



O COSMOPOLITISMO HELENÍSTICO EM QUESTÃO

Doi: 10.4025/8cih.pphuem.3924

Roberto Torviso Neto, UFF

Resumo

Reinventado na modernidade, o conceito de cidadão do mundo foi resgatado como proposta para um mundo humanista. Porém, foi na antiguidade que Diógenes o Cínico inaugurou o neologismo ao se declarar cidadão do mundo (kosmopolites), isto segundo Diógenes Laércio entre outras fontes. O conceito foi enfatizado pelos estoicos, em especial Epicteto e Musônio Rufo. Ainda assim, alguns historiadores tendem a ver a campanha de Alexandre Magno como a aplicação do projeto de cidade universal no mundo conhecido. Esta comunicação tem por objetivo discutir o cosmopolitismo helenístico no contexto do factual e intelectual quanto à teoria e a prática.

Palavras Chave:

Cinismo,
cosmopolitismo,
helenismo, identidade,
Grécia Clássica.

Introdução

O século IV a.C. é testemunha de uma reviravolta na organização geopolítica do leste mediterrâneo quando Felipe da Macedônia subjuga as póleis ao sul como resultado da Batalha de Queroneia (338 a.C.) e, poucos anos depois, Alexandre Magno derruba o Império Aquemênida ao longo de sua campanha na Ásia. Neste processo leva literalmente sob o braço a cultura grega, visto que era leitor ávido de Homero e fora instruído por ninguém menos do que Aristóteles, tendo companhia também em suas expedições de sábios e intelectuais da Hélade os quais pôs em contato com os sábios e magos orientais. Entretanto, a tradição historiográfica trata a expansão macedônica contra os persas como a expressão última de um pan-helenismo, alega que a monarquia universal era um objetivo da campanha desde o início desta empreitada e que o “amalgama final das raças” deste novo império helenístico pôs fim à oposição entre civilização e barbárie através do ideal da fraternidade universal pregada pelos filósofos estoicos. Estes três pontos – o pan-helenismo, a monarquia universal e o cosmopolitismo cínico-estoico – serão trabalhados neste artigo que questiona o quão universal se propunha o império alexandrino e seus respectivos sucessores.

A falácia da monarquia universal

O historiador Pierre Lévêque (1921-2004), renomado helenista do século XX, publicou um livro sobre o período helenístico traduzido pela portuguesa Editora 70 com o título *O mundo helenístico* (1987). Nele percebemos a ótica romanceada através da qual Lévêque enxerga a expansão alexandrina e seus desdobramentos, seja pelo emprego de metáforas ao se referir a Alexandre Magno como fenômenos naturais que assolam tanto a Hélade quanto o Oriente Próximo, seja pela ideia

de monarquia universal que Lévêque sustenta desde as primeiras páginas que seria a intenção por trás da “marcha para o Leste”. O helenista defende que o empreendimento militar e expansionista promovido por Felipe II e seu sucessor Alexandre Magno objetivou desde seu início formar e consolidar um reinado de proporções cósmicas dominando todo o mundo conhecido. Podemos entender o conceito de monarquia universal empregado por Lévêque também como ruptura com a antiga oposição entre civilização e barbárie, bem como a defesa naquele tempo de uma fraternidade universal entre povos e classes sociais. Esta análise das mudanças promovidas pelo período helenístico é apresentada também por Giovanni Reale e Dante Antiseri em sua *História da Filosofia Ocidental* (2003) conforme exposta o parágrafo a seguir.

A expansão de Alexandre o Grande e a fusão com o Oriente Próximo finalizam a organização em cidades-estados substituindo-a pelo sonho da monarquia universal¹ por meio da união entre os diversos povos do mar mediterrâneo, principalmente através de casamentos estratégicos entre os generais macedônicos e princesas orientais, em especial no Egito e na Pérsia. Somando a isso o afastamento da população dos assuntos políticos, o desmoroamento das diferenças racistas entre gregos e bárbaros - que foram acolhidos numa política de assimilação e equiparação aos gregos por Alexandre – e a descoberta de si enquanto indivíduo² teremos como consequência a aporia maior do pensamento grego até então, já que, com isso, as teorias de Platão e Aristóteles tornam-se insuficientes, não de modo geral, mas em particular na filosofia política.

Com relação à questão dos bárbaros na antiguidade clássica, Zanella

¹ Cf. LÉVÊQUE, 1987.

