidade de pesquisa integrada ao Centro Nacional de Pesquisa Científica (CNRS – França).

---

<sup>1</sup> A tarefa de um resenhista é tanto mais difícil quanto mais próximos estão os seus interesses do tema da obra a ser resenhada: o risco de se perder a objetividade da análise, em função das próprias hipóteses em torno do tema em questão, aumenta consideravelmente. Em contrapartida, pode-se encontrar, numa resenha elaborada nessas condições, além da simples descrição mais ou menos crítica de um trabalho publicado, o empenho de um leitor que busca estabelecer com o autor que ele lê um diálogo efetivo e positivamente construído sobre um terreno comum. Que a presente resenha, cuja extensão inabitual talvez a inscreva na categoria dos ensaios bibliográficos, saiba evitar aquele risco e se aproximar ao máximo deste ideal.

<sup>2</sup> HUSSON, 2011, p. 15.

Este *La République de Diogène: Une cité en quête de la nature*, publicado no começo de 2011 como o quadragésimo volume da prestigiosa coleção “Histoire des Doctrines de l’Antiquité Classique” (fundada em 1977 por Jean Pépin e dirigida atualmente por Luc Brisson), da Librairie Philosophique J. Vrin, é a primeira monografia consagrada integralmente ao tratado do Sinopeu<sup>3</sup>. Por esse caráter pioneiro – mas não apenas por ele – o livro de S. Husson é já uma contribuição de primeira ordem aos estudos sobre o cinismo antigo e, de forma mais ampla, aos estudos sobre o pensamento político-filosófico na Antiguidade.

Sem dúvida, assumir um tal objeto de estudo exigiu da autora determinação e uma boa dose de coragem, não tanto pela natureza dos temas que ela teve que enfrentar, mas principalmente pelas dificuldades metodológicas que a tarefa supõe. Na verdade, todo estudo sobre o cinismo antigo – e *a fortiori* um estudo sobre a *República* de Diógenes – deve superar dois tipos de obstáculo, distintos mas que pesam conjuntamente. De um lado, um obstáculo de ordem filológica: os fragmentos são raros, cronologicamente dispersos, de proveniência e intenção variadas e, por vezes, como no caso do importantíssimo *De stoicis* do epicurista Filodemo de Gadara, principal fonte sobre a *República* de Diógenes, preservados em textos materialmente muito lacunares; de outro lado, um obstáculo de ordem propriamente filosófica, que no mais das vezes decorre do sectarismo das escolas antigas: uma parte substancial do material disponível sobre o escrito de Diógenes provém de fontes claramente hostis ao cinismo, que

<sup>3</sup> Assinale-se todavia o artigo de T. Dorandi (editor de uma das principais fontes sobre a *República* de Diógenes, o *De stoicis* de Filodemo de Gadara: cf. DORANDI, T. Filodemo. *Gli stoici* (PHerc. 155 e 339). *Cronache Ercolanesi*, Napoli, v. 12, p. 91-133, 1982), *La Politeia* de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique. In: GOULET-CAZÉ, M.-O.; GOULET, R. (Ed.). *Le cynisme ancien et ses prolongements*. Paris: P.U.F., 1993. p. 57-68. Dentre os trabalhos recentes que abordam a *República* de Diógenes no quadro de estudos mais abrangentes sobre o pensamento político dos cínicos ou sobre a relação entre cinismo e estoicismo, eu destacaria os seguintes, na ordem de publicação: SCHOFIELD, M. *The Stoic Idea of the City*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991; MOLES, J. Le cosmopolitisme cynique. In: GOULET-CAZÉ; GOULET, 1993, p. 259-280; GOULET-CAZÉ, M.-O. *Les kynika du stoicism*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2003; e BEES, R. *Zenons Politeia*. Leiden: Brill, 2011. Registre-se enfim a seção “Diogenes’ lost Republic: from Philodemus to Wieland and Rousseau” do livro de SHEA, L. *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2011, que investiga a herança cínica no iluminismo do século XVIII e o seu reflexo na obra de alguns autores contemporâneos (notadamente Sloterdijk e Foucault).

oscilam entre a condenação violenta e o desprezo ostensivo, e que devem portanto ser manuseadas com prudência, sem que se possa jamais excluir a possibilidade de uma deformação voluntária e interessada; também nesse aspecto o testemunho do *De stoicis* é paradigmático. O que se oferece então ao estudioso é um *corpus* muito heterogêneo que frequentemente expõe “pelo avesso” o pensamento que ele transmite e no qual a coerência doutrinal está longe de ser evidente. Nesse contexto, sem se esquivar das dificuldades – e sem mascará-las –, o estudo de Suzanne Husson se propõe a recolher os fragmentos esparsos dessa obra enigmática para tentar a partir deles reconstruir a imagem da constituição política imaginada pelo cínico, uma constituição sem dúvida paradoxal que, a julgar pelos temas que lhe fizeram a fama, se funda na subversão radical das regras e dos valores ordinariamente aceitos.

O livro, que como informa a própria autora nasceu de uma tese de doutorado elaborada sob a orientação de Gilbert Romeyer Dherbey, se declina numa estrutura rigorosa: duas grandes partes constituídas cada uma por três capítulos e enquadradas por uma introdução e uma conclusão gerais; seguem-se dois apêndices, um sobre a autenticidade das tragédias atribuídas a Diógenes, e o outro sobre a debatida questão das relações entre Antístenes e Diógenes, e do lugar do primeiro na tradição cínica; fechando o volume, uma bibliografia extensa e bastante atualizada, e um conjunto de índices divididos em três rubricas: de nomes (antigos e modernos), de noções e de fontes (este conjunto de índices corresponde a uma prática editorial comum em trabalhos acadêmicos europeus e estadunidenses, especialmente no domínio das ciências humanas, que, lamentavelmente, apenas de modo esporádico é adotada nas publicações brasileiras).

Também no que tange ao conteúdo a divisão é bastante rigorosa: na primeira parte – que traz como título a pergunta: “Uma república cínica é possível?” –, são abordados os aspectos que poderíamos definir como “formais”, por um lado, e “comparativos”, por outro: trata-se em primeiro lugar de abordar os problemas textuais ou filológicos que determinam nosso conhecimento da *República* de Diógenes, suas fontes e sua recepção antiga; depois, a análise volta-se para o conteúdo mesmo dos fragmentos, em que se busca apontar o tratamento dado pelo cínico aos temas usuais do pensamento político, principalmente através de uma comparação com o

diálogo homônimo de Platão, um procedimento que aliás atravessa todo o estudo. Na segunda parte, intitulada “Uma cidade sem distinções”, a autora se empenha em mostrar os desdobramentos do projeto diogeniano, ainda à luz de seu correlato platônico; o título do primeiro capítulo desta segunda parte é já um sintoma do ponto de vista adotado: “Radicalizar Platão”.

Vejamos as coisas mais de perto. Nos parágrafos introdutórios de seu estudo, a autora procura determinar o que há de específico no debate político da Antiguidade, ou seja, o fundamento a partir do qual toda *politeía*, enquanto reflexão filosófica, é concebida – um fundamento que é evocado no subtítulo mesmo do estudo, “uma cidade em busca da natureza”: se a atualidade das ciências humanas nos convida a desconfiar da ideia de uma “natureza” humana ou de uma cisão evidente entre natureza e civilização<sup>4</sup>, no caso dos gregos a cidade é, de fato, o espaço que garante a plena realização da natureza humana, mas é também, ao mesmo tempo, aquilo que separa o homem da Natureza, esta última entendida como um todo mais ou menos preciso que reúne os seres e os fenômenos ditos “naturais” por oposição ao conjunto dos seres produzidos artificialmente pela intervenção do homem. Essa perspectiva parece conduzir a um paradoxo: é se “desnaturalizando” que o homem alcança sua natureza profunda. S. H. reconhece nessa linha que marca o divórcio entre o homem e os outros seres vivos o fio que conduz a tarefa política do filósofo grego e, por consequência, de toda *politeía*: “conceber uma cidade que permita ao homem tornar-se ele mesmo e indicar as vias de sua realização histórica”<sup>5</sup>. Diante de um mesmo objetivo, a diferença entre um projeto político e outro, ou seja, entre o que se propõe em uma escola de pensamento e o que se propõe em outra, residiria no *como* realizá-lo, mas esse “como” supõe e se define pela própria concepção de natureza e, mais especificamente, de natureza humana.

Por outro lado, uma tal empresa parece, à primeira vista, estranha à agenda do filósofo cínico, que se orientaria antes por uma busca radical de *autárkeia*, abarcando tanto as suas necessidades “corporais” (a alimentação,

<sup>4</sup> Vejam-se por exemplo os seguintes títulos: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (Ed.). *Nature and society: Anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996; DESCOLA, P. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005; e, mais recentemente, HABER, S.; MACÉ, A. (Ed.). *Anciens et modernes par-delà nature et société*. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2012.

<sup>5</sup> HUSSON, 2011, p. 7.

por exemplo), quanto as suas relações com outros homens. Desse ângulo, a ideia de uma política cínica seria uma contradição em termos, o que em parte explicaria o fato de que já na Antiguidade a autenticidade da *República* de Diógenes tenha sido contestada. S. H. se esforça então para mostrar que não é este o caso. Considerando que para Diógenes uma comunidade humana conforme à “natureza cínica” é não apenas pensável, mas constitui o instrumento que permite ao homem alcançar sua excelência, ela justifica a pertinência de seu trabalho nos seguintes termos: “[...] a existência de uma *República* de Diógenes é não somente uma realidade histórica [...], mas deriva também, pode-se dizer, de uma necessidade filosófica”<sup>6</sup>; e mais adiante: “O exame dos testemunhos nos mostrará, não somente que esta obra foi com certeza escrita, mas também que a ideia de uma cidade cínica não é por ela mesma uma contradição”<sup>7</sup>. Assim, a autora afirma a autenticidade da *República* de Diógenes e determina, no mesmo movimento, que a compreensão desta obra depende inteiramente do que se pode extrair da ideia de “natureza cínica”: “[...] na *República* de Diógenes, além do espetáculo de um cínico fabricando para si mesmo sua *persona* de cão, trata-se da relação do homem com a natureza e sobretudo da sua própria natureza”<sup>8</sup>. O que enfim estaria em jogo é a “essência do homem”.

Na verdade, segundo S. H., o projeto diogeniano se desenvolve, como todo pensamento político que lhe foi contemporâneo, a partir da constatação da singularidade da natureza humana: o homem seria o ser que, emanando da *phýsis*, pode se afastar dela pela fabricação do *nómos*. A melhor constituição política deve, de certa maneira, encontrar para a cidade dos homens o ponto de equilíbrio entre a convenção e a natureza. Todavia, a definição desses dois polos de ancoragem, na medida em que o primeiro deve ser a imagem do segundo, é problemática, e a dificuldade é historicamente demonstrada: se por um lado é possível determinar uma certa “regularidade” biológica da espécie humana, enquanto produto “espontâneo” do cosmos, por outro a simples observação das sociedades humanas existentes revela – o que bem viram os sofistas – a diversidade e a relatividade do *nómos*. Desse impasse S. H. conclui uma outra faceta da

---

<sup>6</sup> HUSSON, 2011, p. 8.

<sup>7</sup> Ibid., p. 14.

<sup>8</sup> Ibid., p. 9.

singularidade da condição humana, o fato de que, diferentemente dos outros animais, *o homem não possui imediatamente sua própria natureza*. É precisamente aí que intervém o paralelo entre a perspectiva platônica e a perspectiva cínica:

*Para Platão, como para Diógenes, o homem, enquanto parte da natureza, possui uma natureza, mas que ele deve perpetuamente ganhar e conquistar, como se ele devesse demonstrar que é digno de possuí-la, que ele está, ele mesmo, à altura de sua humanidade; a cidade é o lugar onde esta demonstração se efetua*<sup>9</sup>.

A partir do diagnóstico desse ponto de partida comum, advinham-se as divergências: Platão deduz da particularidade ontológica do homem o sinal de sua superioridade, já que ela lhe oferece a via que permite transcender o imediato sensível e instável de sua existência para alcançar uma verdade inteligível e permanente que contém em si o princípio não apenas de sua própria natureza, mas da natureza de todos os seres. Para Diógenes ao contrário, explica S. H., não se pode extrair da exceção nenhuma superioridade; o contrário seria talvez mais plausível. Assim, da perspectiva do cínico, “querer que o homem reencontre sua própria natureza reafirmando ou mesmo reforçando essa distância é um contrassenso. Sem dúvida, ele não faria mais do que se exilar de toda natureza, se isolando no círculo da antinatureza que ele próprio forjou para si”<sup>10</sup>. A solução vislumbrada pelo cinismo consistiria, inversamente, em diminuir – ou em suprimir – a distância, ou seja, jogar a ponte sobre o abismo: o cínico elege então como modelo ético a existência animal. Não se trata, contudo – e a precisão é importante – de simplesmente emular o modo de vida dos animais, já que estes são de muitos tipos e apresentam os mais variados comportamentos, mas de “imitar aquilo pelo que os animais são possuidores de sua própria natureza, isto é sua autarcia”. S. H. reconhece nessa autarcia, de que os animais seriam o exemplo máximo, a faculdade de, de certa forma, “coincidir” inteiramente com as próprias exigências e necessidades naturais; desse ponto de vista, enquanto os outros seres vivos satisfazem facilmente seus desejos naturais e necessários com o imediato fornecido pela natureza, o homem transforma-os em prazer pela mediação da *dóxa*, isto é, a opinião

<sup>9</sup> HUSSON, 2011, p. 10.

<sup>10</sup> Ibid., p. 11.

comum que no seio das sociedades humanas se impõe como uma espécie de “segunda natureza” em substituição ao natural imediatamente dado: o homem então, despossuído de sua própria natureza, deve, se ele quer reconquistá-la – e alcançar uma vida política governada pela “verdade da natureza” –, se liberar da *dóxa*.

Pode-se pensar, adverte S. H., que a saída neste caso fosse simplesmente a ruptura total com qualquer coletividade humana, já que dela provém a opinião: o estado de natureza do homem corresponderia assim à vida solitária de indivíduos dispersos em meio a outros animais, tal como formulará séculos mais tarde Rousseau. Mais uma vez o projeto político de Diógenes se veria ameaçado por uma contradição interna: o ideal da autarcia e o seu corolário imediato, que é a recusa da *dóxa*, conduziriam o cínico, por assim dizer, para fora da cidade. No entanto, não há no cinismo – como de resto em nenhuma corrente filosófica do período helenístico que adotou a “conformidade com a natureza como ideal moral”, precisa a autora – nada que sugira uma anacorese política. O fato de que a “vida natural” dos cínicos, que deve coincidir com uma vida virtuosa, seja realizada no interior da cidade se explica, segundo S. H., pela própria condição de possibilidade de toda virtude ou qualidade moral, ou seja, o reconhecimento desta virtude ou qualidade moral no interior de uma coletividade determinada<sup>11</sup>. A autora parece assim deixar em segundo plano outras razões que explicariam a permanência do cínico no interior da cidade e que confeririam um caráter eminentemente político ao seu gesto, como por exemplo a missão pedagógica que ele se outorga. À primeira vista, essa interpretação exporia uma vez mais o cinismo ao risco da contradição: o cínico combate a *dóxa* ao mesmo tempo em que, de certa forma, depende dela para a confirmação de sua virtude. A dinâmica que ele infunde em sua doutrina é sem dúvida paradoxal, mas não exatamente contraditória, embora tenha servido ao ataque de seus detratores: o filósofo cínico seria, desse ângulo, um “tartufo que prega o degredo no meio da multidão”<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> A autora reafirma aqui o mesmo argumento apresentado em HUSSON, S. *La Politeia* de Diogène le Cynique. In: ROMÉYER DHERBEY, G. (Dir.); GOURINAT, J.-B. (Ed.). *Socrate et les socratiques*. Paris: Vrin, 2001. p. 411-430. Na verdade, este artigo já apresenta algumas das principais teses que são aprofundadas e desenvolvidas no livro em questão.

<sup>12</sup> A expressão é citada por Th. Beupère em sua edição traduzida e comentada do *Leilão de Filósofos* (Paris: Les Belles Letres, 1967. 2 v.), pequena sátira de Luciano de Samósata

Mas o fato é que a contradição se desfaz em vista de uma tautologia necessária, já que todo gesto subversivo – e esse seria o sentido da negação da *dóxa* – só ganha consistência diante do valor que ele pretende subverter. Seja como for, apenas em aparência a cidade do cínico é uma “negação de toda cidade”, e Diógenes, escrevendo uma *República*, afirma S. H., “evolui no quadro tradicional do pensamento grego”<sup>13</sup>.

A autora também descarta de saída qualquer inflexão pragmática na política de Diógenes. Ainda que o termo tenha ressonâncias filosóficas mais abrangentes, o que se postula é que o cínico não busca as soluções dos problemas políticos das cidades ordinárias constituídas por homens ordinários. Nesse sentido, diferentemente de Platão e Aristóteles, que buscaram equacionar o verdadeiro problema político que consiste em promover a convivência dos homens e a gerir os conflitos internos e externos oriundos de seus desejos, Diógenes teria “eludido” esse problema na medida em que admitira apenas os sábios em sua cidade. S. H. explica que se Diógenes negligenciou o lado pragmático da reflexão política foi por haver privilegiado a sua dimensão ética, ou seja “a questão de saber qual é a cidade que permite ao homem realizar sua virtude, questão igualmente central entre os pensadores socráticos e em particular na *República* de Platão”<sup>14</sup>.

O leitor poderia legitimamente se perguntar em que medida Diógenes teria “eludido” o verdadeiro problema de toda reflexão política, já que a questão que ele se coloca é a mesma colocada pela tradição socrática, e em especial por Platão. Mas o debate se complica, antes de tudo, em vista de um detalhe filológico importante: a afirmação de que o cínico considerasse como cidadãos apenas os sábios depende da inferência feita com base em testemunhos polêmicos como o de Cássio o Cético<sup>15</sup>, a partir dos quais se atribui diretamente à *República* de Diógenes de Sínope aquilo que a rigor e explicitamente só valeria para a *República* de Zenão de Cítio (deixando aliás em suspenso o papel que Crates de Tebas possa ter desempenhado na

---

que ilustra bem um certo “senso comum” da Antiguidade sobre o cinismo: cf., por exemplo, o passo 10.

<sup>13</sup> HUSSON, 2011, p. 12.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>15</sup> DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VII, 33-34 (a partir daqui indicado por “D. L.”).

transmissão a Zenão das ideias políticas de Diógenes<sup>16</sup>); subscreve-se assim ao ponto de vista também polêmico do epicurista Filodemo, para quem aparentemente não haveria diferenças significativas entre as duas obras, o que lhe permitiu descrevê-las em bloco, afirmando de “perder o menor tempo possível com as ideias desses homens santos”<sup>17</sup>. Além disso, a hipótese de uma cidade constituída exclusivamente por sábios, formulada à distância de todo “objetivo pragmático”, infundiria na *República* de Diógenes um caráter evidentemente utópico. A compreensão do projeto cínico passa então pela questão da utopia, que envolve precisamente os limites que separam a elaboração “literária” da melhor sociedade de um projeto político factível. S. H. consagra a esse tema difícil toda uma seção de seu livro (primeira parte, capítulo III), onde finalmente pondera que

*[...] alguns sinais nos deixam pensar que Diógenes não buscava realmente fundar uma comunidade de sábios. Em primeiro lugar, nem ele nem seus discípulos parecem ter buscado fundar uma ‘Cinicópolis’ ou uma ‘Diogenópolis’, a exemplo de Platão querendo aconselhar o tirano Dionísio ou então Plotino tentando fundar uma ‘Platonópolis’,*

para em seguida concluir que “nós podemos dizer que a República de Diógenes era mais utópica que a de Platão, ou então que ela se situava no limite do gênero utópico em senso estrito”<sup>18</sup>.

Por outro lado, ainda que sob o risco de se exagerar a clivagem entre o domínio da política e o domínio da ética na filosofia antiga, pode-se aceitar a ideia segundo a qual Diógenes teria privilegiado, mais do que Platão e Aristóteles, a fachada ética de sua reflexão política, o que aliás parece explicar a conclusão simplista e pejorativa de alguns historiadores (como

<sup>16</sup> O peso dessa influência depende em boa medida da interpretação que se dê à passagem em D. L., VII, 4, segundo a qual certas pessoas se divertiam dizendo que Zenão havia composto sua *República* “sobre o rabo do cão” (*epi tês tou kynós ourás*). Deixando de lado suas conotações obscenas ou um eventual jogo de palavras (com o topônimo *Kynósoura*, como sugeriu M. Gigante), o que de fato interessa saber na leitura dessa passagem (que trata precisamente do discipulado de Zenão junto a Crates) é quem o genitivo *kynós* designa e se é possível deduzir daí uma fidelidade “parafrástica” da composição do estoico com relação à obra ou às ideias que lhe serviram de modelo.

<sup>17</sup> Cf. FILODEMO. *De stoicis* col. XVIII 1-10 Dorandi. Um quadro sinóptico bastante útil mostrando os principais temas abordados nas repúblicas de Diógenes e Zenão, e suas respectivas fontes é dado por GOULET-CAZÉ, 2003, p. 57-58.

<sup>18</sup> HUSSON, 2011, p. 91.

