



Interações entre historiografia e filosofia grega: a noção de *kairós* em Isócrates como alternativa ao filósofo do mito da caverna platônico

Interactions between historiography and greek philosophy: the notion of *kairós* in Isocrates as alternative to the myth of platonic's cave philosopher

QUIRIM, Diogo¹

Resumo: No texto *Nem céu nem inferno*, Bruno Latour critica as relações entre intelectualidade e sociedade por meio do mito da caverna platônico. No século IV a.C., Isócrates foi o maior rival da Academia de Platão, propondo uma filosofia que não precisaria afastar-se da multidão e da temporalidade para produzir um conhecimento legítimo. Baseado na noção de *kairós*, que indica “oportunidade”, “ocasião” ou “circunstância particular”, sugiro que Isócrates seja uma alternativa interessante para uma historiografia que não busque fugir da particularidade de qualquer relação entre presente e passado, instaurando um diálogo entre tradição e política contemporânea, assim como entre a historiografia de Dominick LaCapra e Carlo Ginzburg.

Palavras-chave: Isócrates. Bruno Latour. Kairós. Carlo Ginzburg. Dominick LaCapra. Filosofia grega.

Abstract: In the paper *Neither heaven nor hell*, Bruno Latour criticizes the relations between intellectuals and society through the platonic myth of cave. In the fourth century B.C., Isocrates was the biggest rival of Plato's Academy, proposing a philosophy that would not need to withdraw from the crowd and temporality to produce a legitimate knowledge. Based on the notion of *kairós*, which indicates “opportunity”, “occasion” or “particular circumstance”, I suggest that Isocrates be an interesting alternative to a historiography which does not aim to escape the particularity of any relationship between past and present, establishing a dialogue among tradition and contemporary politics, even as Dominick LaCapra and Carlo Ginzburg's historiography.

Keywords: Isocrates. Bruno Latour. Kairós. Carlo Ginzburg. Dominick LaCapra. Greek philosophy.

Um texto de Bruno Latour, escrito especialmente para o jornal *Folha de S.Paulo* e publicado na edição de 28 de março de 1999, intitulado *Nem céu nem inferno*, afirma que há séculos um mito fundador organiza as relações entre o mundo ocidental e a política (LATOUR, 1999). É o mito da caverna, presente na *República*, de Platão (2001)². Contando o mito, Latour traça uma analogia entre a caverna e o cinema moderno, segundo a qual os “clientes”

¹ Mestrando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Av. Bento Gonçalves, 9500, Prédio 43311, CEP: 91501-970, Porto Alegre, RS. Bolsista CAPES. E-mail: diogoquirim@gmail.com

² O “mito” ou “alegoria da caverna” é encontrado no Livro VII da *República*, de Platão, entre os trechos 514a-518b.

Recebido em: 27 de julho de 2014

Aprovado em: 14 de novembro de 2014.

estariam aprisionados às aparências, acorrentados, sem a possibilidade de desviar delas os seus olhos, assistindo à projeção de formas tomadas por realidade. O filósofo é quem rompe os laços dessas aparências e subtrai-se à contemplação da “câmara obscura”, encontrando o local técnico da verdadeira origem da projeção. Nesse ato, passa da *aparência* à *realidade* e compreende que os seus antigos companheiros de cativeiro permanecerão para sempre prisioneiros das imagens.

Latour pondera que o mito já foi bastante criticado pelo idealismo, por sua confiança ilimitada na busca pelas ideias, tendo-se ignorado outro aspecto importante: o desprezo às aparências por ele implicado. Respondeu-se ao mito com um materialismo saudável, segundo o autor; contra o apego às essências, pretendeu-se o contentamento com as aparências, à moda nietzschiana. Contudo, se criticarmos o mito apenas por seu idealismo, por uma transcendência inútil, age-se como se Platão tivesse descrito com propriedade esse “mundo inferior”. Descrição que Latour sustenta ser duplamente inverossímil.

Em primeiro lugar, existiria, no mito, uma *inverossimilhança sociológica*. Não se pode imaginar que o mundo social seja descrito com indivíduos isolados, incapazes de se perceberem mutuamente, de tocar-se, falar-se, deslocar-se, acorrentados e incapazes de ver por si mesmos aquilo de que são feitas as aparências projetadas. Esse grupo de seres humanos, na dada situação, interagiria tocando-se, ferindo-se, discutindo entre si e apalparia a tela buscando compreender o ardid. Se acontecesse de acomodarem-se novamente para desfrutar o filme, seria por vontade própria, para aproveitar o jogo das aparências, e não porque ignoram o mundo exterior além da tela.

Toda a beleza do mito da caverna, afirma Latour, provém da tormentosa fratura em relação às aparências, que depende inteira e unicamente da *inverossimilhança sociológica* em que é preciso manter esse povo. Sem uma concepção sociológica da vida em comunidade inepta não existe um contraste possível entre o filósofo santo e profeta, por um lado, e o homem comum, do outro. O platonismo só funciona se mergulharmos as pessoas comuns numa abjeção sem par. E, para que isso acontecesse, o próprio Platão teria encarcerado o povo na caverna, para que pudesse posteriormente libertá-lo. Platão não teria pecado, no mito, por idealismo, mas por sociologismo ou “abjetismo”.

Ao seguir a crítica, Latour defende que a maioria dos sociólogos aderiu ao mito nessa visão inverossímil do mundo social. Tentar entender os porquês disso leva a outra operação: a *inverossimilhança que explica a potência do mito*. Se o filósofo ascende ao céu das ideias, o faz só e despojado de todo e qualquer elemento do mundo social cruel e corrompido e, se chega à realidade



plena, o faz por um abandono de todos os seus antigos laços. O filósofo deve estar desligado do povo, virgem de toda a contaminação pelo social.

