

A SOMBRA DO ASNO: A FILOSOFIA E OS FILÓSOFOS EM LUCIANO DE SAMÓDATA

JACYNTHO LINS BRANDÃO

*Departamento de Letras Clássicas, Faculdade de Letras
Universidade Federal de Minas Gerais*

O pensamento de Luciano sobre a natureza da filosofia e dos filósofos deve ser apreendido antes de um arrolamento de vícios, mais do que da apresentação de atitudes positivas, como, de resto, acontece com sua crítica a outros agentes da *paidéia* na Grécia, como historiadores, oradores, poetas, médicos etc. No caso da crítica aos filósofos, entretanto, o número de textos e de referências se multiplica consideravelmente, embora as personagens e atitudes sejam em sua maioria típicas, como bem demonstra Caster¹. A verdadeira multidão de filósofos que povoa a obra de Luciano constrói uma figura bem delineada do filósofo típico, objeto da crítica que determina, em primeiro plano, a intenção dos diversos textos, contra a qual se percebe a figura do filósofo ideal, tratada em dois casos de modo positivo, no *Demônax* e no *Nigrino*, embora também então o pano de fundo em contraste tenha perceptível relevância.

Não tenho dúvidas em considerar que a função crítica seja assim preponderante, embora não me pareça, por outro lado, que a crítica seja um fim em si mesma, ao contrário do que julgam outros comentadores². É evidente que existe para Luciano uma noção bem clara de como deve ser o filósofo ideal e, no fundo, é essa mesma noção que lhe fornece os parâmetros para pôr em ridículo a massa de charlatães ou de inocentes

¹ Cf. Caster, 1937, p. 21, com relação aos estóicos; p. 58, com relação a Cleódemo; p. 68, com relação aos cínicos; cf. especialmente as conclusões nas p. 111-121.

² Longo, s/d, p.18, considera que falta a Luciano "*vigore e rigore di ragionamento*" e que em sua obra "*nulla interessa, nulla si addice di più che ridicolizzare un avversario*". Trata-se da repetição do ponto de vista de Fócio (*Bibl. cod. 128*), recentemente, em grande parte, defendido também por Jones, 1986.

que encarnam o filósofo e a filosofia de modo equivocado, com ou sem premeditação. Luciano, sem dúvida, não escreve nem pretende escrever como filósofo³ – opondo, como muitos parecem esperar, a um sistema posto em xeque outro sistema que se julga melhor – do mesmo modo que não escreve nem pretende escrever obra de historiador quando critica a historiografia⁴, o que julgo demonstrar dois pressupostos: primeiro, que Luciano tem consciência da diversidade do estatuto de sua escrita com relação à dos que se dedicam à filosofia e à historiografia; segundo, que ele tem igualmente consciência de que é essa mesma diversidade que pode proporcionar-lhe o distanciamento necessário para o exercício da crítica.

A crítica aos filósofos tem abrangência maior que a dirigida contra os historiadores, na medida em que, pela própria natureza do objeto da filosofia, se cobra deles uma conformidade coerente entre doutrina e prática de vida. Como a história deve ser espelho fiel dos acontecimentos de que se ocupa⁵, a vida do filósofo deve espelhar também as doutrinas que prega. O que falta justamente ao filósofo típico, profissional e interesseiro, contra o qual se investe impiedosamente, é essa coerência pragmática. Não é necessário estabelecer aqui os dados que definem a figura constru-

³ Cf. Helm 1902, p.188: "*Daß Lucian niemals ein Philosoph war, ist heute bekannt. Seine ganze Anlage, zur Oberflächlichkeit geneigt, jedens spekulativen Denken abhold mußte ihn hindern in die Probleme irgend Systems gründlich einzudringen*". Quacquarelli, 1956, p. 21, arrola alguns dos que quiseram ver em Luciano um filósofo: Iacob ac Legnano e N. Zoppino, no século XVI; G. Boselli, no século XVII; em nosso século, A.M.Jacquín, que detecta nele uma preferência pelo epicurismo; A.Rivaud, que o qualifica como cético; Terzaghi, que o faz cínico; Zeller, eclético; Rohde, epicúreo. Highet, 1951, p. 304 e184, define Luciano como "*philosophical satirist*". O próprio Quacquarelli, 1956, p. 49, acredita que, no *Nigrino*, Luciano relata uma "*conversão*" sincera e histórica ao platonismo: "*Luciano è un platonico immanentista che (...) del platonismo segue l'etica e non la metafisica*". Abordei a questão da historicidade da conversão de Luciano à filosofia em Brandão, 1994, defendendo que o objetivo do texto é não o relato da citada *conversão*, mas a diatribe contra Roma, o que justifica o recurso de opor à dispersão da capital do Império uma Atenas ideal povoada de filósofos. Dessa perspectiva de reflexão política justifica-se também que se coloque em cena um acadêmico. Seja como for, não me parece legítimo deduzir do diálogo (e das demais obras em geral) qualquer dado biográfico seguro. O mesmo Quacquarelli, 1956, p. 22, admite que Luciano "*sfuggirà sempre ad ogni tentativo di classificarlo nel sistema di pensiero che si voglia*", desde que não se considerem os textos isoladamente, mas toda a obra "*nel suo complesso*".

⁴ Cf. *Como se deve escrever a História*, 4.

⁵ Cf. *Como se deve escrever a História*. Para outros detalhes, ver minha tese, *A poética do hipocentauro* (Brandão, 1992), de que este artigo é capítulo.

ida por Luciano dos seguidores de cada escola ou do filósofo em geral, bastando remeter para a acurada análise de Caster (1937, p. 9-122). Desejo apenas redirecionar algumas de suas conclusões, pois se a perspectiva religiosa explica em parte a atitude de Luciano com relação à filosofia, não o faz completamente, como não seria de esperar. Não pretendo ainda que minhas considerações logrem essa explicação acabada, mas creio que, na linha da abordagem que proponho, podem cercar mais de perto a questão.

Tomo como ponto de partida a seqüência proposta por Caster, que classifica as diversas correntes na ordem crescente da simpatia que Luciano demonstra por elas, a saber: estoícos, platônicos, pitagóricos, peripatéticos, céticos, cínicos e epicúreos. Concordo que, nessa seqüência, o grau de aceitação de postulados religiosos - em especial a crença na providência e nos oráculos⁶ - seja critério relevante. A seqüência, contudo, não me parece resolver a questão relativa ao sentido das escolhas efetivadas por Luciano, das condenações e dos elogios, nem resolve o delicado problema das relações do *corpus lucianeam* com o legado platônico e, sobretudo, com o cinismo⁷. Não posso absolutamente concordar que falte a Luciano "a capacidade de proceder a um exame aprofundado do espírito de seu tempo" (Caster, 1937, p. 111), acreditando que, pelo contrário, o que sua obra tem de mais vigoroso é justamente isso, desde que *espírito* se entenda de forma abrangente (no sentido em que os alemães usam o termo *Geist*). Por outro lado, a mensuração da "capacidade" de um autor e "exame aprofundado" são critérios subjetivos que dependem daquilo que o comentador esperaria e não do que o texto oferece - logo, se trata de uma incursão ilegítima do discurso da crítica, além do que se esperaria dele⁸. Não se pode cobrar de um texto o que ele não diz. Ele é

⁶ Remeto para dois estudos em que enfoquei aspectos da crítica às idéias religiosas em Luciano: Brandão, 1990, e Brandão, 1991.

⁷ O mero fato de Caster entender o epicurismo como a escola predileta de Luciano, acima do platonismo e do cinismo, já demonstra como seu critério é regulado pela perspectiva das idéias religiosas. Como Luciano ataca duramente a crença na providência e nos oráculos, aproxima-se do discurso dos epicuristas. Mas trata-se apenas de um dos aspectos das relações de Luciano com a filosofia.

