

**Aldo Dinucci**  
(org.)

**ANAIS DO  
V SEMINÁRIO  
VIVA VOX**





**ANAIS DO  
V SEMINÁRIO  
VIVA VOX**





**Aldo Dinucci**  
(org.)

**ANAIS DO  
V SEMINÁRIO  
VIVA VOX**



  
infographics  
gráfica & editora

Aracaju-SE  
2018

© Copyright 2018 by Aldo Dinucci

Editoração/Capa

Infographics Gráfica & Editora - Joelma Silva

Imagem de capa

Pórtico de Epicteto

Impressão



**infographics**  
gráfica & editora

Infographics Gráfica & Editora

Todos os direitos reservados de acordo com a legislação em vigor. A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte, por qualquer meio, processo ou finalidade comercial, constitui violação dos direitos autorais (Lei 9.610/98).

---

Dinucci, Aldo (Org.)

D583a

Anais do V Seminário Viva Vox. /Aldo Dinnuci

- Aracaju: Infographics, 2018.

191p.

ISBN: 978-85-9476-130-9

1. Anais-Seminário-Viva Vox

2. Reflexão-Filosófica-Helenística

3. Lógica-Epistemologia

I - Título

CDU: 087.7 (813.7)

---

Ficha catalográfica elaborada pela Bibliotecária: Jane Guimarães Vasconcelos Santos CRB-5/975

## VIVA VOX

Grupo de Pesquisa em Filosofia  
Departamento de Filosofia - Universidade Federal de Sergipe  
Contato: vivavoxsergipe@yahoo.com.br

### Editorial Prometeus

#### Editores Responsáveis

Dr. Aldo Dinucci, VIVA VOX / DFL / UFS, Brasil  
Dr. Marcos Antonio da Silva, UNIVASF

#### Editores Executivos

Dr. Arthur Eduardo Grupillo Chagas, Universidade Federal de Sergipe  
Dr. Marcos Silva, Universidade Federal de Alagoas  
Dr. Evaldo Becker, Universidade Federal de Sergipe  
Dr. Marcos Balieiro, Universidade Federal de Sergipe

#### Comitê Científico Internacional

Dr. David Sedley, Christ's College, Cambridge, Reino Unido.  
Dr. Kelli Rudolph, University of Kent  
Dr. Luc Brison, CNRS - França  
Dr. Ricardo Salles, Universidad Nacional Autónoma de México, México  
Dr. Emidio Spinelli, La Sapienza, Roma, Itália.  
Dr. Gabriele Cornelli, UnB, Brasil  
Dr. Delfim Leão, Universidade de Coimbra, Portugal  
Dr Miguel Ángel Rossi, Universidad de Buenos Aires. CONICET/UBA  
Dr. Pedro Pablo Fuentes González, Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Granada, Espanha  
Dr. Marcelo Boeri, Universidad Alberto Hurtado, Chile, Chile  
Dra. Karla Pollmann, University of Kent, Canterbury, Reino Unido  
Dr. Rodrigo Braicovich, CONICET / Universidad Nacional de Rosario,  
Argentina  
Dra. Esther Paglialunga, Universidad de Los Andes, Venezuela  
Dr. José Luís Lopes Brandão, Universidade de Coimbra, Portugal



## APRESENTAÇÃO

O presente livro contém contribuições dos pesquisadores que participaram do V SEMINÁRIO DE PESQUISA VIVA VOX, que ocorreu entre os dias 9 e 10 de novembro de 2017 em São Cristóvão e Aracaju (Sergipe). Em sua maioria, os participantes são do grupo de pesquisa Viva Vox. Os debates foram profícuos, concentrando, no primeiro dia, apresentações relativas à lógica e à epistemologia e, no segundo dia, filosofia clássica e helenística. Foi uma excelente oportunidade para a discussão de pesquisas dos pesquisadores envolvidos, que esperamos se repita nos anos vindouros. Contamos com o apoio da FAPITEC, com o qual publicamos esse trabalho.

**Aldo Dinucci**  
(Coordenador do Viva Vox)



## SUMÁRIO

SOBRE OS QUE PROCURAM SER BELOS .....	11
(por Antonio Carlos de Oliveira Rodrigues, Doutor em Filosofia pela PUC-SP)	
A PHANTASIA KATALEPTIKE EM EPICTETO .....	31
(por Marcelo Barreto dos Santos, Mestrando em Filosofia, UFBA)	
PHANTASIA, PHAINOMENON E DOGMA EM EPICTETO .....	43
(por Aldo Dinucci, DFL/UFFS)	
NOTAS ACERCA DA REFLEXÃO POLÍTICA DE MUSÔNIO RUFO .....	75
(por Carlos Enéas Moraes Lins da Silva, Graduando em Filosofia/UFFS)	
A ANÁLISE DO DEVER POR JAMES BOND STOCKDALE .....	84
(Por Joelson Santos Nascimento, IFS/SE)	
GÓRGIAS NO TEATRO EM ATENAS: A VERDADE DA EXPERIÊNCIA COMUNITÁRIA .....	95
(por Marcus Resende, Mestre em Filosofia – UFS)	
RESTRITIVISMO MEREOLÓGICO E FUSÃO NATURAL .....	152
(por Renato Mendes Rocha, DFL/UFFS)	
NOTAS SOBRE A RETÓRICA EM DAVID HUME .....	163
(por Marcos Balieiro, DFL/UFFS)	
TIPO, USO E PROFERIMENTO: A TEORIA DE STRAWSON E SUA CRÍTICA A RUSSELL NO ON REFERRING .....	176
(por Álex Deiwison Fiel de Andrade Candido, DFL/UFFS)	





## **SOBRE OS QUE PROCURAM SER BELOS**

(por Antonio Carlos de Oliveira Rodrigues,  
Doutor em Filosofia pela PUC-SP)

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

### **Comentário: diatribe 3.1- sobre o embelezamento**

Desterrado por Domiciano, como soia acontecer aos filósofos no tempo do Império Romano, Epicteto viveu em Nicópolis até os últimos dias de sua apostolar existência. Foi muito frequentado pelos viajantes que por lá passavam com vistas a seguir viagem para Roma.

O militar e escritor Flávio Arriano, por volta do início da primeira metade do segundo século de nossa Era, tendo sido recebido na Escola de Nicópolis como aluno por Epicteto, aproveitou para anotar-lhe as lições vivas. Colhendo-as, de princípio, com o propósito de escrevê-las na própria alma, a fim de promover a autotransformação; escopo a que todo aprendiz de *philosophia* era

conduzido, pelas mãos, pelas palavras e, sobretudo, pelo exemplo do Mestre estoico, para depois publicá-las, por necessidade, como ele próprio confessou em carta endereçada a Lúcio Gélio.<sup>1</sup>

A lição tem início, precisamente, por ocasião da chegada de um ilustre visitante, um jovem orador, que buscara Epicteto para uma consulta, apresentando, nos trajes que portava e na aparência física um tanto exótica, um equivocado excesso de cuidado consigo. Esse o pretexto ideal para o filósofo estoico meditar sobre a busca da beleza, através do Caminho Antigo, ou seja, se orientando de conformidade com a tradição socrática, haurida nas fontes do pensamento platônico.

O texto que traduzimos do grego e ora apresentamos possui forte influência platônica. Epicteto, aqui e ali, utiliza como pano de fundo a *Apologia*, o *Alcebiades* e até a noção de *arete* como “qualidade própria” tal qual Platão na República (II, 352d-353d<sup>2</sup>). Nosso objetivo aqui não é fazer o inventário das ocorrências de uso de Platão por parte de Epicteto – essa tarefa, ou ao menos parte dela, realizamos em nossa tese de doutorado<sup>3</sup> -, mas indicar sucintamente como Epicteto se manteve fiel à tradição socrático-platônica no que se refere ao conhecer-se como cuidar-se, tendo como objeto de cuidado a alma.

---

1 A carta foi publicada na primeira página das “*Conversações de Epicteto*” como uma espécie de justificativa de publicação da obra. Aldo DINUCCI, *O Manual de Epicteto*, p.10.

2

3 Antonio C. de O. RODRIGUES, *Filosofia do desapego* (a áskesis de desapropriação epictetiana à luz da *kátharsis* do *Fédon* de Platão).

A nosso ver o ensinamento de Epicteto nos levará a refletir para mudar a forma de pensar a respeito do ponto nevralgico do momento em que vivemos em que todo mundo acredita ter a possibilidade de mudar o Destino, na perspectiva epidérmica, do ser epidérmico. A lição nos permitirá observar como o jovem retor será conduzido da visão de si mesmo como cobertura, indumentária, pele à contemplação de seu ser como funda interioridade em cujo âmago habita sua *psykhe*.

A partir de então, o cuidado de si será outro.

Cada ser em seu gênero ou espécie traz consigo desde o nascimento sua *arete* (excelência, perfeição) própria, é destinado pela Natureza a alguma coisa, nasceu para isso ou para aquilo. Por conseguinte, a *arete* de um cachorro, v.g., não é a mesma que a de um cavalo, apresentando-se diferente também no homem.

Portanto, o que faz o homem belo, senão o que exatamente, também o cão e o cavalo no gênero?" (a que pertencem) – Isso, disse. “Por conseguinte, o que faz o cão belo?” – a excelência canina presente. “O que faz o cavalo belo?” – A excelência hípica presente. “Enfim, o que faz o homem belo?” – De qual lugar senão do homem a excelência presente? “E tu, portanto, se queres ser belo, ó jovem, isto trabalhe de dentro para fora, a excelência humana”<sup>4</sup>

---

4 EPICTETO, *Conversações*, III, 1, 7.

A apreensão da qualidade própria pela diferença encontrando a forma de excelência de cada ser em seu gênero, qual sua perfeição, corresponde à pequena parte do itinerário de Platão na República<sup>5</sup>. Mas no que consiste a perfeição humana segundo o estoico? Uma vez que não basta concitar o jovem para o trabalho em si próprio sem oferecer-lhe um modelo para se mirar.

E qual é ela (a excelência humana)? – Olha aqueles que tu mesmo elogias, quando separada a paixão, elogias qual dos dois, os justos ou os injustos? – Os justos. – Os donos de si próprios ou os faltos de domínio de si mesmos? – Os donos de si mesmos. – Por conseguinte, sabe que te fazendo a ti mesmo tal aqueles, te farás belo. E enquanto te descuides dessas (excelências), ser feio é necessidade, ainda que grites todas as coisas em favor de parecer belo<sup>6</sup>

O raciocínio não poderia ser mais claro. O homem reconhece naturalmente o modo de excelência, de perfeição, no temperante em relação ao intemperante, no justo em relação ao injusto; logo, se imitar o temperante ou o justo se tornará um homem belo. A busca da beleza associada à ideia de esforço, de trabalho e de luta para se alcançar, de dentro para fora, o melhor em uma trajetória traçada

5 “Parece-te que há uma qualidade própria do cavalo? – Com certeza. – Aceitarias, portanto, que a qualidade do cavalo ou de qualquer animal é aquela que se pode exercer por meio daquele animal unicamente ou, pelo menos, com mais perfeição? – Com certeza”. MARIA HELENA DA ROCHA PEREIRA, *República*, p.48.

6 EPICTETO, *Conversações*, III, 9.

pela própria Natureza para cada um em seu gênero é, em síntese, o principal ensinamento que Epicteto nos passa através da lição.

Esse em grande parte é o próprio caminho antigo adaptado pelo filósofo estoico não somente, para indicar *o cuidado da alma* como hegemônico no processo de aquisição da beleza íntima, como também na conquista de si mesmo através do autodomínio. Houvéssemos observado o princípio diretivo de conduta defendido nesta lição desde a Antiguidade, certamente haveríamos poupado enorme carga de sofrimento em nosso longo caminho até os dias atuais, suprimindo-o, inclusive, em relação ao dias que ainda virão.

A Ética estoica preceituava haver ínsito no homem os princípios diretivos da conduta. São as prenoções (*prolepseis*) que a própria Natureza se encarregou de fixar nos viventes. Epicteto faz uso delas em várias situações<sup>7</sup> e as utilizará quando da necessidade de um modelo para a busca da perfeição humana segundo a natureza.

Se vens diante de mim para ser ajudado, e eu não te ajudar em nada, e tu, como perante a um filósofo, e eu nada falar como filósofo. Como seria cruel estar diante de um filósofo e ele não te corrigir! (...) Se de algum lugar mais tarde venhas a ter mente, me acusarás com razão. “Que viu em mim Epicteto para que, me vendo entrar (nesse estado) diante dele, assim sendo feio, tratar-me com indiferença e jamais dirigir-me palavra. Desesperou de mim assim? Não era eu um jovem? Não era ouvinte da razão?

---

7 EPICTETO, *Manual*, XXVI.

E quantos outros, sobre a idade, erram muitas coisas igualmente? Um dia ouvi falar de um certo Pólemon muito indisciplinado quando jovem, haver sofrido grande transformação. Seja! Ele não acreditava que eu viesse a ser um Pólemon<sup>8</sup>

Um mestre estoico deve antes de tudo acreditar no poder de mudança por parte daquele que carece do lume da orientação filosófica. O filósofo para ser filósofo deve estar inteiramente comprometido com a *conversão*<sup>9</sup> do discípulo ao gênero de vida que manifeste os princípios fundamentais da Escola a qual pertence. E como experimentou em si mesmo e na própria existência o poder de renovação de vida dos teoremas (*theoremata*), não só sabe da força de mudança que encerram, senão também crê na ação pedagógica através do ensino da *philosophia qual instrumento de transformação*.

Se o amante de *sophia* é um educador por excelência, não deixa de ser também um terapeuta (*therapeutes*), e como tal tem de cuidar da saúde espiritual do neófito, libertando-o da escravidão em que vive no estado de ignorância, embasado na crença em sua capacidade de recuperação e cura, porquanto a falta de lume filosófico é considerada como uma espécie de enfermidade.

Ora, neófito significa recém-plantado, o que aproxima o trabalho do filósofo ao do campônio cuidador de semeada. Assim como cada semente possui seu período de plantio, crescimento,

---

8 EPICTETO, *Conversações*, III, 10-14.

9 Pierre HADOT, *Exercices Spirituels et philosophie Antique*, p.223.

poda, florescência e frutificação, dependendo do conhecimento e dedicação do trabalhador do campo, do mesmo modo o filósofo deve colocar à disposição de todos os conhecimentos que lhes favoreçam o desenvolvimento, cuidando para que cresçam segundo o próprio tempo de maturação. Em verdade, ao tornar disponível o conhecimento a todas as gentes, o filósofo age de modo semelhante à Natureza que ninguém exclui dos abundantes recursos que indistintamente oferece a qualquer um que se lhe aproxime.

Se mais tarde acusas isso em mim que terei para defender-me? Sim, mas eu direi e não serás convencido. Laio se deixou persuadir por Apolo? Não foi embora e havendo se embriagado (não) disse ao Oráculo (para) ir passear? Que então? Por isso Apolo não lhe disse verdades? Certamente, eu não sei se me convencerias, nem se não, mas Apolo sabia exatamente por que Laio não seria persuadido e assim mesmo falou. E por que falou? E por que Apolo é? E por que pronuncia Oráculos? Por que estendeu esse território para si mesmo de modo a ser adivinho e fonte da verdade e virem perante ele os da terra habitada (humanidade)? E por que expôs ao público, por escrito, o “Conhece-te a ti mesmo” ninguém pensando nele?<sup>10</sup>

Reconheçam ou não os homens, a verdade deve lhes ser posta ao alcance. Esse o ensinamento pressuposto na iniciativa de se

<sup>10</sup> EPICETETO, *Conversações*, III, 17-18.

estampar o convite à autognose propugnada pelo Templo de Apolo. A mesma substância doutrinária pode ser divisada no Evangelho de Jesus na parábola da *Festa de Núpcias*, na qual se lhe encontra a asseveração de que “muitos serão os chamados e poucos os escolhidos”.<sup>11</sup>

Sócrates convencia todos os que se lhe aproximavam a cuidar de si mesmos? – Nem a milésima parte. Mas, assim mesmo, uma vez que, por efeito dessa ordem do *daimon*, como ele mesmo disse ser ordenado, não abandonou mais. Não obstante, o que disse até perante aos juízes? Se me deixais livre, disse, para que eu não mais pratique sobre essas coisas as quais faço agora, não aceitarei, nem cessarei. Mas simplesmente, sempre me acercando ao primeiro que chegar, jovem e velho, perguntarei essas coisas as quais agora pergunto e mais, sobretudo de vós cidadãos, disse, que sois de nascença mais próximos de mim.<sup>12</sup>

Embora Epicteto não se esqueça de interpretar, rememorando a vida do sábio grego, a missão do filósofo como uma tarefa divina, talqualmente declara Sócrates no diálogo de Platão - por se referir à Apologia de memória - a alusão direta de Sócrates à “maneira de tornar a alma dos atenienses o melhor possível”<sup>13</sup> é omitida. Nada

11 MATHEUS, XXII, 1-14.

12 EPICTETO, *Conversações*, III, 19-20.

13 PLATÃO, *Apologia*, 30 a.

obstante, no prosseguimento da lição verificamos uma aproximação cada vez maior à temática da alma, que para Epicteto possui muitos nomes.

O passo em direção à *psyche* é mais marcante a partir desse excerto:

Assim, uma vez que de algum modo estou condenado a ter barba branca e manto surrado, e tu chegas diante de mim como diante de um filósofo, não te interrogarei duramente, nem como um homem desesperado (em relação a ti), mas direi: jovem, quem queres embelezar? Conhece primeiro quem és e assim embeleze a ti mesmo. És homem, isso é: animal mortal que usa as fantasias logicamente. Mas o logicamente que é? É o estar em conformidade perfeita com a natureza. Afinal, que tens de extraordinário? O animal? Não. A possibilidade de se servir das fantasias? Não. O que tens de extraordinário é o concernente a faculdade lógica (*to logikon*). Isso adorne e embeleze: e deixa a cabeleira ao modelador como ele mesmo quiser.<sup>14</sup>

Dar prioridade à heautognose, ao autoconhecimento é absolutamente necessário para quem busca a beleza dentro da denotação de esforço para atingir a perfeição como a forma de excelência possível de ser alcançada, posto que designada pela Natureza. *Primeiro conhecer-se, depois embelezar-se.* O homem

---

14 EPICTETO, *Conversações*, III, 24-26.

deve centralizar seus empenhos no uso da faculdade lógica; o *to logikon* encerra em si o ponto crucial para o qual o homem tem de voltar-se para que realize o seu melhor, ora o *to logikon* é um dos sinônimos *da psykhe* para Epicteto.

Porque não és um pedaço de carne, nem pelos, mas deliberação (*proairesis*): se conservá-la bela, então serás belo. E até agora não ousei dizer-te que és feio porque parece que queres escutar qualquer coisa a isso. Mas vê o que disse Sócrates ao Alcebíades o mais belo de todos e à flor da idade: “trate então de ser belo”. O que disse a ele? “modele seu cabelo e depile tuas pernas”? Não viria a ser: mas “embeleze tua deliberação (*proairesis*) e extirpa as crenças ruins”. E o *corpinho*<sup>15</sup> então como tratar? Como nasceu. A outro coube cuidar desse. Confia-o aqueloutro<sup>16</sup>

Pierre Hadot, na introdução de sua tradução do *Encheiridion* (*Manual*) de Epicteto, demonstrou, de forma cabal, haver relação de sinonímia entre palavras que aparecem com frequência nas *Conversações de Epicteto* quando ele tem sob o olhar *as coisas que dependem de nós*.<sup>17</sup> A cidadela interior, núcleo de liberdade e

15 De quando em vez, Epicteto usa o diminutivo para marcar o menor valor de alguma coisa em relação a alguma outra de maior valor. Em vez de utilizar o termo *to soma* (corpo), usa o termo *to somation* (corpinho).

16 EPICTETO, *Conversações*, III, 40-43.

17 O princípio Ético-ontológico “Entre as coisas que são, umas nos dizem respeito, outras não” é apresentado no início das duas obras que nos chegaram de Epicteto, a saber: O

centro de indeterminação, será apontada a partir de vários ângulos por termos que têm como fim a mesma realidade, a *psykhe*. Hadot afirma que quando Epicteto fala das coisas que nos dizem respeito:

Diz não somente, das atividades da alma (julgamento, desejo, impulso para a ação) e da escolha de vida (*proairesis*), mas também do uso das representações, do princípio diretor (*hegemonikon*) ou mesmo da alma (*psykhe*) ou do pensamento (*dianoia*) (...) finalmente, elas são múltiplas denominações destinadas a designar a razão, o *logos*<sup>18</sup>

Ninguém desconhece a distinção que Epicteto nos ensinou a fazer diante do mundo. Defendeu ele que é preciso distinguir das coisas que não dependem de nós, aquelas que de nós dependem. A separação aparentemente simples se observada por nós outros, ao menos de quando em vez, nos auxiliaria a perceber o óbvio: que há coisas que não estão em nossas mãos. E que na outra ponta da divisão jaz uma realidade olvidada.

Certa vez os antigos filósofos entenderam que cuidar do ser fora sinônimo de cuidar da alma. Tivéssemos seguido neste caminho não estaríamos na situação perigosa em que atualmente nos encontramos. Porque pouco importa o sentido que emprestarmos à

---

*Manual* e as *Conversações*, sua importância é enorme por resumir em grande parte todo o pensamento do filósofo estoico.

18 Pierre HADOT, *Manuel d'Epictète*, p.43.

realidade da alma, nem se de fato ela é uma realidade ou não. O que temos como certo é que com *o esquecimento da alma* parecemos nós, perece o mundo.

### **Tradução: diatribe 3.1- Sobre o embelezamento**

(1) Quando foi até ele um jovem orador excessivamente adornado quanto ao cabelo e à vestimenta, Epicteto falou: “Diz-me se não te parecem ser belos alguns cães e cavalos, bem como cada um dos outros animais?”

- Parecem, falou <o jovem>.

- Por conseguinte, também os homens, uns são belos, outros feios?

(2)- E como não?

- Logo, segundo o mesmo <raciocínio>, por acaso nomeamos belas, dessas <coisas>, cada uma no mesmo gênero ou cada uma particularmente? Desse modo tu verás. (3) Uma vez que vemos ter nascido para uma coisa o cão, para outra o cavalo e para outra o rouxinol, assim, de modo geral, não é absurdo alguém chegasse a declarar então cada um ser belo quando obtivesse o melhor segundo a sua natureza. E como a natureza de cada um é diferente, parece-me ser de modo diferente a beleza de cada um deles, ou não?

<O jovem> concorda.

- Por conseguinte, o que faz belo o cão, isso não faz feio o cavalo, e o (4) que faz belo o cavalo, isso faz o cão feio se diferentes

são as naturezas deles?

- Parece <que sim>.

(5) - Consequentemente, também o que se considera fazer bem ao pancraciasta, isso não faz bom o boxeador, e também <não faz> mais ridículo o corredor. E o que é belo para o pentatleta, isso mesmo é feiíssimo na luta?

- É assim, disse <o jovem>.

- Portanto, o que faz o homem belo senão o que, segundo o gênero, <faz belo> o cão e o cavalo?

- Isso, disse.

-Consequentemente, o que faz o cão belo? A excelência presente do cão. O que faz o cavalo belo? A excelência presente do cavalo. Enfim, o que faz o homem belo? O que, senão a excelência presente do homem? E tu, portanto, se quiseres ser belo, ó jovem (7), isto trabalhe de dentro para fora: a excelência humana.

- E qual é ela?

- Olha aqueles que tu mesmo elogias. Quando separada a paixão, elogias qual dos dois: os justos ou os injustos?

- Os justos.

- Qual dos dois: os de mente sã ou os incontinentes?

- Os de mente sã.

- Os donos de si mesmos ou os faltos de domínio próprio?

- Os donos de si mesmos.

(9)- Por conseguinte, fazendo algo tal a ti mesmo verás que te farás belo. E enquanto te descuidares dessas <excelências>, ser feio

é necessidade, ainda que grites todas as coisas em favor de parecer belo.

(10)- Por essa razão não tenho o que te dizer: pois se te falo as coisas que penso, te atormentarei, e tu, saindo rapidamente, não mais retornarás. Vê como farei se vens perante a mim para ser ajudado e eu não te ajudar em nada, e tu, como perante a um filósofo, <e> eu nada te disser como filósofo. (11) Como seria cruel estar diante de um filósofo e ele não te corrigisse! Se, mais tarde, vieres a ter tino, me acusarás com razão: (12) “Que viu Epicteto em mim para que, vendo-me aparecer de tal modo diante dele, estando eu assim feio, me tratasse com indiferença e jamais me dirigisse palavra?” (13) “Desesperou de mim assim? Não era eu um jovem? Não ouvia as palavras? E quantos outros pela idade erram muitas coisas tais? (14) Um dia ouvi que certo Pólemon, de indisciplinadíssimo jovem, sofreu tal transformação. Seja! <Epicteto> não acreditava que eu viesse a ser um Pólemon. Podia ter endireitado meu cabelo, tirado de mim os penduricalhos, haver-me feito parar de me depilar, mas, vendo-me – que direi? – possuir tal aparência, silenciou”. (15) Eu não digo de quem é essa aparência: tu mesmo dirás isso quando ires a ti mesmo – e saberás quem és, o que é ela e quem a cultiva.

- (16) Se mais tarde me acusares disso, que terei para me defender? Sim, mas eu falarei, e <o jovem> não será convencido. Laio se deixou persuadir por Apolo? Não foi embora e, havendo se embriagado, disse rir-se do oráculo? E então? Por isso Apolo não lhe disse as verdades? – Certamente (17), eu não sei se me

convencerás, nem se não: mas Apolo sabia exatamente que Laio não seria persuadido e assim mesmo falou. E por que falou? (18) E por que Apolo é Apolo? E por que pronuncia oráculos? Por que estendeu esse território para si mesmo, de modo a ser adivinho e fonte da verdade, e virem perante a ele os da terra habitada? E por que expôs ao público, por escrito, o conhece-te a ti mesmo, ninguém o observando?

- (19) Sócrates convencia a todos os que se lhe aproximavam a cuidar de si mesmos? Nem a milésima parte. Mas assim mesmo <o fez>, uma vez que para esse posto foi ordenado pelo *daimon*, como ele mesmo disse, não o abandonou mais. E o que disse até perante os juízes? (20) “Se me deixais livre, disse, para que eu não mais pratique essas coisas, as quais faço agora, não aceitarei, nem cessarei. Mas simplesmente, sempre acercando-me do primeiro que chegar, jovem e velho, perguntarei essas coisas as quais agora pergunto e mais, sobretudo de vós cidadãos, disse, que sois por nascença mais próximos de mim”. “Desse modo, tu és indiscreto, ó Sócrates, e intrometido”. (21) E que te importa o que fazemos? E que dizes? Sendo meu companheiro e parente, descuidas de ti mesmo e forneces à cidade um mau cidadão, e aos familiares um mau parente, e aos vizinhos um mau vizinho.

(22) - Afinal, tu quem és?

- Aqui o dizer é grande: “Eu sou aquele para quem é preciso cuidar dos homens”. Pois não se encontra, por acaso, um boizinho com audácia para arrostar ao leão: mas se o touro, tendo se acercado,

o enfrentar, diz-lhe, se te pareça bom: “E tu quem és?” “E que importa a ti?”. (23) Homem, em todo gênero nasce alguma coisa extraordinária: nos bois, nos cães, nas abelhas, nos cavalos. Não digas para o extraordinário: “Afinal, quem és?” Senão, ele te dirá, tomando a voz de alguma parte: “Eu sou tal qual a púrpura na túnica: não sou de igual valor aos outros ou insultarás minha natureza de me haver feito diferente ante os outros”.

(24) E então? Sou eu de tal qualidade? Como isso é possível? Pois tu és tal que sejas capaz de ouvir coisas verdadeiras? Oxalá! Mas, mesmo assim, uma vez que de algum modo estou condenado a ter barba branca e manto surrado, e tu <condenado a> chegar diante de mim como diante de um filósofo, não te interrogarei duramente, nem como um homem desesperado <em relação a ti>, mas direi: jovem, quem queres embelezar? Conhece primeiro quem és e assim embeleza a ti mesmo. (25) És homem: e isso é: animal mortal que usa as fantasias<sup>19</sup> logicamente. Mas, o logicamente, que é? Em conformidade perfeita com a natureza. Afinal, que tens de extraordinário? O animal. Não. A possibilidade de se servir das fantasias? Não. (26) O que tens de extraordinário é a <faculdade> racional: isso adorna e embeleza, e deixa a cabeleira para quem a modele como quiser. (27) Então que outros nomes tens? És homem ou mulher? Homem. Então embeleza o homem, não a mulher. Aquela veio a ser, por natureza, doce e delicada. Mas caso tenha muitos pelos, é um monstro e é mostrada em Roma com os monstros. (28)

---

19 Escolhemos traduzir *phantasia* diretamente.

E, sobre o homem, <é monstruoso> não os ter: se naturalmente não tem, é monstro. Mas caso o próprio <homem> corte <os pelos> e os arranque de si mesmo, que faremos com ele? Onde o mostraremos e sob que título o inscreveremos? (29) Eu vos mostrarei um homem que quer mais ser mulher que ser homem. Ó espetáculo terrível! De maneira alguma alguém se admirará da subscrição. Por Zeus, considero que aqueles mesmos que se depilam fazem o que fazem sem compreenderem o que é isso.

(30) Homem, que tens a censurar em tua natureza? Por que te fez nascer homem? E então? Era preciso todos terem nascido mulheres? E qual seria a vantagem para ti embelezar-te? Para quem te enfeitarias se todos fossem mulheres? (31) Mas não te agradas o pequeno assunto? Faze completo e por inteiro isso: suprime a causa dos pelos: faz a ti mesmo inteiramente mulher para que não nos enganemos, não <sejas> meio homem, meio mulher. (32) A quem queres agradecer? As jovens mulheres? Agrada-as como homem:

- Sim, mas elas gostam dos imberbes.

(33) - Não te enforcarás? E se gostassem dos pervertidos, virias a ser pervertido? Essa é a tua obra? Para isso nasceste? Para as mulheres desregradas gostarem de ti? (34) Para tal te tornamos cidadão de Corinto e, se assim for o caso, governante da cidade ou diretor de efebos, ou comandante, ou presidente nos jogos públicos? (35) Oras, e, tendo casado, vais continuar a te depilar? Para quem e pelo que? E, tendo tido filhos, em seguida os levarás também depilados para nós, para o lugar de cidadania? Um cidadão, senador

e orador! É preciso fazer votos para que tais jovens nasçam e cresçam junto a nós!

(36) Não, pelos Deuses, ó jovem! Mas, tendo escutado, uma só vez, esses discursos, indo embora, diz a ti mesmo: “Não foi Epicteto que me disse essas coisas: pois como seria possível para ele? Mas alguma divindade benévola através dele. Pois não ocorreria a Epicteto afirmar essas coisas, não havendo tido por hábito dizê-las a ninguém. (37) Melhor então obedecermos à divindade para não sejamos objeto de sua ira”. Não: mas se o corvo, crocitando, sinaliza algo para ti, não é o corvo o que sinaliza, mas a divindade por meio dele. E se através da voz humana alguma coisa é sinalizada, não faria o homem dizer para ti essas coisas para que conhecesses a força do *daimon* que sinaliza a uns assim, a outros doutro modo, e através do mais belo mensageiro sinaliza a respeito das maiores e das mais importantes coisas? (38) Que outra coisa é o que diz o poeta:

Pois nós mesmos o avisamos e lhe enviamos  
Hermes, de aguda visão, matador de Argos, que  
não se unisse à mulher, nem tampouco lhe o  
esposo matasse<sup>20</sup>.

(39) Hermes, havendo descido, esteve para dizer essas coisas a Egisto, e agora os Deuses dizem-nas para ti e enviam-te “Hermes, de aguda visão, matador de Argos” para não mudares as coisas que são belas, nem te preocupares com elas, mas deixares o homem,

---

20 *Odisseia*, I, 37.

homem; a mulher, mulher; o belo homem como belo homem; o feio como homem feio. (40) Porque não és um pedaço de carne, nem pelos, mas deliberação<sup>21</sup>: (41) Se conservá-la bela, então serás belo. (42) E até agora não ousei dizer-te que és feio, porque parece que queres escutar qualquer coisa menos isso. Mas vê o que disse Sócrates ao mais belo de todos e à flor da idade Alcebíades. “Trata então de ser belo”. O que disse ele? “Modela teu cabelo e depila tuas pernas”? Não seria possível. Mas “Embeleza tua deliberação e extirpa as crenças ruins”. (43) E o pequeno corpo então como tratar? Como é por natureza. A outro coube cuidar dessas coisas. Confia-as a ele. E então? É preciso ser sujo? (44) Não seria possível. Mas o que és e nasceste, isso mantém limpo. O homem como homem, a mulher como mulher, a criança como criança. (45) “Não, <dizes tu>, arranquemos o pelo do leão também para que ele não esteja sujo; e a crista do galo, porque é preciso também este estar limpo!” O galo <limpemos> como galo, o leão como leão e o cão de caça como cão de caça.

---

21 *Proháresis*.

## REFERÊNCIAS

ARRIANO, Flávio, *O manual de Epicteto: apotegmas da sabedoria estoica*. Tradução do texto grego, Doutor Aldo Dinucci. Sergipe: Editora Universidade Federal de Sergipe, 2008.

BAILLY, Anatole. *Dictionnaire Grec Français* : Editora Hachette, 2000.

ÉPICTÈTE. *Entretiens*, texte établi et traduit par Joseph Souilhé, Paris: Editora Les Belles Lettres, 4 vol, 2002.

EPICTETO. *Enquiridión*. Tradução e notas: José Francisco García de La Mora. Edição bilíngüe, grego-espanhol. Barcelona: Editora Anthropos, 1991.

HADOT, Pierre. *Manuel d'Épictète*. Paris : Editora Librarie Générale Française, 2000.

HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et Philosophie Antique*. Paris : édition Albin Michel, 1993.

MURACHCO, Henrique. *Língua Grega: visão semântica, Lógica, orgânica e funciona*. Petrópolis: Editora Vozes. 2 vol. 2001.



# A PHANTASIA KATALEPTIKE EM EPICTETO

(por Marcelo Barreto dos Santos, Mestrando em Filosofia, UFBA)

## 1. Introdução

A questão que norteia o presente estudo pode ser colocada nos seguintes termos: Qual função o conceito de *phantasia kataleptike*<sup>1</sup> desempenha na doutrina estoica ensinada por Epicteto?

O referido questionamento foi suscitado, sobretudo, a partir da leitura do breve, mas instigante, artigo de Rodrigo Braicovich, intitulado *La doctrina de las impresiones cognitivas en el Estoicismo Romano*<sup>2</sup>, no qual encontramos a afirmação contundente de que Epicteto, quando se refere ao conceito de *phantasia kataleptike*, o faz só como a repetição de um dogma tradicional, esvaziado de qualquer aplicação efetiva na sua filosofia. Com efeito, na perspectiva apresentada pelo autor, esse conceito é inexpressivo no período do estoicismo designado como romano ou imperial.

---

1 Optamos por adotar a transliteração dos termos ao invés de traduzi-los, devido ao grande desacordo entre os comentadores quanto ao melhor termo para traduzir a noção estoica de *phantasia kataleptike*, Duas traduções possíveis, mas igualmente imprecisas, seriam “representação compreensiva” ou “impressão cognitiva”.

2 BRAICOVICH, R. (2017) *La doctrina de las impresiones cognitivas en el Estoicismo Romano*. XVII Congreso Nacional de Filosofía, AFRA, Santa Fe 2015 / 1a ed. - Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral. Facultad de Humanidades y Ciencias.