A epistemologia não tem sentido sem que pensemos também uma sociologia. Para Latour, a ideia inverossímil de que se pode chegar a uma realidade por meio de uma espécie de conversão que nos arrancasse do social, só seria possível se desse tivéssemos uma ideia infernal. Na verdade, no mito ocorrem duas conversões: a primeira, quando o filósofo ascende ao céu das ideias, despojando-se de todas as marcas do social; e, a segunda, quando retorna à caverna, transformado em cientista, para pôr ordem no inferno social graças aos conhecimentos obtidos na clareza do sol. Apenas ele dispõe das leis naturais que não vêm contaminadas por qualquer marca da sociedade. Sem o absurdo da sociologia, ainda segundo Latour, não é permitido nenhum sonho de grandeza da epistemologia. A descrição de um cientista em contato com uma realidade inteira e plena é tão pouco verossímil quanto à imagem de um mundo social infernal dos habitantes da caverna. Sem instrumentos, colegas, sem o próprio corpo, mediações e realidades intermediárias, nenhum cientista poderia ascender a qualquer realidade verificada e durável. Por fim, a ideia bizarra do social dada pelo mito platônico leva a crer que seria necessário um desligamento dele para que se possa pensar verdadeiramente.

Tendo em mente as considerações de Latour acerca das implicações do platonismo, baseando-se no mito da caverna, para uma epistemologia que busca afastar-se das marcas do social, neste artigo, guio a minha investigação por duas analogias norteadoras: 1) em primeiro lugar, traçarei um diálogo entre as críticas proferidas por Carlo Ginzburg em *Relações de força: história, retórica, prova* aos historiadores que defendem, segundo ele, uma história narrativista e anti-referencial e a *história dialógica* defendida por Dominick LaCapra, a qual nega que “objetivismo” e “relativismo” sejam opções válidas e contrárias, propondo que a historiografia considere as suas interpretações como um ato político instaurador de um diálogo entre tradição e contemporaneidade; 2) em segundo lugar, como alternativa ao filósofo do mito apresentado pela leitura de Latour, sugiro uma breve análise da noção de *kairós* na filosofia de Isócrates que, no meu ponto de vista, implica em uma valorização da legitimidade do conhecimento que não abdique de seus aspectos contextuais e circunstanciais, sem necessitar como prerrogativa de uma fuga do tempo para se pensar verdadeiramente. Desse modo, por fim, defendo que o modelo de historiografia como reconstrução do passado, sustentado por Ginzburg, pode estar perigosamente próximo do alvo das críticas de Latour e, por outro lado, que o diálogo crítico entre presente e passado sugerido por LaCapra encontra, na filosofia isocrática, um correlativo interessante dentre os antigos.



Considerando que Latour faz uso do mito da caverna para argumentar sobre uma ideia de cientista e a interação entre conhecimento e sociedade, cabe lembrar que voltar-nos para a tradição criticamente é um ato político e útil, e as tendências nela predominantes podem ser reavaliadas e reinterpretadas, pois, na própria história da solidificação dessa tradição, outras tendências e pontos de vista certamente foram sufocados ou marginalizados³. Se o mito interferiu em um modo de se pensar o papel do intelectual, ou ao menos é elucidativo na interpretação desse modo, é possível que haja outras perspectivas também interessantes de ser consideradas. Platão não se expressava sozinho no século IV a.C.. Dialogava com antecessores e contemporâneos, contrapunha e era contraposto. Neste texto, primordialmente, dedico-me a uma questão bastante específica: por meio da noção de *kairós*, que indica “oportunidade”, “ocasião” ou “circunstância particular”, sugiro que Isócrates seja uma alternativa interessante para uma historiografia que não busque fugir da particularidade de qualquer relação entre presente e passado, instaurando um diálogo entre a tradição filosófica grega e historiografia contemporânea. Não se resumindo a questionar o passado, mas sendo por ele indagado e sugerido sobre nossa própria tarefa investigativa e utilidade política, podemos nos deparar, num texto escrito para um jornal de grande circulação, com um exemplo de que o estudo dos antigos ainda tem importância significativa em nossa cultura.

Se em *Nem céu nem inferno é Platão* — e o platonismo — tido como referência para pensarmos as relações entre intelectualidade, política e sociedade, neste estudo, o autor a quem nos dedicamos é seu contemporâneo, concidadão e, em diversos pontos, adversário de opiniões. No mito da caverna, deve-se fugir do mundo social para a busca de uma verdade durável, todavia, em Isócrates, só existe esse mundo. Afirmando uma impossibilidade da natureza humana em adquirir um conhecimento estável e definitivo, (*epistémē*) nos assuntos relacionados à política, e condenando, como assuntos menores, aqueles que não têm utilidade para a comunidade, valoriza uma forma de saber um pouco mais comedida, mas sem decair para um relativismo extremado. Quando me concentro, aqui, no estudo do *kairós*, é porque me parece importante que, com a alta valorização desse termo, que indica circunstância, ocasião, oportunidade, contexto, Isócrates defende um conhecimento que não é maculado pelo seu local, temporalidade ou particularidade de origem. Pelo contrário, é justamente por cada ação e expressão dar-se em um caso particular e único que delas pode haver legitimidade.

³ Sobre as dimensões políticas do ato da interpretação e o processo crítico que relaciona passado, presente e futuro, ler: LACAPRA, Dominick. Repensar la historia intelectual y leer textos. In: PALTÍ, Elias José. *Giro lingüístico e história intelectual*. Buenos Aires: Univ. Nacional de Quilmes, 1998. p. 283-284.