² Cf. REALE, 2003, p. 250-252.

faz uma observação interessante quando discorre sobre o conceito de polis:

Por fim, as observações de Platão sobre os bárbaros na *República* (469b-471c), e aquelas de Aristóteles (384-322 a.C.) na *Política* (1281b; 1285a) constituem outra prova bastante evidente de quão pouco interesse houve para com o cosmopolitismo na Grécia clássica, pois a identidade das repúblicas se configurava, por vezes, graças ao contraste com os bárbaros.³

De fato o autor foi muito feliz em sua colocação, pois é com base nessa oposição entre civilização (grega) e barbárie que os gregos sustentam um ideal de superioridade tal como se percebe em Heródoto quando ele justifica a vitória dos atenienses sobre os persas nas Guerras Medo-Pérsicas alegando que seus deuses era maiores que o deus-rei Xerxes e, portanto, foram os gregos os vitoriosos, isso porque eles são melhores que os persas. No mundo helenístico, esta diferença se apaga, pois, como apresenta Lévêque:

Imagina-se o poderoso fermento de unificação social elas [as confrarias] representam: ao mundo clássico, onde a oposição entre Grego e Bárbaro ou entre cidadão e escravo é absoluta, onde a mulher é razoavelmente desprezada, sucede um mundo novo onde os antagonismos se apagam.⁴

É importante também frisar o aspecto do afastamento das pessoas comuns das decisões políticas. Sobre essa mudança radical na práxis política, ao menos pelo lado ocidental, Reale faz uma observação interessante:

De "cidadão", no sentido clássico do termo, o homem grego torna-se "súdito". A vida nos novos Estados se desenvolve independentemente do seu querer.

[...] O administrador da coisa pública torna-se funcionário, soldado ou mercenário. E, ao lado deles, nasce o homem que, não sendo mais nem o antigo cidadão nem o novo técnico, assume diante do Estado uma atitude de desinteresse neutro, quando não de aversão.⁵

Isso parece óbvio, mas ao afastar o antigo cidadão da ágora, isto é, do espaço das discussões e das decisões referentes à gestão da cidade, a práxis política do mundo helenístico rompe com a tradição grega; o que é mais intrigante pelo fato de Alexandre ter sido aluno de Aristóteles durante toda sua vida. O dia-a-dia nos estados ocorre sem a participação ativa do homem livre e, ao não dar-lhe uma ocupação secundária do estado, como funcionário ou soldado, é de se esperar o surgimento de um homem alheio à política. Contudo, não parece adequado entender uma pessoa alheia à política como uma pessoa não politizada. Epicuro, por exemplo, recomendava a seus discípulos que se mantivessem distantes o máximo possível da política, mas, ao dizê-lo, não o diz sem fundamento. Nas palavras de Souza e Pereira Melo, para Epicuro, outro filósofo do período, "a verdadeira *eudaimonia* não estava nas atividades exteriores e nas vãs opiniões da sociedade grega, mas particularmente na própria interioridade do ser humano consigo mesmo e com o seu próximo.", sendo por essa visão da felicidade plena do homem que o "filósofo da alegria" (como alguns o chamam) sugeria a seus amigos que se distanciassem dos jogos políticos⁶.

Em outra passagem, Reale conclui a insuficiência teórica com relação ao pensamento político da filosofia grega, especificamente as teorias de Platão e Aristóteles, a seguir:

Encontravam-se assim destruídos

³ ZANELLA, 2014, p. 171.

⁴ LÉVÊQUE, 1987, p. 159.

⁵ REALE, 2003, p. 250.

⁶ Cf. SOUZA, PEREIRA MELO, 2011.

aqueles valores fundamentais da vida espiritual da Grécia clássica, que constituíam o ponto de referência do agir moral e que Platão, na sua República, e Aristóteles, na sua Política, não só teorizaram, mas também sublimaram e hipostasiaram, fazendo da pólis não apenas uma forma histórica, mas inclusive a forma ideal do Estado perfeito. Como consequência, aos olhos de quem visse a revolução de Alexandre, essas obras perdiam seu significado e vitalidade, aparecendo imprevisivelmente em dissonância com os tempos e colocando-se em perspectiva superada.⁷

Tal obsolescência do pensamento político àquela época faz com que as escolas filosóficas helenísticas, sendo algumas fundadas por ex-alunos de Sócrates e Platão, se proponham a encarar não mais uma relação do homem para com a cidade e seus concidadãos, mas sim uma relação do indivíduo com o cosmos. Sobre a consciência de si enquanto ser autônomo, isto é, a descoberta do indivíduo foi tão revolucionária que, nas palavras de Reale (2003): "... na descoberta do indivíduo cai-se, às vezes, nos exageros do individualismo e do egoísmo. Mas a revolução tinha tal importância que não era fácil mover-se com equilíbrio na nova direção.". Duas das escolas helenísticas, o cinismo⁸, cujo patrono é o Antístenes, um ex-aluno de Sócrates, e o estoicismo, fundado por Zenão, possuem representantes que, de algum modo, promoveram posturas alternativas à inércia da cidadania em crise.

