

ISSN 1517-4735

K L E O S

REVISTA DE  
FILOSOFIA ANTIGA



v. 19 • n. 19

RIO DE JANEIRO

JULHO DE 2015

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

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

*Reitor*

Roberto Leher

*Vice-reitor*

Denise Fernandes Lopez Nascimento

*Pró-reitor de Pós-graduação e Pesquisa*

Ivan Costa Marques

*Diretor do IFCS*

Marco Aurélio Santana

*Chefe do Departamento de Filosofia*

Antonio Frederico Saturnino Braga

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

Rodrigo Guerizoli

*Coordenador do Programa de Estudos em Filosofia Antiga*

Maria das Graças de Moraes Augusto

# K L E O S

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

Indexada ao *L'Année Philologique*

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

*Editor Responsável*

Maria das Graças de Moraes Augusto, UFRJ

*Editor Adjunto*

Alice Bitencourt Haddad, UFRRJ

*Comissão Editorial*

Admar Almeida da Costa, UFRRJ

Alice Bitencourt Haddad, UFRRJ

Carolina de Mello Bomfim Araújo, UFRJ

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

Markus Figueira da Silva, UFRN

Olimar Flores Júnior, UFMG

*Conselho Editorial*

David Bouvier, Université de Lausanne, Suíça

Donaldo Schüller, UFRGS

Jacyntho José Lins Brandão, UFMG

Jean Frère, Université de Strasbourg, França

Marcelo Pimenta Marques, UFMG

Maria da Graça Franco Ferreira Schalcher, UFRJ

Maria das Graças de Moraes Augusto, UFRJ

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

María Isabel Santa Cruz, UBA, Argentina

Marie-Laurence Desclos, UPMF-Grenoble, França

Maria Sylvia Carvalho Franco, USP, UNICAMP

Paula da Cunha Corrêa, USP

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

Roberto Bolzani, USP

*Revisão*

Alice Bitencourt Haddad, UFRRJ

*Design Gráfico*

Paula Ferreira

*Apoio*

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

PPGLM - Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica da UFRJ

Fundação Capes

*Endereço para Correspondência*

PRAGMA • Programa de Estudos em Filosofia Antiga

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

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

Tel: 0055.21.2221.0341, Ramal 316 • Fax: 0055.21.2221.1470

e-mail: [kleosrevistadefilosofiaantiga@gmail.com](mailto:kleosrevistadefilosofiaantiga@gmail.com)

PEDE-SE PERMUTA / WE ASK FOR EXCHANGE



## SUMÁRIO

|  |     |
|--|-----|
| Apresentação .....   | 7   |
| As artes do discurso e o “naturalismo” cínico: tema e variações de uma anedota filosófica • <i>Olimar Flores Júnior</i> .....                        | 17  |
| Aristófanes e a arte de construir o cômico • <i>Maria de Fátima Silva</i> .....  | 49  |
| O estatuto discursivo de “ <i>tò geloíon</i> ” na <i>República</i> de Platão • <i>Maria das Graças de Moraes Augusto</i> .....                       | 83  |
| Ética e poética: a contingência e a ação na tragédia segundo Aristóteles • <i>Luisa Buarque de Holanda</i> .....                                     | 113 |
| Pregar a convertidos: qual o gênero da <i>Apologia</i> de Sócrates? • <i>Jacyntho Lins Brandão</i> .....   | 137 |
| A persuasão de Górgias: a persona platônica no palco ateniense • <i>Adriano Machado Ribeiro</i> .....  | 153 |
| Arte e retórica: da medicina à retórica platônica • <i>Admar Costa</i> .....   | 177 |
| A <i>tekhnología</i> de Platão: o caso do <i>Filebo</i> • <i>Marcelo P. Marques</i> .....  | 195 |
| O argumento do bêbado, do louco e do dormente por Platão, Cícero e Sexto Empírico • <i>Alice Bitencourt Haddad</i> .....                             | 209 |
| A presença do neoplatonismo de Leão Hebreu na <i>Ética</i> de Spinoza • <i>Ulysses Pinheiro</i> .....  | 227 |
| Sobre o estilo epistolar e aforismático de Epicuro • <i>Markus Figueira da Silva</i> .....   | 247 |
| Artes de Gramática para o ensino do grego em Portugal: Clenardo e João Jacinto de Magalhães (séculos XVI-XIX) • <i>Carlos Morais</i> .....           | 259 |
| Entre aristotelismo e lição experimental no magistério jesuítico: discurso científico no advento da Ciência Moderna • <i>Margarida Miranda</i> ..... | 291 |
| Interdisciplinarity as a way of life • <i>Michael Chase</i> .....  | 313 |

## RECENSÕES BIBLIOGRÁFICAS

|   |     |
|---|-----|
| <i>A questão de Sócrates: uma introdução</i> de Ekkehard Martens • <i>Cesar de Alencar</i> ...    | 335 |
| <i>Acadêmicos versus pirrônicos</i> de Roberto Bolzani Filho • <i>Alice Bitencourt Haddad</i> ... | 341 |

|                         |     |
|-------------------------|-----|
| NORMAS EDITORIAIS ..... | 351 |
|-------------------------|-----|



## APRESENTAÇÃO

Μαντεύομαι, ἔφη, σκοπεῖσθαί σε εἴτε παραδεξόμεθα  
τραγωδίαν τε καὶ κωμωδίαν εἰς τὴν πόλιν, εἴτε καὶ οὔ.  
Ἴσως, ἦν δ' ἐγώ, ἴσως δὲ καὶ πλείω ἔτι τούτων· οὐ γὰρ  
δὴ ἔγωγέ πω οἶδα, ἀλλ' ὅπη ἂν ὁ λόγος ὥσπερ πνεῦμα  
φέρη, ταύτη ἰτέον.  
Platão. *República*, 394d5-9.

Ao analisar a questão da *léxis* no Livro III da *República*, o Sócrates platônico classificará as narrativas (*diégeseis*) em três espécies: a *mimética* – ilustrada com a comédia e a tragédia –, a *simples* – aquela sem nenhuma *mimesis* e exemplificada pelo ditirambo –, e a *mista* – aquela em que estão mescladas a *mimesis* e a “*haplê diégesis*” –, usada na composição da epopeia e de muitos outros gêneros. Esta classificação parece ter como fundo hermenêutico a determinação do escopo da atividade dos poetas no âmbito da *pólis* que está sendo fabricada por Sócrates e seus interlocutores: afinal, quais as espécies de narrativa que serão utilizadas pelos poetas no processo de educação do guardião desta *pólis*? Permitir-se-á a composição de “*narrativas miméticas*”? Quais de cada espécie devem ser “imitadas”? Ou não se deve “imitar” nada?

Ora, a conclusão de Adimanto, implicando a efetiva decisão acerca do acolhimento, ou não, da tragédia e da comédia na *pólis* fabricada no diálogo, possibilita que Sócrates, mostrando sua aparente ‘hesitação’ e buscando alargar sua reflexão através de uma forte metáfora marinha, afirme que ele não sabe ao certo se assim será e que eles precisam “navegar” um pouco mais, deixando que o *lógos*, tal como um *pneúma*, os conduza, pois, para onde o *lógos* os levar é para lá que eles devem ir!

Se admitirmos, então, que as dimensões deste trajeto têm implicações vultuosas e que uma delas abarca a configuração de uma “*tékhnē tōn lōgon*”, de uma ‘arte dos discursos’, poderíamos pensar que a temática do III Colóquio PRAGMA-CECH: *As Artes do Discurso* está incluída neste percurso já previsto pelo Sócrates platônico como uma atividade dialógica.

Foi assim que, entre os dias 8 e 11 de setembro de 2015, realizou-se, em Tiradentes, no Campus Cultural da UFMG, com o apoio da FAPERJ e

da CAPES, o *III Colóquio PRAGMA-CECH*, dando sequência aos trabalhos previstos e àqueles já realizados no contexto do Acordo de Cooperação Acadêmica e Intercâmbio Técnico, celebrado pela Universidade Federal do Rio de Janeiro com a Universidade de Coimbra, no âmbito do Termo Aditivo PRAGMA-CECH, assinado em 2011, pelos dois grupos de pesquisa. E, dentre os objetivos gerais ali previstos, além do trabalho conjunto de análise e produção para a Língua Portuguesa de textos gregos e latinos antigos, estruturou-se também um programa conjunto de pesquisas envolvendo o estudo das relações entre os diferentes discursos surgidos na Antiguidade Clássica, não só no que diz respeito à sua diversidade, mas, também, na sua reciprocidade e no âmbito dos instrumentos e objetos conceituais que lhe são próprios, o que implicou dois adendos a esse programa de pesquisa que delimitaram, por um lado, uma investigação acerca da recepção da Tradição Clássica no Brasil e em Portugal, demarcando elementos comuns e formadores nos dois contextos culturais, e, por outro, a elaboração de instrumentos de pesquisa visando o alargamento e discussões em torno da herança clássica em Língua Portuguesa.

Os primeiros resultados dessa parceria foram publicizados, em setembro de 2012, com a realização, no IFCS da UFRJ, Rio de Janeiro, do *I Colóquio PRAGMA-CECH*, dedicado ao tema – *Politeia e Utopia no Pensamento Antigo* –, com a participação de pesquisadores do CECH e do PRAGMA, bem como foi publicada parte dos trabalhos apresentados neste Colóquio na revista *Kléos*, v. 16-17, 2012-2013; ambos com o apoio da FAPERJ e da CAPES.

Em maio de 2013, foi realizado, na FLUC da UC, em Coimbra, o *II Colóquio PRAGMA-CECH: A Recepção dos Clássicos em Portugal e no Brasil*, também com a participação de pesquisadores dos dois núcleos de pesquisa. Os trabalhos então apresentados foram publicados pela Imprensa da Universidade de Coimbra, no volume *A recepção dos clássicos em Portugal e no Brasil*, coordenado pelas professoras Maria de Fátima Silva e Maria das Graças de Moraes Augusto, em 2015.

Nessa perspectiva dialógica é preciso que salientemos também que, na terceira versão de nossos Colóquios, a colaboração com o Campus Cultural da UFMG em Tiradentes e com o NEAM – Núcleo de Estudos Antigos e Medieval da FALE da UFMG –, através dos professores Jacyntho Lins Brandão e Olimar Flores Júnior, trouxe importante contribuição ao



nosso campo de investigação, uma vez que “as artes do discurso” não ficaram restritas ao conjunto das discussões relativas ao mundo antigo, mas, em um efetivo cenário dos séculos XVIII-XIX, deu voz às diferentes recepções que o tema assume na presença da tradição clássica nos séculos XVI ao XX, alargando a perspectiva de colaboração entre os três grupos de pesquisa.

No que tange à Antiguidade Clássica, “as artes do discurso” foram estudadas em alguns eixos dialógicos importantes. O primeiro desses estudos diz respeito a um tema extremamente singular no contexto dos gêneros do *lógos*: a anedota filosófica, tal como instituída no *corpus* cínico. É sob essa ótica que Olimar Flores Júnior abre as discussões deste volume de *Kléos*, refletindo, de modo sofisticado e inaugural, sob a tradição repertorial de anedotas na qual nos foi transmitida a filosofia cínica, não como um gênero “menor”, mas, ao contrário, como uma forma de discurso que é condicional e determinante na constituição de um pensamento e de toda uma tradição filosófica.

Após uma análise esclarecedora acerca da história e dos usos do termo ‘anedota’, o autor buscará demonstrar que, se a anedota é o “registro verbal de uma ação”, a mensagem filosófica nela contida, estão mutuamente imbricadas e justificadas. O ‘discurso cínico’, salienta Flores Júnior, não só subverte a noção de anedota, mas dá a ela uma dimensão inovadora.

É, pois, em vista dessas premissas que o célebre episódio narrado por Diógenes Laércio acerca de Diógenes de Sínope – que, ao ver uma criança bebendo água com as mãos, tirou a caneca de sua sacola e jogou fora, reconhecendo que o menino o havia superado em simplicidade – será analisado pelo autor como um “estudo de caso” onde destacará dois aspectos vitais da narrativa: [i] o modo como a forma de um discurso determina e condiciona a constituição de um pensamento e de uma tradição filosófica, buscando evidenciar que a compreensão do Cinismo depende, simultaneamente, de duas características, aparentemente contraditórias de uma anedota, a sua “concisão histórica máxima” e a sua “expansibilidade literária; e [ii] o modo no qual se constitui a percepção do cinismo antigo como expressão de um “naturalismo filosófico” radical.

O segundo eixo dialógico nos traz uma interlocução central no contexto do pensamento grego antigo: as relações entre a poesia cômica, a poesia trágica e a filosofia.

Nesse sentido, Maria de Fátima Silva nos apresenta a reflexão de Aristófanes – seja como crítico e teórico do teatro, seja como poeta exercendo o seu labor – acerca do riso como base da poesia cômica, suas formas e modalidades técnicas, seus elos com a tradição, a partir da qual constrói o “gênero cômico”, que, espelhando uma arte madura e consolidada, faz da “sátira política” um recurso capaz de refletir e compreender as diferentes instâncias da vida da *pólis*.

Este enfoque – acerca da construção de um gênero do *lógos* e de suas implicações no contexto da cidade – será também abordado, sob a ótica da construção da filosofia como um gênero do *lógos*, por Maria das Graças de Moraes Augusto em sua análise da noção de “*gelóton*”, no contexto do Livro V da *República* de Platão, onde os vínculos entre a poesia cômica de Aristófanes e a fabricação com o *lógos* de uma *pólis* e de sua consonante *politeía*, tal como aquela que é empreendida por Sócrates e seus interlocutores, são mostrados como elementos necessários à construção do argumento do filósofo.

Entretanto, o enfoque cômico não esgota o contexto acerca da “narrativa mimética”, pois, sendo a poesia trágica a segunda espécie desta narrativa, será preciso, também, abordá-la no contexto das “artes do discurso”.

É assim que Luisa Buarque procura mostrar como Aristóteles – apesar de não ter explicitado, na *Poética*, nos sentidos atribuídos aos adjetivos *tragikós* e *trago(i)dós*, nada que nos permitisse falar de uma “visão de mundo” associada à tragédia como gênero do *lógos* –, compreendendo a poesia trágica como “imitação de ações”, abrirá caminho, à luz da teoria da ação exposta na *Ética a Nicômaco* e da rejeição aristotélica ao determinismo, tal como aparece no capítulo IX, do *Da Interpretação*, para a demonstração de sua ousada tese: a da possibilidade de encontrarmos na reflexão aristotélica uma concepção do trágico na base de sua compreensão acerca da ação, da temporalidade e da existência humana que, mesmo sendo “fictícia”, seria “verossimilmente” aristotélica.

O terceiro eixo dialógico diz respeito tanto à herança do ‘*lógos* socrático’ nas obras de seu discípulo mais extremo, Platão, quanto às variantes discursivas no contexto dos diálogos platônicos e de sua influência na história da Filosofia.

Uma primeira análise, elaborada por Jacyntho Lins Brandão,

procura mostrar, a partir da expressão “pregar a convertidos” (*preaching to the converted*) – utilizada por John Stuart Mill em *An examination of Sir W. Hamilton’s Philosophy* para referir-se a uma modalidade ‘inusitada’ de persuasão, aquela em que se diz estar pregando não somente a uma pessoa já convertida, mas a um autêntico missionário da mesma doutrina –, que a *Apologia de Sócrates*, escrita por Platão, embora pudesse ser vista como um *lógos dikanikós*, tal como nos é dado na classificação do discurso retórico elaborada por Aristóteles, é, na verdade, um *lógos epideiktikós* que, “no conjunto, funciona como um hábil elogio de Sócrates, habilmente posto por Platão na boca do próprio Sócrates” (p. 149).

Desse modo, é assim que o autor assimila a citação de Stuart Mill, demonstrando que a “persuasão” remissiva do texto platônico diz respeito aos “filósofos” e à filosofia: “os destinatários, se não exclusivos, pelo menos preferenciais das obras de Platão seriam os frequentadores da Academia e de que seria para eles que Platão escrevia seus diálogos socráticos” (p. 144).

Na sequência reflexiva acerca da função discursiva da persuasão, Adriano Machado Ribeiro deter-se-á na primeira parte do *Górgias* de Platão e na figura do retórico aí tecida por Platão como um “professor cuja *tékhnē* tem por finalidade persuadir a multidão. A discussão proposta por Ribeiro procura responder a questão: é possível que uma “*tékhnē* retórica”, tal como aquela apreçoada pelo sofista Górgias, no diálogo homônimo, seja produzida no âmbito do *rhétor* ateniense e de seus vínculos com as instituições políticas de Atenas?

Analisando a questão, e com argumentos bem articulados, o autor demonstrará que a construção platônica não se adequa à ‘pedagogia gorgiana’ que pode ser inferida dos textos que nos chegaram, pois eles “devem ser compreendidos na especificidade de sua função, prospectivos para uma apresentação oral, mas escritos” (p. 174), donde a conclusão de que seu uso pedagógico funciona como mimetização de uma situação específica, cujo fim precípua é sua reutilização em outras ocorrências nas quais seus argumentos possam ser rerepresentados. O modelo daí resultante implica, segundo Ribeiro, que ele seja “compacto para ser mais facilmente memorizável”, destacando-se aí o elemento lúdico como função educativa, o que não só contraria, mas contrasta com o *Górgias* platônico, cuja arte teria um emprego funcionalmente centrado na dominação política.

Mas a incidência do tema da persuasão nos diálogos platônicos será, também, analisada por Admar Costa no âmbito das relações entre a medicina, a retórica e a dialética no *Fedro*, onde o autor procura mostrar que, no referido diálogo, a persuasão é vista por Platão como o efeito pretendido por “todo discurso”. Será, então, sob esta ótica, e afirmando que “a medicina e a filosofia operam no domínio da arte ou da ciência” (p. 193), que o autor admitirá que a retórica, mesmo tendo sido rebaixada deste estatuto, oferecerá a oportunidade para que, da comparação e do confronto entre três modelos de *tékhnē* – a do médico, a do filósofo e a do retórico –, seja possível aferir as consequências daí advindas para essas três espécies de “conhecimento”.

Entretanto, a questão da *tékhnē* no pensamento platônico não estará encerrada com os temas que a relacionam com a persuasão. É, em uma outra dimensão – que, todavia não se desconecta das análises anteriores –, que Marcelo Pimenta Marques analisará a divisão das *tékhnai* apresentada no *Filebo* em três momentos – os passos 55c-56a, 56b-57d, 57e-59d – que sistematizam e legitimam sua função no movimento argumentativo do diálogo: o contexto da contraposição e da aproximação entre *hedoné* e *phrónēsis*, “prazer e reflexão”, tendo em vista a vida feliz.

Nesse sentido, a discussão proposta por Marques partirá da reflexão sobre as condições da mistura que deve ser a vida boa, tendo como parâmetro dessa análise os critérios que nos permitem determinar o “valor dos valores”, agrupados em torno do “prazer e da reflexão”, dos prazeres em suas diferenças, e da inteligência (enquanto *tékhnē* dos discursos) em suas também múltiplas modalidades. Posto isto, é preciso fechar o terceiro eixo dialógico com duas reflexões sobre a herança e tradição platônicas no âmbito da história da filosofia que serão abordadas seja na ótica da herança do pensamento platônico no contexto do mundo antigo, seja na tradição neoplatônica e sua presença na filosofia do século XVII.

O primeiro texto, de Alice Bitencourt Haddad, procura mostrar como o *Teeteto*, o diálogo platônico no qual se busca a definição de *epistémē*, teve influência essencial na “consolidação do pensamento e dos escritos céticos”. Para tal, a autora pautar-se-á no “argumento do louco, do bêbado e do dormente” – apresentado por Sócrates em *Teeteto*, 158b-e –, para refutar a tese de Protágoras que define a *epistémē* como *aísthēsis* (percepção), para

demonstrar como este argumento está presente no ceticismo acadêmico, exposto por Cícero nos *Acadêmicas*, e no ceticismo pirrônico apresentado por Sexto Empírico nas *Hipotíposes*.

Todavia, a permanência do pensamento platônico na tradição filosófica será, também, analisada por Ulysses Pinheiro, na *Ética* de Spinoza que, apesar de toda uma tradição hermenêutica – estabelecida, sobretudo, a partir do século XX –, marcada “pela vigilância atenta contra qualquer tipo de leitura ‘platonizante’ de suas ideias”, examinará de modo acurado e com uma articulação bem estruturada, pela via do neoplatonismo, não só como elementos platônicos permanecem na obra spinozana da maturidade, mas como eles “desempenham um papel central em sua compreensão” (p. 232).

E, para demonstrar sua tese, Pinheiro valer-se-á de duas estratégias: as leituras e a correspondência de Spinoza. Dessas leituras, o autor nos trará à reflexão o livro *Diálogos de Amor*, do filósofo judeu-português Leão Hebreu, obra especialmente conhecida nos séculos XVI e XVII, cujos temas e influências neoplatônicas serão rastreadas, principalmente, na correspondência de Spinoza com Henri Oldenbourg, de modo a demonstrar não só a presença dos temas platônicos de Leão Hebreu presentes na *Ética* de Spinoza, mas para concluir que eles “não são menções marginais, mas condição da inteligibilidade do texto como um todo” (p. 232).

Ora, se tomarmos o gênero epistolográfico como um “modo de expressão filosófica”<sup>1</sup>, tal como abordado por Ulysses Pinheiro, e com tal perspectiva retornarmos à Antiguidade Clássica, veremos que a epistolografia foi um gênero cultivado pelos filósofos antigos, e que, na verdade, constitui o nosso quarto eixo dialógico.

Sob essa ótica, Markus Figueira da Silva nos trará uma análise das *Cartas, Máximas e Sentenças* de Epicuro, na qual a epistolografia se expressa como um gênero do *lógos* atrelado à ‘ação do filósofo’, pois ela comporta uma relação entre autor e destinatários que possibilita que estes tenham “presentes na memória”, os “elementos fundamentais de todo o sistema”, facilitando assim uma compreensão de todo o conjunto do sistema epicúreo.

A análise proposta por Silva alarga a questão do gênero epistolo-

---

<sup>1</sup> A expressão é de Markus Figueira da Silva (p. 252), para explicitar a escolha epicúrea pelo gênero epistolográfico como forma de exposição e consolidação de seu pensamento filosófico.

gráfico até ao estilo aforismático, contido nas *Máximas*, *Sentenças* e nas *Cartas*, de tal modo que sua compreensão possibilitará o reconhecimento de que ambos os estilos analisados remetem à estreita tessitura entre o gênero e a filosofia, daí sua enfática conclusão de que a escolha literária e filosófica de Epicuro pressupõe “pensamento elementar (*stoikheion*) ou corpuscular, para o qual cabe [...] a metáfora ‘atomização do pensamento’ ”(p. 248).

E, assim, chegamos finalmente ao momento em que “As artes do discurso” serão vistas a partir da recepção da Antiguidade Clássica, no Renascimento e nos séculos seguintes, compondo, desse modo, o quinto eixo dialógico deste volume de *Kléos*.

Em uma primeira abordagem, teremos a análise das gramáticas de ensino do grego em Portugal, apresentadas por Carlos Morais, que, lembrando a importância do aveirense Aires Barbosa na introdução dos estudos helênicos não só em Portugal – onde foi titular de uma cadeira de grego, a convite de D. João II, vindo a ser mestre do futuro rei D. Henrique –, mas, também, em toda a Península Ibérica, pois, entre 1495-1523, foi, igualmente, titular de uma cadeira de grego, na Espanha, fará uma retrospectiva analítica das gramáticas que, na sequência do ensino de Aires Barbosa, foram utilizadas em Portugal entre os séculos XVI e XIX.

A primeira delas, as *Institutiones in Linguam Graecam*, de Clenardo, que teve, juntamente com seu complemento as *Meditationes Graecanae*, quatro edições – de 1530, 1531, 1595 e 1608 –, que serão analisadas por Morais, na ótica de sua influência na base dos epítomes *ex Clenardo, in usum tyronum*, que os Jesuítas portugueses compuseram para o ensino nos seus colégios – pedagogicamente inovadores, pela preocupação constante de ajustar o conteúdo às necessidades letivas – e que foram publicados entre 1594 até o início do século XVIII.

Mas, com a expulsão dos jesuítas pelo Marques de Pombal e sua proposta de uma reforma do ensino secundário, Morais nos fará uma minuciosa análise do processo em que João Jacinto de Magalhães conformará a segunda dessas gramáticas, o *Novo Epítome da Grammatica Grega de Porto-Real composto na Língua Portuguesa para uso das Novas Escolas de Portugal*, composta a partir da tradução, com correções, adaptações e aditamentos dos compêndios de C. Lancelot, *Nouvelle Méthode pour apprendre facilement la Langue Grecque* e o *Nouvelle abrégé de la grammaire grecque*, de N. Furgault,

sublinhando a preocupação pedagógica de Magalhães para que o ensino do grego fosse feito “com agrado e não se intimide os alunos com as dificuldades da língua, porque, em boa verdade, elas são muito poucas, quando o método é bom” (p. 281).

A presença dos estudos clássicos em Portugal será, também, revista a partir da retomada dos estudos acerca da *Ratio Studiorum*, proposta por Margarida Miranda, que busca mostrar como ela contribuiu para a emergência da ciência moderna através do que será chamado por ela de “ciência filosófica” jesuítica.

Nesse sentido, Miranda nos propõe não só a revisão, mas a refutação das teses da “historiografia dominante” que afirma ter sido a expulsão dos jesuítas um “ato de europeização da cultura e de modernização de um país mergulhado em trevas”. E, para compor sua argumentação, retomará a História da Ciência em Portugal para demonstrar como os jesuítas e seus Colégios foram a “porta de entrada das novidades galileanas” e, ainda, que seu ensino científico, fundado na *Ratio Studiorum*, que, sob o ângulo epistemológico nela contido, sobretudo no que diz respeito ao estudo da natureza, favoreceu a coalescência entre escolástica e humanismo, abrindo caminho para um “plano de estudos” que “desenhava um edifício epistemológico assente sobre a unidade do saber”.

Entretanto, a presença das “Artes do Discurso” não se esgota no quadro constitutivo da tradição filosófica e em sua receptividade no pensamentos português e brasileiro entre os séculos XV-XIX, mas ela vai ganhar uma amplitude que caracterizará os novos enfoques que revê essas tradições ao longo do século XX e seu alargamento em uma *koionia* “globalizada”, que provocará alterações radicais a partir da segunda metade do século passado e que segue, aprofundada, nestas duas décadas em curso do século XXI.

É assim que, fechando o conjunto dos textos apresentados no III Colóquio PRAGMA-CECH, teremos a necessária e oportuna reflexão de Michael Chase, que, retomando a platônica tese de Pierre Hadot de que a ‘filosofia é um modo de vida’ – não podendo ser reduzida a um “mero discurso”, nem à elaboração de complexos sistemas metafísicos –, e que, tal como pensada na Antiguidade, como uma série de “exercícios espirituais” que têm por objetivo transformar nossa ‘visão de mundo’, proporá que nos

seja possível inverter a perspectiva individualista contemporânea para uma perspectiva universal, na qual passado, presente e futuro são simultâneos.

E, comparando a antiga noção de “exercícios espirituais” com alguns correspondentes modernos, encontrados, segundo Chase, nos pensamentos de Pavel Florensky, Vladimir Vernadsky, Edward Said e Sílvio Tagliagambe, irá demonstrar que a ‘interdisciplinaridade’ – um tema cadente da reflexão filosófica contemporânea – pode ser pensada como “modo de vida”.

Visto sob essa ótica, o *lógos* parece nos ter levado ao reconhecimento da importância do tema de nosso colóquio, que pode ser medida não apenas por sua função específica na conformação do pensamento antigo, mas, também, por sua presença marcante na reflexão em que esta tradição se conforma no âmbito da tradição discursiva ocidental e de sua interlocução com gêneros da Antiguidade Clássica; resultando dessa abordagem o seu valor interdisciplinar intrínseco, e, ainda, um escopo reflexivo com necessidades específicas, próprias ao contexto dos Estudos Clássicos, que mescla as exigências do conhecimento filológico com o rigor da reflexão filosófica, da crítica literária e da construção historiográfica.

Em consequência, os textos que ora trazemos a público, apresentados e discutidos ao longo de quatro dias de setembro, em 2015, quando o PRAGMA e o CECH estiveram reunidos em Tiradentes, sob o apoio do Campus Cultural da UFMG e do NEAM da UFMG, possibilitou que os “caminhos do *lógos*” fossem pensados em seus diferentes meandros, onde a ‘cidade antiga’ – aqui experimentada na presença dos clássicos, na cidade de Tiradentes –, como espaço natural de sua conformação, fosse também cenário manifesto dos “caminhos do *lógos*”.

Por fim, faz-se necessário agradecer e sublinhar o apoio do PP-GLM - Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica da UFRJ e de seu coordenador, Professor Rodrigo Guerizoli, bem como à Gráfica da UFRJ e a seus funcionários, na impressão deste volume de Kléos.

Rio de Janeiro, julho de 2015.

Maria de Fátima Silva  
Maria das Graças de Moraes Augusto



# AS ARTES DO DISCURSO E O “NATURALISMO” CÍNICO: TEMA E VARIAÇÕES DE UMA ANEDOTA FILOSÓFICA

OLIMAR FLORES-JÚNIOR

*Faculdade de Letras  
Universidade Federal de Minas Gerais*

## I

O ponto de partida destas breves reflexões é a constatação de que uma parte importante do *corpus* cínico, isto é o conjunto dos textos que fixaram e transmitiram os princípios do Cinismo antigo, se constituiu essencialmente num vasto e muito variado repertório de anedotas. Este anedotário, somado a uma outra parcela menor e igualmente controvertida de fragmentos de obras perdidas ou de referências e citações diversas, nos permite afirmar que, do ponto de vista de sua *forma literária*, o Cinismo é de fato uma filosofia *menor*. Pesa aí, sem dúvida, a opinião de alguns autores – antigos e modernos – que, estendendo o diminuto da forma à mensagem de seu conteúdo, colocam sob suspeita o real estatuto filosófico do Cinismo. Seja como for, parece certo que o terreno de fixação originário do pensamento cínico da Antiguidade identifica-se, de um modo geral, com o que poderíamos chamar de *formas simples* ou *formas breves*. Deixando de lado os textos propriamente fragmentários ou doxográficos, cuja brevidade é circunstancial e aparece subordinada a uma contextualização mais ou menos evidente, para nos concentrarmos na anedota filosófica, especificamente na anedota cínica, uma ou duas observações preliminares se fazem necessárias.

Em primeiro lugar, no que diz respeito à estrita terminologia, referir-se à literatura cínica como uma literatura de caráter preponderantemente anedótico seria já uma inflexão moderna do fenômeno antigo: se tomarmos como exemplo a principal fonte antiga sobre o Cinismo, o longo e embaraçado compêndio de Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, cuja redação final pode ser situada na primeira metade do III século d. C., constatamos que os feitos e ditos dos filósofos cínicos jamais

são nomeados como anedotas. A rigor, é nas formas antigas – num certo sentido também *menores* – do apotegma, do *apomnemóneuma*, e sobretudo da *chria*, que a essência do pensamento cínico parece ter preferencialmente se deixado capturar<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> O termo “apotegma”, em grego ἀπόφθεγμα, traduz-se por “sentença”, “máxima” ou “preceito”; no plural, τὰ ἀποφθέγματα, *os preceitos*, aparece no título de duas obras atribuídas a Plutarco (*Apotegmas lacônicos* e *Apotegmas de reis e imperadores*). O ἀπομνημόνευμα, substantivo derivado do verbo ἀπομνημονεύω, “contar de memória” ou “trazer à lembrança (a presença de uma pessoa, por exemplo)”, indica a “palavra ou ação memorável”; também no plural, Ἀπομνημονεύματα, é o título da conhecida obra de Xenofonte sobre Sócrates, traduzido normalmente como *As memoráveis de Sócrates* ou, com o calque latino, como *Memorabilia*. Enfim, ligado ao verbo χράομαι, cujo sentido engloba, entre outras nuances, as noções de “se apropriar, usar ou se servir de alguma coisa”, a *chria*, forma aportuguesada para o grego χρεία, designa, de um modo geral, “aquilo de que se faz uso” e, no contexto preciso da literatura, “o uso que se faz de uma sentença” ou “uma sentença de que se pode tirar proveito numa situação determinada”, donde posteriormente incorpora o sentido mais sintético de “frase ou gesto de efeito”, *tirada* ou, se quisermos, *sacada*, muitas vezes emoldurada por um entrecho cômico narrado em prosa (a *chria* equivaleria assim, para utilizar expressões francesas, ao *bon mot*, “palavra oportuna” ou ao *trait d’esprit*, “traço de espírito”). A exemplo do que ocorre com o apotegma e com o *apomnemóneuma*, também o termo “*chria*”, igualmente no plural, foi utilizado como título de certas obras, indicando portanto – a exemplo do que ocorre com o termo *politeia*, isto é, “república” – menos uma obra particular do que um tipo ou gênero de discurso. Nós encontramos, por exemplo, o registro de três livros de *chrias* nos catálogos das obras de Aristipo (D. L., II, 84-85); num outro passo, Diógenes Laércio (D. L., IV, 40) exemplifica o caráter “utilitário” da *chria*: ele conta que Arcesilau, um dos sucessores de Platão na Academia, que ao que parece era um *bon vivant*, amante contumaz dos prazeres da cama e da boa mesa, tinha o hábito de citar as *chrias* de Aristipo que é, como se sabe, um dos mais reconhecidos expoentes do hedonismo grego, para se defender da censura que lhe faziam por circular abertamente na companhia de duas prostitutas famosas na cidade de Élis, chamadas Teodota e Fila. Registrem-se ainda as *chrias* de Hecaton de Rodes, evocadas cinco vezes por Diógenes Laércio, três no livro VI (dedicado ao cinismo) e uma no livro VII (sobre os estoicos). Enfim, temos a presença de *chrias* no catálogo de obras de Demétrio de Falero (um livro), dos cínicos Diógenes e Metrocles e dos estoicos Zenão de Cítio (quatro livros) e Ariston de Quios (onze livros). O cínico Metrocles é geralmente considerado como o primeiro divulgador do gênero e, em certo sentido, o seu inaugurador. Por outro lado, a atribuição de um livro de *chrias* a Diógenes de Sinope levanta um problema relativo à autoria desse tipo de texto: é possível que Diógenes não fosse o autor das *chrias* que lhe são atribuídas, mas sim o seu personagem. Há, portanto, uma confusão entre o autor das *chrias* – ou quem as recolheu, já que se trata a rigor de uma coleção de máximas – e o sujeito que as pronunciou; tal confusão seria particularmente compreensível quando no contexto de uma relação discipular: parece razoável supor que um aluno tivesse todo o interesse em recolher, num volume funcionando como um manual de virtude prática, aquilo que o mestre tivesse feito ou dito. Mas o mais importante aqui – e é o que justifica a revisão desse repertório de ocorrências – é confirmar que essas formas literárias breves, enquanto veículo do pensamento filosófico, estão historicamente vinculadas à

A bem da verdade, o termo grego *anékdotos*, de onde provém o nosso “anedota”, ocorre uma única vez ao longo dos dez livros que compõem a obra laerciana, numa passagem que nada tem a ver com a ideia de forma literária ou com o sentido que a palavra posteriormente adquire, mas que ainda assim aponta para a maneira pela qual a tradição cínica se constituiu. Nessa única ocorrência do termo<sup>2</sup>, o biógrafo evoca as prescrições testamentárias de Lícon, um dos sucessores de Aristóteles no Liceu, que determinava que seus livros inéditos fossem publicados postumamente, sob os cuidados de um certo Calino. Aqui, a expressão “os livros inéditos” traduz a fórmula grega *tà anékdota*.