No mesmo ano de 1999, em que *Nem céu nem inferno* circulou na *Folha de S.Paulo*, Latour publicou um livro no qual trata mais amplamente do mito da caverna, intitulado *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Nele, aprofunda-se com mais atenção na ideia da dupla ruptura pela qual o filósofo passaria — a ascensão para o céu das ideias e o retorno para pôr ordem ao caos social (LATOURE, 2004, p. 27-39). Para Latour, não haveria continuidade entre o mundo da caverna e o mundo das verdades a ele exteriores, conforme descritos no mito, pois essas verdades não são feitas pela mão do homem. O conhecimento só é possível afastando-se da agitação vulgar da caverna obscura, repleta de sentimentos subjetivos. Após essa primeira ruptura, de libertar-se dos grilhões, da confusão e das aparências, a segunda se realiza no regresso à caverna quando, munido das leis não-humanas, o intelectual retorna para pôr ordem ao caos, para cessar a “logorréia humana” de prisioneiros que jamais saberão como encerrar as suas disputas (LATOURE, 2004, p. 27-28). Em *Contra os sofistas*, Isócrates claramente se afasta de uma noção tão tenebrosa do mundo social, quando afirma que aqueles que seguem as opiniões (*dóxai*) conseguem concordar entre si e obter muito mais êxito do que os que reivindicam possuir o conhecimento (*epistémē*), pois esses, apesar de fingir conhecer o futuro, são incapazes de falar ou aconselhar sobre as questões do presente (ISÓCRATES, 1929, p. 7-8). Ao dirigir à sua atenção sobre as *dóxai*, Isócrates não está defendendo uma relatividade da verdade, pelo contrário, nega uma verdade que não seja humana. Se Latour alerta que ao filósofo do mito é dada a missão de pacificação da vida pública por meio da “legislação das leis científicas”, devido à “falta de transcendência” dos habitantes da caverna (LATOURE, 2004, p. 30), em Isócrates existe uma espécie de insuficiência epistêmica. Não é porque os humanos não possuem, por natureza, a capacidade de prever o futuro — e justamente por isso constantemente debatem e discordam sobre o que fazer (ISÓCRATES, 1929, p. 02) — que alguma ciência é impossível; apenas é bastante cuidadoso nos limites dessa ciência.

Este trecho de *Políticas da natureza* é de muita clareza para entendermos o que se quer dizer por um mundo de “não-humanos”, para além da caverna:

Por mais vastos que sejam os laboratórios, por mais que os pesquisadores estejam ligados aos industriais, por mais numerosos que sejam os técnicos, por mais ativos que sejam os instrumentos para transformar os dados, por mais construtivas que sejam as teorias, por mais artificiais que sejam os modelos, nada adianta, vamos declarar sem cerimônia que a Ciência não pode sobreviver senão com condição de distinguir absolutamente, e não relativamente, as coisas “tais como elas são”, da “representação que os humanos fazem delas”. Sem esta divisão entre “questões ontológicas” e

“questões epistemológicas”, é o conjunto da vida moral e social que se encontrará ameaçada. Por que? Porque, sem ela, não haverá mais reserva indiscutível para por fim ao vozerio incessante do obscurantismo e da ignorância (LATOURE, 2004, p. 29).

Essa divisão entre ontologia e epistemologia, entre as “coisas tais como elas são” e as “representações que os humanos fazem delas”, serve como uma prerrogativa para a pacificação do mundo social realizada pelo filósofo. E, se estamos por apresentar os porquês da grande diferença do pensamento de Sócrates e a trajetória do intelectual do mito, na *Antídosis*, Sócrates faz uma ressalva aos estudos daqueles que ele chama de “antigos sofistas”, que especulam do que as “coisas” (*tón óntōn*) são compostas, elencando Empédocles, Íon, Alcmeon, Parmênides, Melisso e Górgias (ISÓCRATES, 1929, p. 267-269). A inutilidade desses estudos para Sócrates nos indica que esse ambiente externo à caverna — composto das “coisas tais como são”, não-humanas — não seria passível de investigação, ou nem mesmo cogitado. Na mesma *Antídosis*, Sócrates afirma que o *lógos* e a capacidade de persuadirmo-nos uns aos outros é a causa do nosso desenvolvimento civilizatório e de nossa complexidade cultural. Graças a isso escapamos da vida dos animais e nos organizamos em cidades, criamos leis e as regras do justo, injusto, belo e vulgar (ISÓCRATES, 1929, p. 253-255). Portanto, longe do desprezo de um mundo político semelhante a uma caverna ruidosa de “logorreia humana”, é a própria confusão desses discursos opostos e a capacidade de persuasão que nos engrandece e constitui enquanto sociedade. E, se parecer que tudo queda reduzido ao convencimento, no *Contra os sofistas* Sócrates adverte aqueles que exageram as suas capacidades enquanto educadores, gabando-se de persuadir a tudo e a todos sobre qualquer assunto sem se preocupar com a verdade (ISÓCRATES, 1929, p. 09). No entanto, certamente o conhecimento na *philosophía* isocrática jamais passaria por algo não-humano e separado do mundo político.

A negação de um saber científico que pressupõe essa dupla ruptura pela qual atravessa o sábio que se liberta da Caverna e retorna para por ordem no mundo social, afirma Latour, costuma escandalizar os intelectuais defensores de uma ciência que é capaz de ascender a realidades exteriores e compreendê-las. Em resposta a quem põe em questão o mito ou aponta para a facilidade do desligamento do mundo social para alcançar realidades exteriores, pesam críticas de “relativistas”, “sofistas” ou “imorais”:

Se, polidamente, assinalamos que a facilidade com a qual os sábios passam do mundo social àquele das realidades exteriores, a comodidade com que fazem experiência por esta importação-exportação de leis científicas, a rapidez com a qual eles convertem o humano e o objetivo provam bem que não há ruptura entre os dois



mundos, e que se trata muito mais de um tecido sem costura, seremos acusados de relativismo; dir-se-á que tentamos dar à Ciência uma “explicação social”; denunciarão em nós molestas tendências ao imoralismo; talvez nos perguntarão publicamente se cremos ou não na realidade do mundo exterior ou se estamos prestes a nos lançar do décimo quinto andar de um prédio, pois estimamos que as leis da gravidade, elas também, sejam “construídas socialmente”! (LATOURE, 2004, p. 30).

E também:

A dupla ruptura da Caverna não se funda em nenhuma pesquisa empírica, sobre algum fato de observação, ela é até contrária ao senso comum, à prática cotidiana de todos os sábios; e se ela jamais existiu, vinte e cinco séculos de ciências, de laboratórios, e de instituições de sábios, desde muito a apagaram. Nada adianta, a polícia epistemológica anulará sempre este conhecimento ordinário, criando esta dupla ruptura entre os elementos que tudo religa, e peneirando aqueles que a põem em dúvida como relativistas, sofistas e imorais, que desejam arruinar todas as nossas oportunidades de aceder à realidade exterior e, assim, de reformar, por efeito reflexo, a sociedade (LATOURE, 2004, p. 31-32).