⁷ REALE, 2003, p. 250,

⁸: Recomenda-se conferir a nota de rodapé ¹ do artigo de Zanella no qual trata da corrupção do termo "cinismo" e, por consequência, "cínico" existente não somente no português, como também no italiano, no inglês e no francês. Tal como exposto pelo autor, a ambiguidade existente na palavra "cinismo" só é distinguível na língua alemã: Kynismus e Zynismus. (Cf. ZANELLA, 2014, p. 166)

No entanto, pelo que as fontes consultadas indicam a formação e duração do império helenístico não foi bem assim. A análise de Peter Green exposta na obra *Alexandre, o Grande e o período helenístico* (2014) traz nova luz a este debate com relação ao período mencionado, mais ainda quando aborda a questão do pan-helenismo no empreendimento alexandrino rumo ao oriente, embora limite seu comentário a algumas páginas iniciais e sempre concatenando com a abordagem político-militar. As relações entre a Macedônia e a Liga de Corinto, união de boa parte das *pólis* forçada por Felipe II, não eram boas. Às vésperas de atravessar o Egeu, Alexandre se vê forçado a retornar à Grécia por conta de rebeliões lideradas por Tebas e Atenas desencadeadas pelo boato propagado por Demóstenes afirmando que Alexandre e suas tropas foram massacrados por trácios. Se havia interesse, se não deduzido, dos persas neste conluio, não é difícil deduzir, visto que Diodoro Siculo conta que os tebanos convocam "qualquer um que desejasse, junto com o Grande Rei [da Pérsia] e os tebanos, libertar os gregos e destruir o tirano da Grécia" (grifos nossos) para unirem-se a eles.

Green relata que diante de uma ameaça persa e da afronta como tirano, sendo desprezado como tal, Alexandre instiga a Liga de Corinto à seguinte decisão contra Tebas: "assolar a cidade, ver os prisioneiros, declarar fora da lei os fugitivos em toda a Grécia e proibir que os helenos lhes oferecessem abrigo" (2014: 42) Podemos discutir as implicações deste último ponto para com a *xenia*, a hospitalidade mandatória na cultura grega, em outra ocasião. O resultado, custoso para Alexandre em longo prazo, acabou por dissuadir as outras pólis em usa rebelião e, desejando solucionar a questão grega o quanto antes, deixou de lado a perseguição aos opositores e tratou o problema por meio de acordos. A "solução final" contra Tebas finda, muito provavelmente,

qualquer esperança de defesa do pan-helenismo como um fator para a expansão. De fato, não apenas uma das principais *pólis* do momento é arrasada enquanto as outras são coagidas ao subjugo dos macedônios como também havia uma tensão entre os ânimos de ambos os lados, marcada por desprezo mútuo. Conforme enumerado por Green:

Por fora, os gregos colaboravam. Por dentro, sua atitude passou a ser de ódio amargo e implacável: foi para mantê-los subjugados, e não apenas as tribos fronteiriças, que um exército macedônico, pouco menor que a força expedicionária de Alexandre, foi deixado para trás na Europa. Além disso, comparativamente, poucas tropas gregas serviram na expedição em si, e nenhuma na linha de frente; mesmo estas foram eliminadas assim que surgiu o momento oportuno. Nenhum grego continental jamais foi designado governador regional (sátrapa) por Alexandre. [...] Eles se desprezavam, corretamente ou não, como estrangeiros que (supostamente) falavam línguas diferentes; essa xenofobia era intensificada, do lado grego, pelo desdém intelectual mesclado a um amargo sentimento de derrota, e do lado macedônico, por um medo constante de más intenções e rebelião. (GREEN, 2014: 42-43)

Percebe-se então a partir da análise de Peter Green que a intelectualidade grega ainda era um fator decisivo na oposição entre gregos e bárbaros que, ao contrário do que Lévéque e Reale alegam, não foi superada. O autor vai além afirmando que foi esse “amalgama final de raças, no último ano ou dois de sua vida, que levou alguns idealistas a dizerem que Alexandre estava buscando uma irmandade estoica entre os homens, mas entre macedônios e persas: os gregos não participaram dela em lugar algum” (GREEN: 2014, 42).