Em suma, a anedota é uma categoria que abrange outras formas menores cujo “ineditismo” – entre aspas porque a sua própria constituição e divulgação são já as marcas de sua publicidade – corresponde ao que, a rigor, não foi composto de forma organizada (num livro, por exemplo), mas que foi recolhido e recortado de uma biografia. A anedota seria assim

---

tradição cínico-estoica, colocando em evidência um traço maior do socratismo do qual esta tradição faz parte: o pensamento de Sócrates, que nada deixou escrito, permanece justamente no que outros disseram que ele fez e disse. Por fim, voltando ao problema específico dessas formas literárias, pode-se constatar alguma flutuação ou convergência na definição de cada um dos três tipos, uma convergência que a literatura antiga até certo ponto confirma, encampando a discussão no quadro maior dos estudos retóricos. Assim, por exemplo, Hermógenes de Tarso (séc. II-III d. C.) nos seus *Progymnasmata*, III, 1-14 Rabe, define a *chria* como “um *apomnemóneuma* [isto é: a memória] do discurso [*lógos*] ou da ação [*práxis*] de alguém”, para logo em seguida explicar que a principal diferença entre a *chria* e o *apomnemóneuma* reside na brevidade e maior concisão da *chria* (cf. também ÉLIO TEÓN. *Progymnasmata*, III). É essa convergência na definição das três formas (à exceção talvez do *apomnemóneuma*, em vista de sua maior extensão) que, de certa forma, nos leva a agrupá-las no gênero mais abrangente da anedota, sobretudo se tomarmos o termo “anedota” em sua acepção moderna. Todavia, a, por assim dizer, “história” da anedota nos permite melhor vislumbrar o papel desempenhado por estas formas breves – a sua especificidade – na constituição e transmissão do pensamento cínico. Sobre todo esse assunto, consultem-se KINDSTRAND, J. F. *Diogenes Laertius and the Chreia tradition*. *Elenchos*, Napoli, v. 7, p. 217-243, 1986. Volume intitulado *Diogene Laerzio storico del pensiero antico*; TROUILLET, F. *Le sens du mot XREIA des origines à son emploi rhétorique*. *Licorne*, Poitiers, fasc. 3, p. 41-64, 1979; HOCK, R. F.; O’NEIL, E. N. *The Chreia in Ancient Rhetoric*. Atlanta, GO: Society of Biblical Literature, 1986. t. 1: *The progymnasmata*; e ALEXANDRE JÚNIOR, M. Importância da *cria* na cultura helenística. *Euphrosyne*, Lisboa, v. 17, p. 31-62, 1989; especificamente, para o contexto da tradição cínica, veja-se GOULET-CAZÉ, M.-O. *Le livre VI de Diogène Laërce: analyse de sa structure et réflexions méthodologiques*. In: HAASE, Wolfgang; TEMPORINI, Hildegard (Ed.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Berlin: Walter de Gruyter, 1992. Part 2: Prncipate, v. 36.6. p. 3880-4048.

<sup>2</sup> D. L., V, 73.

o registro da ação e da palavra *em ato*, um registro que tende à máxima concisão e que busca preservar o caráter intempestivo e improvisado do episódio narrado.

## II

De um ponto de vista etimológico, o adjetivo *anékdotos* forma-se a partir do verbo *ekdidónai*, que significa “dar ou entregar (para o exterior)”, “tornar público”, modificado pelo prefixo de negação *an-*; *anékdotos* se diz então, em princípio, daquilo que não foi entregue: uma mulher “anedota”, por exemplo, é a mulher celibatária, que não foi dada em casamento, que não foi entregue, como na expressão “envelhecer em casa sem marido” (*ἀνέκδοτος ἐνδον καταγηράσκειν*)<sup>3</sup>, que encontramos num orador do séc. IV a. C., Hipérides, numa obra intitulada *A Licofrônio*<sup>4</sup>; significa também “não publicado, inédito”, como na passagem de Diógenes Laércio citada acima, podendo se referir ainda às propriedades não divulgadas ou secretas de alguma droga, como em *ἀνέκδοτος δύναμις*, “poder secreto”<sup>5</sup>. Por fim, uma consulta rápida a alguns dos principais dicionários das línguas modernas permite destacar alguns usos correntes e mais ou menos consensuais do termo “anedota”: “particularidade histórica, um pequeno fato curioso cuja narrativa pode esclarecer a trama das coisas e a psicologia dos homens”; “o relato de um fato curioso ou pitoresco, um detalhe ou aspecto secundário, sem poder de generalização e sem um alcance maior” (*Le Robert*; itálicos meus); ou ainda “uma particularidade engraçada de figura histórica ou lendária” (*Aurélio, Caldas Aulete, Houaiss*). No conjunto, o que se coloca em evidência na definição moderna de “anedota” é a sua brevidade e o seu caráter acessório, ilustrativo e, frequentemente, jocoso.

Nesse percurso, resumido muito rapidamente aqui, que leva o termo “anedota” de sua acepção original como “não entregue, não dado à publicação, inédito” até o seu sentido moderno, um nome deve ser especialmente lembrado, o do historiador bizantino Procópio de Cesareia, que em meados do séc. VI compôs uma obra cujo título é precisamente

<sup>3</sup> Na ausência de outra indicação, as traduções das passagens em língua estrangeira são de minha responsabilidade.

<sup>4</sup> HIPÉRIDES. *A Licofrônio*, 13 apud LSJ, *s.v.*

<sup>5</sup> PHILUMENUS MEDICUS. *De Venenatis Animalibus*, 10, 9. (séc. III d.C.).

*Anedotas*, ou, conforme sua tradução latina, *Historia Arcana*; em português ela é conhecida com o título de *História secreta*. Esta obra tem um percurso curioso, e há mesmo quem duvide de sua autenticidade<sup>6</sup>. Mencionada na *Suda*, ela permanece perdida até a primeira metade do séc. XVII, quando, em 1625, foi descoberta na Biblioteca do Vaticano por Nicolo Alamanni, que traduz em seguida o texto para o latim (daí o título *Historia Arcana*). Alguns anos depois, em 1685, o historiador francês Antoine Varillas publica as suas *Anedotas de Florença ou A história secreta da casa dos Médicis*, que, ao que consta, traz a primeira ocorrência em língua moderna do termo *anékdotos* (em francês, *anecdote*). Varillas assume, logo no prefácio de sua obra, a influência de Procópio:

*Se Procópio, que é o único autor do qual nos restam anedotas, tivesse deixado por escrito as regras desse gênero de texto, eu não seria obrigado a fazer um prefácio, porque a autoridade desse excelente historiador, que a Imprensa Real acaba de nos dar tão corretamente, seria suficiente para colocar-me ao abrigo de todo tipo de crítica, supondo que eu as tivesse observado com exatidão<sup>7</sup>.*

Procópio aparece então, por assim dizer, como o pai da anedota enquanto gênero literário, sem portanto defini-lo explicitamente. Todavia, a natureza de sua obra e, por consequência, a do gênero anedótico, aparece com mais nitidez se abordada no conjunto de sua produção. Para o nosso modesto propósito aqui bastaria lembrar os dados mais imediatos do problema.

Ocorre que Procópio, atuando como um historiador oficial do Império, havia publicado anteriormente duas outras obras, uma *História das Guerras*, em que narrou as campanhas de Belizário, general do Imperador Justiniano I, e uma *Sobre os edifícios*, sobre os monumentos e benfeitorias feitas no império pelo mesmo Justiniano. Estas duas obras são, como seria de se esperar, extremamente elogiosas e favoráveis tanto a Justiniano

<sup>6</sup> Cf. PROCOPE DE CÉSARÉE. *Histoire Secrète*. Suivi de “Anekdotia” par Ernest Renan; traduit et commenté par P. Maraval; préface d’A. Nadaud. Paris: Les Belles Lettres, 1990; VILLON, V. R. *A história em desconcerto: as Anekdotia de Procópio de Cesareia e a Antiguidade Tardia*. Rio de Janeiro: Dep. de História da Pontifícia Universidade Católica, 2014 (tese).

<sup>7</sup> Apud VILLON, 2014.

quanto a Belizário. Pouco tempo depois, ou talvez paralelamente à redação dos *Sobre os edifícios*, mas em todo caso de modo oculto, ele escreve as tais *Anedotas* que, de certa forma, corrigem as obras anteriores, tal como explica o próprio Procópio logo na abertura do texto:

αἴτιον δὲ, ὅτι δὴ οὐχ οἷόν τε ἦν περιόντων ἔτι τῶν αὐτὰ εἰργασμένων ὄτῳ δεῖ ἀναγράφεσθαι τρόπῳ. οὔτε γὰρ διαλαθεῖν πλήθη κατασκόπων οἷόν τε ἦν οὔτε φωραθέντα μὴ ἀπολωλέναι θανάτῳ οἰκτίστῳ· οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τῶν συγγενῶν τοῖς γε οἰκειοτάτοις τὸ θαρρεῖν εἶχον. ἀλλὰ καὶ πολλῶν τῶν ἐν τοῖς ἔμπροσθεν λόγοις εἰρημένων ἀποκρύψασθαι τὰς αἰτίας ἠναγκάσθη. τὰ τε οὖν τέως ἄρρητα μείναντα καὶ τῶν ἔμπροσθεν δεδηλωμένων ἐνταῦθά μοι τοῦ λόγου τὰς αἰτίας σημῆναι δεήσει.

*A causa [de ter procedido assim] é que não era possível escrever sobre estas coisas da maneira conveniente enquanto as pessoas envolvidas estivessem vivas. Pois não seria possível escapar à quantidade de espiões nem, uma vez descoberto, evitar uma morte cruel. Eu não podia confiar nem nos mais próximos dos meus familiares. Assim, eu fui forçado a esconder as causas das muitas coisas ditas nos livros anteriores. Será necessário então indicar, neste meu livro de agora, as causas do que antes fora demonstrado e as coisas que permaneceram até aqui silenciadas<sup>8</sup>.*

No intuito de indicar as causas do que narrara nas primeiras obras, Procópio acaba por compor um libelo de rara violência contra aqueles mesmos que ele antes elogiara, colocando a nu o vício, a perversidade e a corrupção do Imperador Justiniano e de Belizário, bem como de suas respectivas esposas, Teodora e Antonina. Em suma, Procópio revela nesta obra aquilo que, por força das circunstâncias, teve que esconder nas outras.

Se, de um lado, o título desta obra parece se justificar, como explica o autor, pela necessidade óbvia de sua redação em segredo e de sua não publicação, o que acabou levando ao seu ostracismo durante tantos séculos, de outro, a obra e seu título levantam algumas questões a respeito dos elementos que em princípio garantem a especificidade da anedota como forma literária. Em primeiro lugar, a ideia de uma forma breve ou simples só encontra confirmação se atentarmos para o plural do título: o

<sup>8</sup> PROCOPIO. *Historia Arcana*, I, 2-3. WIRTH, G. (Ed.). *Procopii Caesariensis opera omnia*. Leipzig: Teubner, 1963. v. 3.

texto de Procópio seria antes uma coleção de anedotas, sugerindo assim que uma anedota pode ser expandida e agenciada com outras na composição de um tecido maior. Depois, o seu caráter ilustrativo parece comprometido, e mesmo o seu valor acessório ganha um contorno particular: as anedotas procopianas constituem na verdade uma “história paralela” ou, sob um certo aspecto, uma “história invertida”, que, retomando os elementos das obras anteriores, conservam a sua autonomia narrativa. Enfim, cabe ressaltar a finalidade expressa de uma anedota, conforme lemos nas explicações de Procópio: indicar, sinalizar ou dar a entender (cf. o uso do verbo *σημαίνω*) as causas ou a razão profunda daquilo que aparece na superfície dos gestos. Nesse ponto, o juízo de Procópio coaduna-se perfeitamente com uma das definições modernas de anedota, mencionadas há pouco: “fato cuja narrativa pode esclarecer a trama das coisas e a psicologia dos homens”. Dessa perspectiva, entendendo que uma anedota se limita a *indicar* ou *sinalizar* os fatos particulares, ela constituiria, transposta para o terreno filosófico, antes um gênero indutivo, e não dedutivo ou especulativo (muito embora os cínicos, em especial Diógenes, tenham mais de uma vez recorrido ao silogismo). Mas há mais: se no caso de Procópio a composição de um discurso anedótico (não um discurso “cifrado” [num sentido straussiano], mas um discurso que deve esperar o momento oportuno para sua publicação – vale dizer: esperar que morram as pessoas envolvidas) se explica por uma necessidade prática evidente (isto é: que o autor não venha a sofrer retaliações ou mesmo que não venha a ser morto em razão daquilo que ele divulga), por outro lado, da perspectiva da “fundação” do novo gênero, elas parecem antecipar a sugestão de que uma anedota depende, em alguma medida, de um “descolamento” entre o episódio que ela narra, e do qual ela apresenta uma versão possível (ou verossímil), e a realidade ou a existência fática da ou das personagens que ela envolve: uma anedota, sem necessariamente se opor ou abandonar a história, promove uma certa “desagregação” dos fatos históricos em nome de uma “verdade” de outra ordem. Não há como não ver aqui, posto que se trata de examinar as qualidades da anedota filosófica, o eco de uma abordagem aristotélica do confronto entre poesia e história. O gênero anedótico parece estar em algum lugar entre o gênero história e o gênero poesia.

Esse (longo) preâmbulo me parece útil exatamente porque a

história dos usos do termo “anedota” (que evoquei aqui de forma muito resumida), confrontados com sua acepção moderna (que aliás transforma um adjetivo em substantivo), pode nos ajudar a compreender a especificidade da literatura cínica, e como, nesse caso mais do que em outros, forma e conteúdo – isto é: o registro verbal de uma ação e a mensagem filosófica que ela contém – se imbricam e se justificam mutuamente. Todavia, o que se percebe é que o Cinismo, preservado essencialmente numa literatura anedótica, subverte a noção mesma de anedota, emprestando a ela uma dimensão absolutamente inovadora, a tal ponto que nós podemos legitimamente duvidar da pertinência desse termo para caracterizar uma parte importante do *corpus* cínico. Essa dificuldade fica mais clara se comparamos a especificidade da anedota sobre os filósofos cínicos com as anedotas sobre outros filósofos (por exemplo, no contexto de uma obra como a de Diógenes Laércio): o que se percebe é que as anedotas sobre os outros filósofos podem ser, de alguma forma, “controladas” por suas respectivas obras (conservadas integralmente ou não), mas no caso dos cínicos uma tal possibilidade fica em princípio excluída. Assim, apenas para evocar um caso mais extremo, nós poderíamos dizer que as anedotas que envolvem Platão apontam para a obra platônica, enquanto que as anedotas sobre Diógenes só apontam para si mesmas. Não há portanto como se falar em caráter assessorio ou ilustrativo de uma anedota filosófica quando ela é o único material disponível sobre a filosofia que ela supostamente ilustraria.

### III

Duas questões complementares – uma mais geral e outra mais específica – devem nortear uma investigação sobre a anedota cínica, a saber: qual o possível valor filosófico de uma anedota?<sup>9</sup> E: por que a literatura cínica teve nas formas anedóticas o seu terreno preferencial de fixação? De certa forma, ao respondermos a segunda questão estaremos respondendo também a primeira. Uma hipótese deve de saída ser descartada, a que atribui aos percalços da transmissão material dos textos a causa do confinamento do Cinismo numa literatura dita menor – não se trata, nesse

<sup>9</sup> Para uma abordagem geral do problema, consulte-se NIEHUES-PRÖBSTING, H. Anekdoten als philosophiegeschichtliches Medium. *Nietzsche-Studien*, Berlin, v. 12, p. 255-286, 1983.



caso, de “sorte” ou “azar”. Não coube – pelo menos não inteiramente – ao capricho do tempo ou à escolha dos copistas o desaparecimento dos textos cínicos autênticos; a constituição de um *corpus* anedotário, como forma de preservação do Cinismo, parece antes dever-se à decisão, ela mesma filosófica, dos próprios cínicos. Para usar uma expressão própria dos estudos de religião, nós poderíamos dizer que o cinismo não é uma “filosofia do livro”. Ainda que verossimilmente todos os seus representantes tenham desenvolvido uma atividade literária, o Cinismo é antes de tudo um ato de afirmação da vontade que *voluntariamente* renunciou à especulação teórica e aos sistemas de pensamento. Sua pátria é a vida imediata e sensível e sua essência é o gesto, intempestivo e improvisado, forjado no calor do embate direto com as situações concretas da existência, um gesto que representa a manifestação visível de uma razão soberana, mas que se enuncia segundo outros códigos e não pela evolução de argumentos abstratos. É bem conhecido o gesto de Diógenes – narrado em uma anedota – que, diante de alguém que tentava convencê-lo por meio de um silogismo sofisticado que ele tinha chifres, apenas passou a mão pela cabeça e concluiu: “quanto a mim, eu não os percebo”<sup>10</sup>. Em outra ocasião, guiado pelo mesmo espírito, ao fim de uma exposição de Platão sobre o mundo inteligível, em que o filósofo exemplificava o seu raciocínio com a “ideia de mesa”, ou seja a “mesidade”, Diógenes pondera: “Platão, a mesa eu posso ver, a ‘mesidade’ não”, ao que Platão teria respondido: “normal! Você tem olhos para ver a mesa, mas não tem inteligência para contemplar [teorizar, θεωρεῖται] sobre a ‘mesidade’”<sup>11</sup>. Farpas à parte, o que se vê aqui é o confronto de duas inteligências diferentemente orientadas e que fundam, ao menos desse ponto de vista, duas maneiras opostas de filosofar. Se para Platão a busca da verdade depende de um longo processo dialético ruminado pelas faculdades do espírito na forma de um diálogo bem codificado, com regras bem estabelecidas, e que aponta para algo fora do mundo sensível, para Diógenes a filosofia é um embate que se enfrenta com o corpo, cuja pedagogia depende inteiramente do discurso parresíastico no qual o sujeito se expõe naquilo que expõe, ao mesmo tempo em que expõe, em

---

<sup>10</sup> Cf. D. L., VI, 38.

<sup>11</sup> Cf. D. L., VI, 53.

praça pública, a inércia dos juízos herdados. A filosofia cínica é, por opção e método, uma filosofia escandalosa e incômoda. Compreende-se bem então o juízo de Diógenes sobre Platão, talvez em resposta à insinuação de sua pouca inteligência, que encontramos em Temístio: “de que nos serve um homem que, filosofando já há tanto tempo, nunca incomodou ninguém?”<sup>12</sup>. Vê-se portanto que, até certo ponto, a própria concepção da filosofia determina os meios de sua transmissão. Assim, nós podemos dizer que, tanto do ponto de vista filosófico quanto do ponto de vista filológico (mais, talvez, do ponto de vista filológico), Diógenes é para nós tudo o que Platão não é; nesse sentido – e apenas para concluir a comparação entre os dois filósofos –, não há que se deplorar o fato de que, enquanto o pensamento de Platão se cristalizou em uma das tradições textuais mais bem estabelecidas do ocidente, aquela que preservou o de Diógenes se constrói – ou se reconstrói – no quebra-cabeças formado pelas anedotas, que são como cacos caídos de uma “biografia não autorizada”. Mas talvez por isso, Diógenes pareça render uma homenagem maior à compreensão que a própria Antiguidade tinha da história da filosofia, já que ela – e o exemplo aqui é obviamente a obra de Diógenes Laércio – reconheceu a importância de revelar o ponto para o qual convergem o pensamento e a vida. Nesse sentido, vale lembrar o que Plutarco escreve – e que tem valor de uma definição – sobre o gênero *bíos*, isto é, *vida*, termo que, convém lembrar, empresta o título também à obra de Diógenes Laércio, e que apenas de modo aproximativo poderia ser assimilado à biografia moderna, assim como a historiografia filosófica antiga apenas de modo aproximativo pode ser assimilado à historiografia filosófica moderna:

οὔτε γὰρ ἱστορίας γράφομεν, ἀλλὰ βίους, οὔτε ταῖς ἐπιφανεστάταις πράξεσι πάντως ἔνεστι δῆλωσις ἀρετῆς ἢ κακίας, ἀλλὰ πρᾶγμα βραχὺ πολλακίς καὶ ῥῆμα καὶ παιδιὰ τις ἔμφασιν ἤθους ἐποίησε μᾶλλον ἢ μάχαι μυριόnekροι καὶ παρατάξεις αἱ μέγιστα καὶ πολιορκίαι πόλεων. ὥσπερ οὖν οἱ ζωγράφοι τὰς ὁμοιότητας ἀπὸ τοῦ προσώπου καὶ τῶν περὶ τὴν ὄψιν εἰδῶν οἷς ἐμφαίνεται τὸ ἦθος ἀναλαμβάνουσιν, ἐλάχιστα τῶν λοιπῶν μερῶν φροντίζοντες, οὕτως ἡμῖν δοτέον εἰς τὰ τῆς ψυχῆς σημεῖα μᾶλλον ἐνδύεσθαι, καὶ διὰ τούτων εἰδοποιεῖν τὸν ἐκάστου βίον, ἐάσαντας ἑτέροις τὰ μεγέθη καὶ τοὺς ἀγῶνας.

<sup>12</sup> TEMÍSTIO. *Da alma* apud ESTOBEU, III, 13, 68 (JSSR V B 61).

*Não escrevemos histórias, mas vidas: a demonstração da virtude ou do vício não está toda nas ações mais grandiosas, mas, muitas vezes, um pormenor, uma palavra ou alguma brincadeira fizeram brilhar um caráter melhor do que os combates com miríades de mortos, as maiores expedições e os cercos das cidades. Como os pintores reproduzem a semelhança [de suas imagens] a partir do rosto e da aparência do olhar, nos quais cintila o caráter, se preocupando menos com as partes restantes, assim também nos seja dado penetrar antes nos vestígios da alma e através deles compor o retrato de cada vida, deixando a outros a grandeza e as guerras<sup>13</sup>.*

#### IV

Há uma passagem em Diógenes Laércio – justamente uma anedota – que ilustra bastante bem as razões que fizeram o Cinismo se fixar neste conjunto heteróclito de historietas de que hoje dispomos. Trata-se da narrativa de um breve diálogo entre Diógenes e um de seus discípulos, Hegésias, que, sem dúvida em razão do fervor com que seguia o mestre, recebera o carinhoso apelido de *kloiós*, ou seja, “coleira de cachorro”<sup>14</sup>:

Ἡγησίου παρακαλοῦντος χρῆσαι τι αὐτῷ τῶν συγγραμμάτων, “μάταιος,” ἔφη, “τυγχάνεις, ὦ Ἡγησία, ὃς ἰσχάδας μὲν γραπτὰς οὐχ αἰρῆ, ἀλλὰ τὰς ἀληθινὰς· ἄσκησιν δὲ παριδῶν τὴν ἀληθινὴν ἐπὶ τὴν γεγραμμένην ὀρμᾶς.”

*A Hegésias, que lhe pedia um de seus livros, Diógenes disse: “és um tolo, Hegésias; os figos, tu não escolhes os pintados, mas os verdadeiros, mas desdenhando a verdadeira ascese, tu te lanças para a [ascese] escrita”<sup>15</sup>.*

Esta réplica de Diógenes a Hegésias, por sua meridiana clareza, poderia dispensar qualquer comentário, mas destaquemos alguns de seus elementos. Em primeiro lugar, devemos observar que se Hegésias pede emprestado os livros de Diógenes é porque ou bem Diógenes havia escrito algum ou bem Diógenes tinha alguns em sua poder. Não fica claro do que exatamente se trata, mas fica evidente que o cínico não era inteiramente refratário à escritura. Mas há aí uma hierarquia nos processos de aquisição

<sup>13</sup> PLUTARCO. *Vida de Alexandre*, 1, 2-3.

<sup>14</sup> Cf. D. L., VI, 84.

<sup>15</sup> D. L., VI, 48.

da sabedoria, e o livro não ocupa a parte mais alta; se não há propriamente uma recusa da escritura, há sim uma crítica a ela: os livros – que sejam escritos ou lidos – não são inúteis, mas jamais poderão substituir o gesto que atualiza a virtude e a torna efetiva. É claro que esta crítica à escrita, que soa em princípio banal, não é nova na literatura antiga.

Numa página célebre do *Fedro*<sup>16</sup>, Platão põe na boca de Sócrates o mito de Teuth, o deus que descobriu, entre outras ciências, a escrita que, em seguida, ele quis ensinar aos egípcios. Sócrates então se apropria da opinião de Thamou, o rei do Egito, a quem Teuth propõe sua novidade, mas que a recusa julgando-a inútil: a escrita é a arte que pinta (cf. o verbo γραφῆν, ao mesmo tempo “pintar” e “escrever”) sobre o papel (ou sobre um papiro) o que deveria estar inscrito na alma, e mesmo enquanto instrumento para ajudar a memória, ela, a escrita, é “um poder que é o contrário daquele que ela possui”<sup>17</sup>, pois ela bloqueia no homem o caminho da reminiscência que conduz o que se aprende em direção à alma. É, no geral, o mesmo raciocínio que está por trás da reprimenda que Antístenes (o filósofo socrático, professor de Diógenes, mas não um cínico “de pleno direito”, segundo alguns<sup>18</sup>) faz a um de seus alunos que reclamava por haver perdido as notas do seu curso: “você deveria tê-las inscrito [cf. o verbo καταγραφῆν] na alma (ἐν τῇ ψυχῇ), e não em folhas de papel”<sup>19</sup>.

A lição que Diógenes dá a Hegésias parece indicar uma mudança de perspectiva na abordagem socrática desse tema, sutil, sem dúvida, mas importante: de uma certa maneira, não se trata mais do “lugar” para onde vai a virtude e o conhecimento, mas do “lugar” de onde eles provêm. O

<sup>16</sup> Cf. PLATÃO. *Fedro*, 274b-275b.

<sup>17</sup> PLATÃO. *Fedro*, 275a.

<sup>18</sup> Sobre o “lugar” de Antístenes no movimento cínico e sobre sua eventual relação com Diógenes, vejam-se DUDLEY, D. R. *A history of Cynicism: From Diogenes to the 6<sup>th</sup> century A.D.* Chicago: Ares Publishers, 1980 (1<sup>a</sup> ed. 1937), sobretudo o primeiro capítulo, “Antisthenes. No direct connexion with Cynics. His ethic”, p. 1-16; GIANNANTONNI, G. *JSR*, v. 4, p. 223-233; GOULET-CAZÉ, M.-O. Who was the first Dog? In: BRANHAM, R. Bracht; GOULET-CAZÉ, M.-O. (Ed.). *The Cynics: The Cynic movement in Antiquity and its legacy.* Berkeley: University of California Press, 1996. p. 414-415; GONZÁLEZ, P. P. Fuentes. En defensa del encuentro entre dos perros, Antístenes y Diógenes: historia de una tensa amistad. *Estudios gregos y indoeuropeus*, Madrid, v. 23, p. 225-267, 2013.

<sup>19</sup> Cf. D. L., VI, 5.

problema passa a ser então a origem da virtude e o modo como ela se constitui no homem. Para Sócrates (o de Platão) e para Antístenes, tudo o que é matéria de conhecimento deve ser inscrito na alma; mas para Diógenes, isso parece óbvio: o sujeito que detém um saber qualquer, deve tê-lo necessariamente na sua alma, pois tê-lo “alhures” é o mesmo que não o ter; e dado que o cínico não separa a alma do corpo, ter uma virtude inscrita na alma significa realizá-la com o corpo, significa colocá-la em prática: ter um conjunto de preceitos morais escritos sobre uma folha ou tê-los na memória, e ainda ser capaz de recitá-los em voz alta (para ensinar a alguém), sem os colocar em prática não vale coisa alguma; seria mesmo uma impostura. Essa “epistemologia” calcada inteiramente na ética está aliás na base da crítica que Diógenes lança a Antístenes quando ele o compara a uma trombeta: “ele fala alto, mas não escuta o que diz”<sup>20</sup>. Em suma, para o cínico, o fato de que a sabedoria deva de qualquer modo estar gravada na alma é uma evidência. Resta saber onde encontrá-la e como buscá-la.

Na sua réplica a Hegésias, Diógenes dá explicitamente a resposta: praticando a verdadeira ascese (ἀσκησις ἀληθινή), que aparece então como o objeto de uma escolha necessária. O tema da ascese, convertida no objeto de escolha do filósofo e no alvo de um movimento, é central no Cinismo, mas muito complexo pra ser tratado aqui<sup>21</sup>. Eu apenas indicaria esquematicamente algumas de suas características principais: (1) diferença da ascese tradicional, militar ou esportiva; (2) ela é também física, mas a ideia de uma “dupla ascese” é sujeita a caução: trata-se antes de uma ascese corporal com finalidade moral, para que o corpo não seja um entrave para a decisão moral da pessoa; (3) o seu caráter preparatório adquire um contorno particular, uma vez que o cínico recusa, de um modo geral, o esforço de antecipação do futuro; e, finalmente, (4) ela é um exercício vital, cotidiano: no diálogo entre Diógenes e Hegésias a imagem dos figos na composição da metáfora não é gratuita. Nesse sentido, considerando-se principalmente este último aspecto, nós poderíamos dizer que, entre os cínicos, a ascese, convertida no objeto de escolha do filósofo (cf. o verbo αἰπεῖν) e no alvo necessário do seu movimento (cf. o verbo ὀμᾶν) se confunde com a própria a atividade

<sup>20</sup> DION CRISÓSTOMO. *Or. VIII, Diógenes ou Da virtude*, 2 (SSR V B 584).

<sup>21</sup> Cf. GOULET-CAZÉ, M.-O. *L'ascèse cynique*. Paris: Vrin, 1986.

filosófica. É o que parece confirmar uma das cartas do Pseudo-Crates:

*Filosofem [φιλοσοφεῖτε]! Filosofem mais [πολλάκις] do que vocês respiram! Pois é preferível [αἰρετώτερον] o viver bem [τὸ εὖ ζῆν], que é o que dá a filosofia, ao [simplesmente] viver, que é o que dá a respiração [...]. É preciso caminhar em direção à felicidade [εὐδαιμονίαν], mesmo que seja através do fogo<sup>22</sup>.*

Dessa perspectiva, a reprimenda de Diógenes a Hegésias, que, de algum modo, vem projetada sobre o conselho que Crates dá a seus discípulos, tem uma sequência lógica: se a filosofia serve à vida, ela deve também vir da vida, da vida verdadeira, real e sensível e não de uma *ideia* de vida ou de uma *teoria* sobre a vida, como se verá na sequência.

## V

Assim, de um ponto de vista doutrinal, nós poderíamos aceitar que a ascese, com os contornos que lhe confere o breve diálogo entre Diógenes e Hegésias, é a substância e o fundamento de todo o pensamento cínico, cuja pedagogia identifica-se com a proposição pelo exemplo de uma “ética do mínimo”: o filósofo cínico atualiza em sua própria existência, em seu próprio corpo, e na perspectiva de um hedonismo paradoxal, a redução dos desejos ao necessário e a do necessário ao mínimo. Nesse contexto, a pobreza é um valor que se busca, e não um destino que se deve superar pela resignação; ela é na verdade o único recurso que legitima a virtude e garante a felicidade. Assim, segundo Estobeu, Diógenes considerava que a pobreza (*penía*) é uma virtude que ensina espontaneamente (o termo grego é “autodidata”) e um socorro para a filosofia, pois aquilo que os discursos tentam nos inculcar, ela nos ensina na prática (*en érgois*)<sup>23</sup>. Crates, o mais ilustre dos discípulos de Diógenes, compôs uma paródia muito engenhosa da célebre *Elegia às Musas* de Sólon, na qual ele contesta o legislador ateniense sobre as vantagens de ser rico. Enquanto para Sólon toda

<sup>22</sup> PSEUDO-CRATES. *Carta VI, aos mesmos [scil. a seus companheiros] (JSR V H 93)*. O uso desta literatura reconhecidamente pseudoepigráfica requer cautela. Mas ainda que se trate de um simples pastiche – o que pode ser discutido (como se verá adiante) – é razoável pensar que ela tenha se esforçado para reproduzir com a máxima fidelidade os princípios da escola, podendo, inclusive, ter como origem direta os textos autênticos (cf. GOULET-CAZÉ, 1986, p. 19, n. 8).

<sup>23</sup> Cf. ESTOBEU, IV, 32, 11 (JSR V B 223).

riqueza adquirida justamente é um bem, para Crates todo acúmulo é um vício, e acúmulo é tudo o que ultrapassa a razão cotidiana, suficiente para contentar um ventre frugal; enfim, o cínico compara o conforto dos ricos à felicidade estúpida e voraz da formiga e do besouro que, justamente, têm o hábito de amontoar a própria comida<sup>24</sup>. Nesse sentido, é ilustrativo a descrição que Aristófanes, na *Paz*, dá do besouro (o mesmo *kántharos* mencionado por Crates): “bicho imundo, fedido e voraz, que rola entre suas patas uma bola de excremento, que ele faz progressivamente aumentar para depois devorá-la com avidez”<sup>25</sup>. O mesmo Crates, segundo Apuleio, abandonara toda a sua riqueza, “como se fosse um fardo de excrementos [*velut onus stercoris*], que traz mais problemas do que vantagens”<sup>26</sup>.

Mas, como bem viu Foucault, o traço original da pobreza cínica, que a distingue da austeridade pregada por outras escolas, e que a coloca como o eixo de uma ética que tem em seu horizonte ideal a autossuficiência absoluta do sábio, é que a pobreza cínica é *infinita*. Enquanto em outras confissões (por exemplo no cristianismo) ela é uma necessidade estática a que se pode corresponder plenamente, entre os cínicos a pobreza é não apenas real, mas ativa e infinita ou indefinida: não há um estado de pobreza que se considere satisfatório, porque nesse momento o sujeito poderia se considerar livre de tudo o que é supérfluo; ao contrário, o cínico busca sempre e indefinidamente novas formas de despojamento. Trata-se, enfim, de uma pobreza inquieta, insatisfeita com ela mesma, uma pobreza progressiva ou, para guardar a força do paradoxo cínico, uma riqueza regressiva, que tanto mais progride quanto menos se tem, até atingir o solo do absolutamente indispensável. O cínico fabrica para si e para os outros o escândalo da pobreza máxima<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Cf. JULIANO. *Or. VII, Contra o cínico Heráclio* 9, 213a-214a; *Or. IX [VI], Contra os cínicos ignorantes* 17, 199c-200b (SSR V H 84 = Crates Thebanus 359 Lloyd-Parsons & Jones = 10 Diels = 1Diehl). Tratei desta paródia de Crates em duas ocasiões: FLORES-JÚNIOR, O. Cratès, la fourmi et l’escarbot: les cyniques et l’exemple animal. *Philosophie Antique*, v. 5, p. 135-171, 2005; \_\_\_\_\_. *Khortos gasteri* ou le bonheur est dans le pré: éthique et politique cyniques selon un poème de Cratès de Thèbes. *Dialogue*, v. 45, p. 647-677, 2006.

<sup>25</sup> Cf. ARISTÓFANES. *Paz*, 1-40.