Na própria historiografia, as acusações de relativismo ou sofística estão presentes contra quem atenta para as questões retóricas presentes nas investigações históricas. Em *Relações de força: história, retórica, prova*, cuja versão italiana foi publicada no ano 2000,⁴ Carlo Ginzburg se insurge contra o “desafio cético” que reduziria a história à sua dimensão narrativa. Além disso, essa redução seria consequência de uma concepção de retórica contraposta à prova, herdeira do pensamento nietzschiano e que resultaria em um problema político e cultural bastante grave: a defesa do direito do mais forte na convivência e no choque entre culturas, a legitimação da dominação do mais poderoso ao impor seus preceitos culturais perante os demais (GINZBURG, 2002, p. 14-15). O uso de uma série de acusações elencadas por Latour faz-se bastante notável: às ditas tendências narrativistas, são chamadas de “teses céticas” e “desafio cético” (GINZBURG, 2002, p. 13-14). Sobre *Acerca da verdade e da mentira*, de Nietzsche — para Ginzburg a origem da dissociação entre retórica e prova —, afirma defender uma “retórica radicalmente anti-referencial” (GINZBURG, 2002, p. 34). Sobre o nexa entre conhecimento e poder, busca uma herança dos sofistas em Nietzsche (GINZBURG, 2002, p. 42-43). Associa a redução da história à sua

⁴ No entanto, alguns textos presentes no livro já circulavam nos anos 90, datando de 1993 o capítulo sobre Lorenzo Valla, de 1995 o capítulo sobre Aristóteles e de 1994 o terceiro capítulo, intitulado “As vozes do outro: uma revolta indígena nas ilhas Marianas”. Estes textos são resultado das conferências realizadas por Ginzburg em homenagem a Menahem Stern, posteriormente compiladas e acrescidas de uma introdução e um quarto capítulo, e publicados sob o título de “History, rhetoric, proof: the Menahem Stern Jerusalem lectures”, em 1999. A versão italiana aqui referida, por sua vez, adicionou-se ainda um capítulo sobre Warburg e Picasso (OGAWA, 2010, p. 7).



dimensão retórica a um “cavalo de batalha” de uma polêmica anti-positivista com implicações mais ou menos cétricas, propondo uma historiografia que se sustenta unicamente no convencimento, não se diferenciando do romance, que constrói um mundo textual autônomo sem nenhuma relação demonstrável com uma realidade extratextual à qual se refere (GINZBURG, 2002, p. 47-48), entre incontáveis ataques semelhantes que seria exaustivo enumerar.

Não pretendo traçar uma analogia simplista entre a historiografia de Ginzburg e os intelectuais criticados no texto de Bruno Latour; no entanto, o vocabulário e o teor das condenações em *Relações de força* são, perceptivelmente, semelhantes. Ao se referir a historiadores que assumem uma ideia de retórica contraposta à prova e afeita apenas ao convencimento, Ginzburg tem em mente os questionamentos feitos à história por pensadores como Hayden White e Roland Barthes. Mesmo que me afaste dessas abordagens que aproximam excessivamente a historiografia da literatura, também julgo necessário alertar para os excessos de uma história que se pretenda como reconstrução do passado⁵ (GINZBURG, 2002, p. 57) ou descobrimento da realidade total de uma sociedade, subtraindo-se da reflexão sobre as relações entre o presente da escrita do historiador e os instrumentos por ele utilizados para estudar o passado:

Mas, ao avaliar as provas, os historiadores deveriam recordar que todo o ponto de vista sobre a realidade, além de ser intrinsecamente seletivo e parcial, depende das relações de força que condicionam, por meio da possibilidade de acesso à documentação, a imagem total que uma sociedade deixa de si. Para “escovar a história ao contrário” [...], como Walter Benjamin exortava a fazer, é preciso aprender a ler os testemunhos às avessas, contra as intenções de quem os produziu. Só dessa maneira será possível levar em conta tanto as relações de força quanto aquilo que é irreduzível a elas (GINZBURG, 2002, p. 43).

39

Ainda:

A ideia de que as fontes, se dignas de fé, oferecem um acesso imediato à realidade ou, pelo menos, a um aspecto da realidade, me parece igualmente rudimentar. As fontes não são nem janelas escancaradas, como acreditam os positivistas, nem muros que obstruem a visão, como pensam os cétricos: no máximo poderíamos compará-las a espelhos deformantes. A análise da distorção específica de qualquer fonte implica já um elemento construtivo. Mas a construção, como procuro mostrar nas páginas que se seguem, não é incompatível com a prova; a projeção do desejo, sem o qual não há pesquisa, não é incompatível com os desmentidos infligidos pelo princípio de

⁵ Mais precisamente: “a história humana pode ser reconstruída com base em rastros, indícios, *semeia*.”.



realidade. O conhecimento (mesmo o conhecimento histórico) é possível (GINZBURG, 2002, p. 44-45).

Nota-se que Ginzburg é relativamente prudente ao considerar rudimentar a ideia de que as fontes oferecem um acesso imediato à realidade ou a parte dela, todavia, ao comparar as fontes a “espelhos deformantes”, mesmo que imprecisos, nos conferem a imagem de alguma realidade refletida. Além disso, considerando essas mesmas fontes como pontos de vista parciais e seletivos da realidade dos quais, dependendo da documentação, podemos inferir a “imagem total” que uma sociedade deixa de si, parece inequívoco afirmar que Ginzburg concebe como dever da historiografia a reconstrução do passado, mesmo que não seja deduzindo-o das fontes como translucidamente referenciais, mas assumindo uma ideia de realidade que pode subjazer as fontes mesmo “contra as intenções de quem as produziu”, apreendendo as relações de força que integram as “deformações dos espelhos” dessas fontes.