Não tenho a pretensão aqui de examinar detalhadamente os argumentos apresentados no artigo citado, devo abordá-los brevemente, só como ponto de partida para uma reflexão que aponta numa direção distinta da apresentada por Braicovich, a saber: a defesa de que a noção de *phantasia kataleptike* ocupa um lugar relevante no pensamento de Epicteto. Para tanto, inicialmente farei uma breve apresentação da definição tradicional do conceito em questão; em seguida apresentarei algumas interpretações possíveis acerca do seu uso por Epicteto; e, por fim, irei analisar algumas passagens do *Encheiridion*<sup>3</sup> e das *Diatribes*<sup>4</sup>, a fim de buscar uma fundamentação razoável para a posição proposta aqui.

## 2. Definição tradicional da *phantasia kataleptike*

Tendo em vista que *kataleptike* é um termo que designa um tipo específico de *phantasia*, previamente vejamos como os estoicos definem esta, em geral, para depois especificar as peculiaridades daquele tipo. O termo *phantasia* tem no estoicismo uma acepção muito ampla e envolve muitas nuances, mas, para o fim deste estudo, acredito que seja suficiente fazer uma breve abordagem da definição geral legada por Crisipo, segundo a qual *phantasia* é uma alteração na alma.

3 O *Encheiridion de Epicteto* é um compêndio dos princípios morais de Epicteto redigido por um de seus discípulos, Lúcio Flávio Arriano Xenofonte. Adotaremos aqui a tradução do grego para o português de Aldo Dinucci e Alfredo Julien.

4 As *Diatribes de Epicteto* consistem na compilação de suas lições orais feita também por Arriano. Originalmente correspondiam a oito volumes, dos quais nos restaram quatro. Epicteto, a exemplo de Sócrates, nada escreveu. Adotaremos aqui a tradução do grego para o português de Aldo Dinucci.

Há uma ambivalência na natureza dessa alteração. Se, por um lado, a mesma possui um caráter corpóreo, considerando que, para os estoicos, a alma é corpórea; por outro, no caso de uma alma racional, a *phantasia* é igualmente racional, possuindo também um caráter que se expressa linguisticamente. Aldo Dinucci esclarece a razão desta ambiguidade da seguinte forma: “o *hegemonikon* [alma racional], após perceber e interpretar a modificação que recebe do objeto externo, traduz linguisticamente o que o afetou, perfazendo a *phantasia* racional.”<sup>5</sup> É propriamente sobre esse caráter linguístico da *phantasia* racional que incide o assentimento (*synkatathesis*).

Dentre as *phantasiai*, há um tipo que ocupa um lugar de destaque no estoicismo antigo, e, como quero crer, também do romano, a chamada *phantasia kataleptike*. As características distintivas desse tipo de *phantasia* foram descritas por Diógenes Laércio como se segue: “<a *phantasia*> compreensiva, que é o critério das ações, dizem <os estoicos>, é a que advém de algo que existe, de acordo com o que existe, carimbada e impressa <pelo que existe>” (D.L. 7.47). Em outras palavras, podemos afirmar que na *phantasia kataleptike* (i) a alteração na alma, ou na mente, revela algo que realmente existe, (ii) se dá em conformidade com este algo, e (iii) é causada pelo mesmo. Essa definição implica que este conceito seja o critério de verdade, para os estoicos, pois consiste na condição de possibilidade do conhecimento efetivo de como o mundo é.

---

5 DINUCCI, A. (2017). O conceito estoico de *phantasia*: de Zenão a Crisipo. *Archai* nº21, sep.-dec., p. 31

### 3. Possibilidades interpretativas

Dito isso, voltemos para a questão acerca da importância deste tema no pensamento de Epicteto. Acredito que possam haver pelo menos três posições distintas a esse respeito, a saber: a) Epicteto concede a esse conceito a mesma importância que os antigos estoicos; b) Epicteto não deu importância alguma, só citando esse termo em poucos momentos nos quais parece estar repetindo um dogma tradicional automaticamente, sem nenhuma relevância prática; c) É uma posição mais moderada, de acordo com a qual, Epicteto se apropriou do conceito em sua filosofia de forma relevante, sem, no entanto, colocá-lo no centro da sua doutrina.

A posição (a) parece realmente difícil de ser sustentada. Conforme destaca Braicovich, no artigo citado, o papel central que a noção de *phantasia kataleptike* desempenhara no estoicismo antigo, conforme atestam as fontes que nos restauram, não encontra paralelo algum nos textos do estoicismo do período romano. A razão do lugar fundamental concedido a essa noção pelos primeiros estoicos sugere que no centro das suas investigações estava a reflexão acerca da possibilidade do conhecimento. Essa centralidade pode ser atribuída, pelo menos parcialmente, ao debate travado com o ceticismo.

O cerne da discussão que então se estabeleceu entre os estoicos e os céticos da academia era a possibilidade da *phantasia kataleptike*. A ausência da interlocução intensa com o ceticismo, no estoicismo romano, é apontada por Braicovich como uma das

possíveis causas do quase desaparecimento deste termo nos escritos deste período. Esse é um dos argumentos que suscitam a posição (b). Outro importante argumento, nessa mesma direção, considera que o estoicismo mudou o seu foco, das questões gnosiológicas para questões éticas, e, em consequência disso, a noção de *phantasia kataleptike* caiu em desuso, devido à dificuldade de adequá-la ao campo das ações. Braicovich coloca as seguintes questões, a fim de destacar essa dificuldade:

Tomemos a definição e um exemplo concreto: como eu poderia decidir se a impressão (*phantasia*) de que deveria dedicar minha vida a filosofia é uma impressão (*phantasia*) que revela todas as peculiaridades do objeto que a causou? Que significaria perguntar se a impressão (*phantasia*) de que deveria abandonar minha família se imprimiu em minha alma de modo exato e preciso em relação a algo que existe tal qual essa impressão (*phantasia*) representa a mim?<sup>6</sup>

Também parece corroborar essa tese o fato de que, nas fontes que restaram do estoicismo antigo, praticamente só há referência a *phantasiai* no contexto de percepções sensíveis. Em contrapartida, no estoicismo romano, a maior parte dos exemplos de *phantasiai*

6 Tradução minha do original em espanhol: BRAICOVICH, R. (2017) *La doctrina de las impresiones cognitivas en el Estoicismo Romano*. XVII Congreso Nacional de Filosofía, AFRA, Santa Fe 2015 / 1a ed. - Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral. Facultad de Humanidades y Ciencias.

abordados (por exemplo, por Epicteto) tem um caráter prático, tal qual os descritos na citação acima. Esse fato reforça a asserção de que deve haver uma inadequação do conceito de *phantasia kataleptike* no contexto prático, o que justificaria a posição (b), de que tanto Epicteto quanto os demais estoicos de sua época, abandonaram por completo a aplicação deste conceito.

#### 4. A *phantasia kataleptike* em Epicteto

Passemos agora a considerar o uso do termo por Epicteto e investiguemos se é possível sustentar uma posição mais moderada. Para tanto, iremos analisar primeiramente a única passagem no *Eincheiridion* em que o termo *phantasia kataleptike* aparece:

Alguém se banha de modo apressado: não digas que ele <se banha> de modo ruim, mas de modo apressado. Alguém bebe muito vinho: não digas que ele <bebe> de modo ruim, mas que <bebe> muito. Pois, antes de discernir a opinião dele, como sabes que ele <age> de modo ruim? Assim, não ocorrerá que apreendas as representações compreensivas de umas coisas e dêes assentimento a outras. (ENCHEIRIDION, 45)

O objetivo dessa orientação é expressamente garantir que só se dê assentimento as *phantaiai kataleptike* que tivermos apreendido. Aqui é importante lembrarmos que o assentimento diz

respeito à *phantasia* em seu caráter enunciativo, sendo assim, no contexto dessa citação, um exemplo de *phantasia kataleptike*, é a expressão “fulano banha-se de modo rápido”. Podemos perguntar sobre quais seriam as condições, de acordo com a definição tradicional, que devem ser atendidas nesse caso para que esta seja realmente *kataleptike*? Primeiro: fulano realmente toma banho rápido; segundo: eu apreendo exatamente a alta velocidade com que fulano toma banho; e, por fim, a causa antecedente da minha *phantasia* é o fato de fulano estar tomando banho rápido, ou seja, esse fato se imprime perfeitamente na minha alma através do sentido visual.

Até aqui poderíamos concluir que Epicteto mantém-se coerente ao dogma da sua escola. No entanto, o mais interessante para a nossa análise acredito que seja o exemplo dado de *phantasia* não *kataleptike*. No caso do banho rápido, a *phantasia* não *kataleptike*, diante da qual não devemos dar nosso assentimento, é expressa no seguinte enunciado: “o modo como fulano toma banho é ruim”. A fim de descobrir a causa pela qual essa *phantasia* não é *kataleptike*, talvez possamos partir do que distingue os dois enunciados. Claramente, o que diferencia ambos é que este consiste em um juízo de valor, enquanto aquele é a simples constatação de um fato.

Poderíamos então concluir que as *phantasiai kataleptike* são somente as que consistem na constatação de um fato, sem que ao mesmo seja adicionado nenhum julgamento? Acredito que esta conclusão estaria correta, se não fosse a seguinte advertência

presente na citação: “antes de discernir a opinião dele, como sabes que age de modo ruim?” Isso parece indicar que, havendo-se discernido a opinião que motivou uma determinada ação, o julgamento da mesma é lícito. Sendo assim, talvez possamos sugerir a seguinte formulação: a *phantasia* de que “fulano toma banho de modo ruim” caso se dê em função do discernimento de que a opinião que mobilizou a sua ação é incorreta, será uma *phantasia kataleptike*.

Podemos encontrar a razão pela qual Epicteto enfatiza a necessidade de considerar a opinião para realizar um julgamento nas primeiras linhas da *Diatribes* 1.29, na qual lemos a seguinte afirmação: “Pois as opiniões sobre os materiais, se forem retas, tornam boa a capacidade de escolha; mas se forem tortas e distorcidas, <tornam-na> má.” (DIATRIBE 1.29.3) Sabemos que para Epicteto só o que pode propriamente ser definido como bom ou mal é aquilo que está sob o nosso encargo, ou seja, a capacidade de escolha (*prohairesis*), tudo o mais é classificado como indiferente. Conforme o primeiro critério da *phantasia kataleptike* definido pela tradição, a *phantasia* de que algo é mal só poderá ser *kataleptike* se esse algo for realmente mal; portanto, a mesma só poderá dizer respeito à capacidade de escolha, tendo em vista que só esta pode ser realmente boa ou má, o que, em última instância, será determinado pela correção da opinião.

Essas considerações estão no cerne da filosofia ensinada por Epicteto, e considerar que, nesse contexto, o critério da *phantasia*

*kataleptike* tem um papel importante é o mesmo que atestar a sua relevância.

Penso que a escassa aparição do termo nas *Diatribes* e no *Eincheiridion* não significa que a ideia expressa pelo mesmo não esteja presente nessas obras. Na *Diatribes* 1.27, por exemplo, Epicteto apresenta uma classificação das *phantasiai*, que se refere claramente à noção de *kataleptike*, sem, no entanto, utilizar esse termo. Nessa passagem lemos que: “As representações nos advêm de quatro modos: pois ou é algo e assim se afigura, ou não é nem se afigura como o que é, ou é e não se afigura, ou não é e se afigura.” (DIATRIBE, 1.27.1). Nesta classificação os dois primeiros modos apresentados correspondem claramente à *phantasia kataleptike*.

Creio também que seja possível supormos que sempre que o tema do assentimento ou questões relativas à verdade são abordadas por Epicteto, a referência ao conceito fica subentendida, pois não vejo razão para considerarmos que o filósofo teria um outro critério de verdade que não a *phantasia kataleptike*.

No que diz respeito à ênfase na dimensão prática, é um fato que Epicteto prioriza expressamente as questões deste âmbito; contudo, isso não retira absolutamente a relevância do conceito de *phantasia kataleptike*, mesmo porque este também parece possuir uma dimensão prática. Com efeito, na *Diatribes* 4.4, o filósofo critica aqueles que se satisfazem com o mero estudo sobre o assentimento aos tipos de *phantasiai* e não se dispõem a submeter à análise

as próprias a fim de discernir qual dentre elas são *katalepike* e consequentemente merecem seu assentimento.

No que concerne à adequação dos critérios da *phantasia kataleptike* ao domínio da prática, penso que, para sugerir a possibilidade desta adequação, seja preciso ir além do exemplo do banho rápido e abordar uma *phantasia* como a expressa no enunciado “devo abandonar minha filha”. Essa é precisamente a *phantasia* que ocupa o lugar central na *Diatribē* 1.11, que narra o diálogo de Epicteto com um pai que abandonara sua filha doente, supostamente porque não suportava presenciar o sofrimento da mesma. Nos primeiros movimentos da discussão o filósofo ressalta o papel das opiniões enquanto determinantes das ações. Em seguida, o diálogo volta-se completamente para a investigação sobre se a opinião que mobilizou a ação do pai estava em conformidade com a natureza.

Como sugerimos anteriormente, no exemplo do banho rápido, Epicteto parece propor que, uma *phantasia* que expresse um juízo de valor acerca de uma determinada ação só poderá ser *kataleptike* se emergir do exame da opinião que a motivou. De modo semelhante, creio que a *phantasia* que resulta do escrutínio empreendido pelo filósofo sobre a opinião do pai que abandonou a filha será uma *phantasia kataleptike*, pois deverá, por força da razão, corresponder com exatidão ao que está dado na ordem natural das coisas e das suas relações.

As reflexões propostas aqui não se pretendem conclusivas, mas procuram apenas lançar luz em alguns dos aspectos do pensamento

de Epicteto que parecem oferecer sustentação argumentativa para a tese de que o conceito de *phantasia kataleptike* permanece relevante, e talvez essencial, para uma boa compreensão da filosofia deste que foi um dos maiores filósofos do estoicismo romano.

## REFERÊNCIAS

BRAICOVICH, R. *La doctrina de las impresiones cognitivas en el Estoicismo Romano*. IN: XVII Congreso Nacional de Filosofía, AFRA, Santa Fe 2015 / 1a ed. - Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral. Facultad de Humanidades y Ciencias. 2017.

DINUCCI, A. O conceito estoico de *phantasia*: de Zenão a Crisipo. IN: Revista *Archai* nº21, p. 15-38, sep.-dec./ 2017.

DINUCCI, A. Epicteto: *Diatribes* 1.29 e 1.30 –uma **síntese da filosofia epictetiana das diatribes**. IN: PROMETEUS - Ano 9 - Número 19 – Janeiro-Junho/2016.

DINUCCI, A. Cinco *Diatribes* de Epicteto sobre razão e loucura: *Diatribes* 1.12, 1.17, 1.21, 1.22, e 1.27. IN: Griot: Revista de Filosofia v.14, n.2, dezembro/2016.

DINUCCI, A; DUARTE, V. Amizade e coragem em Epicteto: apresentação e tradução das *Diatribes* 1.11 e 1.23. IN: PROMETEUS - Ano 10 - Número 22 – Março/2017.

EPICTETO. *Disertaciones por Arriano*. Trad. Paloma Ortiz García. Madri: Editora Gredos, 1993.

EPICTETO. *Encheiridion de Epicteto*. Trad. Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Paulo: Annablume, 2014.

EPICTETO. *The Discourses of Epictetus as reported by Arrian (Books I, II, III & IV); Fragments; Encheiridion*. Trad. W. A. Oldfather. Cambridge: Loeb, 2000.



# **PHANTASIA, PHAINOMENON E DOGMA EM EPICTETO<sup>1</sup>**

(por Aldo Dinucci, DFL/UFS)

## **Introdução**

Este artigo visa avaliar a relação entre os conceitos de *phantasia*, *phainomenon* e *dogma* no pensamento de Epicteto. Para isso, dividiremos nosso trabalho em quatro partes principais.

Na primeira, apresentaremos os fundamentos do conceito estoico de *phantasia* e noções correlatas, tais como *lekton* e *axioma*.

Na segunda, passaremos em revista as principais traduções de *Encheiridion* 1.5<sup>2</sup>. Esta linha é particularmente importante para nosso tema, já que estabelece a relação entre dois dos três conceitos em questão: *phantasia* e *phainomenon*. Após isso, nos deteremos nos comentários de Hadot sobre esta linha. Seus comentários são particularmente importantes porque ele concebeu, em dois trabalhos

<sup>1</sup> Este artigo é uma versão revisada do artigo intitulado “*Phantasia, phainomenon and dogma in Epictetus*”, que apresentei no *Research Seminar in Classical Studies* da Universidade de Kent (Canterbury - UK) em fevereiro de 2015 e foi publicado na revista grega *Athens Journal of Humanities and Arts*. Agradeço a Kelli Rudolph (University of Kent), Marcos Balieiro (UFS) e Luis Márcio Fontes (IFES-AL) por seus comentários e sugestões que muito ajudaram a aperfeiçoar o rascunho inicial.

<sup>2</sup> Abreviaturas: *AM: Contra os matemáticos* (Sexto Empírico) – *Diss.: Diatribes* (Epicteto) – *D.L.: Vida dos filósofos eminentes* (Diógenes Laércio) – *Ench.: Encheiridion* (Epicteto) – *HP: Hipotipôses pirrônicas* - *LS: The Hellenistic philosophers* (Long & Sedley).

diferentes, duas possibilidades distintas de traduzir *phainomenon* nessa linha.

Na terceira parte, investigaremos as concepções de Epicteto sobre *phantasia* e seus conceitos relacionados, nos concentrando na relação entre *phantasia* e capacidade racional (*dynamis logike*).

Na quarta parte, analisaremos as ocorrências das palavras *dogma* e *hypolepsis*. Mostraremos que essas palavras são sinônimas e conceitos-chave para entendermos o teste das *phantasiai* em Epicteto.

Na conclusão deste artigo, apresentaremos uma visão compreensiva sobre a interconexão dos conceitos de *phantasia*, *phainomenon* e *dogma* no estoicismo de Epicteto, voltando às diferentes interpretações de *Ench.* 1.5 e tentando decidir qual é a correta.

### ***Phantasia* (Fundamentos)**

Não há consenso acerca da tradução do termo grego φαντασία no contexto do estoicismo. Lesses,<sup>3</sup> Annas<sup>4</sup> e Sorabji<sup>5</sup> o traduzem como *appearance*, Frede<sup>6</sup> e Long e Sedley<sup>7</sup> preferem *impression*,

---

3 Lesses, 1998, p. 2-24.

4 Annas, 1991.

5 Sorabji, 1990, p. 307-314.

6 Frede, 1983, p. 65-93.

7 Long, & Sedley, 1987a; 1987b.

Inwood e Gerson<sup>8</sup> escolhem *presentation*, Long<sup>9</sup> modifica sua tradução mais tarde para *representation* para evitar confusão com o conceito humeano de impressão. Em francês, Hadot<sup>10</sup> e Gourinat<sup>11</sup> o traduzem por *représentation*. Em italiano, Maltese<sup>12</sup> opta por *rappresentazione*. Neste artigo, nos limitaremos a transliterar o termo: *phantasia*.

A noção de *phantasia* é de fundamental importância para a compreensão de temas lógicos, epistemológicos e éticos no âmbito do estoicismo. Embora Cleantes e Crisipo considerem a *phantasia* uma modificação da capacidade racional, eles explicam diferentemente essa modificação. Para Lesses<sup>13</sup>, Crisipo parece criticar Cleantes por aceitar uma concepção ingênua de *phantasia*, de acordo com a qual *phantasiai* perceptivas são cópias de qualidades possuídas pelos objetos representados (cf. D.L. 7.50.4). Além disso, Annas<sup>14</sup> crê estar suposto nas observações de Crisipo que *phantasiai* são articuladas em forma linguística ou proposicional. Assim, a concepção de Crisipo de *phantasia* tem duas facetas: por um lado, a corpórea, já que é uma modificação da capacidade racional;<sup>15</sup> por outro, a incorpórea, já que

---

8 Inwood, & Gerson, 1988.

9 Long, 1991, p. 102-120.

10 Hadot, 2000.

11 Gourinat, 1998.

12 Maltese, 1990.

13 Lesses, 1998, p. 6.

14 Annas, 1991, p. 74-75.

15 Cf. D.L. 7.49, *AM* 8.56.

essa modificação está associada a um *axioma*<sup>16</sup> que descreve e avalia o que afeta a capacidade racional<sup>17</sup>.

Essa dualidade é expressa por Crisipo através de sua analogia entre *phantasia* e luz: assim como a luz mostra a si mesma e as coisas iluminadas, assim também a *phantasia* mostra a si mesma e a coisa que a produziu (cf. Aëtius, 4.12.1-5).

Para os estoicos, o pensamento conceitual surge a partir da ocorrência de *phantasiai* sensíveis (cf. D.L. 7.49, *AM* 8.56). Por essa razão, conceitos são para eles um tipo de *phantasia* criada pela internalização de *phantasiai* repetidas e similares. O assentimento (*synkatathesis*) está necessariamente envolvido na apreensão cognitiva humana (cf. D.L. 7.49; Cicero, *Acadêmicos* 1.40, 2.145<sup>18</sup>). Nos animais racionais, dar assentimento a uma *phantasia* é um ato voluntário, resultante da aceitação de um *dogma* (que podemos traduzir em português como “opinião” ou “crença”) ou *hypolepsis* (que podemos traduzir em português como “suposição”, sendo de fato sinônimo de *dogma* em Epicteto, como veremos na quarta seção deste artigo).

Logicamente falando, o assentimento é dado a um *axioma*, que é definido como um “*lekton*”<sup>19</sup> completo que pode ser asserido no

---

16 O equivalente estoico da proposição da lógica contemporânea. Cf. D.L. 7.65. Quanto ao caráter incorpóreo do *axioma* e sua definição, ver os próximos parágrafos.

17 Cf. Lesses, 1998, p. 6; D.L., 7.50.4.

18 Cicero, *Da natureza dos deuses*.

19. Cf. HP 2.104, DL 7.65.4-5. Essa palavra grega é um adjetivo verbal do verbo *lego* (“dizer”) e significa literalmente “o que pode ser dito”, podendo ser entendido como o sentido das palavras. O *lekton* é o efeito do processo de pensar sobre o que causou a percepção.

que se refere a si mesmo”. Diógenes Laércio observa que a palavra *axioma* é derivada do verbo *axioo*, que significa primariamente o “ato de aceitar ou rejeitar” (D.L. 7.65). De fato, *axioma* poderia ser traduzido em português por “o que é asserido”. Os *axiomata* são as únicas entidades que são primariamente verdadeiras ou falsas (cf. *AM* 8.74, 8.12, D.L. 7.65-66), sendo verdadeiras quando é o caso e falsas quando ocorre o contrário (cf. *AM* 8.10, 85; 88).

Como observado por Shields,<sup>20</sup> a ortodoxia estoica proclama três concepções fundamentais sobre *phantasiai* e *axiomata*: (1) *phantasiai* podem ser ditas verdadeiras ou falsas (cf. *AM* 7.242-46); (2) apenas *axiomata* são, estritamente falando, verdadeiros ou falsos (cf. *AM* 8.74); (3) nenhuma *phantasia* é um *axioma*, já que *phantasiai* são modificações da mente, enquanto *axiomata* são *lekta* e, por essa razão, incorpóreos (cf. *AM* 7.74, 7.151-57). Podemos assim deduzir dessas premissas que uma *phantasia* pode ser chamada verdadeira ou falsa na medida em que nela subsiste um *axioma* verdadeiro ou falso.

---

Como um efeito, é chamado incorpóreo pelos estoicos (cf. LS (volume 1), p. 164-5, 169, 199, 271-2, 333-43, 387-8, 393). É também a marca distintiva de uma *phantasia* racional, pela qual esta é linguisticamente articulada. Em outras palavras, um *lekton* (e consequentemente um *axioma*) não é algo por si, não existe separado, mas subsiste de acordo com uma *phantasia* racional (cf. *AM* 8.70 (= SVF, 2.187)). O *lekton* é objetivo na medida em que se refere a um certo atributo de um corpo. Mas, como propriedade de uma *phantasia*, que, como foi dito, é uma modificação da capacidade racional e algo corpóreo, subsiste apenas subjetivamente (LS 27D). Há vários tipos de *lekta*, mas, para os propósitos de nossa presente investigação, concentraremos nossa atenção no *axioma*.

20 Shields, 1993, p. 242-246.

## *Encheiridion 1.5 e Phainomenon*

εὐθὺς οὖν πάση φαντασίᾳ τραχεῖα μελέτα ἐπιλέγειν ὅτι  
“φαντασία εἶ καὶ οὐ πάντως τὸ φαινόμενον” (*Ench.* 1.5).

O primeiro comentário disponível sobre *Ench.* 1.5 é o de Simplicio (*Comentário ao Encheiridion de Epicteto*, 20.1 ss.), que nos diz que Epicteto “chama *tracheiai* aquelas *phantasiai* que têm o poder de causar dano às nossas mentes”, porque “são irracionais e frenéticas, fazendo a vida genuinamente dura pela assimetria e pela anomalia de seus movimentos”<sup>21</sup>. Simplicio identifica precisamente a que tipo de *phantasiai* ele está se referindo: as relativas ao desejo (*orektike*) ou à aversão (*ekkletike*) a algo externo e não submetido à escolha (quer dizer: algo que não está sob nosso encargo – *ouk eph’hemín*), observando que Epicteto recomenda que, quando quer que tal *phantasia* surja, devemos dissolver sua veemência refletindo que ela nada é senão uma *phantasia*. A seguir, Simplicio diz que, entre as *phantasiai*, algumas mostram a verdade, enquanto outras nada são senão vãs ilusões. Aquelas são verdadeiramente benéficas ou desfrutáveis, enquanto estas são danosas ou dolorosas.

Depois de Simplicio, temos a tradução latina de Niccolò Perotto (1450), que traduz a linha 1.5 deste modo: “Omni tuae imaginationi fac discas confestim ita dicere: ‘imaginatio es; non id es quod videris’” (“Aprende a dizer prontamente a cada *phantasia*

<sup>21</sup> τραχεῖας δὲ τὰς τοιαύτας φαντασίας ἐκάλεσεν, ὡς ἀλόγους καὶ παροίστρους, καὶ τραχυνούσας ὄντως τὴν ζωὴν τῇ ἀσυμμετρίᾳ καὶ ἀνωμαλίᾳ τῶν κινήσεων.

sua: ‘És uma *phantasia*, não o que pareces ser’’).

Em seguida, a famosa tradução Latina de Ângelo Policiano (1479)<sup>22</sup>: “Continuo igitur in quavis aspera imaginatione disce considerare imaginationem esse illam neque id omnino esse quod videtur” (“Desse modo, aprende continuamente, em relação a toda *phantasia* áspera, a considerá-la uma *phantasia* e não absolutamente o que parece ser’’).

Devemos mencionar também a tradução de Schweighäuser (1799-1800): “Statim igitur omni aspero viso responsar estude, ac dicere: ‘visum est ac nullo modo id quod esse videris’’” (“Desse modo, prontamente responde e diz a toda *phantasia* áspera: ‘És uma *phantasia* e absolutamente não o que pareces ser’’).

Oldfather verte a linha da seguinte maneira: “Pratica, por essa razão, em seu estudo, desde o início, dizer para cada impressão externa áspera: ‘És impressão e absolutamente não o que pareces ser’’”<sup>23</sup>.

White traduz assim: “Desde o início, então, pratica dizer para cada aparência áspera, ‘És uma aparência, e absolutamente não a coisa que tem a aparência’’”<sup>24</sup>.

Gourinat, por sua vez, traduz deste modo: “Portanto, quando uma *phantasia* dolorosa surgir, cuida de dizer prontamente: ‘És uma

22 Completada em 1479, mas publicada pela primeira vez em 1528.

23 “Make it, therefore, your study at the very outset to say to every harsh external impression: ‘You are an external impression and not at all what you appear to be’’” (Oldfather, 1928, p. 485).

24 “From the start, then, work on saying to each harsh appearance, ‘You are an appearance, and not at all the thing that has the appearance’’”. White, 1983, p. 12.

*phantasia* e absolutamente não o que representas”<sup>25</sup>.

Finalmente, mencionemos também a tradução de Boter: “Por essa razão, desde o início esforça-te ao máximo para dizer a cada impressão áspera, ‘És uma impressão, e absolutamente não o que pareces ser’”<sup>26</sup>.

Somando os comentários de Simplício e essas traduções, podemos visualizar duas possibilidades fundamentais para traduzir a segunda sentença de *Encheiridion* 1.5: (1) “És uma *phantasia*, e não absolutamente o que representas” (Simplício, Gourinat, White); (2) “És uma *phantasia*, e absolutamente não o que pareces ser” (Perotto, Poliziano, Schweighäuser, Oldfather, Boter).

Notem que, estritamente falando, essa duas opções podem ser vistas como se tornando uma só. Como notado acima, a analogia de Crisipo entre a *phantasia* e a luz implica que a *phantasia* mostra a si mesma e o que a produziu; por essa razão, as sentenças “o que uma *phantasia* parece ser” ou “o que uma *phantasia* representa” podem ter o mesmo significado e podem traduzir *phainomenon* igualmente bem.

Entretanto, Hadot,<sup>27</sup> em sua tradução do *Encheiridion* de Epicteto (2000), realiza uma profunda reflexão ao traduzir *phainomenon* em *Ench.* 1.5. Previamente, em *La citadelle*

---

25 “Donc, dès qu’une *phantasia* pénible se forme, prend soin de dire aussitôt: ‘Tu es une *phantasia*, et pas du tout ce que tu représentes’” (Gourinat, 1998, p. 91).

26 “Therefore you should do your best from the outset to say to every harsh impression, ‘You are an impression, and not at all what you seem to be.’” (Boter, 1999, p. 278).

27 Hadot, *Manuel d’Épictète*.

*intérieure*,<sup>28</sup> após discutir a tradução de Goldschmidt de *Ench.* 1.5<sup>29</sup>, Hadot a critica, dizendo:

Goldschmidt não viu que a atividade do sujeito, para Epicteto e Marco Aurélio, não consiste na produção de uma *phantasia* objetiva ou compreensiva, mas em se agarrar a uma *phantasia* objetiva sem adicionar um juízo moral que poderia deformar essa *phantasia*. (Hadot, 1992, p. 128<sup>30</sup>).

Porém, em sua edição do *Encheiridion*, Hadot traduz a linha como se segue: “Portanto, pratica adicionar imediatamente a toda *phantasia* dolorosa: És somente uma pura *phantasia* e não és de modo algum o que representas”<sup>31</sup>. Na introdução da obra, Hadot analisa cuidadosamente a frase “És uma *phantasia* e absolutamente não o *phainomenon*”, observando que a primeira parte significa: “Nada és senão uma simples *phantasia*, e tenho o direito de duvidar de ti”, e menciona a interpretação de Simplicio, segundo a qual devemos

---

28 Hadot, 1992, p. 129.

29 “Em seguida, diante de cada representação dolorosa, pratica dizer a seu respeito: Tu não és senão uma representação, e não és absolutamente o que representas” (“Tout de suite, en présence de chaque représentation pénible, exerce-toi à dire à son sujet: Tu n’es qu’une représentation, et pas tout à fait ce que tu representes” (Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l’idée de temps* (*The Stoic system and the idea of time*. Paris: Vrin, 1977, p. 120-121).

30 “Goldschmidt n’a pas vu que l’activité du sujet, pour Épictète et Marc Aurèle, ne consiste pas à produire une représentation compréhensive ou objective, mais précisément à s’en tenir à ce qu’il y a d’objective dans la représentation objective, sans lui ajouter de jugement de valeur qui la déformerait”. Cf. *Diss.* 3.12.150

31 Hadot, 2000, p. 163.

dissolver a violência de uma *phantasia* áspera pensando que ela nada é senão uma *phantasia*.<sup>32</sup>

Hadot enfatiza que, nas *Diatribes*, o termo grego *phainomenon* tem um sentido preciso, que aparece em *Diss.* 1.28.10: “para os seres humanos, a medida de todo ato é *phainomenon*,” significando aqui “o que nos parece”, ou “o que nos aparece”. Podemos dizer que *phainomenon* também ocorre no *Encheiridion* nesse sentido, por exemplo, em *Ench.* 31.3:

Pois é natural a todo vivente evitar e afastar-se das coisas que se afiguram nocivas [*blabera phainomena*] e de suas causas, como também buscar e admirar as coisas benéficas e suas causas. Então é inconcebível que alguém, pensando [*oiomenon*] sofrer algum dano, alegre-se com o que lhe parece [*dokounti*] danoso. Do mesmo modo, também, é impossível que se alegre com o próprio dano. (*Ench.* 31.3)<sup>33</sup>

Esse capítulo é particularmente importante, pois nele se

---

32 *Ibid.*, p. 52-53. Hadot acrescenta que “a primeira reação diante de uma *phantasia*, uma imagem interior que nos confunde e aterroriza [...] deve consistir em conferir um tempo de adiamento e em acrescentar algumas palavras a ela”, notando corretamente que a linha contém um conselho para a prática da *aproptosis*, que é a virtude estoica que previne o assentimento precipitado a uma *phantasia* (cf. *Ench.* 3, 4, 9 e 12; *Diss.* 2.18.29).

33 πέφυκε γὰρ πρὸς τοῦτο πᾶν ζῶον τὰ μὲν βλαβερὰ φαινόμενα καὶ τὰ αἴτια αὐτῶν φεύγειν καὶ ἐκτρέπεσθαι, τὰ δὲ ὠφέλιμα καὶ τὰ αἴτια αὐτῶν μετιέναι τε καὶ τεθηπέναι. ἀμήχανον οὖν βλάπτεσθαι τίνα οἰόμενον χαίρειν τῷ δοκοῦντι βλάπτειν, ὥσπερ καὶ τὸ αὐτῇ τῇ βλάβῃ χαίρειν ἀδύνατον (cf. *Ench.* 21.1.1, 22.1.5, 23.1.4, 33.10.3, 33.10.8, 34.1.8, 40.1.7, 42, 51.2.2).

ligam os verbos *oiomai*, *dokeo* e *phainomai* (por seu particípio *phainomena*). De fato, há uma interconexão entre esses verbos em Epicteto.

*Oiomai* ocorre diversas vezes com o sentido de “pensar, supor, crer”<sup>34</sup>. O mesmo com *dokeo*, que ocorre significando algo como “parecer ser o caso”. Vejam, por exemplo, o diálogo imaginário entre Zeus e Epicteto: depois de dizer ao último ter-lhe dado a capacidade de usar *phantasiai*, Zeus indaga: “Essas coisas te parecem [*dokei*] pequenas?” (*Diss.* 1.1.13).<sup>35</sup>

Quanto a *phainomai*, seu sentido é claramente posto quando Epicteto nos diz, em *Diss.* 1.27.1: “as *phantasiai* nos advêm de quatro modos: pois ou é algo e assim se afigura (*phainetai*), ou não é nem se afigura como o que é, ou é e não se afigura, ou não é e se afigura”.<sup>36</sup>

*Ench.* 42 confirma essa interconexão entre *oiomai*, *dokeo*, *phainomai* e também *hypolambano* em Epicteto:

Quando alguém te tratar mal ou falar mal de ti, lembra que ele o faz ou fala pensando [*oiomenos*] que isso lhe é conveniente. Não lhe é possível, então, seguir o que se te afigura [*phainomenoi*], mas o que se lhe afigura, de

34 Cf. *Diss.* 1.5.5.4, 1.17.18.4, 1.20.10.2, 2.17.3.2, etc.

35 Cf. *Diss.* 1.2.18.2, 1.2.21.1, 1.9.15.2, 1.9.27.2, 1.11.5.1, 1.11.12.2, 1.11.12.4, 1.11.17, 1.11.18.2, 1.11.32.3, 1.12.12.1, 1.12.19.3, 1.14.2.1, 1.14.3.1.