⁸ Prefiro exercitar o que Boyarin trata de "crítica generosa": "Este método procura questionar a prática do Outro a partir dos desejos e das necessidades de aqui e agora, sem reificar este Outro ou tentar julgá-lo dentro de sua época e lugar" (Boyarin, 1994, p. 33).

o que diz e o que diz é que define sua intenção⁹. Ora, reconhece Caster que o *corpus lucianeum* denuncia uma "constância de atitude" com relação á filosofia (Caster, 1937, p. 122), ao contrário do que admitem Helm, Quacquarelli e outros que tentam provar a existência de uma certa evolução nessa atitude (cf. Helm, 1902 e Quacquarelli, 1956). Acredito que os textos, de fato, mostram uma constância de atitude determinada por uma certa intenção, atitude da qual se pode depreender justamente qual seja essa intenção¹⁰. A falha de Caster estaria portanto em dissociar a atitude da intencionalidade, imaginando que o texto pudesse dizer mais do que pretende, do que escolheu dizer, ou que a intenção pudesse estar fora do texto. É preciso determinar com mais precisão que a intenção e a atitude de Luciano concernentes à filosofia não se separam da intenção e da atitude relativas a outros produtos culturais, só ganhando pleno sentido nessa relação. Não cabe portanto esperar de Luciano uma postura de filósofo. Estabeleça-se de uma vez por todas: Luciano não é crítico de filosofia, historiografia, literatura, religião, arte, costumes. A ser assim, seria necessário admitir o lugar comum de que exerce crítica superficial. Luciano é crítico da cultura, entendida como *paidéia*, e cada um dos tópicos citados tem sentido apenas enquanto dado desse *corpus* maior, ou, caso se queira, só ganha "profundidade" nesse conjunto de relações que garante a unidade do *corpus lucianeum*. Ele mesmo define-se como apenas "moderadamente familiarizado com a filosofia", em oposição a sua vinculação de origem com a *paidéia*¹¹. Qualquer pretensão de ver

⁹ "Il n'avait ni l'intention ni la puissance de faire un examen approfondi de l'esprit de son temps", afirma Caster (Caster, 1937, p. 111) que, como se vê, admite que à intenção cabe um papel, mas, equivocadamente, submete-a aos conceitos vagos de "puissance" e "examen approfondi". Venchi, 1934, p. 77, declara que haveria em Luciano uma dificuldade para compreender as abstrações filosóficas dos autores que lia: "difficoltà causata della stessa 'forma mentis' del Samosatense". Não logro entender o que queira afirmar com isso (essa suposta debilidade da "forma mentis" de Luciano seria devida a sua origem oriental?). Juízos desse teor repetem-se em outros comentadores, carecendo de qualquer fundamento.

¹⁰ Quacquarelli arrola como elementos de "un sottile filo conduttore umano che, partendo dalla concezione della filosofia come virtù, avvolge e lega" toda a obra de Luciano: a) a consciência da fragilidade da vida (*Sacrif.* 26); b) o perigo das riquezas para o espírito (*Galo* 14); c) o vazio das honras (*Galo* 14); d) a felicidade na privação de riquezas, de glória, de prazer (*Herm.* 7); e) a liberdade de ação que tem o homem, já que o destino não passa de um nome sem sentido (*Assemb.* 13). (Quacquarelli, 1956, p. 17-18)

¹¹ Cf. *Sobre a dança*, 2: "παιδεία σύντροφος, καὶ φιλοσοφία τὰ μέτρια ὀμιληκός".

nele um filósofo decorre de equívoco não do próprio Luciano nem dos textos, mas da forma como estes são lidos, do que o leitor, de antemão, busca neles.

Da perspectiva abrangente da crítica à cultura - e de uma cultura tradicionalmente *infestada* de filosofia, para usar o termo que Boulanger aplica à retórica (Boulanger, 1923, p. 48) - uma afirmação impõe-se com meridiana clareza: como os historiadores e poetas, também os filósofos mentem, já que escreveram muitas coisas fantásticas e fabulosas¹². De qualquer modo, é nos filósofos que essa prática parece mais condenável, pois é neles que menos seria de esperar¹³. As considerações que tece Luciano sobre a impropriedade do uso do ψεύδος (incluindo os τεράστια e μυθώδη) na historiografia, pois essa seria prática legítima apenas nos poetas, aplicam-se também neste caso¹⁴. Assim, do ponto de vista dos escritos filosóficos, o ψεύδος denuncia uma impropriedade verificável, num primeiro nível, enquanto os filósofos afirmam coisas que não experimentaram, que devem ser entendidas como mera "άλαζονεία" e "έν τοῖς λόγοις τερατοουργία" (*Icaromenipo* 6): não tendo jamais se elevado do chão nem visto diretamente as coisas celestes, fazem afirmações sobre os limites do céu, descrevem as dimensões dos astros, medem a distância entre o sol e a lua, a altitude do ar e a profundidade do mar, bem como a circunferência da terra (*Icarom.* 6); mais ainda, revelam sua tolice e total enfatuamento quando afirmam coisas fantásticas de modo absoluto, insuperáveis no exagero: o sol é uma massa incandescente, a lua é habitada, os astros bebem água que lhes dá o sol¹⁵. A origem do equívoco diz res-

¹²Cf. *Das narrativas verdadeiras* I, 2: "τῶν παλαιῶν ποιητῶν τε καί συγγραφέων καί φιλοσόφων πολλὰ τεράστια καί μυθώδη συγγεγραφότων".

¹³Desse modo entendo a observação em *Das nar. verd.* I, 3-4, que refere a prática de mentir inaugurada pelo Ulisses homérico na corte dos feácios: "τούτοις οὖν έντυχῶν ἄπασιν, τοῦ ψεύσασθαι μὲν οὐ σφόδρα τοὺς ἄνδρας ἐμεμψάμην, ὄρων ἤδη σὺνηθες ὄν τοῦτο καί φιλοσοφεῖν ὑπισχνουμένοις". Creio que a opinião do escoliasta de que se trata especificamente de crítica à *República* de Platão (especificamente ao mito de Er, em *Rep.* 614 ss) deve ser relativizada (Rabe, 1906). O texto diz simplesmente que mesmo nos que se dedicam (no plural) à filosofia se constata a prática de mentir. O endereçamento da crítica é pois mais amplo, realçando antes que justamente nos filósofos não seria de esperar o recurso ao ψεύδος.

¹⁴Cf. *Como se deve escrever a história*.

¹⁵Cf. *Icaromenipo* 7: "Ἐπειτα δὲ κάκεινο πῶς οὐκ ἄγνωμον αὐτῶν καί παντελῶς τετυφωμένον τὸ περὶ τῶν οὕτως ἀδήλων λέγοντας μηδὲν ὡς εἰκόζοντας ἀποφαίνεσθαι..."

peito ao abandono do real em favor de esquemas que o substituem¹⁶ e que, afinal, não diferem das coisas vistas em sonho ou forjadas pelo próprio indivíduo que não se preocupa em verificar se são exequíveis e conforme a natureza humana (*Hermótimo* 71). Aceitando os princípios de cada escola, os filósofos acreditam no que se deduz deles, admitindo que tais conseqüências sejam indício da verdade dos primeiros, ainda que mentirosos (*Herm.* 75). Dessa forma, a filosofia acaba se ocupando de questões pueris (πράγματα παιδίων - *Herm.* 75) e

"todos os que filosofam, como diz o ditado, combatem pela sombra do asno"¹⁷.