Ao criticar as por ele consideradas “teses céticas”, que reduzem a historiografia à sua dimensão narrativa, Ginzburg parece superestimar esse aspecto reconstrutivo do trabalho do historiador, subestimando a influência do presente na investigação e escrita histórica. Dominick LaCapra, em um texto intitulado *Rethinking Intellectual History and Reading Texts*, publicado em 1980, na revista *History and theory*,⁶ adverte que tanto uma representação puramente documental do passado, quanto uma busca “presentista” de libertação do “peso” da história por meio da ficcionalização e mitologização irrestritas são enganosas (LACAPRA, 1998, p. 284). Para LaCapra, “objetivismo” e “relativismo” são falsas opções (LACAPRA, 1985, p. 21), sem decair em uma extravagância epistemológica, na qual as fontes poderiam fazer-nos ascender à realidade do passado, nem em um ceticismo no qual a história não teria mais legitimidade do que a ficção, propõe uma história *dialógica*, em que a interpretação é a voz do leitor histórico no diálogo com o passado, mas considerando que esse passado (ou os textos) também possuem as suas próprias vozes que resistem aos exageros de qualquer interpretação (LACAPRA, 1998, p. 269 e p. 285). Ginzburg, como vimos, afirma que a projeção do desejo do historiador — representação do momento presente — não é incompatível com os desmentidos infligidos pelo *princípio de realidade*. Ora, em LaCapra, não

⁶ Não por acaso, a revista *History and theory* também era espaço de debates entre Hayden White e Arnaldo Momigliano (OGAWA, 2010, p. 63). Carlo Ginzburg, em *Relações de força*, demonstra clara simpatia pelas ideias de Momigliano, embora concordando mais com as suas conclusões do que com a sua argumentação, ao afirmar que “assim como ele, também eu sustento que encontrar a verdade é ainda o objetivo fundamental de quem quer que se dedique à pesquisa, inclusive os historiadores.” (GINZBURG, 2002, p. 61). Por sua vez, LaCapra manifesta concordância com a crítica de White à narrativa convencional e a um enfoque estritamente documental na historiografia. Contudo, adverte também para as tendências excessivamente “presentistas” e “construtivistas” que às vezes se apresentam nas obras de White (LACAPRA, 1998, p. 242, nota 1).



seria um *princípio de realidade* que desmentiria a projeção dos desejos do historiador, mas os próprios textos. Sugere LaCapra que “um texto é uma rede de resistências e um diálogo é um assunto bilateral. Um bom leitor é também um ouvinte atento e paciente” (LACAPRA, 1998, p. 285). Existe aí uma grande diferença. No ponto de vista de LaCapra, pensar em um *princípio de realidade* seria, no mínimo, sobrevalorizar o aspecto documental dos textos:

Na realidade, o problema passa a ser o de repensar os conceitos de “dentro” e “fora” [do texto] em relação aos processos de interação entre a linguagem e o mundo. Um dos aspectos mais estimulantes dos recentes estudos sobre a textualidade tem sido a investigação sobre os motivos pelos quais os processos textuais não podem confinar-se dentro dos marcos do livro. O mesmo contexto ou “mundo real” é “textualizado” de diversas maneiras, e, ainda, se alguém acredita que o sentido da crítica é mudar o mundo e não simplesmente interpretá-lo, o mesmo processo e os resultados da mudança colocam problemas textuais. A vida social e individual podem ser vistas frutiferamente segundo a analogia do texto, implicadas em processos textuais que a princípio são mais complicados do que a imaginação histórica está disposta a admitir. [...] Em termos mais gerais, a noção de textualidade serve para fazer menos dogmático o conceito de realidade ao apontar o fato de que alguém está “sempre já” envolto em problemas de uso da linguagem na medida em que tenta obter uma perspectiva crítica sobre eles, e coloca a questão tanto das possibilidades como dos limites do significado. Para o historiador, a reconstrução mesma de um “contexto” ou uma “realidade” se produz sobre a base de restos “textualizados” do passado. A posição do historiador não é única, pois todas as definições da realidade estão comprometidas em processos textuais (LACAPRA, 1998, p. 240-241)⁷.

Enquanto em Ginzburg os anseios subjetivos do pesquisador são limitados pelos imperativos impostos por um *princípio de realidade*, LaCapra defende que os próprios contextos ou abordagens de uma realidade são elas mesmas textualizadas e, se algo serve como resistência a uma tendência ficcionalizante, não é a uma realidade exterior aos textos, senão os próprios textos. Isso não indica que, em LaCapra, os textos sejam universos autônomos a qualquer coisa que lhes sejam exteriores e que qualquer interpretação seja válida, contudo, todo processo de leitura e interpretação de eventos externos ao texto são entremeados por problemas do uso da linguagem. Ademais, pode-se fazer uma analogia a esse *princípio de realidade* em LaCapra ao que ele chama de *hipostatização* do contexto (LACAPRA, 1998, p. 252). Nunca temos apenas *um* contexto e se elegemos apenas um como privilegiado, traçando relações orgânicas e redutivas com as questões estudadas e interpretadas, esquecemos que existem uma série de contextos interatuantes e complexos, e que todos os contextos são também textualizados, sejam os presentes nas fontes por nós utilizadas ou por nós construídos no processo de escrita.

⁷ Todas as traduções realizadas nas citações são de minha autoria e responsabilidade.



Portanto, buscar reconstruir a imagem total que uma sociedade deixou de si mesma, entender as fontes como espelhos deformantes da realidade ou crer que um *princípio de realidade* é que limita as motivações da subjetividade do historiador, em LaCapra, seria transformar *um* contexto em pano de fundo, instrumento explicativo ou noção de realidade, tomando um processo construído textualmente por materialidade a qual podemos nos referir e da qual podemos inferir relações causais, em detrimento de tantos outros possíveis.