M. I. Finley) que reduzem o pensamento político dos cínicos ao modo cínico de viver (uma opinião a que obviamente S. H. não subscreve). Mas, nesse caso, a questão que o cinismo coloca não seria exatamente, como propõe a autora, “de saber qual é a cidade que permite ao homem realizar a sua virtude”, mas antes de saber quais são as virtudes que tornam o homem capaz de habitar em uma cidade – em *qualquer cidade*. Desse ângulo vislumbra-se com facilidade o marco maior da política cínica, a saber o seu *cosmopolitismo*, de cujo exercício a vida mesma de Diógenes já seria um exemplo<sup>19</sup>: a política cínica constitui-se, na verdade, como uma *cosmopolítica*. Assim, se o cínico não se limita a escrever um tratado de ética, mas decide compor uma *República*, é talvez por que ele quisesse consignar num texto – este texto mesmo representando o produto de uma “falsificação da moeda”, entendida à luz do célebre episódio da biografia do Sinopeu<sup>20</sup> – um conjunto de “leis” políticas extraídas das virtudes do cidadão ideal, isto é, das virtudes que definem um homem sábio. Assim, sem se identificar com nenhuma delas, a cidade do cínico se sobrepõe a todas as cidades do mundo e é sem dúvida em vista disso que Crates, por exemplo, podia se considerar um concidadão de Diógenes (*Diogénous éinai políteis*)<sup>21</sup>, não porque os dois tenham sido contemporâneos em Atenas.

Há portanto, de toda evidência, um componente pragmático na fachada ética – a fachada mais saliente – da política cínica, o que S. H. parece reconhecer, sem contudo validar a expressão, nas páginas em que ela examina o tema do cosmopolitismo diogeniano (segunda parte, capítulo III). Recusando com bons argumentos a ideia de um “cosmopolitismo positivo” (como defendeu J. Moles), fundado na unidade do *kósmos* e do gênero humano, ela parece em princípio se alinhar com a maioria dos comentaristas (G. Giannantoni e M.-O. Goulet-Cazé entre eles), mas sustenta que seria abusivo qualificar o cosmopolitismo de Diógenes de “negativo”. Ela conclui: “Ele [Diógenes] é então conduzido, segundo as circunstâncias

<sup>19</sup> Cf. a propósito a célebre passagem em D. L., VI, 63: “Perguntado de onde era, Diógenes respondeu: eu sou um cidadão do mundo (*kosmopolitês*)”. Ainda que uma certa ideia de cosmopolitismo seja registrada antes dele, Diógenes parece ter sido o responsável pela invenção do termo ‘cosmopolita’.

<sup>20</sup> Cf. D. L., VI, 20-21. A esse respeito, GOULET-CAZÉ, 2003, p. 28, resume: “Em política como em outros setores da atividade humana Diógenes se aplica a ‘falsificar a moeda’”.

<sup>21</sup> Cf. D. L., VI, 93.

e as estações, a rejeitar suas residências uma depois da outra para levar, por assim dizer, uma vida de filósofo girovago”<sup>22</sup>. Ora, é justamente um certo pragmatismo ético, o qual estabelece como critério de decisão política as *circunstâncias e as estações*, que permite ao cínico fundar uma cidade “supra-nacional” que ao mesmo tempo contém e recusa todas as cidades existentes. Dessa perspectiva, constata-se que Diógenes, assim como Platão e Aristóteles, reconheceu que uma cidade justa não se faz sem a justiça dos homens que a habitam e que toda mudança política, para que seja efetiva e não apenas um mecanismo de opressão e controle, depende de uma mudança dos espíritos – daí, por exemplo, o papel decisivo que Platão atribui à educação e à formação dos guardiões de sua *República*. A diferença é que Diógenes inverte (ou subverte) os termos da equação (o que vai precisamente ressaltar o *versant éthique* de seu projeto): não se trata de conformar a virtude dos cidadãos a uma *orthè politeía* dialeticamente estabelecida, mas de conceber a existência de uma cidade justa na qual as leis são instituídas a partir de um conjunto de princípios cardinais deduzidos da virtude do sábio cínico cuja sabedoria, avessa a toda forma de ortodoxia, é flexível o bastante para se ajustar às “circunstâncias e às estações”. Nesse sentido, seria oportuno lembrar que o *leitmotiv* cínico da adaptação às circunstâncias encontra uma formulação muito clara em D.L. VI 63: “Indagado sobre qual o proveito ele tirara da filosofia, Diógenes respondia: ‘se não outra coisa, ao menos o fato de estar preparado para toda eventualidade’ [*pròs pásan týkhen pareskeuásthai*]”; enfim, registre-se aqui um detalhe cujo alcance, no caso de uma obra como as *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* de Diógenes Laércio, é difícil mensurar: esta última passagem antecede imediatamente aquela em que Diógenes o Cínico afirma ser um cosmopolita.

Em decorrência de uma distinta compreensão da natureza e, em particular, da natureza humana, ou mais precisamente de um distinto entendimento do caminho que leva o homem à (re)conquista de sua própria natureza, os dois pontos a partir dos quais vão divergir as repúblicas de Platão e de Diógenes e sobre os quais uma e outra obra estão assentadas são, segundo S. H., a definição do filósofo e a concepção de virtude. Para a autora, coube a Diógenes “mostrar que a excelência platônica do homem é mal concebida, e que a cidade pensada para permitir a sua realização o é

<sup>22</sup> HUSSON, 2011, p. 162.

igualmente”<sup>23</sup>. Platão teria escolhido a via da distância com relação ao mundo natural, entendido – ela explica – como “a natureza sensível, a única cuja existência o cínico possa admitir a existência”<sup>24</sup>, uma distância que se traduz ao nível metafísico pela distinção entre ser sensível e ser inteligível: “contra a corrupção das cidades históricas, Platão prescreve a dominação de tudo que tende ao inteligível sobre tudo que é fascinado pelo imediato sensível”<sup>25</sup>. Assim, contra o modelo platônico, que se caracteriza pela distância e pela distinção, já que transfere para a cidade uma organização em classes que deve reproduzir a distância que existe entre os diversos “naturais” medida no diapasão do arco que leva do sensível ao inteligível – o natural filósofo sempre mais perto do inteligível e o natural *désirant* mais perto do sensível –, o cínico, considerando que só pode haver uma única forma possível de coincidência com uma natureza que não admite nenhuma diferenciação ontológica, suprime de sua cidade qualquer estrutura hierarquizada, qualquer distinção de classes ou funções.

Entretanto, lembra a autora, a hierarquização estrutural da cidade platônica tem na verdade por objetivo a unificação progressiva no interior de cada classe. Pelo menos é o que se pode deduzir da descrição da classe dos guardiões, aquela de onde saíram os filósofos, cuja comunidade é a única realmente descrita com detalhes. Mas uma vez considerado esse ponto, a diferença entre os dois projetos políticos não é atenuada, já que a unidade no seio da cidade cínica não decorre da unidade do inteligível oposta à diversidade do sensível: “nenhuma transcendência paira sobre a comunidade dos sábios cínicos, de modo que o seu ‘estar-junto’ não tende de modo positivo à unidade, mas de modo negativo à indistinção”<sup>26</sup>. A conclusão da frase, de formulação algo enigmática, suscita uma série de questões importantes – e o fato de suscitar as boas questões é já uma prova do valor e da utilidade de um estudo sobre um tema difícil como este de que se ocupa o livro em questão. Uma dessas questões pode ser colocada nos seguintes termos: como coadunar essa tendência a uma “indistinção negativa” verificada entre os sábios cidadãos da comunidade cínica com a imagem de um filósofo

<sup>23</sup> HUSSON, 2011, p. 13.

<sup>24</sup> Ibid., p. 13, n. 2.

<sup>25</sup> Ibid., p. 13.

<sup>26</sup> Ibid., 2011, p. 14.

girovago que elege as circunstâncias e as estações como critério das decisões políticas e que, ainda, coloca o valor da liberdade acima de todos os outros<sup>27</sup>? Seja como for, S. H. defende a tese de que na elaboração de suas respectivas repúblicas, ainda que os dois filósofos caminhem juntos até um ponto determinado, com respeito à rejeição das instituições tradicionais, Diógenes vai mais longe do que Platão, já que ele rejeita o princípio que as funda, ou seja: “a imposição de uma distância ontológica entre o homem e o conjunto dos seres naturais, em particular o animal”<sup>28</sup>.

Após essa rápida mas densa e sugestiva introdução, e seguindo para o conjunto do estudo uma metodologia bastante coerente, a autora busca delinear o objeto de suas análises antes de avançar a demonstração de suas hipóteses interpretativas. O capítulo de abertura de seu livro é então dedicado aos problemas textuais que envolvem a *República* de Diógenes, dentre os quais se destaca o intrincado problema da sua autenticidade, de que de certa forma depende todo o edifício do estudo. S. H. examina, ainda que brevemente, uma a uma as fontes antigas da obra, para as quais ela sistematicamente apresenta o texto grego original (citado a partir das edições usualmente consideradas como de referência, com a indicação, quando é o caso, da numeração dos fragmentos correspondentes na coletânea de G. Giannantoni ou naquela de J. Von Arnim para os estoicos) e fornece uma tradução própria (ou uma tradução de outra autoria, normalmente com ligeiras alterações); em primeiro lugar, são apresentados os dois textos que ela considera, com razão (sobretudo no que diz respeito ao primeiro), como os mais importantes: o já referido *De stoicis* de Filodemo de Gadara e a passagem de Diógenes Laércio<sup>29</sup> contendo os catálogos (divergentes entre si) das obras de Diógenes o Cínico. No caso do primeiro, a autora cita apenas as colunas XV a XXII (da edição de T. Dorandi [1982], cuja ordem de numeração difere daquela das edições anteriores elaboradas por W. Crönert [1906] e R. Giannattasio Andria [1980]); trata-se de fato das passagens que trazem o essencial para a questão abordada, muito embora o conteúdo das colunas anteriores seja também relevante na medida em que ajudam a melhor contextualizar a obra, revelando aliás que o alvo da

<sup>27</sup> Cf. D. L., VI, 71.

<sup>28</sup> HUSSON, 2011, p. 14.

<sup>29</sup> D. L., VI, 80.

polêmica do epicurista Filodemo é de fato Zenão, o fundador do estoicismo; de um certo ponto de vista, o cínico Diógenes intervém no debate como a ponta de lança do ataque.

Após esses dois textos capitais, S. H. passa ao exame daqueles que ela define como “os testemunhos ligados aos textos precedentes”: uma passagem de Eudocia, *Violarium* (provavelmente uma falsificação do século XVI); Ateneu, *Deipnosophistae* IV 159c, que se refere ao célebre decreto firmado por Diógenes na sua *República*, segundo o qual a moeda deveria ser substituída por ossinhos; e um trecho do *PHerc.* 1018 que contém os fragmentos da *Apresentação dos filósofos*, do mesmo Filodemo, em que se lê uma referência explícita a uma obra de Zenão, provavelmente a *República*, a partir da qual se pode, com razoáveis argumentos, conjecturar uma alusão à *República* de Diógenes. A própria autora reconhece que este último texto é de pouca utilidade para o debate, pois a informação que ele transmite, além de se apoiar sobre uma conjectura, acrescenta pouco ao que se encontra no *De stoicis*.

Enfim, numa última série de textos, ela se volta para a “tradição que assimila as repúblicas de Platão, Diógenes e Zenão”: um passo do livro VI de Diógenes Laércio<sup>30</sup> e um trecho do *Licurgo* de Plutarco<sup>31</sup>. Com relação a este último, S. H. é, ao que parece, a primeira a apontar um detalhe filológico importante: uma das frases de Plutarco – que afirma a correspondência entre a vida do indivíduo e a vida da cidade inteira – reproduz quase literalmente uma afirmação de Sócrates na *República* de Platão<sup>32</sup>. A observação é importante pois sugere que, apesar de mencionar em sequência os três autores de *politeíai* – Platão, Diógenes (sem dúvida o cínico, como defende S. H., alinhando-se com R. Flacelière, J. Ferguson e T. Dorandi, e não Diógenes da Babilônia, como sugeriu D. Babut) e Zenão –, Plutarco pensa de fato em Platão, o que em princípio convidaria a uma maior prudência ao se considerar o seu testemunho como fonte de informação sobre a *República* de Diógenes.

Talvez excessivamente judiciosa a respeito da validade da maioria dos textos desse pequeno *corpus*, S. H. reafirma a precedência dos testemu-

<sup>30</sup> D. L., VII, 131.

<sup>31</sup> PLUTARCO. *Licurgo*, 31.

<sup>32</sup> PLATÃO. *República*, 368e.

nhos de Filodemo, no *De stoicis*, e de Diógenes Laércio, em VI, 80, sobre os demais. Ela conclui em todo caso que o debate em torno da autenticidade da *República* de Diógenes remonta ao séc. III a. C., e pode ter nascido no interior mesmo do estoicismo, em que duas frentes se opunham, uma que aceitava (com nuances variadas) e outra que negava a paternidade diogeniana para o controvertido tratado. Na verdade, a autora retoma e revisita os argumentos de uma longa linhagem de comentadores que, pelo menos depois de K. Von Fritz, passando por D. R. Dudley, R. Giannatasio Andria, T. Dorandi e M.-O. Goulet-Cazé, atribuem a suspeita sobre autenticidade da *República* diogeniana às diversas reações que a herança cínica provocou nos círculos estoicos: divididos entre o constrangimento e a admiração diante das teses cínicas, os sucessores de Zenão e Crisipo teriam chegado ao ponto de, em função de seus próprios interesses e de suas convicções filosóficas, manipular o conjunto da obra do Sinopeu ou mesmo negar-lhe qualquer atividade literária. Tal procedimento explicaria as divergências a respeito de sua produção escrita conservadas por Diógenes Laércio (no referido passo 80 do livro VI), que menciona, além de um catálogo anônimo, a opinião de Sosícrates, Sátiro e Sótion, autores que representariam cada um as nuances de recepção das obras cínicas (ou mesmo daquelas dos primeiros estoicos, escritas provavelmente sob a influência direta do cinismo) na tradição da Estoa. Por outro lado, a análise de S. H. tem também o mérito de ressaltar um aspecto do debate frequentemente omitido por outros comentadores. Ela lembra o argumento de W. W. Tarn<sup>33</sup> que afirma que Sátiro e Sotion não eram reconhecidos como estoicos, e sim como peripatéticos, e que não há notícia de nenhum estoico nessa época em Alexandria que pudesse ter exercido sobre eles alguma influência. Uma vez que seria difícil imaginar que um peripatético tivesse algum interesse em falsificar a transmissão de obras cínicas, a hipótese da influência estoica sustentada por K. Von Fritz ficaria comprometida. Mas a autora rebate a objeção apoiando-se no trabalho de W. Speyer<sup>34</sup>, para quem a denominação “peripatético”, naquele contexto, designa menos a adesão a um corpo doutrinal do que a aplicação de certos critérios aristotélicos de cientificidade no domínio da crítica textual. Ela

<sup>33</sup> TARN, W. W. Alexander, *Cynics and Stoics. American Journal of Philology*, Baltimore, v. 60, p. 41-70, 1939 (ver sobretudo as p. 45-46).

<sup>34</sup> SPEYER, W. *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum, ein Versuch ihrer Deutung*. München: C. H. Beck, 1971 (ver sobretudo as p. 113 et seq.).

então conclui: “uma influência indireta das teses estoicas não fica excluída, principalmente porque elas podiam se associar à tendência alexandrina de arranjar os textos no sentido de uma maior moralização, como testemunham as versões expurgadas de Homero”<sup>35</sup>. Tal raciocínio permite reafirmar a autenticidade da *República* diogeniana e aceitar que as supostas dúvidas que pairam sobre ela se explicam pela deformação voluntária e filosoficamente orientada introduzida na história da transmissão do texto por autores comprometidos com certas vertentes do estoicismo.

Assim, S. H. tem razão em sublinhar a fragilidade dos argumentos levantados contra a autenticidade. Nesse sentido, com base nas considerações de R. Syme<sup>36</sup>, ela lembra oportunamente que a inautenticidade de um texto é facilmente postulada, já que basta um só detalhe, um único anacronismo ou uma única contradição, para alimentar as suspeitas, enquanto a autenticidade resta sempre a ser provada, pois se pode a todo momento formular a hipótese de um falsário genial capaz de imitar à perfeição o estilo e o pensamento de um autor (mas nesse caso, o problema da autenticidade se transformaria numa questiúncula quase irrelevante...). Ela então refuta convincentemente a hipótese simplista de F. Sayre<sup>37</sup>, fundada numa “pseudo-argumentação psicológica”, segundo a qual Diógenes, dono de um caráter “por demais indolente”, jamais teria se dado ao trabalho de escrever qualquer coisa. Por outro lado, com relação ao silêncio de Aristóteles<sup>38</sup> a respeito da *República* de Diógenes, ela se alinha com a opinião de F. Dümmler<sup>39</sup>, e mostra, evocando uma outra passagem de Aristóteles<sup>40</sup>, que o Estagirita tinha suas razões para não levar em conta a obra em questão, o que não implica que Diógenes não a tenha escrito. Aliás, pode-se bem imaginar que é precisamente o fato de *ser* Diógenes o seu verdadeiro autor

<sup>35</sup> HUSSON, 2011, p. 33.

<sup>36</sup> SYME, R. Fraud and Imposture. In: FRITZ, K. v. (Éd.). *Pseudepigrapha I*. Genève: Fondation Hardt, 1972. p. 18-31. (Entretiens de la Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité Classique, 18).

<sup>37</sup> SAYRE, F. *Diogenes of Sinope: A study of Greek Cynicism*. Baltimore: Furst, 1938 (veja-se principalmente as p. 122 et seq.).

<sup>38</sup> ARISTÓTELES. *Política*, 1266, 34-36.

<sup>39</sup> DÜMMLER, F. *Antisthenica*. Halis: Typis Hendeliis, 1882 (republicado em \_\_\_\_\_. *Kleine Schriften*, Leipzig: S. Hirszel, 1901. 3 v. [veja-se o v. 1, p. 67]).

<sup>40</sup> ARISTÓTELES. *Tópicos*, I, 105a, 3-9.

que leva Aristóteles a descartá-la... Além disso o “estilo” particular da obra, como parece atestar o próprio Filodemo<sup>41</sup> pode também ter influenciado a recusa de Aristóteles<sup>42</sup>. De qualquer modo, quando Aristóteles afirma na *Política* (trata-se da passagem referida acima) que “ninguém além de Platão havia introduzido inovações como a comunidade de mulheres e crianças”, ele silencia não apenas o nome do cínico, mas também todo um

*conjunto considerável de evidências que mostram que a comunidade de mulheres e crianças, assim como a de toda propriedade, era uma ideia livremente discutida nos círculos especulativos de Atenas, ainda que não viesse a ser formalizada numa politeia como aquela de Platão ou aquela de Diógenes depois dele*<sup>43</sup>.

Aristóteles parece assim considerar igualmente irrelevantes para o debate político em ambiente filosófico – ainda que não pelos mesmos motivos – tanto a *República* de Diógenes quanto as ideias discutidas informalmente na Atenas dos séculos V e IV, mas que encontravam alguma via de expressão “formal” nas obras dos poetas, como é o caso da *Assembleia de Mulheres* de Aristófanes ou do *Protesilau* de Eurípedes<sup>44</sup>.

Enfim, depois de passar em exame (apoiada ainda no trabalho de W. Speyer) as eventuais razões que explicariam o interesse de uma falsa atribuição a Diógenes (e, por extensão a Zenão – embora a ordem de produção da fraude não fosse necessariamente esta) de uma obra intitulada “República”<sup>45</sup>, e considerando que o fragmento do *De stoicis* não confirma

<sup>41</sup> FILODEMO. *De stoicis* XV 18 Dorandi.

<sup>42</sup> Se aceitamos a hipótese de que a *República* de Zenão reproduz em alguma medida a *República* de Diógenes (segundo uma interpretação de D. L., VII, 4 e do já mencionado fragmento da *Apresentação dos filósofos* de Filodemo [*PHerc.* 1018 iv]), então podemos supor que, aos olhos dos mais conservadores, Diógenes, ao compor o seu tratado, incorreria no erro da “confusão dos gêneros”, bem ao gosto, aliás, do *kynikòs trópos*: cf. PLUTARCO. *Quaestiones convivales*, III, 6, 1 (653e).

<sup>43</sup> ADAM, J. *The Republic of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1902, p. 355.

<sup>44</sup> Cf. o frag. 653 Nauck: “pois comum deve ser o leito das mulheres” (*koinòn gàr éinai kbrén gynaikeíon lékhos*) = frag. 655 Dindorf, que lê *génos* no lugar de *lékhos*: “pois comum deve ser a raça das mulheres”. Note-se, enfim, de passagem, que Clemente de Alexandria, fonte deste fragmento, associa textualmente a passagem de Eurípedes com a *República* de Platão, o que levou Dümmmler (apud Adam) a concluir que o tragediógrafo “antecipa” (*forestalls*) a proposição platônica.

<sup>45</sup> HUSSON, 2011, p. 39-40.

decisivamente nem a autenticidade, nem a inautenticidade do tratado atribuído ao cínico, a autora conclui, com bons argumentos, de maneira positiva: “nós podemos então, razoavelmente, afirmar que o que circulava sob o nome de *República* de Diógenes era autêntico”<sup>46</sup>. Mas sobre esta conclusão, em princípio otimista, pesa um detalhe capcioso que S. H. não desconhece: o caráter propositalmente polêmico do *De stoicis* de Filodemo, principal fonte sobre o escrito diogeniano. A situação poderia então ser resumida nos seguintes termos: Diógenes de fato escreveu uma *República*, mas no caso do testemunho de Filodemo, nós nos situamos, entre autenticidade e falsificação, no desconfortável terreno da *manipulação*, em vista da qual os instrumentos de controle são poucos e pouco seguros.