Não acredito que se possa ver nesse juízo excessivamente severo contra "*todos os que filosofam*", o qual tem desconcertado através dos séculos os leitores do *Hermótimo*, nem uma natural incapacidade de Luciano para discernir com acuidade questões filosóficas, nem, por outro lado, uma crítica voltada exclusivamente para a forma como se praticava a filosofia no segundo século¹⁸. Parece-me que Caster e, na mesma trilha, Bompaire logram demonstrar bem como os modelos literários recebidos informam a visão que Luciano tem de seu próprio tempo¹⁹, muito embora não acredite que isso signifique abstrair o contexto em que a obra se escreve, se inscreve e para o qual se escreve (cf. Baldwin, 1961). O sentido da crítica deve ser buscado em outra direção que, como no caso da crítica aos historiadores, conduz basicamente a um problema de identidade: o que se critica são os filósofos pela metade, os "σχήματα φιλο-

¹⁶ Cf. *Icarom.* 6: "...ἔτι δὲ κύκλους καταγράφοντες καὶ τρίγωνα ἐπὶ τετραγώνοις διασχηματίζοντες καὶ σφαίρας τινὰς ποικίλας τὸν οὐρανὸν δῆθεν αὐτὸν ἐπιμετροῦντες."

¹⁷ Cf. *Hermótimo* 71: "πάντες ὡς ἔπος εἶπεν περὶ ὄνου σκιάς μάχονται οἱ φιλοσοφοῦντες".

¹⁸ Discordo totalmente de Groningen, ao afirmar que, no segundo século, as questões essenciais estavam resolvidas e que o interesse filosófico desvia para o curioso (Groningen, 1965, p. 52). O que faz que certas questões sejam essenciais ou não diz respeito à relação que possam ter com a rede em que se incluem. A filosofia continua a ser um dos elementos constitutivos do universo espiritual do segundo século, o que lhe garante a preservação de um sentido. Não se pode usar Luciano para demonstrar a decadência da filosofia, pois, num certo sentido, ele ataca todos os filósofos (cf. Caster, 1937). Já Quacquarelli parece querer relativizar a recusa da filosofia: "*Luciano non deride mai la filosofia, bensì i sedicenti filosofi*" (Quacquarelli, 1956, p. 57).

¹⁹ Cf. Caster, 1937 e Bompaire, 1958, em especial a observação do primeiro sobre os modelos de filósofos tomados por Luciano da tradição cômica.

σόφων", para usar uma expressão do próprio Luciano²⁰: eles são portanto, em certa medida, *pseudo-filósofos*. O pseudo-filósofo poderia bem ser tomado como protótipo da figura do filósofo no tempo de Luciano, o que corresponde ao ideal intelectual da segunda sofística: conforme a definição de Anderson (Anderson, 1982, p. 64) é as ainda atuais considerações de Boulanger (Boulanger, 1923, p. 48), um retor com preocupações morais (e freqüentemente religiosas), como foram Díon, Favorino, Máximo de Tiro ou os anônimos criticados por Epiteto²¹. Como a historiografia, também a filosofia apresentava-se, em grande parte, "*infestada de retórica*" (Boulanger, 1923, p. 48), vinha a ser, conforme o ideal da segunda sofística, uma "*retórica filosofante*"²² ou, para usar termo de conotações menos negativas, como no caso dos primeiros sofistas, mais propriamente uma *logologia*²³.

Essa localização mais exata do alvo da crítica permite ampliar os horizontes: não é o ataque à retórica que interessa a Luciano; muito menos, na crítica à logologia sofística, a defesa de uma filosofia sistemática; é antes a indefinição de fronteiras entre retórica e filosofia que deve ser levada em conta como fator determinante de uma crítica construída e elaborada para a época em que se dá. Mas isso não elimina, *ipso facto*, que a mesma crítica possa ter endereçamento mais amplo e que, com base no que busca atacar, não se aplique a filósofos e filosofias de diferentes épocas, ou a todos que filosofam em geral. O cerne da crítica estaria assim justamente no julgamento do que é próprio ou impróprio ao filósofo e à filosofia, não apenas no ataque a esta ou àquela corrente, época ou personagem, embora a mesma crítica se efetive como ataque a correntes, épocas e personagens²⁴. O que se busca é definir qual a iden-

²⁰ Cf. *Banquete* 30: *Halbphilosophen*, conforme o termo consagrado nos comentadores alemães; *filosofastri* segundo os italianos.

²¹ *Diss.* III 23, 1; 23, 17; 23, 35. Cf. Boulanger, 1923, p. 49, nota 2.

²² Cf. Filostrato, *Vidas dos sofistas* I, 1; cf. também Quacquarelli, 1956, p. 23 ss.

²³ Sobre a segunda sofística em geral, ver Cassin, 1990; Anderson, 1986; e, principalmente, Bowersock, 1969.

²⁴ Como escritor satírico, Luciano continua a tradição do σκῶμμα, que remonta às origens da poesia jâmbica na Grécia e é mantido, em seu vigor, pela comédia ática antiga. O próprio Luciano admite que, no ponto de partida de seu diálogo, encontram-se o jâmbico, a comédia e o diálogo filosófico, aos quais se soma, por fim, a tradição menipéia (cf. *Dupla acusação*). Assim, o ataque pessoal é um dado da poética luciânica (como o é da poética de Aristófanes, bastando lembrar o uso de Sócrates como personagem em *Nuvens*), mas não

tidade do filósofo e da filosofia no contexto da sociedade; pergunta-se pelo papel social do filósofo ou, mais propriamente, pelo lugar do "λόγος φιλόσοφος".

Na linha da oposição entre ἀληθής e ψεύδης, constata-se na filosofia uma indevida utilização de fantasias e sonhos, no pensado e no feito, as quais

"não diferem dos Hipocentauros e das Quimeras e das Górgonas e de quantas outras coisas sonhos e poetas e pintores, sendo livres, plasmam, nem tendo existido jamais, nem podendo vir a existir"²⁵.

A comparação é especialmente feliz, pois é regulada pelo senso de discernimento entre o próprio da filosofia, de um lado, e o da poesia, da pintura e dos sonhos, de outro, a exemplo do que se faz também com relação à historiografia, o que denuncia um esquema regular de oposição que importa captar²⁶. Melhor: o impróprio ao filósofo, de um lado, corresponde justamente ao próprio de poetas, pintores e sonhos, de outro. Assim, como no caso do historiador, a competência do filósofo delinea-se pela via negativa, pela recusa a ele do caráter de ἐλεύθερος. A passagem é difícil e, como a correspondente de *Como se deve escrever a história*, tem desconcertado comentadores e tradutores²⁷. Não vejo como fugir ao

se deve reduzir a intenção do texto a apenas isso, como pretende Jones (Jones, 1986). O ataque é antes um dos recursos poéticos que a tradição lhe oferece para uma crítica mais ampla. Sobre a tradição do σκῆμμα, ver Degani, 1991. Para uma equilibrada análise das relações de Luciano com o mundo intelectual de sua época, sem reducionismos, ver Baldwin, 1973.

²⁵ *Herm.* 72: "ἐπεὶ ὁ γε νῦν ἔπρατες καὶ ἐπενόεις, οὐδὲν τῶν Ἴπποκενταύρων καὶ Χιμαιρῶν καὶ Γοργόνων διαφέρει, καὶ ὅσα ἄλλα ὄνειροι καὶ ποιηταὶ καὶ γραφεῖς ἐλεύθεροι ὄντες ἀναπλάττουσιν οὔτε γενόμενα πώποτε οὔτε γενέσθαι δυνάμενα".

²⁶ Os exemplos e a declaração são os mesmos que se encontram em *Como se deve escrever a história*.