36 Τετραχῶς αἱ φαντασίαι γίνονται ἡμῖν· ἢ γὰρ ἔστι τινα <καὶ> οὕτως φαίνεται ἢ οὐκὄντα οὐδὲ φαίνεται ὅτι ἔστιν ἢ ἔστι καὶ οὐ φαίνεται ἢ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεται. Voltaremos a essa definição ao fim deste artigo.

modo que, se equivocadamente se lhe afigura [*phainetai*], aquele que sofre o dano é quem está enganado. Com efeito, se alguém supuser [*hypolabei*] falsa uma proposição conjuntiva verdadeira, não é a proposição conjuntiva que sofre o dano, mas quem se engana. Agindo de acordo com isso, serás gentil com quem te insulta. Diz, pois, em cada uma dessas ocasiões: “Assim lhe parece [*edoxen*]”.<sup>37</sup>

Em suma, os verbos *phainomai* e *dokeo* são sinônimos em Epicteto. *Oiomai* e *hypolambano* (que ocorre em Epicteto significando “supor”<sup>38</sup>) são intimamente relacionados a eles, e *phainomenon*, um particípio de *phainomai*, significa “o que nos parece” ou “o que se nos afigura”.<sup>39</sup>

Entretanto, em *Ench.* 1.5, Hadot crê que *phainomenon* signifique algo diferente: o objeto representado na *phantasia*

---

37 “Όταν σέ τις κακῶς ποιῆ ἢ κακῶς λέγῃ, μέμνησο, ὅτι καθήκειν αὐτῷ οἰόμενος ποιεῖ ἢ λέγει. οὐχ οἷόν τε οὖν ἀκολουθεῖν αὐτὸν τῷ σοὶ φαινομένῳ, ἀλλὰ τῷ ἑαυτῷ, ὥστε, εἰ κακῶς αὐτῷ φαίνεται, ἐκεῖνος βλάπτεται, ὅστις καὶ ἐξηπάτηται. καὶ γὰρ τὸ ἀληθές συμπεπλεγμένον ἂν τις ὑπολάβῃ ψεῦδος, οὐ τὸ συμπεπλεγμένον βέβλαπται, ἀλλ’ ὁ ἐξαπατηθεῖς. ἀπὸ τούτων οὖν ὀρμώμενος πρῶως ἔξεις πρὸς τὸν λοιδοροῦντα. ἐπιφθέγγου γὰρ ἔφ’ ἐκάστῳ ὅτι “ἔδοξεν αὐτῷ”.

38 Cf. *Diss.* 1.3.4.3, 1.25.9.1, 1.25.12.1, etc.

39 Além disso, Epicteto usa frequentemente o verbo *phantazo*, que significa “ter a *phantasia* de” ou “imaginar”, em sentido próximo ao verbo *dokeo*. Por exemplo, em *Diss.* 1.5.6.2, nosso estoico diz: “Quando, ao dormir, eu imagino (*phantazomai*) que estou acordado.” (cf. *Diss.* 1.18.13.3, 1.30.6.1, 2.10.27.2, 2.14.7.2, 2.14.9.1, 2.14.18.3, 2.15.1.4, 2.16.23.1, 2.16.23.1, 2.21.4.4, 2.21.6.2, 2.21.7.3, 2.26.4.1, 3.22.11.1, 3.22.12.1, 3.22.39.34-5, 3.22.80, 4.1.33.3, 4.1.135.2, 4.11.25.5, 4.12.1.3). Às vezes, a própria palavra *phantasia* é usada nesse sentido (cf. *Diss.* 2.26.5.3, 2.20.29.6, 4.1.174.4).

*kataleptike* (compreensiva):

A interpretação que ofereci em outra parte<sup>40</sup> de nossa linha era bem diferente da que ora ofereço. Ao invés de traduzir *phainomenon* como “o objeto como se apresenta na representação áspera” [...] eu traduzo essa palavra, seguindo Bonhöffer<sup>41</sup>, como “o objeto tal como realmente se apresenta” [...] em uma *phantasia* objetiva, compreensiva e adequada.<sup>42</sup>

Assim, Hadot visualiza dois modos de traduzir φαντασία εἶ καὶ οὐ πάντως τὸ φαινόμενον: “És uma *phantasia* e não o que pareces ser”, em que a palavra *phainomenon* significa o objeto como representado na *phantasia* áspera, e “És *phantasia* e não o que o objeto realmente é na *phantasia* compreensiva”, em que *phainomenon* significa o mesmo objeto como representado na *phantasia* objetiva. Esta última opção, eleita por ele como a correta, pode ser vista como equivalente à opção (1) apontada acima: “És uma *phantasia*, e absolutamente não o que representas”. Voltaremos a esse tema ao fim deste artigo para avaliar se Hadot está certo ao fazê-lo ou não.

---

40 A passagem apresentada acima, da *La citadelle intérieure* (1992).

41 Bonhöffer, 1890, p. 143.

42 Hadot, 1992, p. 54. “L’interprétation que j’avais donnée ailleurs de notre formule était assez différente de celle que je propose maintenant. Au lieu de traduire *to phainomenon* par ‘l’objet tel qu’il se présente dans la représentation pénible’ [...] Je traduisais ce mot, à la suite de Bonhöffer, par ‘l’objet tel qu’il se présente réellement’ [...] l’objet tel qu’il se présente dans la représentation adéquate, objective et compréhensive”.

## ***Phantasia* em Epicteto**

Em Epicteto, a mais fundamental ligação com a *phantasia* é com a capacidade racional (*dynamis logike*), a qual, em *Diss.* 1.1.5.3, é descrita como aquela que faz uso das *phantasiai* e a única que é auto-avaliativa<sup>43</sup>. Em *Diss.* 1.20.16.1, Epicteto estabelece a natureza (*ousia*) do bem humano como o “uso adequado das *phantasiai*”<sup>44</sup> e, em *Diss.* 3.1.25.2, o ser humano é definido como um animal mortal que tem o poder de usar racionalmente as *phantasiai*.<sup>45</sup> Assim, a capacidade racional faz uso de *phantasiai*, e o uso adequado de *phantasiai*, qual seja, o racional, é a própria natureza do bem humano.

Além disso, a capacidade racional é a única dada pelos deuses que está totalmente sob nosso encargo (*eph' hemin* – *Diss.* 1.1.7.3<sup>46</sup>), sendo uma autêntica parte de Zeus em nós – a capacidade que, se bem exercitada, nos leva à imperturbabilidade (*Diss.* 1.1.12.5<sup>47</sup>). Disso,

43 ἡ χρηστικὴ δύναμις ταῖς φαντασίαις. Em *Diss.* 1.20.5.3, a própria razão (*logos*) é definida como um sistema de *phantasiai* (σύστημα ἐκ ποιῶν φαντασιῶν).

44 οὐσία δ' ἀγαθοῦ χρησιζοῖα δεῖ φαντασιῶν. Cf. *Diss.* 1.30.4.3, 2.1.4.4, 2.8.5.1.

45 *Diss.* 3.1.25.2: ἄνθρωπος εἶ· τοῦτο δ' ἐστὶ θνητὸν ζῶον χρηστικὸν φαντασίαις λογικῶς. Em *Diss.* 3.3.2.1, nosso estoico acrescenta que “a obra do humano sábio e bom é usar as *phantasiai* segundo a natureza” (“Υλῆτοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ τὸ ἴδιον ἡγεμονικόν, τὸ σῶμα δ' ἰατροῦ καὶ [ἀπ]ἀλείπτου, ὁ ἀγρὸς γεωργοῦ ὕλη· ἔργον δὲ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ τὸ χρῆσθαι ταῖς φαντασίαις κατὰ φύσιν). “Segundo a natureza” significa, é claro, o mesmo que “racionalmente”. Cf. *Diss.* 3.16.15.3.

46 Ὡσπερ οὖν ἦν ἄξιον, τὸ κράτιστον πάντων καὶ κυριεῶν οἱ θεοὶ μόνον ἐφ' ἡμῖν ἐποίησαν, τὴν χρῆσιν τὴν ὀρθὴν ταῖς φαντασίαις, τὰ δ' ἄλλα οὐκ ἐφ' ἡμῖν. Cf. Epicteto, *fragmento* 4.5.

47 ἐπεὶ δὲ τοῦ το οὐκ ἡδύναμην, ἐδώκαμέν σοι μέρος τι ἡμέτερον, τὴν δύναμιν ταύτην τὴν ὀρητικὴν τε καὶ ἀφορητικὴν καὶ ὀρεκτικὴν τε καὶ ἐκκλιτικὴν καὶ ἀπλῶς τὴν χρηστικὴν ταῖς φαντασίαις, ἧς ἐπιμελούμενος καὶ ἐν ἧ τὰ σαυτοῦ τιθέμενος οὐδέποτε κωλυθήσῃ,

podemos deduzir que o uso adequado das *phantasiai*, a principal função da capacidade racional, está totalmente sob nosso encargo.

Tudo isso confirma a centralidade da capacidade racional para os seres humanos, e também a centralidade do conceito de *phantasia* em Epicteto, já que a capacidade racional é, estritamente falando e sobretudo, uma capacidade de usar racionalmente as *phantasiai*. Visto que esse constitui o bem humano, o ser humano bom (aquele que atinge seu próprio bem) é aquele que usa de modo adequado as *phantasiai*, enquanto o ser humano mau faz o oposto. Atingir o bem humano através do uso adequado das *phantasiai*, por sua vez, resulta em imperturbabilidade. Por essa razão, o uso impróprio das *phantasiai* resulta em turbulência mental, e essa é a razão pela qual, no *Encheiridion*, nosso estoico explica muitas vezes a precisão de estar atento para que a *phantasia* áspera não nos arrebate.<sup>48</sup> Inclusive, Epicteto se refere várias vezes às *phantasiai* que confundem a mente, danificando-a,<sup>49</sup> e fala sobre pessoas subjugadas por *phantasiai*,<sup>50</sup> assim como sobre Medeia como o paradigma de alguém que é escravizado pela *phantasia* da vingança.<sup>51</sup>

---

οὐδέποτε ἔμποδισθήσῃ, οὐ στενάξεις, οὐ μέμνη, οὐ κολακεύσεις οὐδένα. Epicteto se refere à mesma capacidade em *Diss.* 1.3.4.5, 1.6.13.4, 1.6.18.5, 1.12.35.1, 1.20.5.2, 1.28.12.1, 2.8.4.2, 2.8.6.2, 2.8.7.4, 2.8.8.3, 2.8.21.1, 2.14.15.4, 2.19.32.4, 2.22.5.3, 2.22.29.3, 2.23.8.1, 2.23.40.3, 2.23.42.2, 3.1.26.1, 3.21.23.7, 3.22.21.1, 3.22.103, 3.24.69.2, 4.1.75.1, 4.4.28.3, 4.5.23.3, 4.6.26.1, 4.6.34.3, 4.7.32.7, 4.10.13.4, 4.10.26.4.

48 Cf. *Ench.* 10.1.6, 18.1.2, 19.2.3, 20.1.4, 34.1.1.

49 Cf. *Diss.* 1.26.10.3, 2.16.20.4, 2.16.20.4, 2.22.6.2, 3.22.25.5, 3.22.29.1.

50 Cf. *Diss.* 2.22.25.2.

51 Cf. *Diss.* 2.17.19.3.

A prescrição “Devemos ter cuidado com as *phantasiai* ásperas que podem perturbar a mente” é, por sua vez, seguida por uma série de ensinamentos éticos pelos quais o impacto de tais *phantasiai* pode ser diminuído. *Diss.* 2.18 e 3.8, por exemplo, são, em sua totalidade, sobre esse tema. Em *Diss.* 2.18.24.2, encontramos o parágrafo a partir do qual Arriano formulou *Ench.* 1.5. Depois de falar sobre como prevalecer sobre certo tipo de *phantasia*, Epicteto declara:

Em primeiro lugar não te deixes apressar pela rapidez da *phantasia*, mas diz, “*Phantasia*, espera por mim um pouco: deixa-me ver o que és e sobre o que és: deixa-me testá-la.”<sup>52</sup>

De fato, alhures, Epicteto nota que “é o principal e primeiro trabalho do filósofo examinar as *phantasiai*, distingui-las e não admitir nenhuma sem teste” (*Diss.* 1.20.7.2)<sup>53</sup> e que devemos testá-las todas (*Diss.* 3.26.13.7).<sup>54</sup> Esse teste está obviamente ligado ao uso adequado. Mas aqui podemos perguntar: no que consiste o uso adequado de *phantasiai*? No que consiste o teste de uma *phantasia*? Para formularmos repostas a essas questões, voltemos nossa

52 τὸ πρῶτον δ’ ὑπὸ τῆς ὀξύτητος μὴ συναρπασθῆς, ἀλλ’ εἰπέ “ἔκδεξάι με μικρόν, φαντασία· φεζ ἴδω τίς εἶ και περὶ τίνος, ἄφες σε δοκιμάσω.”

53 διὰ τοῦτο ἔργον τοῦ φιλοσόφου τὸ μέγιστον και πρῶτον δοκιμάζειν τὰς φαντασίας και διακρίνειν και μηδεμίαν ἀδοκίμαστον προσφέρεισθαι. Cf. *Diss.* 1.7.6.4 ss., 1.20.7 ss., 2.23.8.4.

54 Epicteto ensina-nos também que “nas ocasiões em que te delicias com algo, põe diante de ti as *phantasiai* contrárias” (*Diss.* 3.24.88.2); que precisamos resistir a certas *phantasiai* (*Diss.* 3.2.8.3, 3.25.6.1); que precisamos lutar contra algumas *phantasiai* (*Diss.* 3.24.108.1). Fazer tal requer prática e exercício (*Diss.* 3.12.6.4, 4.4.26.4 - cf. *Diss.* 4.3.7.1).

atenção para *Diss.* 3.3.21.1, em que Epicteto introduz uma analogia concernente à relação entre a mente e suas *phantasiai*:

Tal como uma bacia d'água é a mente. Assim como um raio de luz cai sobre a água, do mesmo modo são as *phantasiai*. Quando a água se move, o raio de luz também parece [*dokei*] ser movido, embora não se mova. E quando um ser humano é atingido por vertigem, não são as artes e as virtudes que se confundem, mas a capacidade racional na qual elas estão impressas; mas se a capacidade racional for restaurada ao seu estado assentado, aquelas também serão restauradas.<sup>55</sup>

A analogia é auto-evidente: assim como o raio de luz parece ser movido quando a água se move, assim também é a *phantasia* em relação à mente. A *phantasia* não pode mover a mente por si mesma. É o *dogma* (que subsiste segundo a *phantasia*) sobre o objeto externo que causou o conteúdo perceptivo da *phantasia* que move a mente.

De fato, quando damos assentimento a um *axioma* que subsiste segundo uma certa *phantasia*, esse *axioma* se torna nosso *dogma* (nossa “opinião” ou “crença”) sobre o que causou o conteúdo perceptivo da *phantasia*. *Dogmata* são as entidades que precisam ser postas em dúvida e testadas, na medida em que está sob nosso encargo

---

55 Οἷόν ἐστιν ἡ λεκάνη τοῦ ὕδατος, τοιοῦτον ἡ ψυχὴ, οἷον ἡ αὐγὴ ἢ προσπίπτουσα τῷ ὕδατι, τοιοῦτον αἱ φαντασίαι. ὅταν οὖν τὸ ὕδωρ κινήθῃ, δοκεῖ μὲν καὶ ἡ αὐγὴ κινεῖσθαι, οὐ μέντοι κινεῖται. καὶ ὅταν οἶνον σκοτωθῇ τις, οὐχ αἱ τέχναι καὶ αἱ ἀρεταὶ συγχέονται, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα, ἐφ' οὗ εἰσιν· καταστάντος δὲ καθίσταται κάκεινα.

dar ou não assentimento a elas. Mas, novamente, no que consiste o teste de uma *phantasia*? Para respondermos a essa questão, voltemos nossa atenção para *Ench.* 1:

Das coisas existentes, algumas são encargos nossos; outras não. São encargos nossos o juízo (*hypolepsis*), o impulso (*horme*), o desejo (*orexis*), a repulsa (*ekklisis*)— em suma: tudo quanto seja ação nossa. Não são encargos nossos o corpo, as posses, a reputação, os cargos públicos – em suma: tudo quanto não seja ação nossa. Por natureza, as coisas que são encargos nossos são livres, desobstruídas, sem entraves [...] As que não são encargos nossos são débeis, escravas, obstruídas, de outrem. Lembra então que, se pensares livres as coisas escravas por natureza e tuas as de outrem, tu te farás entraves [...] mas se pensares teu unicamente o que é teu, e o que é de outrem, como o é, de outrem, ninguém jamais te constrangerá, ninguém te fará obstáculos, não censurarás ninguém, nem acusarás quem quer que seja, de modo algum agirás constrangido, ninguém te causará dano, não terás inimigos, pois não serás persuadido em relação a nada nocivo.<sup>56</sup>

---

56 Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ’ ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν. ἐφ’ ἡμῖν μὲν ὑπόληψις, ὀρμή, ὄρεξις, ἐκκλισίς καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα ἡμέτερα ἔργα· οὐκ ἐφ’ ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, ἡ κτήσις, δόξαι, ἀρχαὶ καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα οὐχ ἡμέτερα ἔργα. καὶ τὰ μὲν ἐφ’ ἡμῖν ἐστὶ φύσει ἐλεύθερα, ἀκόλυτα, ἀπαραπόδιστα, τὰ δὲ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν ἀσθενῆ, δοῦλα, κωλυτά, ἀλλότρια. μέμνησο σὺν, ὅτι, ἐὰν τὰ φύσει δοῦλα ἐλεύθερα οἰθῆς καὶ τὰ ἀλλότρια ἴδια, ἐμποδισθήσῃ, πενήσεις, ταραχθήσῃ, μέμνη καὶ θεοῦς καὶ ἀνθρώπων, ἐὰν δὲ τὸ σὸν μόνον οἰθῆς σὸν εἶναι, τὸ δὲ ἀλλότριον, ὡσπερ ἐστίν, ἀλλότριον, οὐδεὶς σε ἀναγκάσει οὐδέποτε, οὐδεὶς σε

Desse texto, é claro que se nos ocuparmos com o que é encargo nosso, então não nos perturbaremos; mas se considerarmos as coisas de outrem como nossas, ou se quisermos controlar coisas que em última análise não estão nem estarão em nosso poder, então nos perturbaremos. É preciso entender *Ench.* 1.5 nesse contexto, já que na continuação Epicteto aconselha o leitor do *Encheiridion* a aplicar a fundamental distinção entre coisas que estão sob nosso encargo e coisas que não estão sob nosso encargo a cada *phantasia* áspera:

Em seguida, examina-a e testa-a com essas mesmas regras que possuis, em primeiro lugar e principalmente se é sobre coisas que são encargos nossos ou não. E caso esteja entre as coisas que não sejam encargos nossos, tem à mão que: “Nada é para mim”. (*Ench.* 1.5.3)<sup>57</sup>

Assim, podemos concluir que o objetivo primário de dizer “És uma *phantasia* e absolutamente não o que se afigura” é fazer uma distinção entre o conteúdo da percepção e como este é avaliado. Por essa distinção, o conteúdo perceptivo da *phantasia* é separado da avaliação sobre ele – um certo *dogma* sustentado sobre a coisa representada. Se algo não está sob nosso encargo,

---

κωλύσει, οὐ μέμνη οὐδένα, οὐκ ἐγκαλέσεις τινί, ἄκων πράξεις οὐδὲ ἔν, οὐδεῖς σε βλάψει, ἐχθρὸν οὐχ ἔξεις, οὐδὲ γὰρ βλαβερὸν τι πείσῃ.

57 ἔπειτα ἐξέταξε αὐτὴν καὶ δοκίμαζε τοῖς κανόσι τούτοις οἷς ἔχεις, πρῶτον δὲ τούτῳ καὶ μάλιστα, πότερον περὶ τὰ ἐφ’ ἡμῖν ἐστὶν ἢ περὶ τὰ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν· κἄν περὶ τι τῶν οὐκ ἐφ’ ἡμῖν ἦ, πρόχειρον ἔστω τὸ διότι “οὐδὲν πρὸς ἐμέ” (cf. *Diss.* 2.24.106).

devemos compreender que não é por si mesmo um bem ou um mal e, por essa razão, que nada é em relação a nós, o que nos leva à conclusão de que nosso sofrimento sobre a coisa, pelo qual sua *phantasia* se nos apresenta áspera, não deve ser moralmente qualificado ou erroneamente avaliado. Para tornar possível a emergência da *phantasia* compreensiva (que está totalmente de acordo com o objeto externo correspondente), esse *dogma* deve ser retirado.

Assim, quando Epicteto afirma que precisamos testar *phantasiai*, ele quer dizer testar um certo *dogma*, nossa opinião ou crença sobre o que causou o conteúdo perceptivo da *phantasia*. Quando confrontando a *phantasia* áspera, devemos aplicar o primeiro teste: verificar se isso concerne a algo que está sob nosso encargo ou não. No caso de algo que não esteja sob nosso encargo, devemos dizer prontamente: “Nada é para mim”. Dessa forma, o alvo prioritário do teste é a *phantasia* áspera, que é capaz de confundir a mente. Essa *phantasia* não tem por si mesma o poder de confundir a mente. Como vimos pela analogia da luz do sol, é um certo *dogma* ou *hypolepsis* sobre o que causou conteúdo perceptivo da *phantasia* que move a mente.

### ***Dogma e Hypolepsis***

Sobre a noção de *dogma*, devemos notar que é em Epicteto um conceito geral, já que nosso estoico qualifica como *dogma*

qualquer opinião ou crença assentida pela razão, seja boa ou má, filosófica ou não.<sup>58</sup>

Para nossos objetivos neste artigo, a divisão mais relevante é entre *dogmata* bons (ou certos) e maus (ou errados), que estão em direta relação com ações boas e más. De fato, em *Diss.* 3.9.2.4, Epicteto enfatiza: “se tens *dogmata* corretos, estarás bem; se eles são falsos, estarás mal”,<sup>59</sup> já que “para todo ser humano a causa do agir é o *dogma*” (*Diss.* 3.9.3.1).<sup>60</sup> Além disso, *dogmata* bons conferem segurança, já que apenas bons *dogmata* podem tornar um ser humano seguro e inexpugnável (*Diss.* 4.5.26.2).

*Dogmata* maus ou errados, por sua vez, são a causa de intranquilidade e perturbação na mente humana. Como Epicteto observa em *Ench.* 5a:

As coisas [*ta pragmata*] não inquietam os homens, mas as opiniões [*dogmata*] sobre as coisas. Por exemplo: a morte nada tem de terrível, ou também a Sócrates teria se afigurado [*ephaineto*] assim, mas é a opinião [*dogma*] a

58 Por exemplo, em *Diss.* 3.7.9.1, Epicteto se refere a Epicuro e seus *dogmata*. Em *Diss.* 3.7.17.2, Epicteto alerta que apenas alguém que segue os *dogmata* do estoicismo poder ser propriamente chamado estoico (cf. *Diss.* 3.7.20, 3.7.22.1, 3.24.38.3, 4.1.170.1, 4.1.177.1).

59 Cf. *Diss.* 4.8.3.4.

60 *Dogmata* bons ou corretos são guias adequados para a ação. Em *Diss.* 2.19.10 ss., por exemplo, Epicteto afirma que nos beneficiamos com a leitura de um texto filosófico adquirindo dele bons *dogmata* que podem nos guiar. Isso explicar por que, em *Diss.* 3.10.1.1, Epicteto enfatiza que devemos ter à mão os *dogmata* adequados para cada ocasião. Em *Diss.* 2.20.26.9, Epicteto afirma que a grandeza de Esparta, pela qual morreram os trezentos guerreiros na batalha das Termópilas, se deve aos *dogmata* cridos por eles.

respeito da morte – de que ela é terrível– que é terrível! Então, quando se nos apresentarem entraves, ou nos inquietarmos, ou nos affigirmos, jamais consideremos outra coisa a causa, senão nós mesmos – isto é: as nossas próprias opiniões [*dogmata*] <sup>61</sup>.

O sentido da passagem é claro: o que perturba não é coisa externa, mas o *dogma* asserido sobre a coisa externa (como sendo algo bom ou mal), já que uma opinião errada causa confusão, turbulência<sup>62</sup>. Em *Ench.* 16, Epicteto volta mais uma vez a essa questão:

Quando vires alguém aflito, chorando pela ausência do filho ou pela perda de suas coisas, toma cuidado para que a *phantasia* de que ele esteja envolto em males externos não te arrebate, mas tem prontamente à mão que não é o acontecimento [*to symbebekos*] que o oprime (pois este não oprime outro), mas sim a opinião [*dogma*] sobre <o acontecimento>.<sup>63</sup>

---

61 Ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα· οἷον ὁ θάνατος οὐδὲν δεινόν (ἐπεὶ καὶ Σωκράτει ἄν ἐφαίνετο), ἀλλὰ τὸ δόγμα τὸ περὶ τοῦ θανάτου, διότι δεινόν, ἐκεῖνο τὸ δεινόν ἐστίν. ὅταν οὖν ἐμποδιζόμεθα ἢ ταρασσόμεθα ἢ λυπόμεθα, μηδέποτε ἄλλον αἰτιώμεθα, ἀλλ' ἑαυτοῦς, τοῦτ' ἔστι τὰ ἑαυτῶν δόγματα (cf. *Diss.* 4.5.28.5).

62 A ideia segundo a qual as opiniões se relacionam diretamente à inquietude e à ansiedade é reafirmada diversas vezes (cf. *Diss.* 1.19.8.2, 1.25.29.1, 3.19.3.3, 3.22.61.4, 4.1.58.2). Epicteto também observa que o mais afortunado dos homens se torna o mais desafortunado se ele não tiver boas opiniões (cf. *Diss.* 4.10.36.4).

63 Ὅταν κλαίοντα ἴδῃς τινὰ ἐν πένθει ἢ ἀποδημοῦντος τέκνου ἢ ἀπολωλεκότα τὰ ἑαυτοῦ,

Em *Ench.* 20, a mesma ideia é expressa se referindo às ofensas: “Lembra que não é insolente quem ofende ou agride, mas sim o **dogma** segundo o qual ele é insolente”<sup>64</sup>. Esse capítulo é especialmente importante, já que é nele em que Epicteto asseve à identidade entre *dogma* e *hypolepsis* dizendo: “Então, quando alguém te provocar, sabe que é o teu juízo [*hypolepsis*] que te provocou”<sup>65</sup>. Em *Ench.* 1, Epicteto observa que a *hypolepsis* está entre as coisas que estão sob nosso encargo. Como *hypolepsis* e *dogma* são sinônimos em Epicteto, a mesma coisa pode ser dita sobre o *dogma*.

Mas por que um *dogma* é bom (certo) ou mau (errado)? A resposta é que *dogmata* bons (certos) adicionam valor ao indivíduo e retiram valor das coisas externas, enquanto *dogmata* ruins (errados) adicionam valor às coisas externas e retiram valor das coisas internas. Os *dogmata* são medidos pelo modo que eles avaliam as coisas: maus *dogmata* avaliam as coisas externas como boas ou más; bons *dogmata* avaliam as coisas externas como indiferentes; maus *dogmata* subestimam as coisas internas; bons *dogmata* avaliam as coisas internas como boas ou más.

Assim, em *Diss.* 1.3.1.1, a ideia de que todos os humanos são filhos de Zeus é chamada de um *dogma* que permite ao que a ele dá

---

πρόσεχε μή σε ἡ φαντασία συναρπάσῃ ὡς ἐν κακοῖς ὄντος αὐτοῦ τοῖς ἐκτός, ἀλλ' εὐθὺς ἔστω πρόχειρον ὅτι “τοῦτον θλίβει οὐ τὸ συμβεβηκός (ἄλλον γὰρ οὐ θλίβει), ἀλλὰ τὸ δόγμα τὸ περὶ τούτου.”

64 Cf. *Diss.* 4.5.29.2.

65 Cf. *Diss.* 2.6.21.1, 2.9.14.2, 2.14.22.3, 3.16.9.2, 3.16.11.1, 3.16.13.2, 4.6.14.3, *Ench.* 1.1.2, 20.1.3, 31.1.2.

assentimento não pensar nada abjeto sobre si mesmo.<sup>66</sup>

Em *Diss.* 3.3.18.2, por sua vez, Epicteto enfatiza que o sofrimento é causado por um *dogma* segundo o qual algo externo é bom (e, por isso, desejável) ou mau (e por isso indesejável). Além disso, em *Diss.* 1.19.16.1, Epicteto observa que a causa da servidão é o *dogma* segundo o qual coisas que não estão sob nosso encargo são boas ou más.<sup>67</sup>

Os *dogmata* estão estreitamente ligados à *prohairesis* (a capacidade humana de escolha). Em *Diss.* 1.29.3.2, Epicteto diz: “pois os *dogmata* sobre os materiais [as coisas externas], se estão certos, tornam a escolha boa: mas *dogmata* perversos e distorcidos tornam a escolha má”<sup>68</sup>. Em *Diss.* 1.17.27.1, Epicteto nos diz que a

---

66 Sobre esse tema, ver também *Diss.* 1.18.20.1. Bons *dogmata* são também o único modo de superar uma tirania (*Diss.* 4.1.86.3).

67 Acrescente-se que, em *Diss.* 3.24.56.1, Epicteto nos diz que “Desejar coisas impossíveis é ter um caráter servil e é algo tolo: é o papel de um estrangeiro, de um homem que luta contra Deus do único modo que pode, com suas opiniões”. Em *Diss.* 2.22.28.1, Epicteto observa que o comportamento antissocial nos humanos se deve aos *dogmata* que pessoas sustentam sobre o que é o bem e o mal. Epicteto termina a diatribe dizendo que *dogmata* maus tornam os seres humanos incapazes de desfrutar a verdadeira amizade. De fato, em *Diss.* 3.9.12.3, Epicteto diz que *dogmata* são a base dos relacionamentos verdadeiros entre seres humanos, já que apenas são amigos verdadeiros aqueles que conhecem mutuamente seus *dogmata*, mostrando-os um ao outro – cf. *Diss.* 3.2.12.2, 4.5.35.2, 4.13.15.2). Em *Diss.* 4.5.17, Epicteto observa que podemos avaliar os *dogmata* de alguém verificando seu caráter: se é gentil, sociável, paciente e amoroso, seus *dogmata* são bons; se ocorre o oposto, seus *dogmata* são maus. Finalmente, em *Diss.* 1.12.26.4, Epicteto declara que a grandeza da razão está relacionada aos seus *dogmata*.

68 ὅταν ὑπῆ δόγματα ἀλλόκοτα περιτῶν ἀπροαιρέτων [π]ῶς ὄν των ἀγαθῶν καὶ κακῶν, πᾶσα ἀνάγκη θεραπεύει<ν> τοὺς τυράννους (cf. *Diss.* 1.29.15.2, 1.29.22.3, 3.24.38.3, 4.6.14.2, 4.6.24.2, 4.6.28.4). *Diss.* 2.16 concentra-se inteiramente em corrigir nossos *dogmata* por meio da distinção estoica entre coisas boas e más. Cf. *Diss.* 3.17.9.2, 3.26.34.2.

*prohairesis* não pode ser constrangida por nada senão por si mesma – quer dizer: pelo *dogma* que ela abraça.<sup>69</sup>

Já que para Epicteto a *prohairesis* é o que realmente somos<sup>70</sup>, e é boa apenas quando abraça bons *dogmata*, a destruição do ser humano é a destruição dos *dogmata* corretos (*Diss.* 1.28.25.3). De fato, em *Diss.* 4.7.14.4, Epicteto nos diz que nossos *dogmata* são as nossas únicas posses reais, que carregamos para onde quer que vamos, e que ninguém pode nos tirar.<sup>71</sup>

## Conclusões

Façamos um sumário do que emergiu até aqui no curso de nossas investigações. Vimos que as *phantasiai* racionais são articuladas em forma linguística e têm duas facetas: por um lado, uma modificação da capacidade racional; por outro, essa modificação está associada a um *axioma* que descreve e avalia o que afetou a capacidade racional. Em Epicteto, a capacidade racional é descrita como aquela que faz uso das *phantasiai*. Epicteto define a natureza (*ousia*) do bem humano como “um uso próprio das *phantasiai*,”<sup>72</sup> e o ser humano é um animal mortal que tem o poder de usar *phantasiai* racionalmente.

69 Cf. *Diss.* 1.29.12.1.

70 Cf. *Diss.* 3.1.40-43, 3.18.1-3, 4.5.12.

71 Cf. *Diss.* 4.7.35.4. Essa é a razão pela qual a obra do filósofo, antes de tudo, inspecionar (*episkopeo*) e escrutinar (*exetazo*) *dogmata* (cf. *Diss.* 1.11.38.4, 2.1.32.3, 2.21.15.3, 3.1.43.1, 3.2.13.1, 3.5.42, 3.9.6.6, 3.9.8.1, 4.1.112.3, 4.1.137, 4.11.8.2). Além disso, bons *dogmata* devem ser exercitados (cf. *Diss.* 4.1.140.1, 4.6.14.2, *fragmento* 16).

72 οὐσία δ' ἀγαθοῦ χρησις οἷα δεῖ φαντασιῶν. Cf. *Diss.* 1.30.4.3, 2.1.4.4, 2.8.5.1.

Atingir o bem humano através do uso próprio de *phantasiai* resulta em imperturbabilidade, e o uso impróprio de *phantasiai* resulta em turbulência mental. Essa é a razão pela qual precisamos ser cuidadosos quanto às *phantasiai* ásperas.

A analogia com o raio de luz enfatiza que a *phantasia* não move a mente por si mesma. O que de fato move a mente é um certo *dogma* sobre o objeto externo que é a causa do conteúdo perceptivo da *phantasia*. Portanto, testar uma *phantasia* em Epicteto significa testar um *dogma*, uma certa opinião ou crença sobre o que causou o conteúdo perceptivo de uma *phantasia*. Notem que não estamos reduzindo *phantasia* a *dogma*, mas estamos dizendo que testar uma *phantasia* significa testar seu aspecto proposicional, o que é dizível e está sob nosso encargo na *phantasia*: o *dogma*.

Bons (ou certos) e maus (ou errados) *dogmata* estão em direta relação com ações boas e más. Além disso, *dogmata* bons conferem segurança, já que apenas bons *dogmata* podem tornar o ser humano seguro e inexpugnável. Bons ou maus *dogmata*, por sua vez, são a causa da intranquilidade na mente humana.

Os *dogmata* são medidos pelo modo que avaliam as coisas externas: *dogmata* maus avaliam as coisas externas como boas ou más e subestimam as coisas internas; bons *dogmata* avaliam as coisas externas como indiferentes e as coisas internas como boas ou más.

*Dogmata* estão intimamente ligados à *prohairesis*, já que são premissas com as quais a *prohairesis* opera. A *prohairesis* é o que realmente somos, e ela é boa apenas quando dispõe de bons *dogmata*.

Assim, a *phantasia tracheia* de *Ench.* 1.5, difícil de lidar e contrária à razão como é, contém um *dogma* mau que deve ser eliminado de modo a trazer de volta a serenidade. O que se afigura (o *phainomenon*), que é, estritamente falando, um *dogma*, deve ser escrutinado e testado e, em caso de uma *phantasia* áspera, deve ser eliminado.

De modo a banir os maus *dogmata* e aceitar os bons em nossas mentes, devemos aplicar, antes de tudo, a regra expressa no primeiro capítulo do *Encheiridion*. Se é sobre algo externo, devemos entender que não é encargo nosso e, conseqüentemente, não é coisa boa ou má.