Se a autenticidade do tratado diogeniano parece bastante plausível, ainda que nesse sentido nenhuma prova irrefutável possa ser aduzida, rastrear as fontes que informam o seu principal testemunho é uma tarefa mais delicada, de que S. H. se ocupa no passo seguinte do seu percurso: devemos considerar que Filodemo consultou os textos mesmos das repúblicas de Diógenes e Zenão, cujo conteúdo ele expõe, em versões integrais, ou devemos pensar que ele apenas se serviu de um material de segunda mão mais ou menos fiel aos originais? Considerando que o capítulo 7 (compreendendo as colunas XVIII a XX da edição de Dorandi), que é o que de fato arrola os principais temas das *politeíai*, contrasta nesse aspecto com o capítulo precedente, mais fornido de informações bibliográficas e cuja redação parece ter se apoiado na autoridade de “catálogos e bibliotecas” (*De stoicis* col. XV 19-20 Dorandi), S. H. tende para a segunda opção. Segundo ela, Filodemo não dispunha de nenhuma das duas obras que ele comenta e “utilizou as passagens de antigos estoicos a sua disposição”<sup>47</sup> e, “uma vez que se deve passar o menor tempo possível no estudo dessas doutrinas [*De stoicis*, col. XVIII 2-4 Dorandi], Filodemo se contentou com o material de que ele dispunha imediatamente”<sup>48</sup>. Para a *República* de Zenão, o que se observa de seguro é que, no geral, ele insiste sobre os mesmos temas visados pelos ataques de Cássio o Cético e do rétor Isidoro de Pérgamo, aos quais também, muito provavelmente, correspondiam as passagens expurgadas

<sup>46</sup> HUSSON, 2011, p. 40.

<sup>47</sup> Ibid., p. 40.

<sup>48</sup> Ibid., p. 41.

(*antitethênai* ou *anatethênai*, conforme a correção proposta por H. Richards) dos escritos estoicos pelo bibliotecário de Pérgamo, Atenodoro de Tarso, numa manobra ousada que foi posteriormente descoberta, conforme relata Diógenes Laércio (em VII, 32-34, e não no livro VI, como aparece indicado em nota no estudo de S. H., com toda a certeza devido a um erro tipográfico). No entanto, a suposição de que esses temas ocupassem “uma boa parte da obra”, carece de uma evidência textual mais sólida, já que os seus detratores – Filodemo entre eles –, em vista mesmo da polêmica que alimentam, poderiam muito bem ter reduzido uma obra mais vasta a umas poucas teses comprometedoras, subtraindo também – e a própria estrutura da exposição do *De stoicis* comprova este último ponto de maneira muito clara – qualquer argumento que as justificasse ou que pelo menos as explicasse.

Para a *República* de Diógenes, sugere S. H., Filodemo teria lançado mão de alusões encontradas nos autores estoicos, particularmente em Crisipo e Cleanto, cujas obras são evocadas no capítulo 6 do *De stoicis*. Mas o fato é que no capítulo 7 (no estágio atual da restituição dos *PHerc.* 155 e 339), que traz a recensão das duas repúblicas, nenhum nome é mencionado. Nesse aspecto, as fontes de Filodemo permanecem como conjecturas mais ou menos plausíveis.

No entanto a aposta mais arriscada de S. H. reside na afirmação da possibilidade de se extrair da comparação com a *República* platônica a configuração geral da *República* de Diógenes. A estratégia adotada por ela consiste na elaboração de um paralelo entre as duas obras tomando, para a de Diógenes, justamente a descrição dada por Filodemo no *De stoicis*. Ainda que se admita que a correspondência entre eles “salta aos olhos”<sup>49</sup>, o desequilíbrio entre os dois termos da comparação anuncia de saída a dificuldade da proposta, que S. H. não ignora nem camufla. Já de um ponto de vista meramente material esse desequilíbrio é evidente: de um lado, um texto curto, conservado em apenas dois manuscritos extremamente corrompidos e fragmentários que exigiram de seus editores conjecturas importantes no esforço de minimizar suas numerosas lacunas; do outro, um texto que goza de uma das transmissões mais seguras de todo o repertório antigo, produto de uma longa e rigorosa tradição crítica. Em suma, compara-se a *exposição* doxográfica duplamente parcial (no sentido de seu caráter lacunar e fragmen-

<sup>49</sup> HUSSON, 2011, p. 42.

tário e no sentido das intenções polêmicas de Filodemo) de uma obra, com uma *obra*, na plena acepção do termo, longa e refletidamente amadurecida por seu autor<sup>50</sup>, que uma tradição segura conservou num texto bastante claro e preciso. Obviamente essa discrepância “filológica” não impede a comparação, mas convém notar que, com relação ao conteúdo mesmo, a distância não diminui: em primeiro lugar, Filodemo expõe *conjuntamente* as repúblicas de Diógenes e Zenão, cuja suposta similitude é de seu interesse reforçar; torna-se portanto impossível, apenas pela leitura do texto, discernir com segurança o material estoico ou zenoniano daquele propriamente cínico ou diogeniano; depois, em vista mesmo de sua intenção inquestionavelmente polêmica, o mais provável é que Filodemo tenha “pinçado” na tradição das repúblicas cínico-estoicas as suas teses mais escabrosas, mais suscetíveis de chocar. Ademais, o procedimento de “controlar” as informações colhidas no *De stoicis* a partir de outras fontes do *corpus* cínico, pesando assim a sua confiabilidade, constitui um princípio de precaução legítimo e recomendável, mas não fornece a caução para certezas absolutas a partir das quais se possam conferir ao tratado cínico um contorno nítido e uma unidade plenamente satisfatória. Diante do terreno movediço que se lhe oferece, o estudioso do cinismo tem duas escolhas: ou renuncia à caminhada e silencia ou aceita a aventura pela via das hipóteses. Oportunamente S. H. aceitou o desafio da segunda alternativa.

Nas páginas 43-44 de seu livro, a autora elabora um interessante quadro justapondo alguns dos principais temas da *República* de Diógenes (como vimos, segundo o testemunho de Filodemo) e da *República* de Platão. Este quadro é útil porque permite vislumbrar, a partir de uma perspectiva sinóptica, os pontos de contato e as divergências entre os dois projetos políticos em torno de temas comuns: o valor paradigmático do cão na composição da imagem do filósofo; a identidade de estatuto e função entre homens e mulheres; a adoção das refeições em comum; a comunidade de mulheres, com liberdade total das uniões e a permissão do incesto de um lado, e uma regulamentação mais restritiva do outro, assim como no caso da homossexualidade; a indiferença com relação a sepultura de um lado e,

<sup>50</sup> Cf. nesse sentido o testemunho de Eufório e Panécio em D. L., III, 37; também DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *De compositione verborum*, 25, 2, p. 137, 7 et seq. Usener-Radermacher; e QUINTILIANO. *Institutio Oratoria*, VIII, 6, 64.

do outro, a legislação sobre o culto dos mortos, com a recomendação de respeito mesmo pelos cadáveres dos inimigos; e, por fim, a opinião relativa a outras *politéai*.

O que parece menos convincente é a suposição de que desse paralelo se possa deduzir a progressão dos temas na *República* cínica, que deste modo coincidiria com aquela do tratado homônimo de Platão, embora devesse ser menor em extensão, “em vista de seu caráter parodístico e o desprezo que o cínico manifestava pela leitura”<sup>51</sup>. É a própria autora quem expõe os riscos do sistema que ela assim mesmo adota: em primeiro lugar, Filodemo “colaciona” as referências estoicas que ele tinha à mão, procedendo por “justaposição de teses compiladas a partir de diversas obras, reagrupadas por temas sem que nós possamos identificar aí uma vontade qualquer de progressão [...]. Filodemo, ao que parece, conta antes de tudo com o efeito de acumulação”<sup>52</sup>; depois, a ausência, em um, de temas importantes que achamos no outro: não há, por exemplo, nenhum traço no material examinado (relativo à *República*) que revele alguma preocupação de Diógenes com o tema da justiça (uma ausência que S. H. justifica pela aversão do cínico a toda e qualquer digressão conceitual<sup>53</sup>), como também

<sup>51</sup> HUSSON, 2011, p. 45.

<sup>52</sup> Ibid., p. 43.

<sup>53</sup> Guiado antes pelo imediatismo da ação e do mundo sensível, Diógenes era sem dúvida alérgico às elucubrações abstratas e à verbosidade das longas demonstrações, o que devia se aplicar também ao conceito de justiça (cf. D. L., VI, 54). Todavia, afirmar que “em nenhum dos testemunhos, ele [Diógenes] se mostrou preocupado pela justiça [itálico meu], senão para denegrir sua prática” (p. 45, com a n. 2), inspira alguma reserva. Na verdade as duas passagens da antologia de Giannantoni – *JSR* V B 461 e 462 – que S. H. evoca para sustentar tal afirmação não parecem ir exatamente neste sentido. Na primeira, que compreende D. L., VI, 54 e *Gnomologium Vaticanum*, 743, n. 190, o que vemos é Diógenes deplorando a disputa estéril dos jurisperitos (*nomikoi*), o que nada teria a ver com a ideia de justiça para os cínicos (aliás, nem o termo *dikaíosyne* nem nenhum dos derivados de *dike* aparecem nessas passagens). Na segunda (D. L., VI, 45), onde o termo “justiça” também não figura, o alvo de Diógenes é a hipocrisia dos guardiões do templo (*hieromnêmoneis*). Na verdade, o tema que liga todos esses fragmentos – e que evoca o problema da justiça – é a prática do roubo, mas da perspectiva de seu despojamento individual e de seu comunismo político, o roubo virtualmente não existiria para o cínico. Por outro lado, em D. L. VI 28, Diógenes deplora justamente os que louvam as coisas justas (*tà dikaia*), mas que jamais as praticam (*práttein medamás*), e os que elogiam os justos (*tois dikaíous*), mas que invejam na verdade os ricos. Se o cínico censura aqui a contradição na atitude das pessoas e o desacordo entre palavra e ação, não parece improvável que por trás de sua crítica houvesse uma noção clara de justiça – uma certa justiça, que se oporia, por exemplo, à riqueza; nesse sentido, é oportuno lembrar o exemplo de Crates

não encontramos no tratado platônico qualquer alusão ao problema da antropofagia, que constitui uma das teses capitais para o cínico (divergência esta que leva S. H. a concluir que Diógenes “não se contentava de responder Platão, mas a sua própria estratégia obrigava-o a tomar o caminho de uma reflexão autônoma [...]”<sup>54</sup>).

Além disso – o que S. H. curiosamente também reconhece –, para que a “exposição de Filodemo siga a ordem da *República* platônica” é necessário proceder por saltos e recuos no plano das duas obras, o que parece justamente comprometer a lógica de uma mesma progressão: em Filodemo, vamos da col. XVIII 17-18 até a col. XIX 26-28, depois recuamos para XIX 4-13; em Platão, os passos do diálogo que interessam para o paralelo sugerido, embora se concentrem no livro V, seguem numa ordem aparentemente aleatória: 457c-d, 461b-e, 458d-460b, 451c-457b, 416e (no livro III), 427 b (no livro IV), 468b-469c, 463c-e. O fato é que, de qualquer maneira, a ordem da exposição por Filodemo dos temas das repúblicas de Diógenes e Zenão (e convém insistir que se trata de uma exposição conjunta em que as duas obras aparecem propositalmente confundidas e assimiladas) não reproduz necessariamente a ordem original dos respectivos tratados. A única conclusão segura a que se pode chegar pela comparação das duas repúblicas (ou três, se consideramos a de Zenão), é, na verdade, que há entre elas a incidência de alguns temas comuns, tratados pelos dois filósofos, em alguns casos, de modo semelhante, em outros, de modo muito distinto, antagônico mesmo.

Entretanto, o passo mais delicado – e ao mesmo tempo mais grave, em vista de suas consequências históricas e filosóficas – dado por S. H. é o de deduzir dessa “coincidência” de temas uma *dependência* entre as obras, ou seja, a dependência da *República* de Diógenes em relação àquela de Platão, que ela estabelece de modo apriorístico na base de seu estudo,

---

que compôs uma paródia da *Elegia às Musas*, de Sólon (fr. 13 West = fr. 1 Diehl), em que afirma querer “participar da justiça” (*dikaioσύνης μετέχεῖν*), uma justiça que ele claramente opõe ao acúmulo de bens suntuosos (CRATES THEBANUS 359 Lloyd-Jones & Parsons; cf. JULIANO. *Oração VII*, 9, 213a-214b; *Oração IX [VI]* 17, 199c-200b [SSR V H 84]). Enfim, poderíamos também lembrar que a justiça (ou a injustiça) é o tema de mais de uma obra de Antístenes (cf. D.L. VI 16), mas este dado é irrelevante para a perspectiva adotada por S. H., uma vez que ela considera que Antístenes seria um “falso precursor” do cinismo, como ela tenta provar em um dos apêndices de seu estudo.

<sup>54</sup> HUSSON, 2011, p. 42.

que ela reafirma insistentemente no curso de suas páginas e que, segundo ela, encontraria no referido paralelo uma comprovação: “parece então, à primeira leitura, que a *República* de Diógenes faça diretamente referência àquela de Platão [...]”<sup>55</sup>; “essa similitude na ordem de sucessão dos temas é, para nós, um indício a mais do laço estreito unindo a *República* de Diógenes àquela de Platão”<sup>56</sup>; e, enfim: “a existência da *República* de Diógenes assim como a sua dependência com relação à *República* platônica ficam a partir de agora demonstradas [...]”<sup>57</sup>. Mas as evidências textuais que confortem essa hipótese parecem fazer falta. Assim, da passagem em D. L., VII, 131 (evocada na p. 28), cuja imprecisão S. H. acusa, considerando com R. D. Hicks tratar-se de uma glosa, o máximo que a rigor se pode extrair, além da mesma coincidência de temas, é talvez uma cronologia das obras apresentada de modo inverso pela menção dos nomes de Zenão, Diógenes e Platão. Ora, que uma obra tenha sido escrita *depois* de outra não significa necessariamente que ela tenha sido escrita *a partir* daquela que a antecedeu. Também, no caso específico dessa passagem, admitir que Zenão tenha escrito a sua *República* em vista daquela de Diógenes (talvez pelo intermédio de Crates), não nos obriga a estender a mesma dependência para o passo anterior da sequência, que supostamente ligaria Diógenes a Platão. Da mesma maneira, aplicar essa dependência hipotética para justificar para a *República* de Diógenes a observação que encontramos em Plutarco, *Sobre a contradição dos estoicos* 1034f (= *SVF* I 260; mencionada na p. 44, n. 1), segundo a qual a *República* de Zenão seria uma *resposta* à *República* de Platão, significaria passar do incerto ao incerto: o verbo empregado por Plutarco, “respondia” (*antégraphé*), na terceira pessoa do singular do imperfeito, pode exprimir simplesmente o modo como ele leu a obra em questão – *como uma resposta* – e não necessariamente a intenção de seu autor; nesse sentido, é importante lembrar que esta obra de Plutarco tem um objetivo manifestamente polêmico (que seu título antecipa) e que, nessa passagem, o seu argumento depende inteiramente do “fato” de que Zenão tenha respondido a Platão. Deste modo, como o que se aplica ao tratado de Zenão não pode ser atribuído automaticamente ao do cínico,

<sup>55</sup> HUSSON, 2011, p. 42.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 45.

chega-se a um impasse metodológico: duas hipóteses de alguma fragilidade se justificam mutuamente.

Contudo, a despeito da impossibilidade de se aduzir argumentos decisivos em favor de uma dependência voluntária e sistemática entre as duas obras, a comparação entre elas, levada a termo pela autora, produz bons frutos e, pelo interesse das questões que levanta, significa um real avanço na compreensão do projeto político de Diógenes.

Dessa perspectiva, S. H. examina a imagem do filósofo e a concepção de filosofia, que nas duas obras convergem e se fundem para constituir o eixo em torno do qual toda a reflexão se desenvolve: nos termos da autora, “Platão centrou a sua *República* sobre o filósofo; a obra de Diógenes era, ela também, em parte consagrada à exposição da sabedoria [...], pela enumeração dos traços distintivos do modo de vida cínico”<sup>58</sup>. Nesse ponto, a chave da comparação é a figura do cão, emblemática para o cinismo, mas que também em Platão fornece a metáfora do “natural filósofo”. Para S. H., de Platão a Diógenes, nós passamos “do cão filósofo ao filósofo cão”. A autora explora de modo convincente as implicações filosóficas dessa metáfora tornando claras as diferenças entre as duas perspectivas: para Platão, há uma sugestiva correspondência entre um cãozinho (*skýlax*) de boa raça, produto de uma seleção rigorosa, e um jovem que deverá cumprir na cidade a função de guardião (*phylax*); por outro lado, “o cão cínico [e o pleonasma é perfeitamente aceitável] não é o artefato sofisticado de uma cultura, é um cão errante, vagabundo, sem dono”<sup>59</sup>.

Sob diversos aspectos – mas não sob todos –, Diógenes inverte (ou subverte) o sentido da metáfora platônica. Assim, por exemplo, S. H. mostra como a capacidade diacrítica do cão que lhe permite distinguir amigos e inimigos, para proteger os primeiros e ser agressivo com os segundos, e que serve a Platão para compor as virtudes do guardião de sua cidade, tem em Diógenes um desenvolvimento inusitado: o cínico é um cão de boa raça que guarda seus amigos<sup>60</sup>, mas que, ao contrário dos outros cães, não morde seus inimigos e sim seus próprios amigos, a fim

<sup>58</sup> HUSSON, 2011, p. 47.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>60</sup> Cf. *Gnomologium Vaticanum* 743, n. 194 = SSR V B 149.

de salvá-los<sup>61</sup>. E S. H. observa pertinentemente que da perspectiva do cinismo não há qualquer contradição entre uma coisa e outra:

*guardar seus amigos não consiste em protegê-los de agressores, mas em protegê-los de si mesmos e daquilo que os leva a adotar uma vida de moleza; por isso, para salvá-los, é necessário impor-lhes provações, isto é, pónoi, que podem parecer muitas vezes mordidas*<sup>62</sup>.

Dito de outro modo, o objetivo do cínico é salvar seus amigos deles mesmos: Diógenes, que não reconhece a possibilidade de um inimigo externo, chegando a julgar inúteis as armas (uma ideia que, segundo Crisipo, ele defendera na sua *República*<sup>63</sup>), convoca cada homem a reconhecer e a combater os inimigos que ele traz dentro de si.

Mas há de fato um contraste evidente entre a imagem do cão em Platão e em Diógenes, e S. H. se esforça para clarificar os aspectos essenciais deste contraste. Para isso, ela se apoia num estudo de C. Mainoldi<sup>64</sup>, que reconhece por sua vez uma certa evolução na percepção da imagem do cão – e das comparações que ela pode gerar – durante a Antiguidade. O primeiro passo da demonstração consiste na afirmação de que o cão gozava de um estatuto ambíguo na Grécia arcaica, a meio caminho entre o selvagem e o doméstico. Assim, em Homero, frente à fidelidade extrema e algo comovente de Argos, o cão de Ulisses, encontraríamos como expressão culminante de selvageria o “motivo recorrente do cão devorador de cadáveres, objeto de um terror sagrado”<sup>65</sup>. Platão teria sido o responsável pela mudança de

<sup>61</sup> Cf. ESTOBEU, III, 13, 44= SSR V B 149.

<sup>62</sup> HUSSON, 2011, p. 50.

<sup>63</sup> Cf. FILODEMO. *De stoicis*, col. XV 31-XVI 4.

<sup>64</sup> MAINOLDI, C. *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon*. Paris: Ophrys, 1984.