Afinal, se por um lado, Ginzburg se refere às “tendências céticas” com termos muito semelhantes aos usados por aqueles a quem Latour chama de “polícia epistemológica”, acusando de relativistas, de sofistas e de imorais — associando as consequências de se pensar em uma retórica contraposta à prova com a defesa do direito do mais forte se impor sobre outros povos, outras culturas ou minorias —, por outro lado, imaginar um *princípio de realidade* ou relações de força que se escondem por trás dos textos incomodamente pode se aproximar a uma cisão de dois mundos, em um dos quais existiriam verdades não-humanas. Assumindo a existência da possibilidade de reconstruir a imagem total que uma sociedade deixa de si, ou existindo um *princípio de realidade* que desmente os desejos do historiador, parece-me que, dessa forma, foge-se da “logorreia humana”, salta-se dos textos para uma realidade perpétua que os transcende, coloca-nos, enquanto historiadores, como reconstrutores de realidades passadas em vez de interpretadores de textos e contextos. Seja de onde, como ou quando o historiador escreve, o que há para ser reconstruído se mantém o mesmo. Não situando esse limite da ficcionalização em um *princípio de realidade*, mas nas textualidades que interagem com essa realidade, LaCapra propõe uma história que seja *dialógica*, em que essa dimensão documental da história como reconstrução dos “diálogos dos mortos” seja uma conversação com o presente do historiador, seus questionamentos e os próprios contextos nos quais ele está inserido.

Isso implica que essa tarefa interpretativa do historiador seja também um ato político. A historiografia tem o direito e o dever de, constantemente, reavaliar a própria tradição (LACAPRA, 1998, p. 281), de reavivar tendências que foram submersas e evitar os excessos da “reprodução sonâmbula” de um cânone (LACAPRA, 1998, p. 245). Ao criticar o mito da caverna como fundador e organizador das relações entre o mundo ocidental, a política e a produção científica, Bruno Latour nada mais faz do que exercer esse dever de questionamento da própria tradição com utilidade e consequências para discussões que nos são contemporâneas.

Isócrates, em um texto intitulado *Panegírico*, afirma que se fosse possível apresentar um mesmo assunto apenas de uma forma, seria gratuito falarmos sobre as coisas que os nossos antecessores já falaram. No entanto, os



lógoi têm, por natureza, a característica de tornar possível que engrandeçamos aquilo que é pequeno e diminuamos aquilo que é grandioso, assim como que tratemos de coisas antigas com novidade e o que é novo de uma forma antiga. Ainda, sustenta que os feitos do passado são uma herança comum a todos e que bem pensantes (*eû phronoúntōn*) são aqueles que fazem seu uso apropriado segundo as circunstâncias dadas (*en kairói*) (ISÓCRATES, 1929, p. 07-09). Fazer uma proposição frágil se tornar forte ou vice-versa, e inverter os termos do justo e do injusto foi uma crítica incansavelmente lançada contra aqueles que eram acusados de sofística, nos tempos de Isócrates. No entanto, acredito que Isócrates vai além disso: o passado de uma comunidade e a sua tradição pode ser constantemente relido e reutilizado, e essa herança comum tem influência nas deliberações políticas do *philósophos*. Em contraposição ao sábio do mito da caverna que realiza uma ruptura para buscar leis não-humanas que organizam o mundo político, na *philosophía* isocrática as discussões políticas não devem ser pautadas pela iluminação de um conhecimento estável transcendente, pertencente à ciência enquanto *epistémē*, mas na contínua deliberação sobre as incertezas do futuro, e pelo uso de um conhecimento humano advindo da interpretação e experiência dessa tradição aliado de uma sabedoria que visa aconselhar sobre o presente.

O termo *kairós* assume grande importância para que entendamos esse conhecimento humanamente moderado e pertencente ao mundo político. Em *Contra os sofistas*, Isócrates sustenta que as coisas faladas por alguém outrora já não têm a mesma utilidade para alguém que fale depois dele e que os discursos, para serem belos, precisam participar do *kairós* (ISÓCRATES, 1929, p.13). Na *Antídosis*, aos estudantes da *philosophía*, é recomendado que aproximem as suas opiniões do *kairós* (ISÓCRATES, *Antídosis*, 184). E, como já abordamos, no *Panegírico*, o sábio é aquele que faz uso desse passado como uma herança da comunidade *en kairói*. Com isso, apesar de os *lógoi* terem esse poder de alterar a grandiosidade dos acontecimentos e assuntos e abordá-los com novidade ou de forma antiga, tanto os modos como nos expressamos, como pensamos e como usamos dessa tradição estão — ou devem estar — entremeados e adequados às circunstâncias. E quando defendi que, diferentemente do sábio do mito da caverna, a *philosophía* de Isócrates não almejava se desprender das marcas do social para obter sua legitimidade, me referia a essa impossibilidade de fuga do tempo e dos contextos particulares nos quais nos inserimos que, em vez de limitadora, em Isócrates é a prerrogativa para que o conhecimento seja possível.

A história *dialógica* proposta por Dominick LaCapra, que não privilegia a reconstrução do passado, por um lado, nem a dimensão narrativa e as peculiaridades dos questionamentos do presente de estudo e escrita

do historiador, poderia muito melhor encontrar mais similaridades nessa interferência mútua entre presente e passado, em Isócrates, do que no mito da caverna platônico. Carlo Ginzburg defende que, se quisermos aproximar a história da retórica, não se deve considerar uma retórica anti-referencial — que, segundo ele, remonta aos sofistas e as ideias nietzschianas da verdade reduzida a *trópos* —, mas a *Retórica* aristotélica, que teria como núcleo central as provas. No entanto, esse retorno a Aristóteles e sua noção de prova serve para fundamentar uma história que tem como objetivo a reconstrução do passado, da imagem total que uma sociedade deixa de si, na qual a subjetividade do historiador esbarra nos desmentidos do *princípio de realidade*. Ora, considerar que o historiador encontra em sua investigação um *princípio de realidade*, que se podem reconstruir relações de força transcendentais às fontes, que estas fontes são espelhos deformantes (mesmo que deformem, refletem a imagem de algo), nos leva a crer que não importa as particularidades dos contextos em que uma inumerável quantidade de investigadores podem estar submersos, as incontáveis variáveis de lugar, tempo, instituição, língua, interesses pessoais, preferências políticas, entre tantas outras, o conhecimento decorrente da investigação, para ser verdadeiro, deve ser o mesmo, ou pelo menos muito similar. Essa *atemporalidade* inerente a uma noção de realidade que pode ser conhecida por meio de um método — e a aproximação das noções aristotélicas de prova nos indica essencialmente um método de tratar as fontes — assemelha-se, incomodamente, às leis ou verdades não-humanas exteriores à caverna, intocadas pelo vozerio dissonante de seus habitantes. O uso isocrático do *kairós*, representando as circunstâncias naquilo que elas têm de particulares, de singulares e específicas, nos parece muito mais adequado se quisermos pensar em uma história que não ambicione ela mesma fugir do mundo social.