O cosmopolitismo antigo

O cosmopolitismo enquanto termo tem seu registro mais antigo quando Diógenes Laércio relata que seu homônimo cínico teria proferido este termo pela primeira vez. E sendo o estoicismo e o epicurismo em certa medida derivados do movimento cínico – o primeiro pela busca de uma vida feliz por meio do exercício da virtude enquanto o segundo por sua moderação dos prazeres e de ambos a objetivação do controle de si (autarquia) – parece-nos plausível que este ideal do mundo como cidade universal seja algo característico das novas filosofias surgidas durante o período helenístico enquanto alternativa à crise da política pautada nas cidades-estados.

Ainda que Diógenes tenha sido supostamente o primeiro a empregar o termo, o ideal é anterior a ele, havendo alguns entre os gregos que já criticavam o tradicional aspecto identitário pautado no pertencimento a um local de origem. Exemplo disso é o sofista Hípias tal como é apresentado no diálogo *Protágoras* no qual uma fala demasiado peculiar (337c-d) chama-nos atenção:

Então depois de Pródico ter falado assim, muitos – muitos mesmo – dos presentes o apoiaram. A seguir a Pródico falou o sábio Hípias:

– Senhores aqui reunidos, sou de opinião que todos nós somos parentes, amigos e concidadãos, não por força da lei, mas pela natureza; porque o semelhante é, por natureza igual ao semelhante; ao passo que a lei, como tirana que é dos homens, violenta muitas vezes a natureza.⁹

Quanto a Sócrates, pensador ao qual o estoico Musônio Rufo se refere,

⁹ PLATÃO. *Protágoras*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2002.

discute-se ainda se e até que ponto seu filosofar pode ser definido como cosmopolita. Eric Brown defende que Sócrates deve ser considerado como um cosmopolita moderado porque, apesar de reconhecer certas obrigações para com os atenienses e deste modo exercitar a política “tradicional”, este dever para com os atenienses é tão somente uma parte de seu dever maior para com a humanidade de modo geral. Nas palavras do pesquisador:

Recordemos que Sócrates não rejeita por inteiro a política “ordinária”, uma vez que ele atende ao chamado de Atenas por três ou quatro vezes [10]. Além disso, as Leis do Críton nos rememoram que a carreira de Sócrates na política “extraordinária” foi dedicada por completo a Atenas. Tais fatos sugerem que cosmopolitismo de Sócrates é fortemente enraizado em sua cidadania ateniense e que sua obrigação em prestar serviço extraordinário aos seres humanos está condicionada pelo menos a suas obrigações para com seus concidadãos.¹¹

A questão que Brown indaga na quarta parte de seu artigo é: por que então Sócrates concentra em Atenas o esforço de sua política “extraordinária” quando ele admite que suas obrigações são para com a humanidade e também ele não reconhece nenhuma obrigação especial para com os atenienses? Esta quarta parte é chamada brilhantemente “*Thinking globally, acting locally*”, dando uma pista quanto ao palpite do autor. Para ele, a dialética como purificação das almas possui também uma finalidade política, pois aquele que conhece o Bem é

necessariamente o mais adequado para bem administrar a cidade e se a dialética é um exame pessoal, é razoável deduzirmos que a reformulação da política deve partir do singular e gradativamente expandir-se até que a humanidade por inteiro alcance o estado perfeito de vida. No momento em que a pólis examinar a si mesma e perceber suas falhas, chegando à crise aporética, ela poderá então purificar-se modificando aquilo que deve ser redefinido do mesmo modo que os interlocutores de Sócrates se deram conta de que suas falsas opiniões deveriam ser repensadas.

De todo modo, a discussão sobre Sócrates ter sido ou não cosmopolita é pormenorizada, uma vez que é majoritariamente aceito que suas ideias influenciaram bastante a formação das escolas helenísticas que tinham como ponto comum um espírito cosmopolita em suas doutrinas (se é que podemos falar de doutrina no cinismo e no pirronismo). Com Diógenes, o Cínico, teremos a expressão clara do conceito de cosmopolitismo com o emprego do próprio termo (*kosmopolites eimi* – “Sou um cidadão do mundo” (D.L., VI, 63). Esta fala é interpretada como cosmopolitismo negativo no sentido de que Diógenes nega a pólis. A pergunta que se faz é se haveria algo de positivo nesta afirmação. No verbete “cosmopolitismo” da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* os autores Eric Brown e Pauline Kleingeld sugerem que o que se pode ver de positivo no cosmopolitismo de Diógenes é justamente a insistência que o mundo inteiro deveria seguir o modo de vida cínico.