<sup>65</sup> HUSSON, 2011, p. 52. Curiosamente, cenas como a dos versos iniciais da *Iliada*, em que o terror da situação descrita decorre em boa medida da imagem de cães que se atiram sobre os cadáveres expostos dos heróis, aparecem antes como uma terrível possibilidade ou ameaça, mas em nenhum momento descreve-se um cão “realmente” devorando o cadáver de um homem. Assim, na cena aludida por S. H. a partir do estudo de C. Mainoldi, em que os cães do porquero Eumeu “quase devoram” Ulisses (*Odisseia*, XIV, 29-35), os cães na verdade *quase atacam* Ulisses – e bem poderiam tê-lo feito em pedaços –, mas o poeta não diz que eles tivessem a intenção de comê-lo. Em princípio, os cães de Eumeu apenas exercem criteriosamente sua função de guardiões, já que, ao contrário de Argos, eles não conheciam Ulisses. Todavia, ainda que em Homero

perspectiva a que, segundo C. Mainoldi (seguida por S. H.), assistimos no período clássico: contrastando pela primeira vez, de modo sistemático, o cão e o lobo – o mais domesticado e o mais selvagem –, representando,

---

exista de fato uma ambiguidade do próprio animal – embora a ideia de uma “natureza originalmente selvagem sempre pronta a se manifestar” (p. 52) não possa ser provada em todos os casos – que oscila entre a violência de um “cão devorador de cadáveres” nas cenas “hipotéticas” imaginadas pelo poeta ou pelos personagens do poema (cf. nesse sentido as palavras de Príamo na *Iliada*, XXII, 41-43; 66-76; 88-89, com as quais ele impreca contra Aquiles e, na sequência, antecipa a própria sorte e a de seu filho Heitor; nessa passagem está em jogo também um comportamento ingrato e desleal – contrário portanto ao do cão de Ulisses –, já que o velho rei dos troianos, no paroxismo de sua aflição, imagina que serão os mesmos cães que ele alimentou em seu palácio que lhe sorveriam o sangue e profanariam sua genitália) e a lealdade de Argos que só encontra limite na própria morte, a figura do cão é frequentemente aproveitada na composição de uma metáfora (ou símile) que descreve a psicologia ou a ação das personagens, metáfora que impõe ao elemento da comparação uma ambivalência análoga: de um lado, evocado muitas vezes como animal de caça, o cão ilustra a coragem, a bravura, o ardor guerreiro, a perseverança e a vigilância (cf., por exemplo, *Iliada*, VIII, 338; XXII, 189); de outro, aplicada às próprias pessoas – agir como um cão (ou como uma cadela), ou seja, ter um comportamento “cão” (cf., por exemplo, *Iliada*, VI, 344 et seq.) – ou a partes específicas do corpo, como os olhos ou o ventre (cf., por exemplo, *Iliada*, I, 225; *Odisseia*, VII, 216) –, a referência ao cão exprime, muitas vezes na forma do comparativo *κύντερον*, a cupidez, a lascívia, a gulodice, o despudor e a rapacidade. Nesse sentido, o que lemos na *Odisseia*, XX, 4-21 é paradigmático, pois contempla numa mesma passagem dois valores antagônicos ligados à imagem do cão: Ulisses assiste suas próprias criadas se levantarem à noite para descaradamente, entre risos e gracejos, passarem ao leito dos pretendentes de Penélope; naquela hora, “o peito ladrava-lhe dentro, como ladra uma cachorra (*βῶς κύν*) à roda dos filhotes (*σκυλάκῃσι*) pequenos, pronta para a luta, quando sente gente estranha que chega”, mas para conter-se, o herói lembra que já suportara “cachorrada maior” do que esta (*κύντερον ἄλλο*), quando o Ciclope devorou seus companheiros. É interessante notar que, de um modo geral, encontramos em Homero todas as qualidades do cão, positiva ou negativamente conotadas, que mais tarde servirão para caracterizar o filósofo cínico. Ainda mais interessante é perceber que esta última passagem evoca e qualifica como “cachorrada” duas práticas que Diógenes defendia na sua *República*: uma total liberdade nas uniões sexuais, no caso dos encontros ilegítimos das criadas, e a antropofagia (e por extensão a omofagia), no caso do episódio do Ciclope. Assim, se quisermos extrair alguma evolução histórica na percepção do cão na Antiguidade, como S. H. parece sugerir a partir das teses sustentadas por C. Mainoldi, seria de fato forçoso que o cinismo representasse um “retrocesso” ao olhar primitivo. O mais provável no entanto é que a perspectiva dos antigos não devesse ser muito diferente da nossa: eles reconheciam no cão um conjunto de qualidades, em alguns casos conflitantes, que podiam ser selecionadas, isoladas ou combinadas – ou seja: manipuladas *retoricamente* – segundo os mais diversos interesses: na verdade, os homens de todas as épocas sempre enxergaram, operando no registro da exemplaridade, uma certa “plasticidade ética” no comportamento dos animais, seres que, a rigor, escapam a todo julgamento moral. Esta longa digressão se beneficiou consideravelmente da análise acurada de ASSUNÇÃO, T. R. Nota sobre o *gastér* funesto e ultra-cão na *Odisseia*. *Kléos*, Rio de Janeiro, 7/8, p. 55-69, 2003/2004.

em contexto político, o primeiro, o bom governante e o segundo, o tirano, Platão teria colaborado de forma decisiva para “abrandar” o temperamento do cão, apagando nele os elementos selvagens. Além disso, o cão a que ele compara o filósofo é o cão de raça obtido pela seleção rigorosa de seus genitores e pela manipulação programática dos cruzamentos – um processo “artificial” a partir do qual o “natural filósofo” pode ser apurado.

Com respeito ao cinismo, S. H. introduz uma nuance importante na interpretação algo superficial e simplista de C. Mainoldi, que toma ao pé da letra uma expressão de Plutarco<sup>66</sup> para afirmar o recuo do cinismo à posição originária: “o cão é [...] o símbolo da animalidade selvagem no programa cínico de ‘selvagerizar’ a vida”<sup>67</sup>. Mas a correção de S. H. é oportuna e precisa: “é a junção da civilização e da selvageria numa mesma figura que a torna particularmente interessante”<sup>68</sup>. O cínico conserva então os aspectos domésticos do cão na medida em que ele deve zelar pela virtude de seus contemporâneos; por outro lado, a aparente selvageria que ele recobra visa conduzir seu ideal de sabedoria “em direção a uma naturalidade sem falhas”.

Se em seus aspectos gerais a análise de S. H. em torno da figura do cão no cinismo é convincente, ainda que deixe em segundo plano algumas de suas implicações (reunidas, por exemplo, em certos escólios e comentários às obras de Aristóteles, como os de Olímpiodoro e Elias, aos quais a autora faz uma breve referência em duas notas [p. 52, n. 6 e p. 53, n. 1]), como a indiferença (*adiaphoría*) e a impudência (*anaídeia*), para se concentrar sobretudo na referida ambiguidade entre domesticidade e selvageria, matriz de todas as características dos cães, e na ilustração “invertida” da pedagogia do filósofo cínico que “morde” seus amigos, convém sublinhar dois ou três pontos particulares da argumentação.

Em primeiro lugar, a reincidência da ideia de uma dependência dos procedimentos e teses diogenianas em relação àqueles adotados por Platão: a autora sugere que, no contexto maior de um diálogo com Platão, Diógenes teria reconfigurado, a partir da *República* platônica, o uso da imagem

<sup>66</sup> PLUTARCO. *De esu carnium*, I, 6, 995 c-d = SSR V B 93.

<sup>67</sup> MAINOLDI apud HUSSON, 2011, p. 52.

<sup>68</sup> HUSSON, loc. cit.

do cão. A base do argumento é uma passagem de Temístio<sup>69</sup>, autor do IV séc. d. C. conhecido por sua crítica ao “quietismo” político e ao esoterismo dos neoplatônicos e por matizar expressões platônicas no sentido de seus próprios interesses<sup>70</sup>, que teria de certa forma “sublimado” a comparação do filósofo com o cão, transformando-a numa “simples analogia”<sup>71</sup>, de modo a harmonizar a perspectiva de Platão com aquela de Diógenes; sobre essa passagem S. H. conclui: “As ambiguidades da *República* [de Platão] são apagadas a fim de produzir uma interpretação do cinismo compatível com os princípios gerais do platonismo”<sup>72</sup>. E mesmo considerando que o objetivo de Temístio é *produzir uma interpretação*, ela lança a pergunta: “Se – coisa de que nós podemos agora estar seguros – a aproximação entre a passagem de Platão e o personagem do cínico foi feita oito séculos depois, como ela não teria sido feita pelo próprio Diógenes?”<sup>73</sup>. Ora, tal como foi formulada, a pergunta parece já conter os termos da resposta: Diógenes não fez essa aproximação porque ela só foi feita oito séculos mais tarde, conforme uma tradição bem difundida que transmitiu todo um conjunto de textos mostrando as farpas lançadas de parte a parte entre Platão e Diógenes (vejam-se os fragmentos recolhidos em *SSR V B 55-65*). O grau de idealização dessa literatura é uma outra questão, mas o fato é que não temos nesse conjunto nenhuma evidência textual que comprove que a *intenção* de Diógenes fosse “inverter” (*reverser*) a lógica platônica da apropriação ou que ele recomendasse “vestir a vida dos cães” (*kynôn metamphiênysthai bíon*) para “radicalizar Platão”. Nesse sentido um detalhe merece ser lembrado, ainda que constitua um argumento *a silentio*: nas partes conservadas do *De stoicis* de Filodemo, origem da referida expressão, o nome de Platão não é sequer mencionado<sup>74</sup>.

Diante disso, se devemos evitar o risco de extrapolar a comparação, com as similitudes e oposições que ela indica, no sentido de uma

<sup>69</sup> TEMÍSTIO. *Perì aretês*, p. 44 Sachau [p. 65 Mach] = *SSR V B 149*.

<sup>70</sup> Cf., por exemplo, TEMÍSTIO. *Discurso*, 22, 265b-c; *Discurso*, 27.

<sup>71</sup> HUSSON, 2011, p. 51.

<sup>72</sup> HUSSON, loc. cit.

<sup>73</sup> HUSSON, loc. cit.

<sup>74</sup> Num fragmento isolado do *PHerc.* 155 (fr. 1 Dorandi) é possível ler o nome de Sócrates, mas nada de consistente pode ser extraído da passagem.

suposta e improvável dependência, o mais prudente talvez fosse aceitar que tanto o cão filósofo de Platão quanto o cão filósofo – ou filósofo cão, como prefere S. H. – de Diógenes repousam *independentemente* sobre um fértil imaginário comum de que Homero seria o testemunho mais antigo: nem Diógenes “corrige” Platão, nem Platão alude ironicamente aos cínicos, como também já se sugeriu<sup>75</sup>. Tal perspectiva, atenta à letra dos textos e sem ouvir deles mais do que eles dizem, conduz a uma interpretação “deflacionada” das interseções entre as duas escolas e permite colocar em relevo, num caso e no outro, o real valor da apropriação. Assim, para Platão a ideia de um “natural filósofo” apoia-se na observação da capacidade diacrítica do cão e constrói-se, em parte, sobre uma analogia entre as virtudes do homem e o instinto do animal (uma analogia cuja complexidade e alcance Temístio talvez tenha eludido), mas não depende dela<sup>76</sup>. Que um animal manifeste uma natureza filosófica é algo de se admirar (*thaumázzein*), mas a tese de Sócrates não chega a surpreender Glauco que, embora não tivesse atentado para a coisa antes, assente a ela sem dificuldade, baseado apenas numa experiência historicamente constituída<sup>77</sup>.

No caso do cinismo, essa interpretação “deflacionada”, que se contenta com a simples e direta leitura dos textos antigos, pode ir mais longe – e chegamos aqui ao segundo ponto da argumentação de S. H. que caberia comentar (e que apenas prolonga e aprofunda o primeiro ponto): assim como não há nas fontes antigas nenhuma evidência que permita afirmar que Diógenes tenha tomado de empréstimo o cão da *República* de Platão para reformá-lo à luz de sua própria doutrina e para, a partir daí, estabelecer a sua própria concepção do filósofo e da filosofia, não há, nessas mesmas fontes, uma única referência que prove de modo cabal e definitivo

<sup>75</sup> Para um exemplo recente dessa sugestão, veja-se a nota de G. Leroux em PLATON. *La République*. Traduction et présentation par Georges Leroux. Paris: Flammarion, 2002, p. 559, n. 86.

<sup>76</sup> Nem parece nesse caso específico “baralhar” (*brouiller*) a hierarquia tradicional homem-animal. Este problema é complexo e não é nossa intenção abordá-lo aqui, já que ele também escapa aos objetivos de S. H., como ela mesma declara, remetendo para um artigo de BRISSON, L. *Le corps animal chez Platon*. In: CASSIN, B.; LABARRIÈRE, J.-L. (Ed.); ROMEYER DHERBEY, G. (Dir.). *L'animal dans l'Antiquité*. Paris: Vrin, 1997. p. 227-245, ao qual podem ser associadas as considerações de DIXSAUT, M. *Le naturel philosophe: Essai sur les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 1998 (ver sobretudo as p. 76-78).

<sup>77</sup> Cf. PLATÃO. *República*, II, 376a-b.

que Diógenes tenha explicitamente e por iniciativa própria reivindicado o cão (qualquer cão ou o cão “em geral”) como o representante modelar de sua filosofia. Na realidade, de todo o vasto repertório de documentos antigos que relacionam Diógenes ou outro filósofo cínico com este animal, nenhum parece atestar a escolha ou a eleição voluntária de um exemplo a ser imitado. Pode-se portanto concluir, não sem alguma surpresa, que o cinismo não consiste – e jamais consistiu – na emulação consciente e deliberada do comportamento dos cães, nem mesmo no registro de uma metáfora ou analogia formulada por iniciativa dos próprios cínicos: a julgar pela simples leitura dos textos, o cínico, apesar do nome que o define e que é já uma das formas que induz ao equívoco e que o faz perdurar, nunca tencionou agir como um cão nem se inspirou nele para estabelecer as bases da sua filosofia. A bem da verdade, e se damos crédito ao testemunho de Teofrasto no seu *Megárico* (cf. D. L. VI 22, passagem a que S. H. consagra um estimulante comentário nas p. 65-67 de seu livro), a primeira (e provavelmente única) vez em que Diógenes de fato se inspira de modo positivo num animal, não é o comportamento de um cão que ele observa, mas as errâncias de um aparentemente despreocupado camundongo<sup>78</sup>.

Como então explicar que tenhamos um *cinismo* e não um “*miocismo*” (de *mýs*, “camundongo” ou “rato”)? Como compreender as inúmeras aproximações que foram feitas ao longo de toda a Antiguidade entre o filósofo cínico e o cão<sup>79</sup>? Deixando de lado a hipótese mais fraca (já que depende de uma etimologia pouco segura ligada ainda a um mito de fundação) que faz derivar o nome da escola cínica de *Kynósarges* (de *kýon argós*, “cão ágil, branco ou brilhante” ou de *kynòs sárkes*, “os pedaços de carne do cão”), o nome do

<sup>78</sup> Encontramos ainda outras duas versões da história de Diógenes e o camundongo (que devem em todo caso derivar de Teofrasto): em PLUTARCO. *De profectibus in virtutem*, 5, 77e-f e em ELIANO. *Varia historia*, XIII, 26 (JRS V B 172). Consulte-se a respeito STEINER, G. Diogenes’ Mouse and the Royal Dog. Conformity in Non-Conformity. *The Classical Journal*, Monmouth, v. 72, p. 36-46, 1976. Esta anedota, que “explicaria” a conversão filosófica de Diógenes e a origem mesma do cinismo, chamou mais tarde também a atenção de Nietzsche, que escreveu sobre ela em seu caderno de notas no inverno de 1874 (KSA 7, 31[11], 752); a respeito dessa prova suplementar do apreço de Nietzsche pelo cinismo, veja-se o artigo de JENSEN, A. K. Nietzsche’s unpublished fragments on Ancient Cynicism: the first night of Diogenes. In: BISHOP, P. (Ed.). *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Rochester, NY: Camden House, 2004. p. 182-191.

<sup>79</sup> Cf. os fragmentos reunidos em JRS V B 143-151.

ginásio consagrado a Hércules e situado nas imediações de Atenas, fora dos muros da cidade, onde Antístenes costumava se reunir com seus alunos<sup>80</sup>, a pista para uma resposta mais segura a essas indagações talvez seja dada pelo começo mesmo da passagem de Temístio citada por S. H.: “Os atenienses chamavam Diógenes de cão [...]” (*Diogenem Athenienses canem appellabant*). A nuance parece decidir tudo: são os atenienses que chamavam Diógenes de cão, sem dúvida com intenções diversas, recuperando a multiplicidade de características e atributos tradicionalmente vinculados a esse animal; nesse contexto, a forma passiva *ekléthesan* aplicada aos cínicos que encontramos tanto em Olimpiodoro quanto em Elias, nas passagens que resumem as razões do epíteto, é significativa<sup>81</sup>. Assim, poderíamos aceitar que, *em princípio*, Diógenes *não se chamava a si mesmo cão*, embora tivesse apreciado a alcunha ao ver que ela poderia convergir com o que ele praticava (*quod cognomen Diogenes amabat, quod id cum actionibus suis cognere videbat*). Na verdade, o que de um modo geral parece operar em cada uma das assimilações do homem com o animal que esse conjunto de textos coloca em evidência é um certo tipo de *subversão* – ou, no caso específico, de *reversão* –, inteiramente compatível com o *kynikòs trópos*<sup>82</sup>, que tem como alvo a opinião comum dos homens, isto é, a *dóxa*, mostrando que o combate cínico contra a tenacidade dos juízos herdados se processa em todos os níveis: Diógenes exhibe com orgulho o que lhe vem como insulto ou, a partir de uma reversão semelhante, descobre no seu agressor o motivo mesmo da agressão de que é vítima<sup>83</sup>. O que assistimos a cada vez é uma irrupção localizada e instantânea de

<sup>80</sup> Cf. D. L., VI, 13. Sobre o assunto, vejam-se BILLLOT, M.-F. Antisthène et le Cynosarges dans l’Athènes des Ve et IVe siècles. In: GOULET-CAZÉ; GOULET, 1993, p. 69-116; \_\_\_\_\_. Le Cynosarges. Histoire, mythes et archéologie. In: GOULET, R. (Ed.). *Dictionnaire des Philosophes Antiques [DPhA]* II. Paris: Éditions du CNRS, 1994. p. 917-966; e \_\_\_\_\_. Le Cynosarges, Antiochos et les tanneurs. Question de topographie. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, Paris, v. 116, p. 119-156, 1992.

<sup>81</sup> Cf. OLIMPIODORO. In *Aristotelis Categoriae Prolegomena*, C.A.G. XII 1, p. 3, 21-28 Busse (*SSR I H 9*) e ELIAS. In *Aristotelis Categoriae Commentarium*, C.A.G. XVIII 1, p. 111, 2-12 Busse (*SSR I H 9*). Cf. também D. L., VI, 60.

<sup>82</sup> Consulte-se a propósito o estudo de ROCCA FERRER, J. *Kynikòs tropos: Cinismo y subversión literária en la Antigüedad*. Barcelona: Ariel, 1974.

<sup>83</sup> Vejam-se como exemplos as seguintes passagens: *Gnomologium Vaticanum* 743 n. 194 (*SSR V B 149*); D. L., VI, 40 (detalhe: aqui é Platão quem chama Diógenes de cachorro); D. L., VI, 46; *Gnom. Vat.* 743 n. 96 (*SSR V B 35*); D. L., VI, 61; *Gnom. Vat.* 743 n. 175 (*SSR V B 147*).

uma recomposição geral da ordem dos valores, que inclusive explora deliberadamente os efeitos parenéticos do riso. Portanto, a presença do cão no cinismo representaria menos a inspiração imagética de uma doutrina ou um paradigma de comportamento ao qual o sábio deve se conformar (como parece propor S. H.) do que o recurso a um instrumento retórico servindo a uma pedagogia original.

Nesse sentido, não nos devem iludir passagens como a que encontramos em uma *chria* parcialmente conservada num dos papiros de Viena (bastante mutilado, convém lembrar), segundo a qual Diógenes dizia não querer parecer (*dokéîn*) um cão, mas ser (*eînai*) um<sup>84</sup>: aqui, tal como Platão no livro VI da *República* – mas não a partir dele – Diógenes parece atento àquilo que define o filósofo, aos riscos de uma adesão parcial ou simulada (mas desse modo virtualmente impossível) à filosofia e àquilo que pode custar, nos termos do cinismo, a devoção *vital* à sabedoria e a consequente conquista da virtude, única via de acesso à *eudaimonía* (o registro da reflexão é talvez socrático; de modo algum exclusivamente platônico). Assim, o que esta anedota de fato põe em cena não é tanto a oposição entre o cão e o homem – como se ela quisesse finalmente afirmar a superioridade do primeiro sobre o segundo –, mas antes a oposição que decide o valor de uma filosofia cuja verificação última é a vida mesma do filósofo, ou seja, a oposição entre o *ser* e o *parecer*. Um curioso aspecto desse fragmento é que a afirmação de Diógenes vem em resposta a alguém que lhe perguntara por que ele não tomava banho (*dià ti tò sôma ouk eâi lousasthai*). Percebe-se aí que o paralelo com o cão parece vir de alguma maneira implícito na pergunta, e Diógenes, tornando-o explícito, evoca a oposição entre “ser” e “(a)parecer”, onipresente na tradição filosófica dos gregos, pelo menos a partir de Heráclito, apenas para suprimi-la em sua própria pessoa: o cínico não afirma sua virtude *apesar* da aparência que ele ostenta (julgada pela *dóxa* de seu interlocutor), mas faz convergir num mesmo *corpo* virtude e aparência.

Dando mais um passo nessa mesma direção e radicalizando um pouco mais as coisas, o que poderíamos nos perguntar é se alguma vez houve de fato no cinismo a decisão de fazer do comportamento animal – de *qualquer animal* – um modelo de conduta para o sábio, e se, como consequência, o

<sup>84</sup> *Papyr. Vindob.* Gr. 29946, col. V 135-137 Gallo (*JSR* V B 143).

cínico propõe uma inversão na hierarquia comumente aceita deus-homem-animal<sup>85</sup>; de fato, esta suposta nova hierarquia dos seres estabelecida por Diógenes, que coloca o animal acima do homem, corroboraria com a tese, sustentada pela maior parte da crítica moderna, segundo a qual a filosofia cínica seria em suma a proposição de uma vida *katà phýsin*, ou seja, uma tese segundo a qual o cinismo seria uma forma radical de naturalismo<sup>86</sup>. S. H. parece dissociar os dois problemas, já que na segunda parte de seu estudo ela oferece uma interessantíssima – e, em muitos aspectos, original – análise do problema da natureza no cinismo antigo; mas antes, ainda na primeira parte, ela escreve:

*Essa reversão [do cão filósofo para o filósofo cão] é o signo da hierarquia moral entre o animal e o homem. Para o cínico, o animal está à frente do homem (en avance), já que ele leva em todas as circunstâncias uma vida felíx e conforme à natureza sem risco*

<sup>85</sup> Aqui é de se lamentar que o *Sobre o cão* ou o *Sobre a natureza dos animais* de Antístenes não tenham sido conservados. Veja-se BRANCACCI, A. Le modèle animal chez Anthistène. In: CASSIN; LABARRIÈRE; ROMEYER DHERBEY, 1997, p. 207-225.