Agora, voltando à questão sobre a interpretação de Hadot de *Ench.* 1.5, podemos dizer que o termo *phainomenon* aí significa, como em todo Epicteto, “o que parece ser o caso”. Como Hadot observa em *La citadelle intérieure*, Epicteto não diz que devemos produzir uma *phantasia* compreensiva, mas que devemos manter nossas *phantasiai* compreensivas sem adicionar a elas falsos *dogmata*. Para manter *phantasiai* de coisas externas compreensivas, devemos não adicionar valor a elas, devemos reduzir o *dogma* contido nelas ao seu conteúdo perceptivo. Epicteto expressa explicitamente isso em *Ench.* 45:

Alguém se banha de modo apressado: não digas que ele <se banha> de modo ruim, mas de modo apressado. Alguém bebe muito vinho: não digas que ele <bebe> de modo ruim, mas que <bebe>

muito. Pois, antes de discernir a opinião [*dogma*] dele, como sabes que ele <age> de modo ruim?<sup>73</sup>

Esses exemplos, aplicações da regra expressa em *Ench.* 1, são claros: se vejo um homem banhando-se rapidamente, devo não adicionar a essa percepção o *dogma* “Ele se banha mal”, já que não sei por que ele se banha assim; se vejo um homem bebendo muito vinho, devo não adicionar a essa percepção o *dogma* “Ele bebe mal”, já que não sei por que ele bebe assim.

Vimos outros exemplos disso acima. Em *Ench.* 5, Epicteto observa que não devemos adicionar à *phantasia* da morte de alguém que ela é terrível.<sup>74</sup> Em *Ench.* 20, o mesmo é dito sobre insultos.

Em todos esses casos o mesmo ocorre: não é a *phantasia* que perturba nossa mente, mas o *dogma* que nos parece certo (o *phainomenon*), que é erradamente adicionado à *phantasia* por nós mesmos que a falsifica. A *phantasia* não é áspera porque contém por si mesma um *dogma* falso, mas porque nós erradamente adicionamos à *phantasia* um *dogma* falso que nos parece ser o caso. De modo a manter nossas mentes preenchidas com *phantasiai* compreensivas (e conseqüentemente manter nossas mentes de acordo com a natureza e em serenidade), é-nos preciso não baixar a guarda e nos manter continuamente vigilantes em relação a toda *phantasia* áspera.

73 Λούεταιί τις ταχέως· μή εἴπης ὅτι κακῶς, ἀλλ’ ὅτι ταχέως. πίνει τις πολὺν οἶνον· μή εἴπης ὅτι κακῶς, ἀλλ’ ὅτι πολὺν. πρὶν γὰρ διαγινῶναι τὸ δόγμα, πόθεν οἶσθα, εἰ κακῶς;

74 Cf. *Ench.* 8.

Agora podemos explicar o claramente o que é a *phantasia* áspera mencionada por Epicteto em *Ench.* 1.5. Como vimos, Simplício observa que, em *Ench.* 1.5, *phantasiai* são chamadas *tracheiai* (“ásperas”) por serem contrárias à razão, tornando a vida áspera. Em Epicteto, esse adjetivo ocorre em conexão com o conceito de *phantasia* apenas nessa linha. Nas *Diatribes*, tal adjetivo sempre se refere a situações difíceis e dolorosas. Em *Diss.* 1.2.9.1, por exemplo, Epicteto declara que “para um ser humano é racional segurar um penico só porque considera que, se não o segurar, receberá pancadas e não terá alimento, mas se o segurar, não sofrerá algo duro [*trachy*] ou doloroso [*aniaron*]”. Em *Diss.* 1.24.1, Epicteto observa que “as dificuldades mostram o que são os homens. De hoje em diante, quando uma dificuldade suceder, lembra que Deus, como um treinador, te pôs para lutar com um jovem duro [*trachei*]”. Em *Diss.* 2.1.19.2, ao falar da dor física, Epicteto diz: “a pobre carne é movida asperamente [*tracheos*] e, então, ao contrário, suavemente”. Em *Diss.* 3.10.7.4, em que Epicteto explica como devemos suportar a doença, *tracheo* é empregado como sinônimo de *peristasis* (“situação difícil”). Em *Diss.* 3.24.32.3, a ordem de um general é descrita como “a mais dura” (*trachyteron*). Finalmente, em *Diss.* 4.5.33.2, o mesmo adjetivo ocorre no superlativo, referindo-se à mulher de Sócrates.

Por essas razões, podemos dizer que *phantasia tracheia* significa uma *phantasia* áspera no sentido de uma *phantasia* complicada de manejar, uma “*phantasia* difícil”. Já que ela ameaça a serenidade da mente, toda atenção deve ser dada a ela.

Epicteto distingue quatro tipos de *phantasiai* (*Diss.* 1.27): (1) é algo e parece ser; (2) não é algo e nem parece ser; (3) é algo mas não parece ser; (4) não é algo mas parece ser. Os tipos (1) e (2) são *phantasiai* compreensivas, já que o que parece ser o caso está de acordo com o que é o caso. Os tipos (3) e (4), por sua vez, não são. Podemos dizer que uma *phantasia tracheia* é ou (3) ou (4). No caso de uma *phantasia* de algo externo à qual se adiciona valor, ela é ou (3) algo indiferente que não parece ser ou (4) algo que não é um bem ou um mal, mas que parece ser. O que parece ser o caso é o *phainomenon*, pelo que φαντασία εἶ καὶ οὐ πάντως τὸ φαινόμενον (*Ench.* 1.5) pode ser traduzido como “És *phantasia* e de modo algum o que parece”, que é a interpretação de Hadot em *La citadelle intérieure* (1992). No caso da *phantasia tracheia* de *Ench.* 1, o *phainomenon* é um *dogma* errado que, avaliando coisas externas como boas ou más, parece ser o caso, um *dogma* que deve ser negado e substituído por um correto de modo a manter a *phantasia* compreensiva e também a mente serena.

## REFERÊNCIAS

- ANNAS, J. *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- BENATOUÏL, T. *Faire usage, la pratique du stoïcisme*. Paris, Vrin: 2006.
- BONHÖFFER, A. *Epictetus und die stoa*. Stuttgart, 1890.
- BOTER, G. *Epictetus. The Encheiridion of Epictetus and its Three Christian Adaptations*. Leiden: Brill, 1999.
- CÍCERO. *On the Nature of the Gods. Academics*. H. Rackham (translator). Harvard: Loeb Classical Library, 1933.
- DINUCCI, A.; JULIEN, A. *O Encheiridion de Epicteto: edição bilingue*. Aldo Dinucci; Alfredo Julien (trad.). São Cristóvão: EdiUFS, 2012..
- DINUCCI, A.; JULIEN, A. *O Encheiridion de Epicteto*. Coimbra: Imprensa de Coimbra, 2014.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Lives of Eminent Philosophers, vol. I, II*. R. D. Hicks (trad.). Harvard: Loeb Classical Library, 1925.
- FREDE, M. “Stoics and skeptics on clear and distinct impressions,” in *Skeptical Tradition*, ed. M. Burnyeat. Berkeley: University of California Press, 1983.
- GOLDSCHMIDT, V. *Le Système stoïcien et l'idée de temps (The Stoic system and the idea of time)*. Paris: Vrin, 1977.
- HADOT, P. *La citadelle intérieure: Introduction aux Pensées de Marc Aurèle (The inner citadel: Introduction to Meditations of Marcus Aurelius)*. Paris: Fayard, 1992.
- HADOT, P. *Manuel d'Épictète*, trans. P. Hadot. Paris: LGF, 2000.
- INWOOD B., & Gerson, L.P. *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1988.

GOURINAT, J. P. *Premières leçons sur Le Manuel d'Épictète (The first lessons of Epictetus Manual)*. Paris: PUF, 1998.

LESSES, G. Content, Cause and Stoic Impressions. *Phronesis* XLIII/1, 1998, p. 2-24.

LONG, A. "Representation and the self in Stoicism". IN: *Companions to Ancient Thought 2: Psychology* ed. Stephen Everson. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 102-120.

LONG, A. & Sedley, D. *Hellenistic Philosophers, vol. I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987a.

LONG A., & Sedley D., *Hellenistic Philosophers, vol. II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987b.

LONG, G.; Epictetus. *The Discourses of Epictetus, with the Enchiridion and Fragments*. London: George Bell & Sons, 1877.

MALTESE, E. *Epictetus. Manuale*. Milan: Garzanti, 1990.

OLDFATHER, W. A. *Epictetus. The Discourses of Epictetus as reported by Arrian; Fragments; Encheiridion*. Harvard: Loeb, 1928.

POLICIANO, A. *Epicteti Stoici Enchiridion et Graeco interpretatum ab Angelo Poliziano*. Veneza: J. Anthonium et Fratres de Sabio, 1528.

SCHWEIGHÄUSER, J. *Epicteteae Philosophiae Monumenta*. 5 volumes. Leipzig: Teubner. 1799-1800.

SHIELDS, C. "The truth evaluability of stoic phantasiai: adversus mathematicos vii," *Journal of the history of philosophy* no. 31, 1993, p. 242-246.

SIMPLÍCIO. *Simplicius on Epictetus': Handbook 1-26*. Charles Brittain (translator). Ithaca: Cornell University Press, 2002.

SORABJI, R. Perceptual Content in the Stoics. *Phronesis* XXXV/3, 1990, p. 307-314.

WHITE, N. P. *Epictetus. Epictetus, The Handbook, the enchiridion*. Cambridge: Hackett, 1983, 12.



## **NOTAS ACERCA DA REFLEXÃO POLÍTICA DE MUSÔNIO RUFO**

(por Carlos Enéas Moraes Lins da Silva, Graduando em Filosofia/UFS)

Neste trabalho, tentaremos expor uma parte da faceta política de Musônio Rufo. Tentaremos esclarecer que, enquanto figura histórica, Rufo foi politicamente ativo em muitas questões públicas, sendo recordado como sujeito de caráter firme e aplicado naquilo que defendia. Em seguida, exporemos brevemente seu ideal de bom rei, destacando a necessidade de uma sólida formação filosófica para o florescimento das suas características. E, por fim, apresentaremos algumas características ou atitudes socialmente “interessantes” que conduzem a uma reta atuação política (seja dos cidadãos seja do governante), tanto relacionada ao contexto do indivíduo em sintonia com seus preceitos éticos quanto a uma coletividade intencionando o bem comum.

Caio Musônio Rufo (30-101 d.c) é um dos mais célebres filósofos da tradição do estoicismo imperial que floresce durante o império romano e abarca outros nomes como Sêneca, Epicteto e o imperador Marco Aurélio Antonino. Assim como Sócrates, Rufo nada escreveu, sua obra nos chegou apenas em forma de algumas

diatribes e fragmentos<sup>1</sup>. Sabemos que, além de sua ocupação como filósofo e professor de filosofia estoica, Musônio manteve também uma vida pública ativa. Como notaremos, sua participação política se desenvolveu em três vias: através dos seus feitos, da sua influência ou mesmo através das relações que mantinha com outras importantes personagens históricas. Em 62 d. C., acompanhou Rubélio Plauto, neto de Druso e seu aluno, no exílio na Síria decretado por Nero<sup>2</sup>. Em 65 d.C., foi banido por Nero para Gyarus, ou por suposta ligação a eventos relacionados à Conspiração Pisoniana<sup>3</sup>, ou por influenciar a juventude com seus preceitos filosóficos<sup>4</sup>, retornando a Roma após a morte de Nero, já no governo de Galba. Envolve-se, a seguir, em questão militar, unindo-se aos embaixadores de Vitélio no intento de sofrear os soldados comandados por Marco Antônio Prio, que marchavam sobre Roma – porém sem êxito<sup>5</sup>. Sob Vespasiano, inicia processo judicial contra Ignácio Céler por falsa acusação contra Bárea Sorano, estoico executado por Nero – Céler acaba sendo sentenciado à morte<sup>6</sup>. Em 71 d.C., é o único filósofo excetuado do exílio ordenado por Vespasiano<sup>7</sup>, sendo banido, no entanto, por esse mesmo imperador em 75 d.C. Era amigo pessoal de Rubélio Plauto,

---

1 Notavelmente reunidos na célebre edição HENSE. Musonii Rufi Reliquiae. Leipzig, 1905.

2 TÁCITO, *Anais* xiv, 59.

3 DIO CÁSSIO, LXII, 27, 4.

4 TÁCITO, *Anais*. XV, 71.

5 TÁCITO, *Histórias*, iii, 81; DIO CÁSSIO, LXV, 18, 19.

6 TÁCITO, *Histórias*, iv, 10; 40.

7 DIO CÁSSIO, LXV, 13.

Bárea Sorano e Trásea Peto, todos conhecidíssimos personagens envolvidos na chamada “Oposição Estoica”, e admirado por Plínio, que, em suas *Cartas* iii.11, lhe dedica um célebre elogio.

Esses pequenos recortes históricos evidenciam a preocupação de Musônio com questões sociais, mostrando que o cuidado com o que é nosso encargo, pelo qual podemos nos tornar excelentes – célebre máxima expressa no Fragmento 38 –, não é incoerente com o cuidado em relação ao próximo, excluindo a hipótese de uma filosofia moral acabada e limitada ao espaço da ação individualista que visa um bem unicamente particular. Seus feitos e sua fama de pensador, que se propôs a pôr em prática seus princípios filosóficos, tanto na vida privada como na vida pública, foram tão intensos e impactantes que Cora Lutz chega a compará-lo a Sócrates em seu artigo de 1947, intitulado *Musônio Rufo: O Sócrates Romano*.

Como muitos outros filósofos, Rufo também elucubrou uma figura de governante ideal, afirmando que a formação filosófica é estritamente necessária para surgimento de suas características, chegando a declarar, inclusive, que: “(1) um bom rei é desde o início um filósofo por necessidade, e (2) o filósofo é de partida uma pessoa real [com capacidades para ser um bom governante]” (Diatribes VIII).

Para ele, o bom rei deve ser 1) capaz de tratar bem as pessoas e mantê-las seguras, pelo que se torna indispensável o conhecimento do que é bom e mal, do que é útil e inútil, do que é salutar e danoso, coisas sobre as quais o filósofo, por excelência, se debruça, e que levam o ser humano à felicidade; 2) ele deve ser justo, pelo que

deve conhecer o que é a justiça, o que também é ocupação do filósofo; 3) deve ter autocontrole para que governe apropriadamente e não de forma desleixada, e, novamente, é a filosofia que provê o conhecimento necessário para que alguém se torne autocontrolado<sup>8</sup>; 4) deve ser corajoso, pois deve saber que a dor e a morte não são males, sendo este também um conhecimento que a filosofia é capaz de nos ensinar; 5) deve ser capaz de prevalecer no discurso, isto é, deve ser versado em discussões para que não seja forçado a aceitar coisas falsas como verdadeiras, e, mais uma vez, é a filosofia que provê este tipo de conhecimento, já que habilita a distinguir o verdadeiro do falso e a refutar o falso e confirmar o verdadeiro. Ao fim, Musônio pretende demonstrar que: “(1) um bom rei é desde o início um filósofo por necessidade, e (2) o filósofo é de partida uma pessoa real [com capacidades para ser um bom governante]” (Diatribes VIII, 30-35); ora, para ser um bom rei é necessário que seja boa pessoa, e aquele que é um bom homem seria também ele um filósofo, já que a filosofia é “uma busca pela nobreza de caráter” (Diatribes VIII, 35), pelo que (1) fica provado. Para (2), nota-se que é característico daqueles que são aptos a governar serem capazes e dignos de comandar povos e cidades. Pois bem, quem além do filósofo possui as características apropriadas<sup>9</sup> para ser um bom

8 “Que conhecimento exceto a filosofia leva ao autocontrole? Não há quem nomeie outro. A filosofia ensina que devemos estar acima do prazer e da ganância. Ensina que devemos amar a frugalidade e evitar a extravagância. Acostuma-nos a ser modestos e a controlar nossa língua. Traz-nos disciplina, ordem, decoro e o comportamento adequado como um todo, em ação e hábito.” (VIII, 15-20)

9 “É apropriado para ele (se aqui é um filósofo) ser sábio, autocontrolado, magnânimo, um

governante? Preponderantemente ele. Além do mais, ninguém é mais apto a governar que outro por ter um maior número de súditos, assim como ninguém é melhor treinador de cavalos pelo número de cavalos que treina; desse modo, mesmo que o filósofo comande apenas seus amigos ou a si mesmo, ainda assim ele tem a capacidade para tal. Assim, o rei é sábio, justo, autocontrolado e corajoso – qualidades próprias do filósofo.

Ainda, Musônio explicita diversas características e atitudes socialmente interessantes, favoráveis ao bem do indivíduo em sociedade, mas também a todo o corpo social. Listaremos algumas delas:

Na Diatribe IX, Rufo se propõe a argumentar a favor da tese de que *o exílio não é um mal*. Para ele, o exílio efetivamente é capaz de privar alguém de uma cidade específica, mas aquele que é racional não é afetado por isso, nem o considera um infortúnio, uma vez que se percebe como “um cidadão da cidade de Deus” e “toda a terra como sua pátria mãe”<sup>10</sup> – trazendo à tona sua concepção de cosmopolitismo, tema bastante recorrente em autores helenísticos. Na mesma diatribe, encontramos uma defesa da *parrhesia*, liberdade

---

juiz das coisas justas e adequadas, capaz de cumprir o que se propõe a fazer e suportar a dor. Além dessas coisas, ele deve ser intrépido, sem medo, capaz de encarar coisas que parecem terríveis, mas também um benfeitor, honesto e humano.” (VIII)

10 Parece ser possível traçar um paralelo, neste ponto, com a opinião atribuída a Ariston, presente em Plutarco (*Sobre o exílio* 600e). Pois, para ele, não há “por natureza” uma terra nativa, mas apenas a consideramos assim, ou damos esse nome, “em relação ao ocupante ou usuário” – desse modo, quanto à terra, chamamos “terra nativa” por conta da relação com aquele que efetivamente nasceu lá, sendo reconhecido como seu local de nascimento, o que não passa de um mero acidente.

de fala, quando o nosso filósofo argumenta que o exílio não é capaz de restringir a liberdade que alguém possui de dizer o que pensa, já que o que parece restringir a *parrhesia* é o temor das consequências que possam surgir, mas não o exílio em si; noutras palavras, os exilados se calam por temerem a dor, o sofrimento, a morte etc. Por conseguinte, se temerem tais coisas, se elas lhes parecerem males, se calarão; se não temerem, se essas coisas não lhes parecerem males, serão capazes de exercer a liberdade de fala. Do mesmo modo, algum ser humano corajoso, caso esteja exilado ou não, não hesitará em falar o que pensa, porquanto não teme as consequências do seu discurso – Musônio, então, cita o exemplo de Diógenes que, mesmo exilado, preso e vendido, jamais deixou de falar o que pensava e mantinha-se livre por isso.

Na Diatribe XIV, ele argumenta a favor da atitude de formação de famílias por meio do casamento, pois essa prática está (1) em concórdia com a natureza e (2) concorre para o bem comum da vida civil, colaborando para a prosperidade da cidade. Para justificar (1) temos que é da vontade divina (e, portanto, está em concórdia com a natureza) que o homem e a mulher se unam, vivam diariamente juntos, tenham filhos e os criem para que a espécie se perpetue, noutras palavras, que constituam juntos uma família. Prova disso está no fato de que Deus dividiu a humanidade em dois tipos, homens e mulheres, com genitais femininas e masculinas, e atribuiu a ambos um forte desejo de companhia e união recíproca. Para justificar (2), temos que a formação de famílias através do

casamento é útil à perpetuação da espécie humana como um todo (e conseqüentemente também da cidade) por favorecer a procriação – não sendo, no entanto, para Musônio, uma união comum ou banal, ela se perfaz mais próxima e profunda do que aquela entre pais e filhos, amigos ou irmãos – tal presença recíproca é capaz de “fazer mais para diminuir o sofrimento, aumentar a alegria e aliviar o infortúnio” (Diatribes XIV). Outrossim, se consideramos que, por um lado, (1) o ser humano possui uma natureza comunitária, enquanto ser que não visa apenas os próprios negócios mas que trabalha conjuntamente, compartilha coisas e companhia (Diatribes XIV); e, por outro, que (2) é atitude distintiva do sábio ou virtuoso preocupar-se com o seu semelhante, demonstrando bondade, justiça, afabilidade; então, será possível para o nosso filósofo redarguir: “dado tudo isso, não deve cada pessoa, preocupada com sua cidade, constituir família com o bem-estar da cidade em mente?” (Diatribes XIV) Sendo o casamento a maneira modo pela qual a família pode prover esse bem-estar<sup>11</sup>. Por fim, podemos afirmar que, para Musônio Rufo, uma cidade próspera possui também famílias prósperas, unidas pelo casamento, e que o bem-estar comum depende de alguma maneira da formação de famílias, orientadas por essa mesma prática.

Na mesma Diatribe 14, Rufo põe em evidência a natureza comunitária dos humanos e seus desdobramentos voltados para o bem comum dos cidadãos quando diz: “Então, não devem todos fazer coisas para o seu próximo do mesmo modo que faz para si mesmo

---

<sup>11</sup> “E o casamento é o meio pelo qual a Família provê esse bem-estar” (Diatribes VII).

e assim estar seguro de que sua cidade tem famílias prósperas e não é uma terra devastada? Não é assim que o bem comum prospera?” (Diatribes XIV). Esse modo de agir, que aqui chamamos comunitário, próprio dos seres humanos, também se manifesta na proximidade que se pode reconhecer com a natureza das abelhas, já que uma abelha é incapaz de viver isolada (seria sua pena inevitável perecer caso isso acontecesse); ao contrário, elas “tencionam realizar a tarefa comum da sua espécie – trabalhar e agir junto às outras abelhas” (Diatribes XIV). Além disso, participa da virtude o amor aos outros seres humanos, a bondade, justiça e a preocupação com o próximo.

Ainda podemos listar o desprezo à luxúria que permite ajudar a cidade, cumprir os deveres religiosos e atender aos amigos, já que aquele que vive no luxo, por escolher as coisas pelo prazer, pompa e beleza, está acostumado a uma vida “mole” e despojada e não busca enrijecer-se para suportar as adversidades (Diatribes XX). Na Diatribe XV, defende o respeito em relação à opinião dos legisladores ao afirmar que é *injusto* e *ilegítimo* agir contrariamente às intenções deles, seja por considerar o seu ofício de “pesquisar e considerar o que é bom e o que é mau para a cidade, o que beneficia e o que prejudica o bem comum”; ou mesmo, por considerá-los “homens divinos, amados pelos deuses, a quem devemos considerar reto e vantajoso seguir” (Diatribes XV).

## REFERÊNCIAS

- LONG, A. A; SEDLEY, D. N. *The Hellenistic Philosophers Vol. 1: Translations of the principal sources with philosophical commentary*. Londres: Cambridge University Press, 1987.
- LUTZ, Cora. Musonius Rufus: *The Roman Socrates*. IN: *Yale Classical Studies*, Volume X. A. R. Bellinger (ed.). Yale: Yale University Press, 1947.
- PLÍNIO. PLÍNIO, O JOVEM. *Complete Letters*. Trad. P. G. Walsh. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- KING, Cynthia. *Musonius Rufus: Lectures and Sayings*. William B. Irvine (ed.). Seattle: CreateSpace, 2011.



## **A ANÁLISE DO *DEVER* POR JAMES BOND STOCKDALE**

(Por Joelson Santos Nascimento IFS/SE)

No corrente ano, a Declaração Universal dos Direitos Humanos faz 70 anos. Podemos considerá-la uma resposta da comunidade internacional aos crimes cometidos contra a humanidade ao longo dos anos 30 e 40. A Declaração, afirma Sérgio Adorno<sup>1</sup>, tem como base a concepção estoica do homem cosmopolita, sem pátria e cidadão do mundo, concebendo todos os homens livres e iguais. Nos trinta artigos da declaração estão explícitos os direitos de todos os seres humanos independentemente de sua raça, nacionalidade e crença. Mas essa conquista foi apenas o começo para que os cidadãos deixassem um pouco de lado um componente necessário para pensarmos o direito: o dever. A mídia, a todo momento, anuncia os direitos do consumidor, das crianças e dos adolescentes, dos idosos, o direito daqueles que trabalham uma semana inteira de procurar diversão aos finais de semana, o direitos de todos, ao menos uma vez na vida, fazer um viagem para fora do seu país, e assim por diante. São direitos de todos os tipos e matizes. Em nossa Carta Magna, por outro lado, o Título II, dos Direitos e garantias fundamentais, começa o seu capítulo I desta forma: “Dos

---

<sup>1</sup> ADORNO, Os primeiros 50 anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU, p01

Direitos e Deveres Individuais e Coletivos”<sup>2</sup>. Existem os deveres do cidadão, mas, como podemos perceber, nossa sociedade não dá tanta atenção à questão dos deveres do cidadão quanto o faz em relação aos seus direitos.

Stockdale, em suas reflexões, percebe esse descompasso e procura trazer para o primeiro plano, ao lado da questão dos direitos de todo cidadão, aquela de seus deveres. Para isso, parte de um exemplo histórico de conduta que tem como base o dever, citando a célebre frase escrita na bandeira da esquadra britânica comandada pelo Almirante Lord Horatio Nelson, na batalha de Trafalgar<sup>3</sup>. Podemos dizer que essa frase posta na bandeira expressou o começo da derrota da dominação napoleônica sobre a Europa. O Almirante Nelson tinha ordenado aos seus homens que hasteassem uma bandeira na qual estava escrita a seguinte frase: “England expects that every man will do his duty”<sup>4</sup>

Stockdale analisa o termo “esperar”, contido na frase, no sentido de “expectativa”, isto é, o que se espera de alguém em uma determinada situação ou em um determinado posto, pois essa é uma idéia que faz parte da concepção de dever. E, para empreender essa

2 Constituição da República Federativa do Brasil, p.15

3 A Batalha de Trafalgar foi uma batalha naval que ocorreu entre a França e Espanha contra a Inglaterra, em 21 de outubro de 1805, na era napoleônica, ao largo do cabo de Trafalgar, na costa espanhola. A esquadra franco-espanhola era comandada pelo almirante Villeneuve, enquanto a inglesa era comandada pelo almirante Nelson, para muitos o maior gênio em estratégia naval que já existiu. A França queria invadir a Inglaterra pelo Canal da Mancha, mas antes tinha que se livrar do empecilho que era a marinha inglesa, comandada por Nelson.

4 STOCKDALE, Duty in A Vietnam Experience: Ten years of Reflection, p.67

análise, reflete sobre as concepções dos gregos antigos quanto a esse tema.

A palavra usada pelos gregos para definir virtude ou excelência moral era *areté*. Um homem bom, que possuísse *areté*, era aquele do qual se esperava o bom desempenho de seu papel, independentemente de sua situação particular no mundo. O que era esperado de um bom sapateiro? Que fizesse bons sapatos. E de um bom navegador? Que navegasse bem, principalmente sobre um mar revolto. E um bom soldado? Que possuísse certas características em um campo de batalha, como, por exemplo, coragem e obediência. A coragem (*andréia*) devia ser a virtude do homem em todas as situações da vida, tanto na vida civil quanto na militar. Para os gregos, o homem verdadeiramente bom deveria possuir todas essas características não somente em função de sua profissão, seja de sapateiro, navegador ou de soldado, mas também em função de sua humanidade.

Essa forma de definir o “homem bom” perpassou o apogeu grego e influenciou o estoicismo através de uma célebre metáfora muito usada pelos filósofos estoicos: a metáfora do ator, da peça teatral e do dramaturgo. De acordo com essa metáfora, todo homem e toda mulher eram chamados a bem desempenhar um papel escolhido pela divindade. Assim como Ulisses que, tanto na *Iliada*, quando estava no papel de um valoroso guerreiro, quanto na *Odisséia*, quando cumpriu ora o papel de joguete nas mãos dos deuses, ora o de um homem sem pátria e dependente dos favores

alheios, não deixou de possuir e exibir virtudes tais como nobreza e coragem:

Não vês que nem com uma voz mais bela e com mais prazer Polo interpretava Édipo Rei ou Édipo em Colono, errante e mendicante? Ora, um homem nobre se apresentaria pior do que Polo, na medida em que não interpretasse belamente todo papel atribuído pela divindade? Não imitaria Odisseu, que em farrapos não se distingui menos que em espesso manto púrpura?<sup>5</sup>

Assim também como Sócrates, que, conforme Platão nos diz em sua *Apologia de Sócrates*, cumpriu o papel que lhe fora designado pela divindade:

Grave falta, atenienses, teria cometido eu, que, em Potidéia, em Anfípolis e Délio, permaneci, como qualquer outro, no posto designado pelos chefes por vós eleitos para me comandar e ali enfrentei a morte, se, quando um Deus, como eu acreditava e admitia, me mandava levar vida de Filósofo, submetendo a provas a mim mesmo e aos outros, desertasse do meu posto por temor da morte ou de outro mal qualquer.<sup>6</sup>

---

5 EPICTETO, Testemunhos e fragmentos, p.31

6 PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, p.55

O filósofo estoico Epicteto desenvolve essa reflexão de Sócrates:

Lembra que és um ator no drama<sup>7</sup> teatral que o poeta dramático escolher: se Ele o quiser breve, breve será o drama, se longo, longo; se quiser que cumpras o papel de mendigo, cumpre também esse papel de modo digno. E, da mesma forma, se coxo, se magistrado, se simples cidadão. Pois isto é teu: encenar belamente o papel que te é oferecido. Mas cabe a outro escolhê-lo.<sup>8</sup>

Epicteto compara nossa vida a um drama teatral no qual nós somos os atores.<sup>9</sup> A escolha do papel a interpretar, por exemplo, um mendigo ou um magistrado, fica a cargo de Deus. O nosso dever é o de cumprir belamente e do modo digno o papel que nos é oferecido.

Tornando à frase que Nelson ordenou que fosse posta na bandeira, podemos indagar: será que ele, ao pedir aos ingleses que cumprissem o seu dever como soldados também agiu como se deve? O próprio Nelson perdeu um olho em ação, bem como, depois, o braço direito, e ainda lutou durante os sete anos seguintes. Gravemente ferido, recusou atendimento prioritário dos cirurgiões em prol de seus soldados. Robert Southey, em sua obra intitulada *A*

---

7 A palavra “drama” origina-se na Grécia Antiga significando ação (δράω)

8 ARRIANO, *O manual de Epicteto: Apotegmas da sabedoria estóica* XVII, p.29

9 NASCIMENTO, *Resenha do Manual de Epicteto: Aforismos da Sabedoria Estóica*

*Vida de Nelson* fala-nos mais sobre sua personalidade:

Nunca houve um comandante mais amável. Ele governou seus homens por meio da razão e do afeto; eles sabiam que ele era incapaz de capricho ou tirania; e eles o obedeciam com prazer e alegria, porque ele possuía a confiança e o amor de seus comandados. “Nosso Nelson” assim eles o chamavam, “é bravo como um leão e gentil como um cordeiro”. Ele detestava disciplina severa. Apesar de ter sido educado numa rígida escola, nunca infligia punições corporais se fosse possível evitá-las. E, quando era obrigado a aplicá-las, ele, que se familiarizara com ferimentos e morte, sofria como uma mulher. Em toda a sua vida Nelson nunca foi conhecido por comportar-se perante um oficial de forma não gentil. Em Nelson havia mais do que facilidade e humanidade de uma natureza feliz [...] seu olhar era ativo e cheio de benevolência, cada vez mais preocupado e não apenas fazer justiça, mais fazer o bem.<sup>10</sup>

Estamos mesmo a falar sobre um líder militar? O almirante Nelson ficou conhecido como o maior estrategista naval da história, pois se preocupou em cumprir o seu papel e, como foi dito, não abandonou o seu posto.

Mas alguém poderia indagar: quais os motivos que nos levariam a cumprir nosso dever? Stockdale responde a essa indagação

---

<sup>10</sup> *Apud* Stockdale, 1992, p.69

citando as três respostas oferecidas por Locke, em seu *Ensaio sobre o entendimento humano*, à seguinte pergunta: “Por que um homem deve manter sua palavra”?<sup>11</sup> Locke começa pela resposta que nos seria dada por um cristão. Este diria: “Porque Deus possui o poder da vida e da morte e ele quer isto de mim: que eu mantenha minha palavra”<sup>12</sup>; A segunda resposta é a do homem hobbesiano: “Porque a sociedade o requer e serei punido pelo Estado se não cumprir a minha palavra”<sup>13</sup>; a terceira seria a resposta do homem grego antigo: “Porque não manter a sua palavra é desonesto, rebaixando a dignidade do homem, em oposição à virtude (*arete*)”<sup>14</sup>

Duas dessas respostas, afirma Stockdale, a cristã e a hobbesiana, derivam-se do comando de uma lei externa: a lei de Deus e a do Estado (nesse sentido não seria difícil entender o porquê do cumprimento da promessa religiosa e do contrato civil). A terceira, a resposta grega, não se funda em uma compulsão externa. Ela mostra a possibilidade de entender o dever como liberdade da ação. Da mesma forma, a resposta estoica quanto à razão pela qual devemos cumprir o nosso papel esta fundada na liberdade, sem recompensas e sem punições que tenham sua origem na externalidade: “O dever, nessa perspectiva, tem uma característica absoluta. O dever é isto: sua própria justificativa”<sup>15</sup>.

---

11 STOCKDALE, *Duty in A Vietnam Experience: Ten years of Reflection*, p.70

12 *Ibidem*, p.70

13 *Ibidem*, p.70

14 *Ibidem*, p.70

15 *Ibidem*, p.70

Nesse contexto, Stockdale cita o exemplo do filósofo alemão Immanuel Kant. Também para este, a obrigação moral está assentada em uma convicção interna do dever, em uma lei que provém de nós mesmos e não de um governo exterior. Apesar de ter sido um homem religioso, Kant nunca invocou a religião como justificativa de suas ideias, confiou apenas no que ele chamava de razão pura. A lei definida por nós é resultado de nossa liberdade. Como a firma Stockdale: “A antiga ironia da necessidade de disciplina para o exercício da liberdade.”<sup>16</sup> A obrigação para cumprir o nosso dever deve ser incondicional. O Imperativo Categórico foi o nome dado por Kant para o comando da consciência para uma ação moral dentro do sentido puro do dever.

Pode-se indagar ainda: Qual seria o lucro do cumprimento do nosso dever? O almirante Nelson morreu em batalha, no entanto foi vitorioso cumprindo seu dever. Sócrates não deixou de cumprir as ordens do deus e morreu observando as leis de Atenas. Epicteto, reza a lenda, assistiu calmante o seu senhor quebrar-lhe a perna, mas não perdeu sua dignidade. O próprio Stockdale foi torturado em Hanói e por pouco não “abandonou o palco”; contudo, resistiu bravamente às tentativas de seus carcereiros de humilhá-lo e fazê-lo denunciar seus companheiros.