²⁷ Chambry traduz, fugindo da letra do original: "*ne diffère en rien des Centaures, des Chimères, des Gorgones et de toutes les autres extravagances enfantées par l'imagination débridée des poètes et des peintres...*" (Lucien, trad. de Chambry, s/d, p. 468). Kilburn: "*is no different from H. and Ch. and G. and all the other images that belong to dreams and to poets and painters with their artistic licence...*" (Lucian, trad. de Kilburn, 1959, p. 395). Como se vê, na intenção de serem mais explícitos que o texto, ambos confirmam o dito que ensina poder ser "*traduttore traditore*". Ou, mais ainda, que o tradutor, como o comentador (afinal, a tradução é uma forma de comentário) pode querer ver no texto o que nele não está (imaginação desenfreada ou licença poética do próprio tradutor?). Já Magueijo verte corretamente ἐλεύθεροι simplesmente por "*livres*", sem nenhum prejuízo para a inteligibilidade da frase (Luciano, trad. de Magueijo, 1986, p. 121).

que o texto reza: sonhos, poetas e pintores são livres; é em contraposição com esse caráter de ἐλεύθερος que se institui o estatuto do filósofo. A compreensão disso não pode passar pela desclassificação dessa ἐλευθερία (sem adjetivos!) como "*licença poética*" ou "*imaginação desenfreada*". Trata-se, de fato, do reconhecimento de uma ἐλευθερία própria do poeta e do pintor, que se recusa ao filósofo - e que o texto indica ser idêntica à ἐλευθερία do sonho, capaz de plasmar coisas que nunca existiram nem existirão. Isso parece indicar simplesmente que, como o historiador, o filósofo não pode usar da "ἄκρατος ἐλευθερία" do poeta (*Como se deve escr. a hist.* 8), porque deve necessariamente ter uma perspectiva do real, em conformidade com o qual seu discurso se torna verdadeiro.

Partindo em geral de pressupostos falsos, a construção do discurso filosófico invalida-se pela raiz. O *Hermótimo* baseia-se, em grande parte, na crítica à crença difundida entre os que se ocupam da filosofia de que as conseqüências deduzidas de um primeiro princípio, ao qual se aquiesce sem demonstração, são a demonstração de sua validade e verdade. Ora, se se admite com um poeta audaz (μεγαλοτόλμος) que possa ter existido uma única coisa fantasiosa (um homem tricéfalo e hexáquiro, por exemplo - cf. *Herm.* 74), disso se poderia deprender conseqüentemente toda sorte de absurdos, contra os quais não há como erguer a voz, uma vez admitido o princípio. À filosofia não devem pois enganar as conseqüências, importante antes examinar as ἀρχαί, pois uma única delas sendo falsa, todo edifício que a partir dela se erige conseqüentemente também o será (*Herm.* 74). Uma evidência, desse modo, impõe-se: a ἀρχή da filosofia não pode ser a mesma que a da poesia. O que ocorre, todavia, é que todas as escolas costumam partir de postulados indemonstráveis, a partir dos quais se deduz tudo mais, logo, baseiam-se em fantasias e têm como única prova de sua verdade a ἀκολουθία²⁸. Essa constatação radical é que leva à condenação também sem dúvida radical e desconcertante de todas as filosofias. Seria contudo falso falar de condenação sumária. Caster logra demonstrar de modo convincente a simpatia de Luciano por cínicos e epicúreos, o que a mera leitura dos textos já revela (Caster,

²⁸ O início do parágrafo resume bem todo o raciocínio: "Κατὰ ταῦτά τοίνυν καὶ ὑμεῖς [i.e., os filósofos] δόντες τὰς ἀρχὰς τῆς προαιρέσεως ἐκάστης πιστεύετε τοῖς ἐξῆς καὶ γνώρισμα τῆς ἀληθείας αὐτῶν τὴν ἀκολουθίαν ἠγεῖσθε εἶναι ψευδῆ οὖσαν" (*Herm.* 75).

1937, p. 68ss; p. 90ss; em especial, p. 106). Não se trata contudo de adesão a alguma dessas correntes, o que implicaria a perda do senso crítico com relação às mesmas²⁹. Nada aborrece mais a Luciano que o sectarismo, que supõe uma boa dose de assentimento passivo: mais que em princípios teóricos falsos, é nessa opção às cegas por uma escola que estaria a falsa ἀρχή não apenas da filosofia enquanto sistema, mas também como opção de vida (*Herm.* 15-20), ou seja, uma vez efetuada a escolha, tudo mais segue por ἀκολουθία e quem escolheu às cegas passa a viver sectariamente.

A questão da escolha inicial é bem desenvolvida no *Hermótimo*. Que critérios a regem? Cada uma das possibilidades é desestruturada: as conjecturas sobre a maior aceitação de uma escola não podem ser determinantes (*Herm.* 16); o que se diz sobre ela também não, pois se o testemunho parte de seus seguidores não é isento, se parte de leigos não é confiável (*Herm.* 16-17); o aparato exterior dos seguidores também carece de confiabilidade (*Herm.* 18-20). A conclusão conduz à declaração de Hermótimo de que a escolha só pode se dar de modo completamente arbitrário³⁰, o que dá margem ao ataque a qualquer tipo de escolha, isto é, à falsidade fundamental de qualquer escola. Na verdade, portanto, o que se critica é o sectarismo, não a filosofia em si, embora não se deixe de criticar todos os filósofos posto que se separam por seitas³¹: a cena do *Pescador* que mostra a multidão de filósofos que acorre à acrópole em busca da recompensa de duas minas ardilosamente prometida por Parresiades, apresenta-os divididos entre platônicos, pitagóricos, estóicos, peripatéticos, epicúreos e acadêmicos que disputam o primeiro lugar, logo, homens de seitas entre os quais a Filosofia, a Verdade, a Virtude, a Convicção não encontram um único filósofo verdadeiro (*Pesc.* 41 ss); no

²⁹ Cf. Caster, 1937, p. 106: "*Quand il rencontre les Cyniques et les Epicuriens, il se sentit puissamment aidé, mais il avait déjà, en lui-même, de quoi les atter ou les blâmer, selon l'idéal de culture qu'il entretenait en lui*".

³⁰ Cf. *Herm.* 21: "ἐγὼ δὲ κατὰ θεὸν εἰλόμην καὶ οὐ μεταμέλει μοι τῆς αἰρέσεως. ἱκανὸν δὲ τοῦτο πρὸς γούν ἐμέ."

³¹ Esse mesmo argumento é constantemente usado pelos apologistas cristãos do segundo século, no interesse de desclassificar a intolerância pagã com relação ao cristianismo, revelando as divergências existentes no interior do próprio paganismo: "*divergências tendo de doutrinas, fazeis guerra, sem acordo de opiniões, contra os entre si concordes?*" (Taciano 26). Interessantíssimo (e, acreditam alguns críticos, luciânico!) exemplo encontra-se no discurso de Hérmiias o filósofo. Sobre o assunto ver Brandão 1988.

Galo, ri-se mais dos crotonenses, metapontinos, tarantinos e demais sequeiros de Pitágoras, que se deixam tolamente enganar por suas extravagâncias e o seguem como a um deus, que do próprio fundador da seita, pintado como charlatão (*Galo* 18-19); no *Icaromenipo* se ri da diversidade de opiniões entre as seitas que digladiam umas contra as outras, defendendo doutrinas de que não dão nenhuma prova (*Icarom.* 5-10); no *Banquete*, demonstra-se a que extremos de intemperança, indecorosidade e ridículo pode levar o sectarismo; em *A morte de Peregrino*, a que ponto pode chegar o fanatismo.