<sup>86</sup> Eu mesmo cheguei a tratar do problema do exemplo animal no cinismo antigo: FLORES-JÚNIOR, O. Cratès, la fourmi et l'escarbot: les cyniques et l'exemple animal. *Philosophie Antique*, Paris, v. 5, p. 135-171, 2005. Neste artigo, escrito há quase dez anos, eu tentei demonstrar que o uso do exemplo animal entre os filósofos cínicos – aí incluído o cão – não é unívoco, já que o animal tanto pode ilustrar a virtude ou as qualidades que o homem deve emular, quanto os vícios a se evitar, como a ganância e a depravação (assim, o “mesmo” camundongo que, segundo Teofrasto inspirara a Diógenes o seu modo de vida, aparece noutros momentos como a representação do parasitismo: cf. D. L., VI, 40; ESTOBEU, III, 6, 37 [SSR V B 195]). Se, em suas linhas gerais, essa demonstração pôde parecer convincente – inclusive à própria S. H. (cf. p. 11, n. 1) – penso ser oportuno lembrar aqui a perspectiva que naquela ocasião me parecia justificada e que hoje, à luz de novas reflexões, eu não mais subscrevo, a saber, a concepção do cinismo como uma “filosofia fundada sobre um *naturalismo radical*” (p. 139; acrescento o itálico agora). Na conclusão daquele artigo, cheguei a escrever: “A vida *katà phýsin* que ostentavam os cínicos não se resume assim a imitar cegamente o animal, qualquer um que seja, mas a realizar em si mesmo e a desenvolver em toda a sua dimensão e em todas as suas conseqüências a verdadeira natureza do homem: o exemplo animal não é fim do caminho, ele é um ponto de passagem” (p. 163). Mesmo que sob certos aspectos este enunciado possa ser mantido em vista de alguma nuance que ele introduz na primeira afirmação, a ideia do cinismo como a proposição de uma vida *katà phýsin* ou como um retorno à natureza pela via da animalidade (ou como um retorno à natureza sob qualquer outra forma) não me parece mais defensável. Na verdade, relendo essas páginas sob esta nova luz e com o recuo do tempo, tenho a impressão de que toda a argumentação desenvolvida ali vai contra a proposição que lhe serviu de base, cuja aceitação e permanência naquele contexto só se explica pela força de uma tradição interpretativa bem arraigada no espírito da crítica moderna a que durante um momento eu também aderi. Em todo caso, a questão é complexa e o dossiê ainda não foi arquivado.

*de ser corrompido pela civilização. É o animal que o sábio deve imitar, ele a quem não falta nada, ou quase nada, enquanto a dóxa cava no homem um abismo de desejos que nada poderá preencher*.<sup>87</sup>

Note-se que a autora tem o cuidado de precisar que se trata aqui de uma “hierarquia moral” e não de uma hierarquia biológica ou ontológica; na verdade, biologia e ontologia são domínios que não ocupavam a linha de frente no horizonte de interesses do cínico<sup>88</sup>. Todavia, algumas dúvidas,

<sup>87</sup> HUSSON, 2011, p. 51.

<sup>88</sup> Conviria talvez precisar um pouco mais a afirmação. Ao que tudo indica, tanto Diógenes quanto Antístenes eram pouco dispostos a se engajarem numa discussão que passasse por questões de ontologia, sobretudo quando o interlocutor era Platão; se o faziam era antes para desqualificar a utilidade de uma tal disciplina: cf., para Antístenes, SIMPLÍCIO. In *Aristotelis Categoriae*, C.A.G. VIII, p. 208, 28-32 Kalbfleisch (*JSR V A 149*); e, para Diógenes, D. L., VI, 40. Lembremos ainda que a célebre anedota que põe em cena Diógenes procurando um homem com uma lanterna acesa na mão em plena luz do dia (D. L., VI, 41), recebeu uma interpretação nominalista da parte de DUMONT, J. P. Des paradoxes à la philosophie. *L'Âne*, Paris, v. 37, p. 44-45, 1989 (criticada por M.-O. Goulet-Cazé em DIOGÈNE LAËRCE. *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Trad. française sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé. Paris: Librairie Générale Française, 1999, p. 718-719). Com relação à biologia, a aceitação talvez fosse maior, a julgar, por exemplo, pelo interesse que manifestava Diógenes pela teoria física de Anaxágoras: cf. D. L., VI, 73 (compare-se com Anaxágoras DK 59 B4 Diels-Kranz). Também vale lembrar que, segundo DIO CRISÓSTOMO. *Oração VI, Diógenes ou a tirania 27-28* (*JSR V B 583*, 131-139), Diógenes criticava aqueles que temem excessivamente as intempéries, e mencionava o exemplo das rãs que, tendo a pele muito mais fina do que a dos homens, suportam não somente o ar frio como passam o inverno na água gelada. Obviamente a intenção de Diógenes não era advogar a superioridade das rãs sobre os homens, menos ainda de convidar os homens a agirem como as rãs. O que o cínico observa a partir do *exemplo* mencionado é que, “de um modo geral, nenhum animal nasce num lugar onde ele não possa viver” (*καθόλου δὲ ἐν μεδενὶ τόποι γίνεσθαι ζῴ(ι)ον, ἢ μὲ δύναιται ζῆν ἐν αὐτῇ(ι)*). A passagem se inscreve assim no tema da adaptação às circunstâncias e prova uma vez mais que não há no cinismo uma anacorese política: se o homem nasce nas cidades, ele deve ser capaz de viver feliz nas cidades. Por fim, podemos aceitar que em certos momentos, quando se trata do mundo animal, o olhar do moralista e o olhar do biólogo podem se aproximar, como prova o caso de Cláudio Eliano, em seu *Sobre a personalidade dos animais*. Nesta obra Eliano descreve “as propriedades de um grande número de animais, trazendo à luz seus hábitos, suas formas, seu saber, sua presença de espírito, seu senso de justiça, sua temperança, sua coragem, sua delicadeza e sua piedade”, e parece estar de fato convencido de sua superioridade moral: “Nesse estudo, eu devo confessar o meu constrangimento de ser obrigado a estigmatizar a impiedade dos homens enquanto celebro a piedade dos animais” (cf. ELIÉN. *La personnalité des animaux* 2: livres X à XVII. Traduit et commenté par A. Zucker. Paris: Les Belles Lettres, 2002, p. 203-205). Não se pode, contudo, no caso dos cínicos, extrair do uso retórico de exemplos animais, com vistas a uma pedagogia moral, um real interesse, “biológico” ou “ontológico”,

talvez um pouco banais, pairam sobre o conjunto dessa proposição. Em primeiro lugar, que o animal não corra o risco de ser corrompido pela civilização é uma afirmação que a experiência parece, hoje mais do que nunca, descreditar: de fato, a simples observação (sobretudo nas sociedades mais “civilizadas”, em que a cultura dos *pets* dita regras e modas) nos mostra que um animal pode ser, com relação à comida, por exemplo, tão ou mais voraz e seletivo do que muitos seres humanos: se o cínico, que preza a frugalidade e, acima de tudo, a liberdade<sup>89</sup>, deve buscar um modelo de conduta no reino animal, sua escolha deveria se voltar para uma espécie selvagem (e, ainda, a frugalidade e a suposta liberdade dos animais selvagens restariam a ser provadas...: pode-se propriamente falar em *liberdade* com relação ao mundo animal?), e jamais para o cão, cujo processo imemorial de domesticação introduziu em seu comportamento desejos e necessidades “não naturais”, inculcando-lhe ainda o servilismo e a obediência. Afirmar que “o cão cínico não é o artefato sofisticado de uma cultura, que é um cão errante, vagabundo, sem dono” (passagem já citada da p. 48) apenas introduz uma distinção no universo dos “cães possíveis” que, no desejo de precisar os contornos de um modelo escolhido, torna-o ainda mais improvável se comparado com o que se pode colher nos textos antigos: o próprio Diógenes, perguntado (*erotettheís*) sobre que tipo de cão ele era, se comparava, *segundo suas próprias circunstâncias* – se estava faminto (*peinôn*) ou bem satisfeito (*khortastheís*) –, ora a um maltês (*melitaíos*), pequeno cão de companhia originário da ilha de Malta, ora a um molosso (*mólossos*), tipo usado na caça e na guarda de propriedades<sup>90</sup>. Vê-se bem que, tanto num caso como no outro, se trata de um cão de raça, “artefato sofisticado de uma cultura”. Ademais, poderíamos também especular sobre como se manifestaria, num “cão errante, vagabundo, sem dono”, a faculdade diacrítica que lhe permite distinguir amigos de inimigos, conhecidos de estranhos: como, nessas circunstâncias, reconhecê-los? Como definir uns e outros? Noutra ocasião, desta vez interrogado (*erotettheís*) sobre o que ele fazia para que fosse chamado de cão (*kaleítai*), Diógenes responde: “balanço o rabo para os que dão [qualquer

---

pela condição animal, pela vida ou pelo comportamento dos animais para além do que o senso comum normalmente lhes atribui.

<sup>89</sup> Cf. D. L., VI, 71.

<sup>90</sup> Cf. D. L., VI, 55.

coisa], ‘lato’ para os que não dão, e mordo os malvados”<sup>91</sup>. Se é certo que o “cão Diógenes” não dependa de nenhum “dono” – vale dizer: de nenhuma *dóxa* – que lhe forneça a base dos critérios de seu julgamento (como seria o caso de um “cão real” que tivesse um dono), devemos também admitir que o princípio que rege seu comportamento é maleável o bastante para se adaptar à variação das circunstâncias que o cínico, como qualquer homem, não pode controlar. Trata-se, pois, de uma forma de pragmatismo, mas de um pragmatismo complexo que não se deixa subsumir na esteira de um oportunismo vulgar, na medida em que justamente não limita o cálculo da ação à vantagem imediata que ela implica, mas introduz nele um elemento moral na forma do reconhecimento dos “malvados” (*poneroús*), que não se identificam necessariamente nem com os que dão (*toús didóntas*) nem com os que não dão (*toús mē didóntas*). As qualidades que o “cão Diógenes” se atribui pouco ou nada têm a ver com um cão, nem mesmo com um cão vagabundo e sem dono.

Assim, se retomarmos nesse ponto a generalidade do mundo animal como paradigma do cinismo e evocarmos o contra-argumento que visa a reafirmar a pertinência desse paradigma baseado na sugestão de que Diógenes propunha na verdade imitar algumas das qualidades do animal, mas não todas, nós estaremos diante de um “processo seletivo” que inscreverá mais uma vez a manobra cínica no registro dos procedimentos retóricos, já que o que se imita é, não um animal real, mas um animal idealizado a partir de um sistema de valores preconcebidos que permite justamente estabelecer a noção de virtude. Enfim, dizer que os animais levam em todas as circunstâncias uma vida feliz é algo que, como afirma a própria S. H. mais adiante<sup>92</sup>, constitui em parte um “ato de fé”: a rigor, a ideia mesma de “vida feliz” só faria sentido no contexto da existência do homem moral.

Num esforço de melhor balizar o uso do modelo animal no cinismo diogeniano, a autora escreve:

*Não se trata todavia de imitar cegamente o animal em todo seu comportamento ou todos os animais em todos os seus comportamentos, o que seria em si contraditório, sendo esses os mais opostos. Mas existe uma constante ética da animalidade em geral: sua*

<sup>91</sup> Cf. D. L., VI, 60.

<sup>92</sup> HUSSON, 2011, p. 71.

*autarcia que nenhuma dóxa poderia abolir. Alguns comportamentos animais ilustram isso de modo privilegiado, e um animal, o cão, mais do que todos os outros, coloca-o em prática, e isto aos olhos de todos, contrariamente aos animais selvagens que não vivem nos meio dos homens*<sup>93</sup>.

Esta nova afirmação compreende aspectos que também suscitam alguma reflexão, alguns já aludidos acima: o “processo seletivo” na imitação dos animais; a escolha do cão, um animal que entrou no convívio dos homens ao preço de sua domesticação e subserviência, como modelo de independência em relação à *dóxa* (dito de outro modo: poderia o cão ter sido “contaminado” pela *dóxa* e pela cultura do homem que o domesticou?); também poderíamos nos perguntar em que de fato consiste a autarcia dos animais, seres aparentemente determinados pelo instinto genérico da espécie que cada indivíduo é, de certa forma, condenado a repetir ao longo de sua existência; diante disso, como pensar o tema cínico da liberdade e da adaptação às circunstâncias?

Entretanto, o que sem dúvida mais chama a atenção é a expressão “constante ética da animalidade em geral” (*une constante éthique de l’animalité en général*). Os cínicos podiam reconhecer e elogiar a bravura e a resistência dos leões e dos cavalos<sup>94</sup>, a liberdade sexual sem complexo dos peixes, dos cães, dos asnos e dos galos<sup>95</sup>, a fidelidade e a vigilância dos cães<sup>96</sup>, a despreocupação do camundongo<sup>97</sup>, a aparente adaptabilidade das rãs<sup>98</sup>, a frugalidade alimentar dos rebanhos de pasto (*boskémata*<sup>99</sup>), a sabedoria hedonista das garças, das cabras e das lebres<sup>100</sup>, a praticidade do caramujo<sup>101</sup>; e podiam também reconhecer e censurar a cobiça voraz dos cães<sup>102</sup>, o parasitismo do

<sup>93</sup> HUSSON, 2011, p. 51-52.

<sup>94</sup> PSEUDO-LUCIANO. *O cínico*, 15; D. L., VI, 45; 75.

<sup>95</sup> DIO CRISÓSTOMO. *Oração VI*, 15; X, 30.

<sup>96</sup> D. L., VI, 40; *Gnom. Vat.* 743 n. 194 [SSR V B 149].

<sup>97</sup> D. L., VI, 40; PLUTARCO. *De profectibus in virtutem*, 5, 77e-f; ELIANO. *Varia historia*, XIII, 26 [SSR V B 172].

<sup>98</sup> DIO CRISÓSTOMO. *Oração VI*, 27.

<sup>99</sup> DIO CRISÓSTOMO. *Oração VI*, 13.

<sup>100</sup> DIO CRISÓSTOMO. *Oração VI*, 32-33.

<sup>101</sup> PSEUDO-DIÓGENES. *Carta XVI, a Apolexis*.

<sup>102</sup> D. L., VI, 61; *Gnom. Vat.* 743 n. 175 [SSR V B 147].

camundongo e da fuinha<sup>103</sup>, a ganância e a avareza da formiga e do besouro<sup>104</sup>; mas a ideia de uma “animalidade em geral” não parece encontrar confirmação nos textos. É claro que Diógenes e seus seguidores eram capazes de conceber uma categoria englobando o conjunto dos outros animais que não o homem, mas não é provável que a seus olhos essa categoria pudesse fornecer uma “constante ética” que servisse de modelo ao sábio. Se, como parece certo, a única natureza de que os cínicos admitem a existência é a natureza sensível (é o que aliás afirma a própria S. H.<sup>105</sup>), a ideia de uma “animalidade” descolada dos próprios animais seria uma contradição que os aproximariam perigosamente de uma forma de idealismo, de fatura platônica, a que eles eram reconhecidamente avessos: conceber que exista uma “animalidade em geral”, seria o mesmo que aceitar uma “cavalidade” pairando acima de todos os cavalos que os olhos podem ver e que as mãos podem tocar<sup>106</sup>.

Na sequência, S. H. se empenha em mostrar que, tal como o “cão filósofo” de Platão, o “filósofo cão” de Diógenes não pode se abandonar unicamente ao seu natural para se beneficiar do pleno desenvolvimento de sua virtude: o cínico também teria dado um papel importante à educação na sua *República*. O fato de não haver um único fragmento identificado dessa obra, que trate da educação preconizada pelo cínico, recebe uma explicação parcialmente satisfatória da autora: o tema não seria escandaloso o bastante; ao contrário, a educação no cinismo, baseada num treinamento ascético rigoroso com vistas à virtude, seria antes um objeto de admiração. A explicação é parcialmente satisfatória simplesmente porque contempla apenas o relato de Filodemo, que tinha sem dúvida uma intenção polêmica. De qualquer forma, que o tema tenha sido ou não tratado de modo “sistemático” na sua *República*, parece claro que Diógenes não foi indiferente a ele, como prova aliás o testemunho de Êubulo, transmitido por Diógenes Laércio no quadro da tradição sobre a venda de Diógenes como escravo: encontramos aí, com um razoável nível de detalhamento, a pedagogia utilizada pelo cínico

<sup>103</sup> D. L., VI, 40; ESTOBEU, III, 6, 37 [SSR V B 195].

<sup>104</sup> JULIANO. *Oração* VII, 9, 213a-214a; IV [VI] 17, 199c-200b.

<sup>105</sup> Cf. HUSSON, 2011, p. 13, n. 2.

<sup>106</sup> Cf. D. L., VI, 40; 53; SIMPLÍCIO. *In Aristotelis Categorias*, C.A.G. VIII, p. 208, 28-32 Kalbfleisch [SSR V A 149].

junto aos filhos de Xeníades, o homem que o comprara e que lhe confiara a educação de suas crianças<sup>107</sup>. Ainda segundo o testemunho de Êubulo, Diógenes teria se empenhado com tal zelo nessa tarefa que conquistou a confiança e a amizade dos rapazes, tanto que, quando morreu, depois de ter passado com eles sua velhice, foram esses mesmos filhos de Xeníades que se encarregaram do sepultamento do filósofo, e o próprio Xeníades, se referindo ao cínico, tinha o hábito de dizer: “Um bom demônio entrou na minha casa”<sup>108</sup>.

A princípio pode surpreender o fato de que nesta parte de seu estudo S. H. não mencione este testemunho, uma vez que aí ela examina o problema da educação cínica a partir do conjunto do *corpus* disponível (já que os fragmentos específicos da *República* silenciam este aspecto do pensamento de Diógenes)<sup>109</sup>. Mas o procedimento talvez se explique a partir das duas únicas e breves referências a ele ao longo de todo o livro. Atenta ao fato de que, segundo Êubulo, Diógenes estimulava os filhos de Xeníades a “decorar muitas passagens de poetas, de prosadores e do próprio Diógenes”<sup>110</sup>, a autora considera que este testemunho introduz uma contradição no suposto “anti-intelectualismo” do cínico que, embora tendo composto muitas obras, não julgava a escrita e a leitura indispensáveis para

<sup>107</sup> D. L., VI, 30-31. Cf. também, por exemplo, D. L., VI, 68; ESTOBEU, II, 31, 87 (= *Excerpta e Ms. Flor. Ioann. Damsc.* II 13, 87; *SSR V B 382*); II 31, 92 (= *Excerpta e Ms. Flor. Ioann. Damsc.* II 13, 92; *SSR V B 381*).

<sup>108</sup> D. L., VI, 74.

<sup>109</sup> Também poderia surpreender o fato de que a autora não considere aqui a *Oração IV, Sobre a realeza* de Dio Crisóstomo, que mostra os argumentos de Diógenes para promover a educação do tirano (representado por Alexandre). Contudo, ela descarta este texto, no quadro do debate sobre a pedagogia cínica, considerando que se trata de um “exercício de estilo sobre o tema do encontro entre Diógenes e Alexandre, e [que] seu autor tem o cuidado de, na sua introdução, sublinhar o caráter literário de sua inspiração” (p. 169). Ainda na mesma página, ela precisa: “Em sua referência aos outros escritores que trataram do mesmo assunto, Dio sugere que, como eles, ele não buscará a verdade (*talēthē*), mas o verossímil (*eikós*)”. O problema de se atribuir à frase de Dio o valor de uma justificativa como esta é que ela relança na discussão a dificuldade maior do estudo do cinismo: no caso da tradição diogeniana, como separar os textos filosóficos daqueles de inspiração literária? Como desvincular a verdade do verossímil? Ou, numa dicção aristotélica: não seria o verossímil mais filosófico do que uma “verdade” historicamente estabelecida? Como, enfim, separar o Diógenes histórico da *so called Diogenes legend*, segundo a expressão de R. Høistad? É, mais importante: qual o sentido e a utilidade de tais distinções no caso específico da reconstrução do pensamento cínico?

<sup>110</sup> D. L., VI, 31.

a formação dos jovens<sup>111</sup>. Seria essa a interpretação de J. Ferguson<sup>112</sup> para D. L., VI, 48 que S. H. cita e coloca em relação com o referido testemunho de Êubulo. Nessa passagem, Diógenes diz a seu discípulo Hegésias que lhe pedia um de seus escritos (*ti autû(i) syggrammátôn*): “És um tolo Hegésias. Tu não escolhes [*hairê(i)*] os figos pintados [*graptás*], mas os verdadeiros [*alēthinás*]; porém, negligenciando a verdadeira ascese [*áskesin*], tu te voltas para a que está escrita [*gegramménen*]”.