<sup>26</sup> APULEIO. *Florida*, 14 (SSR V H 5).

<sup>27</sup> Cf. FOUCAULT, M. *Le courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres II*. Cours au Collège de France. Paris: Gallimard, 2009 (sobretudo as p. 231-246). Abordei alguns

É claro que essa ética do mínimo que tem na pobreza infinita a sua forma de realização pareceu a muitos comentadores do Cinismo uma prova a mais do naturalismo do cínico: considerando que, de um modo geral, os elementos da civilização – na medida em que esses elementos tendem a ultrapassar os recursos essenciais à subsistência em direção ao conforto e ao luxo – são, de um ponto de vista “biológico”, supérfluos, o Cinismo seria, mais do que a adoção de uma “ética do mínimo”, a proposição de um retorno à natureza pelo viés de um suposto primitivismo ou, antes, de um suposto animalismo que o nome da escola sugere e que poderia significar a inversão da hierarquia tradicional dos seres: não mais deus-homem-animal, mas deus-animal-homem. Assim, diante do binômio *nómos-phýsis*, que perpassa toda a filosofia antiga, o Cinismo teria escolhido o seu lado, empenhando-se na defesa radical de uma vida *katà phýsin*.

Mas, como se sabe (e isto vale, de um modo geral, para qualquer esforço no campo dos estudos da Antiguidade), a história da filosofia antiga recomenda que toda formulação moderna dos aspectos doutrinários de uma escola seja confrontada diretamente com suas fontes *antigas* a partir de uma análise textual rigorosa que a possa liberar de leituras mais ou menos “convencionais” sedimentadas pela própria tradição. É o que nos permite, aliás, com a retomada constante dos textos, rever até as mais bem fundamentadas convicções.

No caso, uma única constatação sugere a deflação da rebatida ideia de “naturalismo cínico”: o fato de que nós não temos um único registro de um filósofo cínico que tenha, ainda que por um breve período, abandonado as cidades para viver no degredo dos campos ou na solidão

---

aspectos da leitura foucaultiana do Cinismo antigo em FLORES-JÚNIOR, O. Tersites esquecido (nota sobre a parrésia segundo Michel Foucault). *Kléos*, Rio de Janeiro, v. 13-14, p. 93-109, 2009-2010. Disponível em: <<http://www.pragma.ifcs.ufrj.br/kleos/K13/K13-OlimarFlores.pdf>>. Ver também FLYNN, T. R. Foucault as a *parrhesiast*: his last course at the Collège de France (1984). In: BERNAUER, J.; RAMUSSEN, D. (Ed.). *The Final Foucault*. Cambridge, MA: M.I.T. Press, 1991. p. 102-118. Sobre a pobreza cínica em geral, veja-se ainda DESMOND, W. D. *The Greek Praise of Poverty: origins of ancient Cynicism*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2005; HELMER, É. Les cyniques: une économie de la frugalité. *Revue de Philosophie Économique*, v. 15, n. 2, p. 3-33, 2014; e, sobre o tema correlato da mendicância, que os cínicos consideravam um meio legítimo de subsistência, HELMER, É. *Le dernier des hommes: figures du mendiant dans l'Antiquité*. Paris: Le Félin, 2015.



do deserto<sup>28</sup>. Para uma filosofia que recusou a abstração das longas demonstrações teóricas, que fez do exemplo a forma de comunicação da virtude, que transformou o gesto em discurso de exortação e fez da praça pública seu palco de atuação, a ausência de qualquer vestígio de escapismo, força que a compreensão da vida *katà phýsin* seja feita sobre outras bases<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> A figura do beócio Sótrato-Héracles (cf. LUCIANO. *Vida de Demônax*, 1) talvez seja uma exceção, mas não se pode afirmar com certeza que este personagem mencionado por Luciano fosse um cínico “de pleno direito”, a exemplo aliás do que acontece com o próprio Demônax. Os filósofos descritos positivamente por Luciano tendem, no geral, a um certo “ecletismo”. Vejam-se a propósito KINDSTRAND, J. F. *Sostratus-Hercules-Agathion. The rise of a legend. Annales Societatis Litterarum Humaniorum Regiae Upsaliensis*, Uppsala, p. 50-79, 1979-1980; GOULET-CAZÉ, 1986, p. 244.

<sup>29</sup> Cumpre esclarecer que não se trata aqui de reduzir o par *nómos/phýsis* – em torno do qual um longo debate se desenvolveu a partir da Antiguidade (e permanece na ciência contemporânea) e no qual a tradição cínica, a seu modo, tomou parte – a uma antinomia simplista do tipo “cidade-campo”, isto é cultura-vida selvagem. A bem da verdade, o próprio desdobramento deste par no sentido da oposição que modernamente caracteriza seus respectivos elementos – o mundo artificial, criado pelo engenho do homem, de um lado, e o mundo “natural” e espontâneo com suas leis universais, de outro – é já um produto do pensamento ocidental (europeu) de matriz helênica. No fundo, o que está em jogo é a consolidação progressiva de certos sistemas de classificação. Para GERNET, L. *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce: Étude sémantique*. Paris: E. Leroux, 1917, p. XV-XVI, na esteira dos trabalhos de É. Durkheim et M. Mauss (cf. DURKHEIM, E.; MAUSS, M. De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives. *L'Année sociologique 1901-1902*, v. 4, p. 1-72, 1903), a “mentalidade grega” representaria uma “etapa intermediária” entre a inteligência primitiva e as formas de pensamento que floresceram posteriormente na Europa (cf. MACÉ, A. La naissance de la nature en Grèce Ancienne. In: HABER, S.; MACÉ, A. (Ed.). *Anciens et modernes par-delà nature et société*. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2012. p. 47-84). Nesse contexto, compreende-se melhor por que certas passagens de Platão – seria o caso, por exemplo, de *Leis*, 713c-714b – escapam à esfera de uma oposição acabada entre *nómos* e *phýsis*, já que a lei parece ser uma expressão da natureza. Sobre o assunto, além dos títulos já referidos, consultem-se também COLLINGWOOD, R. G. *The idea of Nature*. Oxford: Oxford University Press, 1945; NADDAF, G. *L'origine et l'évolution du concept grec de phusis*. New York: The Edwin Mellen Press, 1992; DESCOLA, Ph.; PÁLSSON, G. (Ed.). *Nature and society: Anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996; HADOT, P. *Le voile d'Isis: Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*. Paris: Gallimard, 2004; e DESCOLA, Ph. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005. No caso que nos ocupa, toda a discussão depende em princípio do sentido que emprestamos aos termos “naturalismo” e “naturalista”, e que nos permitirá compreender – e refutar – a ideia de um “naturalismo cínico”. Assim, HUSSON, S. *La République de Diogène: Une cité en quête de la nature*. Paris: Vrin: 2011a, que aliás reconhece a inexistência de qualquer anacorese política no Cinismo, justificando contudo a permanência do cínico na cidade pelo fato de que ele não pode escapar à necessária validação da sua virtude pelo conjunto dos homens (cf. \_\_\_\_\_. *La Politeia de Diogène le Cynique*. In: DHERBEY,

Nesse contexto, quando se trata de ilustrar a pobreza infinita dos cínicos, a anedota que geralmente se evoca – e a ela recorreu também Foucault, na passagem referida há pouco – é aquela em que Diógenes joga fora seu copo, sua gamela ou os dois, depois de ter constatado que não precisava mais desses utensílios, inspirado pela visão de alguém que bebia ou comia com as mãos. A banalidade deste entrecho, assim resumido, é

---

G. Romeyer (Dir.); GOURINAT, J.-B. (Ed.). *Socrate et les socratiques*. Paris: Vrin: 2011b. p. 411-430), afirma que “convém distinguir, entre os cínicos, o natural do originário. A natureza não está na origem, mas no fim do *pónos* e do esforço do cínico para atingi-lo. Ela é dada e imediata para o animal, mas ela não o é jamais para o homem, pois mesmo que eles não o tenham explicitado, os cínicos compreenderam bem que o homem, este animal sempre já desnaturalizado, é de fato este ser por meio do qual a cultura vem ao mundo” (HUSSON, 2011b, p. 100). De uma perspectiva mais geral, a proposição da autora se justifica (embora possamos nos interrogar sobre de que maneira exatamente, ao contrário do que ocorre com os animais, a natureza jamais seria dada e imediata para o homem). Por outro lado, a verdadeira questão que se coloca é a de saber o que nos autoriza a identificar o fim para o qual tendem o *pónos* e a ascese do cínico com a natureza, ou, no limite, com uma “certa concepção de natureza”. Ora, o que emerge desta questão é um impasse relativo ao vocabulário em uso, e isto nos coloca mais uma vez – e não poderia ser de outra forma – diante dos problemas relativos à constituição do *corpus* cínico: uma vez que os cínicos eles mesmos, em geral, não nos deixaram a exposição “teórica” de sua doutrina nem o registro textual de suas “performances”, boa parte do que sabemos sobre eles provém de uma “experiência alienada”. Parece-me natural então que, em sua fixação e transmissão, os ditos e feitos de Diógenes – as anedotas em que ele “atua” – tenham sido, de certa forma, contaminados ou mesmo moldados pelo repertório terminológico e pela percepção conceitual de suas testemunhas (e neste ponto um dado vem complicar o processo: a probabilidade de que o próprio Diógenes tenha voluntariamente se servido desse repertório comum na elaboração de um procedimento retórico). Cabe então, partindo sempre da literatura antiga (levando-se obviamente em conta a terminologia e as possíveis motivações de seus autores), tentar determinar a originalidade do movimento cínico em contraste tanto com as outras escolas e correntes que lhe foram contemporâneas, quanto com as inflexões modernas das apropriações de que foi objeto. Nesse sentido, a conclusão a que nos parece levar a leitura “desapegada” das fontes é que o Cinismo diogeniano, em suas origens gregas, jamais constituiu uma “corrente anti-prometeica”, um movimento que tenha sistematicamente recusado o fogo civilizador que o diligente Titã roubou de Zeus para dar aos homens (cf. DETIENNE, M. Ronger la tête de ses parents. In: \_\_\_\_\_. *Dionysos mis à mort*. Paris: Gallimard, 1998 [1ª ed. 1977]. p. 133-160). Se o Cinismo pode, em alguma medida, ser assimilado a uma forma de primitivismo – quer este primitivismo represente de fato uma marcha à ré ou, ao contrário, constitua, como num oxímoro expressivo, um horizonte modelar inatingível na história da humanidade – não será por uma razão diferente do que a de ter reinfundido na ordem ontológica historicamente determinada pelo par *nómos/physis* a flutuação – não a prevalência de um de seus polos sobre o outro – própria à inteligência dos povos “primitivos”, na intenção de propor, a partir desta flutuação, o caminho possível para uma outra ordem moral. Desse ponto de vista, o Cinismo se impõe como um dos primeiros elãs de um pensamento de viés propriamente antropológico no âmbito da filosofia ocidental.

enganadora. Esta anedota recebeu, na literatura antiga, não menos do que nove versões mais ou menos diferentes umas das outras: ela é mencionada por Sêneca, Plutarco, Jerônimo, Simplício, Basílio, duas vezes pelo Pseudo-Diógenes (nas cartas pseudepígrafas), no *Gnomologium Vaticanum* (versão anônima) e, finalmente, por Diógenes Laércio<sup>30</sup>. Acrescente-se a este conjunto a versão de Nilo de Ancira, que não traz Diógenes como personagem, mas um filósofo cínico não identificado<sup>31</sup>. Esse número relativamente alto de versões – vale dizer: da retomada constante de um mesmo motivo – prova o interesse que essa historieta pode despertar. Citarei aquela que parece ser a versão mais completa, a de Diógenes Laércio<sup>32</sup>:

Θεασάμενός ποτε παιδίον ταῖς χερσὶ πῖνον ἐξέριψε τῆς πήρας τὴν κοτύλην, εἰπών, “παιδίον με νενίκηκεν εὐτελείᾳ.” ἐξέβαλε δὲ καὶ τὸ τρυβλίον, ὁμοίως παιδίον θεασάμενος, ἐπειδὴ κατέαξε τὸ σκεῦος, τῷ κοίλῳ τοῦ ψωμίου τὴν φακῆν ὑποδεχόμενον.

*Tendo visto um dia uma criança bebendo água com as mãos, Diógenes tirou a caneca de sua sacola e jogou fora, dizendo: “um menino me venceu em simplicidade”. Ele jogou fora também o seu prato, quando, do mesmo modo, viu uma criança que, depois de ter quebrado a sua gamela, juntava suas lentilhas no furo de um pedaço de pão<sup>33</sup>.*

Observemos brevemente alguns detalhes desse texto. Antes de mais nada, convém notar que nós estamos diante de uma anedota dupla: são duas cenas distintas reagrupadas sob um motivo único; estas duas cenas são, de uma certa maneira, complementares, na medida em que elas tratam de duas necessidades do homem (e de todos os animais), a primeira faz referência à sede, a segunda à fome. O motivo que as reagrupa é o da simplicidade e da frugalidade que o cínico adota para satisfazer essas necessidades. No entanto, no caso presente, a frugalidade do cínico não diz respeito à bebida e à comida propriamente ditas, mas aos utensílios de que o homem normalmente se serve para os consumir. Uma vez que, de um lado, o uso desses utensílios é próprio não exatamente do homem, mas

<sup>30</sup> Cf. SSR V B 158-161; 175; 536; 543.

<sup>31</sup> NILO DE ANCIRA. *De voluntaria paupertate ad Magnam*, PG 79, col. 1017.

<sup>32</sup> Cf. GOULET-CAZÉ, 1992, p. 4029 et seq.

<sup>33</sup> D. L., VI, 37.

do homem civilizado, e, de outro, que Diógenes se livra deles, nós poderíamos concluir, quase automaticamente, que o gesto do cínico simboliza uma ruptura profunda e radical com o mundo civilizado e que ele exprime o desejo de um retorno a uma vida natural, próxima daquela dos animais e daquela dos primeiros homens.

Todavia, convém observar certos detalhes que estão presentes nesta anedota – e também nos detalhes que não estão. Em primeiro lugar, nada nos obriga a situar a cena (ou as cenas) que ela descreve fora da cidade, num quadro mais “rústico” ou mais “natural”. Supondo que houve, na origem de toda a tradição literária que se constitui em torno desta anedota, um fato histórico, pode-se admitir que é bastante provável que Diógenes tenha observado esta criança no interior da cidade, talvez em praça pública. Por outro lado, nota-se que o gesto “teórico” de Diógenes não é, em princípio, programático: a “teoria” do cínico se produz conforme a ocasião (cf. o advérbio ποτε, “uma vez, certa vez por acaso”) e a partir de um acontecimento particular e imprevisto, e esta “teoria” é logo posta em ação. Ora, se a atitude cínica consistisse realmente no esforço de adotar uma vida “segundo a natureza” inspirada pelos animais, nós poderíamos nos perguntar quantas vezes Diógenes teria podido observar um cão bebendo ou comendo. Alguém certamente objetaria que um cão não tem mãos com as quais ele possa fazer uma concha para beber. Mas esta objeção não é de fato uma, pois ela não faz mais do que confirmar o entendimento de que o cínico não toma sistematicamente seus modelos de comportamento entre os animais, mas também entre os homens.

Na verdade, na primeira cena descrita, o que Diógenes vê no gesto do menino não é a expressão da “natureza”, mas a sua frugalidade ou simplicidade; mais exatamente, ele vê uma atitude que lhe sugere um meio de desenvolver ainda sua própria frugalidade ou de aumentar sua “riqueza regressiva”. De um certo modo, o menino mostra ao cínico não a possibilidade de beber sem uma caneca (o que, no fim das contas, qualquer animal poderia lhe mostrar); o menino mostra a ele uma *outra* “caneca” que só se manifesta pelo olhar que o próprio Diógenes dirige para a cena; é ele quem imprime sobre o gesto da criança, em si mesmo, natural, espontâneo e autossuficiente, a marca do *nómos* através de um utensílio civilizado; é talvez nesse sentido que se deva compreender a frase que

Jerônimo, na sua versão desta anedota, atribui a Diógenes: “eu não sabia que a própria natureza tinha uma caneca” (*nesciebam quod et natura haberet poculum*)<sup>34</sup>. O cínico descobre a natureza na cidade ao mesmo tempo em que descobre a cidade na natureza. Na vertigem circular desta dupla descoberta, o Cinismo nos mostra que só há um mundo, real e presente, mas sempre instável, no qual os homens devem encontrar um meio de viver e onde eles poderão ser felizes, desde que aceitem que a oposição *nómos/ phýsis* não é mais do que uma miragem inútil – um verdadeiro *týphos* – que deve ser eliminado.

Pode-se então admitir que o que está em causa aqui não é o reestabelecimento de uma Natureza perdida sob o peso nefasto da civilização; mais uma vez, a estratégia cínica consiste em reduzir – e de uma maneira que nada tem de natural – os elementos exteriores necessários ao homem com vistas a facilitar a execução das operações que lhe permitem viver. Ele põe em marcha a ascese que conduz à subversão, pois o que ele vê nas mãos da criança é, de um certo modo, uma caneca subvertida – ou falsificada.

O segundo episódio narrado nesta anedota acrescenta um aspecto importante ao gesto que inspira Diógenes: aqui o biógrafo não diz simplesmente que um menino comia, como um cão ou um outro animal qualquer, seu pão com lentilha sem se servir de um prato, nem que ele tinha abandonado voluntariamente seu prato ou gamela, mas que ele a quebrara *acidentalmente*, sem dúvida por um golpe de azar. Por que essa precisão? Porque ao lado da frugalidade de que a criança dera prova no primeiro episódio, o que chama a atenção de Diógenes aqui é a sua capacidade de improvisar, e esta improvisação consiste não em recusar ou condenar a gamela, mas substituí-la no ato. Seguindo a analogia que confere à anedota a sua unidade de conjunto, o gesto espontâneo da criança ensina ao cínico não a inutilidade da gamela, mas o uso de uma outra gamela – uma gamela subvertida ou “falsificada” –, mais simples, mais fácil e, num certo sentido, mais eficaz do que aquela que ele quebrou.

Assim, na versão que Diógenes Laércio dá deste encontro entre Diógenes e uma criança, não é a *phýsis* que ocupa o centro do palco. O que aparece é o exercício intempestivo da virtude, resultado da disposição

---

<sup>34</sup> JERÔNIMO. *Adversus Jovinianum*, II, 14.

permanente para a ascese, que se funda sobre a descoberta repentina de um meio simples e eficaz para “facilitar a vida”. Deve-se notar que nesta anedota tudo se joga sob o signo do acaso, do acidente, do imprevisto e da improvisação: Diógenes vê *por acaso* um menino, que *por acaso* tinha quebrado sua gamela e que *improvisa* uma outra. Neste cenário não há lugar para a reflexão prévia, para um fundamento teórico amadurecido e planejado; não há lugar para a natureza universal e imutável enquanto fundamento e baliza para ação virtuosa. E é o próprio Diógenes quem o afirma, quando ele define a lição tirada da sua experiência: “um menino me venceu *em simplicidade*” (παιδίον με νενίκηκεν εὐτελείᾳ).

## VI

Eu gostaria agora de mencionar muito rapidamente uma outra versão deste episódio – mas que não é textual e nem pertence à Antiguidade –, apenas para mostrar como a extrema concisão da anedota, própria de uma *forma breve* ou *simples*<sup>35</sup>, encerra na verdade uma *expansibilidade* que pode, muito frequentemente, redesenhar o seu contorno e emprestar-lhe um alcance diverso, num processo que nada tem de ilegítimo; ao contrário, identifica-se com a própria natureza deste tipo de literatura. Refiro-me aqui a uma célebre pintura a óleo sobre tela, executada provavelmente em 1648 (ou, segundo o historiador da arte e colecionador Denis Mahon, entre 1658 e 1660) pelo pintor francês (italiano por adoção), Nicolas Poussin. Este quadro é conhecido com o título de “Paisagem com Diógenes” ou, mais precisamente, “Diógenes jogando sua tigela”, e encontra-se hoje no museu do Louvre. Estamos pois diante de uma versão pictórica da nossa anedota. Por ironia, esta obra, que retrata justamente a disposição do cínico de se desvencilhar de toda posse exterior à sua própria pessoa (o que, no limite, ele considera sempre como algo da ordem do supérfluo),

<sup>35</sup> “Sempre que uma disposição mental leva a multiplicidade e a diversidade do ser e dos acontecimentos a cristalizarem para assumir uma certa configuração; sempre que tal diversidade, apreendida pela linguagem em seus elementos primordiais e indivisíveis, e convertida em produção linguística, possa ao mesmo tempo *querer dizer* e *significar* o ser e o acontecimento, diremos que se deu o nascimento de uma *Forma Simples*”. JOLLES, André. *Formas simples*: Lenda, Saga, Mito, Adivinha, Ditado, Caso, Memorável, Conto, Chiste. Trad. de Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1976. Cf. p. 76. (Original alemão: JOLLES, A. *Einfache Formen*: Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz. Tübingen: Max Niemeyer, 1930).



N. Poussin, “Diogène jetant son écuelle” (Paris, Museu do Louvre, Dep. de Pinturas, inv. 7038)

teria sido encomendada a Poussin por um certo Lumague, nome de uma tradicional família de banqueiros suíços, cujo um dos ramos, depois de ter fixado residência em Paris por longos anos, acabou por se estabelecer na Itália em meados do século XVII<sup>36</sup>.

Deixando de lado os pormenores técnicos de execução e estilo que não vêm ao caso para o nosso propósito aqui, cumpre observar alguns elementos da cena retratada por Poussin. Antes de tudo, percebe-se que o gesto do Cínico, descrito sumariamente por Diógenes Laércio, ganha aqui um quadro mais amplo e melhor definido (ainda que, obviamente, lhe falte o essencial do testemunho laerciano, isto é, a frase proferida por

---

<sup>36</sup> Sobre a datação e outros aspectos de contextualização da obra, bem como sobre alguns de seus elementos estilísticos, vejam-se KIMURA, S. *Études sur Diogène jetant son écuelle de Nicolas Poussin. Chichûkaigaku kenkyû. Mediterranean: annual report of the Collegium mediterraneanarum*, v. 5, p. 51-62, 1982; e \_\_\_\_\_. *Autour de N. Poussin: notes iconographiques sur le thème de Diogène jetant son écuelle. Bulletin de la Société Franco-Japonaise d'Art et d'Archéologie*, v. 3, p. 39-54, 1983. Para uma visão geral sobre as figurações de Diógenes Cínico nas artes plásticas, leia-se o estudo de CLAY, D. *Picturing Diogenes*. In: BRANHAM; GOULET-CAZÉ, 1996, p. 366-387.

Diógenes): toda a ação transcorre num espaço distante do urbano, onde o elemento natural se sobressai. Ainda que esta ambientação se deva em parte à orientação estilística da época, certos detalhes da composição não podem ser neutralizados por uma qualquer tendência comum; ao contrário, iluminando, por assim dizer, as zonas de sombra da anedota escrita, esses detalhes revelam o ângulo pelo qual a ação do filósofo é percebida. Assim, a massa de vegetação que, num plano intermediário, se coloca entre a cena propriamente dita, em primeiro plano, e o principal conjunto de edifícios situado ao fundo, no alto e à esquerda, parece sugerir, na diagonal que liga os três blocos, a escolha de Diógenes, se não por um decesso radical (note-se que os dois personagens estão postos à beira da estrada que conduz à cidade), ao menos por uma certa evasão – mesmo que momentânea ou transitória – de um espaço propriamente civilizado em direção a outro sugestivamente mais “natural” e espontâneo. Em outras palavras, o grande conjunto formado por árvores, arbustos e troncos, que realça a exuberância de uma natureza selvagem, parece separar o cínico da cidade. Além disso, a própria figuração corporal de Diógenes afeta um movimento de recusa não apenas da urbanidade – ele lança fora um utensílio que separa, naquilo mesmo que une todos os seres vivos, ou seja, a alimentação, o homem civilizado e urbano dos animais – mas do próprio ambiente urbano: Diógenes parece caminhar *da* cidade, e não *para* a cidade; com os olhos voltados para baixo, atento ao jovem (não uma criança) que bebe com as mãos, o Cínico dá as costas para cidade, enquanto deixa cair, num gesto voluntário de abandono e desprezo, a sua única tigela que fica no chão, à sua direita, em ligeiro recuo com relação à linha dos seus pés. Em suma, ao circunstanciar a cena de uma antiga anedota, Poussin tira dela certos elementos que nenhuma de suas fontes contém explicitamente<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> O mais provável é que Poussin tenha se inspirado em outras figurações do mesmo tema anteriores à sua, como por exemplo a “Floresta de filósofos” de Salvador Rosa (cf. KIMURA, 1983, p. 44 et seq.). Na verdade, o esforço de determinar qual dentre as fontes antigas está, ainda que indiretamente, na base do quadro de Poussin passa necessariamente pela identificação do personagem que, ao beber água com as mãos, dá uma lição de frugalidade a Diógenes. Nesse pormenor, as fontes divergem: Diógenes Laércio traz παιδίον, Basílio traz παιδός; Nilo de Ancira escreve ποιμενικούς [...] παῖδας; no *Gnomologium Vaticanum* encontramos μερικάκιον; em Sêneca e Jerônimo, *puerum*; Plutarco e Símplício trazem formulações mais vagas, um participio (τὸν πίνοντα) e um pronome indefinido (τινα), respectivamente. A *Carta VI* do Pseudo-Diógenes é,



## VII

Uma das cartas pseudoepígrafes atribuídas a Diógenes dá uma visão mais descritiva desse mesmo episódio. Trata-se provavelmente, como já se sugeriu<sup>38</sup>, de uma versão tardia cuja composição, inspirada nas anedotas que circulavam na época, traz, num texto mais desenvolvido, uma pequena história circunstanciada que Diógenes, em primeira pessoa, conta a seu interlocutor:

Κράτητι.

Χωρισθέντος σου εἰς Θήβας ἀνέβαιον ἐκ Πειραιῶς ὑπὸ μέσῃν ἡμέραν καὶ διὰ τοῦτο λαμβάνει με δίψος καρτέρον. ὥρμησα οὖν ἐπὶ τὴν Πάνοπος κρήνην καὶ ἕως ἐγὼ τὸ ποτήριον ἐκ τῆς πήρας ἐξήρουν, ἥκέ τις [θέων] θέραψ τῶν τὴν χώραν ἐργαζομένων καὶ κοίλας τὰς χεῖρας ἠρύετο ἀπὸ τῆς κρήνης καὶ οὕτως ἔπινε, καὶ ἐγὼ, δόξαν μοι ποτηρίου σοφώτερον εἶναι, οὐχ ἠδέσθην διδασκάλῳ αὐτῷ τῶν καλῶν χρήσασθαι. (2) ἀπορρίψας οὖν τὸ ποτήριον ὃ εἶχον, καὶ σοὶ εὐρών τινας ἐπὶ Θηβῶν ἀνερχομένους τὸ σοφὸν τοῦτο ἐπέσταλκα οὐδὲν βουλόμενος τῶν καλῶν δίχα σοῦ ἐπίστασθαι. ἀλλὰ καὶ σὺ διὰ τοῦτο πειρῶ εἰς τὴν ἀγορὰν ἐκάστοτε ἐμβάλλειν, ἵνα πολλοὶ διατρίβουσιν ἄνθρωποι. ἔσται γὰρ ἡμῖν οὕτω καὶ ἄλλα σοφὰ παρ' αὐτῶν κατὰ μέρος εὐρεῖν· πολλὴ γὰρ ἡ φύσις, ἣν ἐκβαλλομένην ὑπὸ τῆς δόξης ἐκ βίου ἐπὶ σωτηρίᾳ ἀνθρώπων κατάγομεν ἡμεῖς.

*A Crates.*

*Depois de tua partida para Tebas, eu subia de volta do Pireu; era meio-dia e, por isso, eu sentia uma sede terrível. Eu me dirigi então até a fonte de Panopo. Enquanto eu tirava da sacola meu copo, um dos servos dessa gente que trabalha a terra veio correndo e, juntando as mãos em concha, tirava assim a água da fonte e bebia. E eu, parecendo-me ser este um jeito mais sábio de beber do que usando um copo, não tive pejo de tomar aquele sujeito como um professor de belas coisas. (2) Ai, eu joguei fora o copo que eu tinha e, aproveitando que eu encontrei umas pessoas que estavam indo para Tebas, te envio esta nota de sabedoria, pois nada quero conhecer sem te participar. Mas tu também, em vista disto, experimenta em toda ocasião aparecer na praça do mercado, lá onde a multidão de homens passa o seu tempo. Pois assim nós teremos a ocasião de descobrir muitas outras notas de*

---

como veremos na sequência, o único testemunho que identifica de forma mais precisa o personagem em questão: τις [θέων] θέραψ τῶν τὴν χώραν ἐργαζομένων.

<sup>38</sup> Cf. GOULET-CAZÉ, 1992, p. 4029-230.

*sabedoria vindas de cada pessoa. Variada é a natureza, ela que, expulsa da vida pela opinião, nós restauramos para a salvação dos homens*<sup>39</sup>.

Este tipo de texto, por ser reconhecidamente apócrifo, requer sempre alguma cautela na sua utilização, mas não há razão para que sejam impugnados quando se trata de reconstruir os princípios do pensamento cínico. Tomados como uma espécie de pastiche produzido no quadro de exercícios retóricos, eles deviam se esforçar ao máximo para parecerem autênticos e deviam, por isso, conter elementos autênticos do pensamento diogeniano<sup>40</sup>. Todavia, uma outra hipótese para a abordagem dessa literatura pode ser formulada, uma hipótese que consiste precisamente em reconhecer aí uma verdadeira propaganda cínica: se, de um lado, os cínicos sempre se mostraram refratários à lentidão das demonstrações abstratas, por outro, é muito provável que tenham percebido as vantagens de um texto sequenciado no qual o emprego da primeira pessoa, identificada mimeticamente com alguma autoridade do movimento (Diógenes ou Crates), dava à mensagem veiculada um colorido mais vivo e realista, sobretudo diante de uma audiência popular e heterogênea, tendendo à dispersão, no caso de uma leitura pública<sup>41</sup>. Trata-se enfim de um tipo de texto que apresenta “cenas de vida” nas quais a “verdadeira ascese” pode ser mimetizada – e, como prova o breve diálogo entre Diógenes e Hegésias referido há pouco, os cínicos jamais se opuseram de forma sistemática à formulação escrita da filosofia, embora preferissem o seu exercício prático. Assim, no caso específico desta carta, se aceitamos a ideia de que o seu autor quis fazer a propaganda do Cinismo sob uma forma mais acessível e agradável junto a um público popular pouco interessado em longas elucubrações ou em mensagens cifradas, e mais permeável a narrativas imagéticas, não é

<sup>39</sup> PSEUDO-DIÓGENES. *Carta VI, a Crates* (JSSR V B 536). O texto grego utilizado é o de MÜSELER, E. *Die Kynikerbriefe. Überlieferung und kritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung von Eike Müseler*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1994. 2 v.

<sup>40</sup> Cf. nota 22 *supra*.

<sup>41</sup> Esta hipótese parece encontrar confirmação em certos trabalhos de F. R. Adrados, para quem os cínicos teriam se servido das fábulas de fatura esópica como um instrumento de divulgação de sua doutrina: cf. ADRADOS, F. R. *Filosofia cínica en las fabulas esópicas*. Buenos Aires: Centro de Estudios Filosóficos, 1986, e \_\_\_\_\_. *Política cínica en las fabulas esópicas*. FILOLOGIA e forme letterarie: Studi offerti a F. Della Corte. Urbino: Univ. degli Studi di Urbino, 1987. v. 1, p. 413-426.

impossível que ele tenha também acrescentado à história certos elementos constituintes do pensamento cínico original, tornando explícito o que as anedotas, em razão mesmo de sua brevidade e concisão, deixavam apenas subentender. Age, aqui também, o potencial de expansão contido em toda anedota. Assim, o texto em narrativa desenvolvida desta carta seria, de uma certa maneira, o resultado de uma pedagogia associando um recurso estético a um tipo de exegese filosófica.

O primeiro elemento que se deve notar, que distingue a versão apresentada por esta carta das outras versões é a localização do episódio. Praticamente ausente dos outros testemunhos, em especial no de Diógenes Laércio, as indicações geográficas aqui são precisas e abundantes; é evidente que o autor da carta preenche o silêncio das outras versões, um silêncio que poderia convidar, como convidou a Poussin, a situar a cena num ambiente campesino e mais “natural”, afastado da cidade. A carta, ao contrário, insiste no contexto urbano, plenamente civilizado em que a presença humana, talvez em forte afluência, se deixa intuir. Há, por outro lado, uma mudança na identidade do personagem que Diógenes encontra. Lá onde as outras versões colocam em cena uma criança ou um jovem, o autor da carta evoca um “servidor das pessoas que trabalham a terra” (θήραψ τῶν τὴν χώραν ἐργαζομένων). Esta mudança se explica talvez pelo desejo de reforçar o alcance “social” da mensagem cínica: no lugar da imagem mais singela de uma sabedoria emanando da inocência infantil, nós temos na carta uma inversão da opinião equívoca das pessoas que costumam confundir conhecimento e sabedoria de uma parte e, de outra, valor e classe social. Dando relevo à identidade e ao estatuto social da personagem, Diógenes torna mais expressiva a sua disposição de aprender a virtude por todos os meios possíveis e de extrair de toda parte lições de sabedoria<sup>42</sup>.