44

Kairós é uma palavra sem correlativo muito aproximado no português, de significado complexo e bastante polissêmico. Segundo o dicionário *A Greek-English Lexicon*, de Liddell e Scott, pode significar: justa medida de uma coisa para a outra, proporção, conveniência ou a exata relação entre duas coisas, referindo-se ao lugar, o ponto certo, a parte vital de um corpo. Sobre o tempo, é o momento certo, o instante exato para agir, o momento crítico ou um momento particular; no plural, *kairoí*, os tempos, o estado das coisas — na maioria das vezes no mau sentido, tirar vantagem, aproveitar-se de algo (LIDDELL & SCOTT, 1883, verbete *kairós*). Os significados presentes no *Le Grand Bailly* são muito semelhantes a esses, talvez se acrescentando apenas as noções de circunstância e de um lugar conveniente (BAILLY, 2000). Pierre Chantraine, além das acepções já elencadas, adiciona a ideia de um ponto preciso em que se toca o objetivo ou o alvo (CHANTRAINE, 1999). Em seu



livro *O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica e literatura*, Barbara Cassin aproxima a noção de *kairós* ao momento da “crise” para o médico, da decisão necessária entre a cura ou a morte, ou mesmo ao momento em que a flecha é lançada, estando entre o acerto e o erro. É “o nome da meta na medida em que depende inteiramente do instante, o nome do lugar na medida em que é integralmente temporalizado” (CASSIN, 2005, p. 206-208). Cassin assume a hipótese de Onians, em que a palavra *kairós*, originariamente, confundia-se com *kaîros*, esta que, por sua vez, é para Chantraine a “corda” ou “fio” que fixa a extremidade da urdidura no tear.⁸ Por outro lado, ainda referindo-se ao tear, Onians considera *kaîros* o espaçamento ou o vazio criado pela abertura dos cadilhos⁹. Contudo, embora o caráter bastante técnico dificulte uma abordagem precisa, o importante é que algumas hipóteses consideravelmente plausíveis indicam que, na sua origem, a palavra *kairós* pertencia à semântica da tecelagem, da junção e do entrelaçamento de fios em um momento preciso.

O momento singular do *kairós*, essa meta enquanto dependente do instante ou lugar integralmente temporalizado, remete facilmente a nossa ideia de circunstância, de conjuntura ou, alargando um tanto o sentido, de contexto. E quando Isócrates afirma que é preciso adequar as nossas opiniões (*dóxai*), os nossos discursos e os nossos usos do passado enquanto herança comum ao *kairós*, ocorre precisamente um entrelaçamento entre os pensamentos, ações e decisões do *philósophos* a uma situação específica, a um caso sobre o qual é preciso deliberar enquanto momento crítico no presente. Se as *dóxai*, em Isócrates, para terem legitimidade, necessitam estar entrelaçadas ao *kairós*, em tudo se afasta a ideia de um sábio que precise se afastar das turbulências do mundo social para descobrir verdades não-humanas que permanecem no tempo, pois o próprio pensamento, as próprias relações com a tradição e as deliberações não podem prescindir das circunstâncias. Da mesma forma, pensar em uma historiografia que busque apenas recontar o diálogo dos mortos, que ambicione reconstruir a imagem deixada por uma sociedade de si mesma, implica que o passado seja um *monólogo* estático a ser ouvido. Por outro lado, ao concebermos um estudo histórico que se instaura como *diálogo* entre presente e passado, estas duas temporalidades se entrelaçarão

8 Chantraine sobre a palavra *kaîros*: “Todos os empregos de *kaîros* e derivados são técnicos e evocam, por outro lado, a noção de ‘nó, fios amarrados, unidos’. A etimologia é obscura [...], mas a palavra pode estar associada à *kairós*, que seria um uso figurado (‘o ponto exato, o ponto de encontro, o nó?’) com mudança de acento.” (CHANTRAINE, 1999).

9 Nas palavras de Onians, “Nós podemos agora suspeitar que *kaîros* e *kairós*, dos quais temos razões para acreditar que significavam a abertura, a passagem através da qual os arqueiros tentam atirar, eram originariamente a mesma palavra. A diferenciação por aqueles que inseriram os acentos não provam mais, por sua origem, que os casos acima citados de *démós* e *démos*, *myríoi* e *mýrioi*, etc. O uso na tecelagem explicará melhor o sentido de ‘tempo crítico’, ‘oportunidade’ [...]; pois nela a abertura da urdidura permanece por tempo limitado, e o ‘tiro’ deve ser feito enquanto está aberta. A crença na tecelagem do destino com a extensão dos fios da urdidura representando a extensão do tempo pode ter auxiliado esse uso de *kairos*.” (ONIANS, 1951, p. 346-347). A última palavra não é acentuada no original.



sempre de modos bastante particulares, o que não resulta, necessariamente, em um relativismo, ceticismo ou ficcionalização já que, nas próprias palavras de LaCapra, os textos são “redes de resistência” (LACAPRA, 1998, p. 285).

Antecipo que, cuidando para essas analogias não soarem excessivamente ensaísticas, o ponto crucial a que quero chegar é: assim como Latour utilizou o mito da caverna para dialogar com o seu texto, e Carlo Ginzburg remeteu-se à *Retórica* aristotélica, estudar a influência da ideia de *kairós* para a *philosophía* de Isócrates nos propõe algumas questões interessantes sobre a relação entre presente e passado ou conhecimento e tempo. Resta que a reinterpretação dos antigos é a atualização de nossa própria tradição, e o dever político de sua reavaliação constante implica também em nossa atitude diante da historiografia e o modo de pensar o fazer científico.