Como dissemos, o dever pelo próprio dever não busca recompensas e nem é coagido pelo medo das punições. Esse caráter puro do dever torna-se, nos dias de hoje, de uma forma geral, um

---

<sup>16</sup> “The age-old irony of the necessity of discipline for freedom.

assunto “chato, careta, impopular”, pois, como dissemos, vivermos num mundo onde as pessoas se esquecem de, ou mesmo ignoram os seus deveres, especialmente quando não vêm no cumprimento desses deveres qualquer perspectiva de lucro ou, correlativamente, não temem mais as consequências externas do não cumprimento do dever. A perspectiva clássica e a estoica, por outro lado, estimulam o cumprimento do dever associando a ele um valor per se. Conquistamos os direitos, mas em contrapartida nos afastamos dos deveres. Os exemplos de Nelson, Odisseu, Sócrates, Epicteto, mostraram que foi preciso, para cada um deles, fazer uma escolha: a de tornarem-se livres para cumprir o seu dever. Mas esta escolha não trouxe recompensas com as quais estamos acostumados quando adquirimos nossos direitos. Nelson perdeu um olho e um braço em batalhas; Odisseu ficou perdido por anos, sem conseguir voltar para casa; Sócrates foi condenado à morte; Epicteto teve a perna quebrada por seu senhor. Enfim, são exemplos que podem nos ajudar, por mais que seja impossível para alguns segui-los, a, pelo menos, quando falarmos em direitos, perguntarmos antes: estamos cumprindo nosso dever? E como afirma Wilson Simonal:

Seja no esporte, medicina, educação, cada um cumpra com o seu dever. Seja tua tia, seu amigo, seu irmão, cada um cumpra com o seu dever. Seja brigadeiro, cabo velho ou capitão, cada um cumpra com o seu dever. Sua tia, seu amigo, seu irmão

Cada um cumpra com o seu dever. Olha o mundo, olha o tempo, olha a chuva. E se você entrou na chuva, você tem que se molhar.<sup>17</sup>

---

17 SIMONAL, Wilson, *Que cada um cumpra com o seu dever*.

## REFERÊNCIAS

ARRIANO, Flávio, O manual de Epicteto: Apotegmas da sabedoria estoica, 2ª Edição, Tradução de Aldo Dinucci, Antonio Tarquínio, São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2008.

BRASIL, Constituição da República Federativa do Brasil (1988), 17ª edição, Brasília: Câmara dos Deputados, Coordenação de Publicações, 2001. (Série Textos Básicos)

EPICTETO, Testemunhos e Fragmentos, (Org.) de Aldo Dinucci e Alfredo Julien, São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2008.

NASCIMENTO, J, S, Resenha do Manual de Epicteto: aforismos da sabedoria estoica, in Prometeus: Filosofia em Revista, Ano 1 – No .1 Janeiro-Julho/ 2008.

PLATÃO, Apologia de Sócrates, Tradução de Enrico Corvisieri, São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores)

STOCKDALE, James Bond, Duty in A Vietnam Experience: Ten years of Reflection, California: Hoover Institution on War, Revolution and Pace, 1992. (Hoover essays)

STOCKDALE, James Bond, Courage Under Fire: testing Epictetu's doctrines in a laboratory of human behavior, California: Hoover Institution on War, Revolution and Pace, 1992. (Hoover essays)

WWW.LETRAS.COM.BR/WILSON-SIMONAL/QUE-CADA-UM-CUMPRACOM-O-SEU-DEVER.



## **GÓRGIAS NO TEATRO EM ATENAS: A VERDADE DA EXPERIÊNCIA COMUNITÁRIA**

(por Marcus Resende, Mestre em Filosofia – UFS)

O teatro da tragédia estava presente na vida do cidadão ateniense e, através dele, acontecia também um processo educativo do cidadão grego. Através de grandes escritores como Ésquilo, Sófocles e Eurípedes, a poesia trágica, embora se fixando no mundo dos mitos, transitou por temas políticos, jurídicos e filosóficos. Em Eurípedes identifica-se “a atmosfera da democracia, a disputa política, jurídica e filosófica envolvendo e agindo sobre o poeta” (GROTE, 2009, Vol. VIII, p. 442). Na poesia de Ésquilo, observa-se que “o discurso é repleto de metáforas ousadas e transições abruptas” (idem, p. 442), “em Sófocles, existe evidentemente uma aproximação maior da realidade e da vida comum” (idem, p.442). A “tragédia Ática serviu como um prelúdio natural e encorajamento para a era retórica e dialética que se aproximava” (idem, p. 444).

A partir de 460 a.C., a tragédia começa a dar espaço a uma nova expressão poética: a comédia. A comédia começou como uma maneira de ridicularizar<sup>1</sup> pessoas da comunidade diante da

<sup>1</sup> Grote diz que a palavra grega para comédia – *komoidía* – pelo menos no seu sentido inicial, tinha referência a uma acidez, insulto, ridículo recriminativo. (GROTE, 2009, VOL. VIII, p.446)

assembleia, o que, segundo a crença dos frequentadores do teatro, agradava muito ao deus Dionísio, especialmente quando apresentada nos festivais fálicos. Aristófanes, o principal expoente da comédia grega, revelou em suas obras uma “inigualável licença de ataque assumida pela velha comédia sobre os deuses, as instituições, os políticos, filósofos, poetas, cidadãos privados especialmente citados – e até as mulheres, cuja vida era inteiramente doméstica – de Atenas” (GROTE, 2009, VOL. VIII, p. 446).

A poesia, trágica ou cômica, formava a mente grega. Através dela o cidadão ateniense exercia o seu direito de expressão dentro de uma democracia já amadurecida para aceitar diferentes expressões de pensamento. Mas o fortalecimento da comédia revela uma rebeldia do ateniense contra uma “velha” poesia, filosofia, literatura, política e eloquência que não incluíam o cidadão comum como um importante agente de reflexão da *polis*. Embora a poesia de Homero e Hesíodo fosse de vital importância na formação cultural e educacional do homem grego, um novo movimento surge para tirar essa poesia do mundo dos deuses e trazê-la para o mundo dos homens. Esse movimento, através da comédia, não se contenta em ficar no mundo dos deuses. Os personagens da trama, embora divinos, agora representam homens e mulheres que podem ser identificados pela comunidade. O crescimento e fortalecimento das disputas nos festivais também exigem o uso e crescimento da retórica e da lógica. A ética política, social, familiar e comunitária se torna um dos temas relevantes

nas poesias, e a comédia serve para expor e criticar desvios éticos observados pela comunidade.

Chegamos então ao ano de 427 a.C. A cidade de Atenas em êxtase pelo movimento de muitos visitantes que chegam para o festival. Quase 30 mil ingressos distribuídos (PLATÃO, *Simpósio 175e*). O movimento político para o fortalecimento da democracia ateniense favorece o envolvimento da população nas importantes atividades culturais. A frequência ao teatro já era um hábito estabelecido culturalmente. “Durante o século da democracia ateniense entre Clístenes e Euclides, desenvolveu-se a produção do gênio dramático, trágico e cômico, sem paralelos antes ou depois” (GROTE, 2009, Vol. VIII, p. 434). O cidadão ateniense está motivado para o festival de 427 porque há o anúncio público de dois eventos significativos: primeiro, Aristófanés, aquele que depois será reconhecido como o maior poeta da comédia grega, apresentará sua primeira poesia no teatro; segundo, há um visitante da região da Sicília, chamado Górgias de Leontinos, filósofo, retor e político, que também debutará, apresentando uma de suas obras no mesmo festival. Sabe-se que Górgias é um embaixador de Leontinos que tem uma missão política para fechar um acordo de ajuda militar para a resolução de conflitos que pudessem também interessar a Atenas. Nascido no ano de 485 a.C., Górgias já tinha quase 60 anos quando de sua visita a Atenas no ano de 427 a.C. Era, portanto, um homem maduro e pronto para mostrar suas habilidades retóricas no festival.

Górgias decide abordar um tema delicado, mas conhecido por todos os atenienses: o Mito de Helena. Valorizado na *Odisseia* e na *Iliada* de Homero (séc. VIII a.C.), o Mito de Helena fazia parte da educação e formação cultural do ateniense. De alguma maneira, cada cidadão de Atenas tinha sua própria versão do mito, mas havia certo consenso de que Helena era responsável pelo início da guerra de Tróia. O senso comum dos presentes no teatro interpretava o mito como um ato de traição ao povo grego, visto que Helena era casada com Menelau, um rei grego, mas decidiu abandonar seu esposo e sua linda filha para fugir com Paris, um homem muito bonito e sedutor que a levou para morar com ele em seu reino persa. Enciumado e enraivecido, Menelau decide resgatar sua linda esposa e, nessa tentativa, surge então o grande conflito que deu início à guerra de Tróia, uma experiência amarga, cara e sangrenta para os gregos.

Górgias, já no tabuleiro do teatro, usando sua veste roxa de rapsodo (AELIAN, *Miscellaneous History XII*=D.K. 82A9), observa a multidão que, atentamente, espera pela apresentação de sua peça. A plateia logo entende que não existe um coro ou outros atores, apenas um homem maduro, desconhecido, que fora apresentado como um retórico experiente. “A arte de atuar, que envolve o uso de entonações vocais, expressões faciais, gestos e movimentos físicos, figurino, e maquiagem, habilita o retor a criar um personagem para si mesmo. Górgias, que é conhecido por ter uma familiaridade íntima com teatro na Sicília e Atenas, parece ter sido bastante atento a este aspecto em suas apresentações...” (CONSIGNY, 2001, p. 189). Górgias levanta

suas mãos à meia altura, em um gesto delicado, mostrando suas palmas, como se estivesse pedindo silêncio, e começa sua fala<sup>2</sup>:

(1) A boa ordem da cidade [é] a coragem [dos seus cidadãos]; a do corpo, a beleza; a da alma, a sabedoria; a da ação, a excelência; e a do discurso, a verdade. O contrário dessas coisas [é] a desordem. Em relação, pois, a um homem e a uma mulher, a um discurso e a uma ação, a uma cidade e a um negócio de Estado, é necessário tanto honrar pelo elogio público o que merece o elogio público quanto infligir repreensão ao que é indigno. Igualmente, pois, é erro e ignorância tanto reprovar as coisas louváveis quanto louvar as coisas criticáveis.

(2) Cabe ao mesmo homem dizer também o que se deve, corretamente, e convencer do erro os que criticam Helena, mulher em relação à qual se fizeram uníssona e unânime tanto a crença que ouvem os poetas quanto a fama de seu nome, que se tornou memória de infortúnios. Eu desejo, ao oferecer pelo discurso uma explicação e ao revelar a verdade, suprimir a responsabilidade dela, que tem erradamente uma má reputação, e suprimir a ignorância, denunciando os que, enganados, criticam-na.

(3) De fato, nem é ignorado nem é sabido por poucos que a mulher sobre a qual trata esse discurso [ocupa], por natureza e genealogia, o ponto mais elevado entre os mais elevados homens e mulheres. Pois do ventre de Leda foi gerada, de pai divino de fato, mas dito de mortal, Tíndaro e Zeus, dos quais este último, por ser o pai, fez boa figura, e o primeiro, por crer [ser o pai], foi tratado com desprezo. Um era o mais forte dos homens. O outro, senhor absoluto de todas as coisas.

---

2 GÓRGIAS, *Elogio de Helena*. Tradução de Aldo Dinucci e revisão técnica de Luís Márcio Fontes.

(4) Gerada em tais circunstâncias, era divina a sua beleza. E o que ela recebeu também não passou despercebido: inflamou muitos com muitos desejos passionais. Com seu corpo reuniu muitos corpos de homens que aspiravam grandemente a grandes coisas, dos quais uns possuíam a grandeza da riqueza; outros, a glória de nobre e antiga estirpe; outros ainda, a boa constituição da própria força; outros, por fim, o poder da sabedoria adquirida. E todos chegavam sob a influência do invencível Eros, amante das honras da vitória.

(5) Com efeito, não direi quem, por que e como satisfaz o desejo e tomou Helena, pois se obtém a confiança [dos ouvintes] ao falar de coisas de aspectos conhecidos, mas isso não leva ao prazer. Ultrapassarei, pelo discurso, o tempo de então, omitindo o princípio do discurso a que se deve chegar, e irei expor as razões graças às quais foi justo ter ocorrido a ida de Helena para Tróia.

(6) Pois ela fez o que fez ou pelos anseios da fortuna e pelas resoluções dos deuses e pelos decretos da necessidade ou agarrada à força ou seduzida pelas palavras ou capturada pela paixão. Se, pois, foi graças à primeira [razão], o responsável merece ser acusado. Pois é impossível se opor, pela diligência humana, ao desejo divino. Pois é por natureza não o mais forte ser detido pelo mais fraco, mas o mais fraco pelo mais forte ser comandado e conduzido. Por um lado, o mais forte comanda. Por outro, o mais fraco obedece. O divino é mais forte que o homem tanto pela força e pela sabedoria quanto pelas demais coisas. Pois se é necessário atribuir a responsabilidade à Fortuna e ao divino, nesse caso é necessário libertar Helena da ignomínia.

(7) Se foi arrebatada à força, ilegalmente submetida e injustamente tratada com insolência, é evidente que agiu ilegalmente quem tanto a arrebatou

quanto a tratou com insolência, [enquanto] ela, sendo tanto raptada como ultrajada, teve má fortuna. Pois é o bárbaro que lançou mãos ao bárbaro empreendimento quem merece [a pena], tanto pelo discurso e pela lei quanto pela ação. Pelo discurso, encontrar-se-á [condenado] pela responsabilidade. Pela lei, à perda de direitos. Pela ação, ao pagamento de uma multa. Ao ter sido submetida à força, privada da pátria e afastada dos amigos, como não, com razão, ela antes inspiraria piedade que difamação? Pois ele fez coisas terríveis, ela sofreu a ação. É justo ter piedade dela e a ele odiar.

(8) Se o discurso a persuadiu e sua alma enganou, não é difícil, quanto a isso, defendê-la e, assim, liberá-la da responsabilidade. O discurso é um grande e soberano senhor, o qual, com um corpo pequeníssimo e invisibilíssimo, diviníssimas ações opera. É possível, pois, pelas palavras, tanto o medo acalmar e a dor afastar quanto a alegria engendrar e a compaixão intensificar. Que assim são essas coisas, mostrarei.

(9) É necessário também mostrar, pela opinião, aos ouvintes. Considero e designo toda poesia discurso metrificado. Um estremecimento de medo repleto de espanto, uma compaixão que provoca lágrimas abundantes, um sentimento de nostalgia entra no espírito dos que a ouvem. A alma é afetada – uma afecção que lhe é própria –, através das palavras, pelos sucessos e insucessos que concernem a outras coisas e outros seres animados. Mas passemos de um a outro discurso.

(10) Pois os mágicos e sedutores cantos, através das palavras, inspirados pelos Deuses, produzem prazer afastando a dor. Pois o poder do mágico canto, que nasce com a opinião da alma, encanta-a, persuade-a e modifica-a por fascinação. Duas artes são descobertas: a fascinação e a magia, que são os erros da mente e os enganos da opinião.

(11) Quantos persuadiram e persuadem outros tantos a propósito de outras tantas coisas forjando um falso discurso! Se, pois, todos, sobre todas as coisas, tivessem tanto a memória das coisas passadas quanto a noção das coisas presentes e a presciência das coisas futuras, o discurso não seria o mesmo para os que agora não podem facilmente nem lembrar o passado nem examinar o presente nem predizer o futuro. De modo que os muitos, sobre muitas coisas, buscam com a alma a opinião conselheira. A opinião, sendo incerta e inconstante, lança a incertos e inconstantes sucessos os que a ela se confiam.

(12) Pois que motivo impede ter também Helena ido semelhantemente sob a influência das palavras, não agindo de modo espontâneo, do mesmo modo que se fosse abraçada por poderosíssima força? Na verdade, o modo de ser da Persuasão de maneira alguma se parece à Necessidade, mas tem o mesmo poder. Pois o discurso persuasivo persuade a alma, constrangendo-a tanto a crer nas coisas ditas quanto a concordar com as coisas feitas. De fato, aquele que a persuadiu e a constrangeu é injusto, aquela que foi persuadida e constrangida tem uma reputação desonrosa em vão.

(13) Que a Persuasão, enquanto propriedade do discurso, modele também a alma como quer, é necessário primeiro observar os discursos dos meteorologistas, os quais, descartando uma opinião por preferência a outra opinião por eles engendrada, fazem surgir coisas inacreditáveis e invisíveis aos olhos através da opinião. Em segundo lugar, as necessárias assembleias, nas quais um único discurso, composto por arte, mas sem dizer verdades, encanta e persuade numerosa multidão. Em terceiro lugar, os embates dos discursos dos filósofos, nos quais a rapidez do pensamento se mostra modificando facilmente a crença na opinião.

(14) A mesma relação tem o poder do discurso com a boa ordem da alma,

e o poder dos medicamentos com o estado natural dos corpos, pois, do mesmo modo que certos medicamentos expulsam do corpo certos humores (e uns suprimem a doença; outros, a vida), assim também, entre as palavras, umas afligem, outras encantam, outras amedrontam, outras estabelecem confiança nos ouvintes, outras ainda, através de sórdida persuasão, envenenam e enganam a alma.

(15) E que se diga: se foi convencida pelo discurso, não foi injusta, mas foi desafortunada. Passo a expor, pelo quarto argumento, a quarta razão. Pois se foi Eros quem realizou todas essas coisas, não dificilmente será subtraída a responsabilidade surgida do erro que se diz ter-se produzido. Pois as coisas que vemos têm a natureza que cabe a cada uma e não a que queremos. Através da visão, a alma é atingida também em seus modos de pensar e agir.

(16) De fato, por exemplo, quando a vista contempla a formação e os corpos dos inimigos, diante do armamento de bronze e de ferro, tanto das armas de defesa quanto das armaduras, a visão é agitada e agita a alma, de modo que, frequentemente, tomados de terror, [muitos] fogem do perigo iminente como se esse estivesse presente. Pois a maneira de ser habitual é banida graças à visão, a qual, ao chegar [à alma], faz negligenciar tanto o que é decidido pela lei quanto o bem que advém pela vitória.

(17) A partir disso, alguns que veem coisas terríveis perdem, neste preciso momento, a presença de espírito, de modo que o medo extingue e expulsa a reflexão. Muitos recaem em inúteis sofrimentos, em terríveis doenças e em loucuras difíceis de curar, de tal modo a visão grava [na alma] as imagens das coisas vistas. E muitas coisas apavorantes são omitidas [desse discurso], mas as coisas omitidas têm o mesmo valor das coisas ditas.

(18) Por um lado, quando os pintores produzem à perfeição um corpo e

uma figura a partir de numerosos corpos e cores, encantam a visão. Por outro, a criação de estátuas de homens e a produção de imagens dos deuses oferecem uma doce contemplação aos olhos. De modo que, por natureza, umas coisas inquietam, outras apaixonam a visão. Numerosos corpos (entre numerosos corpos e coisas) fazem nascerem desejos sensuais e paixão em numerosos homens.

(19) Se, com efeito, o olhar de Helena foi atingido pelo desejo do corpo de Alexandre e transmitiu o combate de Eros à alma, que há aí de extraordinário? Se Eros, sendo um deus, tem o poder divino dos Deuses, como seria possível que o mais fraco o afastasse de si? Se for uma doença humana e um erro cometido por um falso saber da alma, não deve como erro ser criticado, mas como infortúnio. Foi, pois, como foi pelas ciladas da Fortuna, não pelos desejos do pensamento. E pelos constrangimentos de Eros, não pelos ardis da arte.

(20) De fato, como é necessário crer justa a repreensão de Helena, a qual fez as coisas que fez seja apaixonada, seja persuadida pelo discurso e pela força tomada, seja constrangida pela influência da divina Necessidade? Subtrai-se [dela] completamente a responsabilidade.

(21) Afastei pelo discurso a ignomínia da mulher e permaneci fiel à regra que estabeleci no princípio do discurso. Tentei, com palavras, destruir a injustiça da ignomínia e a ignorância da opinião. Desejei apresentar por escrito o discurso de Helena como um elogio e, no que me concerne, como um jogo.

Não é possível ouvir um único sussurro, o teatro se encontra em total silêncio, há um clima de surpresa e suspense.

- O que ele quer dizer com esse discurso? É Helena inocente? Alguém grita quebrando o silêncio da plateia.

Muitos perguntam diretamente a Górgias. Outros fazem logo uma relação direta da experiência de Helena com as experiências de suas próprias vidas e fazem a seguinte afirmação:

- Então Helena é igual a qualquer um de nós que a condenamos.

O duelo retórico prossegue até o momento em que Górgias faz uma sequência de perguntas decisivas, como se ele estivesse pronto para o fechamento de sua apresentação:

- Se vocês acreditam nos deuses, como aqui professam, qual de vocês é mais forte do que os deuses?

- Górgias, ninguém é mais forte do que os deuses, responde um dos interlocutores.

- Então porque seria Helena mais forte do que os deuses?

Em seguida Górgias se dirige a outro lado da plateia e amplia sua voz:

- Como bons representantes da masculinidade grega, de onde saem os melhores soldados de guerra, conquistadores de um grande império, vos pergunto: quem tem a superioridade física sobre o outro, o homem ou a mulher?

- É claro que o homem tem superioridade física sobre a mulher, responderam muitos quase que em uníssono e em voz alta, com certo sorriso de obviedade no canto das bocas.

- E por que seria Helena mais forte do que Paris?

Górgias movimentava seus olhos para acompanhar a ação

de muitos que voltam aos seus assentos murmurando frases incompreensíveis. E dirige a seguinte pergunta:

- Quem de vocês nunca foi persuadido pelo logos e nunca teve a sua alma afetada pelo poder do discurso que exerce magia sobre a alma, fazendo com que perdesse sua espontaneidade diante de uma poderosíssima força?

Nesse momento ninguém da plateia alça a voz, olhares são trocados, seguidos do movimento quase reflexivo de baixar a cabeça para um breve pensamento. Górgias continua:

- Por que então Helena seria capaz de resistir ao poder divino do logos?

Mais uma vez, silêncio. Górgias então apresenta a próxima pergunta:

- Quem nunca foi tomado pela força invencível de Eros e sucumbiu à beleza física, tendo sua alma sido atingida de modo a afetar seus modos de pensar e agir? Ao que alguém responde:

- Como podemos ser mais fortes do que a divindade Eros, Górgias?

- E por que você acha que Helena deveria ser mais forte do que Eros? Pergunta Górgias.

Eis que é chegado o momento da pergunta final. Górgias, a passos lentos, caminha pelo tabuleiro do teatro, olha firmemente para todos os níveis da plateia e pergunta:

- É Helena responsável pela guerra de Tróia? É Helena culpada ou inocente?

## O discurso de Górgias no teatro

Por que colocar Górgias dentro do teatro? Situar Górgias no teatro no ano de 427 a.C. para apresentar o seu *Elogio de Helena* faz parte de um laboratório de leitura de texto do Górgias que tenho experimentado com alguns alunos de filosofia da UFS, durante cumprimento da disciplina Estágio de Docência, sob a supervisão do Dr. Aldo Dinucci. A iniciativa parte do princípio de que se a filosofia de Górgias é uma elaboração retórica prática, faz-se mister que essa experiência seja imaginada e reproduzida, salvaguardando todas as diferenças e limitações que essa reprodução naturalmente carrega, a começar pela leitura do texto em português que, por ser uma tradução, já perde muita força da poética gorgiana do texto grego. Porém, apesar das óbvias limitações, o resultado da persuasão do discurso de Górgias continua a fazer significado no mundo atual. O diálogo acima que se segue após o texto *Helena*, de Górgias, quase que reproduz os aspectos mais importantes encontrados na interação com os alunos. E, surpreendentemente, inocentar Helena foi a opção confirmada pela maioria dos alunos que, pela primeira vez, tiveram contato com o texto *Elogio de Helena*, assim como deve ter sido também a experiência dos contemporâneos de Górgias.

E por que o ano de 427? Porque foi nesse ano que Górgias visitou Atenas em uma missão diplomática e através do seu discurso tornou-se um dos maiores retores de sua época, reconhecido pelos atenienses como um pensador de muitos recursos:

Foi em conexão com a renovação da aliança com Atenas que Górgias emergiu no mundo literário e intelectual ateniense em 427, no decurso de uma embaixada em Atenas, quando, em adição ao seu discurso oficial diante da assembleia, ele apresentou um número de discursos na nova forma siciliana de prosa rítmica (DILLON & GERGEL, 2003, p. 43).

Diz Kerferd que Górgias fez uma famosa visita a Atenas no ano de 427 a.C., “discursou na Assembleia e consta que foi muito admirado pela sua habilidade retórica” (KERFERD, 2003, p. 79). Untersteiner, referindo-se à visita de Górgias a Atenas em 427, diz que “sua influência sobre a literatura em prosa, que então estava em seus inícios, em Atenas, deve ser considerada notável, já que um grande número de escritores áticos ecoa o influxo gorgiano” (UNTERSTEINER, 2012, p. 151-152).

Encontramos ainda registros que reforçam o impacto causado por Górgias na sociedade ateniense por causa de seus discursos nos teatros e assembleias. Aristóteles registra que “os proêmios dos discursos epidícticos diz-se que provêm quer do elogio quer da censura, tal como Górgias, no seu *Discurso Olímpico* afirma - *sois dignos da admiração de muitos homens, ó cidadãos helenos* - pois elogia os fundadores dos festivais” (ARISTÓTELES, *Retórica*, 1414b29). Pausânias escreve:

diz-se que ele foi o primeiro a recuperar a declamação de discursos, que andava completamente negligenciada e que havia caído no esquecimento das pessoas. Dizem que Górgias ficou famoso por causa de seus discursos no festival olímpico e por ter ido a Atenas como embaixador, junto com Tísias (PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia* VI, 17, 7-9 = DK A7).

Temístio coloca Górgias no teatro de Dionísio em Atenas: “Você não acha que esse deus [sc. o sol] exhibe sua sabedoria em público a cada dia? Não reunindo pessoas na Pnyx nem indo discursar no teatro de Dionísio em Atenas, como Górgias, mas no grande, verdadeiro teatro olímpico” (TEMÍSTIO, *Oração* 26). Filóstrato dedicou mais tempo ao registro da experiência de Górgias nos festivais:

A Sicília produziu Górgias de Leontinos, a quem acreditamos remontar, como um pai, a arte dos sofistas... Destacou-se principalmente nas festividades dos gregos. Entoou o *Discurso Pítico* de um altar, sobre o qual, inclusive, foi erigida uma estátua de ouro, no templo de Apolo Pítico. O *Discurso Olímpico*, sobre algo de suma importância para ele, intrometeu-se na política. Pois, vendo a Grécia fracionada, ele se tornou um conselheiro da concórdia entre eles, direcionando-os contra os bárbaros e convencendo-os a fazer um campo de batalha não das cidades uns dos outros, mas da terra

dos bárbaros. O *Epitáfio*, que ele declamou em Atenas, foi encadeado para os que tombaram nas batalhas, a quem os atenienses honraram com ritos funerários, a custo público, com louvores; ele foi composto com abundante engenho. Incitou os atenienses contra os medos e persas, defendendo a mesma opinião que no *Discurso Olímpico*; mas não proclamou nada sobre a concórdia deles com os gregos, pois estava diante de atenienses que desejavam o poder, que não seria obtido a não ser que tomassem medidas drásticas (FILÓSTRATO, *Vida dos Sofistas* 19 = DK A1 + DK B 5b + DK B9).

Ainda no primeiro século a.C., Diodoro Sículo faz um instigante registro sobre a visita de Górgias a Atenas:

O embaixador-chefe dos enviados era Górgias, o retor, que superava – em muito – a todos os seus conterrâneos pela capacidade de fala. Ele foi o primeiro a descobrir as artes retóricas e a tal ponto superava os demais na sofística que recebia de seus alunos uma remuneração de cem minas. Então, uma vez em Atenas, diante da assembleia, ele pôs-se a discursar aos atenienses sobre a aliança de guerra e, com um estilo inovador, estupefez os atenienses, um povo naturalmente dotado e amante da palavra (DIODORO SÍCULO, *Biblioteca Histórica* XII 53-54.1 = DK A4).

No início do diálogo *Górgias*, Platão apresenta o personagem Sócrates chegando atrasado a um grande encontro público onde Górgias havia acabado de participar de uma batalha retórica e ter feito uma grande exibição (PLATÃO, *Górgias*, 447 a-b). No seu livro *Hípias Maior*, Platão coloca seu personagem Sócrates dizendo o seguinte:

Posso testemunhar que você diz a verdade, isto é, que sua arte realmente progrediu a ponto de ser capaz de lidar com assuntos públicos e privados. Pois Górgias – o sofista de Leontinos – veio de lá até aqui, publicamente, como embaixador, por ser mais competente entre os leontinenses para manejar os interesses públicos. De fato, reputa-se que ele tenha dito coisas excelentes em público; e, privadamente, ganhou uma fortuna, dando palestras e associando-se aos jovens (PLATÃO, *Hípias Maior*, 282b).

A experiência de Górgias dentro dos teatros, nas assembleias ou em grandes encontros públicos, nos revela o palco onde se desenvolve toda a atividade filosófica do leontinense. Primeiro, sua retórica se constrói em um ambiente de guerra, de disputa, como em um campo de batalha, de onde sai vencedor aquele que usar os melhores recursos retóricos, lógicos e dialéticos. Segundo, seu *logos* só é e só pode ser construído dentro desse campo de batalha. Terceiro, o retor, filósofo e político se misturam em um mesmo personagem

que usa de sua poderosa arma retórica para persuadir o público e derrotar seus oponentes. Isso implica que toda mensagem ou texto gorgiano traz um profundo conteúdo político e filosófico, o primeiro não deve ser separado do segundo se quisermos entender a extensão de sua mensagem.

Górgias foi tão bem sucedido nesse palco, como um rapsodo em seu traje púrpuro, que a ele dedicou-se uma estátua de ouro: “tinha tanta reputação na Grécia que ergueram em Delfos, a ele apenas, uma estátua – não banhada de ouro, mas de ouro” (CÍCERO, *Sobre o Orador* III, 32, 129 = DK A7). “Junto com as oferendas não tão notáveis, é possível ver as estátuas de Alexínico de Élis – obra de Cântaro de Sicião -, que venceu na luta infantil, e de Górgias de Leontinos” (PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, VI, 17, 7-9 = DK A7). “A estátua banhado em ouro [sc. em Delfos], uma oferenda de Górgias de Leontinos, é uma imagem do próprio Górgias” (PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, X, 18, 7 = DK A7). Eumolpos atribui a estátua de Górgias em Delfos a um filho de seu sobrinho Hipócrates, que a dedicou “em favor de duas coisas: a educação e a amizade”. E na base da estátua estava escrito: “Nenhum mortal descobriu arte mais bela para treinar a alma nas competições da virtude – senão Górgias” (EUMOLPOS, *In Epigrammata Graeca* 875<sup>a</sup> = DK A8). Não seria nenhum risco absurdo inferir que Górgias deve ter sido vencedor em muitas disputas retóricas. De certa maneira isso poderia justificar tantas homenagens e tanta admiração que culminaram em uma estátua de ouro. Os festivais pan-helênicos

tinham seus corpos de jurados que decidiam pelas melhores peças apresentadas a cada ano. Por que Górgias se comunicou tão bem com Atenas e toda civilização grega? O que acontecia quando as “cortinas” eram abertas e o rapsodo/retor assumia o palco?

Para responder às perguntas acima, apresentamos, a partir do *background* teatral, uma interpretação do *Elogio de Helena*, tendo como apoio outras obras atribuídas a Górgias, como a *Defesa de Palamedes*, o *Tratado do Não Ser*, o *Epitáfio* e a *Oração Fúnebre*. Na busca de uma linha compreensiva de sua obra e atividade filosófica, elaboramos um esquema que servirá de parâmetro para a linha de raciocínio a ser assumida nessa interpretação:



No primeiro parágrafo do *Elogio de Helena*, devemos nos deter em duas palavras que são importantes e que, na verdade, vão direcionar todo o discurso: κόσμος (ordem) e ἀλήθεια (verdade). Estes vocábulos também identificam os dois elementos principais da atividade política e filosófica de Górgias. Logo no preâmbulo, o leontino deixa claro que sua preocupação está em estabelecer uma maneira segura de organização da *polis* que acontece através de um logos que tem o compromisso com a verdade. O político e filósofo caminham juntos no entendimento de que uma filosofia prática

com efeitos na organização social é a resposta filosófica segura que a Atenas do V século a.C. precisa. Há um registro anônimo sobre Plutarco que diz o seguinte: “Do comentário de Plutarco ao *Górgias* de Platão: a definição de retórica segundo Górgias é que retórica é uma arte que tem autoridade sobre as palavras, que produz persuasão nos discursos políticos, convincente, mas não instrutiva, sobre qualquer assunto proposto. Sua ocupação específica concerne, principalmente, às coisas justas e injustas, boas e más, dignas e torpes” (ANÔNIMO, *Prolegômenos à Retórica de Hermógenes (Prolegomenon Sylloge 217,3-9 Rabe)*). O registro sobre o comentário de Plutarco encontra paralelo no *Górgias* de Platão, quando este coloca Sócrates fazendo perguntas a Górgias sobre sua retórica:

SÓCRATES: Vamos lá, Górgias - imagine que você está sendo questionado por aqueles e por mim, e responda o que é isso que você diz ser o bem supremo para os humanos e que você diz produzir.

GÓRGIAS: Algo, Sócrates, que não só é o bem supremo de verdade, mas que é também a causa tanto da liberdade dos próprios humanos quanto do governar os outros em cada cidade.

SÓCRATES: E então, como você chama isso?

GÓRGIAS: O persuadir com palavras; por exemplo, na corte, os jurados; no conselho, os conselheiros; na assembleia, seus membros;

e em toda reunião política que houver. Além disso, com esse poder, você terá o médico como um escravo, o treinador como um escravo. O comerciante, veremos, ganhará dinheiro para outrem: não para si, mas para você, que é capaz de falar e convencer a multidão (PLATÃO, *Górgias*, 452d-e = DK A28)..

Fazendo um comentário sobre a passagem acima citada, Carolina Araújo diz o seguinte:

A determinação do poder de cada cidade, segundo suas leis e costumes, é a determinação de seu maior valor, do que ela considera melhor, do seu bem. A relatividade da valoração não se dá tal como apresentada por Sócrates; não se trata de um homem achar que pode contrapor-se ao valor maior da educação que o formou, da religião que o orientou, da cultura à qual a sua vida sempre estará ligada, disso bem sabia Palamedes. A relação do bem com a circunstância não pode ser banalizada em uma simples vontade que queira se contrapor ao poder, o bem não pode ser confundido com a insolência, por isso a questão da liberdade na cidade (*eleutheria*) e do governo (*arkhein*) sobre os outros. (ARAÚJO, 2008, p. 45)

Deixar Platão colocar no personagem Górgias seu próprio discurso pode nos conduzir a uma percepção equivocada desse personagem: “diz-se que o próprio Górgias, tendo lido o diálogo

epônimo, disse a seus amigos: ‘como Platão sabe caluniar bem!’ (ATENEU, *O Banquete dos Eruditos*, XI, 113 (505d-e) = DK A 15a). Entendemos que a intenção do livro *Górgias* é questionar e destituir a retórica gorgiana e demovê-la do status de arte, “portanto, desatenção seria não notar nessa caracterização do diálogo o anúncio do tema central do *Górgias* de Platão, mesmo porque Sócrates insiste em proclamá-lo literalmente logo após seu *ti estin*: o poder da arte (*dýnamis tês tékhnes* – 447c2)” (ARAÚJO, 2008, p. 17). É possível identificar aqui uma tentativa de Platão de reduzir a retórica gorgiana ao aspecto político, afastando-a assim do seu valor filosófico? Se esse foi o objetivo percebido pelo platonista Plutarco, o diálogo *Górgias* acaba prestando um serviço de fortalecimento daquilo que propunha negar, em outras palavras, ligar a arte retórica de Górgias ao aspecto político fortalece uma filosofia que faz um contraponto à filosofia que pretende pensar um estado sem o envolvimento daqueles que constroem a polis. McCoy diz que Platão é uma exceção no mundo grego por nem sempre tratar a retórica como uma prática política, visto que “para a maioria dos gregos, um *rhetor* evoca um orador na Assembleia ateniense, e a prática da oratória automaticamente significa discurso público”. E ainda diz que Platão estava preso “às formas como objeto de conhecimento” e que “sua preocupação com verdades gerais e abstratas” não estavam necessariamente “relacionadas com as questões políticas historicamente localizadas” (McCoy, 2010, p. 17). Górgias, por outro lado, está falando em dialogar com juízes e jurados, conselheiros, membros das assembleias

e qualquer cidadão que faça parte de qualquer reunião política, porque a persuasão de sua retórica acontece em um ambiente de participação da comunidade.