<sup>42</sup> Devo à Profa. Camila do E. S. Prado de Oliveira uma objeção interessante, que reformulo de memória nos seguintes termos: a personagem que desempenha o papel do “professor de virtude” de Diógenes é representada, no trecho das diferentes versões desse episódio, alternadamente por duas “figuras” – uma criança e um servidor de trabalhadores da terra – que parecem evocar alguma forma de exclusão política. Não seria isso o indício de uma preferência pelo domínio da natureza, na medida em que a ordem política da cidade se opõe à ordem natural? Não acredito. Em primeiro lugar, ainda que admitamos que uma criança tende a apresentar, tanto menor for a sua idade, um comportamento mais espontâneo e “natural”, ainda relativamente impermeável

Mas é a segunda parte da carta que apresenta o aspecto mais interessante do desenvolvimento desta anedota. Se nas outras versões Diógenes se limita a enunciar a lição que ele aprendeu, aqui ele dá um conselho de ordem geral tirado de sua experiência particular e, no quadro dramático de sua narrativa, ele endereça a Crates (que foi historicamente seu aluno): “tu também, em vista disto, experimenta em toda ocasião aparecer na praça do mercado, lá onde a multidão de homens passa o seu tempo”. A mensagem é clara: o cínico não deve fugir aos homens nem à civilização; ele deve ao contrário viver nas cidades e, no interior das cidades, frequentar os lugares onde há a maior afluência de pessoas, ou seja, a ágora, que é o epicentro da vida política e, portanto, da vida civilizada. Assim, o cínico deve permanecer na cidade não apenas para exercer a sua missão de admoestar os homens, mas também porque ali ele aprende a virtude. É, portanto, dessa perspectiva que a frase final do texto, que soa aliás como uma verdadeira palavra de ordem, ganha todo o seu significado: “variada é a natureza, ela que, expulsa da vida pela opinião, nós restauramos para a salvação dos homens”. Esta afirmação, posta no fecho de uma narrativa que visa a demonstrar as vantagens obtidas na frequência dos homens e das cidades, parece confirmar que, da perspectiva do cínico, não há para o homem “natureza” fora da cidade e fora da civilização ou, ao menos, que a “natureza” do homem se manifesta na civilização e não longe dela. Daí se conclui que, no contexto do Cinismo, não há razão para se falar de um “retorno à natureza” ou de uma ética

---

às injunções do *nómos*, nos textos originais, que transmitem nosso episódio, os termos que designam esta “figura”, a criança (ou jovem), variam consideravelmente (cf. a nota 36 *supra*), nem sempre sendo fácil determinar com precisão a faixa etária que cada uma delas designa. De modo análogo, o termo *θέρων*, traduzido aqui por “servidor”, não é unívoco e, aparecendo apenas em raríssimas ocorrências como um sinônimo de *δοῦλος* (cf. *LSJ*, s.v.), não designa alguém necessariamente à margem do espaço político. O traço que possivelmente une todas essas “figuras” e que dá coerência e uma certa unidade a todas as versões da história parece ser mesmo a ideia de que, ao contrário do que estabelece a *dóxa*, a sabedoria pode vir, para um olhar atento, de qualquer lugar, mesmo do mais simples e humilde dos seres. Nesse sentido, é oportuno lembrar a já mencionada referência feita por Nilo de Ancira a esta anedota (*De voluntaria paupertate ad Magnam*, PG 79, col. 1017). Na passagem, antes de propriamente aludir à lição dada por alguém que bebia com as mãos – no caso, “meninos pastores” (ποιμνικούς παιδίας) –, Nilo acrescenta que entre os cínicos a “observação dos ingênuos” (ἡ τῶν ματαίων θεωρία) pretende já conter a “genuína compreensão” (τὴν κατάληψιν ἀκραιφνή) que os coloca ao abrigo das atribulações que a vida impõe.

fundada na oposição *nómos/phýsis*: entre os cínicos, a expressão *katà phýsin* tem com certeza uma significação particular, mas ela não se define necessariamente em oposição a uma vida *katà nómon* <sup>43</sup>.

### VIII

Ao fim desse percurso, e para reatá-lo com o problema das formas literárias que preservaram e transmitiram o Cinismo antigo, eu formularia sua conclusão em dois níveis distintos, mas evidentemente solidários. Num primeiro nível, esta conclusão se acomoda, em suas linhas gerais, às considerações de Marie-Odile Goulet-Cazé a respeito desta mesma anedota que evoquei (e que ela também toma como um estudo de caso exemplar) em sua detalhada análise da estrutura do Livro VI de Diógenes Laércio. Ela reconhece na formação do motivo da “lição de sabedoria” tirada por Diógenes da visão de alguém bebendo água com as mãos, e que o leva a abandonar sua caneca, quatro etapas ou camadas<sup>44</sup>: na origem, um acon-

<sup>43</sup> Seria interessante, a esta altura, examinar de perto as outras versões desta anedota (cf. notas 29 e 30 *supra*), o que, no entanto, não se fará aqui. Dentre essas, por ora deixadas de lado, parecem-me particularmente relevantes para o tema que abordei aqui as três que, a exemplo da *Carta VI* do Pseudo-Diógenes, trazem explicitamente o termo “natureza” em seu texto. São elas a do *Gnomologium Vaticanum* (παρὰ τῆς φύσεως), a de Jerônimo (brevemente citado: cf. nota 34 *supra*; *natura*) e a de Basílio (παρὰ τῆς φύσεως). No entanto, assim como procurei demonstrar com relação a esta *Carta VI* – mas por outras razões –, não acredito que a mera ocorrência dessas expressões milite em defesa de um “naturalismo cínico” ou da compreensão de que o pensamento de Diógenes tenha inaugurado um “movimento anti-prometeico”, interpretações sobre as quais a crítica moderna tem geralmente insistido. De todo modo, observa-se que um dado comum, que caberia aprofundar, une ao menos duas destas três versões mencionadas (alguma reserva poderia ser feita com relação ao *Gnomologium Vaticanum*), o fato de provirem de autores cristãos (e o interesse dos cristãos pela tradição cínica não deve surpreender: cf. nota 44 *infra*).

<sup>44</sup> Cf. GOULET-CAZÉ, 1992, p. 4036. M.-O. Goulet-Cazé toma, como base metodológica de sua análise, os estudos de R. Bultmann em torno da formação dos evangelhos sinóticos. Na verdade, o próprio Bultmann já havia observado uma certa similitude entre os evangelhos e a literatura relativa a Diógenes (e a Sócrates): “Une analogie historique générale de la formation d’une telle tradition se trouve aussi dans la littérature grecque, dans la mesure où il s’agit d’une tradition de sages et de maîtres qui, tels Socrate et Diogène, n’eurent pas d’activité littéraire et dont la signification est au moins d’importance pour la science que pour la conduite personnelle de la vie [...]” (BULTMANN, R. *L’Histoire de la tradition synoptique*, p. 72, apud GOULET-CAZÉ, op. cit., p. 4028). Por outro lado, cabe notar que as interseções entre Cinismo e Cristianismo não se resumem apenas ao plano da tradição textual e das formas literárias; haveria ainda, entre os dois movimentos, um parentesco histórico “de fundo”, como defende incansavelmente F. G. Downing em seus numerosos trabalhos (veja-se, por exemplo,

tecimento histórico ou inventado que foi transmitido de boca em boca nos moldes de uma narrativa popular; a partir daí, o objeto dessa narrativa teria recebido uma forma literária na literatura cínica mais antiga ou numa outra tradição coeva; a terceira etapa corresponderia ao surgimento de apotegmas derivados que trariam variações mais ou menos importantes; e, por fim, uma composição literária tardia baseada nas versões apotegmáticas.

Essa estratificação, bastante coerente e funcional em seu conjunto, apresenta todavia um ponto de incerteza: a ordem das etapas. A própria Goulet-Cazé reconhece aí duas possibilidades: ou bem a forma apotegmática antecedeu à narrativa extensa ou bem foi o contrário que se produziu, esta dando origem àquela. A autora claramente defende a segunda opção<sup>45</sup>. Eu, de minha parte, hesitaria na escolha, e o motivo é simples: conforme sugere a anedota que traz o breve diálogo entre Diógenes e Hegésias, referida acima, a pedagogia cínica devia estimular, em primeira mão, a elaboração de textos mais breves e concisos que preservassem exemplos de ascese em seu estado bruto. Os livros escritos por Diógenes – é provável, e não uma certeza, que Hegésias tivesse pedido emprestado os livros escritos *por* Diógenes – seriam de uma outra natureza, e estes (talvez por razões análogas) não foram preservados, ou o foram apenas em poucos fragmentos. Por outro lado, eu não hesitaria em admitir, em princípio, um núcleo histórico, por tênue que seja, para cada apotegma, e descartaria, com certeza para a maioria dos casos, a possibilidade de uma simples invenção. Admitir *alguma* historicidade para cada anedota significa, em última instância, preservar a historicidade do próprio Diógenes e, ao mesmo tempo, reconhecer a originalidade de seu método filosófico. Entenda-se contudo o seguinte: a aceitação dessa historicidade não faz

---

DOWNING, F. G. *Christ and the Cynics: Jesus and Other Radical Preachers in First Century Tradition*. Sheffield: JSOT Press, 1988 e \_\_\_\_\_. *Cynics and Christian Origins*. Edimburgh: T. and T. Clark, 1992). Trata-se, na realidade, de uma tese que tem se difundido e, de algum modo, se radicalizado – não sem alguma polêmica, dadas as suas óbvias repercussões – e conquistado muitos (e fervorosos) adeptos, um fenômeno que pode ser ilustrado pela publicação de LANG, B. *Jesus der Hund: Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers*. München: C. H. Beck, 2010. Recentemente a própria Goulet-Cazé jogou alguma luz nesse intrincado problema: GOULET-CAZÉ, M.-O. *Cynisme et Christianisme dans l'Antiquité*. Paris: Vrin, 2014.

<sup>45</sup> O que significa que, da sua perspectiva, a formação da literatura cínica inverte o processo de formação dos evangelhos sinóticos, tal como postulado pelo método de Bultmann. Cf. GOULET-CAZÉ, 1992, p. 4028.

dela uma condição ou um critério de validação dos aspectos propriamente doutrinários ou filosóficos veiculados pelos apotegmas, da mesma forma que a tradição cínica, de matriz diogeniana, não pode estar subordinada a um “Diógenes histórico” objetivamente determinado<sup>46</sup>. Este último ponto nos leva ao segundo nível das minhas conclusões.

Trata-se, agora, nesta última observação, de sublinhar a dinâmica que subjaz ao entrecho da nossa historieta, a “lição de Diógenes” (e o duplo valor do “de” nesta expressão deve ser preservado), algo que aliás se repete em várias outras passagens da literatura cínica: Diógenes *observou* (cf. o particípio θεασάμενος) alguém e alguém que observava Diógenes recolheu da cena a sua nota de sabedoria; e nós, como os círculos concêntricos formados na superfície da água por um objeto que já submergiu, somos os últimos recebedores e intérpretes de um relato cujo “grau zero” de historicidade está irremediavelmente perdido. Na vertigem desse processo, de que o cínico parece ter plena consciência ao improvisar sua performance, a única “teoria” possível surge não do *theorêin* mas do *theásthai*: o que vemos irromper nas artes do discurso cínico é a lógica teatral como uma forma original de propedêutica filosófica.

---

<sup>46</sup> Seria oportuno citar mais uma vez as palavras de R. Bultmann a propósito de Jesus: “Assurément il est une chose à quoi il faut renoncer : le caractère de Jésus, l’image exacte de sa personnalité et de sa vie n’est plus connaissable pour nous. Mais ce qu’il y a de plus important, le contenu de sa prédication, est ou devient toujours plus clairement connaissable. S’il faut toujours avoir présent à l’esprit qu’on ne peut jamais prouver de façon catégorique l’authenticité de telle parole isolée de Jésus, on peut cependant en signaler toute une série qui appartient à la couche la plus ancienne de la tradition et qui nous donnent une image de la prédication historique de Jésus” (BULTMANN, R. *L’investigation des Évangiles synoptiques*. In: \_\_\_\_\_. *Foi et compréhension: Eschatologie et démythologisation*. t. 2, p. 279, apud GOULET-CAZÉ, 1992, 4027). As palavras de Bultmann fazem eco, de algum modo, as de G. Farinetti a respeito de Diógenes: “E noi aggiungeremmo che il tipo di umorismo, l’intenzione profondamente sarcastica e derisoria che connota coerentemente gli aneddoti ci sembra decisamente significativa per l’immagine del personaggio e per la percezione pubblica delle sue intenzioni culturali e filosofiche. *La logica della costruzione del personaggio è un oggetto di indagine più interessante della verità storica relativa all’individuo Diogene e l’analisi delle fonti permette di porre in evidenza una coerenza di fondo*” (LUISE, F. de; FARINETTI, G. *Felicità socratica: Immagini di Socrate e modelli antropologici ideali nella filosofia antica*. Hildesheim: Olms, 1997, p. 94; itálicos meus).

## RESUMO

Partindo da constatação de que o Cinismo antigo foi preservado e transmitido essencialmente por um vasto conjunto de anedotas, o presente estudo abordará uma em particular, em suas diversas versões e desdobramentos: aquela que narra o episódio em que Diógenes de Sínope, inspirado pela visão de alguém que bebia água com as mãos, joga fora o seu único copo. Nesse “estudo de caso” dois aspectos deverão ser destacados: (1) a partir de uma visada mais geral, a maneira como a *forma de um discurso* determina e condiciona a constituição de um pensamento e de toda uma tradição filosófica; nesse sentido, busca-se evidenciar que a compreensão do Cinismo depende, ao mesmo tempo, de duas características aparentemente contraditórias de uma anedota, a saber: a sua *concisão histórica máxima* e a sua *expansibilidade literária*; e (2) de uma perspectiva mais específica, o modo através do qual se constituiu a percepção do cinismo antigo como expressão de um “naturalismo filosófico” radical.

Palavras-chave: Cinismo. Formas do discurso. Anedota. *Nómos/physis*. Naturalismo.

## RESUME

En partant de la constatation selon laquelle le Cynisme ancien a été préservé et transmis essentiellement par un vaste ensemble d’anecdotes, cet article en examinera une en particulier, dans ses diverses versions et dédoublements : celle qui met en scène Diogène de Sinope qui, après avoir vu quelqu’un en train de boire de l’eau avec ses mains, jette sa seule coupe. Dans cette « étude de cas » deux aspects seront visés : (1) d’abord, à partir d’une perspective plus générale, la manière dont la *forme d’un discours* détermine et conditionne la constitution d’une pensée et de toute une tradition philosophique ; en ce sens, on cherche à démontrer que la compréhension du Cynisme dépend, en même temps, de deux caractéristiques apparemment contradictoires d’une anecdote, à savoir sa *concision historique maximale* et son *expansibilité littéraire* ; et, ensuite, (2) dans une perspective plus spécifique, le mode selon lequel la perception du Cynisme en tant qu’expression d’un « naturalisme philosophique » radical s’est constituée.

Mots-clés: Cynisme. Formes du discours. Anecdote. *Nomos/physis*. Naturalisme.



# ARISTÓFANES E A ARTE DE CONSTRUIR O CÓMICO

MARIA DE FÁTIMA SILVA

*Universidade de Coimbra*

Além de um poeta talentoso e experiente, Aristófanes tornou-se também, no seu tempo e desde os seus primeiros passos no teatro, um crítico e um teórico da arte que cultivava.<sup>1</sup> A observação atenta que dedicou à comédia focou-se em diversas perspectivas, todas elas essenciais para garantir a exigência e a qualidade que um género, de alcance ‘político’, colocava aos seus cultores. Este tipo de preocupação evidencia-se, na carreira de Aristófanes, sobretudo nos primeiros anos. É quando o jovem poeta se instalava na arte como um profissional – entre 425-421 a. C. de acordo com as peças conservadas – que esta reflexão lhe é exigida, de modo a definir um objectivo e uma estratégia para a sua criação. Sem esquecer que, porque a comédia parecia viver nestes anos um período de verdadeira efervescência, se impunha a cada poeta realmente dotado, e consciente das exigências de um verdadeiro profissionalismo, delimitar um perfil e um lugar face aos seus concorrentes.

Dentro destas preocupações, Aristófanes foi prosseguindo diversas etapas. Em primeiro lugar, atentou no passado da comédia, nos momentos decisivos da sua definição, até àquele em que ele mesmo, herdeiro dessa tradição, se assumiu também como um profissional. Perante os caminhos trilhados pelos poetas paradigmáticos que o precederam – Magnes, Cratino e Crates –, o jovem comediógrafo pretendeu definir a sua própria intervenção. Sem abdicar de elementos que se tinham integrado no género cómico como parte da sua natureza, não deixou de programar factores de inovação e de

---

<sup>1</sup> Com razão afirma TAPLIN, Oliver. Fifth century tragedy and comedy. In: SEGAL, Erich (Ed.). *Oxford Readings in Aristophanes*. Oxford: University Press, 1996. p. 9-28. Às p. 11-12: “Aristófanes é provavelmente o autor mais metateatral antes de Pirandello”.

reforma, que dessem aos motivos do passado uma justificação adequada aos novos caminhos que Atenas trilhava, ou seja, às expectativas de um público que, em função do próprio fluir histórico, evoluía rapidamente. O que significa que, se a produção cômica e as suas estratégias estavam no centro da sua observação, em paralelo o poeta não descurava a relação intrínseca que tem de haver com o público, e com a sua experiência, gostos ou exigências em cada momento. A trajectória rápida que o quotidiano de Atenas prosseguiu ao longo do séc. V a. C. a tal o obrigava.

Por outro lado, e olhando agora numa perspectiva horizontal para o percurso dos seus contemporâneos, também eles herdeiros de igual tradição, Aristófanes pretendeu estabelecer a diferença. Com mais ou menos razão, sem deixar de estar sujeito à própria tradição de ataques entre poetas rivais, mesmo assim procurou avaliar, na recepção que o seu tempo fazia de um lastro de tradição cômica, o maior ou menor talento com que cada um investia na renovação dos moldes do passado. Para concluir, desse ponto de vista, que alguns – entre os quais se reconhecia a si mesmo – eram capazes de ser selectivos, escrupulosos na escolha dos motivos, imaginativos na sua recuperação, enquanto outros se limitavam a repetir invariavelmente a banalidade de certos efeitos, de um tom puramente rasteiro e elementar. Dessa pobreza de talento que a maioria denunciava, surgiu também um certo parasitismo dentro da arte cômica, que levou os menos talentosos a correrem atrás de qualquer rasgo de génio, com que os mais dotados contribuíam para um património comum.

Olhando para todo esse património, numa perspectiva diacrónica ou sincrónica, o poeta foi interiorizando que havia que definir, em primeiro lugar, um grande objectivo para a arte, dentro da *pólis* que a acolhia e patrocinava. Estabelecer, em termos gerais, com os Atenienses o sentido de um diálogo inevitável – em que medida a cidade serve ao poeta de fonte inspiradora, e quais as expectativas que essa mesma cidade alimenta em relação aos poetas que aplaude – impôs-se como um ponto de partida. A que se seguiu a necessidade de promover o ajuste de ferramentas técnicas – os elementos de cena e a palavra –, que dessem à mensagem a transmitir um tom e um colorido apropriado e convincente. A dosagem destas diversas ferramentas da composição cômica, dispostas no que a história do género demonstrou ser uma hierarquia natural, garantiu a exclusão de muitos a quem

o sucesso se mostrou avesso; pode o poeta reconhecer, sobre a sua arte, que “a poucos ela concedeu os seus favores” (αὐτὴν ὀλίγοις χάρισασθαι<sup>2</sup>), apesar de muitos terem sido os que lhe tentaram a abordagem.

De todas estas reflexões nos dá conta o próprio Aristófanes num contexto meta-teatral, inserindo-as nas suas comédias, quer explícitas na própria arquitectura dramática, quer como comentário fracturante da ilusão cénica nas parábases; tais reflexões constituem peças de excelência para a história do género cómico e do seu discurso, poético, dramático e cénico.

### *O riso*

Porque se trata, quando se pensa na estrutura da comédia, de um trajecto da arte de ‘fazer rir’, parece conveniente que o primeiro tópico a considerar, ainda que em linhas gerais, seja o próprio conceito de riso e das suas condicionantes, tal como a Atenas clássica o entendia. Não é um estudo exaustivo do riso o que pretendemos fazer, impossível na estreiteza desta reflexão, mas apenas considerar as concepções de riso mais úteis na execução dramática.<sup>3</sup>

Uma primeira reflexão sobre o vocabulário usado a este propósito – dos modos de fazer rir e do tipo de riso conseguido – pode ser reveladora: de um lado está o poeta, que ‘troça’, ‘mete a ridículo’, ‘torna risível’ alguém ou alguma coisa, e do outro está o destinatário dessa mensagem, que reage ao estímulo, com maior ou menor espontaneidade ou consciência, e ‘ri’. Portanto o riso em cena é um processo bilateral, interactivo, onde o efeito – de um ataque, de um insulto ou de uma piada – pode não intervir sobre quem o produz, mas procura interferir sobre quem o ouve.

Pela proximidade etimológica com a designação do próprio género, que se conformou como ‘arte’ de fazer rir, talvez κωμωδεῖν deva ser considerado em primeiro lugar. Esta é a palavra com que Aristófanes se refere ao papel do poeta cómico desde as suas primeiras reflexões sobre a arte que cultiva. Na parábase de *Acarnenses*<sup>4</sup>, lembrando as acusações de

<sup>2</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 517.

<sup>3</sup> De resto o inventário sobre os termos para o riso em Aristófanes foi feito por SOMMERSTEIN, Alan H. Parler du rire chez Aristophane. In: DESCLOS, Marie-Laurence (Ed.). *Le rire des Grecs: Anthropologie du rire en Grèce ancienne*. Grenoble: Jérôme Millon, 2000. p. 65-75. Vide p. 67.

<sup>4</sup> ARISTÓFANES. *Acarnenses*, 630-631.

Cléon a propósito do ataque que contra ele tinha dirigido em *Babilónios*, o poeta reproduz-las com o que parece a terminologia própria de uma formulação burocrática: “acusado [...] de meter a ridículo [κωμωδεῖ] a cidade<sup>5</sup> e de insultar [καθυβρίζει] o povo”. Parece haver entre os dois termos – κωμωδεῖν e καθυβρίζειν – um nexo gradativo, na realização do mesmo propósito: ‘meter alguém a ridículo’ ou mesmo ‘insultar alguém’ para suscitar o riso. Κωμωδεῖν, se tivermos em conta a relação etimológica com o velho κῶμος, o cortejo festivo, de tipo carnavalesco, onde a população se exprimia pela subversão da hierarquia natural do seu quotidiano, pode sugerir sobretudo o recurso a uma convenção, com as suas regras bem estabelecidas, submissa a um modelo aceite, ainda que seja discutível o alvo contra que agora se dirige, não um qualquer particular, mas a cidade no seu todo. Não há, portanto, nesta arte de parodiar, uma espontaneidade genuína, mas sobretudo a capacidade de voltar a modelos bem definidos por toda uma experiência ‘técnica’ de fazer rir. Κωμωδεῖν pode também ser usado por quem se sente objeto de ridículo e se vê incluído no âmbito de um contexto cómico; é esse o queixume da Pobreza, em *Pluto*, 557<sup>6</sup>.

Καθυβρίζειν, por sua parte, soa a excesso, a insulto gratuito que, por isso, põe em causa não só o alvo, desta vez o povo, mas o próprio tom adoptado pelo gracejo. A associação entre κωμωδεῖν e o insulto resulta da simples graduação da investida; se a troça é consentida na κωμωδία, é fácil que ela descambe para o insulto ou para a maledicência; a καθυβρίζειν corresponde, também em Platão<sup>7</sup>, κακηγορεῖν,

<sup>5</sup> É curioso notar como a palavra κωμωδεῖν e os sentidos em que é aplicada se restringem, na época clássica, a Aristófanes e Platão, cada um deles a seu modo proporcionando uma leitura teórica da arte de fazer rir e dos seus objectivos. Este mesmo sentido de “meter a ridículo”, como essência do género que se designa por ‘comédia’, coincide, assim, com o que é dado à palavra por PLATÃO. *República*, 452d.

<sup>6</sup> Cf. ARISTÓFANES. *Rãs*, 368; cf. PLATÃO. *Leis*, 816d. Nesse passo de *Rãs*, o coro de Iniciados, na sua prece e execração, inclui “aquele que, por ter sido feito alvo de comédia (κωμωδηθεῖς) nas festas nacionais de Dioniso, corta no salário dos poetas”. A propósito da religiosidade da festa e dos excessos nela permitidos, DOVER, Kenneth J. *Aristophanes: Frogs*. Oxford: Clarendon Press, 1993. p. 242 comenta com propriedade: “Esta é uma indicação importante de que pessoas eminentes nem sempre levavam a bem o ridículo cómico; as palavras aqui escolhidas lembram-nos de que esse ridículo é sancionado por uma tradição religiosa”.

<sup>7</sup> PLATÃO. *República*, 395e.

“injuriar”,<sup>8</sup> dentro do mesmo crescendo no vigor do κωμωδεῖν.

Também associado à mesma arte, e por vezes mesmo articulado com κωμωδεῖν, é σκώπτειν. Com uma utilização muito ampla, esta palavra parece aludir, fora de qualquer contexto específico, a «brincar, fazer ou dizer coisas divertidas»; nesse sentido se aplica, por exemplo, a Magnes e aos seus recursos de cena, gestos, danças, música, ruídos, destinados a divertir<sup>9</sup>, à escatologia, às piadas aos carecas, aos disfarces<sup>10</sup>, ou ainda aos farrapos e às pancadas<sup>11</sup>, todos eles processos expressivos de uma comicidade vulgar e diríamos quase pré-artística. Mas, tanto quanto parece, a própria evolução da estratégia de fazer rir, que vai passando, como veremos, de uma fase mímica para outra em que a palavra se impõe como objecto central da expressão cómica, retoca o sentido de σκώπτειν; “fazer rir” ganha então uma abrangência mais técnica, como a sua ligação com κωμωδεῖν testemunha.<sup>12</sup>

Aquele vocábulo que, no grego, traduz a ideia elementar e genérica de “rir”, como a reacção produzida por diversos estímulos, é γελάω. Parece que esta palavra, usada na sua forma simples, exprime sobretudo uma reacção natural no ser humano,<sup>13</sup> que obedece mais ao instinto do que a qualquer cumplicidade ou elaboração mental; é o que Lopez Eire<sup>14</sup> define como uma manifestação de alegria, descontração e prazer, remetendo para

<sup>8</sup> Cf. ainda λοιδορεῖν, “atacar, censurar, insultar” “quem não presta”, ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 1274-1275, como a obrigação que o poeta desempenha em favor “da gente de bem”.

<sup>9</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 525.

<sup>10</sup> ARISTÓFANES. *Nuvens*, 296, 540; cf. ainda 350, 542, 992.

<sup>11</sup> ARISTÓFANES. *Paz*, 740, 745.

<sup>12</sup> Cf. ARISTÓFANES. *Pluto*, 557, σκώπτειν πειρᾶ καὶ κωμωδεῖν. A associação de σκώπτειν com λέγειν, feita num passo de XENOFONTE. *Ciropedia*, 1. 3. 8, σκώψαντα εἰπεῖν, vai também nesse sentido.

<sup>13</sup> Vale a pena recordar a afirmação de ARISTÓTELES. *Partes dos animais*, 673a6, a propósito dessa característica exclusivamente humana em todo o reino animal, o riso como uma espécie de reacção fisiológica, a que o Estagirita aplica justamente o termo γέλως. Sobre o sentido do vocabulário aplicado em grego ao ‘riso’, vide LÓPEZ EIRE, Antonio. Les mots pour exprimer l’idée de “rire” en grec ancien. In: DESCLOS, 2000, p. 13-43. Na sua página 14, López Eire define γελάω com um enunciado de inspiração aristotélica: “O verbo com que se exprime uma manifestação total de alegria ou de júbilo, contraíndo os músculos do rosto que esticam os lábios, descobrem os dentes e conferem aos olhos um brilho particular, é em grego antigo γελάω”.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 26-27.

*Vespas*, 1304-1306 e *Paz*, 335-345: nesses exemplos, «o riso (γελαῖν) mistura-se a um conjunto de actos naturais (os saltos, os traques), que a educação, a etiqueta e o *nómos* têm por hábito reprimir”. As crianças, ingénuas na percepção do ridículo de certas situações, «riem», sendo o seu riso infantil a mostra mais clara da funcionalidade humana, descomprometida, do riso; se ensaiadas por poetas de má qualidade certas estratégias ingénuas de provocar o riso, o seu alcance não vai além de «fazer rir criancinhas»<sup>15</sup>, numa manifesta impotência de quem faz rir para produzir um estímulo efectivo, e de quem ri para discernir uma verdadeira comicidade; é como se o que acontece no espaço da ficção se limitasse a reproduzir um impulso natural, sem tirar dele nenhum outro efeito acrescido. A mesma ingenuidade com que o uso de um símbolo sexual procura estimular o riso estende-se a outros métodos igualmente inócuos, de que Aristófanes pensa poder acusar os seus rivais; por isso, exclui dos seus admiradores aqueles que não são capazes de discernir a verdadeira comicidade e se ficam por um riso ingénuo e espontâneo<sup>16</sup>. O γελαῖν assim entendido não comporta nenhuma ironia ou sentido cáustico; pode até revelar, pelo contrário, simpatia ou cumplicidade; em certos casos exprime também uma espécie de passividade defensiva perante a estranha atitude de um interlocutor, que não merece mais do que um riso despido de maior sentido ou envolvimento (é assim que o Salsicheiro de *Cavaleiros*, 696 diz encarar as fúrias do adversário, entre outras formas descabidas ou infantis, como gritar ou dançar; e com que Estrepsíades, perante o filho que acaba de jurar ‘por Zeus’<sup>17</sup> “ri”, um riso de ignorância e inocência). É esse também o riso com que Diceópolis, no seu mercado, atende com generosidade a reivindicação “divertida” de uma noiva (γελοῖον),<sup>18</sup> que mais não pretende do que reter em casa a satisfação erótica que o noivo lhe pode dar e viver em paz a sua felicidade.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> ARISTÓFANES. *Nuvens*, 539; *Rãs*, 2.

<sup>16</sup> ARISTÓFANES. *Nuvens*, 560.

<sup>17</sup> ARISTÓFANES. *Nuvens*, 820.

<sup>18</sup> ARISTÓFANES. *Acarnenses*, 1058. “Divertida”, não “ridícula”, precisa OLSON, S. Douglas. *Aristophanes: Acharnians*. Oxford: University Press, 2002. p. 329.

<sup>19</sup> SOMMERSTEIN, 2000, p. 66 perspectiva a avaliação de γελαῖν integrando a ideia do riso que simplesmente significa um franzir de lábios e aquele que efectivamente é sonoro e mais expressivo; a todas essas nuances γελαῖν pode dar expressão; é o caso do Hércules de *Rãs*, 42-46 que, perante um Dioniso mescla de efeminado e de

Seguindo o que nos parece uma gradação progressiva que separa o “rir-se para” do “rir-se de”, ἐγχάσκω, na tradução de Olson<sup>20</sup>, significa “rir-se na cara de alguém”, simplesmente captando o sentido do ridículo de algo que se presenciou, mas sem o decoro de poupar o outro ao ridículo de um deslize<sup>21</sup>. Na mesma linha, Sommerstein<sup>22</sup> define-o: “Este é o riso de troça. É o riso que nos invade à custa de alguém que não quer ser objeto de riso, na maior parte dos casos de alguém que acaba de passar por um fracasso manifesto, ou por se ter mostrado estúpido, ou, com mais frequência, por ter sido humilhado”. O coro de *Acarnenses* teme que o cidadão pacifista que, às escondidas, negociou tréguas com o inimigo e agora consegue fugir à sua fúria, ainda se lhe ria na cara por ter escapado imune<sup>23</sup>, do mesmo modo que Lâmaco teme que, além de ferido por uma queda, permita que o adversário, Diceópolis, “se fique a rir”<sup>24</sup>; ou Fidípides teme que o pai se fique a rir de o ter punido, sem receber a justa contrapartida<sup>25</sup>, ou Bdelíceleon de que o pai seja vítima do riso dos retóricos, que considera seus amigos<sup>26</sup>. Sommerstein,<sup>27</sup> perante estes diversos exemplos, pode resumir: “Duas variedades deste riso de troça são muito típicas de Aristófanes: o político que engana o povo ateniense e ri da sua credulidade, o herói cômico que ri da catástrofe dos seus antagonistas, como Diceópolis do Lâmaco de *Acarnenses*”.<sup>28</sup>

Por fim, é à composição καταγελᾶν que assiste, em geral em Aristófanes, o sentido de “troçar, rir à custa de alguém” ou “meter a ridículo”, exprimindo uma atitude voluntária de sublinhar ou denunciar o lado fraco de alguém e de o sujeitar ao ridículo; se essa é uma circunstância do

super-homem, ri com espalhafato e ruído. Desta forma, Hércules recria em cena o riso espontâneo e irrefreável do espectador igualmente atônito perante a estranheza do novo Dioniso. Esta é, portanto, uma modalidade de riso que qualquer poeta cômico não desdenha de estimular no seu público.

<sup>20</sup> OLSON, 2002, p. 138.

<sup>21</sup> Pontualmente, no entanto, alguma carga política pode incluir-se nesta forma de riso; cf. ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 1313, ἐγχανεῖται τῇ πόλει.

<sup>22</sup> SOMMERSTEIN, 2000, p. 68.

<sup>23</sup> ARISTÓFANES. *Acarnenses*, 221.

<sup>24</sup> ARISTÓFANES. *Acarnenses*, 1197.

<sup>25</sup> ARISTÓFANES. *Nuvens*, 1436.

<sup>26</sup> ARISTÓFANES. *Vespas*, 721.

<sup>27</sup> SOMMERSTEIN, op. cit., p. 68.

<sup>28</sup> Ἐγχάσκω e καταγελᾶω representam sempre este sentido.

quotidiano, ela é também o grande desafio que se coloca a um poeta cómico: o de dominar a arte do *καταγελαῖν*. Lâmaco, em *Acarnenses*, no *agón* que o confronta com o felizardo Diceópolis, o beneficiário das dádivas da paz, sente-se por ele ridicularizado pelo confronto ostensivo com as carências de que sofre<sup>29</sup>. Esse é o efeito pretendido pelo grande *agón* da peça. Diceópolis não se limita a rir-se-lhe na cara, acentua ou legenda, com palavras, a sua infelicidade. Do mesmo modo, um dos escravos de *Cavaleiros* tem queixas do Paflagónio, que o «meteu a ridículo» diante dos seus amigos e companheiros, com uns couros falsificados que lhe vendeu<sup>30</sup>; e com a mesma desfaçatez com que enganou o comprador, Cléon engana também, sem respeito, o povo: «Troço dele tudo o que eu quisera»<sup>31</sup>.

Importa agora observar como estas concepções de riso e os modos de o provocar se podem exprimir por uma técnica, própria de um género em manifesto aperfeiçoamento, a comédia.

*Estratégias da arte de fazer rir: a construção do género cómico*

Na parábase de *Cavaleiros*, Aristófanes produz uma revisão das principais etapas por que o género cómico foi passando desde que, como uma experiência teatral já sedimentada, deixou a mera improvisação para se integrar, de pleno direito, nas festas cívicas da cidade (ou seja, a partir do seu reconhecimento oficial na *pólis*, em 486 a. C.). O que considera uma longa observação (*πάλαι διαγιγνώσκων*)<sup>32</sup> – apesar de sobre a sua iniciação no teatro terem decorrido escassos quatro anos –, permite-lhe identificar circunstâncias e nomes que construíram a história do género cómico.

Assim, o poeta que agora fala através da voz do coro tem autoridade e credenciais, em primeiro lugar pelo que representa de talento e competência, para tal reflexão. Antes de apresentar os resultados de uma longa observação, Aristófanes faz valer os seus dotes de qualidade, sentindo-se já distanciado dos seus “colegas do antigamente” (*τις ἀνὴρ τῶν ἀρχαίων κωμωδοδιδάσκαλος*)<sup>33</sup>, que, por mais aplaudidos que tivessem sido no seu

<sup>29</sup> ARISTÓFANES. *Acarnenses*, 1081, 1107, 1126; cf. *Cavaleiros*, 161.

<sup>30</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 319-320.

<sup>31</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 713.

<sup>32</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 518.

<sup>33</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 507.



tempo de apogeu, não merecem ao público de hoje maior atenção. O poeta agora em moda tem uma dignidade compatível com os gostos do momento (νῦν δ' ἄξιός ἐσθ' ὁ ποιητής<sup>34</sup>): 'odeia' (μισεῖ<sup>35</sup>) os que socialmente merecem censura; este μισεῖ é a condição para o vigor que se exige à sua mensagem e constitui-se como a motivação concreta para o ataque, o σκώπτειν, que é a forma de expressão natural de um comediógrafo; a cena cómica deixou de ser inócua, superficial, espectacular, mas vazia de sentido, para resultar de sentimentos fortes e empenhados, voltados contra alvos concretos. Por isso o poeta não simplesmente produz teatro, investe na κωμωδοδιδασκαλία, à maneira dos seus antecessores, mas sem descurar um traço de identidade própria; agora "ousa dizer o que é justo" (τολμᾷ τε λέγειν τὰ δίκαια<sup>36</sup>), ou seja, está à altura, pelo seu vigor, da elevação das vítimas e dos episódios que caricatura. O seu papel passou a ser 'dizer' o que é socialmente 'justo'; em causa está agora uma missão política, que depende da escolha dos alvos e da ousadia da palavra e do insulto, mais do que do brilho do espectáculo.