Portanto, ao voltar-nos para as advertências de Latour sobre as “inverossimilhanças” de uma ciência que visa se despojar das marcas do social, remetendo-nos a Platão, acredito que, em Isócrates, encontra-se uma alternativa interessante, pois justamente nele a conversão para outro plano além da caverna seria irrealizável. E mais, o conhecimento entremeado por todas essas marcas do social (ou mesmo temporal) é aquele que nos cabe como seres humanos, sendo, por isso, em vez de denegrido, comemorado graças a essas marcas. Afirmando a imprevisibilidade do futuro, sugere a inexistência da possibilidade de um sábio que se isole da multidão, portador do conhecimento, que venha a servir como guia. Ao hipoteticamente traçarmos uma analogia da caverna do mito segundo a *philosophía* isocrática, como metáfora da sociedade, fora dela não haveria a claridade do conhecimento, mas um horizonte de névoas dificilmente discernível a ser tateado pelos próprios habitantes da caverna, onde a constante deliberação sobre qual caminho a seguir toma o lugar de um guia iluminado impossível.

Então, retornando aos pontos elencados que nos serviram como condutores desse estudo, em primeiro lugar, vimos que Ginzburg ataca uma historiografia por ele considerada como anti-referencial, relativizante e cética, consequente de uma ideia de retórica contraposta à prova. Para ele, a historiografia deveria sustentar-se na noção aristotélica de prova, para que, com isso, possamos reconstruir o passado a partir de indícios, afinal, os desejos do historiador como manifestação do tempo presente de escrita seriam desmentidos por um *princípio de realidade*. LaCapra, por outro lado, desconsidera a existência de um *princípio de realidade* com o qual se depara a subjetividade do historiador. No lugar desse *princípio*, LaCapra defende que o historiador trabalha com textos e textualidades, e eles mesmos são as “redes de resistências” que limitam as possibilidades de ficcionalização excessivas. Contra um historicismo, que objetive a reconstrução do passado como fim, e



contra um presentismo, que tenderia perigosamente ao relativismo e à ficção, LaCapra propõe uma *história dialógica* em que a interpretação do historiador se apresenta como um ato político de constante reavaliação da tradição, consistindo em um diálogo entre presente e passado, por meio do qual as duas temporalidades se interferem mutuamente.

Logo a seguir, como alternativa ao filósofo do mito da caverna tal qual descrito por Latour em *Nem céu nem inferno*, estudamos a ideia de *kairós* na filosofia isocrática. Se, por um lado, para aceder ao conhecimento, o filósofo do mito deveria afastar-se da “logorreia humana”, do caos do mundo social e da efemeridade de seus acontecimentos para pensar verdadeiramente, em Isócrates, os pensamentos, os discursos e o modo de utilizarmos a nossa tradição devem estar de acordo com o *kairós*, ou seja, com as circunstâncias, as ocasiões, o tempo oportuno e os contextos. Em Isócrates, parece-me impossível uma fuga do mundo social e do tempo. Enquanto o filósofo ou o cientista descrito por Latour devem ascender ao céu das ideias para — atingindo leis não-humanas e naturais perenes — pensar verdadeiramente, em contraponto, para Isócrates, o *kairós* como ideia da particularidade de cada caso e singularidade das circunstâncias é uma prerrogativa para o conhecimento legítimo.

Sugiro, por fim, que a defesa de uma historiografia que se propõe como reconstrução do passado, sustentando-se apenas na noção de prova como método crítico que faria os desejos do historiador se constrangerem por um *princípio de realidade*, pode se aproximar analogamente a uma concepção de passado estática a ser descoberto pela investigação realizada no tempo presente de escrita. A essa concepção de passado estática, associo os anseios alertados por Latour de fuga do social, da transitoriedade e à busca por verdades não-humanas assumidas em sua leitura do platonismo. De outro modo, a historiografia *dialógica* de LaCapra, como constante atualização da tradição, encontra em Isócrates um correlato muito mais próximo na filosofia grega antiga, na qual os discursos têm por característica “dizer as coisas antigas com novidade e as novas de uma forma antiga”. Assim como, em Isócrates, os acontecimentos passados, sendo uma herança da comunidade, são constantemente transformados de acordo com as circunstâncias — o *kairós* —, em LaCapra, cada *diálogo* entre as vozes do historiador e os textos de outrora são um entrelaçamento único no tempo, o que não faz com que, apesar disso, as suas interpretações não possam ser apropriadas, verdadeiras e legítimas.

Referências

BAILLY, Anatole. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2000.



CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris: Librairie C. Klincksieck e Cie., 1999.

GINZBURG, Carlo. *Relações de força: história, retórica, prova*. Tradução de Jonatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

ISÓCRATES. *Discours*. Tradução de George Mathieu e Émile Brémond. Paris: Les Belles Lettres, 1929.

LACAPRA, Dominick. *History & Criticism*. New York: Cornell University Press, 1985.

_____. Repensar la historia intelectual y leer textos. In: PALTÍ, Elias José. *Giro lingüístico e história intelectual*. Buenos Aires: Univ. Nacional de Quilmes, 1998.

LATOURE, Bruno. Nem céu nem inferno. *Folha de S.Paulo*. São Paulo, 28 de março de 1999. Disponível em: www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs28039922.htm. Acesso em: 24 de março de 2014.

_____. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Traduzido por Carlos Aurélio Mota de Souza. Bauru: EDUSC, 2004.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. 7ª edição revisada. New York: Harpers & Brothers, 1883.

OGAWA, Carlos Eduardo de Almeida. *História, retórica, poética, prova: a leitura de Carlo Ginzburg da Retórica de Aristóteles*. Dissertação (Mestrado em História) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2010.139p.

ONIAN, Richard Broxton. *The origins of European thought: about the body, the mind, the soul, the world, time and fate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1951.

Platão. *Diálogos: Menon, Banquete, Fedro*. Tradução de Jorge Paleikat. Porto Alegre: Editora Globo, 1962.

_____. *Górgias*. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