Em meio à multiplicidade de seitas, a questão está em saber discernir o falso do verdadeiro filósofo. Hermótimo confessa que, no fundo, foi atraído pela aparência dos estóicos (*Herm.* 18), do mesmo modo que os seguidores de Pitágoras se deixaram levar pelo estranho de suas doutrinas e pelas coisas fantásticas que contava a respeito de si, como sua vida anterior como Euforbo, a coxa de ouro etc. (*Galo* 18). Também Menipo admite que o que o fez acreditar inicialmente que os filósofos teriam respostas para suas indagações foi seu aspecto exterior austero, sua palidez e suas barbas (*Icarom.* 5). O que se constata, entretanto, é que os indícios exteriores podem ser enganosos e que, em geral, os verdadeiros filósofos não se separam dos falsos quanto a isso: o que mais Parresiades reprova na Filosofia é o fato de não ter posto sobre os verdadeiros filósofos nem marca (γνώρισμα) nem sinal (σημείον) que os distinga dos charlatões (*Pesc.* 42).

Luciano retoma em geral o clichê do filósofo barbudo, pálido, de olhar grave, com as sobrancelhas elevadas, levando um bastão, o qual corresponde à figura do filósofo típico apresentado pela comédia nova³². Decerto há nuances na representação luciânica, o que Caster estuda, bem como Helm: a altivez dos platônicos, o despudor dos epicúreos etc. (cf. Caster, 1937 e Helm, 1902). Mas existe, seguramente, um estereótipo uniformizador. A questão poderia ser vislumbrada em geral desta perspectiva: quando interessa opor várias correntes, como no *Banquete*, os detalhes definidores de cada uma são realçados; quando interessa representar o filósofo, de um ponto de vista exterior, qualquer que seja sua

³² Cf. Caster, 1937, p. 112-115, que remete para a bibliografia específica; também Pease, 1926, p. 38.

escola, o estereótipo prevalece. Mais ainda: uma vez que não vem ao caso decidir sobre a superioridade de nenhuma escola sobre as outras, mas antes discernir, em qualquer delas, os verdadeiros filósofos dos falsos, ou os filósofos dos "σχήματα φιλοσόφων", o tipo geral é que importa e, quanto a isso, não se pode fazer qualquer distinção relativa a aparência. Assim, qualquer aparência é enganadora, a não ser que Hefesto houvesse posto no peito dos homens uma janela que, aberta, mostrasse todas as vontades e todos os pensamentos de cada um (*Herm.* 20).

Na ausência desses sinais concretos, físicos, ou mais exatamente, na uniformidade indefinidora dos mesmos, a que critérios recorrer para chegar ao discernimento? Em primeiro lugar, deve-se levar em conta a coerência entre doutrina e vida, pois é dessa relação que decorre o caráter verdadeiro da filosofia, ou seja, a filosofia deve ser julgada a partir do comportamento dos filósofos. Os exemplos negativos poderiam acumular-se, mas bastaria lembrar a arrasadora denúncia do *Eunuco*, extremamente significativa por se dar através de escândalo em praça pública, à luz do dia, que põe a nu as mazelas perseguidas constantemente por Luciano na conduta dos filósofos: quem diz desprezar os bens materiais briga por dinheiro; quem prega a temperança se entrega a toda sorte de prazeres descontroladamente³³.

Dentre os exemplos positivos, basta, por outro lado, citar *Demônax*, em que se pinta esse tipo ideal de filósofo cuja doutrina concorda com a prática - ou até mais, cuja doutrina vem a ser uma prática de vida, mais que doutrinária, denunciadora. É nessa linha que o ideal luciano de filósofo se aproxima consideravelmente do modelo cínico, uma espécie de consciência crítica no interior do corpo social, capaz de sê-lo justamente porque, na prática, vivencia um intencional desprezo de ri-

³³ Cf. também *Banquete e Herm.* 76-77; também em *Herm.* 79 se afirma que a filosofia não se ocupa das ações e portanto deixa o fruto pelo resto, já que está a "ἀρετή ἐν ἔργοις"; agem os filósofos como quem corre atrás de sombras (em vez de corpos) ou da pele da serpente (em vez da serpente mesma). Assim, o discurso dos filósofos, estando dissociado da vida, é sem sentido, do que decorre que os filósofos sejam de natureza ridícula (cf. Korus, 1984, p. 299). Ver também as considerações da Justiça e de Pã, em *Dupla acusação* 6 e 11, relativamente à mesma dissociação entre o discurso e a prática. O mesmo em *Pescador* 15, 35, 36, 41-52. Essa exigência relaciona-se com a valorização da moral, em detrimento da lógica e da cosmologia, nas escolas de filosofia do helenismo (cf. Marrou, 1975, p. 328)

quezas, honras, glórias e convenções, o que faz dele um marginal por opção³⁴, um verdadeiro "clochard da Antigüidade" (Festugière, 1977, p. 131), autêntico representante de um movimento de "contracultura" (Adrados, 1986, p. 14), como mostra o próprio Luciano no *Cínico*³⁵. A questão da existência real de Demônax torna-se assim secundária. Tenderia mesmo a crer, na ausência de provas mais convincentes que as geralmente apontadas, que fosse ficção de Luciano, na qual se mimetiza o filósofo ideal típico segundo seu ponto de vista. A mesma idealização observa-se nos Diógenes, Menipos e outros representantes do cinismo que povoam diversos textos, os quais, embora chamados pelos nomes de personagens de existência histórica comprovadamente aceita, nem por isso pretendem ser retratos fiéis das mesmas, oferecendo antes ocasião a que Luciano lhes dê as características que julga adequadas³⁶.

Ora, essa escolha preferencial de representantes do cinismo como modelos privilegiados de filósofos e como porta-vozes dos próprios ideais de Luciano com relação à filosofia não poderia ser interpretada como uma opção por esta corrente? Para um leitor menos atento, que não con-

³⁴ Como observa Gual, 1987, p. 42-43, muitas vezes a opção de marginalidade tem relações com uma origem marginal: Antístenes, filho de um ateniense com uma mulher trácia, era insultado como bárbaro; Diógenes era um exilado de Sínope; Mônimo e Menipo haviam sido escravos; Menipo era também bárbaro, natural da Síria. Ainda que essas informações, transmitidas pelos doxógrafos, possam não ser verdadeiras, confirmam o senso comum de que o cinismo se enquadra na esfera da alteridade, o que justificaria possíveis efabulações de ordem biográfica. Quando a origem do filósofo cínico escapa da marginalidade, como no caso de Crates, ele abandona o que tem para fazer-se marginal, condição básica para o usufruto da liberdade. Observe-se ainda, quanto a Crates, que também sua mulher, Hipárquia, se teria feito filósofa; a mulher comunga a condição de outro com o estrangeiro, o bárbaro e o escravo (sobre os discípulos de Crates, incluindo Hipárquia, Mônimo e Menipo, ver Goulet-Cazé, 1986, p. 247-252). Referências a mulheres que filosofam (φιλοσοφοῦσαι) voltam a aparecer em Taciano, no seu ataque contra os gregos: nesse caso, o cristianismo ocupa sem dúvida um lugar marginal; o autor apresenta o argumento como grande novidade, buscando mostrar como, entre os cristãos, as mulheres são tratadas de modo diferente de entre os gregos. Sobre o cinismo em geral, ver Reale, 1994.

³⁵ Cf. *Cínico* 16-17. São conhecidas as reservas que se fazem à autenticidade da atribuição deste texto a Luciano, motivo por que o utilizo com cuidado. Não concordo que o elogio do cinismo possa ser tomado como argumento contra a autenticidade, mas a questão estilística me parece relevante (ver Macleod, in *Lucian*, 1979, p. 379).