Alguns anos de actividade teatral permitiram ao ainda jovem poeta dramático de 424 a. C. afirmar, como uma premissa essencial<sup>37</sup>: "A produção de uma comédia é a tarefa mais penosa que pode haver" (Κωμωδοδιδασκαλίαν εἶναι χαλεπώτατον ἔργον ἀπάντων). É dessa exigência máxima que o poeta se propõe traçar o diagnóstico: o que justifica, afinal, essa dificuldade suprema de 'produzir uma comédia', o mesmo é dizer 'de fazer rir'? Desta interrogação, o coro parte para uma avaliação da história do género, como um testemunho a ter em conta. E parece encontrar, como resposta, uma primeira dificuldade intrínseca à própria arte – a de conseguir um equilíbrio ajustado das que são as suas componentes naturais, a caracterização das figuras, o gesto, o som, o movimento cénico, a palavra; a que se acrescenta outra condição igualmente relevante, a de corresponder à instabilidade dos gostos do público, célere em mudar de opinião, fazendo da trajectória de uma carreira teatral um fenómeno de envelhecimento e de substituição rápidos, isto é, responder à mudança permanente de gostos com propostas inovadoras.

<sup>34</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 509.

<sup>35</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 511.

<sup>36</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 510.

<sup>37</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 516.

Nos versos que dedica à descrição cronológica das principais etapas da comédia, Aristófanes multiplica os advérbios de tempo, que estabelecem o fluir rápido de cada intervenção, mesmo quando se trata de poetas de talento, numa certa fase vibrantemente aplaudidos<sup>38</sup>. Desse jogo temporal fica clara a existência de uma cadeia de interferências, onde cada novo poeta de sucesso traz inovação, sem que, mesmo assim, quebre um processo que, de geração em geração, se vai aperfeiçoando e, com outros contributos, crescendo e evoluindo. É a todos patente que “os poetas anteriores, com a velhice, são abandonados” (τοὺς προτέρους τῶν ποιητῶν ἅμα τῷ γήρᾳ προδιδόντας<sup>39</sup>); assim aconteceu a Magnes, “com a chegada dos cabelos brancos” (ταῖς πολιᾶς κατιούσαις<sup>40</sup>), “quando se tornou velho e perdeu o dom de fazer rir” (τελευτῶν ἐπὶ γήρῳ, οὐ γὰρ ἐφ’ ἥβης [...] πρεσβύτης ὦν, ὅτι τοῦ σκώπτειν ἀπελείφθη<sup>41</sup>); e a seguir com Cratino, que “agora” (νυνί<sup>42</sup>), depois de conquistados tantos aplausos e tantas vitórias no antigamente (διὰ τὰς προτέρας νίκας<sup>43</sup>), expõe de modo flagrante a decadência da velhice (γέρων ὦν<sup>44</sup>). São pregnantes de sentido todas estas expressões voluntariamente repetidas; mais do que o fim da vida, o fluxo geracional entre ‘os de antes’ e ‘os de agora’, no universo da arte, marca a caducidade de um modelo criativo e a consequente rejeição do público, quando uma outra proposta mais consentânea com a pressão do momento surge.

Dentre os favoritos da Musa, Aristófanes começa por recordar Magnes<sup>45</sup> e, com ele, os primórdios da fase artística da comédia. De que constava, nesses velhos tempos, a estratégia teatral? O que o público pode recordar é “todo o tipo de sons” a que Magnes<sup>46</sup> recorria para lhe agradar

<sup>38</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 521, 526.

<sup>39</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 519.

<sup>40</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 520.

<sup>41</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 524-525.

<sup>42</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 531.

<sup>43</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 535.

<sup>44</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 533.

<sup>45</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 520.

<sup>46</sup> Magnes, neste momento já falecido, foi um nome de sucesso na comédia durante a primeira metade do séc. V (480-450 a. C.). Testemunhos antigos (IG II<sup>2</sup>, 2325. 44) atribuem-lhe onze vitórias nas Dionísias. O *schol. ad loc.* lê – talvez sem razão – este conjunto de participios que lhe caracterizam a produção, como títulos de comédias:

(πάσας δ' ὑμῖν φωνὰς εἰς<sup>47</sup>). Por φωνάς Aristófanes valoriza todos os ‘recursos’ disponíveis, mas evita a menção clara da ‘palavra’, que ainda não tinha então conquistado o seu espaço. O primeiro ‘discurso cómico’ privilegia o apelo sensorial que, mais do que visar a inteligência do auditório, sobretudo procura mobilizar-lhe os sentidos. Os quadros que identificam a produção de Magnes dão disso mesmo testemunho<sup>48</sup>: “tocava lira, batia as asas, fazia de lídio, de pulgão, tingia-se de verde como as rãs” (ψάλλων καὶ πτερυγίζων καὶ λυδίζων καὶ ψηνίζων καὶ βαπτόμενος βατραχείοις). ‘Os sons’ que dantes se faziam ouvir eram os dos instrumentos musicais,<sup>49</sup> os onomatopaicos, a sugerir os produzidos por animais, ou eventualmente ruídos que traduzissem a estranheza de um linguajar bárbaro. Com esse alarido de fundo colaborava um espectáculo cénico ainda um tanto desregulado; bater asas, saltar como as pulgas ou as rãs, mimar um estrangeiro eram efeitos que mantinham vivo em cena o contexto exótico ou sobretudo rústico, em que as primeiras manifestações teatrais certamente ocorreram, e serviam um público também ele rural e pouco exigente. Todos estes processos concorreram para criar uma cena assente na cor, no exótico, no movimento e no ruído. Qualquer menção a λέγειν, seja em que modalidade for, não tem lugar na referência à comédia desta fase.

Cratino<sup>50</sup> veio trazer a este modelo de cómico uma inovação

---

*Tocadores de lira, Aves, Lídios, Pulgões, Rãs.* Sobre a vitalidade destes processos nas representações primitivas, vide PICKARD-CAMBRIDGE, Arthur W. *Dithyramb, tragedy and comedy*. 2nd ed. revised by WEBSTER, Thomas B. L. Oxford: Clarendon Press, 1962. p. 79-80, 157.

<sup>47</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 522.

<sup>48</sup> ARISTÓTELES. *Cavaleiros*, 522-523.

<sup>49</sup> Discordo da sugestão de SOMMERSTEIN, Alan H. *Aristophanes: Knights*. Warminster: Aris & Phillips, 1981. p. 171 de que Aristófanes se refira a um tipo de paródia musical, como a que ele mesmo faz de Ágaton em *Tesmofórias*, 100-129. Na verdade seria destoante, no tom de espontaneidade primitiva que se quer estabelecer como característica de Magnes, esse tipo de paródia.

<sup>50</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 526. Em 424 a. C., data de *Cavaleiros*, Cratino (c. 481-420 a. C.) mantinha-se vivo e activo na produção dramática, embora Aristófanes pareça dá-lo como alguém cuja carreira pertence já ao passado. Mais velho do que Aristófanes, Cratino abeirava-se do fim de uma carreira de facto recheada de sucessos. De resto os dois poetas competiram pelo menos entre os anos de 427 – em que Aristófanes se estreou – e o de 423, ano da apresentação de *Nuvens*. No mesmo concurso a que *Cavaleiros* se apresentava, Cratino concorria com *Sátiros*, que lhe mereceram um segundo lugar. E já no ano seguinte, quando *Nuvens* de Aristófanes foi galardoadada com

verdadeiramente fracturante, envelhecendo sem apelo o modelo precedente; por isso merece, na parábase de *Cavaleiros*, uma referência destacada. O ataque nominal tinha feito os encantos dos Gregos desde tempos remotos<sup>51</sup>; não sem que a primeira característica que avulta do retrato produzido sobre Cratino seja o vigor renovado, vigor no ataque e vigor na escolha dos seus alvos, que conferiu a uma antiga prática. Para o velho poeta, Aristófanês escolhe uma metáfora poderosa: como o caudal de um rio, que “corre” (ἔρρει<sup>52</sup>), “arranca e arrasta consigo” (παρὰσύρων ἐφόρει<sup>53</sup>) árvores de grande porte<sup>54</sup>, assim Cratino não poupou “carvalhos, plátanos e rivais, arrancados pela raiz”.<sup>55</sup> Nestes rivais, talvez o próprio Magnes, o seu antecessor, possa estar incluído. A verdade é que, com Cratino, a comédia tomava uma outra feição. Sobre ele, o coro de *Cavaleiros* não faz nenhuma menção a efeitos de cena; concentra-se por inteiro na linguagem, criativa, carregada de subentendidos, de neologismos, reformuladora de modelos poéticos da tradição; mas, antes de mais, voltada para um sentido crítico e pedagógico focado sobre a realidade social ateniense do momento.<sup>56</sup>

um decepcionante terceiro lugar, Cratino, com a *Garrafa*, saía vencedor incontestado. A partir daqui não é conhecido o percurso de vida de Cratino.

<sup>51</sup> Cf. ARISTÓFANES. *Rãs*, 416 et seq.

<sup>52</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 527.

<sup>53</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 527-528.

<sup>54</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 528.

<sup>55</sup> Este mesmo vigor passou a ser o retrato de marca de Cratino. O próprio poeta, na sua *Garrafa* (*Pytinge*), em resposta ao desafio de Aristófanês, se descrevia (fr. 198 Kassel-Austin) pela boca de um amigo: “Apolo soberano, que caudal de palavras (τῶν ἐπῶν τοῦ ρεύματος)! São fontes que jorram, uma boca de uma dúzia de bicas, um Ilisso o que ele tem na garganta! Se não houver quem lhe feche a torneira, ele vai encharcar tudo isto aqui com a sua poesia”. Do seu rival, Cratino retomava não só a ideia acusatória, mas até a própria metáfora do caudal avassalador. RUFFELL, Ian. A total write-off. Aristophanes, Cratinus and the rhetoric of comic competition. *The Classical Quarterly*, Cambridge, v. 52, n. 1, p. 138-163, 2002, à p. 144, no entanto, condiciona o tom de elogio que esta metáfora representa para o efeito causado por Cratino; à primeira vista elogiosa, ela pode ser relacionada com a imagem da falta de controle, do arrastar indiscriminado de tudo o que se lhe opõe; vai no mesmo sentido a interpretação de SOMMERSTEIN, 1981, p. 171. Por fim, vários comentadores pretenderam ver nesta metáfora do caudal poderoso uma aproximação entre Cratino e Arquíloco; na verdade, PSEUDO-LONGINO. *O sublime*, 33, 5, usa, na descrição do estilo vigoroso de Arquíloco, a mesma metáfora.

<sup>56</sup> Parece ter sido Cratino, de acordo com este testemunho de Aristófanês, o primeiro poeta da Comédia Antiga a atribuir à arte cômica uma função cívica; assim, no seu fr. 52 Kassel-Austin, Cratino atribui, com legitimidade, o prémio no *agôn* àquele poeta

Do talento de Cratino Aristófanos pode dar, com duas cantigas em voga, uma exemplificação.<sup>57</sup> Δωροῖ συκοπέδιλε, “a Corrupção de sandálias douradas”,<sup>58</sup> é um bordão que compete, no longo qualificativo que inclui, com os célebres epítetos homéricos que coroaram deusas e beldades, não sem que uma assonância com a designação de ‘sicofanta’ revitalize a ideia da sua actualidade. Por seu lado Δωροῖ, a Corrupção como a divindade da moda, dá a um dito do passado a maior pertinência na Atenas do momento. Τέκτονες εὐπαλάμων ὕμνων, “artífices de hinos bem manipulados”<sup>59</sup> é um louvor, claro, aos preferidos das musas, mas o qualificativo εὐπαλάμων,<sup>60</sup> que reconhece à palma da mão a agilidade para receber proventos ilícitos, vai no mesmo sentido de corrupção e respectiva denúncia.

Deste testemunho um pormenor merece ainda atenção no que toca a Cratino: a sua imensa popularidade resultou muito mais da capacidade de manipulação da linguagem do que de qualquer outro factor teatral; o que faltava na criação de Magnes tornou-se agora uma prioridade, ofuscando os outros elementos de cena. Por intervenção de Cratino, a comédia entrava efetivamente numa nova rota, onde um novo equilíbrio dava à palavra a vitória sobre o espectáculo. Em contrapartida, da deslocação de cantos corais, que se autonomizaram do conjunto da representação e se transferiram, do teatro, para outros cenários colectivos, como o banquete<sup>61</sup>, há que tirar também uma conclusão: a de uma falta de coesão interna da estrutura, que

---

que melhor aconselhar a cidade. Não sem que, há que registá-lo, alguns elementos tradicionais continuassem muito vivos em Cratino, como é o caso da trama mitológica; com frequência o conto mítico serve de estrutura para a caricatura política, como é o caso de *Dionisalexandre*, onde uma sátira a Péricles se fazia sobre uma deformação do mito do julgamento das deusas por Páris, nas montanhas do Ida.

<sup>57</sup> As duas cantigas pertenciam a uma comédia intitulada *Eumidas*. NEIL, Robert Alexander. *The Knights of Aristophanes*. Hildesheim: Cambridge University Press, 1966. p. 79 entende que Δωροῖ συκοπέδιλε é uma paródia de canções dirigidas a divindades, com nomes mitológicos do tipo Θαλλῶ ou Καρπῶ.

<sup>58</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 529. O epíteto aplicado à nova divindade inspira-se numa tradição arcaica (cf. χρυσοπέδιλε, *Odisseia*, 11. 604; HESÍODO. *Teogonia*, 454, num e noutro caso aplicado a Hera).

<sup>59</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 530. Esta expressão, ou outra semelhante, poderia designar os filhos de Euneu, instrumentistas conhecidos, que davam título à peça.

<sup>60</sup> EDMONDS, John Maxwell. *The fragments of Attic comedy*. Leiden: Brill, 1957. p. 44 sublinha o parentesco existente entre εὐπάλαμος e παλάμη, “a palma da mão”.

<sup>61</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 529.

permitia autonomizar, sem lesões, uma parte do conjunto. Esta mesma independência dos cantos, em relação à construção dramática para que foram concebidos, não lhes retira ao vigor, mas com certeza lhes tira à pertinência ou especificidade na relação com um contexto determinado. Nele, como fora dele, os cantos de Cratino faziam sentido. Ficava denunciada, como ainda não resolvida pelo velho poeta, uma necessidade que só Crates viria a solucionar: a de dar à intriga uma verdadeira consistência dramática, aquilo que Ruffell<sup>62</sup> designa por *inovação conceptual*.

Apesar do fulgor inegável de uma carreira, Cratino sofreu a mesma sorte do seu antecessor; e como sinal de decadência, o instrumento que tangia – a sua principal arma de sucesso – rompeu-se<sup>63</sup>; logo aquele poeta que, na *acme*, “corria” com fragor (ρέυσας<sup>64</sup>, ἔρρει<sup>65</sup>), passou a uma “errância” sem destino (περιέρρει<sup>66</sup>), impressionando, segundo o autor de *Cavaleiros*, aqueles que assistiam ao desabar da sua pujança, agora errática e quebradiça. Ao mesmo tempo, da imagem vegetal da seleção das suas vítimas – os carvalhos e plátanos da sociedade e da política atenienses –, resta agora a de uma “coroa murcha”<sup>67</sup> e sem viço,<sup>68</sup> que o poeta exibia na cabeça em sinal de decrepitude. E, por fim, ao “canto” (ᾄσαι<sup>69</sup>) bem timbrado e oportuno nos ataques, sucedeu-se um discurso também ele ‘errático’, indefinido, para que “disparatar” pode ser uma designação conveniente (παραληροῦν<sup>70</sup>, ληρεῖν<sup>71</sup>).<sup>72</sup> Com uma simetria bem estudada de vocábulos e de imagens, Aristófanes traça, também ele, sobre Cratino um retrato poeticamente sofisticado à medida do seu rival.

<sup>62</sup> RUFFELL, 2002, p. 147.

<sup>63</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 532-533.

<sup>64</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 526.

<sup>65</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 527.

<sup>66</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 533.

<sup>67</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 534.

<sup>68</sup> SOMMERSTEIN, 1981, p. 172 vê, nesta alusão à coroa murcha, uma denúncia do tempo já longo em que uma peça de Cratino se não via premiada.

<sup>69</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 529.

<sup>70</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 531.

<sup>71</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 536.

<sup>72</sup> *Rûs*, 945 considera este o tipo de linguagem desenfreada e sem sentido, aquela que passou a caracterizar os poetas de tragédia depois da morte dos três grandes.

Crates<sup>73</sup> veio então, por sua vez, revolucionar a comédia em novas perspectivas, que, porque mais exigentes e privadas da exuberância do passado, não colheram dos espectadores uma adesão incondicional e imediata. Foi com reserva (“quantos ataques de fúria e vexames ele não sofreu”<sup>74</sup>) que a sua proposta foi acolhida, e os prémios escassos. Mas de que constava, afinal, a proposta de Crates? Desta vez Aristófanes serve-se de uma metáfora culinária, para a exprimir. Sem dúvida contando com a expectativa de um outro público, mais intelectualizado e capaz de preferir ementas mais subtis, Crates serviu-lhe “refeições ligeiras” (ἀπὸ μικρᾶς δαπάνης<sup>75</sup>), mas confeccionadas com um requinte máximo, apesar de austero (ἀπὸ κραιβοτάτου στόματος μάπτων)<sup>76</sup> e com um refinamento verdadeiramente cidadão (ἀστειοτάτας ἐπινοίας<sup>77</sup>). Ou seja, no dizer de Ruffell:<sup>78</sup> “A carreira longa e bastante medíocre de Crates foi suficientemente bem sucedida para ser conhecida, mas suficientemente mal sucedida para se poder considerar um relativo fracasso”.<sup>79</sup> Por trás da metáfora ficam patentes a moderação

<sup>73</sup> A actividade dramática de Crates situa-se entre os anos 450-430 a. C., após uma fase em que foi actor nas produções de Cratino. Há dele pelo menos três vitórias nas Dionísias Urbanas que os testemunhos antigos abonam (IG, II<sup>2</sup>, 2325, 52). Ora, enquanto Magnes se distinguiu como membro de uma primeira geração de poetas cómicos, Cratino e Crates eram praticamente coetâneos. RUFFELL, 2002, p. 147 entende que a menção de Crates não resulta em particular da especial qualidade da sua produção, mas sim do contributo que ela presta à caracterização de Cratino. É por contraste com ele que as intrigas de Cratino denunciam “falta de inovação, ingenuidade, e sofisticação, porque tudo o que elas eram resumia-se a obras primas de hipóboles cómicas”. RUSTEN, Jeffrey. Who invented comedy. *American Journal of Philology*, Baltimore, v. 127, n. 1, p. 37-66, 2006, à p. 58, por seu lado, entende que os primeiros 40 anos depois da oficialização da comédia não lhe terão trazido grande crescimento ou impacto. Mas a geração de 40, a que pertencem Cratino e Crates, veio de facto revolucionar o género; Crates afastando-se da intriga mitológica e construindo histórias libertas dos excessos da sátira ou da invectiva; e Cratino abrindo uma outra linha, seguida por Aristófanes e Éupolis, que encontrou para o ataque uma finalidade e um sentido.

<sup>74</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 537.

<sup>75</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 538.

<sup>76</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 539. Hesíquio glossa κραιβός ξηρός, «seco», que se pode aplicar ao génio seco e frio de alguém (ARISTÓFANES. *Aves*, 1452), ou ao estilo sóbrio e austero (DEMÉTRIO. *Sobre o estilo*, 238; *Antologia Palatina*, 11, 322).

<sup>77</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 539.

<sup>78</sup> RUFFELL, op. cit., p. 147.

<sup>79</sup> O próprio ARISTÓFANES (fr. 347 Kassel-Austin) insiste, através da mesma metáfora, na mediocridade já distante de Crates, tidas em conta as exigências mais sofisticadas do público com que lida:

da cena e da expressão verbal – que contrariava as preferências de Magnes, por um lado, e por outro as de Cratino –, um equilíbrio de ingredientes que certamente culminou em verdadeiras intrigas, onde um gosto urbano arredava as estratégias rústicas do passado; aqui reside provavelmente a razão do elogio que a sua produção mereceu a Aristóteles (“A construção de intrigas veio inicialmente da Sicília, mas de entre os Atenenses Crates foi o primeiro a afastar-se da sátira [τῆς ἰαμβικῆς ιδέας] e a construir histórias e intrigas com unidade [καθόλου ποιεῖν λόγους καὶ μύθους]”).<sup>80</sup> Estava assim composto, de contradições e variedade de efeitos, o potencial de uma comicidade, construída ao longo de décadas, em que Aristófanes, a seu tempo, se viria a inserir.

*Enfim, um modelo maduro de arte cômica*

Afirma Ruffell<sup>81</sup> sobre este relato feito na parábase de *Cavaleiros* a propósito do passado da comédia: “Ele serve para construir uma herança literária da Comédia Antiga, que culmina ou é ultrapassada pela comédia de Aristófanes”. E assinala de seguida que a menção de Crates, na sua interpretação escolhida aleatoriamente ou até com algum exagero sobre o mérito verdadeiro desse poeta, serve para criar um lapso entre um passado pujante – aquele que Cratino, agora depauperado, antes representou – e a vitalidade reformista com que Aristófanes se afirma no mundo teatral. Com

Ἦν μέγα τι βρώμ' ἔτι τρυγωδοποιομουσική,  
 ἦνίκα Κράτητί τε τάριχος ἐλεφάντινον  
 λαμπρὸν ἐκόμιζεν ἀπόνως παραβελημένον,  
 ἄλλα τε τοιαῦθ' ἕτερα μυρ' ἐκίχλιζετο.

Nesse tempo ainda a arte de compor comédias era um petisco apreciado, quando o público achava brilhante um acepipe de marfim preparado por Crates, em duas penadas, e estrondeava toda uma série de patacoadas do mesmo calibre.

Vale a pena recordar a observação de BONANNO, apud MASTROMARCO, Giuseppe. *Introduzione a Aristofane*. Bari: Laterza, <sup>2</sup>1996. p. 32: o que Aristófanes contraria é “a poesia voltada para a fábula e não para acontecimentos concretos, dignos da atenção quotidiana. Esta é a censura ao poeta ‘empenhado’ perante os mitos limitados a si mesmos e que não frutificam de um modo útil na *polis*”.

<sup>80</sup> ARISTÓTELES. *Poética*, 1449b 7-9. SOMMERSTEIN, 1981, p. 173 vê, no elogio de Aristóteles, uma alusão a que Crates “escrevia peças mais voltadas para temas universais, do que tópicos ou paroquiais”, o que faria dele um espécie de precursor da Comédia Nova. Não é sem razão, portanto, que NEIL, 1966, p. 81 o qualifica como “Terêncio de Atenas”.

<sup>81</sup> RUFFELL, 2002, p. 143.



vantagem sobre todas as outras etapas, a sátira política torna-se relevante como o traço mais marcante do género, que o novo poeta recupera como a sua principal bandeira. Embora, como afirma Ruffell,<sup>82</sup> essa sátira se mantenha cuidadosamente sob controle e acrescida de conceitos e ideias, de modo a que divirta e, ao mesmo tempo, instrua os espectadores. Só depois a estratégia de expressão dramática e cénica merecerá a atenção de Aristófanes. Somando e renovando todas as experiências testadas pelos seus antecessores, Aristófanes propõe-se enfim construir a fórmula ideal para o ‘estilo cómico’.

O discurso que Diceópolis, o protagonista de *Acarnenses*, profere diante do coro de carvoeiros em defesa do inimigo lacedemónio<sup>83</sup> abre com um apelo directo ao público que, antes de político, é sobretudo literário e artístico. E qual é a essência desse apelo do protagonista, como porta-voz do poeta, ao seu interlocutor imediato, o coro, e também, num segundo plano, aos espectadores? A preocupação central de Aristófanes é “falar, perante os Atenienses, sobre a cidade” (ἐν Ἀθηναίοις λέγειν μέλλω περὶ τῆς πόλεως<sup>84</sup>). A palavra toma, em cena, todo o protagonismo, palavra que não é vã nem simplesmente poética ou graciosa, mas focada na cidade tal como os espectadores a devem olhar. Para a sua criação, Aristófanes usa aqui a designação de *τρυγῳδία*<sup>85</sup>, que talvez devolva à comédia um velho sabor ritualístico que presidiu à sua origem.<sup>86</sup> Com este vocábulo, colado às preocupações cívicas que acaba de manifestar, certamente o poeta pretende assinalar a passada maior na evolução do género que as suas preferências

<sup>82</sup> RUFFELL, 2002, p. 148.

<sup>83</sup> ARISTÓFANES. *Acarnenses*, 496-556.

<sup>84</sup> ARISTÓFANES. *Acarnenses*, 497-498.

<sup>85</sup> ARISTÓFANES. *Acarnenses*, 499.

<sup>86</sup> RUFFELL, op. cit., p. 146-147 defende também a especial conexão que esta palavra estabelece entre a comédia e as libações dionísicas. Em *Acarnenses* (cf. 499, 500, 628, 886) este é o vocábulo por que se designa a comédia. O uso desta palavra ou de outras da mesma família semântica parece comportar uma conotação algo pejorativa, sublinhando o lado primitivo do género. Cf. *Nuvens*, 296, em que são censurados “esses pataqueiros desses poetas cómicos” (τρυγοδαίμονες οὔτοι); e *Vespas*, 650, onde os poetas cómicos (πὶ τρυγῳδοῖς) são referidos como mestres em habilidades saloias (cf. *Vespas*, 1536-1537). OLSON, 2002, p. 200-201 vê no uso desta palavra, quase exclusivamente aristofânica (para além de Aristófanes reaparece apenas em EUPOLIS fr. 99. 29 Kassel-Austin), uma remissão para a *τραγῳδία* e a sua utilização própria de contextos em que algum contraste entre os dois géneros é marcado.

pressagiam, não sem que a relação entre novidade e inovação continue sólida.

Em defesa do género que cultiva, uma nova forma de literatura que disputa um terreno com uma tradição literária de séculos, já bem instalada e consagrada entre os Atenienses, Aristófanes pode afirmar sem reservas<sup>87</sup>: “Porque o que é justo, conhece-o também a comédia” (Τὸ γὰρ δίκαιον οἶδε καὶ τρυγωδία). E com este reconhecimento da competência da comédia valoriza ao mesmo tempo a sua capacidade de intervir com uma mensagem didáctica e útil, mérito principal de toda a produção poética que a precedeu.

“Dizer o que é justo”, politicamente honesto e conveniente, que deve ser uma prioridade em toda a produção cômica, é de seguida confrontado com um “eu” muito enfático – “O que eu vou dizer é terrível, mas justo”, ἐγὼ δὲ λέξω δεινὰ μὲν, δίκαια δέ<sup>88</sup> –, que parece colocar o autor de *Acarnenses*, entre os que agora são responsáveis pela produção de comédias, em posição avantajada, ou mesmo isolada do ponto de vista do próprio, na concretização desse projecto. E se o propósito ficou claro – dizer o que é justo –, esclarece-se também o tom ou a forma com que se pretende passar essa mensagem: δεινὰ, “terrível”, a qualificar o tom das palavras que o poeta se propõe proferir (ἐγὼ δὲ λέξω), faz já do Aristófanes de *Acarnenses* um criador reformista, que prioriza, na comédia, a palavra, que agora chama a si o vigor de que um Cratino tinha determinado o modelo. Portanto não resta dúvida de que, de entre os seus precursores, é com Cratino que o novo poeta se sente mais identificado.

Com estes versos, Diceópolis exprime não só o proémio do seu discurso ao coro, numa paródia do que o Télefo euripídiano fizera aos Aqueus, como lança também o mote para o tema a desenvolver adiante na parábase, precisamente “um novo conceito de mérito cômico”. Desse mérito cômico, Aristófanes declara agora, com mais clareza, o paradigma. Abre com uma afirmação de modéstia, que, dada a sua juventude e o pouco tempo de carreira que contava ainda em 425 a. C., data da apresentação de *Acarnenses*, não deixa de ser irónica – “desde que se apresenta à frente de um coro de comédia, o nosso poeta nunca veio a público para dizer que é talentoso”<sup>89</sup>. E é nas calúnias de que foi vítima que encontra justificação

<sup>87</sup> ARISTÓFANES. *Acarnenses*, 500.

<sup>88</sup> ARISTÓFANES. *Acarnenses*, 501.

<sup>89</sup> ARISTÓFANES. *Acarnenses*, 628-629.

para uma mensagem egocêntrica. Atacado por Cléon, Aristófanes vem agora exprimir publicamente uma justificação. O que afinal o vítima é já a consequência dos primeiros resultados obtidos na aplicação da sua estratégia reformista: “Falar, perante os Atenienses, a respeito da cidade”. O seu λέγειν, o “falar” que é também “raciocinar” sobre a cidade (περὶ τῆς πόλεως), foi traduzido como κωμωδεῖν τὴν πόλιν, “troçar da cidade”, e, em relação ao povo, como um “insulto” (τὸν δῆμον καθυβρίζει).<sup>90</sup> Foram esses os argumentos que o demagogo Cléon usou para perseguir o autor do que entendeu serem impropérios. Ora porque terá tido o ataque contra Cléon consequências mais gravosas do que aquele que Cratino dirigiu contra Péricles? Porque a vítima reagiu com mais azedume? Porque o contexto social e político se tinha tornado mais susceptível? Porque o poeta se excedeu no ataque?<sup>91</sup>

Procurando repor a verdade numa outra perspectiva, o poeta declara-se, ao contrário do que pensam os seus detractores, como “causador de muitos benefícios” (πολλῶν ἀγαθῶν αἴτιος<sup>92</sup>) para um “vós”, os espectadores, que são também os cidadãos de Atenas. O seu argumento justificativo não contraria nem o κωμωδεῖν, “troçar”, nem o καθυβρίζειν, “insultar”, um e outro sem dúvida parte do que seja “dizer coisas terríveis”, λέγειν δεινά; valoriza-lhes, isso sim, os efeitos e os objectivos. O primeiro adversário que procurou combater foi a demagogia, o discurso falsamente

<sup>90</sup> ARISTÓFANES. *Acarnenses*, 631. Através do testemunho do texto atribuído a Xenofonte que se intitula *Constituição dos Atenienses* (2, 18), fica clara a diferença entre o que seja um ataque dirigido contra a cidade e o povo – considerado ilegítimo pelo risco que representa para a solidez da democracia ateniense – ou contra indivíduos específicos, com visibilidade pública – que os espectadores reclamam e aplaudem. Daí que os termos da denúncia de Cléon parecem ter encontrado a versão certa. MASTROMARCO, <sup>2</sup>1996, p. 28 justifica também esta preferência por aquela afinidade que a comédia tem com a manifestação carnavalesca, que usa como estratégia dominante a de subverter as hierarquias sociais.

<sup>91</sup> Na verdade vários motivos se associaram para provocar esta reacção do demagogo: em primeiro lugar o contexto; quando pouco tempo passara ainda sobre a tomada de decisão de Atenas a respeito de Mítilene, tornava-se particularmente aguda uma crítica que punha Atenas no papel de uma cidade tirânica perante as suas aliadas. Por outro lado, havia também o problema da oportunidade, a denúncia feita em plenas Dionísias, quando o público era mais internacional e as críticas atingiam uma dimensão mais expandida (cf. *Acarnenses*, 502-508).

<sup>92</sup> ARISTÓFANES. *Acarnenses*, 633.

elogioso que dá prazer (ἦδεσθαι θωπευομένους<sup>93</sup>, ὑποθωπεύσας<sup>94</sup>) – ao contrário da sua preferência pela versão agressiva da palavra –, mas que “engana” (ἐξαπατᾶσθαι<sup>95</sup>, ἐξαπατῶντες<sup>96</sup>) – em oposição ao efeito que a sua comédia produz de “dizer o que é justo”.<sup>97</sup> Portanto, a sua produção visa um adversário poderoso, colectivo, que se identifica mais com uma prática generalizada do que com indivíduos concretos. É contra emissários estrangeiros, contra embaixadores de cidades aliadas que se dirige, como aqueles que abordam Atenas com fórmulas feitas, convencionais, que apelam ao orgulho de uma cidade por tradição “brilhante” e “coroadas de violetas”, sem qualquer pertinência face à realidade concreta do momento. Assembleia do povo e teatro são postos em paralelo como opositores num diálogo em que as partes comungam de um mesmo objetivo: o de discutir os interesses da cidade; a retórica falsa, contra que Aristófanes se mobiliza, também aproxima os dois auditórios, o público do teatro e os cidadãos em assembleia. Ou seja, a comédia, como Aristófanes a entende, está em vias de redirecionar a sua função, para se assumir como uma tribuna pública, porta-voz de uma nova *politeía* que se constrói pela crítica e onde o teatro pode exercer uma função primordial. Nesse propósito consiste o essencial do seu mérito e da sua utilidade, que o poeta remata com a repetição da sua hipótese, agora esclarecida e justificada<sup>98</sup>: “Foi por assim ter agido que o poeta se tornou para vós responsável por muitos benefícios”.

Ora se a primeira mensagem que o poeta se propõe fazer ouvir não tem fronteiras, visa um horizonte amplo perspectivado por uma cidade cosmopolita como Atenas, representado pelas numerosas embaixadas que a visitam, a sua segunda preocupação vai para o relacionamento da cidade de

<sup>93</sup> ARISTÓFANES. *Acarnenses*, 635.

<sup>94</sup> ARISTÓFANES. *Acarnenses*, 639.

<sup>95</sup> ARISTÓFANES. *Acarnenses*, 634.

<sup>96</sup> ARISTÓFANES. *Acarnenses*, 636.

<sup>97</sup> Esta é a conclusão a tirar das cenas de paródia à assembleia a que o mesmo público a quem agora o poeta se dirige acaba de assistir. Comenta OLSON, 2002, p. XLVIII: “a cena de abertura de *Acarnenses*, em que todos os alegados fracassos da democracia ateniense são postos diante do público e ridicularizados, de um modo agressivo e brutal, serve para ilustrar o que significa na prática a tal natureza da comédia deste poeta, colocando a cidade sob a exigência de fazer uma escolha”.

<sup>98</sup> ARISTÓFANES. *Acarnenses*, 641.