A função do retórico, portanto, é entrar na batalha para promover o bem para sua cidade, o retor e filósofo não pode estar separado do seu contexto e nem pode ignorar o seu papel político. Deve ser uma espécie de conciliador que promova uma discussão pública com o intuito de persuadir juízes, jurados, membros das assembleias e políticos a buscar a ordem da cidade: “A boa ordem da cidade [é] a coragem [dos seus cidadãos]; a do corpo, a beleza; a alma, a sabedoria; a da ação, a excelência; e a do discurso, a verdade. O contrário dessas coisas [é] a desordem” (GÓRGIAS, *Helena*, 1).

O discurso político equivocado e mentiroso é responsável pela desordem (*akosmia*) que afeta tanto o indivíduo quanto a *polis*: “em relação, pois, a um homem e a uma mulher, a um discurso e a uma ação, a uma cidade e a um negócio de Estado, é necessário tanto honrar pelo elogio público o que merece o elogio público quanto infligir repreensão ao que é indigno. Igualmente, pois, é erro e ignorância tanto reprovar as coisas louváveis quanto louvar as coisas criticáveis” (GÓRGIAS, *Helena*, 1).

## O Logos

No momento ainda introdutório de Helena, Górgias já está estabelecendo a importância do logos na elaboração de sua filosofia

retórica, registrando aspectos que vão diferenciar o seu *logos* de outros: a) o *kosmos* do *logos* é a verdade; b) o *logos* tem uma função pública, portanto, política; c) o *logos* tem o poder de construir e fortalecer a *polis*, honrando pelo elogio o que merece elogio, mas também tem o poder de repreender e corrigir aqueles que fazem de seu *logos* um instrumento que conduz à injustiça pública, como é o caso de Helena, que foi execrada publicamente como uma mulher vulgar e traidora da pátria:

cabe ao mesmo homem dizer também o que se deve, corretamente, e convencer do erro os que criticam Helena, mulher em relação à qual se fizeram uníssona e unânime tanto a crença que ouvem os poetas quanto a fama de seu nome, que se tornou memória de infortúnios (GÓRGIAS, *Helena*, 2).

E como corrigir esse equívoco público? Através de um *logos* ordenado pela verdade, construído de um significado que reflete uma realidade e um contexto específico, apresentado no teatro, onde o retor e rapsodo entra em debate para desmontar ou desconstruir o *logos* enganoso.

O *logos* gorgiano também tem a função de separar o que é importante daquilo que não tem a menor relevância para a comunidade construtora da *polis*, é o princípio da desconstrução do discurso enganoso. No caso de sua escolha do mito de Helena, fica clara sua intenção política de pontuar que o aspecto importante de sua defesa

não é de inocentar Helena da traição de seu marido, mas de livrá-la da acusação de ser responsável pelo início de um conflito militar: “eu desejo, ao oferecer pelo discurso uma explicação e ao revelar a verdade, suprimir a responsabilidade dela, que tem erradamente uma má reputação, e suprimir a ignorância, denunciando os que, enganados, criticam-na” (GÓRGIAS, *Helena*, 2). Como é comum em qualquer comunidade, o aspecto ético moralizante imediato, de valores absolutos, chama mais atenção e cria instantaneamente uma imagem que pode ser associada a um determinado comportamento padrão repetitivo. No caso de Helena, se ela traiu o marido, por associação pode-se facilmente afirmar que ela também traiu a Grécia. Esse é o típico discurso político enganoso que Górgias está enfrentando e desafiando. Quem são os denunciadores de Helena? Será que no contexto de Górgias são aqueles que se assemelham a Menelau, o político, marido traído, líder egocêntrico, que inicia um conflito militar por sua incapacidade de perceber o *Kairos* e de entender o *kosmos* social? Ou será Paris, o líder bárbaro que raptou e subjugou Helena? A quem Paris é associado dentro da cultura ateniense? É possível que a plateia tenha feito tais associações?

O *logos* de Górgias é jocoso, gosta de brincar com as palavras e delas tira proveito para deixar o ouvinte em estado de graça, através do humor. Como registrou Aristóteles, “Górgias diz – aptamente – que se deve arrasar a seriedade dos adversários com humor e seu humor, com seriedade” (ARISTÓTELES, *Retórica* III, 18 1419b3-5 (= DK B 12)). Há um escólio anônimo que acrescenta exatamente

as mesmas palavras de Aristóteles no diálogo *Górgias*, de Platão, especificamente em 473e, quando Sócrates trava um diálogo com Polo e este começa a rir:

O que é isso, Polo? Está rindo? Essa é uma outra forma de refutação? Quando alguém diz algo, você o ridiculariza, em vez de refutá-lo? Essa é a instrução de Górgias, acabar com a seriedade de seus oponentes jurídicos com o humor, derrubar seu humor com seriedade. (ANÔNIMO, *Escólio a Platão, Górgias 473e* (*Scholia Platonica, 145 Greene*))

A questão do humor é importante porque Górgias está em Atenas exatamente no apogeu das comédias apresentadas no teatro. Jaeger diz que “os antigos, ao chamarem a comédia de ‘o espelho da vida’, significavam que ela reflete o eterno espetáculo da natureza humana e suas fraquezas” (JAEGER, 1965, Vol. I, p. 358). E ainda diz que “mais do que qualquer outra arte, a comédia está ligada às realidades de seu próprio tempo e lugar. Apesar desse fato que faz a comédia fascinante do ponto de vista histórico, seu único propósito, ao retratar eventos efêmeros e personalidades, é representar certos aspectos de sua eterna humanidade que são negligenciados pelas imponentes formas de poesia como a épica e a tragédia” (p 359). Diferente do drama satírico das tragédias, que ironizava os seres mitológicos, a comédia vem ironizar as pessoas presentes nas assembleias. Essa prática da ridicularização pública, especialmente

de personalidades, se tornou tão escrachada que, em 440 a.C., “uma lei foi aprovada proibindo autores cômicos de ridicularizarem qualquer cidadão pelo seu nome em suas composições” ( GROTE, 2009, Vol. VIII, p. 449). Essa lei, no entanto, é revogada dois anos depois de ser aprovada, e a comédia caminha em um processo de amadurecimento até atingir seu apogeu no último quarto do século V, exatamente quando Górgias se apresenta nos teatros de Atenas e de vários recantos da Grécia.

Como foi mencionado acima, a preocupação de Górgias no *Helena* é inocentá-la da acusação de um evento político militar, não de ser uma mulher vulgar, como assim julgava a plateia: “irei expor as razões graças às quais foi justo ter ocorrido a ida de Helena para Tróia” (GÓRGIAS, *Helena*, 5). Górgias não pretende fazer uma defesa ética de Helena, pois para ele não há a mínima importância definir o que é uma mulher boa e fiel em oposição a uma mulher má e traidora. Esse tipo de abordagem conceitual é típica dos absolutistas e moralistas, a quem Górgias dirige sua crítica. O ensino das virtudes não faz parte de sua proposta pedagógica, visto que elas não podem ser conceituadas e ensinadas, mas somente experimentadas e compartilhadas dentro de um contexto social. Górgias não nega e muito menos ignora a percepção que o cidadão grego tinha de Helena: “De fato, nem é ignorado nem é sabido por poucos que a mulher sobre a qual trata esse discurso [ocupa], por natureza e genealogia, o ponto mais elevado entre os mais elevados homens e mulheres” (GÓRGIAS, *Helena*, 5). Ao contrário, ele

ainda descreve Helena como uma mulher linda e sedutora de muitos homens:

gerada em tais circunstâncias, era divina a sua beleza. E o que ela recebeu também não passou despercebido: inflamou muitos com muitos desejos passionais. Com seu corpo reuniu muitos corpos de homens que aspiravam grandemente a grandes coisas... (GÓRGIAS, *Helena*, 4).

Este é o momento da ironia que também apresenta o pai terreno de Helena, Tíndaro, como um enganado por suas próprias convicções. Era um homem muito poderoso, mas incapaz de reconhecer seu próprio engano, pois não era o verdadeiro pai de Helena: “pois do ventre de Leda foi gerada, de pai divino de fato, mas dito de mortal, Tíndaro e Zeus, dos quais este último, por ser o pai, fez boa figura, e o primeiro, por crer [ser o pai], foi tratado com desprezo. Um era o mais forte dos homens. O outro, senhor absoluto de todas as coisas” (GÓRGIAS, *Helena*, 3). Todos sabiam que Tíndaro não era o pai de Helena, menos ele mesmo, o que faz dele um personagem patético, digno de desprezo – e ridículo.

É exatamente esse deboche que encontramos na *Defesa de Palamedes*, quando Górgias, na qualidade de advogado, faz referência a Odisseu, o acusador de Palamedes, de ser um homem fraco de caráter, invejoso, desonesto e covarde, uma imagem crua de um líder que se sobressai através de artifícios inaceitáveis: “Mas se

por inveja ou perfídia ou desonestidade criou essa acusação, assim como seria o mais poderoso homem por causa daquelas coisas, por estas seria o pior homem” (GÓRGIAS, *Palamedes*, 3). Como pano de fundo da *Defesa de Palamedes* temos também a guerra de Tróia e, assim como em *Helena*, Górgias está usando sua retórica para denunciar que os males sobre os quais pesam as acusações a Helena e Palamedes foram causados por líderes que se encontram distanciados da verdade que pode beneficiar a polis. E esse é o objetivo maior, estabelecer a verdade que será demonstrada ainda no fim deste capítulo. Os personagens Tíndaro, Menelau, Paris e Odisseu (líderes políticos e militares diretamente envolvidos no conflito de Tróia) estão afastados dessa verdade, mas o *logos* do retor de Leontinos vem para corrigir esse erro, oferecendo através do discurso uma explicação para revelar a verdade.

## A Persuasão

Mas, para chegar a essa verdade, o retor precisa persuadir o seu ouvinte. A questão não fácil de responder é: o que é essa persuasão e como ela ocorre? Outra questão: a divindade, em Górgias, tem relação direta com a sedução e persuasão? *Peitho*, a deusa grega da persuasão, é a divindade citada por Górgias para expressar a ideia de sedução e persuasão pelo discurso. Sabemos que sua gênese como divindade está associada à Afrodite. Assim, *Peitho* está relacionada ao amor e sexo, mas também tem funções

ligadas à vida pública da comunidade. Eros, igualmente citado no *Elogio de Helena*, é também responsável por levar os homens, amantes de Helena a adquirirem as honras das vitórias. A beleza, ligada por Górgias à divindade, quando afirma ser divina a beleza de Helena, é também um elemento importante na persuasão, beleza divina que não se limita aos atributos físicos da linda Helena, mas que é igualmente um atributo do discurso. Podemos dizer, a partir disso, que persuasão e erotismo fazem parte de uma mesma matriz de sedução em Górgias?

No seu primeiro argumento em defesa de Helena, Górgias coloca o poder dos deuses como algo que está acima da resistência humana: “o divino é mais forte que o homem, tanto pela força e pela sabedoria, quanto pelas demais coisas” (Górgias, *Helena*, 6). A persuasão exercida pelo divino está tão acima do homem que não cabe a este último ser julgado quando sob o domínio do divino. Na organização hierárquica, o divino está acima do homem, e é o mais forte que comanda o mais fraco. Helena, nesse caso, deve ser inocentada, pois foi conduzida por um poderio acima de suas forças, eximindo-a de qualquer responsabilidade. Aqui podemos indagar: o conceito de persuasão para Górgias, dado o seu caráter coercitivo, se relaciona também com o poder divino em geral?

Se considerarmos que para Górgias o discurso (*logos*) também é divino, podemos entender que a persuasão acontece por uma capacidade de sedução desse *logos* que está acima da possibilidade do homem de resistir ao seu poder: “se o discurso a persuadiu e sua

alma enganou, não é difícil, quanto a isso, defendê-la e, assim, liberá-la da responsabilidade. O discurso é um grande e soberano senhor, o qual, com um corpo pequeníssimo e invisibilíssimo, diviníssimas ações opera” (Górgias, *Helena*, 8). Mas de que *logos* estamos falando que é capaz de operar tais ações? Do *logos* estruturado e metrificado. Segundo Spatharas (2001, p. 47), em *Helena* 13, Górgias “afirma que um discurso escrito com técnica (*techne*) persuade uma audiência sem necessariamente dizer a verdade. A forma de um discurso é lá considerada como um fator determinante de persuasão”. Vejamos o que diz Górgias: “em segundo lugar, as necessárias assembleias, nas quais um único discurso, composto por arte, mas sem dizer verdades, encanta e persuade numerosa multidão” (GÓRGIAS, *Helena*, 13). Spatharas (2001, p.49) ainda acrescenta que o “prazer invocado na audiência por um orador habilidoso é também considerado por Górgias como um fator que tem um importante papel no poder da persuasão”. Na verdade, estamos falando de um jogo perigoso, já que Górgias apresenta a possibilidade da persuasão acontecer mesmo quando a inverdade fundamenta o discurso. Isso significa que o discurso tem o caráter enganador? Dinucci responde a esta pergunta quando diz que “vemos Górgias atribuir ao discurso tanto a capacidade de persuadir (*peisas*) quanto a de enganar a alma (*kai tem psychen apatesas*)” (DINUCCI, 2017, p. 27-28)<sup>3</sup>. Mas isso não

<sup>3</sup> Dinucci apresenta uma explicação sobre o termo “enganador” que vale à pena ser reproduzida aqui: “Muitos dos comentadores se limitam a afirmar que, com isso, Górgias afirma o caráter enganador do discurso. O problema é que o termo “enganador” está, em nossa cultura, carregado de uma valoração moral negativa. Para nós, aquele que engana comete uma falta moral (e muitas vezes também penal), mas não é esse o caso entre os gregos, para

significa dizer que o aspecto enganador seja uma parte intrínseca do discurso. O engano acontece quando a verdade da experiência é preterida em detrimento da opinião. Kerferd afirma que “só é possível engano em relação ao que é realmente verdade” (KERFERD, 2003, p. 137). E por que acontece o engano? Segundo Górgias, o engano acontece quando o homem se depara com fatos que ele não conhece e por isso recorre à opinião (*doxa*) como conselheira de suas almas:

Quantos persuadiram e persuadem outros tantos a propósito de outras tantas coisas forjando um falso discurso! Se, pois, todos, sobre todas as coisas, tivessem tanto a memória das coisas passadas quanto a noção das coisas presentes e a presciência das coisas futuras, o discurso não seria o mesmo para os que agora não podem facilmente nem lembrar o passado nem examinar

---

os quais o engano (*apate*) era visto de modo ambíguo: às vezes como bom, às vezes como mal. Lembremos, por exemplo, de Ulisses, que, para escapar do ciclope, lhe diz chamar-se *Ninguém*: quando os companheiros do ciclope chegam para saber qual o motivo de tantos gritos, o ciclope lhes diz que *Ninguém* o cegara – os outros, então, acham que o ciclope está louco, e Ulisses consegue escapar. A astúcia, que Ulisses aqui exemplifica, é vista como uma qualidade preciosa para os gregos, enquanto, entre nós, é considerada como um defeito de caráter (o indivíduo astuto é, via de regra, considerado por nós como falso e dissimulado). Porém, na passagem supracitada, vemos não o termo *apate*, mas o verbo *apatao* (enganar) no participio aoristo nominativo singular referindo-se explicitamente à alma. Na verdade, o substantivo *apate* não aparece nem uma única vez no *Helena* (10), mas sim o termo próximo *apatema* (artifício, estratégia), referindo-se aos “enganos da opinião” (*doxes apatemata*). Isso nos dá oportunidade para salientar um ponto fundamental: quando Górgias nos diz que alguma coisa é algo, essa predicação é sempre, em termos aristotélicos, acidental e, portanto, relativa. Assim, *apate* não expressa um atributo essencial do *discurso*, mas uma característica que lhe advém em sua relação com a alma e a opinião. Esta última é instável por se apoiar no ouvir dizer e não na experiência dos fatos.” (DINUCCI, 2017, p. 28-29).

o presente nem predizer o futuro. De modo que os muitos, sobre muitas coisas, buscam com a alma a opinião conselheira. A opinião, sendo incerta e inconstante, lança a incertos e inconstantes sucessos os que a ela se confiam. (GÓRGIAS, *Helena*, 11)

Voltemos à cena de Górgias no teatro de Atenas. Ali está o retor com sua veste cor púrpura, como um rapsodo, apresentando seu discurso em forma de prosa, organizado e metrificado, com figuras de linguagem bem construídas, usando recursos da retórica e da lógica, já conhecidos desde os grandes poetas, mas agora levados à excelência pelo mestre da estruturação retórica. O discurso em progressão fala de um assunto conhecido, o mito de Helena, e apresenta a narrativa exatamente do jeito que a plateia conhece. O retor não nega que Helena se apaixonou por Paris, deixou seu marido Menelau e sua família, fugindo para Tróia como se estivesse em uma aventura adolescente. Apresenta-a, inclusive, como uma mulher linda, sedutora, poderosa e vulnerável às experiências do amor. Muitos homens se renderam à sua formosura. Nesse estágio há uma relação de empatia entre retor e plateia, está estabelecida certa relação de confiança. No momento oportuno vem um deboche que leva todo o teatro a uma atitude de descontração e diversão, quando os personagens da história mitológica são identificados com personalidades políticas locais. Simultaneamente, no mesmo preâmbulo, Górgias anuncia e prepara o auditório do teatro que tem

uma comunicação a fazer, na verdade, uma correção de um engano interpretativo da causa geradora da guerra de Tróia. A confiança já estabelecida pode ser reforçada com mais narrativas conhecidas, como falar de Paris como um bárbaro indesejável que seduziu a esposa de um rei grego, levando-a a Troia para com ela coabitar, dando assim início a um conflito militar que traumatizou toda a Grécia. Não é a opção de Górgias. O cenário no teatro, a veste púrpura e a estrutura metrificada do discurso fazem parte do processo de persuasão, mas a persuasão não finda na conquista da confiança, ela pretende levar ao prazer, e esse prazer só se realiza quando o interlocutor se livra do engano. Chegou a hora de o político apresentar sua filosofia:

Com efeito, não direi quem, por que e como satisfiz o desejo e tomou Helena, pois se obtém a confiança [dos ouvintes] ao falar de coisas de aspectos conhecidos, mas isso não leva ao prazer. Ultrapassarei, pelo discurso, o tempo de então, omitindo o princípio do discurso a que se deve chegar, e irei expor as razões graças às quais foi justo ter ocorrido a ida de Helena para Tróia. (GÓRGIAS, *Helena*, 5)

Górgias apresenta quatro motivos que levaram Helena a Tróia: 1) O poder divino; 2) A violência humana; 3) O poder do logos, que também é divino; 4) O poder do amor, que também é divino: “pois ela fez o que fez ou pelos anseios da fortuna e pelas resoluções dos deuses e pelos decretos da necessidade ou agarrada à força ou seduzida pelas

palavras ou capturada pela paixão” (GÓRGIAS, *Helena*, 6).

É importante ressaltar que Górgias não é o primeiro a tentar inocentar Helena de suas acusações. Górgias também não é o inventor da retórica, da lógica, da prosa, do teatro ou das chamadas figuras gorgianas, pois as figuras de linguagem já existiam abundantemente na literatura grega. O que Górgias faz é se apropriar da cultura e das técnicas existentes para, a partir delas, desenvolver o seu trabalho de desconstrução filosófica do conhecimento estabelecido como verdadeiro e que ele vai apontar como engano. Essa percepção é importante para que possamos entender de que maneira o interlocutor, que está em debate retórico com o leontino, vai migrar do engano para a verdade.

Quando Górgias apresenta os argumentos que levaram Helena a Troia, ele está mais uma vez trabalhando em cima de um terreno já conhecido pelos ocupantes do teatro. Já no poeta Homero, segundo Platão, o educador dos gregos, na *Iliada* e na *Odisseia*, Helena aparece como uma figura complexa que ora se culpa pela guerra e ora é apresentada como tendo sido obrigada pelos deuses a fugir com Paris. Segundo Crepaldi,

Em Homero, as atitudes em relação a Helena são um tanto variáveis. Bem tratada pelos troianos e compreendida até mesmo por Penélope, Helena tem em si mesma sua maior acusadora. Particularmente marcante é o uso de *kyon* (‘cão’) e (*kynopis*) (‘cara de cadela’), insultos comuns em outras partes da *Iliada* e da *Odisseia*, mas

somente autodirecionados a Helena (Crepaldi, 2015, p. 17).

No entanto, segundo ainda Crepaldi, o foco de Homero não estava sobre “a controvérsia de Helena ter ido à força ou por vontade própria” (2015, p.24). Vemos, portanto, que, em Homero, havia uma discussão importante sobre a questão da reputação de Helena e a percepção de que Helena se autoapresentava como uma cadela era muito forte no imaginário da população grega contemporânea de Górgias. Lembremo-nos que Górgias ressalta essa memória vinda dos poetas como muito vívida entre os seus ouvintes:

cabe ao mesmo homem dizer também o que se deve, corretamente, e convencer do erro os que criticam Helena, mulher em relação à qual se fizeram uníssona e unânime tanto a crença que ouvem os poetas quanto a fama de seu nome, que se tornou memória de infortúnios (GÓRGIAS, *Helena*, 2).

No poeta Estesícoro, posterior a Homero, Helena é apresentada como uma mulher santa e inocente que nem sequer chegou a Troia. Portanto, sua beleza sedutora não é responsável seja pelo rapto por parte de Paris, seja pela missão de resgate liderada por seu marido Menelau, que foi o estopim para o início da guerra. No *Fedro* de Platão, Sócrates, em conversa com Fedro, argumenta que os deuses são bons e que difamar as divindades pode ser um

problema, mas, caso aconteça, a retratação é o caminho para a reconciliação. Segundo o personagem Sócrates, Estesícoro perdeu a visão depois de ser maledicente com Helena, o que significa que ele afrontou Eros. Logo em seguida, Estesíroco resolveu escrever um poema chamado *Palinódia* (retratação), recuperando sua visão logo que terminou de escrevê-lo. Assim diz o fragmento preservado por Platão:

...Não é correta esta história:  
não partiste nas naus de belos bancos  
nem alcançaste a cidadela de Troia...  
(PLATÃO, *Fedro* 243 a13-b2)

Há também uma referência a Helena no Fragmento 16 da poetisa arcaica Safo, que desculpa Helena por sua relação com Paris por ter colocado sua opção pessoal de amar acima de todas as coisas ou pessoas, incluindo sua própria família. Safo enfatiza a decisão moral individual de Helena como um mérito e não como um motivo de condenação:

É um batalhão de infantes – ou de cavaleiros  
– dizem outros que é uma frota de negras naus  
a mais linda coisa sobre a terra. – para mim é  
quem tu amas./ E como é fácil fazer clara essa  
verdade para o mundo/ pois aquela que triunfou  
sobre o humano em beleza, Helena, seu marido, o  
mais nobre dos homens/ abandonado, para Tróia  
navegou. Para a filha, para os pais queridos,

nem um só pensamento voltando/. (...) agora esta lembrança de Anactória daqui tão distante/ aquele modo de andar que acorda os desejos/ e cambiantes brilhos, mais eu queria ver, no seu rosto/ que soldados com panóplias e carros lídios (FONTES, 2003, p. 385).

Outro que merece ser mencionado é o poeta trágico Eurípedes, que, embora não seja seguidor do movimento sofístico, deixou influenciar-se por este e também tentou inocentar Helena, assumindo um caminho parecido com Estesícoro, tirando Helena de Troia e colocando-a no Egito, completamente inocente e alheia a todos os problemas em curso. Até um simulacro de Helena foi introduzido na história:

Quanto à *Helena*, à primeira vista, no seu monólogo inicial (vv. 1-67), a peça parece promover a absolvição total da personagem título. No Egito, por culpa de intrigas divinas, Helena foi mantida a salvo, enquanto gregos e troianos lutavam por um simulacro, que Páris levou a Troia pensando ser a Helena original. Helena se apresenta então como uma esposa fiel e casta, que é injustamente acusada de uma traição que não cometeu. Ela chega a dizer explicitamente quais foram os desígnios de Zeus que realmente causaram a guerra de Troia: aliviar a mãe terra da enorme multidão de mortais, um motivo que retoma o fr. 1 Bernabé/Davies da *Cípria*, e também celebrar o mais

poderoso dos aqueus (v. 39-41). (CREPALDI, 2015, p. 35)

Assim diz Eurípedes em seu poema *Helena* 29-55:

Então Páris do monte Ida deixou seu rebanho  
e foi à Esparta para me tomar como esposa.  
Mas Hera, inconformada por não ter vencido as  
[outras deusas,  
inflou de vento meu tálamo com Alexandre:  
não foi a mim que ela entregou ao filho do rei  
[Príamo,  
mas um fantasma vivente, que ela forjou do céu  
à minha semelhança.  
E ele imagina que me tem – imagem vã –, quando  
[não tem.  
Também os planos de Zeus, por seu lado, a esses  
[outros males juntaram: guerra ele levou aos  
gregos e aos infortunados frígios  
para aliviar a mãe terra da enorme multidão de  
[mortais  
e também para que se conhecesse o mais  
[poderoso da Hélade.  
E para a luta contra os frígios, não eu, mas o meu  
[nome  
foi posto como prêmio de guerra aos gregos.  
Pelas dobras do éter, Hermes me levou escondida  
[em uma nuvem,  
(porque não fora Zeus negligente comigo) e me  
[estabeleceu nesta casa de Proteu,  
que ele julgara o mais virtuoso dentre todos os  
[mortais,

a fim de que eu mantivesse meu leito incorrupto  
[para Menelau.  
E aqui estou eu, mas o meu combalido esposo  
[reuniu um exército  
e marchou contra as torres de Troia para me  
[apanhar de volta.  
Muitas almas, por minha causa, às margens do  
[Escamandro,  
pereceram. E eu, que tudo isso aturei,  
sou amaldiçoada e julgada, como se tivesse  
[abandonado meu esposo  
e assim causado aos gregos uma guerra enorme.  
(CREPALDI, 2015, p. 43-44)

Agora que conhecemos um pouco da influência poética grega na formação cultural do cidadão ateniense sobre o mito de Helena, voltemos às razões de Górgias para inocentar Helena. Percebe-se, de antemão, que o caminho assumido por Górgias difere de todos os poetas. O embaixador não apresenta uma Helena confusa que assume a autopunição como forma de aliviar sua crise pessoal, como se vê em Homero. A Helena de Górgias também não está ausente da trama da guerra de Troia, vivendo longinquamente no Egito, como um fantasma inocente e puro, fiel ao marido e à família, casta e injustiçada pela falsa acusação de seu envolvimento com Paris, como propõem Estesícoro e Eurípedes. Nem tampouco é a Helena da poetisa Safo, que egoisticamente decide abandonar seu marido, sua filha e sua pátria para viver um grande amor. Todos estes poetas estão preocupados com a questão da reputação de Helena, com a

questão moralizante de uma ética rígida e absoluta, da qual Górgias faz questão de desviar seu caminho, já que uma ética definida para todo e qualquer tipo de situação faz parte do conjunto de elementos que constituem a persuasão para o engano. E, se alguém quiser falar em reputação, deve mudar o foco da reputação de Helena para a reputação de seus acusadores.

No primeiro argumento de defesa a mudança de foco é clara, o homem é mais fraco do que o divino, portanto, se Helena foi impelida pelo divino a seguir Paris, como diz o mito, então a responsabilidade cai sobre o mais forte, não sobre o mais fraco:

Pois é impossível se opor, pela diligência humana, ao desejo divino. Pois é por natureza não o mais forte ser detido pelo mais fraco, mas o mais fraco pelo mais forte ser comandado e conduzido. Por um lado, o mais forte comanda. Por outro, o mais fraco obedece. O divino é mais forte que o homem tanto pela força e pela sabedoria quanto pelas demais coisas. Pois se é necessário atribuir a responsabilidade à Fortuna e ao divino, nesse caso é necessário libertar Helena da ignomínia. (GÓRGIAS, *Helena*, 6)

Untersteiner diz que “a representação do divino apresenta-se segundo o modo como era tradicionalmente concebido: deus é *to kreitton*” (2012, p. 168). O que vemos aqui é um sofista que poderia ser acusado de ignorar os deuses, assim como foi acusado Protágoras

(EUSÉBIO, *Preparação das boas novas* XIV 3,7 = DK80B4; DIÓGENES LAÉRCIO IX 51 = DK80B4; SEXTO EMPÍRICO, *Contra os Professores* IX 55,56 = DK80A12), defender e retomar a tradição religiosa e a cultura mais básica do homem grego: a crença no poder soberano de seus deuses. Interessa a Górgias preservar a cultura existente porque é essa a base do conhecimento possível para o homem se organizar em *polis*. Portanto, quando os tradicionais poetas tentam desculpar Helena, eliminando a ação divina como causadora de sua ida a Troia, na verdade estão negando aos deuses e a todo o seu poder. Estes são os verdadeiros traidores que usam Helena como um escudo para esconder a sua própria ignomínia. Os deuses estavam presentes nas atividades sociais, culturais, religiosas, jurídicas e políticas da *polis*. Coulanges (2008, p. 180) afirma que em Atenas “a assembleia começava sempre por um ato religioso. Os sacerdotes ofereciam o sacrifício; depois traçavam largo círculo, espargindo a terra com água lustral, e só dentro desse círculo sagrado os cidadãos se reuniam. Antes de qualquer orador tomar a palavra, era pronunciada a oração perante o povo em silêncio”. Inclusive, os festivais dos quais participavam Górgias e outros poetas eram festividades dedicadas aos deuses. Está agora estabelecida a defesa de Helena em cima de uma base cultural religiosa sólida: Helena não é mais forte do que os deuses, portanto é inocente da acusação a ela imputada.

O segundo argumento gorgiano para inocentar Helena está ligado a um fato observado por todos: na natureza, o homem

é fisicamente mais forte do que a mulher. Na civilização grega o homem era treinado para as batalhas e atividades esportivas enquanto a mulher resumia suas atividades às obrigações domésticas. Paris, como filho de um rei bárbaro, cujo reinado estava sempre em conflito com outros povos, tinha como obrigação ser bem preparado na arte da luta, o que demandava muita atividade física. McComiskey (2012, p. 41) diz que no V Séc. a.C. existia uma “*techne* de guerra” que preparava o militar para planejar estratégias e para superar e antecipar problemas inesperados pelo uso da força. E que:

Nenhum cidadão naqueles dias estava mais preparado para a arte da guerra do que os membros da nobreza política e social. O abductor de Helena, Alexandre (ou Paris) era filho de Príamo, rei de Troia; portanto, é certo que ele teria sido (no contexto do mito) extensivamente e formalmente treinado em uma *techne* que aumentou a eficiência de sua força natural em situações de confronto que requerem força física e violência.

Nos dias de hoje, com toda a evolução dos estudos científicos, reconhecer a superioridade física do homem sobre a mulher ainda parece ser um ponto pacífico. Dividimos os esportes por gênero, na maioria dos casos, e os números mostram que os recordes dos homens superam os resultados alcançados pelas mulheres. Não temos muita dúvida de que um homem de porte físico privilegiado,

com treinamento militar, terá mais vantagem em um confronto físico com uma mulher cuja maior ocupação é a maternidade e cuidado do lar. Ora, se Helena “foi arrebatada à força, ilegalmente submetida e injustamente tratada com insolência, é evidente que agiu ilegalmente quem tanto a arrebatou quanto a tratou com insolência, [enquanto] ela, sendo tanto raptada como ultrajada, teve má fortuna” (GÓRGIAS, *Helena*, 7). O segundo argumento de defesa também se baseia em um conhecimento reconhecido pela comunidade ateniense, ou seja, em um confronto físico entre um homem e uma mulher é natural que o homem tenha vantagem e que a mulher seja subjugada pela força, especialmente quando este homem é um guerreiro e a mulher uma residente palaciana. Sendo esse o caso, “é o bárbaro que lançou mãos ao bárbaro empreendimento quem merece [a pena], tanto pelo discurso e pela lei quanto pela ação” (GÓRGIAS, *Helena*, 7). De fato, Helena é a vítima de um ato brutal de estupro, não a agente de uma traição ao marido e à sua pátria, e aquele que a sequestrou “fez coisas terríveis, ela sofreu a ação. É justo ter piedade dela e a ele odiar” (GÓRGIAS, *Helena*, 7).

No terceiro motivo da defesa de Helena, o poder do discurso, Górgias diz que “se o discurso a persuadiu e sua alma enganou, não é difícil, quanto a isso, defendê-la e, assim, liberá-la da responsabilidade” (GÓRGIAS, *Helena*, 8). De início Górgias apresenta o discurso capaz de persuadir e enganar a alma. O discurso é um poderoso senhor, divino, mas ele pode “tanto o medo acalmar e a dor afastar, quanto a alegria engendrar e a compaixão intensificar”

(*Helena*, 8). Mas isso torna todo discurso perigoso, enganador? Não necessariamente. Dinucci diz que “*apate* não expressa um atributo essencial do *discurso*, mas uma característica que lhe advém em sua relação com a alma e a opinião. Esta última é instável por se apoiar no ouvir dizer e não na experiência dos fatos. Assim, o discurso só é enganador quando encontra diante de si a opinião” (2017, p. 27-28). A persuasão, portanto, também acontece nos falsos discursos: “Quantos persuadiram e persuadem outros tantos a propósito de outras tantas coisas forjando um falso discurso” (*Helena*, 11)! E quando essa persuasão acontece, a alma da pessoa é tomada pelo poder superior do *logos*, fazendo com que esta pessoa não aja espontaneamente: “pois que motivo impede ter também Helena ido semelhantemente sob a influência das palavras, não agindo de modo espontâneo, do mesmo modo que se fosse abraçada por poderosíssima força” (*Helena*, 11)? Se Helena foi persuadida e enganada pelo discurso, por que seria ela culpada?

Mas essa persuasão enganosa não aconteceu somente com Helena, é uma experiência de todos, está presente no discurso dos meteorologistas: “que a Persuasão, enquanto propriedade do discurso, modele também a alma como quer, é necessário primeiro observar os discursos dos meteorologistas, os quais, descartando uma opinião por preferência a outra opinião por eles engendrada, fazem surgir coisas inacreditáveis e invisíveis aos olhos através da opinião” (*Helena*, 13); está presente no discurso de políticos, juristas e oradores em geral nas assembleias: “em segundo lugar, as necessárias assembleias, nas

quais um único discurso, composto por arte, mas sem dizer verdades, encanta e persuade numerosa multidão” (*Helena*, 13); assim como também está presente nos discurso dos filósofos: “em terceiro lugar, os embates dos discursos dos filósofos, nos quais a rapidez do pensamento se mostra modificando facilmente a crença na opinião” (*Helena*, 13). Nesse momento, Górgias está denunciando que o engano está em todos os lugares e em toda forma de expressão do conhecimento. Para finalizar seu argumento do discurso persuasivo que tanto pode fazer bem como fazer mal, Górgias faz a relação do discurso com o medicamento usado no tratamento dos enfermos:

A mesma relação tem o poder do discurso com a boa ordem da alma, e o poder dos medicamentos com o estado natural dos corpos, pois, do mesmo modo que certos medicamentos expulsam do corpo certos humores (e uns suprimem a doença; outros, a vida), assim também, entre as palavras, umas afligem, outras encantam, outras amedrontam, outras estabelecem confiança nos ouvintes, outras ainda, através de sórdida persuasão, envenenam e enganam a alma. (*Helena*, 14)

No caso de Helena, como se deu essa persuasão que a tirou de sua espontaneidade e a fez cair no engano? Aqui se inicia o quarto argumento. Paris, além de ter um discurso poderoso e sedutor, era

também um homem muito bonito e atraente, e essa combinação de beleza física com um discurso sedutor possuiu Helena, que nada pôde fazer para evitar a sedução, visto que mais uma vez foi possuída pelo poder divino de Eros:

pois se foi Eros quem realizou todas essas coisas, não dificilmente será subtraída a responsabilidade surgida do erro que se diz ter-se produzido. Pois as coisas que vemos têm a natureza que cabe a cada uma e não a que queremos. Através da visão, a alma é atingida também em seus modos de pensar e agir (*Helena*, 15).