³⁶ Caster, 1937, p. 68, observa com argúcia, a propósito da apresentação dos cínicos por Luciano: "*puisqu'ils ne lui sont pas exterieurs, ils ne peuvent guère être décrits. De fait, l'absence d'un portrait matériel de Ménippe est frappante. Crates, Antisthène, Diogène, le Cynique de l'Arrivée aux Enfers, sont à peine esquissés...*"

sidere a totalidade do *corpus lucianeum*, à primeira vista, talvez³⁷. Foi decerto esse fato que levou à difundida crença na *conversão* de Luciano à filosofia, que teria sido constituída por uma fase platônica, exposta no *Nigrino* (cf. Quacquarelli, 1956, p. 49), por uma posterior fase cínica, de que dataria a influência de Menipo, seguida por uma definitiva adesão ao epicurismo (cf. Schwartz, 1965, p. 147-148). A própria miscelânea de escolas, que fariam supor não uma *conversão*, mas um verdadeiro festival de conversões, já faz supor que Luciano, de fato, nunca foi filósofo³⁸. Embora haja exemplos significativos de conversões de retores à filosofia no âmbito do helenismo³⁹, acredito que são razões diversas que motivam a eleição de certos modelos de filósofos, com prevalência do cínico e, num momento, do platônico (cf. *Nigrino*), bem como, em outros, do epicúreo (cf. Caster, 1937; Schwartz, 1965).

Definitivamente, não se deve pensar a relação de Luciano com a filosofia e os filósofos em termos de adesão, mas antes como esforço discursivo de elaboração do retrato do filósofo ideal, que serve de contraponto aos "σχήματα φιλοσόφων". Desse modo, é bem provável que, como afirma

³⁷ Já Isidoro de Pelúsia (*Epístola* IV, 55), numa das primeiras referências a Luciano, afirma: "παρά τῶν Κυνικῶν, ὧν εἶς ἦν καὶ ὁ Λουκιανός..."

³⁸ Quacquarelli, 1956, p. 49, considerando sincera a conversão ao platonismo, desclassifica a simpatia de Luciano pelo epicurismo, manifestada no Alexandre, como louvores feitos "sotto l'imperversare delle delusioni". Venchi, 1937, p. 78, fala não de conversão, mas de influências sucessivas ("cyniche, stoiche, menippeae, epicureae, sia pur non sempre durevoli"); não acredito que se possa deveras descobrir alguma fase estoica no *corpus lucianeum*, nem a ordenação seqüencial proposta por Venchi me convence.

³⁹ Cf. as anedotas transmitidas por Diógenes Laércio (*Vida dos sofistas* IV, 16 e VI, 96, respectivamente), relativas a Polemon e Dion de Prusa. Comenta Marrou (1975:324) que "freqüentemente, nesta 'conversão' à filosofia, cuja formal analogia com a nossa moderna concepção da conversão religiosa é notável, o rompimento com a forma oratória da cultura é claramente salientada". A analogia com as conversões religiosas, nessa época, é forte: muitas vezes apresenta-se mesmo como passagem da filosofia ao cristianismo (cf. São Justino, *Diálogo com Trifão*) ou, como prefeririam dizer os apologistas, à "filosofia bárbara" (cf. Taciano, *Discurso contra os gregos*). As fronteiras entre filosofia e religião são, de qualquer modo, débeis no segundo século e em toda a Antigüidade tardia, como mostra o próprio Luciano em *A morte de Peregrino* e em *Alexandre ou o falso profeta*. Também Apolônio de Tiana, conforme Filostrato (*Vida de Apolônio* I, 7-8), iniciou sua formação junto do retor Eutidemo da Fenícia, abandonando-o em seguida para dedicar-se à filosofia em Egas, tendo abraçado o pitagorismo. Outro exemplo de conversão da retórica à "filosofia" encontra-se em São Cipriano, que Quacquarelli aproxima da própria conversão de Luciano. Em Santo Agostinho dá-se o percurso completo: da retórica à filosofia; da filosofia ao cristianismo.

Schwartz, Luciano não professe senão um "*cinismo literário*" (Schwartz, 1965, p. 148). Mas longe de desclassificar sua opção pelo modelo cínico, a observação toca o ponto chave da questão, pois está em causa a construção de um discurso, uma determinada poética, não qualquer forma de filosofia. Ainda que se ataquem representantes do cinismo, o modelo do filósofo ideal não deixa de colher seus traços mais marcantes do ideal de vida cínico. O fato de que Luciano seria especialmente severo na crítica aos cínicos não me parece contradizer a afirmação anterior, ao contrário do que acredita Quacquarelli (Quacquarelli, 1956, p. 19), já que a deturpação do ideal de conduta cínica devia ser sentida por ele como algo de mais grave que os desvios de outras escolas. O elogio de Epicuro, no *Alexandre*, dá-se num contexto marcado pelo destinatário do escrito⁴⁰ e pelo próprio interesse em atacar um falso profeta; contra Schwartz, não creio que defina uma opção oficial de Luciano pelo epicurismo (cf. Schwartz, 1965, p. 148). O ataque a epicúreos, como no *Eunuco* e no *Banquete*, parece-me tão violento quanto o ataque aos cínicos em outros pontos. Uma coisa permanece contudo fora de dúvida: os dois retratos de filósofos ideais são Nigrino e Demônax, mas a intenção primordial do primeiro texto não é elaborar o retrato do filósofo ideal, e sim atacar Roma, podendo a escolha de um acadêmico justificar-se a partir disso. Demônax, assim - ao lado de Diógenes e Menipo, em diversos textos - constitui, de fato, o retrato de filósofo para Luciano⁴¹. Cabe assim perguntar que razões levaram à opção pelo modelo cínico.

Algumas delas me parecem destacáveis. Em primeiro lugar, a coerência entre prática e doutrina (cf. Caster, 1937, p. 73), mas, mais que isso, a prevalência da prática sobre a doutrina. De fato, uma característica marcante do cinismo é a quase ausência de sistema doutrinário, o que, na própria Antigüidade, fazia muitos duvidarem de que se pudesse considerá-lo "*como verdadeira escola filosófica ou antes como uma atitude*

⁴⁰ O epicúreo Celso, que Schwartz, 1965, p. 23, tende a considerar o mesmo que o autor do *Λόγος ἀληθής* refutado por Orígenes. Caster, 1938, p. 1-5, é de opinião contrária.

⁴¹ Não concordo com Quacquarelli ao afirmar que "*per il suo carattere aristocratico ed erudito, Luciano non poteva certo idealizzare un cinico*" (Quacquarelli, 1956, p. 48). Não logro compreender por que não, nem muito menos concordo que Luciano tenha caráter "*aristocrático*". O *modus* cínico responde justamente à necessidade de abordar a cultura de um ponto de vista marginal.

diante da sociedade e da vida" (Gual, 1987, p. 40). O cinismo é antes de tudo uma pragmática que informa certa visão de mundo dela decorrente. Ora, se a falsidade de outros sistemas, conforme Luciano, devém do descompasso entre doutrina e prática, na via cínica é que se oferece espaço para a existência do verdadeiro filósofo enquanto a ἀρχή que fundamenta a filosofia é a própria prática. Essa pragmática é que define quem são os Diógenes e Menipos de Luciano, em que brilha um fundamento tão coerente das ações que prevalece mesmo na outra vida (cf. *Diálogos dos Mortos; Descida ao Hades*). Essa mesma pragmática define Demônax, o que determina que o elogio do filósofo ideal se construa como perenização de seus ditos e feitos, isto é, como doxografia e como biografia⁴².

Em segundo lugar, porque entre os cínicos é que se observa mais claramente a função de denúncia que parece a Luciano caber por excelência ao filósofo. No *Hermótimo* afirma-se que merece tal nome apenas aquele que, dando-se conta da falsidade das doutrinas de qualquer escola e não se importando com a própria fama, ousar dizer que se enganou, para desviar os outros da mesma experiência:

"e se pois encontrares alguém assim, amigo da verdade (φιλαλήθη) chame a este, tanto necessário (χρηστόν) quanto justo (δίκαιον) e, se queres, filósofo (φιλόσοφον); pois a este apenas não negaria eu tal nome" (*Herm.* 75).