Palas com as suas parceiras no mundo grego; perante essas populações, o poeta pretende mostrar “o valor da democracia”<sup>99</sup>, colocando num patamar de excelência essa Atenas a que vale a pena pagar tributos<sup>100</sup>, e com quem importa consolidar alianças.<sup>101</sup>

É esta intervenção política o que tornou δεξιός o poeta que agora se coloca a um nível de excelência (ἄριστος<sup>102</sup>), que o distingue dos rivais. Retomando uma expressão antes proferida por Diceópolis (λέξω ... δίκαια), o coro reconhece no poeta a capacidade de “correr riscos” (παρεκινδύνεω<sup>103</sup>) em nome desse mesmo objectivo supremo, εἰπεῖν τὰ δίκαια<sup>104</sup>. O poeta toma agora consciência de que o público a quem se dirige tem uma amplitude insuspeitada para um Magnes, ou mesmo para um Cratino. O eco das suas mensagens passou a ter “uma sonoridade à distância” (πόρρω κλέος<sup>105</sup>), muito para além dos limites de Atenas ou da Grécia. Com um exagero paradigmático, Aristófanes avança com a curiosidade do próprio Rei da Pérsia sobre o potencial relativo das cidades helénicas, em função da qualidade dos seus poetas. Sem hesitação, essa voz distante de máxima autoridade reconhecia aos Atenienses vantagem incontestada, em função da mensagem cáustica (εἴποι κακὰ πολλὰ<sup>106</sup>) que lhes vinha endereçando um poeta, agora merecedor do título de “conselheiro” (ξύμβουλον<sup>107</sup>). Continuar a “rôl em cena o que é justo” (κωμωδήσει τὰ δίκαια<sup>108</sup>) e “ensinar” a um povo o melhor caminho para a prosperidade e o sucesso (ὕμᾱς πολλὰ

<sup>99</sup> ARISTÓFANES. *Acarnenses*, 642.

<sup>100</sup> ARISTÓFANES. *Acarnenses*, 643-644.

<sup>101</sup> OLSON, 2002, p. 239 entende que Aristófanes pretende sobretudo acentuar o mau tratamento que Atenas dá aos seus aliados e que o poeta deve denunciar (como tinha feito, para incómodo de Cléon, no ano anterior, em *Babilónios*); e não propriamente que vise sublinhar ou corrigir o mau funcionamento dos regimes democráticos locais.

<sup>102</sup> ARISTÓFANES. *Acarnenses*, 644.

<sup>103</sup> ARISTÓFANES. *Acarnenses*, 645.

<sup>104</sup> ARISTÓFANES. *Acarnenses*, 645.

<sup>105</sup> ARISTÓFANES. *Acarnenses*, 646.

<sup>106</sup> ARISTÓFANES. *Acarnenses*, 649.

<sup>107</sup> ARISTÓFANES. *Acarnenses*, 651.

<sup>108</sup> ARISTÓFANES. *Acarnenses*, 655.

διδάξειν ἀγάθ<sup>109</sup>, τὰ βέλτιστα διδάσκων<sup>110</sup>), é essa a missão que o poeta se propõe continuar a levar a cabo no futuro.

Este é um projecto reformista de criação, que um ainda jovem Aristófanes tem a propor, diante da tradição que herdou. Λέγειν, o predomínio da palavra, sobrepõe-se a todos os demais ingredientes da arte dramática com uma prioridade exclusivista. Σκώπτειν, “dizer piadas” para provocar o riso, é ultrapassado por εἰπεῖν τὰ δίκαια, passar uma mensagem de justiça, ao serviço da cidade. O diálogo que o poeta quer estabelecer, pela sua índole eminentemente política, vai muito além das paredes do teatro, tem um alcance ‘universal’. É claro na proposta – que silencia as outras estratégias dramáticas e cénicas –, que estas não estão nas prioridades do poeta neste momento ainda inicial da sua carreira.

*No concreto, os acertos da proposta*

Se, em *Acarnenses* e *Cavaleiros*, Aristófanes adianta uma certa concepção de comédia devidamente fortalecida e renovada à medida de uma outra fase na história do género, entre os anos de 423 e 421 a. C., com *Nuvens*, *Vespas* e *Paz*, consolida e põe no terreno os seus propósitos. A derrota que coroou a que considerou a sua primeira criação verdadeiramente revolucionária – *Nuvens* – a isso o obrigou. É o que resulta da reflexão que o próprio faz na parábase da segunda versão da peça, a que conservamos.

O que constituía, na perspectiva de Aristófanes, o mérito inovador desta criação, certamente de acordo com a doutrina antes enunciada? Sem dúvida o mérito da peça podia avaliar-se em termos absolutos, pela sua qualidade própria, mas também em função dos seus propósitos e na relação com o povo e a cidade, representados pelos seus espectadores; e, por fim, na comparação entre o que o poeta vinha produzindo face aos poetas rivais. Na verdade é toda uma doutrina cómica, avaliada nas diversas perspectivas, o que esteve em causa em 423 a. C.

Pareceu a Aristófanes que, no seu conjunto, todos estes factores de excelência reuniam, nesta fase da sua carreira, as condições ideais<sup>111</sup>: após uma experiência de meia dúzia de anos, o poeta podia considerar-se

<sup>109</sup> ARISTÓFANES. *Acarnenses*, 656.

<sup>110</sup> ARISTÓFANES. *Acarnenses*, 658.

<sup>111</sup> ARISTÓFANES. *Nuvens*, 520-525.

já σοφός, “hábil, competente, capaz”.<sup>112</sup> Do público que o vinha acompanhando, podia esperar-se competência equivalente (θεατὰς δεξιούς), e, quanto à peça produzida, o seu autor não hesitava em a proclamar “a mais sofisticada de todas as minhas comédias” (καὶ ταύτην σοφώτατ’ ἔχειν τῶν ἐμῶν κωμωδιῶν), elaborada com máxima persistência e empenho (ἢ παρέσχε μοι ἔργον πλεῖστον). Todas estas qualidades luziam mais ainda, se confrontadas com o que Aristófanes denuncia, com razão ou sem ela, como a mediocridade dos rivais (ὑπ’ ἀνδρῶν φορτικῶν). Também para Aristófanes existe já um ‘antes’ e um ‘agora’, não o que separa o apogeu da velhice, como no caso dos seus antecessores, mas o que acompanha uma trajectória de crescimento, de um início ainda tímido (ἐγὼ παρθένος γὰρ ἔτ’ ἦν<sup>113</sup>), mas mesmo assim galardoado com a simpatia do público, e este “agora” (νῦν<sup>114</sup>) em que, certa dos seus direitos qual Electra espoliada em procura de um aliado para os reclamar, a peça vem em busca da solidariedade de espectadores competentes.

Na sua reclamação, o poeta vai mais fundo, identificando factores concretos que justificam a qualidade intrínseca da sua produção e que, adivinhamos, fariam dela a primeira de uma nova senda que Aristófanes se propunha trilhar de futuro. Ser σώφρων, «sensata, séria, moderada»<sup>115</sup> resume, em termos gerais, a *areté* de *Nuvens* como representante de um outro padrão de comédia. E o poeta passa a definir o conteúdo desse qualificativo por via da exclusão de todos os motivos que a tradição punha ao seu dispor, mas que lhe parece conveniente repudiar em nome de um novo modelo artístico. Com a exclusão dos elementos sexuais – “é um tipo de comédia que não vem de tira de couro pendurada, vermelha na ponta e grossa, para fazer rir criancinhas”<sup>116</sup> –, o poeta distancia-se da velha τρυγωδία, a representação ritualizada, ainda muito marcada pela índole fertilizadora do deus

<sup>112</sup> Um poeta de boa qualidade recebe os qualificativos de σοφός (*Nuvens*, 1378, *Rãs*, 766, 776, 780), δεξιός (*Acarnenses*, 629, *Rãs*, 71, 1114, 1121), γενναῖος (*Rãs*, 1031) ou ἀγαθός (*Acarnenses*, 644, *Rãs*, 74, 84). A δεξιότης é comum para significar a “finura de espírito” e a “elegância de estilo”; a par da νουθεσία, “o conselho”, é considerada como uma das qualidades essenciais de um poeta (*Rãs*, 1008-1009).

<sup>113</sup> ARISTÓFANES. *Nuvens*, 530.

<sup>114</sup> ARISTÓFANES. *Nuvens*, 534.

<sup>115</sup> ARISTÓFANES. *Nuvens*, 537.

<sup>116</sup> ARISTÓFANES. *Nuvens*, 537-539.

patrocinador da festa, Dioniso. Além da marca religiosa, a sexualidade, que naturalmente se atrelou aos símbolos do ritual, proporcionava um certo tipo de cômico,<sup>117</sup> sem dúvida rasteiro e pouco elaborado, incapaz de satisfazer um público verdadeiramente σοφός.

Mas logo uma profusão de outros recursos se lhe seguem, que denunciam convencionalismo e uma indesejável monotonia. Em alguns deles, reconhecemos um padrão que os tornaria consentâneos com os gostos primitivos de um Magnes: “nem dança o córdax”<sup>118</sup> “nem irrompe de tochas na mão,<sup>119</sup> nem grita iú iú”<sup>120</sup>. Estes são os elementos que privilegiam o movimento, o ruído, o brilho. Noutros, vislumbramos já uma tentativa dramática onde a palavra começa a ter uma intervenção, ainda que tímida e confinada ao gracejo e ao riso fáceis e sem um objetivo reabilitador; é o caso das excluídas “piadas aos carecas”,<sup>121</sup> ou do que se configura já como um *sketch*, aquele que vive da interlocução entre duas figuras tradicionais, o velho e a vítima das suas pancadas, o escravo ou o filho. Neste caso progrediu-se para uma fusão do gesto e da palavra – às bengaladas do velho, aquele que lhe está por perto e as apanha responde com os consabidos palavrões; mas digamos que o alcance de sentido dos gestos e palavras, dentro de um quadro de linhas permanentes, não vai além das suas próprias

<sup>117</sup> Assiste razão a DOVER, Kenneth J. *Aristophanes: Clouds*. Oxford: University Press, 1976. p. 122 quando entende que não é tanto o convencionalismo do traje o que está em causa, mas um certo tipo de cômico que dele se pode extrair. Alguns nomes são particularmente associados à obscenidade, apesar de ela ser transversal na comédia antiga, assim Cratino e Êupolis; cf. ANÓNIMO. *Sobre a Comédia, Comicorum Graecorum Fragmenta*, Kaibel, p. 8; *Vida de Aristófanes*.

<sup>118</sup> ARISTÓFANES. *Nuvens*, 540. PICKARD-CAMBRIDGE, <sup>2</sup>1962, p. 164 situa os primeiros vestígios do córdax no séc. VII a. C. Tal como é abonado pela referência de *Nuvens*, 555, esta dança, excessiva e erótica, típica da comédia (cf. *schol. Nuvens*, 540), era associada com a velha decrépita, também ela uma figura ligada ao passado remoto do género. É seguro que o córdax aparecia em produções de Êupolis e de Frínico, de modo a merecer esta associação à comédia. TEOFRASTO. *Caracteres*, 6, 3 reitera a ideia de que, quando se dança o córdax sem se estar embriagado ou sem se pertencer a um coro de comédia, é porque se perdeu o juízo.

<sup>119</sup> Sobre o uso cômico das tochas, que servem para ameaçar ou queimar alguém, cf. e. g. ARISTÓFANES. *Nuvens*, 18, *Lisístrata*, 1217-1220, *Tesmofórias*, 655, *Mulheres na assembleia*, 1, 27, 50, *Pluto*, 1194.

<sup>120</sup> ARISTÓFANES. *Nuvens*, 543.

<sup>121</sup> ARISTÓFANES. *Nuvens*, 540. Cf. ARISTÓFANES. *Paiz*, 767-773; ÊUPOLIS fr. 89 Kassel-Austin.



fronteiras limitadas, não se estende para qualquer outro objetivo, de leitura simbólica, que lhes flexibilizasse o potencial. Por isso todos estes padrões de comicidade vulgar merecem, de um poeta reformista como Aristófanes se orgulha de ser, igual repúdio. A comédia que ele produziu “é confiante em si mesma e nos seus versos que se apresenta”<sup>122</sup>. E sabemos, depois de perscrutados os propósitos antes enunciados pelo poeta, o que Aristófanes pretende dizer: mais do que quaisquer outros recursos que use, o que a dignifica é o objetivo, útil e didático, da sua mensagem, e a qualidade das palavras que a compõem. *Nuvens* – reconhece-o o seu autor – cumpre bem os princípios que definiu, em geral, para a sua produção, em correspondência com o que considera um modelo superior.

Por contraposição aos seus rivais, a criação de 423 a. C. ostenta ainda uma outra virtude, a da originalidade. Não se trata, para o seu criador, de repetir duas ou três vezes a mesma fórmula, por mais bem achada que ela seja; o desafio está em, sem abdicar de um padrão constante de qualidade, “congeminar sempre ficções novas, nunca parecidas umas com as outras, mas todas elas engenhosas” (ἀλλ’ αἰ καινὰς ιδέας εισφέρων σοφίζομαι, οὐδὲν ἀλλήλαισιν ὁμοίας καὶ πάσας δεξιᾶς<sup>123</sup>). O vocabulário é aqui bem insistente nos factores de mérito: a novidade, a variedade e a imaginação. Mesmo quando se trata de privilegiar a sátira nominal, de alcance político, que, como já vimos, desde Cratino passou a constituir a marca de génio da comédia, mesmo aí é preciso não esquecer essas exigências. Herdeiros, ele próprio e os seus contemporâneos, de igual tradição, nem todos, porém, se mostraram à altura dos requisitos que ela pressupunha para obter eficácia.

E Aristófanes avança com um exemplo paradigmático, de onde se pode extrair toda uma doutrina de como utilizar tecnicamente a sátira política: trata-se do ataque aos demagogos mais destacados do momento, Cléon e Hipérbolo, os sucessores de Péricles na ribalta política ateniense. O próprio se assume como modelo na forma como visou Cléon: depois de escolher a primeira das vítimas, a que mais poder e visibilidade detinha, Aristófanes soube respeitar outra condição fundamental, o *kairós* ou sentido da oportunidade; se investiu com exuberância contra a sua vítima quando

<sup>122</sup> ARISTÓFANES. *Nuvens*, 544.

<sup>123</sup> ARISTÓFANES. *Nuvens*, 547-548.

ela estava no auge (μέγιστον ὄντα<sup>124</sup>), fê-lo apenas uma vez e não se tentou a repeti-lo (αὔθις<sup>125</sup>) “quando o fulano jazia no tapete”. Deu com isso uma lição de bom gosto que os seus companheiros não souberam repetir. Quando se tratou, para os seus rivais, de enveredar pelo mesmo tema da invectiva política, agora centrada em Hipérbolo, a figura do momento, os erros cometidos, de insistir com uma repetição insustentável sobre o mesmo alvo e de simplesmente replicar o que os seus modelos próximos – Aristófanes e outros – tinham feito, tocaram as raias do plágio. Êupolis<sup>126</sup> ainda fez um esforço de criatividade, que não passou, porém, de uma colagem confrangedora, uma espécie de indesejável *contaminatio* de soluções encontradas por outros; na composição do seu *Máricas* não foi além de dar “uma volta aos *Cavaleiros* e mal e porcamente, a que acrescentou uma velha bêbada a dançar o córdax, que Frínico uma vez tinha composto, e que um monstro marinho devorava”.<sup>127</sup> Além da falta de originalidade, Êupolis parecia diluir, na acusação de Aristófanes, a concentração eficaz do seu ataque a Cléon sob uma dispersão criticável de elementos de índole diversa: de recursos modestos e populares como o córdax, que as *Nuvens* acabavam de repudiar, à crítica literária à tragédia, que colocava uma velha bêbada no papel deformado da Andrómeda eurípidiana, tudo valeu na construção dispersa do *Máricas*. Mas piores do que Êupolis foram ainda os que persistiram no ataque a Hipérbolo, numa repetição sem sentido, que

<sup>124</sup> ARISTÓFANES. *Nuvens*, 549.

<sup>125</sup> ARISTÓFANES. *Nuvens*, 550.

<sup>126</sup> Êupolis era da mesma geração de Aristófanes e durante algum tempo a sua produção evidenciava um claro consenso de pontos de vista, no que se refere a diversos aspectos do imediato contemporâneo; ambos, por exemplo, se encarniçaram contra Cléon, Aristófanes em *Babilónios*, Êupolis em *Cidades*. Chegaram mesmo a trabalhar em conjunto, até ao dia em que o rompimento ocorreu, com uma acusação de plágio de Aristófanes contra o agora rival: o seu *Máricas*, um ataque contra Hipérbolo, seria um plágio, e de resto mal conseguido, dos seus *Cavaleiros*. O *Máricas* foi produzido em 421 a. C., três anos após a apresentação de *Cavaleiros*. Êupolis não deixou de reagir; no fr. 89 Kassel-Austin de *Báptai*, “Mergulhadores”, considerou ter dado à composição de *Cavaleiros* uma colaboração que fazia dele uma espécie de legítimo coautor.

<sup>127</sup> ARISTÓFANES. *Nuvens*, 553-556. A velha bêbada, eventualmente encarnando a mãe de Hipérbolo, era uma figura típica da comédia mais popular, ligada ao córdax, a dança erótica própria do género. Por outro lado, a donzela que um monstro marinho devorava aludia à célebre peça que Eurípides tinha levado a cena, com um enorme sucesso, em 412 e que intitulou *Andrômeda*. O próprio Aristófanes fez da produção de Eurípides motivo de uma paródia extensa, em *Tesmofórias*, 1015-1132.

não respeitou a oportunidade nem o princípio elementar da inovação<sup>128</sup>: “A seguir Hermipo fez de novo uma composição contra Hipérbolo,<sup>129</sup> e já todos os outros se atiraram contra Hipérbolo, imitando a minha metáfora das enguias”. A insistência nos advérbios de tempo – “a seguir” (εἶθ’), “de novo” (αὐθις), “já” (ἤδη) – traduz a insistência com que o mesmo motivo foi usado; “todos os outros” (ἄλλοι ... πάντες), o anonimato dos muitos que, sem sucesso, tentavam o mundo da criação teatral. Para, por fim, Aristófanes insistir na acusação de plágio daqueles que – e no anonimato talvez se perceba a multiplicação do abuso – repetiram, como se de uma fórmula consagrada se tratasse, “a metáfora das enguias” que ele mesmo tinha congeminado no ataque que fez a Cléon, em *Cavaleiros*<sup>130</sup>. Esta menção à sua metáfora bem sucedida, colada à sátira política, deixa perceber que a sutileza da linguagem ganhava terreno como razão de mérito de um poeta cómico; mas por outro lado denuncia também a vulgarização rápida que qualquer novo achado sofria, desgastando-se na mão de poetas de pouco talento.

Prosseguindo pela mesma senda de clarificação do que é desejável fazer em nome de uma verdadeira arte, Aristófanes, em *Vespas e Paz*, aprofunda a clarificação dos seus objetivos – que continuam consistentes –, mas sobretudo especula sobre a melhor forma de os concretizar. E essa resulta de um equilíbrio entre o que é elevado e popular na comicidade, mas também de uma opção clara, entre elementos que são utilizáveis e outros que se devem simplesmente repudiar. É essa mesma consciência da hierarquização dos materiais disponíveis e a necessidade de proceder a uma seleção criteriosa, o que não encontra nos seus rivais. Novidade continua a ser um mérito essencial, dado o desgaste rápido – assim o atestava, como vimos, toda a história da comédia – a que o género estava sujeito.

*Vespas* afirma, desde logo, que não só os velhos recursos cómicos, feridos pelo tempo, entram facilmente em decadência; mesmo uma comédia mais refinada, como aquela que se ocupa da sátira política ou da

<sup>128</sup> ARISTÓFANES. *Nuvens*, 557-559.

<sup>129</sup> Hermipo, um poeta cómico de uma geração anterior a Aristófanes, compôs, num ataque a Cléon, a peça que intitulou *Artopolídes, Padeiras*, em que a mãe de Hipérbolo desempenhava um papel. Também Platão Cómico investiu contra o mesmo demagogo, numa peça a que deu o título de *Hipérbolo*.

<sup>130</sup> ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 864-867.

crítica literária, lhe está sujeita. É essa a reflexão que, logo no prólogo<sup>131</sup>, o par de escravos, ao apresentar a peça, afirma com veemência, retomando considerações desenvolvidas na parábase de *Nuvens*; de facto Aristófanês não tinha ainda conseguido diluir o efeito doloroso da derrota da peça de 423 a. C. Trata-se, para o poeta, de estabelecer um nível para a criação do dia, entre aqueles que considera os limites extremos na tradição do género: a distância que separa uma comicidade demasiado refinada (λίαν μέγα<sup>132</sup>) – talvez aquela de que uma peça σώφρων como *Nuvens* possa servir de modelo –, de uma comédia que assenta “num riso à moda de Mégara”<sup>133</sup> (γέλωτα Μεγαρόθεν<sup>134</sup>), de um tipo rasteiro e vulgar, decerto na linha daquelas soluções que o poeta condena na parábase de *Nuvens*; ou seja, na realidade Aristófanês retoma, agora por outras palavras, o contraste antes definido em *Nuvens*.

Depois desta afirmação de princípio e regressando sempre ao modelo das suas anteriores considerações, o poeta avança para a identificação do que é que se deve evitar, numa lista de tópicos – seguindo aqui também o modelo de *Nuvens* (*vide supra*), que viria a reutilizar no ano seguinte, na parábase de *Paῖς* – sempre antecedidos pela negativa, agora associada a um “outra vez” que condena, além do mau gosto, a repetição (οὔθ’... οὐδ’... οὐδ’ αὔθις... οὐδ’... αὔθις<sup>135</sup>). Em conformidade, os recursos condenados são proscritos por um duplo motivo: ou porque, como é o caso do par de escravos que atira nozes aos espectadores<sup>136</sup>

<sup>131</sup> ARISTÓFANES. *Vespas*, 54-66.

<sup>132</sup> ARISTÓFANES. *Vespas*, 56.

<sup>133</sup> Sobre a tradição cômica de Mégara, que os Atenienses entendiam representar uma comicidade da pior espécie, *vide* ARISTÓTELES. *Poética*, 1448a29-1449b2; PICKARD-CAMBRIDGE, 1962, p. 178 et seq. O próprio Aristófanês dá testemunho da mesma tradição; em *Acarnenses* traz a cena um Megarense, que, à maneira da sua terra, congemma um plano obsceno para negociar as filhas e assim fazer frente à fome.

<sup>134</sup> ARISTÓFANES. *Vespas*, 57.

<sup>135</sup> ARISTÓFANES. *Vespas*, 60-63.

<sup>136</sup> A igual processo se refere Trigeu, em *Paῖς*, 960-962, ao ordenar ao escravo que o acompanha na preparação do ritual de sacrifício que brinde os espectadores com grãos, numa alusão de matiz sexual. Nesta cena inicial de *Vespas*, Aristófanês mostra como se produz uma possível reabilitação dessas banalidades; em vez de nozes, os escravos lançam ao público adivinhas, para lhe proporcionar não o bulício do gesto de quem corre atrás de guloseimas, mas a agitação das ideias em busca de respostas a um desafio. E já no fim da carreira – o que mostra a perseverança destes recursos tradicionais –, em

ou do Hércules comilão,<sup>137</sup> são de uma vulgaridade e convencionalismo já inaceitáveis; ou porque, ainda que não demasiado antigos e até possuidores de um potencial interessante e actual, caíram já numa repetição verdadeiramente desgastada, como é o caso de Eurípides, na paródia literária, e o de Cléon, na sátira política<sup>138</sup>. Ao mesmo tempo que repudia tais vulgaridades, Aristófanes não deixa de reconhecer o agrado com que a comédia acolhe certas linhas temáticas, como a literária e a política, centradas em figuras proeminentes e em voga num determinado momento.

Pela voz do escravo, o nosso poeta termina com uma precisão do que é qualidade e equilíbrio numa produção, dentro de um modelo virtuoso como aquele que *Vespas* julga ser<sup>139</sup>: que tenha, na linha de Crates, “assunto”, um fio temático consistente (λογίδιον γνώμην ἔχον), mas de dificuldade comedida, nem demasiado “subtil”, acima do que é a condição de um espectador médio (ὑμῶν μὲν αὐτῶν οὐχὶ δεξιώτερον), mas certamente “mais refinada do que uma comédia grosseira” (κωμωδίας δὲ φορτικῆς σοφώτερον). A experiência mal sucedida de *Nuems*, que Aristófanes agora atribuía ao excesso, dava lugar a um equilíbrio entre um cómico que se deseja criativo, original, com algum fôlego, mas sem exageros de banalidade nem de sofisticação, que na verdade buscavam, cada um deles por sua vez, uma certa franja de público e não a mobilização geral do auditório.

A parábase de *Vespas*, como de resto a de *Paz*,<sup>140</sup> retomando ambas o mesmo assunto do que seja o percurso de um profissional de comédia, nos seus sucessos e vicissitudes, fazem ouvir a voz de um poeta que já

---

*Pluto*, 796-799, Aristófanes persistia na censura daqueles que continuam a lançar figos e guloseimas aos espectadores como uma forma de provocar o riso.

Por seu lado a parábase de *Paz*, 743-747 refere-se ainda à vulgaridade de uma outra cena de escravos, aquela em que predomina a pancadaria e os queixumes da vítima. Ao catálogo que se vai somando de vulgaridade, *Paz*, 740 acrescenta ainda as piadas aos farrapos e aos percevejos.

<sup>137</sup> ARISTÓFANES. *Vespas*, 58-60, *Paz*, 741-742. Aristófanes produz cenas em que o Hércules comilão é ainda o protagonista. Assim, dá-lhe em *Aves* e *Rãs* o papel habitual, de brutamontes e sempre acessível ao argumento de um bom prato de comida.

<sup>138</sup> ARISTÓFANES. *Vespas*, 61-63.

<sup>139</sup> ARISTÓFANES. *Vespas*, 64-66.

<sup>140</sup> Há que registar como única esta aproximação, ou em boa parte repetição, entre as duas parábases. Talvez o texto agradasse particularmente a Aristófanes, que o sentia como feliz e oportuno em duas peças, que não se distanciavam, em tempo, mais do que um ano.

ultrapassou o tempo do crescimento para atingir a plena maturidade. É nessa condição, a de um profissional amadurecido, que o poeta se afirma, em tom cada vez mais convicto e enfático: se se declara como “grande” (μέγας) e digno de um merecimento ímpar (τιμηθεὶς ὡς οὐδείς πώποτε), em *Vespas*, 1023-1024, em *Paz*, 736-738 pode proclamar-se “o melhor de entre os poetas cômicos, o mais célebre e digno dos maiores elogios” (ἄριστος κωμωδοδιδάσκαλος ... κλεινότητος ... ἄξιος ... εὐλογίας μεγάλης). Num e noutro caso, Aristófanes mais uma vez avalia a sua arte, com um olhar mais perspicaz, sem dúvida, mas ao mesmo tempo fiel aos seus critérios de sempre.

O primeiro valor a apreciar numa criação cômica, aquele que se apregoa com mais veemência, continua a ser o seu objetivo e a missão que tem de valorizar como sua. Por isso, Aristófanes começa por repudiar o inaceitável (οὐκ ... οὐδὲ ... οὐδ’<sup>141</sup>), que os seus ataques visem figuras menores e anónimas, e não tenha por alcance outro alvo que não seja a mesquinhez das pequenas intrigas ou dos arrufos amorosos, que animam as palestras<sup>142</sup>. Portanto à coesão da intriga, à moda de Crates, que privilegiava no prólogo de *Vespas*, substitui-se agora a influência de Cratino, o modelo para a sátira política vigorosa.

O primeiro requisito para se cumprir com dignidade e proficiência essa missão do ataque socialmente pedagógico está na escolha da vítima, que deve ser não “um sujeito qualquer”, “nem simples particulares ou mulheres” (ἀνθρώποις<sup>143</sup>, ἰδιώτας ἀνθρωπίσκους ... γυναῖκας<sup>144</sup>), mas – o que exige ao poeta uma raiva digna de Hércules nos seus trabalhos contra aventesmas (Ἡρακλέους ὀργήν)<sup>145</sup> – “um dos maiores” (μεγίστοις<sup>146</sup>), ou mesmo, numa restrição progressiva, “aquele” (αὐτῷ<sup>147</sup>), “o monstro” (τέρας<sup>148</sup>) que, pela

<sup>141</sup> ARISTÓFANES. *Vespas*, 1024-1025; cf. *Paz*, 751.

<sup>142</sup> ARISTÓFANES. *Vespas*, 1025-1028, *Paz*, 762-763.

<sup>143</sup> ARISTÓFANES. *Vespas*, 1029.

<sup>144</sup> ARISTÓFANES. *Paz*, 751.

<sup>145</sup> ARISTÓFANES. *Vespas*, 1030, *Paz*, 752. Aristófanes repete, como condição de uma poesia cômica eficaz, o mesmo sentimento de ‘ódio’ ou ‘ira’ que tem de animar o poeta; *vide supra*, a propósito do μῦθος de *Acarnenses*.

<sup>146</sup> ARISTÓFANES. *Vespas*, 1030, *Paz*, 752.

<sup>147</sup> ARISTÓFANES. *Vespas*, 1031, *Paz*, 754.

<sup>148</sup> ARISTÓFANES. *Vespas*, 1036, *Paz*, 759.

sua dimensão, ocupa o primeiro plano da ribalta política, Cléon. Nada lhe falta dos atributos ameaçadores de uma besta feroz: os dentes afiados, os olhos inflamados, a voz avassaladora<sup>149</sup>. Nem está só nesse confronto; em volta do demagogo pululam os sicofantas, os delatores sempre prontos à denúncia e à perseguição<sup>150</sup>. Ou seja, neste conflito o poeta enfrentava ‘o poder’, representado pelo que de pior e de mais temível Atenas conhecia neste momento, demagogos e sicofantas, aliados em interesses comuns e temíveis na sua prepotência.

Mas além dos políticos corruptos, Aristófanes enfrentava também um outro inimigo, a incompreensão do público que já antes lhe tinha valido um desaire perigoso e inesquecível<sup>151</sup>. Para corresponder à aliança dos inimigos, o poeta temia não encontrar nos seus aliados naturais, os espectadores, a mesma solidariedade, apesar de serem eles os beneficiários directos da sua ousadia. E não se tratava de indiferença ou de temor da parte da audiência, mas simplesmente da incompreensão de quem se mostrava ainda incapaz de acompanhar os passos inovadores a que o poeta os convidava. Às “ideias profundamente inovadoras” que apresentou (καινοτόμας ... διανοίας<sup>152</sup>), a principal marca do seu talento, o público respondeu com a “incompreensão”, vergonhosa em quem somava já anos de experiência (ὑπὸ τοῦ μὴ γινῶναι καθαρῶς<sup>153</sup>, ὑμῖν αἰσχρὸν τοῖς μὴ γνοῦσιν<sup>154</sup>). Aristófanes continua convicto de que é o próprio génio e o inconformismo com a rotina da comédia o que constitui, para o seu sucesso, a principal dificuldade. Recapitulando o triângulo de êxito já desenhado em *Nuvens* – obra produzida, talento do poeta, qualidade do destinatário –, Aristófanes continua a apontar o dedo do fracasso ao público, incapaz de acompanhar a marcha de progresso por que o poeta passava, distanciando-se do que era o comum dos seus rivais<sup>155</sup>. Neste aspecto, a parábase de *Paῖς* diverge da de *Vespas*. O poeta que

<sup>149</sup> ARISTÓFANES. *Vespas*, 1030-1037, *Paῖς*, 752-759.

<sup>150</sup> ARISTÓFANES. *Vespas*, 1037-1042.

<sup>151</sup> ARISTÓFANES. *Vespas*, 1043-1044.

<sup>152</sup> ARISTÓFANES. *Vespas*, 1044.

<sup>153</sup> ARISTÓFANES. *Vespas*, 1045.

<sup>154</sup> ARISTÓFANES. *Vespas*, 1048.

<sup>155</sup> ARISTÓFANES. *Vespas*, 1047-1050.

aqui relembra as suas estratégias e sucessos está mais seguro de si e cheio de orgulho profissional; do público não lamenta a incompreensão, apenas exige o reconhecimento devido ao seu mérito<sup>156</sup>.

Este apelo desfecha, em *Vespas*, no elogio incondicional da inovação: que o público cresça e se torne capaz de reconhecer o verdadeiro mérito, aquele que reside em “dizer e inventar qualquer coisa de novo” (καιόν τι λέγειν κάξευρίσκειν<sup>157</sup>) condições de uma verdadeira δεξιότης<sup>158</sup>. Em *Paz*<sup>159</sup>, o elogio não é menos sonoro, mas talvez mais preciso na concretização de proporções entre os requisitos de sucesso; à “exclusão de inépcias, de vulgaridades e de piadas de baixo nível”, Aristófanês substituiu “uma técnica elevada, com a edificação de torres, através de grandes palavras e pensamentos,<sup>160</sup> e de gracejos que não são de feira (ἔπεσιν μεγάλοις καὶ διανοίαις καὶ σκώμμασιν οὐκ ἄγοραίοις)”.

É claro, desta dupla proclamação de sucesso em *Vespas* e *Paz*, que Aristófanês considerava ter atingido a *acme* artística e, com ele, entendia que a arte se consciencializava do seu papel político e do uso adequado das suas ferramentas próprias. E não é difícil de lhe reconhecer razão: de facto a Comédia Antiga vivia então os seus dias de maior pujança.

## RESUMO

Além de criador teatral, Aristófanês desde cedo se revelou um teórico da arte que cultivava. Encontrar, na cena, um lugar de relevo, significou para o poeta considerar o trajecto já antes realizado pelos melhores na arte cômica, de modo a definir caminhos inovadores para a sua própria criação. Não se dispensou também Aristófanês de considerar as expectativas de novos públicos e a resposta que poetas rivais davam à mesma necessidade de inovação. Constitui, portanto, um testemu-

<sup>156</sup> ARISTÓFANES. *Paz*, 760-761.

<sup>157</sup> ARISTÓFANES. *Vespas*, 1053.

<sup>158</sup> ARISTÓFANES. *Vespas*, 1059.

<sup>159</sup> ARISTÓFANES. *Paz*, 748-750.

<sup>160</sup> Aristófanês refere-se aqui a si próprio e à sua qualidade como poeta cômico com palavras idênticas àquelas que, mais tarde, usa para consagrar Ésquilo como o iniciador de uma verdadeira produção trágica (*Rãs*, 1004-1005).



nho da maior importância para a história da comédia grega e da sua evolução, sentido e objetivos políticos.

Palavras-chave: *Rãs*. Crítica literária. Tradição didática da poesia. Técnica do riso.

#### ABSTRACT

Beside being a theatrical author, Aristophanes from the very beginning of his career revealed to be an expert in his art. To find a distinct place among comedy authors he had to consider the way followed before by the best poets of the past, in order to define new solutions for his own plays. At the same time, Aristophanes took into account new audiences and the answer his rivals were giving to the same research for innovation. Therefore our poet represents a fundamental testimony for Greek comedy's history, its evolution and political aims. Keywords: *Frogs*. Literary criticism. Didactic tradition of poetry. The art of comedy.



# O ESTATUTO DISCURSIVO DE “TÒ GELOÍON” NA REPÚBLICA DE PLATÃO

MARIA DAS GRAÇAS DE MORAES AUGUSTO

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

Γελοῖα γοῦν, ὦ Κρατύλε, ὑπὸ τῶν ὀνομάτων πάθοι  
ἂν ἐκεῖνα ὧν ὀνόματά ἐστιν τὰ ὀνόματα, εἰ πάντα  
πανταχῆ αὐτοῖς ὁμοιωθεῖη. διττὰ γὰρ ἂν που πάντα  
γένοιτο, καὶ οὐκ ἂν ἔχοι αὐτῶν εἰπεῖν <οὐδεις>  
οὐδέτερον ὁπότερον ἐστί τὸ μὲν αὐτό, τὸ δὲ ὄνομα.  
Platão, *Crátilo*, 436d5-9<sup>1</sup>.