Não é claro se se trata aqui de algum livro escrito por Diógenes ou de algum livro escrito por outra pessoa de que ele possuísse uma cópia, mas essa dúvida é irrelevante para o problema da educação cínica, já que num caso como no outro – que Diógenes tivesse escrito ele mesmo alguns livros ou que possuísse uma pequena “biblioteca”<sup>113</sup> – fica provado que ele não condenava radicalmente o uso da escritura.

Mas a questão que se coloca é a de saber se o testemunho de Êubulo é realmente incompatível com o episódio que o cínico protagoniza com Hegésias. Na verdade, o que o exame das duas passagens nos sugere é que a prática da leitura não é visada da mesma maneira nos dois casos. Se para Hegésias Diógenes mostra que um livro é uma “ascese escrita”, obviamente inferior à “verdadeira ascese” – assim como, de um ponto de vista *vital* ou propriamente alimentar, caro aos cínicos, um figo de plástico é inferior a um figo real –, com os filhos de Xeníades, o livro se transforma num instrumento poderoso que auxilia a memória: *éphodon syntomon pròs tò eumnemóneuton*<sup>114</sup>. Não se trata portanto de dois julgamentos distintos e desencontrados sobre um mesmo objeto, já que este objeto é visto de duas perspectivas bem diferentes; num certo sentido, são *dois* objetos: trata-se da leitura *como ascese* e da leitura *para a memória*. Dito de outro modo, o que se julga não é o valor absoluto da escrita, mas a escrita como *meio*, e Diógenes

<sup>111</sup> Cf. HUSSON, 2011, p. 40, n. 2.

<sup>112</sup> FERGUSON, J. *Utopias of the Classical World*. London: Thames and Hudson, 1975 (cf. p. 88).

<sup>113</sup> Sobre a “biblioteca” de Diógenes, ocorre lembrar das primeiras palavras do PSEUDO-DIÓGENES. *Carta XXXIII, a Filómaco*: “Eu estava sentado no teatro, colando uns livrinhos [*bibliidia kollôn*], quando chegou Alexandre, o filho de Filipe [...]”. Cf. também LUCIANO. *Leilão de filósofos*, 9.

<sup>114</sup> Note-se de passagem que o termo *syntomon* aparece na definição que Apolodoro de Selêucia deu do cinismo na sua *Ética*: “o cinismo é um atalho [*syntomon*] para a virtude” (D. L., VII, 121).

revela ter uma consciência aguda de que o valor de um meio só se afere a partir da finalidade e dos objetivos a que ele visa. Sem dúvida, essa distinção não faz da pedagogia cínica uma pedagogia de tipo “intelectualista”, já que ela não fica circunscrita às possibilidades teóricas da escritura; por outro lado, ela revela mais uma vez o viés pragmático da filosofia de Diógenes, que era capaz de pesar com discernimento a utilidade de cada aspecto de um projeto educacional cuja meta é antes de tudo a virtude do indivíduo. Nesse contexto, cabe também observar que os destinatários da formação preconizada por Diógenes são, nos dois casos, muito diversos: Hegésias de Sínope é um discípulo de Diógenes – e dos mais fervorosos, a julgar pelo apelido que tinha de “coleira de cão” (*kloiós*<sup>115</sup>) –, que, ainda que não tivesse completado sua formação, já havia se engajado na via do cinismo; por outro lado, os filhos de Xeníades são jovens a quem Diógenes, por força de uma situação, devia transformar em homens de bem, mas não necessariamente em cínicos – e Diógenes era capaz de compreender as diferentes potencialidades de cada pessoa, e o fato de que nem todos se tornarão cínicos<sup>116</sup>. Num certo sentido, a pedagogia de Diógenes também reflete o princípio cínico da adaptação às circunstâncias.

Assim, S. H. tem razão quando observa a propósito da passagem de Hegésias: “[...] esta medida [de considerar o livro como um ‘figo pintado’] poderia valer para os aspirantes ao cinismo, mas não para cínicos confirmados [...]”<sup>117</sup>. Poderíamos acrescentar que a mesma medida valeria também para os que, sem estar destinados aos rigores de uma formação propriamente cínica, buscassem o caminho da virtude, como o próprio Xeníades buscava para seus filhos. Seja como for, S. H. se alinha com a posição de M.-O. Goulet-Cazé<sup>118</sup>, e considera que a passagem com Hegésias

<sup>115</sup> Cf. D. L., VI, 84.

<sup>116</sup> Cf. D. L., VI, 35; PSEUDO-DIÓGENES. *Carta XLVII*, a Zenão. O uso dessa literatura pseudépigráfica na reconstrução do pensamento cínico é bem justificado por GOULET-CAZÉ, M.-O. *L’ascèse cynique*. Paris: Vrin, 1986, p. 19, n. 8: “Na verdade, como todo pastiche, elas [as cartas atribuídas falsamente aos filósofos cínicos] tinham o cuidado de parecerem autênticas e deviam, por consequência, se inspirar ao máximo na literatura cínica conhecida na época”. Podemos considerar também que essas cartas constituem um recurso estilístico importante utilizado na propaganda cínica.

<sup>117</sup> HUSSON, 2011, p. 40.

<sup>118</sup> GOULET-CAZÉ, 1986, p. 83-84. Convém, em todo caso, deixar claro que o esforço de conciliar os dois fragmentos em questão não exige necessariamente que se recuse a

e o testemunho de Êubulo pertencem a dois ramos distintos da tradição e, neste momento da argumentação, ela privilegia a primeira em detrimento da segunda (esta assimilada ainda ao *topos* literário da venda do filósofo como escravo).

O procedimento parece contudo se inverter na segunda referência do livro ao testemunho de Êubulo, quando a autora examina o “filo-laconismo” de Diógenes, que ela compara com o “filo-laconismo” de Platão, para a partir daí reforçar o contraste entre as duas repúblicas. Evocando os limites da admiração de Platão pelos costumes de Esparta, a partir da crítica à precedência da ginástica sobre a música, e em particular sobre a “verdadeira Musa, a Musa da dialética e da filosofia”<sup>119</sup>, S. H. menciona a descrição feita por Êubulo da educação que Diógenes dispensava aos filhos de Xeníades; segundo ela, o que encontramos nessa descrição poderia ser considerado como uma “resposta implícita” de Diógenes a Platão, o primeiro aprovando aquilo que o segundo condenava<sup>120</sup>. Ela então assimila certos traços da pedagogia do cínico à formação espartana: o treinamento precoce às técnicas de combate, o tiro com o arco, o manejo da funda, o arremesso da lança, e o modo de vida austero e a contenção no comportamento. Mas nesse ponto, curiosamente, o fato de que os filhos de Xeníades devessem decorar poetas e prosadores é omitido. O que Diógenes cobrava dos jovens não era certamente venerar a “Musa da dialética e da filosofia”, mas também não constitui de forma alguma a confissão de uma negligência; por outro lado, não devemos esquecer que entre os autores estudados estão não apenas poetas (*poietôn*), mas ainda prosadores (*syngraphéon*), categoria na qual os filósofos deviam estar incluídos, e, entre eles, o próprio Diógenes. Na verdade, a lembrança desta outra parte do fragmento equilibraria um pouco mais a pedagogia cínica entre ginástica e letras (ou entre ginástica e artes *musicalis*), e, conseqüentemente, encurtaria, nesse aspecto preciso, a distância com relação à perspectiva platônica. Deveríamos a essa altura aceitar que, no que respeita aos instrumentos da educação (mas não no que

bem fundamentada tese de M.-O. Goulet-Cazé, segundo a qual a ideia de uma “dupla ascese” descrita em D. L., VI, 70-71 seria o produto da influência estoica na transmissão do pensamento diogeniano. Com efeito, a ascese cínica não parece estar fundada numa distinção sistemática entre corpo e alma.

<sup>119</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 548b.

<sup>120</sup> HUSSON, 2011, p. 165.

respeita ao projeto pedagógico como todo, e principalmente aos objetivos que ele visa), há mais similitudes entre Platão e Diógenes do que pode parecer numa primeira abordagem.

Mas o que se vê por trás desse debate é uma dificuldade de ordem metodológica: o duplo tratamento dado ao testemunho de Êubulo parece indicar que o manejo das diversas e aparentemente divergentes tradições que transmitiram o pensamento de Diógenes repousa sobre o critério móvel da maior ou menor possibilidade de comparação com o pensamento platônico, uma comparação cujos termos, antecipadamente postulados ou intuídos, precisam ser textualmente confirmados. Arrisca-se então a fletir a leitura de cada texto em particular a uma interpretação de conjunto que, de certa forma, antecede os textos mesmos. Mas é claro que, nesse caso, o processo deveria seguir a ordem inversa, ou seja, do detalhe analisado à generalidade concluída, e isto obviamente sem desconsiderar ou excluir a fortuna crítica e as interpretações historicamente constituídas.

Voltando ao testemunho de Êubulo, lido e interpretado da maneira usual, adotada também por S. H., convém notar que a ideia de um “treinamento precoce às técnicas de combate” parece mal ajustado à tese cínica da inutilidade das armas que Diógenes sem dúvida sustentara na sua *República*<sup>121</sup>. A autora menciona esta tese no quadro da análise da descrição de Êubulo<sup>122</sup>, mas a menção serve apenas para marcar a diferença entre o projeto cínico e o ideal espartano, inteiramente voltado para a guerra, uma diferença a que outras se juntam: por exemplo, a submissão dos interesses do indivíduo ao bem estar coletivo e um sistema de castas rígido, do lado dos espartanos, contra a ética individual e a supressão de todas as distinções sociais na república cínica. E a autora conclui: “[...] em sua *República*, Diógenes condena todas as cidades conhecidas sem exceção, ainda que, conscientemente ou não, sua descrição da cidade dos sábios se inspire na lenda espartana”<sup>123</sup>. Mas fica a pergunta: se as armas são inúteis, por que empreender um treinamento às artes do combate que inclui justamente o manejo das armas<sup>124</sup>?

<sup>121</sup> Cf. FILODEMO. *De stoicis*, col. XV 31- XVI 4 Dorandi.

<sup>122</sup> Cf. HUSSON, 2011, p. 166.

<sup>123</sup> HUSSON, 2011, p. 167.

<sup>124</sup> Apenas a título de registro, eu assinalaria a possibilidade de uma leitura divergente daquela da maioria dos tradutores para a passagem em questão (D. L., VI, 30), uma

Seja como for, S. H. observa que as diferenças entre o programa educativo de Diógenes e o programa educativo platônico se explicam em vista do fato de que um e outro não visam a mesma excelência humana. Assim, posto que o cínico não reconhece a partição do homem entre corpo e alma, ele não prescreve, como Platão, a “ginástica para o corpo e a música para a alma”<sup>125</sup>. Entra em cena, portanto, uma outra ordem de *pónoi*, de *trabalhos* ou *esforços*.

Com relação à ginástica, o treinamento cínico não é um treinamento para a guerra (em que pese o testemunho de Êubulo referido acima, lido da maneira “tradicional”): se as armas são inúteis, parece claro que um treinamento para a guerra também o seja em igual medida; assim, as qualidades do cão que Platão pensa atribuir ao guerreiro excelente apenas em superfície podem ser comparadas às virtudes cínicas, precisamente porque elas miram objetivos diversos:

*os atletas guerreiros [tois polemikois athletais], como cães, devem sempre estar vigilantes, ter a audição a mais aguda possível, e, mudando constantemente de água e de alimento durante as campanhas e se expondo ora ao sol escaldante, ora ao frio do inverno, conservar a saúde inalterada*<sup>126</sup>.

Trata-se pois de “uma ginástica simples, calculada e que seja antes de tudo uma preparação para a guerra”<sup>127</sup>. S. H. muito oportunamente coloca essa passagem da república platônica em relação com o mais emblemático dos testemunhos antigos sobre a ascese diogeniana, que lemos em D. L., VI, 23: “durante o verão, ele [Diógenes] rolava sobre a areia escaldante, e

---

leitura gramaticalmente possível, embora sintaticamente mais complexa: Diógenes não teria ensinado ou estimulado as artes do combate (equitação, tiro ao arco, manejo da funda, lançamento do dardo), mas bem ao contrário, ele as teria interditado (*ouk épétrepe*), da mesma maneira que, mais tarde (*épeita*), na palestra, ele teria interditado ao treinador (*paidotribē(i)*) que lhes dispensasse uma formação de atleta (*athletikās ágein*). Não seria aqui o lugar de entrar nos detalhes desta leitura, que depende da regência do verbo *ágein* (que deve ser considerado como intransitivo nas duas ocorrências) e da atribuição aos infinitivos que designam as artes ligadas originalmente à guerra a função de complemento do imperfeito *épétrepe*.

<sup>125</sup> PLATÃO. *República*, 376e.

<sup>126</sup> PLATÃO. *República*, 404a-b.

<sup>127</sup> PLATÃO. *República*, 404b. Aqui, as traduções para o português das passagens dos textos originais foram feitas a partir da tradução francesa dada pela autora.

no inverno, abraçava as estátuas cobertas de neve, tirando assim partido de tudo para se exercitar (*pantakhóthen beautòn synaskên*)”<sup>128</sup>. A partir daí ela observa as diferenças de perspectiva que esses textos colocam em relevo: de um lado, o treinamento a que se dedica Diógenes nada tem a ver com o treinamento próprio dos atletas, categoria contra a qual Diógenes investia com frequência, antes de tudo porque eles buscavam não o aperfeiçoamento moral, mas a fama e a celebridade que a vitória nos jogos lhes proporcionava<sup>129</sup>. De outro lado, o que se almeja é, não uma preparação de tipo militar visando a guerra contra inimigos exteriores, mas uma preparação ao combate contra si mesmo e contra inimigos interiores através de *pónoi* voluntariamente assumidos: “a virtude cínica é a única arma e a única vitória”, escreve S. H.<sup>130</sup>.

E para melhor delinear esse treinamento não atlético e não militar recomendado por Diógenes, ela lembra ainda que a tese sustentada por Zenão na sua *República*, segundo a qual não se deve construir nem templos, nem tribunais e nem ginásios nas cidades<sup>131</sup>, teria muito provavelmente uma origem cínica. Também nesse aspecto, Diógenes estaria em franca oposição com a perspectiva platônica, que prevê para a melhor cidade a existência de palestras e ginásios<sup>132</sup>. Esta hipótese, que mais uma vez atribui a Diógenes aquilo que a documentação disponível identifica explicitamente apenas como material zenoniano, é neste caso plausível, mas abre espaço para outras reflexões.

Se o cínico condena templos e ginásios, como devemos compreender a sua frequência sistemática desses e de outros locais públicos<sup>133</sup>? Deixando de lado a opção redutora e algo arbitrária da inconsistência da tradição, devemos aceitar que estamos diante de uma prova da hipocrisia, do oportunismo ou da incoerência dos filósofos cínicos? Não necessaria-

<sup>128</sup> Comparem-se estas duas passagens, e ainda o testemunho de Êbulo citado acima, com o que nos informa Plutarco sobre a educação que Catão, o Censor, dispensava a seu filho ainda bastante jovem: PLUTARCO. *Vida de Catão, o Censor*, 20.

<sup>129</sup> Cf. os fragmentos reunidos em *JSR V B 446 a 452*.

<sup>130</sup> HUSSON, 2011, p. 55.

<sup>131</sup> Cf. D. L., VII, 33 = *SVF I 267*.

<sup>132</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 452a-b.

<sup>133</sup> Cf., por exemplo, DIO CRISÓSTOMO. *Oração VI, Diógenes ou a tirania*, 14; D. L., VI, 22; 64; 91-92; TELES, fr. II 8 Fuentes González (*JSR V B 468*).

mente. Na verdade, seria mais prudente apostar na nuance daquilo que os textos dizem – e na nuance daquilo que eles não dizem: não construir templos ou ginásios nas cidades não implica obrigatoriamente em destruir os já existentes ou recusar a sua utilização; esse detalhe nos levaria mais uma vez a reconhecer no cinismo a expressão de uma forma de pragmatismo. Note-se em todo caso isto: o cínico não restringe o uso desses edifícios (que ele frequenta de modo mais ou menos esporádico) à sua destinação habitual, mas na maioria das vezes subverte as funções para as quais eles foram originalmente construídos em vista de suas necessidades ou desejos particulares. Diógenes, por exemplo, elege como domicílio sazonal os templos ou os banhos públicos e se serve deles com a mesma desenvoltura e espontaneidade com que faz suas refeições na praça do mercado<sup>134</sup>. Não se trata contudo de uma subversão programática, que obedeça um plano prévio ou que siga numa só direção, como seria o caso se ele quisesse atribuir aos espaços públicos uma única e nova utilidade, antecipadamente definida, em substituição à sua serventia original<sup>135</sup>; trata-se antes de decidir mais ou menos imediatamente o uso de um espaço em função das *circunstâncias* particulares do indivíduo. O gesto cínico reflete o tema da adaptação às circunstâncias ao mesmo tempo em que se inscreve na lógica da “falsificação da moeda”: falsificar não significa abolir, mas “reconfigurar” – ou, para melhor preservar o sentido preciso do verbo *parakharáttein*, “marcar com um outro caractere, com uma nova efigie” –, segundo interesses próprios, um material preexistente que uma determinada comunidade reconhece e abona.

Voltando agora ao problema do treinamento “físico” adotado e proposto por Diógenes, que deve aliás ser praticado fora do confinamento das palestras e dos ginásios, caberia ainda indagar: a que ou o que visa esse treinamento? Se não se trata da preparação para os jogos ou para a guerra contra inimigos exteriores (como é o caso em Platão), contra quais “inimigos interiores” ele prepara o combate? S. H. não responde diretamente essas questões, mas remete a discussão para as análises de M.-O. Goulet-Cazé, desenvolvidas em três seções consecutivas de seu *L'ascèse cynique*, intituladas respectivamente “Os *pónoi* inúteis”, “Os *pónoi* úteis ou o retorno à vida

<sup>134</sup> Cf. D. L., VI, 58; 61; *Gnom. Vat.* 743, n. 175 (*JSR* V B 147).

<sup>135</sup> Cf. D. L., VI, 66.

*katà phýsim*” e “Os *pónoi* úteis ou o homem mais forte que a natureza”<sup>136</sup>. Segundo Goulet-Cazé, a ascese diogeniana poderia ser definida, a partir de uma distinção que encontramos em D. L., VI, 71, como um treinamento consistindo, de um lado, na recusa dos “*pónoi* inúteis”, isto é, dos esforços e proações ditados pela *dóxa*, e, de outro, na aceitação e na submissão voluntária, contínua e progressiva aos “*pónoi* úteis”, “aqueles que são conformes à natureza”. Assim, o cínico adota uma ascese de tipo corporal, mas que tem uma finalidade moral, para que justamente o corpo não seja um entrave para a decisão moral da pessoa. E a mesma estudiosa afirma, já no começo de suas reflexões: “O método proposto por Diógenes é de natureza preventiva. Com efeito, se ele sugere treinar constantemente e confrontar exercícios de um nível cada vez mais difícil, é para ser capaz de, quando chegar o momento, sair vencedor da luta contra os *pónoi* últimos”<sup>137</sup>. Mas a mesma questão pode ser recolocada em termos mais específicos: a que exatamente se prepara Diógenes quando ele, no verão, rola sobre a areia quente e, no inverno, abraça as estátuas geladas? O que, de fato, ele pensa prevenir? Qual o objetivo da resistência e do fortalecimento que ele parece buscar e de que maneira esse objetivo pode ser identificado com a aquisição da virtude e da felicidade?

Sem aprofundar a discussão com o detalhamento que o tema sem dúvida requer, poderíamos anotar brevemente alguns de seus aspectos mais importantes. Em primeiro lugar, o fato mesmo de que o cínico não confine a sua ginástica no interior de palestras e ginásios, onde esse tipo de atividade é normalmente realizado, e que ele aproveite *toda ocasião* para se exercitar (cf. o advérbio *pantakhóthen* em D. L., VI, 23), confere algo de improvisado ao seu exercício, que parece comprometer precisamente a ideia mesma de preparação ou de prevenção: “derrubando” os muros das palestras e dos ginásios, ele suprime as fronteiras de tempo e espaço que separam o treinamento ou a ginástica das demais atividades da vida, e

<sup>136</sup> GOULET-CAZÉ, 1986, p. 53-71. Por outro lado, S. H. expressa alguma reserva com relação à possibilidade de se atribuir ao primeiro cinismo a distinção, no conjunto dos *pónoi* úteis, entre as proações enviadas pela natureza e aquelas enviadas pelo destino, proposta por Goulet-Cazé. Em todo caso, essa distinção, assim como a crítica que ela inspirou, não pesam significativamente *neste primeiro momento* do debate sobre o “treinamento” de Diógenes, razão pela qual não me deterei nelas aqui.

<sup>137</sup> GOULET-CAZÉ, 1986, p. 53.

dilui desta forma o treinamento na esfera da própria vida<sup>138</sup>; dito de outro modo, o cínico “embaralha” o que é treinamento e preparação com aquilo que em princípio deveria estar separado deles e em que o “produto” desse treinamento pode se fazer necessário; de certo modo ele faz convergir e acaba por identificar o que o destino ou a natureza lhe impõe com aquilo que ele arbitrariamente e voluntariamente se impõe.