Lembre-mos que o poeta Estesíroco foi punido com a cegueira por ter afrontado Eros. Por que deveria Helena se rebelar contra este poder superior? Vêm então duas perguntas de Górgias que colocam todos os ouvintes do teatro na mesma dimensão de Helena: “Se, com efeito, o olhar de Helena foi atingido pelo desejo do corpo de Alexandre e transmitiu o combate de Eros à alma, que há aí de extraordinário? Se Eros, sendo um deus, tem o poder divino dos Deuses, como seria possível que o mais fraco o afastasse de si” (*Helena*, 19)? Em outras palavras, quem nunca se deixou ser possuído por Eros e cair de amores diante de um corpo bonito e escultural? É Helena diferente de nós? O que há de extraordinário nisso se o mais fraco mais uma vez foi dominado pelo mais forte? Estabelece-se um profundo silêncio no teatro e chega o momento do *kairos*.

## O Kairos e a verdade comunitária

E o que é o *kairos*? É comumente interpretado como o momento oportuno para se tomar a decisão certa. Em um trabalho de interpretação do *Epitáfio* (DK 82B6), Untersteiner (2012, p. 260) tenta responder ao dilema ético do soldado que vai ao campo de batalha e vive o trágico dilema de preservar sua vida, que é uma dádiva divina, ou cumprir com a missão divina de defender e preservar a polis. O grande problema é que tanto a vida quanto o chamado para a morte “trazem em si a marca do divino”. Untersteiner então diz que::

Uma decisão não pode provir ‘da arrogância do direito positivo’ (*tou authadous dikaiou*), mas da bondade do que é verdadeiramente justo (*to praon epieikes*). O que significa dizer que o ato cognoscitivo, capaz de se transformar em ação, não pode provir de uma lei rigorosamente lógica, mas da força persuasiva do logos, que se liberta no momento da decisão (*kairos*) que tem justamente por objetivo fazer *to deon en toi deonti*, ‘fazer o que se deve no devido momento’ (2012, p. 261).

Cassin diz que *kairos* é uma das palavras gregas mais intraduzíveis e que está muito ligada à temporalidade sofisticada, embora já presente nas obras de Hipócrates e na poesia pindárica. O *kairos* é também perigoso porque é “como o momento ‘Zen’ do tiro

com arco, é o momento da abertura de possibilidades: é o momento de crise para o médico, da decisão entre cura e morte; o momento da flecha lançada para o arqueiro pindárico ou trágico, entre acertar ou errar” (2014, p. 93). O que está em questão no *kairos* não é somente a capacidade do arqueiro acertar o alvo, mas a capacidade de acertar no coração. O momento oportuno é único, caso a flecha não seja lançada no momento certo, o inimigo já passou ileso e possivelmente irá ferir ou matar o arqueiro. O arqueiro precisa calcular velocidade, distância, movimento do alvo e ainda ser preciso no sentido de atirar sua flecha para que ela penetre nas partes vulneráveis da armadura.

Para enxergarmos melhor o *kairos* na retórica de Górgias, precisamos voltar à cena do teatro. O debate retórico é parte fundamental da performance gorgiana. Quando Górgias está apresentando o *Elogio de Helena* está também sendo interpelado por aqueles que, através de suas retóricas, defendem a tese de que Helena é culpada. O ambiente de disputa não se resume aos tribunais, faz também parte dos festivais e assembleias. Em *Helena*, Górgias está dirigindo a palavra diretamente aos poetas quando diz que deve “convencer do erro os que criticam Helena, mulher em relação à qual se fizeram uníssona e unânime tanto a crença que ouvem os poetas quanto a fama de seu nome, que se tornou memória de infortúnios” (*Helena*, 2). Está também se dirigindo aos meteorologistas, políticos, juristas e filósofos e faz questão de assinalar que estes também enganam, e que nos debates dos filósofos estes prevalecem pela rapidez de pensamento para modificar a crença em opinião (*Helena*,

13). Para o leontino, todos os citados são retores porque também usam do *logos* para persuadir as pessoas.

Para não parecer que a interpretação subjetivista e quase pessoal do *kairos* em Untersteiner responde à questão do *kairos* gorgiano, deve-se ressaltar que este começa a partir do retor. Para Górgias, o *kairos* é uma experiência do retor e do interlocutor. No teatro, o *kairos* é uma oportunidade para todos e a produção filosófica só é possível nesse ambiente de debate, o que não é somente uma característica de Górgias, mas também de outros sofistas. É a partir da experiência do *kairos* que o retor, filósofo e político de Leontinos vai encontrar as fragilidades da retórica de seu oponente para denunciar o engano. É o momento do arqueiro, cuja arma é *logos*, encontrar a brecha perfeita na parte vulnerável da armadura do oponente, sendo essa armadura uma representação da retórica que não consegue sustentar o engano apresentado como verdade. O DK traz uma citação de Clemente de Alexandria que expressa exatamente a oportunidade que cada retor está procurando para atingir o ponto fraco do outro: “nossa competição requer duas coisas, segundo Górgias de Leontinos: audácia e esperteza, audácia para suportar o perigo, esperteza para conhecer o enigma. A palavra, como o anúncio dos jogos olímpicos, convoca quem quer, premia quem pode” (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Miscelânea* I 51 = DK B 8). A versão editada por Sprague traduz, no lugar de “esperteza para conhecer o enigma”, “habilidade para fazer o oponente tropeçar” (SPRAGUE, 2001, P. 49). Não é exatamente isto que Górgias está

fazendo no teatro apresentando o discurso de *Helena*, se apropriando do *kairos* para fazer tropeçar seus oponentes?

Vejam os. Voltemos ao primeiro argumento: um deus obrigou Helena a acompanhar Paris. Ora, se seus oponentes acreditam e defendem que Helena desobedeceu a um deus e foi para a Pérsia por conta própria, sendo assim culpada, eles estão caindo em uma aporia desafiadora, porque, se Helena desobedeceu a um deus, isso significa que o divino não é superior ao humano, que o humano está no mesmo nível do divino, e que este não tem nenhum poder superior. Isso é negar o divino diante de toda a comunidade. O problema é que a comunidade acredita no poder superior do divino, e Górgias afirma e reforça esse conhecimento que já está aprovado pela comunidade: “o divino é mais forte que o homem tanto pela força e pela sabedoria quanto pelas demais coisas” (*Helena*, 6). A aporia será evidenciada também nos argumentos seguintes, todos eles expõem a fragilidade da retórica que sentencia Helena como culpada. Se ela foi capaz de superar a violência física de Paris, isso significa afirmar que a frágil palaciana foi capaz de vencer fisicamente o militar treinado para as batalhas. Se Helena não foi seduzida pelo *logos* a ponto de perder sua espontaneidade, isso significa dizer que o *logos* não é divino e não tem o poder de persuadir. Finalmente, se Helena não foi persuadida por Eros para se apaixonar por Paris, significa dizer que seu amor é mais forte do que Eros, colocando Eros em uma posição de inferioridade inaceitável para a comunidade. E, se o amor não vem de Eros, de onde vem? Esse é o *kairos* do retor gorgiano,

encontrou o momento oportuno para atacar os pontos vulneráveis dos outros retores.

Mas existe também a experiência kairótica das pessoas que estão envolvidas no processo do debate como espectadores ou juízes. Aliás, estes são os responsáveis pela votação pública na escolha do vencedor do debate. O critério de avaliação dos espectadores e juízes deve ser o critério do discurso que mais persuade, que expressa a verdade. Como diz Górgias, no princípio de *Helena*, a boa ordem do discurso é a verdade (*Helena*, 1). Consigny diz que “para Górgias, ver a verdade é um prêmio, um termo de louvor ou uma condecoração que a audiência concede ao retor que ela achou mais persuasivo” (2001, p. 89). E, segundo a proposta gorgiana, essa verdade não sai do retor, visto que este não tem sua verdade para ser compartilhada, mas a verdade é construída no debate quando o retor, através de sua retórica, tira a poeira que esconde a verdade comunitária já definida por ela mesma. A persuasão em Górgias, portanto, não é a sedução da retórica para convencer o interlocutor sobre a verdade do retor, mas uma sedução para mostrar que a verdade do interlocutor tem um problema, especialmente se não estiver em consonância com os valores da comunidade.

Vejamos isso de forma prática na experiência do teatro. Quando Górgias inicia seu discurso, ele aponta o fato de que existe um consenso na plateia de que Helena é culpada e de que essa voz uníssona de condenação vem desde a época dos poetas (*Helena*, 2). Se tivermos o poeta Homero como referência, estamos

falando de pelo menos 300 anos de condenação. A tarefa de sua retórica é mudar o eixo de uma longa tradição fundada em um equívoco filosófico, ético e político, que contraria o conhecimento reconhecido pela comunidade como válido. E que conhecimento é esse? Que o divino é poderoso, soberano, está acima e tem força para dominar o humano; que o homem é fisicamente superior à mulher e, normalmente, leva vantagem sobre o corpo feminino em um contexto de luta corporal; que o *logos* é divino e tem um poder de persuasão absoluta sobre o *humano*; que o amor e o apetite sexual estão ligados ao divino Eros, que também tem a capacidade de domínio sobre o humano. Estas são verdades já estabelecidas e aceitas pela comunidade. Condenar Helena significa abrir mão de todas elas. A retórica gorgiana, portanto, através do *kairos*, leva a audiência a perceber a oportunidade de correção desse eixo para que a justiça seja estabelecida. E a correção da injustiça tem implicações em toda a comunidade, pois a experiência da absolvição de Helena representa a negação de verdades absolutas que afetam a *polis*, seja no campo jurídico, filosófico ou político. Mas quais são as verdades absolutas que estão sendo confrontadas e destituídas pela retórica gorgiana?

Górgias volta a perguntar à audiência do teatro: é Helena culpada ou inocente? Em uníssonos uma multidão responde: inocente. A verdade comunitária está finalmente confirmada.

## REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Carolina. *Da Arte: uma leitura do Górgias de Platão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

BARBOSA & CASTRO. *Górgias: Testemunhos e Fragmentos*. Lisboa: Colibri, 1993.

BARNES, Jonathan. *Filósofos Pré-Socráticos*. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BARILLI, Renato. *Retórica*. Tradução de Graça Marinho Dias. Lisboa: Editorial Presença, 1979.

CAPIZZI, Antonio. *A confluência dos sofistas a Atenas*. Tradução de Celso Pereira de Melo Filho. IN: *Filosofia dos Sofistas*, 2017, pp. 73-84.

CASERTANO, Giovanni. *Sofista*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2010.

CASSIN, Barbara. *Ensaio Sofísticos*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliano, 1990.

CASSIN, Barbara; LOURAUX, Nicole; PESCHANSKI, Catherine. *Gregos, bárbaros, estrangeiros: a cidade e seus outros*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

CASSIN, Barbara. *O Efeito Sofístico*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.

CASSIN, Barbara. *Sophistical Practice: toward a consistent relativism*. New York: Fordham University Press, 2014.

CASSIN, Barbara. *Se Parmênides: o tratado anônimo De Melisso*

- Xenophane Gorgia*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- CONSIGNY, Scott. *Gorgias, Sophist and Artist*. Columbia: University of South Carolina Press, 2001.
- COULANGES, Fustel de. *A cidade Antiga*. Tradução de Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2008.
- CREPALDI, Clara Lacerda. *Helena de Eurípedes: estudo e tradução*. São Paulo: FFLCH/USP, 2015.
- DILLON & GERGEL. *The greek sophists*. London: Penguin Books, 2003.
- DINUCCI, Aldo. *Górgias de Leontinos*. São Paulo: Oficina do Livro, 2017.
- FLORENZANO, M. B.B. & HIRATA, E.F.V. (orgs). *Estudos sobre a Cidade Antiga*. São Paulo: Fapesp, 2009
- FONTES, Joaquim Brasil. *Eros, Tecelão de Mitos: a poesia de Safo de Lesbos*. Iluminuras: São Paulo, 2003.
- GROTE, George. *A history of Greece*. Vol. VIII. New York: Cambridge University Press, 2009.
- GUTHRIE, W. K. C. *Os Sofistas*. 2 ed. Tradução de João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 2007.
- HANSEN, Mogens Herman. *Polis: an introduction to the ancient Greek city-state*. New York: Oxford University Press, 2010.
- HEGEL, Georg W.F. *Protágoras*. Tradução de Verlaine Freitas. IN: *Filosofia dos Sofistas*, 2017, pp. 15-21.
- JAEGER, Werner. *Early Christianity and Greek Paidea*. Cambridge: Belknap Press Harvard, 1961.
- JAEGER, Werner. *Paidea: the ideals of Greek culture*. Vol. I Archaic Greece – The minds of Athens. 2 ed. New York: Oxford University Press, 1965.
- JAEGER, Werner. *Paidea: the ideals of Greek culture*. Vol. II In search of

the divine centre. New York: Oxford University Press, 1986.

JAEGER, Werner. *Paidea: the ideals of Greek culture*. Vol. III The conflict of cultural ideals in the age of Plato. New York: Oxford University Press, 1986.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

KERFERD, G. B. *O Movimento Sofista*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

McCOMISKEY, Bruce. *Gorgias and the new sophistic rhetoric*. Illinois: Southern Illinois University Press, 2012.

McCOY, Marina. *Platão e a retórica de filósofos e sofistas*. Tradução de Livia Oushiro. São Paulo: Madras, 2010.

PLATÃO. *Diálogos I: Teeteto (ou Do Conhecimento), Sofista (ou Do Ser), Protágoras (ou Sofistas)*. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2007.

PLATÃO. *Diálogos II: Górgias (ou Da Retórica), Eutidemo (ou Da Disputa), Hípias Maior (ou Do Belo), Hípias Menor (ou Do Falso)*. 2 ed. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2016.

PLATÃO. *Diálogos III: Fedro (ou Do Belo), Eutifron (ou Da Religiosidade), Apologia de Sócrates, Críton (ou Do Dever), Fédon (ou Da Alma)*. 2 ed. São Paulo: Edipro, 2015.

PLATÃO. *Mênon*. Texto estabelecido e anotado por John Burner; tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.

PLATO. *Complete Works*. Editado por John M. Cooper. Indianapolis: Hackett, 1997.

PLEBE, Armando. *Breve História da Retórica Antiga*. Tradução e notas de Gilda Naécia Maciel de Barros. São Paulo: EPU – EDUSP, 1978.

REALE, Giovanni. *Sofistas, Sócrates e Socráticos Menores*. 2 ed. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

SIDGWICK, Henry. *Os Sofistas I*. Tradução de Marcelo P. Marques. IN: *Filosofia dos Sofistas*, 2017, pp. 23-44.

SIDGWICK, Henry. *Os Sofistas II*. Tradução de Marcelo P. Marques. IN: *Filosofia dos Sofistas*, 2017, pp. 45-61.

SILVA, Tatielly Fernandes. *As metamorfoses de Helena nas tragédias de Eurípedes (Século V a.C.)*. 2012. 178f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

SPATHARAS, DIMOS. *Gorgias: an edition of the extant texts and fragments with commentary and introduction*. Glasgow: University of Glasgow, 2001.

SPRAGUE, Rosamond Kent (org). *The Older Sophists: a complete translation by several hands of the fragments in Die Fragmente der Vorsokratiker edited by Diels-Kranz with a new edition of Antiphon and of Euthydemus*. Indianapolis: Hackett, 2001.

UNTERSTEINER, Mario. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. Tradução de Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. 23 ed. Rio de Janeiro: Difel, 2016.

VERSÉNYI, László. *O fragmento do homem-medida de Protágoras*. Tradução de Gustavo Laet Gomes. IN: *Filosofia dos Sofistas*, 2017.



# RESTRITIVISMO MEREOLÓGICO E FUSÃO NATURAL

(por Renato Mendes Rocha, DFL/UFS)

## Introdução

Problemas filosóficos a respeito da relação parte-todo têm sido discutidos ao longo da história da filosofia, desde pelo menos Platão e Aristóteles. Na filosofia contemporânea, a compreensão desses problemas vem se beneficiando das ferramentas formais da *Mereologia Extensional Clássica* (doravante, MEC). O objetivo desse texto é apresentar notas de pesquisa sobre as diferentes respostas à *questão especial da composição* (VAN INWAGEN, 1990). Para cumprir tal objetivo, em primeiro lugar eu apresento as três principais das teorias formuladas para responder a esta questão (DORR, 2002; SMITH, 2006; SIDER, 2013), tomando como guia as premissas do argumento da vagueza (LEWIS, 1986; SIDER, 2007).

Parte do interesse pela mereologia deve-se ao fato de ela se assemelhar à conhecida teoria de conjuntos da matemática. Todavia, enquanto o domínio da teoria de conjuntos são apenas os objetos abstratos (conjuntos) e as relações entre eles (pertinência etc.), a mereologia possui um domínio mais amplo que inclui tanto objetos considerados abstratos (conjuntos, números) quanto objetos considerados concretos (particulares espaçotemporais, regiões do espaço-tempo etc.) e as relações entre esses objetos. Por isso, a

mereologia pode ser considerada como uma contraparte da teoria de conjuntos filosoficamente mais adequada para lidar com problemas metafísicos, tais como, o problema da composição material e da identidade de objetos ao longo do tempo.

Uma caracterização canônica da mereologia é aquela que afirma que a mereologia é o estudo *lógico-ontológico* da relação *parte-todo* (IMAGUIRE, 2007, p. 314). A relação parte-todo pode ser formalmente representada pelo predicado binário:  $Pxy$ , que é lido como “ $x$  é parte de  $y$ ”.<sup>1</sup>

Varzi (2014) caracteriza a MEC a partir dos três seguintes axiomas:

A1. Reflexividade:  $\forall xPxx$

A2. Transitividade:  $\forall x\forall y\forall z((Pxy \wedge Pyz) \rightarrow Pxz)$

A3. Antissimetria:  $\forall x\forall y((Pxy \wedge Pyx) \rightarrow x=z)$

Em outra caracterização, van Inwagen (1994, p. 207) afirma que a mereologia pode ser vista como uma teoria geral da composição e, desde um ponto de vista mais formal, ele afirma (p. 208) que a mereologia pode ser compreendida como o estudo das consequências lógicas dos seguintes dois axiomas:

i) a relação parte-todo é transitiva;

---

<sup>1</sup> Varzi (2014, nota 6) explica a opção por se referir à relação [ser parte de] como um predicado usando letras maiúsculas ao invés dos símbolos usuais ( $<$ ) e ( $\leq$ ) adotados nos primeiros escritos modernos de mereologia.

ii) para quaisquer , há uma, e apenas uma, fusão entre esses .<sup>2</sup>

A formulação do axioma em ii) revela que a mereologia faz uso de quantificadores e de variáveis plurais (LEWIS, 1991, pp. 62-71). Isso quer dizer que um quantificador pode estar ligado a mais de uma variável, para fazer referência a mais de um objeto. Por exemplo, para dizer que há algumas bananas na mesa pode-se escrever, utilizando quantificador plural:

$$\exists xx(Bxx \wedge Mxx),$$

traduzindo B por [ser-uma-banana] e M por [estar-na-mesa] a fórmula anterior pode ser lida como “Existem alguns que são bananas e estão na mesa”. Na lógica de primeira ordem com quantificadores singulares a mesma frase seria formalizada a partir da seguinte fórmula:

$$\exists x\exists y(Bx \wedge Mx \wedge By \wedge My \wedge x \neq y)$$

Para distinguir os quantificadores singular e plural, ao invés de identificar o quantificador apenas com o símbolo “ $\exists$ ” pode-se adotar a convenção de que “ $\exists x$ ” é o quantificador singular, enquanto “ $\exists xx$ ” é o quantificador plural. O que muda, naturalmente, é apenas o número de variáveis acompanhando o símbolo do quantificador. Embora a quantificação plural seja algo menos controverso entre os entusiastas da mereologia, o domínio desses quantificadores quando consideramos o predicado primitivo  $x$  é parte de  $y$  é alvo de disputa

---

2 No final desse artigo de van Inwagen há uma nota explicando que a mereologia pode ser vista como consequência lógica destes dois axiomas, desde que a noção de fusão seja diferente da noção que ele apresenta no início do artigo que corresponde à  $Fu^*$  que será discutida no referencial teórico deste projeto

entre teorias concorrentes. Essa disputa é conhecida como a *questão especial da composição* que será apresentada na próxima seção.

### **A questão especial da composição.**

Van Inwagen (1990), ao discutir a questão especial da composição, propõe a seguinte formulação:

**Questão especial da composição (QEC)** sobre quais circunstâncias para alguns  $x$ 's (partes) há um  $y$  (todo), tal que os  $x$ 's compõem  $y$ ?

As teorias que procuram responder a essa questão podem ser classificadas em três tipos: as *universalistas*, as *niilistas* e as *restritivas*. As teorias do primeiro tipo defendem que o domínio de quantificação deve ser necessariamente irrestrito, admitindo que quaisquer duas ou mais partes tomadas aleatoriamente compõem um novo objeto. Não importa se essas partes estão espacialmente, temporalmente ou mesmo modalmente distantes. Um universalista considera legítimo um objeto formado pela xícara que está à minha mesa e a pena utilizada por Pero Vaz para escrever a sua famosa carta. Essa é a posição conhecida como *universalismo mereológico* e seus proeminentes defensores são Lewis (1991) e Sider (2007).

A posição niilista defende o oposto da primeira, ou seja, que necessariamente a composição mereológica nunca ocorre, tudo o que existe são partes simples ou átomos mereológicos que podem ser organizados de diferentes maneiras, sem com isso

resultar em composição. Nessa teoria, as referências (existentes na linguagem) aos objetos do senso comum poderiam ser substituídas por paráfrases adequadas. Essas são as duas características da posição que Tallant (2014, p. 1512) denomina como niilismo padrão. Nesse sentido, para um niilista padrão, cadeiras, mesas e bicicletas não existem enquanto resultantes de uma operação de composição. O discurso a respeito desses objetos poderia ser substituído por expressões do tipo “átomos-organizados-na-forma-de-cadeira”. Esta é a posição defendida por Dorr e Rosen (2002) e Sider (2013).

Um terceiro tipo de posição compreende todas as demais possibilidades não contempladas pelas duas primeiras e podem ser nomeadas como teorias da composição restrita, pois defendem que é possível aplicar alguma restrição à operação de composição, ou seja, nem toda composição formaria objetos legítimos. Essa posição se apresenta como um meio termo entre as outras duas teorias apresentadas anteriormente, e de alguma forma se aproxima das aspirações intuitivas do senso comum, que parece não aceitar nem que nada é um objeto (niilismo), nem que qualquer fusão resulta em um objeto (universalismo). No entanto, o problema a ser enfrentado pelo restritivismo mereológico é saber qual é a restrição correta. Aquelas que são tipicamente consideradas são:

- a) o mero contato físico entre as partes;
- b) uma certa junção entre as partes com a qual permitisse a elas se movimentar;

c) partes formam um todo quando as partes desempenham uma função no todo.

Cada uma dessas restrições parece acomodar intuições do senso comum, embora, ao mesmo tempo, resultam em problemas indesejáveis, tais como, para a), considerar que cada vez que há um aperto de mãos entre humanos, há composição de um novo objeto. Ou, para b), cada vez que alguém sentar no banco de um carro, afivelar o cinto de segurança e sair dirigindo pela cidade, também estará resultando em um novo objeto, ou, para c), qual seria o critério para estabelecer que uma parte é funcional ou não. Por exemplo, seria o sistema de freio uma parte funcional da bicicleta, mesmo que ela possa desempenhar sua função adequadamente sem os freios?

## **O argumento da vagueza**

Este argumento foi inicialmente apresentado por Lewis (1986, pp. 211-213) e, posteriormente, em uma versão mais sofisticada por Sider (1997; 2001). Em sua forma inicial, era um argumento contra a restrição na composição, e Sider o desenvolveu de modo a expandi-lo como um argumento que conecta o universalismo com o tetradimensionalismo.<sup>3</sup> Por enquanto, apresento-o apenas em uma versão ligeiramente modificada da versão apresentada por Smith (2006), que é mais próxima da versão inicial de Lewis. A primeira parte do argumento é a seguinte:

3 Tetradimensionalismo é uma teoria sobre a constituição segundo a qual objetos materiais são formados por partes espaciais existentes e também por suas partes temporais.

P1: Se a composição restrita é verdadeira, então a ocorrência de composição pode ser vaga.

P2: A ocorrência de composição não pode ser vaga.

C1: Logo, o restritivismo é falso.

O argumento da vagueza procura refutar as teorias restritivas da composição a partir da crença de que há composição e que qualquer restrição colocada para a composição é vaga e, além disso, essa vagueza é fruto de uma indecisão semântica. Sendo vaga, haverá casos-limite em que a composição ocorre ou não ocorre. Uma vez que parecem haver composições no mundo, ela não pode ser vaga. Sem dúvida, a premissa mais questionável desse argumento é P1. Lewis a fortalece a partir das duas seguintes premissas adicionais:

P1a: Se a composição é restrita, então esta restrição obedece aos desideratos intuitivos.

P1b: Uma vez que os desideratos intuitivos são vagos, pois variam de acordo com a teoria adotada, então a ocorrência ou não de composição também será vaga.

A conjunção destas duas premissas adicionais, P1a e P1b, justifica a passagem de P1 para P2 e, nesse caso, a conclusão, C1, seguiria por *modus tollens*. Possuindo o argumento a forma de um *modus tollens*, se negarmos o conseqüente do condicional da primeira premissa, concluímos logicamente a negação do antecedente desse condicional – qualquer teoria da composição restrita é falsa (C1).

Essa é a primeira parte do argumento e que ainda não é suficiente para obter a conclusão desejada pelo universalista: a

falsidade do restritivismo e a verdade do universalismo. Da maneira que está formulado, ainda é possível concluir que o niilismo é verdadeiro, pois da rejeição de que a ocorrência ou não composição seja vaga, não está garantido que a composição ocorra. Assim, o universalista sobre composição precisa ainda incluir as premissas P3 e P4 seguintes:

P3: Há, de fato, composição.

P4: Se há composição, então o niilismo é falso.

C2: Logo, o universalismo é verdadeiro.

Da conjunção de P3 e P4, obtém-se a nova conclusão expressa em C2 que garantiria a verdade do universalismo. Até então, tudo parece correr bem para aquele que não coloca dúvida, por exemplo, sobre a verdade de P1. A verdade dessa premissa em conjunção com a crença na sentença condicional “se houver uma restrição, ela será inerentemente vaga”, conduz à rejeição das teorias restritivistas.

A resposta que o restritivista pode oferecer contra esse argumento, como a apontada por Smith (2006, p. 364), é encontrar um critério para a restrição da composição que não se submeta somente aos desideratos intuitivos. Este tem de ser um critério que se acomode com a realidade objetiva do mundo, por exemplo. A opção apontada por Smith é muito semelhante à operação de fusão natural que venho desenvolvendo desde Rocha (2017, cap. 5), uma vez que a sua proposta é baseada em uma restrição a partir das propriedades perfeitamente naturais. Smith (2006, p. 365) afirma que a ocorrência de composição também seria um bom critério para

atribuir naturalidade às propriedades, pois tanto a composição quanto às propriedades naturais compartilham um mesmo papel: trincar a realidade em suas verdadeiras articulações. De acordo com essa sugestão, P1 poderia ser reformulada do seguinte modo:

**P1\***: Se a composição é restrita, então a composição obedece uma restrição constituída por propriedades e relações perfeitamente naturais.

Ou, usando a definição de fusão natural:

**P1<sup>nat</sup>**: Se a composição é restrita, então a composição ocorre apenas quando resultar de uma fusão natural.

Portanto, se a composição restrita pode obedecer a um critério preciso, P2 torna-se falsa e o argumento contra o restritivismo deixa de ser sólido.

Por fim, e surpreendentemente, a partir desta objeção possível que se apresenta ao argumento da vagueza a nova operação de fusão natural, largamente inspirada na filosofia de David Lewis, está sendo utilizada, na verdade, contra uma das teorias defendidas pelo mesmo filósofo, a saber, contra o universalismo e a favor de uma posição restritivista. De fato, este é um resultado surpresa e que precisa ser melhor compreendido e sustentado, mediante refinamentos na definição de fusão natural, a partir da busca de mais exemplos e avaliação frente a contra exemplos à definição. Resultados que apresento preliminarmente nesta nota de pesquisa e do qual constituem etapas posteriores desta investigação metafísica.

## REFERÊNCIAS

- DORR, C.; ROSEN, G. Composition as a Fiction. In: GALE, R. (Ed.). *The Blackwell Companion to Metaphysics*. [S.l.]: Blackwell, 2002. p. 151–174.
- IMAGUIRE, G. Mereologia: o todo e as suas partes. In: IMAGUIRE, G.; ALMEIDA, C.; OLIVEIRA, M. (Ed.). *Metafísica Contemporânea*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007. p. 400. ISBN 9788532634795.
- INWAGEN, P. van. *Material Beings*. Ithaca: Cornell University Press, 1990. 299 p. . Composition as Identity. *Philosophical Perspectives*, v. 8, p. 207 – 220, 1994. ISSN 15208583.
- JUNIOR, B. H. Composição material. In: BRANQUINHO, J.; SANTOS, R. (Ed.). *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*. [S.l.: s.n.], 2014.
- LEWIS, D. *On the Plurality of Worlds*. [S.l.]: Blackwell Publishing, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Parts of Classes*. Oxford, UK: Basil BlackwellBlackwell, 1991. 155 p.
- PONTI, T. d. C. *Tetradimensionalismo e o problema da composição*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Fevereiro 2016. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/34/teses/832750.pdf>.
- ROCHA, R. M. *Mundos possíveis, propriedades naturais e mereologia: tópicos na filosofia de David Lewis*. 161 p. Tese (Doutorado em Filosofia) — Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.
- SIDER, T. Four-dimensionalism. *Philosophical Review*, v. 106, n. 2, p. 197–231, 1997. ISSN 0031-8108. Disponível em: <http://tedsider.org/papers/4d.pdf>.
- \_\_\_\_\_. *Four Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*. [S.l.]: Oxford University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. Parthood. *Philosophical Review*, Duke University Press, v. 116, n. 1, p. 51–91, 2007. Disponível em: <http://tedsider.org/papers/parthood.pdf>.

\_\_\_\_\_. Against Parthood. *Oxford Studies in Metaphysics*, p. 237–293, 2013. Disponível em: <http://tedsider.org/papers/nihilism.pdf>.

SMITH, D. The Vagueness Argument for Mereological Universalism. *Pacific Philosophical Quarterly*, Wiley-Blackwell, v. 87, n. 3, p. 357–368, 2006. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/SMITVA>.

TALLANT, J. Against mereological nihilism. *Synthese*, v. 191, n. 7, p. 1511–1527, 2014. ISSN 1573-0964. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1007/s11229-013-0343-8>.

VARZI, A. Mereology. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2014. [s.n.], 2014. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/mereology/>.

VARZI, A. Mereology. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2014. [s.n.], 2014. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/mereology/>.



## NOTAS SOBRE A RETÓRICA EM DAVID HUME

(por Marcos Balieiro, DFL/UFS)

Em um ensaio intitulado “Da Eloquência”, Hume observa, logo de saída, a importância que a habilidade para discursar diante de uma plateia teria para os povos antigos. Os termos em que o filósofo realiza suas considerações a esse respeito são, para dizer o mínimo, bastante enfáticos:

Em tempos antigos, considerava-se que nenhuma obra de gênio exigia tantos talentos ou tanta capacidade quanto o falar em público, e alguns escritores eminentes declararam que até mesmo os talentos de um grande poeta ou filósofo seriam de natureza inferior àqueles que são necessários para tal empreitada. Grécia e Roma produziram, cada uma delas, apenas um orador acabado, e quaisquer que tenham sido os louvores merecidos por outros, estes ainda foram considerados muito inferiores a esses grandes modelos de eloquência. (HUME, 1985, p. 98)

Torna-se evidente, com essa afirmação, que a oratória não apenas teria tido na antiguidade algo como um terreno bastante favorável a seu desenvolvimento, mas seria tida na mais alta conta.

Isso torna bastante evidente que, ainda que em vários outros aspectos os modernos estejam em inegável vantagem, não conseguiram produzir oradores de qualidade comparável àqueles que mereceriam louvores por parte de antigos gregos ou romanos. Não se trata, aqui, de censurar à modernidade o fato de não ter conseguido produzir um Demóstenes ou um Cícero (era deles que Hume falava ao mencionar “um orador acabado” para a Grécia e um para Roma): a modernidade é, para o filósofo, carente mesmo de oradores que mereçam qualquer tipo de destaque:

Diz-se que, quando Demóstenes ia arengar, todos os homens engenhosos se bandeavam para Atenas, saindo das partes mais remotas da Grécia, como se fossem ao espetáculo mais celebrado do mundo. Em Londres, muitos saem a passear enquanto os debates mais importantes são realizados nas duas câmaras, e muitos não se sentem suficientemente recompensados, se perderem seus jantares, por toda a eloquência de nossos oradores mais celebrados. (HUME, 1985, pp. 99-100)

É particularmente sintomático o fato de Hume se referir, na passagem acima, às “duas câmaras”. Diferentemente do que o autor observa em outros países europeus de seu tempo, a Inglaterra teria um governo “popular”, no qual várias decisões importantes seriam tomadas por decisões de assembleias. Seria de se esperar

que isso favorecesse o florescimento da eloquência. Entretanto, não teriam surgido, na Inglaterra, oradores proeminentes. Ainda que houvesse um bom número de ocasiões em que representantes devessem falar em público, o caso era que não haveria oradores preferidos, considerados como estando muito acima de outros. Isso, para Hume, evidenciaria a mediocridade da oratória inglesa e, portanto, da própria eloquência moderna. Quanto a oradores que houvessem influenciado efetivamente decisões políticas, deveriam seus resultados não a seus discursos, que ninguém nem mesmo teria se preocupado em preservar para a posteridade, mas a fatores como experiência, sabedoria ou poder.

Coloca-se, a esta altura, um problema bastante evidente, que diz respeito à possibilidade de explicar a diferença bastante visível entre a oratória dos antigos e a dos modernos? Não se pode dizer que o que está em jogo, aí, é mera diferença que diga respeito à moda. Hume é bastante incisivo ao observar que os antigos seriam detentores de uma eloquência mais sublime, e se refere aos melhores oradores ingleses como evidência da mediocridade que observa na eloquência de seus contemporâneos. Torna-se importante, com isso, atentar para os principais argumentos que poderiam ser oferecidos para explicar o fenômeno em questão.

O primeiro deles consistiria na consideração de que o estudo das leis, na antiguidade, seria uma ocupação relativamente pouco laboriosa. As leis eram menos numerosas, e parte significativa das decisões dependia do bom senso dos juízes.

Com isso, muitos dos grandes oradores, a exemplo de Cícero, teriam sido, também, advogados, e preparariam seus discursos, principalmente, com o intuito de convencer homens que deveriam lidar com as leis em um âmbito no qual elas ainda não estariam excessivamente engessadas ou ritualizadas. Os modernos, por outro lado, teriam que proceder de maneira bastante diferente “em meio aos argumentos rígidos e sutis, às objeções e às réplicas que é obrigado a utilizar” (HUME, 1985, p. 103). Hume considera que esse fator realmente seria um desencorajamento à oratória, mas não consistiria em uma explicação completa dos motivos pelos quais ela teria perdido impacto entre os modernos. Ora, os procedimentos engessados certamente baniriam a eloquência do Salão de Westminster, mas não haveria motivo para que o mesmo ocorresse nas câmaras do Parlamento, especialmente no que toca ao chamado discurso deliberativo.