Embora o título de minha comunicação possa parecer-lhes um tanto arriscado, visto que poderia pretender uma análise mais larga e geral acerca do riso como elemento concernente à estrutura discursiva da *República* (ou mesmo a demonstração de uma teoria do riso no diálogo), gostaria de apresentar-lhes um pequeno (sem que por isso seja desprovido de gravidade) esboço interpretativo dos passos 450c6-8 e d1-3, Livro V, da *República*, que há algum tempo venho tentando compreender:

Οὐ ῥάδιον, ὦ εὐδαιμον, ἦν δ' ἐγώ, διελθεῖν· πολλὰς γὰρ ἀπιστίας ἔχει ἔτι  
μᾶλλον τῶν ἔμπροσθεν ὧν διήλθομεν. καὶ γὰρ ὡς δυνατὰ λέγεται, ἀπι-  
στοῖτ' ἂν, καὶ εἰ ὅτι μάλιστα γένοιτο, ὡς ἄριστ' ἂν εἴη ταῦτα, καὶ ταῦτη  
ἀπιστήσεται. διὸ δὴ καὶ ὄκνος τις αὐτῶν ἀπτεσθαι, μὴ εὐχὴ δοκῆ εἶναι ὁ  
λόγος, ὦ φίλε ἑταῖρε.

*Não é fácil, ó homem feliz, disse eu, fazer essa análise. A questão comporta muito mais descrenças do que as que tratámos anteriormente. E por isso desacreditar-se-ia de que fosse possível o que dizemos, e, ainda que se realizasse, mesmo assim se desacredi-*

<sup>1</sup> “E como seria risível, ó Crátilo, o efeito dos nomes sobre as coisas que eles designam, se em tudo eles fossem reprodução exata dessas coisas! Tudo ficaria duplicado, sem que ninguém fosse capaz de dizer qual era a própria coisa, e qual o seu nome.” (PLATÃO. *Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Ed.ufpa, 2001).

*taria que tal maneira fosse a melhor. Por isso mesmo, hesito em tocar no assunto, com receio de que o meu λόγος pareça ser uma prece [eukhḗ], ó amigo e companheiro.<sup>2</sup>*

Estaria Sócrates, nessa passagem, a nos remeter – através de sua ‘hesitação’ (ókenos) – a alguma modalidade específica de discurso? Ou, de modo mais exato, qual a remissão platônica contida no temor socrático de que o seu λόγος pareça ser uma *eukhḗ*, isto é, uma *prece*? Esta remissão seria determinante para a conformação do estatuto do riso (tò geloíon) nos argumentos socráticos?

Afinal, qual o sentido de *eukhḗ* na referida passagem e como este sentido pode ser inferido de suas demais ocorrências na *República*, e sob qual perspectiva os sentidos de *eukhḗ* estão disseminados em outros diálogos platônicos?

Para tentar responder às questões acima indicadas, a análise do contexto da *eukhḗ* na estrutura dramática e dialógica da *República*, bem como o contexto da discussão acerca do *trópos* da *politeía* que será própria à “*pólis lógo(i)*” serão fundamentais para a demonstração de que a “hesitação socrática” reside na radical demarcação das diferenças entre o “modo cômico” de, com *lógos*, produzir uma cidade, e o “modo filosófico” e a implicação, também radical, acerca da inviabilidade e viabilidade conformativa dessas cidades.<sup>3</sup>

### 1. *A conjuntura e o tema: variações sobre o geloíon e a ‘eukhḗ’*

Se consultamos os léxicos e dicionários da Língua Grega antiga vemos que ao substantivo *eukhḗ* são atribuídos dois sentidos básicos: [i] prece, voto; e [ii] desejo, aspiração; imprecação<sup>4</sup>; enquanto à forma verbal

<sup>2</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 450c6-8 e d1-3.

<sup>3</sup> Aqui é oportuno lembrar que já Aristófanes também atribui ao *lógos*, em *Aves*, uma valor ‘funcional’ semelhante àquele instituído por Platão na *República*:

Ἵπὸ γὰρ λόγων ὁ νοῦς <τε> μετεωρίζεται  
ἐπαίρεταί τ' ἄνθρωπος. Οὕτω καὶ σ' ἐγὼ  
ἀναπτερώσας βούλομαι χρῆστοις λόγοις  
τρέψαι πρὸς ἔργον νόμιμον.

É pelo discurso que o inteligível sobe aos céus  
e o homem se eleva. Assim também eu, a ti,

depois de dar umas asas, quero com discursos úteis,

desviar-te para um obrar legítimo. (ARISTÓFANES. *Aves*, 1447-1450. Grifos nossos.)

<sup>4</sup> Cf. LIDELL, H. J.; SCOTT, R.; JONES, H. S. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1983. s.v. εὐχή; BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette,

*eúkbomai* estão assinalados os usos homéricos, “prier” e “affirmer avec jactance”<sup>5</sup>, donde os demais sentidos, “rezar aos deuses”, “fazer votos de”, “vangloriar-se”, “louvar”, “prometer, rezar em voz alta”<sup>6</sup>.

Nesse sentido, uma primeira observação que gostaria de fazer é minha escolha por traduzir *eukhé* por ‘prece’, ao contrário do que é feito por todos os tradutores da *República* em língua portuguesa, que optam pelo sentido [ü]: “[...] para que o debate não pareça uma ilusão”, na versão de Eleazar M. Teixeira, ou “[...] para que não pensem que tudo não passa de imaginação”, em Carlos Alberto Nunes, ou “[...] que minhas palavras não passam de um sonho meu”, na tradução de Anna Lia de A. Prado, ou “[...] que tudo quanto eu disser a seu respeito se afigure apenas um vão desejo”, na solução de Guinsburg, revista por Luis Alberto Machado Cabral e a escolha de Maria Helena da Rocha Pereira, “[...] com receio de que a minha exposição pareça uma aspiração impossível”; portanto, em todas as traduções citadas permanece, ainda, a indicação feita por Des Places, em seu *Lexique de la langue philosophique de Platon*, de que *eukhé* tem sentido de “vain”, “souhait”.<sup>7</sup>

---

1963, s.v. εὐχή. CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Paris: Klincksieck, 1990. v. 1. s.v. εὔχομαι.

<sup>5</sup> Cf. BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969. v. 2, s.v. le vocu; CHANTRAINE, 1990, v. 1. s. v. εὔχομαι.

<sup>6</sup> LIDDELL; SCOTT; JONES, 1983, s.v. εὔχομαι; BAILLY, 1963, s.v. εὔχομαι, e, BOISACQ, Émile. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Heidelberg, Paris: Carl Winter, Klincksieck, 1916, s.v. εὔχομαι.

A literatura sobre o tema é vasta e controversa em vários aspectos; veja-se, por exemplo, as discussões sobre εὔχομαι e εὐχή, em ADKINS, A. W. H. Εὔχομαι, Εὐχολή and Εὐχοσιῶν in Homer. *The Classical Quarterly*, Cambridge, v. 19, n. 1, p. 20-33, May 1969; CORLU, André. *Recherches sur les mots relatifs à l'idée de prière d'Homère aux tragiques*. Paris: Klincksieck, 1966, em especial os capítulos em que o autor estuda as palavras que exprimem a relação entre um homem e um deus (p. 172-203 e 207-244); BURKERT, W. *Religião grega*. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Goulbenkian, 1993, p. 159-163; MEIJER, I. Philosophers, intellectuals and religion in Hellas. In: VERSNEL, H. S. *Faith, hope and worship: Aspects of religious mentality in the Ancient World*. Leiden: E. J. Brill, 1981. p. 216-263; RUDHARDT, Jean. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce Classique*. 2.<sup>ème</sup> éd. Paris: Picard Éditeur, 1992, p. 187-201; AUBRIOT-SÉVIN, Danièle. *Prières et conceptions religieuses en Grèce Ancienne jusqu'à la V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.* Lyon: Maison de l'Orient Méditerranéen, 1992. (Série Littéraire et Philosophique, 5); PULLEYN, Simon. *Prayer in greek religion*. Oxford: Clarendon Press, 1997; FURLEY, William D. Prayers and hymns. In: OGDEN, Daniel (Ed.). *A companion to greek religion*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007. p. 117-131.

<sup>7</sup> DES PLACES, E. *Lexique de la langue philosophique de Platon*. Paris: Les Belles Lettres,

Por outro lado, uma rápida e breve vista d’olhos acerca da importância do tema nos diálogos platônicos nos dá elementos que justificam minha tradução. Em primeiro lugar, vale a pena sublinhar que [i] o contexto dramático da *República* está subscrito por duas ações socráticas que medeiam a discussão acerca da justiça: sua *descida* ao Pireu para “fazer *preces* e *contemplar* o festival em homenagem à deusa”; e sua *permanência* no Pireu, na casa de Polemarco, para esperar a tarde, quando haveria uma “corrida a cavalos com tochas”, também em homenagem à deusa, e um “festival noturno muito *valoroso de se contemplar*”<sup>8</sup>; [ii] que a trama argumentativa em *República*, 450c6-451a-b8, nos remete, no âmbito da ‘hesitação socrática’, não só à questão da “*apistia*” que o tema comporta, mas, também, ao novo estatuto de seus ouvintes, que não são “nem ignorantes, nem incrédulos, nem malevolentes” e que permitem que sua hesitação seja explicitada também em função do fato de ele não ter um saber (*eidénai*) que lhe já tenha persuadido da *verdade* do que ele diz. Mas, ao contrário, sua exposição é mesclada de dúvida (*apistoínta*), e, por isso, ele investiga (*zētoínta*) à medida que está produzindo o seu discurso (*háma toús lógous poieísthai*), o que pode torná-lo objeto de riso (*gélota*), o que seria “pueril”, mas permitir que ele, e sobretudo seus ouvintes e amigos, deslizem para fora da verdade (*allà mē sphaleís tēs aletheías*), e, por isso, ele se prosterna frente a Adrasteia – a deusa que castiga a insolência –, para que ela não confunda o que ele irá dizer com palavras ousadas ou insolentes, pois ele falará sobre instituições que são belas, boas e justas (*kalón te kai agathón kai dikáion nomímon*); portanto, a trama argumentativa já nos indica que o riso terá aí um efeito, não de afastar, mas de abrir o processo tanto do *eidénai* a ser conformado, quanto da *zētēsis* socráticas, mediada pela metáfora cultural expressa na demanda feita a Adrasteia<sup>9</sup>; e [iii] os usos e a função da *eukhē* na crítica platônica à poesia, aí evidenciada como um elemento capaz de fundamentar o argumento de Adimanto de que mesmo os poetas, que dizem que os homens devem ser justos e que a justiça é um bem, acabam por inverter o sentido de ‘ser justo’,

1970, v.1, s. v. εὐχή. A tradução de Chambry por ‘utopie’ é uma boa solução se pensarmos nas questões relativas à conformação do gênero utópico no contexto do pensamento antigo, mas obscurece aspectos específicos no que diz respeito à dialógica entre os diálogos de Platão e as comédias de Aristófanes.

<sup>8</sup> PLATÃO. *República*, 327a1-8 e 328a1-5. Grifos nossos.

<sup>9</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 450d4-451b1.

por aquele já explicitado por Gláucon, no argumento dos *polloí*, de que os homens devem *parecer* justos, pois, tendo um homem cometido injustiças, é possível persuadir aos deuses, com “preces e sacrifícios”, e, assim, não terão de pagar as penas relativas às ações injustas cometidas<sup>10</sup>; portanto, a ‘prece’ que motiva a descida de Sócrates ao Pireu está, nesse contexto, caracterizada como uma ação ambígua, que pode ter efeitos inteiramente adversos à *areté*, apontando para um dos sentidos de *eukhé* na passagem aqui analisada: o *lógos* socrático não deve confundir-se com aquele dos poetas que é, por natureza, enigmático e obscuro.<sup>11</sup>

Em segundo lugar, podemos ainda mencionar os elos que completam o significado temático da *eukhé*, na *República*: [i] a ‘prece’ final feita por Sócrates e Fedro ao retornarem de sua *katábasis* ao santuário e ao córrego das Ninfas, com a demanda “temperante” feita na prece a Pã, que não só se contrapõe à versão dos poetas e adivinhos criticada na *República*, mas é legitimada por Fedro a partir do provérbio citado nos Livros IV e V da *República*, de que “entre amigos tudo é comum”<sup>12</sup>:

[ΣΩ.] Οὐκοῦν εὐξαμένῳ πρέπει τοῖσδε πορεύεσθαι;

[ΦΑΙ.] Τί μήν;

[ΣΩ.] Ἦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῆδε θεοί, δοιήτέ μοι καλῶ γενέσθαι τᾶνδοθεν· ἔξωθεν δὲ ὅσα ἔχω, τοῖς ἐντὸς εἶναι μοι φίλια. πλοῦσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν· τὸ δὲ χρυσοῦ πλήθος εἴη μοι ὅσον μήτε φέρειν μήτε ἄγειν δύναιτο ἄλλος ἢ ὁ σὺ φρων.

Ἔτ’ ἄλλου του δεόμεθα, ὦ Φαῖδρε; ἐμοὶ μὲν γὰρ μετρίως ἤκται.

[ΦΑΙ.] Καὶ ἐμοὶ ταῦτα συνεύχου· κοινὰ γὰρ τὰ τῶν φίλων.

<sup>10</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 364a, 364e e 365e.

<sup>11</sup> Conforme já indicado por Sócrates a Polemarco, em *República*, 332b7c1-2, quando afirma, referindo-se a Simônides, que a dificuldade na compreensão de sua definição do justo está no fato de que ele falou “enigmáticamente, à maneira dos poetas: Ἠνίξατο ἄρα, ἦν δ’ ἐγώ, ὡς ἔοικεν, ὁ Σιμωνίδης ποιητικῶς τὸ δίκαιον ὃ εἶη.

<sup>12</sup> E também nas *Leis*, 739c, quando depois de ter feito o primeiro proêmio aos *Nómoi* – aquele que trata da imortalidade da alma –, e a escolha dos cidadãos e dos gêneros de vida que comporão a cidade, o Estrangeiro de Atenas passar à descrição e classificação das melhores *politeíai* (τὴν ἀρίστην ποιεΐαν), voltará a afirmar que a mais excelente dessas constituições é aquela que se aproxima do antigo provérbio *κοινὰ τὰ φίλων*: Πρώτη μὲν τοίνυν πόλις τέ ἐστιν καὶ πολιτεία καὶ νόμοι ἄριστοι, ὅπου τὸ πάλαι λεγόμενον ἄν γίγνηται κατὰ πᾶσαν τὴν πόλιν ὅτι μάλιστα· λέγεται δὲ ὡς ὄντως ἐστὶ κοινὰ τὰ φίλων. (Cf. *Leis*, 739c6-d1-3). Grifos nossos.

[So.] Não ficará melhor primeiro fazermos uma prece, para depois partirmos?

[Fe.] Porque não?

[So.] Querido Pã, e vós todas, divindades locais: dai-me alcançar a beleza interna, e que tudo o que eu tenho no exterior fique em consonância com o que trago dentro de mim; que o sábio me pareça sempre rico e seja todo o meu ouro o que apenas o homem temperante necessita e possa carregar.

Devemos pedir mais alguma coisa, ó Fedro? Penso que fui bastante comedido em minha súplica.

[Fe.] Fazê os mesmos votos para mim, pois entre amigos tudo é comum.<sup>13</sup>;

e [ii] a retomada em *Leis*, 739a-741e, do provérbio “*κοινὰ τὰ φίλων*”, quando o Estrangeiro de Atenas, falando da “*ἀριστεὴ πολιτεία*” – na qual o mesmo princípio defendido no livro V da *República* deve fundamentar a divisão dos lotes de terra e a estabilidade política entre os cidadãos –, e das outras formas menos boas de constituição, afirmará que, quando os ‘lotes’ a serem entregues aos cidadãos estiverem divididos, eles deverão ser consagrados aos deuses, devendo os cidadãos aceitar que sacerdotes e sacerdotisas façam “preces” aos deuses, para, na sequência, em *Leis*, 800c-801e, ao legislar sobre a *mousiké*, o Estrangeiro de Atenas, indicando os *nómoi* que devem regê-la, afirmar que o primeiro *nómos* deve ser a *euphémia*, uma vez que os ‘hinos aos deuses’ não devem conter imprecisões; o segundo *nómos* diz respeito às “preces aos deuses” (*eukhàs eínai toís theoís*) e o terceiro, fazer com que os poetas saibam que a *eukhé* é um pedido que se faz aos deuses, e, por isso, devem eles lembrar-se de que esta demanda deve ser sempre um “bem”, pois uma prece que deseje o mal seria uma “afecção risível” (*geloíon* [...] *tò páthos*)<sup>14</sup>.

Todavia, se nos ativermos às observações acima e ao contexto da *eukhé* na crítica platônica à poesia, acrescidos das menções a “*tò geloíon*”,

<sup>13</sup> PLATÃO. *Fedro*, 279b6-9-c1-6. Tradução de Carlos Alberto Nunes, com modificações.

<sup>14</sup> Cf. PLATÃO. *Leis*, 801a-b: [AΘ.] Εὐφημία, καὶ δὴ καὶ τὸ τῆς ᾠδῆς γένος εὐφημον ἡμῖν πάντη πάντως ὑπαρχέτω; ἢ μηδὲν ἐπανερωτῶ, τιθῶ δὲ τοῦτο οὕτως; [ΚΛ.] Παντάσῃ μὲν οὖν τίθει νικᾷ γὰρ πάσαισι ταῖς ψήφοις οὗτος ὁ νόμος. [AΘ.] Τίς δὴ μετ’ εὐφημίαν δεύτερος ἂν εἴη νόμος μουσικῆς; ἄρ’ οὐκ εὐχὰς εἶναι τοῖς θεοῖς οἷς θύομεν ἐκάστοτε; [ΚΛ.] Πῶς γὰρ οὐ; [AΘ.] Τρίτος δ’ οἶμαι νόμος, ὅτι γνόντας δεῖ τοὺς ποιητὰς ὡς εὐχαὶ παρὰ θεῶν αἰτήσεις εἰσίν, δεῖ δὴ τὸν νοῦν αὐτοῦς σφόδρα προσέχειν μὴ ποτε λάθωσιν κακὸν ὡς ἀγαθὸν αἰτούμενοι· γελοῖον γὰρ δὴ τὸ πάθος οἶμαι τοῦτ’ ἂν γίγνοιτο, εὐχῆς τοιαύτης γενομένης.



devemos ainda voltar-nos para um outro contexto poético, no qual a relação *pólis/politeía* demarcam, também, não só a fundação de uma *pólis* e a revisão radical de sua *politeía*, mas onde a *eukhé* compõe com ênfase o efeito ‘cômico’ da cena: a poesia cômica aristofânica; e em especial nas comédias onde o tema está bem articulado, *Aves* e *Mulheres na Assembleia*, e nas duas comédias em que a figura de Sócrates aparece, *Nuvens* e *Rãs*, onde a *eukhé* tem destaque tanto no momento da ‘fundação’ da *pólis*, quanto na exposição da figura do filósofo.<sup>15</sup>

Sob essa ótica, minha sugestão de leitura do passo 450c-d da *República* é a de que a remissão aí contida envolve a poesia cômica aristofânica e suas perspectivas de superação da crise da cidade e da democracia pela implementação dramática de uma “comunidade de mulheres”, de uma “cucópolis”, ou de uma remissão à “comunidade das nuvens” e à “comunidade do Hades”. O que atemoriza Sócrates, ou Platão, é que o seu *lógos* possa ser reduzido ao estatuto do cômico; o que teremos, na sequência do livro V, é a diferenciação da filosofia da comédia, sem que isto signifique a exclusão do riso do argumento do filósofo; portanto, uma diferença de gêneros que concorre para a determinação, na *República*, da filosofia como um gênero do *lógos*.

## 2. *A eukhé e o lógos no livro V da República*

A cena de abertura do Livro V – que sob muitos aspectos é uma “volta ao começo”, isto é, mais uma conformação do argumento filosófico a partir do uso metódico da dialética como “ἐξ ἀρχῆς” –, nos recoloca frente ao mesmo artifício literário apontado no Livro I como causa primordial da permanência de Sócrates no Pireu: o abalroamento, por Polemarco e Adimanto, de Gláucon e Sócrates, que os impediu de retornar a Atenas após terem feito suas *preces à deusa e contemplado* o modo com o qual, pela primeira vez, havia sido produzido o festival a ela dedicado<sup>16</sup>. Sócrates irá

<sup>15</sup> Para uma leitura abordando as estreitas relações entre *Mulheres na Assembleia* e *República*, veja-se SILVA, Maria de Fátima; MORAES AUGUSTO, Maria das Graças de. *Koinonía e politeía: a função das mulheres na pólis*. Aproximações e diferenças entre as *Mulheres na Assembleia* e a *República*. In: AGUIRRE, Victor Hugo Méndez e TROCONIS, Marta Patricia Irigoyen (Ed.). *Mujeres en Grecia y Roma y su transcendencia: diosas, heroínas y esposas*. Mexico, DF: UNAM, 2015. p. 153-214. (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, v. 54).

<sup>16</sup> A deusa, segundo Adam e outros comentadores, é Bêndis, e o festival, o das Bendideias, como é dito por Trasímaco em *República*, 354a. Cf. ADAM, J. *The Republic of Plato*. 2.

até à casa de Polemarco para esperar e, mais uma vez, contemplar uma festa religiosa, uma corrida a cavalo, com tochas, agora noturna e também em homenagem à deusa:

Κατέβην χθές εἰς Πειραιᾶ μετὰ Γλαύκωνος τοῦ Ἀρίστωνος προσευξόμενός τε τῇ θεῶ καὶ ἅμα τὴν ἑορτὴν βουλόμενος θεάσασθαι τίνα τρόπον ποιήσουσιν ἄτε νῦν πρῶτον ἄγοντες. καλὴ μὲν οὖν μοι καὶ ἡ τῶν ἐπιχωρίων πομπή ἔδοξεν εἶναι, οὐ μέντοι ἦττον ἐφαίνετο πρέπειν ἢν οἱ Θρᾶκες ἔπειπον. προσευξάμενοι δὲ καὶ θεωρήσαντες ἀπῆμεν πρὸς τὸ ἄστυ. κατιδὼν οὖν πόρρωθεν ἡμᾶς οἴκαδε ὠρμημένους Πολέμαρχος ὁ Κεφάλου ἐκέλευσε δραμόντα τὸν παῖδα περιμεῖναι ἔ κελεῦσαι. καὶ μου ὄπισθεν ὁ παῖς λαβόμενος τοῦ ἱματίου, Κελεύει ὑμᾶς, ἔφη, Πολέμαρχος περιμεῖναι. Καὶ ἐγὼ μετεστράφην τε καὶ ἠρόμην ὅπου αὐτὸς εἶη. Οὗτος, ἔφη, ὄπισθεν προσέρχεται· ἀλλὰ περιμένετε. Ἄλλα περιμενοῦμεν, ἦ δ' ὅς ὁ Γλαύκων. [...]

Καὶ ὁ Ἀδείμαντος, Ἄρά γε, ἦ δ' ὅς, οὐδ' ἴστε ὅτι λαμπὰς ἔσται πρὸς ἐσπέραν ἀφ' ἵππων τῇ θεῶ; Ἀφ' ἵππων; ἦν δ' ἐγὼ· καινόν γε τοῦτο. Λαμπάδια ἔχοντες διαδώσουσιν ἀλλήλοις ἀμιλλώμενοι τοῖς ἵπποις; ἦ πῶς λέγεις; Οὕτως, ἔφη ὁ Πολέμαρχος. καὶ πρὸς γε παννυχίδα ποιήσουσιν, ἦν ἄξιον θεάσασθαι· ἐξαναστησόμεθα γὰρ μετὰ τὸ δεῖπνον καὶ τὴν παννυχίδα θεασόμεθα. καὶ συνεσόμεθά τε πολλοῖς τῶν νέων αὐτόθι καὶ διαλεξόμεθα. ἀλλὰ μένετε καὶ μὴ ἄλλως ποιεῖτε.

*Desci ontem ao Pireu juntamente com Gláucōn, filho de Ariston, para fazer minha prece à deusa e também porque desejava contemplar o modo como produziram o festival pela primeira vez celebrado. Achei bela a procissão dos naturais do lugar, mas a dos Trácios em nada me pareceu inferior. Depois de rezarmos e contemplarmos as cerimônias, quando retornávamos para a cidade, Polemarco, filho de Céfalo, ao perceber de longe que voltávamos para casa, mandou a correr seu escravo, para nos pedir que*

---

ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1963. v. 1, p. 1. Sobre as Bendideias veja-se: [i] para a questão política e ritual, CAMPESI, Sílvia; GASTALDI, Sílvia. Bendidie e Panatenee. In: VEGETTI, Mario. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 1998. v. 1, p. 105-131; [ii] para uma visão política e com dados históricos e arqueológicos, MONTEPAONE, Claudia. Bendis Trácia ad Atene: l'integrazione del "nuovo" attraverso forme dell'ideologia. In: ANNALI. Sezione di Archeologia e Storia Antica. Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1990. p. 103-121; FOUCAERT, P. Le culte de Bendis en Attique. In: MÉLANGES Perrot: Recueil de mémoires concernant l'archéologie classique, la littérature et l'histoire ancienne. Paris: Ancienne Librairie Thorin et Fils, 1903. GOCEVA, S.; POPOV, D. Bendis. *Lexicon Iconographicum Mythologicae Classicae*. Zürich, München: Artemis Verlag, 1986. v. 3, p. 95-97.

*esperássemos por ele. E agarrando-me o manto por detrás, disse: Polemarco pede que o esperem. Eu voltei-me e perguntei-lhe onde ele se encontrava. Vem já, disse; está ali atrás, foi a sua resposta. Nesse caso, esperemo-lo, disse Gláucon.*

[...]

*Foi quando Adimanto indagou-nos se ignorávamos que à tarde iria haver uma corrida a cavalo, com tochas, em homenagem à deusa.*

*A cavalo? perguntei; grande novidade! Empunhando tochas cavaleiros as passarão uns para os outros, durante a competição, não é assim?*

*Exatamente, respondeu Polemarco. Além disso, haverá um festival noturno muito valoroso de se ver. Depois do jantar iremos assistir ao espetáculo; vamos nos reunir com muitos jovens aqui e conversar. Fiquem, portanto; não façam outra coisa.<sup>17</sup>*

Se nos ativermos ao motivo que levou Sócrates e Gláucon ao Pireu – as preces e a contemplação do festival em homenagem à deusa –, e ao modo como foi abordado pelo escravo de Polemarco que o reteve “agarrando-lhe o manto” (ὁ παῖς λαβόμενος τοῦ ἱματίου), para que fosse, em seguida, persuadido por Polemarco a permanecer no Pireu, indo até sua casa para jantar e aguardar um nova festa à deusa que ocorreria à noite, veremos que os elos que relacionam a estrutura formal do diálogo e a concepção platônica de filosofia estão perfeitamente conjugados em função de uma ação narrativa construída entre duas ocorrências relativas à *eukhḗ*, em 327a1-6, 328b-1 – onde a justificativa de sua descida e de sua permanência no Pireu estão delimitados em duas formas culturais: a prece e o festival<sup>18</sup> – e em 450d1-3, exatamente no meio de sua narrativa acerca da ‘*pólis lógo(i)*’, no momento da discussão acerca do *trópos* da *politeía* desta cidade, abrindo caminho para a compreensão, radical, da filosofia como condição da conformação de uma cidade justa ou de uma “*pólis andrôn agathôn*”.<sup>19</sup>

A estada de Sócrates na casa de Polemarco, como sabemos, será narrada a partir de dois ‘esquecimentos’: [i] o do *deîpnon*, que terá seus pratos substituídos por um único alimento, a busca da definição da justiça (*dikaiosýnē*); e também [ii] deixará em segundo plano a *contemplação* da festa noturna, obnubilada pela ‘contemplação’ da justiça. Na sequência de todo

<sup>17</sup> PLATÃO. *República*, 327a1-8 e 328a1-5. Grifos nossos.

<sup>18</sup> Sobre a questão cultural cf. RUDHARDT, 1992; BURKERT, 1993; MARTIN, Roland; METZGER, Roland. *La religion grecque*. Paris: PUF, 1976.

<sup>19</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 347d1-2.

o proêmio, constituído pelo Livro I, teremos a definição da justiça como sendo *aretê kai sophía*, e a fabricação, com o *lógos*, de uma cidade, a *pólis lógo(i)*, na qual é possível a *contemplação* da justiça tanto na *pólis*, quanto no homem, modelados a partir do projeto de uma “educação filosófica”, o que permitirá uma mais larga e completa compreensão dos motivos que estão no âmago da vida política da *pólis lógo(i)*.

Nesse sentido, talvez já pudéssemos reconhecer que o conteúdo da *eukhé*, que motiva a descida de Sócrates ao Pireu, está circunscrito à relação dos homens com os deuses e a um certo exercício do *lógos* e da *visão*, perfeitamente especificados nas noções de *proseúkbomai* e *theóoma*<sup>20</sup>: render graças aos deuses, reconhecer a ação divina e manifestar a sua gratidão, tanto pela *eukhé*, quanto pela *contemplação* das cerimônias que circunstancializam a prece e mostram que o ato de rezar a um deus, tornando manifesto o culto que lhe é devido, indica que aquele que reza conhece os seus deveres junto à cidade; e, sem fazer ao deus nenhuma demanda predeterminada, acredita que ele poderá levá-los à *arkhé* e ao *týpos* do que se busca, no caso, a justiça.<sup>21</sup> A cena dramática na casa de Polemarco parece já estar legítima-

<sup>20</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 327a-1-2 e 327a6, 328b-1; para outros usos do verbo *proseúkbomai* nos diálogos platônicos, veja-se *Crítias*, 106b5: δίκη δὲ ὀρθή τὸν πλημμελοῦντα ἐμμελή ποιεῖν· ἴν' οὖν τὸ λοιπὸν τοὺς περὶ θεῶν γενέσεως ὀρθῶς λέγωμεν λόγους, φάρμακον ἡμῖν αὐτὸν τελεώτατον καὶ ἄριστον φαρμάκων ἐπιστήμην εὐχόμεθα δίδουσι, προσευξάμενοι δὲ παραδίδομεν κατὰ τὰς ὁμολογίας κριτία τὸν ἐξῆς λόγον; onde as preces são as intermediárias na entrega dos *lógoi* de Crítias acerca da *politeía* e dos de Timeu sobre a *natureza*. Vale observar, também, que o tema do *Alcebiades II* é a *proseukhé*.

Sobre os usos e os sentidos de *proseúkbomai* em Platão e na poesia grega, cf. CORLU, 1966, p. 207-244.

<sup>21</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 443b7-8 e c1-7. Para uma melhor compreensão da importância da *eukhé* no pensamento político de Platão e a função que ela cumpre nas diferentes circunstâncias políticas de uma cidade, veja-se, sobretudo, *Leis*, 726a-741a; em *Eutífron*, 14b-c, na tentativa de definir a *hosiótes*; no *Menexeno*, 244a5-6, onde a prece é um elemento de reconciliação do contexto bélico; como mediadora entre o homem e a divindade na formulação de complexa formulação filosófica no *Filebo*, 25b8-10 e 61b11; e, finalmente, parece-nos oportuno indicar, ainda, *Leis*, 885b-887c, onde, afirmando a necessidade da “crença nos deuses” como um elemento fundamental da “*aristé politeía*”, o diálogo entre o Estrangeiro de Atenas e Clínia, enfatizando a excelência da constituição cretense em detrimento da ateniense, levará o Estrangeiro à conclusão de que as palavras de Clínia, em defesa da crença nos deuses – que os deuses existem e que eles são bons e que honrando a justiça, honramos também aos homens, sendo este o mais belo e o mais excelente proêmio a essas leis (cf. *Leis*, 887b6-c1-5) –, são um apelo à *eukhé*. Portanto, as *Leis* vêm confirmar essa interpretação da *eukhé* na *República*, possibilitando uma melhor compreensão das relações aqui sugeridas, entre a cidade

da pela ação de louvor feita por Sócrates à deusa, pois o que lá será posto em questão – a enunciação e a visibilidade da justiça – supõe a retidão no exercício da cidadania<sup>22</sup>. É, pois, na função desempenhada pela *eukhé*, no argumento platônico acerca da justiça e na cena dramática da *República* que reside, acreditamos, a ‘hesitação socrática’ em retomar, para uma mais larga explicitação, a afirmativa feita de modo aparentemente vago, em *República*, 424a1, do provérbio “*koinà tà phílōn*”<sup>23</sup> – “entre amigos tudo é comum”: a mesma hesitação, assinalada em 450d2-3, implica a equivocada possibilidade de seu *lógos* parecer uma *eukhé*.

A retomada da cena dramática do livro I, na ‘volta ao começo’ que o Livro V nos dá, comporta não somente um novo abalroamento de Sócrates por Polemarco e Adimanto,

fundada por Pisetero e a cidade fundada por Sócrates, donde o temor socrático de que seu *lógos* pareça uma *eukhé*.

<sup>22</sup> Aqui vale lembrar o passo 443b7-8 e c1-7, onde Sócrates afirma que o auxílio do deus na fundação da cidade, nos permitiria chegar à *arkhé* e ao *týpos* da justiça: Οὐκοῦν τούτων πάντων αἴτιον ὅτι αὐτοῦ τῶν ἐν αὐτῷ ἕκαστον τὰ αὐτοῦ πράττει ἀρχῆς τε πέρι καὶ τοῦ ἀρχεσθαι; Τοῦτο μὲν οὖν, καὶ οὐδὲν ἄλλο. Ἔτι τι οὖν ἕτερον ζητεῖς δικαιοσύνην εἶναι ἢ ταύτην τὴν δύναμιν ἢ τοὺς τοιούτους ἀνδρας τε παρέχεται καὶ πόλεις; Μὰ Δία, ἦ δ' ὅς, οὐκ ἔγωγε. Τέλεον ἄρα ἡμῖν τὸ ἐνύπνιον ἀποτετέλεσται, ὃ ἔφαμεν ὑποπτεῦσαι ὡς εὐθὺς ἀρχόμενοι τῆς πόλεως οἰκίζειν κατὰ θεόν τινα εἰς ἀρχήν τε καὶ τύπον τινα τῆς δικαιοσύνης κινδυνεύομεν ἐμβεβηκέναι. Παντάσασιν μὲν οὖν. Τὸ δέ γε ἦν ἄρα, ὦ Γλαύκων – δι' ὃ καὶ ὠφελεῖ – εἰδωλόντι τῆς δικαιοσύνης, τὸ τὸν μὲν σκυτοτομικὸν φύσει ὀρθῶς ἔχειν σκυτοτομεῖν καὶ ἄλλο μηδὲν πράττειν, τὸν δὲ τεκτονικόν τεκταίνεσθαι, καὶ τᾶλλα δὴ οὕτως. [Ora a causa de tudo isto não está em que nele cada elemento executa a sua tarefa própria, quer no que respeita a mandar, quer a obedecer? É essa, e nenhuma outra. Então ainda procuras saber se a justiça é outra coisa que não seja esta força que produz tais homens e cidades? Eu não, por Zeus!