A fonte de Luciano é evidentemente Platão que, na *República*, estabelece necessária relação entre o φιλόσοφος e o φιλαλήθης, na busca de definir a natureza do guardião (*Rep.* 485c). Acredito, todavia, que a postura luciânica radicaliza o ponto de vista platônico, ao vincular o caráter de φιλαλήθης à função de denúncia, a qual pode ser praticada em termos de religião, costumes, sociedade etc., mas que, no filósofo - no único digno desse nome - se realiza basicamente como denúncia da própria filosofia, já que a verdade se entende como um "ἄλλο τι" com relação ao ψεύδεσθαι de todas as filosofias⁴³. Essa função corresponde, mais que a uma φιλοσοφία, a uma φιλαλήθεια, pois é a verdade que enfim conta e é

⁴²Cf. *Dem.* 1: "Ἐμελλεν ἄρα μηδὲ ὁ καθ' ἡμᾶς βίος τὸ παντάπασιν ἄμοιρος ἔσεσθαι ἀνδρῶν λόγου καὶ μνήμης ἀξίων..."

⁴³Essa identificação da verdade como um "ἄλλο τι" de todas as filosofias encontra-se em *Herm.* 72. A perspectiva de alteridade parece-me ser um dos traços mais marcantes do pensamento de Luciano. Ver Brandão, 1990, p. 143.

dela que decorrem o χρήσιμον e a δικαιοσύνη⁴⁴. A estrutura mais uma vez se aproxima do que se exige do historiador ideal, com a diferença de que o φιλαλήθης/φιλόσοφος é também δίκαιος. Parece-me que essa qualidade aponta para o caráter eminentemente moral e pragmático da filosofia, que exige que o filósofo ideal seja, antes de tudo, justo (ou justo antes de detentor de uma sabedoria qualquer), vindo a sê-lo enquanto exerce a função de denúncia entendida como amor à verdade⁴⁵.

Um terceiro ponto importa ressaltar na eleição preferencial de personagens ligadas ao cinismo na obra de Luciano: nelas é que se realiza de modo mais evidente a αὐτάρκεια, a ἐλευθερία e a παρρησία que são indispensáveis à denúncia⁴⁶. Mais que qualquer outra corrente, a marginalidade por opção dos cínicos possibilita o exercício dessas três virtudes, de mais a mais dependentes umas das outras. Menipo e Diógenes, personagens de Luciano, exercitam-nas em alto grau; Demônax, por seu turno, igualmente. Parece a Caster que a liberdade seria o ponto principal sublinhado no *Demônax*, liberdade cuja fonte é a autarquia de que a parrésia não se pode separar (Caster, 1937, p. 74). Talvez fosse mais conveniente abordar a questão sob outro prisma: a parrésia, na verdade, seria o mais relevante, pois cabe ao filósofo, do ponto de vista tanto de Luciano quanto do cinismo em geral, abrir os olhos dos demais homens⁴⁷. Ora, apenas através do discurso franco realiza ele esse ideal. Se a filosofia é uma práti-

⁴⁴ A perspectiva de Luciano remete para a tendência geral que Marrou aponta como prototípica para a filosofia do helenismo: "*O problema fundamental é (...) menos o da Verdade que o da Sabedoria (a verdade da doutrina não passa de um meio, necessário, evidentemente, não sendo mais o fim essencial do esforço do pensamento)*" (Marrou, 1975, p. 238). O φιλαλήθης luciânico deve ser entendido nesse sentido: a verdade nada mais é que concordância entre doutrina e vida.

⁴⁵ Cf. as observações da Justiça, em *Dupla acusação* 7: os filósofos defendem a justiça mas fecham a porta a ela e albergam a injustiça; também 11, com os comentários de Pã.

⁴⁶ A eventual simpatia de Luciano pelos epicúreos pode ser entendida enquanto também eles praticam a autarquia; isso os levaria, entre outras coisas, à negação da providência e dos oráculos, o que se colocaria como mais um fator nesse sentido, na linha do defendido por Caster, 1937. Não julgo contudo que, em linhas gerais, o modelo epicurista seja mais relevante que o cínico, bastando lembrar que os exemplos idealizados de filósofos se encarnam em Menipo, Diógenes, Crates, Demônax etc. A única exceção seria Nigrino que, como já observei, representa caso aparte.

⁴⁷ Cf. Caster, 1937, p. 66. É justamente essa situação que se representa no Nigrino, quando Licino se dirige a Roma para curar-se de um problema de vista e então desperta para a filosofia.

ca de vida, essa prática vem a ser no plano social. Nesse plano, o que o filósofo verdadeiro faz é exercitar a parrésia. Mas só pode fazê-lo se livre, o que obtém pelo cultivo da autarquia. Esta dá ao filósofo o distanciamento e a isenção necessários para falar com liberdade e, assim, provar-se φιλαλήθης - no fundo, a vinculação necessária entre liberdade e autarquia com o livre falar é que distingue o cínico do epicúreo. A eleição preferencial do cinismo no *corpus lucianum* parece-me repousar nessa prevalência da parrésia, ou, dito de outro modo, no sublinhar-se a função social de denúncia que se espera do filósofo, o lugar de seu λόγος, o que determina as ações de que se incumbem os luciânicos Menipo, Diógenes e Demônax⁴⁸.

A realização final da função de denúncia em diversos níveis termina por ser, como já observei, também e principalmente uma denúncia da própria filosofia. Contra toda a sofisticação de correntes defende-se, no *Hermótimo*, um "τὰ κοινὰ φρονεῖν", que apenas *lato sensu* poderia ser entendido como um "senso comum", mas que mais exatamente se identifica com um senso de simplicidade, de realidade - e, portanto, de verdade - decorrente de uma *paidéia* adequada. Esse "τὰ κοινὰ φρονεῖν" opõe-se ao pensar de todas as filosofias, correspondendo a uma prática de vida comum, o que Venchi (1934:57) trata de "*filosofia dos atenienses*", de que o melhor representante seria Demônax:

"um saboroso humorismo e uma absoluta intolerância por todo enfatuamento, por toda tola vaidade"⁴⁹.

O melhor é viver como todos os homens, é a conclusão final do *Hermótimo*. Reitera-se assim a absoluta prevalência da prática de vida

⁴⁸Uma demonstração de que o modelo se casa bem com a prática social cínica pode ser encontrada recordando-se a oposição ao Império que leva à expulsão dos filósofos de Roma em 71, sob Vespasiano, ao edito contra os filósofos, de 89, e a sua expulsão da Itália, em 95, por Domiciano. Embora os documentos se refiram em geral a "*astrologi*" e "*philosophi*", e se nomeiem em geral os estóicos e cínicos, há consenso de que é sobretudo contra os cínicos que tais medidas são tomadas (cf. Cook, 1954, v. XI, p. 9).

⁴⁹Observa Venchi, 1934, p.54, a propósito de Demônax, que "*è palese la compiacenza dell'autore nel porre in rilievo soprattutto l'amabilità e l'umorismo di tale personaggio: la sua philosophía, se pur si colora qua e là d'una tinta stoico-cínica, e però essenzialmente, raffinata da uno spirito superiore, la philosophía nativa del popolo Ateniense*", como apresentada também no *Nigrino*. Sobre essa idealização de Atenas como cidade de filósofos, ver nota 3 supra.

sobre as teorizações, o que implica a denúncia da filosofia e de seu discurso que se afasta dessa prática, se perde em sutilezas e, por consequência, deixa escapar a verdade⁵⁰.