Por outro lado, como conciliar a imagem de um asceta extremado que inclui em seu “programa” improvisado e contínuo de exercícios a exposição voluntária ao frio do inverno e ao calor do verão, abraçando estátuas geladas e rolando na areia tórrida, com aquela do hedonista, do *bon vivant* que viaja entre Atenas e Corinto ao sabor das estações em busca do clima mais ameno<sup>139</sup>, ou que passa os dias mais frios no abrigo morno das termas públicas e os mais quentes no frescor de templos bem aerados como o Partenon, o Pórtico de Zeus ou o Pompeio<sup>140</sup>, ou ainda que tenha o hábito de se entregar sossegadamente ao prazer dos banhos de sol<sup>141</sup>? Boa parte da crítica moderna, parecendo antes ceder ao desconforto do paradoxo do que seguir um método de análise, viu nessas duas imagens o produto de tradições mais ou menos antagônicas e incompatíveis ou o resultado da transformação progressiva de um asceta rigorista em um hedonista relaxado (ou deste naquele), extremos diante dos quais era preciso escolher aquele que melhor representaria o cinismo “original” do Diógenes “autêntico”<sup>142</sup>.

<sup>138</sup> Sobre este ponto, S. H. apenas observa: “Não há lugar especialmente consagrado ao exercício pois é o espaço inteiro que dá lugar ao exercício da virtude, já que a vida dos cínicos é inteiramente voltada para ela” (p. 55). A autora vê ainda, na recusa cínica de palestras e ginásios, uma outra forma de contestação: “Além disso, o espaço do ginásio ou da palestra tinha por função separar ritualmente a nudez dos atletas e torná-la assim socialmente aceitável. Ora, como o cínico contestava a pertinência moral do tabu da nudez, ela então não teria mais necessidade de um cerco simbólico” (p. 56). Mais adiante (p. 123), a respeito da *anaídeia*, que de certa forma caucionava a supressão do tabu da nudez, ela argutamente observa que não se trata aí de um ponto de doutrina, que tenha valor em si mesmo, mas que, ao contrário, o filósofo cínico “subordina inteiramente o pudor [...] ao respeito da virtude e rejeita o peso das convenções que lhe parecem irracionais”: o cínico racionaliza o pudor. Esse ponto de vista parece corroborar a sugestão de que se o cínico não encontra razão suficiente que justifique a construção de ginásios e palestras, ele não encontra também nada que valha a destruição dos já existentes.

<sup>139</sup> Cf. DIO CRISÓSTOMO. *Oração VI, Diógenes ou a tirania*, 1-9.

<sup>140</sup> Cf. TELES, fr. II 8 Fuentes González; D. L., VI, 22.

<sup>141</sup> Cf. D. L., VI, 38; DIO CRISÓSTOMO. *Oração IV, Sobre a realeza*, 14.

<sup>142</sup> Para um repertório das opiniões em torno desse problema vejam-se as considerações

Mas se nos curvamos ao fato de que estas duas figuras, que a filologia moderna insiste em dissociar, se unem sob um único e mesmo nome, e se aceitarmos que a dimensão filosófica da personagem deve se sobrepor aos dados de uma história obscura, então seremos levados a admitir que o método de ginástica do cínico, que dispensa o protocolo de horários e lugares, baseia-se não apenas numa forma de improvisação, mas ainda numa prática descontinuada e aleatória, em que a sujeição voluntária a esforços escolhidos se alterna randomicamente com o gozo de certos prazeres ordinários. Mas convém advertir: a alternância entre ascese rigorista e hedonismo é, por assim dizer, a forma “externa” que assume a propedêutica que Diógenes ilustra com o seu próprio exemplo, pois da perspectiva do cínico interessa justamente explorar em que medida a *dóxa* participa na elaboração das noções de dor e de prazer (assim como nas de repleção e carência ou de suficiência e necessidade<sup>143</sup>), e até que ponto estas noções podem ser manipuladas pela decisão do sujeito<sup>144</sup>. De qualquer maneira, nesse contexto, seria razoável pensar que, se sujeitando de modo improvisado e aleatório a certos *pónoi* que ele mesmo se inventa e se impõe, mas sem se fechar no círculo exclusivo de uma ascese rigorista, o cínico parece idealmente querer subsumir os reveses da Fortuna no fórum de sua própria deliberação.

Retornando ainda à cena do filósofo que no verão rola na areia quente e no inverno abraça estátuas cobertas de neve, podemos insistir na pergunta: como interpretar esse exercício da perspectiva de um treinamento preventivo? Como vimos, a ascese de Diógenes não busca o fortalecimento do corpo para torná-lo capaz de resistir aos rigores de uma campanha militar. Ela não pode portanto ser assimilada, por exemplo, à formação que Catão impunha a seu filho, ensinando-o não apenas o manejo das armas, mas também a “suportar o frio e o calor, e a atravessar a nado corredeiras e rios de águas turbulentas”; na prática de Catão todo o esforço tem um

---

de GIANNANTONI, G. *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. Napoli: Bibliopolis, 1990. v. 4, p. 529-535.

<sup>143</sup> Veja-se a propósito todo o trecho do pequeno diálogo *O cínico* do (Pseudo-)Luciano.

<sup>144</sup> Cf. D. L., VI, 71. Veja-se também o desenvolvimento da segunda parte da aula do dia 14 de março de 1984 de M. Foucault no Collège de France, em FOUCAULT, M. *Le courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres II*. Cours au Collège de France. 1984. Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par F. Gros, Paris: Gallimard/Seuil, 2009, p. 231-246.

objetivo bem definido: a constituição de um *anèr agathós en taís strateías*<sup>145</sup>. Também devemos admitir que o “treinamento” de Diógenes tem pouco a ver com o gesto de Sócrates durante a batalha de Potideia (a não ser talvez por seu caráter exortativo e pela alternância entre rigorismo e hedonismo), tal como descrito por Alcibiades no *Banquete*<sup>146</sup>. Segundo essa descrição, Sócrates suportava melhor que todos os outros combatentes os *pónoi* da campanha, e no que tange à resistência a invernos mais rudes (*deinoi kebeimónes*), ele fazia coisas espantosas (*thaumásia ergázeto*): enquanto todos se abrigavam do frio intenso e se agasalhavam como podiam, Sócrates circulava pelo acampamento, sob o olhar desconfiado de seus companheiros, com o seu manto de sempre, e caminhava sobre a neve com os pés descalços com mais facilidade do que os outros que tinham os seus bem envolvidos e cobertos. É provável que a sujeição de Sócrates a esse tipo de provação tenha um caráter preventivo, já que caminhar com pouca roupa e descalço na neve pode de fato ser uma necessidade durante uma expedição militar<sup>147</sup>. Por outro lado, com Diógenes o contexto militar desaparece inteiramente, e ele não se limita a suportar frio e calor numa situação “normal”, simplesmente andando ou parado ao relento; ele *rolava* (*ekylindeíto*) na areia quente e *abraçava* (*perielámbane*) o gelo.

Evidentemente, Diógenes eleva o nível de suas exigências físicas<sup>148</sup>.

<sup>145</sup> Cf. PLUTARCO. *Vida de Catão, o Censor*, 20.

<sup>146</sup> Cf. PLATÃO. *Banquete*, 220a-b.

<sup>147</sup> Mas curiosamente, se é que Sócrates de fato se exercita ou se prepara (coisa que nem ele nem Alcibiades dizem: a cena é simplesmente narrada por Alcibiades que a assistiu), ele aí se exercita e se prepara *durante* a guerra e não antes dela (com vistas talvez ao desenrolar da batalha), o que sugere que ao aspecto preventivo do gesto se associa o seu valor exortativo, como se ele quisesse oferecer seu próprio exemplo para preparar aqueles que o observavam a uma situação iminente ou, na melhor das hipóteses, apenas possível. Uma outra possibilidade é que a sua intenção fosse, exibindo a sua indiferença e o seu bem-estar aparente num cenário adverso, convidar seus companheiros a uma mudança de perspectiva com relação às circunstâncias em que eles se encontravam e a seu próprio sofrimento presente. Neste último caso – e o valor do *exemplum* moral que se oferece independe de seu grau de intencionalidade, já que o caráter “público” da cena é decidido pelo próprio contexto narrativo – o gesto de Sócrates se aproximaria bastante da “performance” do cínico. Apenas a título de registro, eu lembraria que Sócrates parece ter antecipado outras características cínicas na batalha de Délion: compare-se nesse sentido a sequência do discurso de Alcibiades (PLATÃO. *Banquete*, 221a-c) com o que lemos em DIO CRISÓSTOMO. *Oração VI, Diógenes ou a tirania*, 60.

<sup>148</sup> Esta constatação evoca o problema da inserção do cinismo na tradição socrática. Como bem observou GOULET-CAZÉ, M.-O. *Le cynisme est-il une philosophie?* In:

Mas, de novo: qual o objetivo desse “treinamento” hiperbólico? Se encararmos o problema da perspectiva do exemplo que o cínico pensa oferecer e da dimensão pedagógica do seu gesto, poderíamos dizer que ele “dá o tom um tom acima para que os outros encontrem o tom justo”<sup>149</sup>. Por outro lado, num esforço de definir esse exercício no quadro de um método preventivo de que o próprio filósofo seria o único beneficiado, a primeira resposta que pode ser evocada é que Diógenes se prepara para verões e invernos ainda mais inclementes, no intuito de conservar sua autarcia e dispensar os instrumentos do conforto a que a maioria dos homens recorrem nessas situações e de que eles acabam se tornando dependentes. Mas esse raciocínio – e importa pouco aqui saber se o cínico pensa se beneficiar ou beneficiar os outros com o exemplo da sua ginástica (mesmo porque essas duas dimensões de seu gesto não são mutuamente excludentes, mas parecem de fato convergir num único e mesmo “programa”) – esbarra num outro aspecto doutrinal do cinismo: atribuir ao cínico um método que vise a prepará-lo

---

DIXSAUT, M. (Ed.). *Contre Platon 1: Le platonisme dévoilé*. Paris: Vrin, 1993. p. 273-313 (cf. a p. 293), se excluímos a figura de Antístenes e a muito controvertida sucessão de filósofos que leva de Sócrates ao estoicos pelo intermédio de Diógenes e Crates, a literatura antiga conservada não nos informa que ideia os cínicos tinham a respeito de Sócrates. A bem da verdade, aquele que parece ser o único texto que transmite uma referência direta de Diógenes a Sócrates não deixa de surpreender: “Diógenes dizia que o próprio Sócrates levava uma vida de moleza (*tryphésai*), já que ele cuidava muito bem da sua casinha, da sua caminha e de um par de pantufas elegantes que acontecia de ele usar de vez em quando” (ELIANO. *Varia historia*, IV, 11 [SSR V B 256]). Por outro lado, a relação entre Diógenes e Antístenes, a julgar pela descrição dada por DIO CRISÓSTOMO. *Oração VIII, Diógenes ou sobre a virtude* 1-4 (cf. também D. L., VI, 18-19; 21), parece ter se caracterizado mais pelo embate ativo entre duas inteligências solidárias do que pela transmissão passiva (e pacífica) de uma doutrina segundo as regras da obediência discipular. Também por isso, a expressão “escola cínica” deve ser utilizada com alguma prudência: trata-se antes de uma orientação ética geral que recebeu, no processo de sua constituição histórica, a marca da personalidade e do temperamento de seus adeptos (cf., por exemplo, D. L., VI, 15). Na ausência de um sistema de dogmas bem definidos, o cinismo seria menos uma “escola”, no sentido institucional do termo, do que um *movimento*. Nesse sentido, seria legítimo pensar que a pedagogia de Diógenes, ao contrário da simples transmissão objetiva de um conjunto de disciplinas que visam a moldar o caráter dos “discípulos” em vista de um resultado convencional, socialmente determinado e politicamente útil – que se lembre aqui da recusa cínica das “disciplinas encíclicas” (*tà enkykliá mathémata*: cf. D. L., VI, 103, com as ressalvas de GOULET-CAZÉ, 1993, p. 288, n. 38, que remete para o estudo de HADOT, I. *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*. Paris: Études augustiniennes, 1984, p. 268) –, devia privilegiar a adaptação de princípios gerais de virtude e do método para alcançá-la às capacidades individuais e às disposições particulares do sujeito em formação.

<sup>149</sup> Cf. D. L., VI, 35.

para uma circunstância futura ou a prevenir um sofrimento ainda apenas possível significa reconhecer nele um esforço de previsão e de antecipação que parece contrariar a lógica de seu pensamento. Ora, para Diógenes o futuro repousa inteiro “sobre o joelho dos deuses”<sup>150</sup> e o esforço para tentar prevê-lo bem poderia ser definido como uma das faces do *týphos*, a névoa que oblitera a inteligência e a percepção dos homens, infundindo-lhes um orgulho vão, contra o qual os cínicos de todos os tempos mobilizaram uma verdadeira cruzada<sup>151</sup>. É o que confirma de modo eloquente a abertura da *Carta XXII, a Agesilau* do Pseudo-Diógenes<sup>152</sup>:

*Para mim a vida é coisa tão incerta [abébaion], que eu não sei se poderei conservá-la durante o tempo de te escrever esta carta. Mas para vivê-la, uma sacola [péra] é provisão suficiente; o que compete àqueles que são considerados deuses [tôn nomizoménon theôn] é maior do que podem os homens.*

A consciência da imponderabilidade do porvir é portanto uma das bases do pensamento cínico, que move aliás a crítica ao acúmulo de riquezas com vistas à segurança futura, uma segurança que Crates chamava sarcasticamente de “alegria de besouro e opulência de formiga” (*kanthárou ólbon mýrmekeós t’áphenos*)<sup>153</sup> e que constituía um dos pontos mais sensíveis da discordância (que coexistem com outros em que há uma nítida convergência) entre cínicos e epicuristas<sup>154</sup>. Desse ângulo, os rigores de verões ou invernos

<sup>150</sup> Cf. D. L., VI, 67.

<sup>151</sup> Leia-se a propósito os excertos do tratado *Os charlatães desmascarados* do cínico Enomau de Gadara, conservados por EUSÉBIO. *Preparação Evangélica*, V, 18-36; VI, 6-7. A própria S. H. reconhece este traço do pensamento cínico quando trata do problema da liberdade segundo Diógenes: “O cínico [...] só conhece o presente e só vive sua liberdade no momento presente. De nada serve, na verdade, se lembrar de experiências de liberdade passadas se se vive no presente uma escravidão moral. Do mesmo modo, de nada serve sofrer uma escravidão momentânea na esperança de uma liberdade futura. É-se livre aqui e agora ou não se é” (p. 67). Sobre o conceito de *týphos*, o estudo de referência é o de DÉCLEVA CAIZZI, F. *Týphos*: contributo alla storia di un concetto. *Sandalion*, Sassari, v. 3, p. 53-66, 1980, que examina de modo especial o sentido do termo na tradição cínica.

<sup>152</sup> JSR V B 552.

<sup>153</sup> CRATES THEBANUS, 359, 6-7 Lloyd-Jones & Parsons (cf. JULIANO. *Oração VII*, 9, 213a-214b ; IX [VI] 17, 199c-200b [JSR V H 84]). Para um comentário a este poema de Crates, permito-me mais uma vez – com as ressalvas já indicadas – remeter o leitor para FLORES-JÚNIOR, 2005, p. 135-171.

<sup>154</sup> Vejam-se os elementos da doxografia ética de Epicuro em D. L., X, 119-121b conjuntamente com o que se pode ler no primeiro livro do *Sobre a riqueza* (PHerc.

vindouros não constituem para o cínico uma ameaça, não porque ele tenha se preparado para eles, mas simplesmente porque, como fenômenos futuros que só a vontade dos deuses<sup>155</sup>, inacessível aos homens, pode decidir, eles simplesmente não existem; da mesma maneira, o acúmulo de bens é uma quimera, fruto do mesmo *týphos*, que o sábio deve abandonar<sup>156</sup>. O cínico assume e reivindica então aquilo de que em última instância ele não pode fugir: por sua natureza de mortal e por sua escolha de filósofo, o cínico é um ser *efêmero*, que vive conforme a realidade factual, sensível e imprevisível do tempo presente: “Sem cidade, sem casa, privado de pátria,/mendigo e vagabundo, que vive a vida de cada dia [*bíon ékheon touph’héméran*]”, são os

---

163: cf. TEPEDINO, A. Il primo libro Sulla ricchezza di Filodemo. *Cronache Ercolanesi*, Napoli, v. 8, p. 52-95, 1978) e no *Económico* (PHerc. 1424: JENSEN, C. (Ed.). *Philodemi Peri oikonomías qui dicitur libellus*. Leipzig: Teubner, 1906), ambos de Filodemo, que expõem em vários pontos o conteúdo do tratado *Sobre a riqueza* de Metrodoro, discípulo direto de Epicuro. Sobre o assunto, consulte-se GIGANTE, M. Cinismo e epicureismo. In: GOULET-CAZÉ; GOULET, 1993, p. 159-223 (publicado anteriormente, com o mesmo título, como o número 23 da coleção “Memorie dell’Istituto Italiano per gli studi filosofici”: Napoli: Bibliopolis, 1992). Na verdade, é esta recusa da precaução diante de um futuro sempre incerto que em parte permite ao cínico, opondo-se à *dóxa*, mas respeitando algumas condições que ele mesmo se impõe (cf. PSEUDO-CRATES. *Carta II, a seus discípulos; Carta XXII, a Metrocles*), fazer da mendicância um meio legítimo de subsistência (vejam-se os fragmentos recolhidos em SSR V B 247-263), coisa que Epicuro condenava firmemente, identificando a prática com o modo de vida cínico (cf. especialmente D. L., VI, 119). Pode-se contudo objetar que Diógenes pedia esmola (*éitei*) às estátuas, explicando assim a razão de seu gesto: “eu pratico o fracasso (*meletê apotynehánein*)” (cf. D. L., VI, 49; PLUTARCO. *De vitioso pudore*, 7, 531f; PSEUDO-DIOGENES. *Carta XI, a Crates*); entretanto, o contexto irônico da anedota parece exigir uma outra interpretação, que não a que aponte simplesmente no sentido de um exercício de antecipação. Além disso, para determinar o significado da atitude do cínico, seria útil investigar as nuances semânticas que separam os verbos *meletê* e *askéa* (para este último, consulte-se o estudo de DRESSLER, H. *The usage of askeo and its cognates in Greek documents to 100 a.D.*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1947). Compare-se enfim esta anedota com o episódio envolvendo Dêmonax descrito por LUCIANO. *Vida de Demônax*, 38.

<sup>155</sup> Seria oportuno aqui chamar a atenção para a expressão *tún nomizoménon theón* que figura na *Carta XXII do Pseudo-Diógenes* citada acima: o cínico se refere aos “deuses considerados” como forma de integrar um “imaginário comum” na apresentação de sua doutrina, o que não significa a sua adesão a ele; bem ao contrário, a precisão expressa na carta parece justamente querer exprimir um certo distanciamento com relação às crenças tradicionais. Sobre a visão dos cínicos a respeito dos deuses e da religião, veja-se o estudo de GOULET-CAZÉ, M.-O. Les premiers cyniques et la religion. In: GOULET-CAZÉ; GOULET, 1993, p. 117-158, que defende a ideia segundo a qual os cínicos manifestaram um “agnosticisme de bon aloi” (p. 158).

<sup>156</sup> Cf. D. L., VI, 85-86; 88.

versos de uma tragédia perdida que Diógenes tinha o costume de citar<sup>157</sup>. Portanto, é a *pre-ocupação*, que desenha no horizonte vago das possibilidades um prazer que se quer garantir ou um sofrimento que se pensa evitar, que constitui o alvo de seu método ascético; o cínico luta enfim contra o mais grave dos *pónoi* inúteis, que, de certa forma, engloba todos os outros<sup>158</sup>. Em outras palavras, para Diógenes e Crates, as “travessuras (*paidiai*) e a embriaguez (*paroiniai*) da Fortuna”<sup>159</sup> – tornando, por exemplo, a morte certa um evento sempre iminente<sup>160</sup> – fazem do projeto de constituição de um patrimônio que garanta uma tranquilidade futura ou da ginástica que busque uma compleição física mais robusta com a finalidade precisa de poder resistir a intempéries imaginadas, formas assumidas por um esforço inútil que consome dolorosamente o homem porque gera nele a aflição de um cálculo improvável: em nome de uma felicidade presente e de uma “vida fácil”<sup>161</sup> e sem preocupações<sup>162</sup>, pensadas não em termos de um co-

<sup>157</sup> D. L., VI, 38; cf. JERÔNIMO. *Adversus Jovinianum*, II, 14, p. 318 Migne (SSR V B 175), segundo o qual Diógenes era chamado de *hemerobios* (em grego no texto latino). Sobre a noção de *ephēmeros*, consulte-se o estudo de FRÄNKEL, H. “EPHEMEROS als Kennwort für die menschliche Natur”. In: \_\_\_\_\_. *Wege und Formen frühgriechischen Denkens: literarische und philosophiegeschichtliche Studien*. München: Beck, 1955. p. 23-39.

<sup>158</sup> Veja-se nesse sentido a interpretação alegórica do mito de Prometeu elaborada por Diógenes segundo DIO CRISÓSTOMO. *Oração VI, Diógenes ou a tirania*, 28-30; cf. também *Oração VIII, Diógenes ou sobre a virtude*, 33.

<sup>159</sup> Cf. JULIANO. *Oração IX [IV]* 18, 201a (SSR V B 264).

<sup>160</sup> Mas não um mal, e neste ponto o pensamento cínico se aproxima do de Epicuro: compare-se D. L., VI, 68 com D. L., X, 125.