Na chamada fase imperial, isto é, quando as filosofias helenísticas não importadas por Roma, os estoicos foram os principais adeptos desta cosmovisão do mundo-Estado. Temos então o caso de Musônio Rufo (25 d.C. – 95 d.C),

¹⁰ As três vezes que o convocaram para guerrear mais a sua convocação por parte de Meleto para comparecer perante o júri devido a um processo (ou uma “queixa”, como ele próprio considerou).

¹¹ BROWN, Eric. “Socrates the Cosmopolitan”. In: *Stanford Agora: An Online Journal of Legal Perspectives*. v. 1. 2000, p. 81.

autor de diversas diatribes¹² dentre as quais destaca-se para esta pesquisa a IX intitulada “Que o exílio não é um mal” (*Ek tou oti ou kakón hé phýge*). Nela o estoico interroga claramente: “Mas digame, não é o mundo inteiro pátria comum dos homens tal como alegava Sócrates?”. Retornamos então ao cinismo de Diógenes, o mesmo que havia sido condenado ao exílio e respondia a quem lhe perguntasse que, na verdade, foi ele quem os condenou a permanecer onde estavam. Musônio indica uma pista que corrobora a investigação de Eric Brown sobre o pioneirismo cosmopolitismo de Sócrates que, embora vinculado de mais à cidade e seus conterrâneos, mesmo assim via a humanidade como uma categoria unida independente de cultura, credo ou fisionomia.

Considerações Finais

Concluimos então recapitulando o nosso percurso até aqui. De um lado, a visão deturpada pelo romantismo resultava em juízos equivocados quanto às conquistas alexandrinas. Afirmava-se que a monarquia universal era um projeto de Alexandre Magno para além da mera aquisição de terras e bens, conceito este que foi criticado e refutado pelo breve comentário de Peter Green quando este aponta a relação conturbada entre macedônios e gregos para mostrar que o etnocentrismo e a xenofobia não deixaram de existir de uma hora para outra e muito menos era algo desejável. Por outro lado, temos o viés teórico de filósofos que veem o mundo (*kósmos*) como cidade e defendem que o vínculo real não deve ser o vínculo artificial entre cidadão e *pólis*, mas, sim, o vínculo natural do indivíduo com o mundo. Em nossa análise constatamos que, na prática, as relações interétnicas no período helenístico não eram tão harmoniosas quanto se diz por aí. O pan-helenismo é

dos, entre e para os gregos, independente de um Isócrates dizer a Felipe da Macedônia que considere toda a Hélade sua pátria (*Ad Phillippo*, 5, 127). No fundo, Isócrates não faz mais do que convocar um estrangeiro tal como se contrata um mercenário para fazer guerra em seu lugar.

Referências

- GREEN, Peter. **Alexandre, o Grande e o período helenístico**. Rio de Janeiro, Objetiva, 2014.
- HADOT, Pierre. **O que é filosofia antiga?**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- ISÓCRATES. **To Demonicus, To Nicocles, Nicocles or The Cyprians, Panegyricus, To Philip, and Archidamus**. Tradução de George Norlin. Loeb Classical Library, v. 1. Cambridge: Harvard University Press, 1960.
- LAERTIOS, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução do grego, introdução e notas por Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 2008.
- LÉVÊQUE, Pierre. **O mundo helenístico**. Lisboa: Editora 70, 1987.
- MUSONIUS RUFUS. Compilado por Otto Hense. In: HENSE, Otto. C. **Mousonii Rufi Reliquiae**. Leipzig: BG Teubner Verlag, 1905.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dante. **História da Filosofia Ocidental**. Vol. 1. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.
- SOUZA, O. M. de; PEREIRA MELO, J. J.. Reflexões sobre educação e política no pensamento de Epicuro. In: **X Jornada Nacional do HISTEDBR**, 2011, Vitória da Conquista - Bahia. Jornada HISTEDBR, 2011.
- ZANELLA, Diego. A origem do conceito de cosmopolitismo. **Hypnos**, São Paulo, v. 32, 2014, p. 166-176.

¹² MUSONIUS RUFUS. Compilado por Otto Hense. In: HENSE, Otto. C. *Mousonii Rufi Reliquiae*. Leipzig: BG Teubner Verlag, 1905.