Por isso os filósofos mentem: enquanto buscam a verdade e fazem crer que ela está em algo que não seja τὰ κοινά. Nisso, por outro lado, o filósofo ideal encontra o *topos* para o exercício da liberdade, autarquia e parrésia que o fazem φιλαλήθης e, portanto, o único a que não se deve negar o nome de filósofo. Tudo mais não passa de exterioridade enganadora: barbas, mantos, cajados e expressões teatrais de um lado; de outro, o que é mais grave, sectarismos, silogismos, geometrismos – sombras de asno que não redundam em nada na vida comum, que não decorrem dela nem visam senão a fantasias e sonhos⁵¹. O filósofo mente tanto enquanto aparenta no físico e nos hábitos o que não é, como enquanto ensina ser verdadeiro o que não verifica nem confirma pragmaticamente. Nos dois casos, move-se na esfera da exterioridade. Uma atitude decorre da outra, as duas se completam para formar esta figura risível: os "σχήματα φιλοσόφων" ou, em franca oposição ao φιλαλήθης, o φιλοψευδής, como pintado, em sua extravagância ridícula, no diálogo que leva esse nome, em que rivalizam na arte de mentir o velho Êucrates, "*que tanto conviveu com a filosofia*", o peripatético Cleódemo, o estóico Dinômaco e o platônico Íon (*Filops.* 5-6).

⁵⁰Venchi, 1934, p. 57-58, comenta que "*è questa una filosofia eminentemente pratica, prodotto di naturali virtù, sinonimo, sebbene forse di significato un poco più ampio, di "buon senso popolare": esclude dunque, nella maniera più assoluta, qualsiasi astrazione teorica*".

⁵¹Em *Dupla acusação* 34, o Sirio afirma que, no fundo, a acusação do Diálogo contra ele decorre de "*que não me assento junto dele discutindo aquelas questúnculas pegajosas e sutis: se a alma é imortal...*" etc.; o Diálogo "*procura aquelas asas e olha para cima, não vendo o que está junto de seus pés*". Esse tipo de crítica à *alienação* do filósofo com relação à vida prática é comum, bastando recordar a anedota que narra a queda de Tales num poço, enquanto caminhava observando os astros, o que dá margem a comentário semelhante da criada trácia: "ὡς τὰ μὲν ἐν οὐρανῷ προθύμοιτο εἰδέναι, τὰ δ' ὀπισθεν αὐτοῦ καὶ παρὰ πόδας λανθάνοι αὐτόν" (Platão, *Teeteto* 174a). A ocorrência do mesmo tema - sem referência a Tales ou a filósofo, mas a um astrônomo - nas fábulas esópicas garante sua natureza anedótica e a persistência de uma figura típica do filósofo (Esopo 31 Chambry).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADRADOS, F.R. *Filosofia cínica en las fábulas esópicas*. Buenos Aires: Centro de Estudios Filosóficos, 1986.
- ANDERSON, G. *Philostratus: Biography and Belles Lettres in the Third Century A.D.* London: Croom Helm, 1986.
- ANDERSON, G. Lucian: a sophist's sophist. *Yale Classical Studies*, v. 27, p. 61-92, 1982.
- BALDWIN, B. Lucian as Social Satirist. *The Classical Quarterly*, v. 9, n. 2, p. 199-208, 1961.
- BALDWIN, B. *Studies in Lucian*. Toronto: Hakkert, 1973.
- BOMPAIRE, M.J. *Lucien écrivain: imitation et création*. Paris: Boccard, 1958.
- BOULANGER, A. *Aelius Aristides et la sophistique dans la province d'Asie au IIe. siècle de notre ère*. Paris: Boccard, 1923.
- BOWERSOCK, G.W. *Greek Sophists in the Roman Empire*. Oxford: Clarendon, 1969.
- BOYARIN, D. *Israel carnal: lendo o sexo na cultura talmúdica*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- BRANDÃO, J.L. A adivinhação no mundo helenizado do segundo século. *Classica*, v. 4, p. 103-121, 1991.
- BRANDÃO, J.L. *A poética do hipocentauro: identidade e diferença na obra de Luciano de Samósata*. São Paulo: USP, 1992 (tese).
- BRANDÃO, J.L. Do mito à história sagrada: cristianismo e helenismo no segundo século. *Revista do Departamento de História*, n. 7, p. 102-110, 1988.
- BRANDÃO, J.L. La morsure du chien: Philosophie et politique dans le Nigrinus de Lucien. In: LÉVÊQUE, P. & TRABULSI, J.A.D. & CARVALHO, S. *Recherches brésiliennes: Archéologie, Histoire ancienne et Anthropologie*. Besançon: Univ. de Besançon, 1994, p. 79-93.
- BRANDÃO, J.L. Perspectivas de alteridade na obra de Luciano de Samósata. *Classica*, v. 3, p. 137-148, 1990.
- CASSIN, B. *Ensaio sofisticos*. São Paulo: Siciliano, 1990.
- CASTER, M. *Lucien et la pensée religieuse de son temps*. Paris: Les Belles Lettres, 1937.

- CASTER, M. *Études sur Alexandre ou le faux prophète de Lucien*. Paris: s/ ed., 1938.
- COOK, S.A. & ADCOCK, F.E. & CHARLESWORTH, M.P. *The Cambridge Ancient History*. V. IX: *The Imperial Peace a.d. 70-192*. Cambridge: Cambridge University, 1954.
- DEGANI, E. Aristofane e la tradizione dell'invettiva personale in Grecia. *Entretiens sur l'Antiquité classique*, Fondation Hardt, t. 38, p. 1-49, 1991.
- FESTUGIÈRE, A.-J. *La vie spirituelle en Grèce à l'époque hellénistique ou les besoins de l'esprit dans un monde raffiné*. Paris: Picard, 1977.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. Une liste de disciples de Cratès le cynique en Diogène Laerce 6, 95. *Hermes*, v. 114, n. 2, p. 247-252, 1986.
- GRONINGEN, B.A.v. General Literary Tendencies in the Second Century A.D. *Mnemosyne*, n. 18, p. 41-56, 1965.
- GUAL, C.G. *Filosofía helenística: éticas y sistemas*. Madrid: Cincel, 1987.
- HELM, R. Lucian und die Philosophenschule. *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, n. 9, p. 188-213 & 351-369, 1902.
- HIGHET, G. *The Classical Tradition: Greek and Roman Influences on Western Literature*. Oxford: Clarendon, 1951.
- JONES, C.P. *Culture and Society in Lucian*. Cambridge: Harvard Univ., 1986.
- KORUS, K. The Theory of Humour in Lucian of Samosata. *Eos*, n. 772, p. 295-313, 1984.
- LONGO, V. *Luciano e l'Ermotimo*. Genova: Istituto di Filologia Classica e Medioevale, 1964.
- LUCIAN. *Lucian with an English Translation*. Ed. by A.M. Harmon (v. I-VI), K. Kilburn (v. VI), M. D. Macleod (v. VII-VIII). London/Cambridge: W. Heinemann/Harvard Univ., 1953 (v. 1-2), 1947 (v.3), 1925 (v. 4), 1936 (v. 5), 1959 (v. VI), 1961 (v. 7), 1979 (v. 8).
- LUCIANO. *Hermótimo*. Trad. de C. Magueijo. Lisboa: Inquérito, s/d.
- LUCIEN. *Oeuvres complètes*. Trad. par E. Chambry. Paris: Garnier, s/d.
- MARROU, H.-I. *História da educação na Antiguidade*. São Paulo: EPU, 1975.
- PEASE, A.S. Things Without Honor. *Classical Philology*, n. 21, p. 27-42, 1926.
- QUACQUARELLI, A. *La retorica antica al bivio*. Roma: s/ed., 1956.

RABE, H. *Scholia in Lucianum*. Leipzig: Teubner, 1906.

REALE, G. *História da Filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1994.

SCHWARTZ, J. *Biographie de Lucien de Samosate*. Bruxelles: Latomus, 1965.

VENCHI, R. *La presunta conversione di Luciano*. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 1934.