<sup>161</sup> Cf. D. L., VI, 44: “Ele [*scil.* Diógenes] gritava para dizer que a vida dos homens foi dada pelos deuses para ser fácil (*rhá(i)dion*), mas que os próprios homens perdem isso de vista, procurando pãezinhos de mel, óleos perfumados e coisas assim”. Da perspectiva que sugiro aqui, o que Diógenes de fato condena não são os “pãezinhos de mel” (que ele eventualmente consome: cf. D. L., VI, 56; *Gnomologium Vaticanum*, 743, n. 188 [SSR V B 189]), nem os “óleos perfumados” (de que ele, num típico exercício de “falsificação da moeda”, se serve de um modo inusitado: cf. D. L., VI, 39), mas antes o esforço da busca (*zētouintōn*), que implica justamente a recusa das coisas presentes. Antístenes, por exemplo, no que concerne aos desejos – no caso, sexuais – do (seu) corpo (*tō sōmá mou*), dizia se contentar com o que o momento lhe apresentasse, com o que estivesse “mais à mão” (*moi tō parōn arketē*): cf. XENOFONTE. *Banquete*, IV, 37-38 (esta passagem parece entrar em contradição com o que lemos em D. L., VI, 3; mas o vocabulário usado, que não é o mesmo nos dois casos, sugere duas temáticas distintas; sobre o assunto, veja-se BRANCACCI, A. *Érotique et théorie du plaisir chez Antisthène*. In: GOULET-CAZÉ; GOULET, 1993, p. 35-55.

<sup>162</sup> Cf. D. L., VI, 86: “O proveito que ele [*scil.* Crates] havia tirado da filosofia era, como ele mesmo dizia, ‘uma porção de tremoços e o não se preocupar com nada [*tō medenōs*]

modismo oportunista e vulgar, mas de um exercício constante, fundado no que poderíamos chamar de uma “ética do mínimo”<sup>163</sup>, o cínico recusa *provisão e previsão*.

Nesse ponto da argumentação, o leitor poderia uma última vez devolver a pergunta: qual é então o objetivo da ascese de Diógenes? O que ele pensa fazer quando abraça estátuas geladas no inverno e rola sobre a areia quente no verão? Segundo a hipótese que busco defender (aqui, a partir dos problemas levantados por S. H.), a ascese cínica – se convém de fato lhe atribuir um caráter realmente preventivo – confere um contorno original e, sob certos aspectos, paradoxal à ideia de prevenção ou preparação que geralmente está na base de qualquer treinamento: como vimos, o “treinamento” do cínico não é de tipo militar ou atlético, isto é, aquele praticado por guerreiros em potencial ou por esportistas profissionais; o cínico pratica uma ascese corporal cuja finalidade é exclusivamente moral, visando alcançar e conservar a (sua) felicidade<sup>164</sup> (o cinismo é, a exemplo das outras escolas que lhe foram contemporâneas, uma corrente eudaimonista). Não se trata contudo da preparação para um futuro vislumbrado segundo eventos e fenômenos particulares, regidos frequentemente pelo acaso, que podem a todo momento e de forma imprevisível se abater sobre o indivíduo, ou regidos ainda pela força da natureza que submete os seres mortais; trata-se antes da “constituição global” de um sujeito capaz de decidir e interferir ativamente, pelo uso exclusivo da razão, na compreensão dos fatos que lhe concernem: nesse sentido, o método preventivo do cínico visa não o futuro, mas o (seu) momento presente, e o que no fundo o move e o determina é o *uso das representações (kbrêsis tôn phantasiôn)*<sup>165</sup>, que o sábio faz prevalecer sobre

---

*mélein]*”; cf. também TELES, fr. IVA 44 Fuentes González.

<sup>163</sup> Cf. FLORES-JÚNIOR, O. *Khórtos gastéri* ou le bonheur est dans le pré: éthique et politique cyniques dans un poème de Cratès de Thèbes. *Dialogue. Revue Canadienne de Philosophie*, Ottawa, v. 45, p. 647-677, 2006.

<sup>164</sup> Mas agindo em nome de sua felicidade o cínico promove e colabora com a felicidade de outros homens: por trás de sua misantropia, o filósofo cínico é um filantropo: comparar, por exemplo, as palavras de Antístenes transmitidas por XENOFONTE. *Banquete*, IV, 42, com a alegoria do anfitrião generoso narrada pelo cínico do (PSEUDO-?)LUCIANO. *O cínico*, 6-8. Cf. enfim PLUTARCO. *De esu carniūm*, I, 6, 995c-d (SSR V B 93). O paradoxo dessa “misanthropia filantrópica” rendeu a Luciano um dos argumentos para a composição de sua sátira do cinismo, que ele explora da perspectiva da hipocrisia e da fanfarronice: cf. LUCIANO. *Leilão de filósofos*, 8-11.

<sup>165</sup> Cf. EPITETO, III, 24, 67-69 (SSR V B 22).

a *dóxa* e pela qual, de certa maneira, ele “anula” os efeitos da adversidade:

*Mas nós preferimos acusar qualquer coisa, antes que nosso caráter difícil [dystropían] e nossa demência [kakodaimonían]: a velhice, a pobreza, a primeira pessoa que aparece, o dia, a hora, o lugar. Por isso Diógenes dizia ouvir a voz do vício acusar a si mesmo: “ninguém mais é a causa do que me acontece, senão eu mesmo”<sup>166</sup>.*

*Diógenes dizia pensar ver a Fortuna [Týkhen] se jogando sobre ele e dizendo: “este cão raivoso eu não consigo atingir”<sup>167</sup>!*

O cínico, que reivindica sua proximidade com os deuses<sup>168</sup>, sobrepõe aos golpes do destino e às exigências da natureza sua própria vontade e sua própria autodeterminação, e funda assim uma forma radical e inovadora de *autárkeia*<sup>169</sup>.

Acredito que é no quadro dessa autarcia particular que a ascese que o cínico pratica, sem motivação aparente, através de uma ginástica hiperbólica ou de privações voluntárias, deva ser compreendida. Descartadas de sua prática as finalidades rigorosamente militares ou atléticas, convém descartar também a hipótese, algo extravagante, de uma atitude masoquista: a mensagem do cínico é, em cada uma de suas “performances”, a de um eudaimonismo radical e, nesse sentido, ele não convida os homens a simplesmente sofrerem – o que, da perspectiva da pedagogia que ele se outorga, seria potencialmente ineficaz, se não francamente absurdo. Bem

<sup>166</sup> TELES, fr. II 8 Fuentes González.

<sup>167</sup> ESTOBEU, II, 8, 21 (SSR V B 148). A frase que Diógenes empresta à Fortuna é uma citação de HOMERO. *Ilíada*, VIII, 299.

<sup>168</sup> Cf. D. L., VI, 72; 105; DIO CRISÓSTOMO. *Oração VI, Diógenes ou a tirania*, 31; (PSEUDO-?) LUCIANO. *O cínico*, 12; 20.

<sup>169</sup> É provavelmente nesta direção que se deve compreender o conselho de Diógenes, segundo o qual convém “sofrer para não sofrer” (cf. ESTOBEU, IV, 36, 10 [SSR V B 486]; PSEUDO-CRATES. *Carta IV, a Hermáisco; Carta XXXIII, a Hipárquia*). Trata-se menos de sofrer *agora* para não sofrer *depois*, do que, num processo de reconfiguração – ou de *falsificação* – transmutar o sofrimento ou a ameaça de sofrimento num *não sofrimento presente*. Por outro lado, uma vez que o cínico se empenha em maximizar sua independência, sua liberdade e sua autonomia, ele não ignora os benefícios a longo prazo – mas que de fato prolongam o benefício presente – que os exercícios físicos podem proporcionar (cf. D. L., VI, 91-92). Na verdade, apenas em aparência – ou melhor: apenas segundo a *dóxa* – o cínico seria negligente com relação a seu corpo (cf. DIO CRISÓSTOMO. *Oração VI, Diógenes ou a tirania*, 8), já que para ele o corpo é, de certa maneira, o instrumento que permite a realização da virtude moral e o lugar em que ela se verifica.

ao contrário, se transformando no laboratório de sua própria filosofia, ele interroga as noções comuns de prazer e de sofrimento que a inércia dos hábitos conserva e propaga a fim de recompô-las sobre uma nova base; mas o cínico não se compraz no sofrimento; ele *supera* o sofrimento na atualidade da sua existência através de uma virtude moral que lhe garante uma outra ordem de representação dos fenômenos sensíveis<sup>170</sup>.

A título de simples sugestão, que por questões óbvias não poderá ser desenvolvida aqui, eu diria que é a lógica do *jogo* que em certa medida preside a ascese do cínico<sup>171</sup>, atribuindo ao *pónos*, mais do que os sentidos de “trabalho”, “labor”, “pena” ou “sofrimento”, a dimensão de uma *façanha*<sup>172</sup>: é *jogando* a sua ascese, de modo aleatório e improvisado, como uma ginástica

<sup>170</sup> Convém ainda evitar a tentação – embora talvez um pouco menos extravagante – de assimilar a figura do cínico com a de um faquir, segundo a imagem construída pelo senso comum a partir de certas tradições orientais. Sob o risco de uma especulação excessiva (já que o tema escapa inteiramente ao domínio das minhas competências – e, em parte, ao tema debatido por ocasião desta recensão bibliográfica), eu tenderia a pensar que as principais diferenças entre a prática do cínico e a de um faquir (além dos detalhes mesmos dessas práticas) consistem, em primeiro lugar, num tipo de distinção entre corpo e alma (ou mente) – em que a mortificação do primeiro comprova e eleva as capacidades do segundo – de que parece depender o faquirismo e que a rigor seria estranha aos cínicos; depois, no caráter místico ou religioso subjacente à prática dos faquires que também não se encontra no cinismo. Este último ponto separaria também os cínicos dos adeptos do cristianismo, dois grupos que dividiram a cena pública em cidades como Roma e Atenas durante os primeiros séculos da nossa era, e que por sua aparência e por seu comportamento “marginal” podiam ser confundidos em certas circunstâncias: vejamos, por exemplo, LUCIANO. *Sobre a morte de Peregrino Proteu*, 11-16; JUSTINO. *Apologia*, II, 3; ÉLIO ARISTIDES. *Pròs Plátōna hypèr tōn tētarōn*, 666-671; ORÍGENES. *Contra Celso*, III, 50. Sobre as relações possíveis do cinismo com certas culturas orientais, consultem-se GUTAS, D. Sayings by Diogenes preserved in Arabic, e HULIN, M. Doctrines et comportements ‘cyniques’ dans certaines sectes hindoues, anciennes et contemporaines. In: GOULET-CAZÉ; GOULET, 1993, p. 475-518 e 557-570, respectivamente. Sobre a relação entre cínicos e cristãos, espera-se com impaciência a publicação do estudo de GOULET-CAZÉ, M.-O. *Kynismus und Christentum*. Stuttgart: Anton Hiersemann Verlag (no prelo, previsto para o primeiro semestre de 2014). Vejamos ainda os trabalhos de DOWNING, F. G. *Christ and the Cynics: Jesus and other radical preachers in the first century tradition*. Sheffield: JSOT Press, 1988 e \_\_\_\_\_. *Cynics and christian origins*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1992.

<sup>171</sup> De fato, sob uma certa ótica, a ascese cínica, em várias de suas manifestações particulares, parece se encaixar perfeitamente em mais de uma das categorias de jogos propostas por CAILLOIS, R. *Les jeux et les hommes*. Ed. rev. e aumentada. Paris: Gallimard, 1967. 1ª edição de 1958. Cf. p. 45-91.

<sup>172</sup> Vejamos a propósito as considerações de LORAUX, N. *Pónos* (sur quelques difficultés de la peine comme nom du travail). In: \_\_\_\_\_. *Les expériences de Térésias: Le féminin et l’homme grec*. Paris: Gallimard, 1989. p. 54-76.

ou como uma disputa sem palestra nem ginásio, que o cínico pode considerar cada dia que ele vive como um dia de festa<sup>173</sup>. Se esta interpretação é correta, então as diferenças entre o projeto pedagógico da *República* de Platão e aquele que Diógenes provavelmente previa para a sua serão ainda mais profundas do que supôs S.H., e não estariam exatamente lá onde nós nos acostumamos a procurá-las.

[ *fim da primeira parte*<sup>174\*</sup> ]

Olimar Flores-Júnior  
*Faculdade de Letras*  
*Universidade Federal de Minas Gerais*

---

<sup>173</sup> Cf. PLUTARCO. *Sobre a tranquilidade da alma*, 20, 477c (JSSR V B 464); TELES, fr. II 15-18 Fuentes González.

<sup>174\*</sup> A continuação deverá ser publicada no volume 18 desta mesma revista.

## NORMAS EDITORIAIS

*Kléos*, revista de publicação anual do Programa de Estudos em Filosofia Antiga da Universidade Federal do Rio de Janeiro, destina-se à divulgação de trabalhos concernentes à Filosofia Antiga e áreas afins.

*Kléos* publica trabalhos nas seguintes modalidades:

1. **Artigos** com autoria declarada, que apresentem e discutam ideias e resultados de pesquisa na área de conhecimento da revista.

2. **Arquivo**, consistindo em traduções de textos da Antiguidade em língua portuguesa e comentários aos textos clássicos de difícil acesso de autores nacionais e estrangeiros.

3. **Recensões bibliográficas**, compreendendo: [i] *ensaios bibliográficos*, abrangendo a análise de conjunto de obras de um mesmo autor ou versando sobre um mesmo tema, com o máximo de 25 laudas; [ii] *resenhas críticas*, compreendendo a análise e crítica de obras recentes, com o máximo de 20 laudas; e [iii] *notícias bibliográficas*, compreendendo análise e exposição sucinta de obras recém-publicadas, com o máximo de 5 laudas.

### *Apresentação dos Trabalhos*

*Kléos* publica trabalhos em português, espanhol, francês, italiano e inglês. A publicação dos trabalhos está condicionada a pareceres do Conselho Editorial, devendo os originais ser apresentados em três vias, na sua forma definitiva, revistos, sem rasuras ou correções, obedecendo às normas da ABNT:

[i] o *cabeçalho* deve ser colocado no alto da primeira página, compreendendo o título do trabalho e o subtítulo, grafados em maiúsculas; seguidos do nome(s) do(s) autor(es) e da instituição a que pertence(m);

[ii] *dois resumos*, de até 250 palavras (aproximadamente 10 linhas), contendo uma apresentação concisa do conteúdo do texto, sendo um em língua portuguesa e outro em língua inglesa ou francesa, dispostos no final do texto. Deve-se usar o verbo na voz ativa e na terceira pessoa do singular. Logo abaixo do resumo devem figurar as palavras-chave, antecedidas da expressão “Palavras-chave”; separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto.

[iii] o *corpo do trabalho* deve ser disposto em forma sequencial, sem espaços ociosos, deixando ampla margem à direita e à esquerda;

[iv] as *citações* no corpo do texto que ocuparem quatro ou mais linhas aparecerão em destaque, com um recuo de 4cm à esquerda, tamanho de fonte 11, espaço simples, sem aspas e sem itálico, devendo ser indicada na nota de rodapé pelo sistema de nota de referência bibliográfica;

[v] o texto deve ser encaminhado a <kleos@globo.com>, em Word, espaço 1,5, em fonte Garamond de tamanho 12. Os caracteres gregos devem estar na fonte Graece R. Maier, tamanho 10.

### 1. Transliteração

Para a transliteração do alfabeto grego para o latino, seguir-se-á a seguinte tabela, utilizando-se o itálico e sublinhando as vogais η e ω.

Denominação	Signo grego	Correspondente latino	Exemplos	
Alfa	Α, α	a	ἀγάπη	<i>agápe</i>
Beta	Β, β	b	βάρβαρος	<i>bárbaros</i>
Gama	Γ, γ	g	γεωργός	<i>georgós</i>
Gama gutural	γγ	ng	ἄγγελος	<i>ángelos</i>
	γκ	nk	ὄγκος	<i>ónkos</i>
	γξ	nx	σάλπιγξ	<i>sálpinx</i>
	γκ	nkh	ἀγκειν	<i>ánkhein</i>
Delta	Δ, δ	d	δίκη	<i>díke</i>
Epsilon	Ε, ε	e	εἶδωλον	<i>eidwlon</i>
Zeta	Ζ, ζ	z	ζήτησις	<i>zétēsis</i>
Eta	Η, η	e	ἥλιος	<i>hélīos</i>
Teta	Θ, θ	th	θεός	<i>theós</i>
Iota	Ι, ι	i	ιδέα	<i>idéa</i>
Iota Subscrito	ι	i	τραγωδία	<i>traga(i)diá</i>
Capa	Κ, κ	k	κακόν	<i>kakón</i>
Lambda	Λ, λ	l	λέων	<i>léon</i>
Mí	Μ, μ	m	μαρτυρία	<i>martyría</i>
Ní	Ν, ν	n	νόμος	<i>nómos</i>
Xí	Ξ, ξ	x	ξύλον	<i>xylon</i>
Ômicron	Ο, ο	o	ὀλίγος	<i>oligos</i>
Pi	Π, π	p	ποταμός	<i>potamós</i>
Rô	Ρ, ρ	r	ὀργή	<i>orgé</i>
Rô aspirado	Ρ, ρ	rh	ῥυθμός	<i>rhythmós</i>
Sigma	Σ, σ, ς	s	Σφίγξ	<i>Sphínx</i>
Tau	Τ, τ	t	ταῦρος	<i>taitros</i>
Ípsilon	Υ, υ	y	λύρα	<i>lyra</i>
Ípsilon em ditongos	αυ	au	αὔγή	<i>augé</i>
	ευ	eu	εὐαγγέλιον	<i>euangélion</i>
	ου	ou	Μούσα	<i>Moúsa</i>
	ηυ	eu	ἠψάμεν	<i>euxámen</i>
	υι	ui	εὐδῦα	<i>eudúia</i>
Fí	Φ, φ	ph	φάρμακον	<i>phármakon</i>
Qui	Χ, χ	kh	χάρις	<i>kháris</i>
Psi	Ψ, ψ	ps	ψυχή	<i>psykhé</i>
Ômega	Ω, ω	o	ὦδή	<i>o(i)dé</i>
Espírito Forte	´	h	ἱστορία	<i>historia</i>
Espírito Brando	ˊ	-	ἄνθρωπος	<i>ántropos</i>

### 1.1 Observações

Mantêm-se os acentos agudo, grave e circunflexo nos locais em que se encontram em grego.

O iota subscripto virá entre parênteses.

Exemplo: τῷ τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.

*tṓ(i) tóxu(i) ónoma bíos, érgon dè thánatos.*

Será destacado apenas o espírito rude, acrescentando-se a letra “h” antes da vogal aspirada.

Exemplos: ἡγεμονία; *hegemonía*; ὑποψία *hypopsía*

## 2. Referências bibliográficas

### 2.1 Localização e abreviação

As referências bibliográficas aparecerão em notas de rodapé, vindo completas na primeira ocorrência, e resumidas da segunda ocorrência em diante, contendo apenas o último sobrenome do autor, o ano da publicação e a página citada. Exemplo:

a) Primeira ocorrência:

<sup>1</sup> PRESS, Gerald. The Logic of Attributing Characters' Views to Plato. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). *Who Speaks for Plato?: Studies in Platonic Anonymity*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000. p. 27-38.

b) Segunda ocorrência (numa hipotética nota 12):

<sup>12</sup> PRESS, 2000, p. 30.

### 2.2 Formato

As referências bibliográficas devem seguir as normas da ABNT (NBR6023 de 2002), com grifos em itálico. Exemplos:

[i] *Livro*

DE CAMP, L. Sprague. *Lost Continents: The Atlantis Theme in History, Science, and Literature*. New York: Dover, 1970.

[ii] *Parte de livro*

RAMAGE, Edwin S. Perspectives Ancient and Modern. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). *Atlantis: Fact or Fiction?* Bloomington: Indiana University Press, 1978. p. 3-45.

[iii] *Artigo de periódico*

GILL, Christopher. Plato's Atlantis Story and the Birth of Fiction. *Philosophy and Literature*, Dearborn, v. 3, n. 1, p. 64-78, Spring 1979.

### 2.3 Autores antigos

As referências a autores antigos devem vir, em português, na forma: AUTOR. *Obra*, passagem citada. Exemplos:

PLATÃO. *Timeu*, 17a1-20c3.

ESTRABÃO. *Geografia*, 2.3.6.

Quando for necessário apontar a edição utilizada, devem-se seguir as normas mencionadas no item 2.2

### *3. Endereçamento de textos para publicação*

Os originais de textos encaminhados para publicação, formatados de acordo com as normas editoriais de *Kléos*, devem ser enviados para:

*Kléos* – Revista de Filosofia Antiga

Programa de Estudos em Filosofia Antiga

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ

Largo de São Francisco de Paula, 1 – Sala 307 A

Centro – 20051.070 – Rio de Janeiro – Brasil.

e-mail: [kleos@globocom](mailto:kleos@globocom)



Kléos, Revista de Filosofia Antiga, foi composta  
em Garamond e Graece (by R. Maier, 1996),  
impressa na Gráfica da UFRJ,  
em papel pólen soft 80 gr/m<sup>2</sup> e capa  
em papel vergê quartzo rosa 180 gr/m<sup>2</sup>  
no Rio de Janeiro, RJ,  
em abril de 2014.