O segundo motivo pelo qual se poderia tentar explicar a decadência da oratória seria por um recurso ao suposto bom senso superior dos modernos. Alguém que pretendesse provar que um homem é culpado de assassinato na Inglaterra moderna deveria fazê-lo por meio de evidências e testemunhos. Posteriormente, a pena seria aplicada nos termos da lei.

Seria ridículo descrever, em cores vivas, o horror e a crueldade da ação, apresentar os parentes do morto e, a um sinal, fazer com que se se atirassem ao chão diante dos juízes,

implorando justiça com lágrimas e lamentos. E seria ainda mais ridículo empregar uma figura representando o ato sangrento, de modo a comover os juízes pela mostra de um espetáculo tão trágico, ainda que saibamos que esse artifício era, por vezes, praticado pelos oradores de outrora. Ora, remova o patético dos discursos públicos e os oradores terão sido reduzidos apenas à eloquência moderna, ou seja, ao bom senso, transmitido de maneira apropriada. (HUME, 1985, p. 104)

Esse argumento poderia parecer mais consistente. Como se sabe, Hume tende a tomar, na chamada “querela dos antigos e dos modernos”, o partido destes últimos, elogiando com frequência as maneiras de seu tempo. Isso fica bastante claro em vários de seus textos. Em “Do Surgimento e do Progresso das Artes e das Ciências”, por exemplo, a galanteria é apresentada como uma invenção moderna bastante bem-vinda, a qual é exemplo de quão desejável seria a civilidade dos modernos, comparada aos costumes que povos bárbaros teriam de espancar suas mulheres. Em “Da Delicadeza de Gosto e da Delicadeza de Paixão”, o filósofo teria feito considerável elogio do cultivo do gosto refinado nas artes, o qual seria invariavelmente acompanhado, para ele, de um refinamento dos sentimentos morais que certamente colaboraria para tornar os que se dedicassem a ele mais felizes, além de detentores de bom senso.

Ainda assim, Hume não considera que esse aspecto deveria fazer com que os oradores desistissem de buscar despertar as paixões de seus ouvintes. A esse respeito, Hume observa que:

Os antigos oradores parecem, também, ter-se posto em guarda contra esse zelo de sua audiência, mas empregaram um meio diferente de eludi-la. Eles se apressavam em apresentar tamanha torrente de sublime e de patético, sem deixar a seus ouvintes tempo algum para perceber o artifício pelo qual eram enganados. Aliás, considerando-se o tema da maneira correta, eles não eram enganados por artifício algum. O orador, por força de seu gênio e sua eloquência, primeiramente inflamava a si próprio com ira, indignação, piedade, mágoa, e então comunicava esses movimentos impetuosos à sua audiência. (HUME, 1985, p. 104)

Esse é um ponto que merece atenção. Poderia parecer que Hume apenas pretende se inserir em uma tradição segundo a qual o bom orador, tomado por paixões fortes decorrentes da adesão à virtude cívica, torna-se capaz de mover as paixões de sua audiência, mas existe, nessa passagem, outro ponto importante. O orador não engana sua audiência, e esta não se torna, em medida alguma, pior ao permitir que ele empregue sua arte para incitar suas paixões. Isso é particularmente interessante porque, em “Da Delicadeza de Gosto e da Delicadeza de Paixão”, Hume trata de mostrar ao leitor que

o cultivo do gosto tem como um de seus efeitos mais desejáveis o fato de se constituir em uma espécie de antídoto contra as paixões violentas e desordenadas, as quais seriam não apenas deletérias à virtude, mas, também, fonte de infelicidade. Além disso, no que diz respeito à relação entre virtudes públicas e privadas, Hume se alinharia mais a filósofos como Shaftesbury do que a autores que, a exemplo de Mandeville, defenderiam máximas como “vícios privados, benefícios públicos”.

Com isso, torna-se impossível considerar que, ainda que veja a oratória antiga como superior, Hume teria problemas com a própria oratória, que seria, desse ponto de vista, algo como um resquício de tempos antigos que simplesmente não teria lugar entre povos com maneiras mais refinadas e, além disso, mais virtuosas. É verdade que não são poucos os casos como esses que o filósofo trata de observar em outros textos. Um caso bastante simples pode ser encontrado na Seção II de Uma Investigação sobre os Princípios da Moral:

O tiranicídio, ou o assassinato de usurpadores e de príncipes opressivos, foi bastante exaltado nos tempos antigos, tanto porque livrava a humanidade de muitos desses monstros quando porque parecia manter em estado de temor aqueles que a espada ou o punhal não podiam alcançar. Mas tendo a história e a experiência nos convencido, desde então, que essa prática aumenta a cautela e a crueldade dos príncipes, um Timoleão e um Bruto, ainda que tenham

sido tratados com indulgência por conta dos preconceitos de sua época, são, atualmente, considerados modelos bastante impróprios para imitação. (HUME, 1998, p. 81)

Depois de rebater de passagem uma terceira possibilidade de explicação para a “decadência” da retórica entre os modernos (aquela segundo a qual os tempos antigos seriam propícios à oratória por conta de suas desordens – Ora, ainda vemos muitos desordeiros, mas não ótimos oradores), Hume deixa claro que considera que ela seria vantajosa, na medida em que poderia elevar o espírito da nação. Além disso, o autor parece não ver com maus olhos a possibilidade que os modernos se acostumassem a discursos mais patéticos.

O final do ensaio, aliás, parece bastante revelador. Lá, Hume empreende um argumento que, alguns anos depois, seria essencial em um ensaio mais conhecido, a saber, “Do Padrão do Gosto”: aquele segundo o qual raramente se percebe, quando um falso gosto em poesia ou em eloquência prevalece em qualquer povo, que ele foi preferido a um verdadeiro, após comparação e reflexão. Segundo considerações realizadas pelo autor tanto em “Da Eloquência” quanto em “Do Padrão do Gosto”, a prevalência do falso gosto poderia ocorrer apenas por conta da ignorância do verdadeiro, ou pela ausência de que levassem os homens a uma apreensão justa e a uma degustação mais refinada daquelas produções de gênio.

Isso ocorreria simplesmente porque, sendo a natureza humana a mesma em todos os lugares e em todas as épocas,

seria de se esperar que, do mesmo modo que se observa em outras artes, certas características da eloquência, por conta de sua compatibilidade com aspectos particulares da natureza humana, tenderiam mais naturalmente a produzir os sentimentos adequados que corresponderiam à apreciação por essa arte. Quanto a “belezas adulteradas produzidas por uma engenhosidade caprichosa”, não teriam vez em uma situação em que o acesso à verdadeira eloquência fosse garantido. Audiências antigas, as quais teriam tido acesso a formas variadas de eloquência, poderiam ser vistas, então, sem grandes reservas, como juízes competentes no que diz respeito à oratória.

Partindo desse princípio, Hume trata de estabelecer mais uma base sobre a qual é possível assentar a superioridade da eloquência que ele considera “sublime e patética”. Além desse modelo, os antigos também teriam tido acesso à eloquência ática, “calma, elegante e sutil, que nunca instruía a razão mais do que afetava as paixões, e nunca elevava seu tom além do que se via em discussões ou discursos comuns” (HUME, 1985, p. 108). Seria, por exemplo, o tipo de eloquência que Lísias teria mostrado entre os atenienses, e Calvo, entre os romanos. Ocorre que, ainda que tenha sido estimada pelos antigos, essa forma de eloquência teria sido vista, segundo Hume, como bastante inferior àquela praticada por Demóstenes e por Cícero<sup>1</sup>.

---

1 Faz sentido, portanto, a tensão percebida por Potkay (1994) entre a admiração de Hume pela excelência dos antigos em certas artes e a preferência que o filósofo manifesta, em outros momentos, pelo refinamento moderno e, em certa medida, pelo neoclassicismo. En-

É importante lembrar que, posteriormente, no já mencionado “Do Padrão do Gosto”, o filósofo teria esclarecido, em termos mais fortes, que certas características das artes seriam mais aceitas simplesmente por conta de sua compatibilidade com a natureza humana. Desse modo, tenderiam a prevalecer através das épocas, já que continuariam a ser bem quistas independentemente de preconceitos ou de preferências pessoais. Assim sendo, seria bastante seguro estabelecer que as características mais patéticas da oratória de um Demóstenes ou um Cícero tenderiam a ser consideradas particularmente valorosas. Nesse sentido, os mesmos princípios que tornariam Hume um admirador dos cânones neoclássicos no que diz respeito à poesia dramática seriam responsáveis por sua postura elogiosa aos oradores por que ele evidencia admiração em “Da Eloquência”.

Passagens como aquela sobre o tiranicídio, bem como observações como aquela sobre espancamentos de mulheres entre os povos bárbaros, deixam claro que Hume tende a preferir as maneiras modernas. Por mais eficiente que tenha sido um tiranicídio, o caso é que o ato, por meio de um processo histórico de refinamento moral decorrente da percepção de seus inconvenientes, passa a ser visto como condenável por si próprio. Entretanto, parece que as coisas se dão de maneira bastante diferente no caso da oratória. Definitivamente, não se trata de considerar que essa arte deveria ter ficado pelo caminho, independentemente do grau de perfeição que tretanto, deve-se observar o peso conferido por Potkay ao ensaio “Da Eloquência” para a totalidade do projeto filosófico de Hume parece exagerado.

atingisse, como se fosse um resquício de tempos bárbaros. Isso se explica não apenas pelo *tom* elogioso com que, ao longo de “Da Eloquência”, Hume pretende se referir à oratória dos antigos. Ao considerar que ele considera a eloquência como algo que fala as paixões, ele certamente teria em vista passagens do Livro II do *Tratado da Natureza Humana* como aquela em que ele afirma que:

As paixões frequentemente variam por conta de princípios não consideráveis, e estes nem sempre agem com perfeita regularidade, especialmente em uma primeira tentativa. Mas à medida que o costume ou a prática trazem à luz todos esses princípios e determinam o justo valor de todas as coisas, isso deve, certamente, contribuir para a produção fácil das paixões e guiar-nos, por meio de regras gerais estabelecidas, nas proporções que devemos observar ao preferir um objeto a outro. (HUME, 2007, p. 192)

Nesse sentido, a oratória não seria danosa na medida em que, mesmo que pudesse incitar paixões inicialmente violentas, não colaboraria para algo como uma corrupção dos caracteres na medida em que estivesse inserida em um contexto de polidez e moderação. Seria, antes, um artifício que poderia contribuir para reforçar paixões que dissessem respeito à consideração pelo bem da comunidade.

Seria possível, é verdade, afirmar que teses como essas pareceriam estranhas a um autor que, na introdução do primeiro livro

que publicou, teria justamente denunciado o fato de que disputas acerca de temas pretensamente científicos sejam decididas mais pelo barulho que os partidários desta ou daquela tese conseguem fazer, em detrimento da qualidade dos argumentos apresentados. Além disso, não seria possível adotar a saída fácil de que a oratória inflamada dos antigos seria perdoável em temas políticos, mas não em ciências que hoje consideraríamos “duras”: abundam, como se sabe, leituras que aproximam Hume, de maneira bastante consistente, de tentativas de tratar temas morais e políticos de maneira pretensamente científica, ainda que o termo “ciência”, nesse caso, envolva uma boa dose de intervenção e de presença no mundo das discussões comuns. Isso posto, se quisermos compreender o elogio que nosso filósofo faz à eloquência dos antigos, é preciso remetê-la a um contexto de formação moral: ela seria desejável porque, incorporada reiteradamente ao debate político, colabora, por meio dos efeitos bastante conhecidos do hábito sobre as disposições dos ouvintes, com um tipo de formação moral que se adequaria, sem grandes empecilhos, mesmo a uma sociedade regida por um ideal de sociabilidade mais moderada e polida.

## REFERÊNCIAS

HUME, David. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

HUME, David. *Essays Moral, Political and Literary*. Indianapolis: Liberty Fund, 1985.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press, 2007.

POTKAY, Adam. *The Fate of Eloquence in the Age of Hume*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.



# **TIPO, USO E PROFERIMENTO: A TEORIA DE STRAWSON E SUA CRÍTICA A RUSSELL NO ON REFERRING**

(por Álex Deiwison Fiel de Andrade Candido, DFL/  
UFS)<sup>1</sup>

No artigo *On Referring* publicado na *Mind* em 1950, o filósofo inglês Peter Frederick Strawson (1919 – 2006) faz uma crítica à teoria das descrições definidas apresentada pelo filósofo Bertrand Russell (1872 – 1970) pela primeira vez em seu ensaio *On Denoting*. Em seu ensaio, Russell trata do que ele chama de expressões denotativas, dando maior ênfase às expressões que começam com um artigo definido, propondo um modelo de análise de tais expressões. A crítica de Strawson é de que a teoria das descrições definidas apresenta erros fundamentais no que concerne a uma correta descrição dos usos que fazemos das expressões em uso referente exclusivo, o que inclui as expressões que têm a forma “o tal-e-tal”. Como resposta ao problema da referência a objetos não-existentes e às dificuldades que surgem a partir da teoria de Russell, Strawson expõe a sua própria teoria da referência, que por vezes chamaremos grosseiramente de teoria do uso ou teoria descritiva, contraposta à teoria russelliana, que chamaremos por

---

<sup>1</sup> Graduando no curso de licenciatura em filosofia da UFS (Universidade Federal de Sergipe). E-mail: alexwarmane@gmail.com

vezes de teoria lógica ou teoria normativa. Vale ressaltar que esses termos são empregados aqui para fazer menção unicamente a essas duas teorias, o que os restringe a esse debate em específico. O objetivo do presente trabalho é apresentar, à luz do *On Referring*, a crítica de Strawson à teoria de Russell, seguindo com uma exibição da sua solução ao problema; desse modo, faremos as devidas ressalvas às razões do emprego dos termos que fazemos nesse trabalho a fim de caracterizar as duas teorias, comparando as duas e observando em que medida respondem ao problema.

O filósofo P. F. Strawson começa o seu artigo *On Referring* definindo o que são expressões em uso referente exclusivo, atentando-se ao uso que fazemos desses tipos de expressões para *mencionar* ou *referir* a alguma coisa em particular. Ele define uso referente exclusivo como o uso de expressões de certo tipo para *mencionar* ou *referir* a alguma coisa em particular, com o objetivo de fazer uma declaração sobre isso que estamos mencionando ou referindo. As classes de expressão que são mais normalmente usadas dessa forma são quatro:

1. Pronomes demonstrativos singulares (“isso”, “isto”, “esse/essa”, “este/esta”, “aquele/aquela”, “aquilo”)
2. Nomes próprios (e.g. “João”, “Lucas”)
3. Pronomes singulares, pessoais e impessoais (“ele/ela”, “eu”, “você”, “tu”)
4. Expressões que começam com artigos definidos seguidos por um nome no singular. (e.g. “a cadeira”, “o homem de marte”, “o imperador do Brasil”).

O debate concernente ao modo que em se deve interpretar as expressões da forma “o tal-e-tal” se deve largamente à teoria das descrições definidas, do filósofo britânico Bertrand Russell. Em seu ensaio *On Denoting*, de 1905, ele apresenta um modelo de análise ao que ele chama de expressões denotativas: expressões que denotam alguma quantificação, e.g, como é o caso de “todos os gatos”, “algum carro”, “o imperador do Brasil” etc. A análise proposta por Russell acerca das expressões da forma “o tal-e-tal” dá uma resposta ao problema da referência a objetos não-existentes, apresentando uma solução a partir da análise lógica e linguística daquelas expressões, sem precisar recorrer às considerações metafísicas acerca de tais objetos.

No *On Denoting*, Russell trata da quarta classe das expressões em uso referente exclusivo, propondo um modelo de análise para essas expressões. Para Strawson, esse modelo proposto acerca da classe de expressões que ocorrem no uso referente exclusivo que começam com o artigo definido comete erros fundamentais, mesmo ela sendo aceita largamente pelos lógicos como uma descrição correta da linguagem ordinária: o que ele considera um projeto fadado ao fracasso.

O modelo russelliano, comumente chamado de teoria das *descrições definidas*, é uma resposta ao problema das proposições cujo sujeito é uma expressão que tem como referência um objeto não-existente. O problema concernente a tais expressões pode ser basicamente ilustrado a partir de dois argumentos apresentados por

Strawson. O primeiro dos dois argumentos é o seguinte. Tomemos S como “o imperador do Brasil é barbudo” :

Sa1: A expressão “o imperador do Brasil” é o sujeito da sentença S.

Sa2: Se S é significativa, então S é sobre o imperador do Brasil.

Sa3: Se não existe um imperador do Brasil, S não é sobre coisa alguma e, portanto, não é sobre o imperador do Brasil.

Sa4: Portanto, se assumirmos que S é significativa, como parece ser, o imperador do Brasil deve existir em algum sentido ou em algum mundo.

O segundo argumento é o seguinte:

Sb1: Se S é significativa, é verdadeira ou falsa.

Sb2: S é verdadeira se o imperador do Brasil é barbudo e falsa se ele não é barbudo.

Sb3: Mas a declaração que o imperador do Brasil é barbudo e a declaração que o imperador do Brasil não é barbudo só podem ser verdadeiras ou falsas apenas se em algum sentido ou em algum mundo existir um imperador do Brasil.

Sb4: Portanto, se S é significativa, imperador do Brasil deve existir em algum sentido ou algum mundo.

Os dois argumentos levam à mesma conclusão, nos fazendo aceitar que objetos não-existentes tem algum tipo de ser, como admite o filósofo austríaco Alexius Meinong, muito criticado por Russell em seu *On Denoting*. Contudo, deixaremos de lado o debate

entre Meinong e Russell, focando nossa atenção à recepção e crítica de Strawson ao modelo proposto pela teoria das descrições definidas.

A teoria das descrições propõe que o erro dos argumentos Sa e Sb é de que neles a expressão “o imperador do Brasil” é tido como *sujeito lógico* e também como *sujeito gramatical*, mas tal expressão é, na verdade, apenas o *sujeito gramatical*, cuja verdadeira forma lógica, na terminologia de Strawson, é uma “proposição existencial exclusiva”. Sentenças cujo sujeito tem a forma “o tal-e-tal” possuem apenas gramaticalmente a forma sujeito-predicado, mas não logicamente. Para exibir a forma lógica dessa sentença, devemos decompô-la através de uma análise adequada da expressão “imperador do Brasil”; desse modo, a forma aparente de sujeito-predicado da sentença S desaparecerá, evitando o primeiro argumento acima. Para uma correta solução do segundo argumento, é necessário traçar uma distinção entre *negação de primeira ocorrência* e *negação de segunda ocorrência*. A negação de primeira ocorrência é a que incide em toda a proposição cujo sujeito tem a forma “o tal-e-tal”, enquanto a negação de segunda ocorrência é a que incide não em toda a proposição, mas dentro de seu escopo. Ou seja, a negação é de primeira ocorrência na proposição “não é verdade que o imperador do Brasil é barbudo”, ao passo que na proposição “o imperador do Brasil não é barbudo” a negação é de segunda ocorrência. A distinção entre as negações de primeira e segunda ocorrência se tornaram mais claras quando exibirmos a análise proposta pela teoria russelliana.

A teoria lógica assume que qualquer um que afirme S estaria afirmando uma conjunção destas três proposições:

1. Existe um indivíduo que é imperador do Brasil;
2. Não há mais que um indivíduo que é imperador do Brasil;
3. Qualquer indivíduo que é imperador do Brasil é barbudo;

Essa análise tenta responder ao problema exposto pelos argumentos Sa e Sb, recusando Sa1 e Sb2. Sa1 é falsa na medida em que deve haver uma distinção entre sujeito lógico e sujeito gramatical, distinção essa que tal premissa acaba ignorando. Sb2 é falsa na medida em que a correta negação de S é a de primeira ocorrência, e não a de segunda ocorrência. Desse modo, a proposição “o imperador do Brasil não é barbudo” é a negação de primeira ocorrência, e não de toda a conjunção, sendo essa conjunção a verdadeira forma lógica de S. Desse modo, a negação de segunda ocorrência de S seria verdadeira, mesmo que não exista um imperador do Brasil.

A resposta de Russell ao problema da referência a não-existentes é que quem afirma S está afirmando a conjunção de três proposições e uma delas seria falsa, já que não existe um imperador do Brasil. Se uma das sentenças for falsa, a conjunção toda é falsa, apesar de significativa. Desse modo, se a análise proposta por Russell estiver correta, S seria falsa, mas significativa; mesmo que seu sujeito se refira a um objeto não-existente, o que evitaria que os dois argumentos sobre referência a objetos não-existentes se aplicassem.

O modelo proposto pela teoria das descrições definidas estabelece quais são as circunstâncias *necessárias* para que quem esteja proferindo a sentença S esteja fazendo uma asserção verdadeira e Strawson concorda com essas circunstâncias, mas nega que a teoria de Russell faz uma descrição adequada dos usos que fazemos das expressões da forma “o tal-e-tal”. A teoria de Russell, ao discutir as condições *necessárias* para que alguém faça uma asserção verdadeira quando profere uma sentença que contém como sujeito uma expressão da forma “o tal-e-tal”, denota o seu teor *normativo*; o que contrapõe a pretensão de Strawson de dar uma teoria *descritiva* em relação aos usos que são feitos de expressões em uso referente exclusivo. A sua crítica à análise da forma lógica das descrições é fundamentada justamente pelo fato de que essa análise não consegue descrever adequadamente os usos de tais expressões, apesar de conseguir determinar condições que devem ser satisfeitas para que alguém, ao proferir uma sentença que contém como sujeito uma expressão da forma “o tal-e-tal”, esteja fazendo uma asserção verdadeira.

A teoria de Strawson se atenta mais em como se dão os usos das expressões em uso referente exclusivo do que em como esses usos *devem* se dar. As considerações feitas em seu *On Referring* leva dificuldades ao modelo lógico de análise de tais expressões proposto por Russell. O uso dessas expressões se dá contextualmente, o que a teoria lógica não parece tentar explicar.

O autor considera que a teoria normativa, ao responder ao

problema da referência, erra em sua análise dos *tipos*. Com *tipo* Strawson se refere a uma expressão em uso referente exclusivo ou uma sentença cujo sujeito é uma expressão em uso referente exclusivo. Para entender melhor porque a resposta dada pela teoria das descrições é errônea e com o objetivo de dar uma solução correta ao problema, é necessário traçar uma distinção entre:

1. Um *tipo*.
2. Um *uso* de um tipo.
3. Um *proferimento* de um tipo.

Uma sentença como “o imperador do Brasil é barbudo” já foi *proferida* em diversas situações e *usada* de diferentes maneiras. Uma expressão como “o homem mais alto do mundo” já foi *proferida* em diversas situações e *usada* de diversas maneiras. O sentido de *uso* de um *tipo* é diferente do sentido presente em *uso referente exclusivo*. Para exemplificar melhor esse ponto, imaginemos dois indivíduos que proferem a sentença “o imperador do Brasil é barbudo” com o objetivo de se referirem ao mesmo objeto com a expressão “o imperador do Brasil”; eles estariam fazendo o mesmo uso da sentença e da expressão, mas diferentes proferimentos. Caso um indivíduo, ao proferir a sentença “o imperador do Brasil é barbudo”, esteja usando a expressão presente no sujeito para se referir a um objeto diferente do que um outro indivíduo que profere essa mesma sentença pretende se referir, eles estariam fazendo não apenas proferimentos distintos, mas estariam usando a sentença diferentemente. O que determina o uso de um tipo é a ocasião em que o tipo é proferido. Desse modo,

ao usarmos uma expressão em um determinado contexto para se referir a um objeto e, em outro contexto, usarmos a mesma expressão para se referir a outro objeto, estaríamos fazendo usos diferentes da mesma expressão.

Vários proferimentos de uma expressão em um mesmo contexto tem o mesmo objeto como referência. Do mesmo modo, os diversos proferimentos de uma sentença em um mesmo contexto terão o mesmo valor-verdade. Se um indivíduo profere uma sentença em um mesmo contexto que outro indivíduo faz uso da mesma sentença ao proferi-la, os usos que eles fazem partilham o mesmo valor-verdade. Se a declaração do primeiro for verdadeira, a do segundo também é; se a declaração do primeiro for falsa, a do segundo também é. Desse modo, o que determina o valor-verdade ou a referência feita por um tipo é o seu uso, que é determinado pelo contexto. Nesse sentido, não há sentenças verdadeiras ou falsas, mas usos feitos de uma sentença para se declarar algo que é verdadeiro ou falso. Também não há uma expressão referente, mas usos feitos de uma expressão para se referir a algo. Portanto, o valor-verdade ou a referência de um tipo não é inerente à sentença, mas ao uso feito pelo indivíduo. A referência ou declaração de algo que possui valor-verdade é feita pelo indivíduo que profere o tipo, e não pelo tipo. Não nos debruçaremos em analisar se tal uso é uma atitude do sujeito proferinte, mas apenas em analisar em que medida essa distinção apresentada pela teoria de Strawson, que chamaremos de teoria do uso, difere e contraria a teoria lógica já mencionada.

Expressões como “eu” não podem ser usadas do mesmo modo por duas pessoas distintas. Cada indivíduo que faz uma declaração cujo sujeito é a expressão “eu” está fazendo um uso diferente dessa expressão. O uso que o sujeito faz ao proferir essa expressão é se referir a si mesmo, sendo esse o significado de tal expressão. Do mesmo modo, sentenças que contêm essa expressão como sujeito, como, por exemplo, “eu estou em Aracaju”, são verdadeiras ou falsas de acordo com o uso feito pelo indivíduo proferinte. O significado da expressão “eu” determina quais são condições adequadas de uso.

O significado de um tipo é o que pode ser descrito como direções gerais para um uso adequado daquele tipo. Assim, o significado de uma sentença determina as direções gerais para que alguém, ao usar a sentença para fazer uma declaração, esteja fazendo adequadamente uma declaração verdadeira ou falsa. O significado de uma expressão determina as direções gerais para que alguém, ao usar uma expressão para se referir a um objeto em particular e fazer uma declaração sobre esse objeto, esteja fazendo isso adequadamente. A confusão surge, segundo Strawson, quando se confunde o significado de um tipo com algum de seus usos particulares; e seria esse o erro cometido pela teoria lógica de Russell.

Segundo Strawson, a teoria lógica ignora que o significado de um tipo seja algo distinto de algum de seus usos particulares; isto levaria a pensar que o tipo, por ser significante, é uma declaração que necessariamente possui valor-verdade ou se refere a algo. Contudo, sendo o significado o conjunto de regras e hábitos contruídos

culturalmente e através das convenções, ele é apenas o responsável por governar os usos adequados de um tipo de acordo com a ocasião ou o contexto, não tendo qualquer implicação direta em relação ao valor-verdade ou referência de um tipo. O significado não determina se a sentença é verdadeira ou falsa, ou, se a expressão é referente; ele apenas estabelece quais são as condições adequadas de uso de uma sentença ou expressão. Por esse motivo, se fazemos o uso de um tipo que é inadequado em relação ao conjunto de regras e hábitos que governam tais usos e com o contexto em que se está, a questão se esse tipo possui valor-verdade, se for uma sentença, ou é referente, no caso de uma expressão, simplesmente não surge. A teoria das descrições definidas não difere referência de significado, considerando que são a mesma coisa; sendo isso o que teria levado Russell a confundir o uso particular de uma expressão em um determinado contexto para se referir a um objeto em particular com o significado dessa mesma expressão. Podemos falar em “o significado de um tipo”, mas não podemos falar de “a referência de uma expressão” ou “a declaração verdadeira ou falsa de uma sentença” em sentido absoluto, já que esses dois últimos são dependentes do uso feito do tipo em um determinado contexto.

Um claro exemplo que pode ilustrar em que sentido devemos diferenciar o significado de um uso em particular é o da sentença “a casa é bonita”. Um indivíduo, ao proferir essa sentença, estaria usando a expressão “a casa” para se referir a um objeto em particular, sendo tal uso determinado pelo contexto. Se supormos que o indivíduo está

usando essa expressão para se referir não ao objeto que normalmente atribuímos o nome “casa”, mas a uma bicicleta, ele estaria fazendo um uso inadequado da expressão em relação às regras e hábitos que foram estabelecidos através da convenção. No contexto em que o indivíduo proferente está usando a expressão para se referir a algo inadequado, não podemos dizer que a sentença que ele proferiu é verdadeira ou falsa, mas que o uso ele fez da sentença é inadequado em relação ao significado da expressão ‘a casa’. Do mesmo modo, essa sentença não declara que “existe uma, e somente uma, casa e ela é bonita”, mas que, em um determinado contexto, podemos dizer que “o objeto em que usamos a expressão ‘a casa’ para nos referir é bonito”. Usamos frequentemente expressões que contêm um artigo definido no começo para nos referir a objetos em particular e em um contexto em particular, sem ter a pretensão de admitir que esse objeto é o único existente em que podemos usar tal expressão para nos referir a ele.

Saber o significado de um tipo é saber em que condições podemos usar esse tipo de forma adequada, ou seja, é saber como usar o tipo. Um tipo, desde que seja significante, *pode* ser usado para fazer uma declaração verdadeira ou falsa, ou, para se referir a algo. Uma sentença só pode declarar algo verdadeiro ou falso se essa declaração for *sobre* algo. Desse modo, usar uma sentença para declarar algo sobre um objeto não-existente é um *pseudo-uso* e a declaração não possui valor-verdade: o uso simplesmente não está de acordo com as regras do significado. A teoria russelliana teria

erronêamente aceitado que tais sentenças, ao serem usadas para declarar algo sobre um objeto não-existente, são falsas; e isso se deu pelo fato de que essa teoria ignorou a distinção entre o significado de um tipo e os seus usos particulares.

Para Strawson, aos escutarmos uma sentença como “o imperador do Brasil é barbudo”, em um contexto onde não há um imperador do Brasil, não diríamos que ela é falsa, mas que o indivíduo proferente está enganado, pois não existe um imperador do Brasil. Contudo, a sentença “o imperador do Brasil não existe” não contradiz a sentença “o imperador do Brasil é barbudo”, como admite a teoria de Russell. O indivíduo que profere a primeira sentença estaria apenas atentando para o fato de que o indivíduo que profere a segunda sentença, em um contexto onde não existe um presidente do Brasil, estaria fazendo um uso inadequado da segunda sentença. Dizer que “o imperador do Brasil é barbudo” não é *afirmar* que “existe um imperador do Brasil”, mas *pressupor*. Essa pressuposição se dá de acordo com as crenças do indivíduo, e não é o mesmo que uma afirmação implícita de uma proposição existencial exclusiva. Desse modo, o indivíduo que profere que a sentença “o imperador do Brasil é barbudo” de fato acredita que há um presidente do Brasil, mas não afirma isso. Contudo, questões mais profundas acerca das crenças de um indivíduo proferente pertencem a outro tópico de discussão, que não pretendemos nos debruçar sobre. No lugar disso, discutiremos como a noção de contexto de uso leva problemas à teoria das descrições definidas.

Quando um indivíduo profere uma sentença cujo sujeito tem a forma “o tal-e-tal”, ele presume que o contexto determina por si qual é o objeto em particular que ele pretende se referir. Ao admitir que o contexto tem um papel importante nos usos que fazemos das expressões em uso referente exclusivo, evitamos considerações problemáticas feitas pela teoria das descrições definidas. Strawson acaba levando à conclusão de que a teoria lógica é incompleta ou absurda. Para ilustrar melhor esse ponto, tomemos a sentença “a casa é bonita” como exemplo. Um indivíduo, ao proferir essa sentença, está afirmando que existe um *único* objeto do qual podemos usar a expressão ‘a casa’ para nos referir, ou que há um único objeto em um *contexto* particular ao qual eu poderia estar me referindo com a expressão ‘a casa’? Vamos supor, por um momento, que há mais de uma casa no local em que o indivíduo profere a sentença “a casa é bonita”. Quem escutar essa sentença vai, imediatamente, perguntar a que casa ele se refere. Esse indivíduo que pergunta “a que casa se refere?” considerou que o contexto não era suficientemente capaz de determinar o objeto em particular que o indivíduo que proferiu a sentença pretendia se referir. Parece absurdo dizer que o indivíduo que considerou o contexto insuficiente, ao invés de perguntar a que objeto o outro indivíduo se referiu, diria “Você está mentindo. Existem muitas casas.”. Desse modo, caso ignoremos que há contextos de uso dos tipos e levemos às últimas considerações à teoria de Russell, teríamos que admitir que usos de sentença como “a casa é bonita” levam a falsas declarações.

Apesar das críticas que Strawson faz à teoria das descrições definidas em relação ao fato de que ela ignora a noção de contexto, noção essa que é determinante para uma correta descrição dos usos que fazemos das expressões em uso referente exclusivo, elas não são de todo excludentes. A teoria normativa, enquanto pretende descrever as *condições necessárias* para que uma sentença cujo sujeito tem a forma “o tal-e-tal”, não parece ser excludente em relação à noção de *contexto de uso* da teoria descritiva. Se supormos que o contexto de uso é adequado, a teoria lógica de Russell ainda poderia ser levada em consideração como concordante em relação à teoria do uso de Strawson. ‘Concordante’, aqui, não quer dizer que elas tenham aspectos em comum, mas que elas não se contradizem em seus aspectos básicos. Uma vez que temos um *contexto* adequado de *uso*, para que façamos uma declaração verdadeira acerca de um objeto em particular, cuja expressão que usaríamos para nos referir a ele seria da forma “o tal-e-tal”, as exigências listadas pelo modelo de análise lógica de Russell ainda se fazem necessárias. Nesse sentido, se admitirmos a distinção dos tipos, seus usos e proferimentos, podemos ainda aplicar o modelo de análise russelliano em concordância com essa distinção. Por esse motivo, a teoria do uso não implica em uma recusa completa à teoria das descrições definidas, mas em uma complementação em relação às noções que essa última ignorou; e, uma vez aceitas as considerações necessárias de ambas as teorias, teríamos uma explicação mais precisa das expressões em uso referente exclusivo.

## REFERÊNCIAS

LYCAN, William G. Part I: Reference and referring. In: LYCAN, William G. *Philosophy of Language: a Contemporary Introduction*. 2. ed. New York: Routledge, 2008. cap. 2, p. 9-29.

RUSSELL, Bertrand. *On Denoting*. In: *Mind*, v. 14, p. 479 – 493. Oxford: Oxford University Press, 1905.

STRAWSON, P. F. *On Referring*. In: *Mind*, v. 59, p. 320 – 344. Oxford: Oxford University Press, 1950.



**infographics**

gráfica & editora

Av. Edézio Vieira de Melo, 480  
Bairro Suissa  
49052-240 - Aracaju/SE  
Tels.: (79) 3302-5285 / 99628-9303  
atendimento@infographics.com.br  
www.infographics.com.br

Formato	150mm x 210mm
Fonte	Times New Roman 12   Cambria 16
Papel miolo	Offset Paperfect 75g
Papel capa	Supremo Duo Suzano 300g
Número de páginas	191



O presente livro contém contribuições dos pesquisadores que participaram do V SEMINÁRIO DE PESQUISA VIVA VOX, que ocorreu entre os dias 9 e 10 de novembro de 2016 em São Cristóvão e Aracaju (Sergipe). Em sua maioria, os participantes são do grupo de pesquisa Viva Vox. Os debates foram profícuos, concentrando, no primeiro dia, apresentações relativas à lógica e à epistemologia e, no segundo dia, filosofia clássica e helenística. Foi uma excelente oportunidade para a discussão de pesquisas dos pesquisadores envolvidos, que esperamos se repita nos anos vindouros. Contamos com o apoio da FAPITEC, com o qual publicamos esse trabalho.