Cumpriu-se então completamente o nosso sonho, aquilo que nós suspeitávamos, que logo que começássemos a fundar a cidade, poderíamos, com o auxílio de algum deus, ir dar a qualquer princípio [*arkhé*] e modelo [*týpos*] de justiça. Absolutamente. Ora a verdade, ó Gláucôn, é que – e por essa razão prestou-nos um serviço – era uma imagem da justiça, o princípio de que o que nasceu sapateiro faria bem em exercer esse mester, com exclusão de qualquer outro, e o que nasceu para ser carpinteiro em ter essa profissão, e assim por diante.] Grifos nossos.

Nesse sentido, a *diakaisýnē*, permanece um *týpos*, tal como é dito nos Livros II e III em relação a *andreía* e a *sphrosýnē*, que será reconhecido ao final do Livro IV como conclusão a que o *lógos* os havia levado: a de que há apenas uma espécie de areté, a *diakaisýnē* (ἐπειδὴ ἐνταῦθα ἀναβεβήκαμεν τοῦ λόγου, ἐν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς). Cf. PLATÃO. *República*, 445c5-6. (Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, com modificações).

<sup>23</sup> PLATÃO. *República*, 424a1: δεῖ ταῦτα κατὰ τὴν παροιμίαν πάντα ὅτι μάλιστα κοινὰ τὰ φίλων ποιείσθαι.

Καὶ ἐγὼ μὲν ἦα τὰς ἐφεξῆς ἐρώων, ὡς μοι ἐφαίνοντο ἕκασται ἐξ ἀλλήλων μεταβαίνειν· ὁ δὲ Πολέμαρχος, σμικρὸν γὰρ ἀπωτέρω τοῦ Ἀδεϊμάντου καθῆστο, ἐκτείνας τὴν χεῖρα καὶ λαβόμενος τοῦ ἱματίου ἄνωθεν αὐτοῦ παρὰ τὸν ὦμον, ἐκείνόν τε προσηγάγετο καὶ προτείνας ἑαυτὸν ἔλεγεν ἄττα προσκεκυφώς, ὦν ἄλλο μὲν οὐδὲν κατηκούσαμεν, τότε δέ· Ἀφήσομεν οὖν, ἔφη, ἢ τί δράσομεν; Ἦκιστά γε, ἔφη ὁ Ἀδεϊμαντος μέγα ἤδη λέγων.

Καὶ ἐγὼ, Τί μάλιστα, ἔφη, ὑμεῖς οὐκ ἀφίετε;  
Σέ, ἦ δ' ὅς. Ὅτι, ἐγὼ εἶπον, τί μάλιστα; Ἀπορραθυμεῖν ἡμῖν δοκεῖς, ἔφη, καὶ εἶδος ὄλον οὐ τὸ ἐλάχιστον ἐκκλέπτειν τοῦ λόγου ἵνα μὴ διέλθης, καὶ λήσειν οἰθηθῆναι εἰπὼν αὐτὸ φαύλως, ὡς ἄρα περὶ γυναικῶν τε καὶ παίδων παντὶ δῆλον ὅτι κοινὰ τὰ φίλων ἔσται.

*Eu ia para as referir por ordem, de maneira que me pareciam derivar umas das outras. Mas Polemarco (que estava sentado um pouco mais longe do que Adimanto) estendeu a mão, agarrou-lhe no manto, na parte de cima, junto ao ombro, puxou-o para si e, esticando-se para a frente, inclinou-se para lhe dizer umas palavras, de que nada ouvimos, senão isto: – Deixemo-lo seguir ou que é que fazemos?*

*Não deixamos nada – disse Adimanto, falando já em voz alta. E eu perguntei: – Que espécie de coisa é essa que vós não deixais seguir?*

*Tu – disse ele.*

*E então porquê?*

*Parece-nos que estás a perder a coragem e que te furtas a uma parte completa, e não pequena, da discussão, para não teres de a analisar, e que julgas que nos passará despercebido que dixeste vagamente que, em relação a mulheres e filhos, seria evidente para todos que são comuns os bens dos amigos.*<sup>24</sup>

mas, também, o retorno ao motivo socrático para estar no Pireu, expresso agora, não mais pelo louvor à deusa, mas pelo temor de que o seu *lógos* pareça uma *eukhé*.

E agora poderíamos perguntar: por que Sócrates teme que o seu *lógos* pareça uma *eukhé*? A qual *eukhé* estaria Sócrates a fazer remissão? Àquela feita por Pisetero, nas *Aves*, na fundação de *Nephelokokkekkygia*, pedindo aos deuses que conceda a “cidade feliz”? Àquela feita por Praxágora e suas amigas no ensaio geral, suplicando o apoio divino necessário à

<sup>24</sup> PLATÃO. *República*, 449a-449c5. (Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, com modificações).

implementação do governo feminino (*tois theois mèn eúkbomai*)<sup>25</sup>, ao que farão quando estiverem na Assembleia, travestidas em homens, em que proporão o governo das mulheres como modo de estabelecer a vida feliz (*eudaimonoúntes tòn bíon*)?<sup>26</sup>

A resposta, procurando compreender a hesitação socrática, é, parece-nos, remissiva ao contexto cômico, sendo objetivo platônico estabelecer a diferença entre as cidades feitas de *lógos*, a *Nephelokokkekukygía* das *Aves*, a “*koinè pólis*” das *Mulheres na Assembleia* e a “*pólis lógo(i)*” da *República*, para mostrar em que consiste o gênero filosófico.

Assim, voltemos ao Livro V da *República* e à metáfora das três ondas marinhas utilizada por Sócrates para explicitar os sentidos de “*koinà tà phílon*”, para melhor compreendermos o que nos parece ser decisivo na ‘hesitação’ socrática.

### 2.1 Os sentidos de “*koinà tà phílon*”

Uma vez estruturada a *pólis* e a *paideía* na qual é possível definirmos a justiça e, portanto, depois de termos conformadas uma *pólis* e uma *politeía* boa e reta<sup>27</sup> – *politeía* essa a cujo *trópos*, embora sendo também um, podemos atribuir dois nomes: monarquia, *basileía*, se tivermos no poder um governante, ou aristocracia, *aristokratía*, se forem muitos a governar<sup>28</sup> –, Polemarco, recordando-se da menção feita por Sócrates ao provérbio “*koinà tà phílon*”, aciona Adimanto para impedir que ele dê continuidade à discussão acerca das quatro espécies más de *politeía*: qual o significado deste *tò koinón* em relação às mulheres e aos filhos? Qual o *trópos* desta *koinonía*?, indagará Adimanto. Corresponderá ela à mesma comunidade de bens entre amigos?

Ora, antes de responder às questões acima enunciadas, é oportuno observar que o enquadramento cênico do Livro V no contexto dramático do Livro I – o segundo abalroamento de Sócrates por Polemarco e Adimanto –, em *República*, 449b-c, e a ‘hesitação socrática’ em aceder à exigida con-

<sup>25</sup> ARISTÓFANES. *Mulheres na Assembleia*, 171-172. Sobre a questão, cf. SILVA; MORAES AUGUSTO, 2005, p. 182-212.

<sup>26</sup> ARISTÓFANES. *Mulheres na Assembleia*, 239-240.

<sup>27</sup> PLATÃO. *República*, 449a1-2: Ἀγαθὴν μὲν τοῖσιν τὴν τοιαύτην πόλιν τε καὶ πολιτείαν καὶ ὀρθὴν καλῶ.

<sup>28</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 445d-e.

tinuação do *lógos*, por temor de que o seu *lógos* pareça uma *eukhé*, implicam um novo argumento, uma ‘volta ao começo’, que, enfatizado pelo uso da expressão “*ex arkhês*”, deve dimensionar a *pólis lógo(i)* com o seu contraponto externo, a *eukhé*. O novo ‘abalroamento’ de Sócrates significa, assim, que a questão, agora, é a de diferenciar o ‘gênero filosófico’ da sofística e da comédia, no que diz respeito à conformação e possibilidade de uma “*orthè politeía*”. Embora, na explicitação dos sentidos de “*koînà tà phílon*”, o gênero cômico (que é também *mimético*, não devemos esquecer) pareça ter um papel vital na argumentação socrática, é nele que encontramos um conjunto de questões que rodeiam o tema e é também lá que encontramos a ambição de uma “cidade feliz”.<sup>29</sup> Desse modo, para responder às questões postas por Adimanto e Polemarco, Sócrates sublinhará que seus interlocutores haviam posto em movimento uma volta ao *lógos* (*lógon pálin*), “como *ex arkhês*”, sobre a *politeía*<sup>30</sup>, e que isto significava, então, o enfrentamento de um “enxame” de problemas que ele havia, anteriormente, visto e evitado com receio dos embaraços que poderiam provocar.<sup>31</sup> Mas Gláucon contrapõe que a “hesitação” socrática não se justifica porque seus interlocutores, nessa altura do diálogo, já não são mais *ignorantes* (por exemplo, no que diz respeito ao que é a justiça e o justo), nem *incrédulos* (de que a justiça seja mais vantajosa do que a injustiça), nem *mal intencionados* (ultrapassando, pela *phília*, a erística e a sofística), visto que já estão persuadidos de que a justiça é um bem que vale em si e por suas consequências, estando, assim, disponíveis e dispostos a ouvir a exposição socrática.

Assim, as dificuldades enunciadas por Sócrates na explicitação do

<sup>29</sup> Sob essa ótica, não nos parece inoportuno lembrar o projeto de Praxágora em *Mulheres na Assembleia*, o de Pisetero em *Aves*, ou mesmo o projeto do poeta cômico, tão articulado na parábase dos *Acarnenses*. As muitas referências ‘indiretas’ a Aristófanes, nos diálogos platônicos, e em especial na *República*, remetem para um intenso diálogo entre os dois autores, onde muitos dos temas platônicos parecem estar a ser implementados a partir da ‘re-visão’ feita pelo filósofo de muitos dos assuntos abordados e criticados nas comédias aristofânicas. Em especial, veja-se *Acarnenses*, *Aves* e *Mulheres na Assembleia*. Por outro lado, a crítica à erística e à sofística, expressa especialmente nos passos 454d9-10 e 452b1-4, é retomada no contexto largo relativo a todos aqueles que são “amantes dos belos espetáculos”, mas não admitem a existência da ideia de belo, a partir de *República*, 474b.

<sup>30</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 450a7-8: ὅσον λόγον πάλιν, ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς, κινεῖτε περὶ τῆς πολιτείας.

<sup>31</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 450a7-b3.



provérbio “*koinà tà phílōn*”, no contexto da *politeía* boa e reta, comportam três aspectos essenciais à *politeía* fabricada com o *lógos*: [i] sua *apístia*; [ii] sua *adynamía*, e [iii] sua *excelência*. E serão essas três dificuldades que deverão ser por ele ultrapassadas, para demonstrar que a *paideía* e a *trophé* propostas são não só possíveis, mas, sobretudo, o “maior bem” para a cidade. E só a partir dessa demonstração é que poderemos compreender o que diferencia a *eukhé* do *lógos* socrático, e em qual sentido a ‘cidade feliz’ das *Aves* e das *Mulheres na Assembleia* se diferenciam da ‘cidade feliz’ da *República*, estabelecendo diferenças entre a ‘ação’ da poesia cômica e a ‘ação’ da filosofia.

## 2.2 *As três vagas socráticas e o riso “parà tò éthos”*

Quando passamos à conformação desses três aspectos – a *apístia*, a *adynamía* e a *excelência* –, veremos que eles estão circunscritos ao fato de que podem ser ultrapassados. Assimiliando-os à metáfora das três vagas marinhas e às dificuldades para vencê-las, Sócrates, enunciando, logo na primeira vaga, a dimensão “*parà tò éthos*” do riso, aglutinará cada uma delas à interpretação por ele oferecida dos sentidos de “*koinà tà phílōn*”.

O conteúdo da primeira vaga marinha – a semelhança de *phýsis* entre homens e mulheres – supõe, evidentemente, o axioma fundante da *pólis lógo(i)*, aquele que afirma que os homens são, por natureza, diferentes, cada um para à *práxis* de seu *érgon*,<sup>32</sup> e implica a extensão da *paideía* dos guardiões às mulheres, visto que a natureza destes manifesta-se à revelia da sexualidade masculina ou feminina. Será, então, nesse sentido, que Sócrates deverá mostrar a seus interlocutores que tal empreendimento é ‘possível’, superando, assim, não só a incredulidade acerca de sua consecução, mas, sobretudo, legitimando sua ‘possibilidade’, uma vez que tal semelhança não é impossível porque é consonante com a natureza, isto é, ela é *katà phýsin*.<sup>33</sup>

Se às mulheres e aos homens serão ministradas a *mousiké* e a *gymnastiké*, e, também, a “arte da guerra”, a introdução do riso, de *tò geloíon*, no ‘lógos’ socrático permitirá um severo, porém muito elucidativo, diálogo entre a filosofia e a poesia cômica: entre os limites de cada uma e a função paidéutica que o riso pode cumprir no contexto propedêutico à filosofia.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 453b.

<sup>33</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 456b-c.

<sup>34</sup> No que tange às discussões relativas ao tema cf. MORAES AUGUSTO, M. G. de.

O motivo do riso – tomado por Sócrates em seu aspecto radical, o “mais risível”, o *geloiótaton* da proposta – estará contido no fato de as mulheres, sobretudo as velhas, fazerem nuas ginástica nas palestras.<sup>35</sup>

O exemplo que explica toda a primeira parte do argumento socrático, e dá à questão o seu grau de incredulidade, está contido no fato de que o valor causal do riso consiste em seu estatuto “*parà tò éthos*”,<sup>36</sup> pois, outrora, quando os cretenses e os lacedemônios começaram a fazer ginástica nus, tudo pareceu aos “gregos” feio e risível (*aiskehrà étnai kai geloíá*); mas, em seguida, com a prática dos exercícios, reconheceram que a ginástica era melhor executada sem o uso de vestimentas, o que os levou a estarem desnudos aos se exercitarem.<sup>37</sup> A superação do que estava ‘fora do costume’ deu-se em função da educação dos ‘olhos’ pelo *lógos*, desvanecendo o elemento cômico e tornando visível a excelência da nudez dos guardiões:

Ἄλλ' ἐπειδὴ οἶμαι χρωμένους ἄμεινον τὸ ἀποδύεσθαι τοῦ συγκαλύπτειν πάντα τὰ τοιαῦτα ἐφάνη, καὶ τὸ ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς δὴ γελοῖον ἐξερρῦν ὑπὸ τοῦ ἐν τοῖς λόγοις μηνυθέντος ἀρίστου

*Mas depois que, com a experiência, segundo julgo, lhes pareceu melhor desnudar-se do que cobrir-se em todos estes atos, então, aquilo que era risível aos seus olhos desvaneceu-se, pela influência do lógos, que lhes mostrava o que era o melhor.*<sup>38</sup>

---

Le sourire de philosophe et le rire du poète: vérité et méchanceté au livre V de la République. In: DESCLOS, Marie-laurence. *Le rire des grecs*. Grenoble: Jérôme Million, 2000. p. 293-308; SILVA; MORAES AUGUSTO, 2015; MORAES AUGUSTO, M. G. de. O filósofo cômico. *Kléos*, Rio de Janeiro, v. 2-3, n. 2-3 p. 84-99, jul. 1998-1999; SILVA, M. de F. Mulheres na Assembleia. Embrião de uma nova fase na evolução do gênero cômico. *Bíblis*, Coimbra, v. 71, p. 35-53, 1995; \_\_\_\_\_. O sério e o risível em Mulheres na Assembleia. In: EIRE, Antonio López (Ed.). *Sociedad, Política y Literatura: Comedia Griega Antigua*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1997. p. 173-181.

<sup>35</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 452a-b: Τί, ἦν δ' ἐγώ, γελοióτατον αὐτῶν ὄρας; ἢ διῆλα δὴ ὅτι γυμνὰς τὰς γυναῖκας ἐν ταῖς παλαιστραῖς γυμναζομένας μετὰ τῶν ἀνδρῶν, οὐ μόνον τὰς νέας, ἀλλὰ καὶ ἦδη τὰς πρεσβυτέρας, ὥσπερ τοὺς γέροντας ἐν τοῖς γυμνασίοις, ὅταν ῥυσοὶ καὶ μὴ ἦδεῖς τὴν ὄψιν ὁμῶς φιλογυμναστῶσιν; (grifos nossos).

<sup>36</sup> PLATÃO. *República*, 452a3-8: Μουσικὴ μὴν ἐκείνοις γε καὶ γυμναστικὴ ἐδόθη. Ναί. Καὶ ταῖς γυναίξιν ἄρα τούτω τῷ τέχνῃ καὶ τὰ περὶ τὸν πόλεμον ἀποδοτέον καὶ χρηστέον κατὰ ταῦτά. [...] παρὰ τὸ ἔθος γελοία ἂν φαίνοιτο πολλὰ περὶ τὰ νῦν λεγόμενα, εἰ πράξεται ἢ λέγεται. (grifo nosso).

<sup>37</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 452c-d.

<sup>38</sup> PLATÃO. *República*, 452d. (Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira).

E aqui já temos uma primeira indicação das condições elementares do riso: o ser “*parà tò éthos*”.<sup>39</sup> A ação do riso está fundada em algo que, por estar “fora do costume”, produz um determinado efeito: Pisetero e Evélpides metamorfoseados em aves, bem como Praxágora e suas companheiras travestidas em homens, parecem preencher perfeitamente tal condição; daí o seu apelo cômico e, certamente, a sua contraposição ao argumento filosófico, defendido nos Livros II e III: que nem deuses nem homens podem também metamorfosear-se naquilo que não são, porque deuses e homens devem *ser simples*.<sup>40</sup>

Ora, se a semelhança de natureza entre mulheres e homens é algo consonante com a *phýsis*, será necessário que haja um *nómos* que expresse essa consonância. Por isso, acreditamos, Sócrates empenha-se na determinação deste *nómos*, valendo-se dele para começar a estabelecer os limites do cômico, que, utilizado como recurso *paidêntico*, pode abrir o caminho de acesso às ideias.<sup>41</sup>

Quando nos voltamos para a segunda parte da demonstração socrática da primeira vaga, veremos que, se o “*riso é o fruto imaturo da sophía*”, a especificidade do *lógos* filosófico exigirá também uma resposta ao “risco” de terem Sócrates e seus interlocutores caído em uma contradição; isto é apontado pelo “interlocutor anônimo”, que fala pela voz de Sócrates,<sup>42</sup> ao afirmar a semelhança de *phýsis* entre homem e mulher e o fato de exercerem os mesmos trabalhos, desde que possuindo a mesma natureza. Este risco implica, evidentemente, que é preciso não só levar a *pólis lóga(i)* para além do cômico, mas, sobretudo, salvá-la das múltiplas variantes da sofística.

E sem abandonar o aspecto cômico que vem impingindo em sua argumentação, Sócrates, já dimensionando o estatuto dialético do *lógos* filosó-

<sup>39</sup> Vide nota 36.

<sup>40</sup> PLATÃO. *República*, 378a-383c.

<sup>41</sup> Cf. a atribuição de *nómos* à sua demonstração da primeira vaga nos passos: 452c (πορευτέον πρὸς τὸ τραχὺ τοῦ νόμου.); 453d (ἃ ἐγὼ πάλαι προορῶν ἐφοβούμην τε καὶ ὄκνουں ἄπτεσθαι τοῦ νόμου τοῦ περὶ τὴν τῶν γυναικῶν καὶ παίδων κτῆσιν καὶ τροφήν.), e 456b11-c1 (Οὐκ ἄρα ἀδύνατά γε οὐδὲ εὐχαῖς ὁμοια ἐνομοθετοῦμεν, ἐπεὶ περ κατὰ φύσιν ἐτίθεμεν τὸν νόμον). Aqui também nos parece que o uso do termo *nómos* carrega uma aparente ambiguidade, tanto é o *nómos* lei, quanto o *nómos* poético, uma vez que trata-se do *lógos* e do poder narrativo, no contexto da “*pólis lóga(i)*”. A exposição do *nómos* no proêmio à dialética, no Livro VII, confirma essa ambivalência.

<sup>42</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 453c.

fico, marcará a diferença entre o cômico e o sofisticado<sup>43</sup>, quando reconhecer o risco de cair em contradição e tentar dele escapar com o exemplo, de certo modo cômico, buscando saber se as diferenças entre um homem calvo e um cabeludo são semelhantes às diferenças entre homens e mulheres. Frente a este risco eles têm duas opções de salvação do *lógos*, postas pela analogia com a queda de um homem no mar ou em uma piscina: [i] ou são salvos por um golfinho, como teria acontecido com o poeta Árion,<sup>44</sup> ou [ii] terão de nadar, tentando salvar-se. Tendo de seguir a escolha [ii], Sócrates buscará demonstrar que a diferença entre homem/mulher é semelhante àquela que existe entre homens calvos e cabeludos, não afeta a natureza de cada um, pois, se calvos e cabeludos tivessem naturezas contrárias, teríamos de impedir que, por exemplo, se um fosse sapateiro, o outro o pudesse ser<sup>45</sup>, e vice-versa. E tal situação será vista por Gláucon como extremamente risível (*katagelastótaton*), visto que a naturezas semelhantes devem atribuir-se as mesmas atividades e, nesse sentido, concluirá Sócrates que, na cidade por eles fundada, não é contra a natureza atribuir às mulheres o aprendizado da *mousiké* e da *gymnastiké*.

Assim, concluirá que o *nómos* por eles estabelecido não é nem impossível, nem comparável a uma *eukhé*, uma vez que foi promulgado de acordo com a natureza, e os *nómoi* instituídos na Atenas histórica, onde eles vivem, é que são “*parà phýsin*”, isto é, contra a natureza<sup>46</sup>. Acrescentando, ainda, que, uma vez reconhecida a sua *dýnamis*, é preciso também demonstrar que, além de possível, esse *nómos* é excelente. Esta demonstração retoma a diferença de natureza entre os homens, acrescida do fato de que algumas dessas naturezas são conformadas para guardarem a cidade, e, enquanto guardiãs, devem ter por ofício um saber capaz de salvá-la. É essa disponibilidade para o conhecimento própria aos guardiões que, independentemente de serem homens ou mulheres, dará à cidade a sua excelência. Portanto, vencidas as dificuldades relativas à questão da *adynamía* e da *excelência* da

<sup>43</sup> PLATÃO. *República*, 454a.

<sup>44</sup> HERÓDOTO. *Histórias*, I, 23-24.

<sup>45</sup> PLATÃO. *República*, 454c.

<sup>46</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 456b11-c2: *Οὐκ ἄρα ἀδύνατά γε οὐδὲ εὐχαῖς ὅμοια ἐνομοθετοῦμεν, ἐπεὶπερ κατὰ φύσιν ἐτίθεμεν τὸν νόμον· ἀλλὰ τὰ νῦν παρὰ ταῦτα γιγνόμενα παρὰ φύσιν μᾶλλον, ὡς ἔοικε, γίγνεται.*

cidade, fundada na diferença de naturezas e na determinação de que a cada uma delas cabe uma *tékhnē*, Sócrates dirá que eles estabeleceram um “*nómos*” acerca das mulheres, afirmando que essa lei “não só é possível, como é a melhor para a cidade.”<sup>47</sup>

Os elementos que até aqui analisamos, no âmbito da primeira vaga, fornecem por sua vez o elo contínuo do riso na demarcação das dificuldades que se seguem na demonstração da “comunidade de mulheres, filhos e bens” e no reconhecimento de que, para que os ‘males das cidades’ possam ser ultrapassados, é preciso aceitar a premissa que fará cair sobre Sócrates uma “cascata de risos”: que o governo, a *basileía*, deve ser entregue aos filósofos.<sup>48</sup>

O tema que perfaz a segunda e a terceira vagas – a sua possibilidade e a sua utilidade – está contido, finalmente, na *dýnamis* do filósofo que congrega uma duplicidade de *tékhnai*: a filosofia e a política. Portanto, mesmo sendo difícil, a *pólis lóga(i)* é possível, desde que os filósofos governem a cidade.

Ora, se voltarmos agora à pergunta anteriormente formulada acerca do temor socrático de que seu *lógos* pareça uma *eukhé*, talvez possamos esboçar uma resposta, tomando por ponto de partida o momento fundacional de *Nephelokokkygía* por Pisetero, o ensaio geral da *koinè pólis* por Praxágora e a consolidação da *pólis lógoi* na explicitação dos sentidos de *koinà tà phílon*.

A *Nephelokokkygía* aristofânica não coloca o problema da sua exequibilidade, sendo parte da construção ficcional do poeta a metamorfose de homens em aves, e, por isso, a formalização de um outro *tópos* para legitimar a sua existência. Nesse sentido, embora o modelo cômico vise, em princípio, objetivos semelhantes aos de Sócrates na *pólis lógo(i)* – a libertação da cidade de todos os males da cidade histórica –, a sua conformação está subsumida a contextos diferentes que supõem gêneros de discurso diferentes. E é aí que já podemos apontar para uma primeira compreensão da hesitação socrática: a remissão ao texto das *Aves* e das *Mulheres na Assembleia*, de Aristófanes.

Portanto, se os pontos comuns entre *Aves*, *Mulheres na Assem-*

<sup>47</sup> Voltamos a chamar a atenção para o fato de que o uso de *nómos* parece-nos ambivalente.

<sup>48</sup> PLATÃO. *República*, 445d4-6: λέγω, εἶπον, ὅτι εἷς μὲν οὗτος ὃν ἡμεῖς διεληλύθαμεν πολιτείας εἶη ἄν τρόπος, ἐπονομασθεῖη δ' ἄν καὶ διχῆ· ἐγγενομένου μὲν γὰρ ἀνδρὸς ἐνὸς ἐν τοῖς ἄρχουσι διαφέροντος βασιλεία ἄν κληθεῖη, πλειόνων δὲ ἀριστοκρατία.

*bleia* e *República* são muitos, há, entretanto, dois aspectos em que, segundo Sócrates, os projetos cômico e filosófico se distanciam enfaticamente: [i] a metamorfose de Pisetero e Evélpides em aves e a de Praxágora e suas companheiras em homens, deixando sua condição natural – de homens e de mulheres – para tornarem-se algo que não é “*katà phýsin*”, e [ii] a entrega da *basileia* ao filósofo, como condição de possibilidade da ‘*pólis lógos*’. É, pois, o aspecto inverossímil contido no projeto do poeta cômico, assimilando dois sentidos do termo *eukhé* – o mais antigo, a prece, isto é, o louvor e a súplica aos deuses, contido em todo o contexto dramático da *República*, e aquele disseminado no século IV a.C, aspiração, ‘sonho’<sup>49</sup> –, que possibilitará o contraponto entre os dois gêneros do *lógos*.

O que aproxima e separa os três textos e faz com que Sócrates, em vários outros momentos, enfatize que o seu *lógos* não deve ser confundido com uma *eukhé*, é exatamente a *dýnamis*, que envolve a conformação de cada um desses discursos; enquanto a cidade cômica fica circunscrita ao nível da *eukhé*, a cidade filosófica tem legitimada, no *lógos*, o seu valor ontológico. A demonstração da segunda e da terceira vagas não só confirmam a possibilidade de existência da *pólis lógos(i)*, como também já abre caminho para a contraposição entre o ‘gênero cômico’ e a filosofia, como ‘modo de ação’.

Se os problemas relativos à *adynamía* e à *exceclência* da *pólis lógos(i)* parecem estar superados, a segunda vaga marinha, mais forte do que a primeira, terá de defrontar-se com a questão da *apístia*, quer sob o ponto de vista da possibilidade, quer sob o da utilidade que ronda o segundo *nómos* exposto por Sócrates: a comunidade de bens e de mulheres e filhos.<sup>50</sup>

Como demonstrar que tal comunidade não só é possível e útil, mas é também um “*mégiston agathón*”? Valendo-se de um novo recurso cômico, Sócrates pedirá a seus interlocutores que lhe concedam a graça de divertir-se, como aqueles de “pensamento preguiçoso” (*hóspēr hoi argoí tèn diánoian*), que fazem castelos no ar quando caminham sós:

Τοσόν δε μέντοι χάρισαί μοι ἔασόν με ἑορτάσαι, ὥσπερ οἱ ἀργοὶ τὴν διάνοιαν εἰώθασιν ἐστιᾶσθαι ὑφ’ ἑαυτῶν, ὅταν μόνοι πορεύωνται. καὶ γὰρ οἱ τοιοῦτοι που, πρὶν ἐξευρεῖν τίνα τρόπον ἔσται τι ὦν

<sup>49</sup> Cf. CORLU, 1966, p. 245; DES PLACES, 1970.

<sup>50</sup> PLATÃO. *República*, 457d4-6.

ἐπιθυμοῦσι, τοῦτο παρέντες, ἵνα μὴ κάμνωσι βουλευόμενοι περὶ τοῦ δυνατοῦ καὶ μὴ, θέντες ὡς ὑπάρχον εἶναι ὃ βούλονται, ἤδη τὰ λοιπὰ διατάττουσιν καὶ χαίρουσιν διεξιόντες οἷα δράσουσι γενομένου, ἀργὸν καὶ ἄλλως ψυχὴν ἔτι ἀργότεραν ποιοῦντες. ἤδη οὖν καὶ αὐτὸς μαλθακίζομαι, καὶ ἐκεῖνα μὲν ἐπιθυμῶ ἀναβαλέσθαι καὶ ὕστερον ἐπισκέψασθαι, ἢ δυνατά, νῦν δὲ ὡς δυνατῶν ὄντων θεῖς σκέψομαι, ἄν μοι παριῆς, πῶς διατάξουσιν αὐτὰ οἱ ἄρχοντες γιγνόμενα, καὶ ὅτι πάντων συμφορώτατ' ἂν εἴη πραχθέντα τῇ τε πόλει καὶ τοῖς φύλαξιν.

*Concede-me, no entanto, esta graça: deixa-me divertir como os de pensamento preguiçoso que fazem castelos no ar, quando caminham sós. As pessoas assim, antes de descobrirem a maneira de obter o que desejam, põem de lado essa questão, para não se estafarem a deliberação sobre o que é possível ou não; partindo do princípio de que dispõem daquilo que pretendem, ordenam então o resto e comprazem-se a enumerar o que farão depois de realizado, tornando ainda mais preguiçosa a sua alma, que já era pouco diligente. Pois então eu também quero ser negligente e desejo adiar para depois e considerar mais tarde como é que o meu plano é possível; agora, porém, se me deixares, vou examinar (partindo do princípio que é possível), como que os chefes hão-de ordenar as coisas quando isto se der, e como será a maior das vantagens para a cidade e para os guardiões, quando se realizar.<sup>51</sup>*

É aqui o recurso cômico usado por Sócrates parece remeter aos versos de *Nuvenis*, 315-318:

[Στ.] πρὸς τοῦ Διός, ἀντιβολῶ σε, φράσον, τίνες εἶσ', ὧ Σώκρατες, αὐται αἱ φθεγξάμεναι τοῦτο τὸ σεμνόν; μῶν ἡρώναί τινές εἰσιν;  
[Σω.] ἦκιστ', ἀλλ' οὐράνια Νεφέλαι, μεγάλαί θεαὶ ἀνδράσιον ἀργοῖς, αἴπερ γνώμην καὶ διάλεξιν καὶ νοῦν ἡμῖν παρέχουσιν καὶ τερατείαν καὶ περίλεξιν καὶ κροῦσιν καὶ κατάληψιν.

*E: Por Zeus Sócrates, eu lhe peço, diga-me quem são essas que proferiram esse canto venerável? Serão por acaso alguma assombração?*

*S: De modo algum! São as Nuvenis celestes, deusas grandiosas dos homens preguiçosos. São elas que nos proporcionam pensamentos, argumentação e entendimento, narrativas mirabolantes e circunlóquios e a arte de impressionar e de fascinar.<sup>52</sup>*

<sup>51</sup> PLATÃO. *República*, 457e7-458b6. (Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira).

<sup>52</sup> ARISTÓFANES. *Nuvenis*, 314-317. (Tradução de Gilda Reale Starzynski).

Desse modo, Sócrates dividirá sua demonstração em dois níveis: no primeiro, admitindo que a “comunidade de mulheres e filhos” é possível, mostrará como ela será estruturada pelos governantes que ordenarão as relações entre os guardiões e guardiãs, e como, uma vez conformada como *koinonía*, será a maior ‘vantagem’, o ‘maior interesse’, tanto para a *pólis*, quanto para o conjunto dos guardiões, sendo, portanto, uma condição necessária para passarmos ao segundo nível do argumento, onde se verificará se tal *koinonía* é possível.

Ora, em todo este processo de estruturação da vida entre os guardiões – a ordenação dos casamentos, a vida comum e a educação que será dada aos filhos advindos dessas uniões –, vale observar que, como resultado da *koinonía* estabelecida pela comunidade de mulheres e filhos, o “maior bem”, o “*mégiston agathón*” resultante desta estrutura organizacional da *pólis lógo(i)*, consiste na sua unidade.

E esta unidade é expressa, analogicamente, pela *koinonía*, que se dá entre a *lýpe* e a *hedoné* e na qual os cidadãos *unem-se*, no maior número possível, quando se regozijam e se afligem igualmente com as mesmas vantagens e perdas, podendo também *dividir-se*, em virtude do ‘individualismo’ dessas afecções, quando uns sofrem profundamente e outros se regozijam em extremo em função dos mesmos acontecimentos públicos e privados; essa ‘divisão’ resulta do fato de os seus habitantes não pronunciarem, ao mesmo tempo e em relação às mesmas coisas, as expressões “meu” e “não-me”, acontecendo o mesmo quando se referem ao que lhes é “outro”.<sup>53</sup>

No entanto, quando a maioria dos que vivem na cidade dizem, simultaneamente e acerca das mesmas coisas, “isto é meu” (*tò emón*), “isto não é meu” (*tò ouk emón*), esta cidade será a mais excelentemente administrada (*árista dioikētaí*), sendo, por outro lado, muito semelhante ao comportamento de um homem quando fere um dedo: toda a comunidade (*pás he koinonía*) do corpo e da alma, disposta em uma mesma composição (*mían syntaxin*) e sob seu comando, é afetada pelo ferimento, e toda a comunidade, ao mesmo tempo, sofre em conjunto com uma das suas partes; valendo o mesmo argumento para qualquer outro órgão humano, quanto para o sofrimento causado pela dor (*lýpeis*), ou para o bem-estar derivado do

<sup>53</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 462c. Sobre essa questão veja-se a crítica de Aristóteles, em *Política*, 1261a10-1263a20, que enfatizará o “*paralogismós*” da proposta (1261b15-32).



prazer (*hedonês*). Portanto, a cidade bem administrada está muito próxima dessa *κοινωνία* de corpo e alma no homem, e poderá ser consubstanciada se tivermos, na cidade, uma “*eunomia*”.<sup>54</sup>

Será com tais premissas que Sócrates e Gláucôn se voltarão para a “*pólis lógo(i)*”, para verificar se o “*lógos*” relativo à comunidade de mulheres e filhos está em consonância com o que lá foi descrito, ou se é referente a uma outra cidade. A verificação dessa *homología* será feita, assim, tomando-se por base os nomes e as funções *dos governantes (árkhontes)* e *do povo (dêmos)* em ambas as cidades.

Nas “outras cidades” governantes e povo são chamados de cidadãos (*polítai*) e, além de cidadãos, o povo dessas cidades chama aos governantes de ‘senhores’ (*despótai*); se o regime for democrático, chamam-lhes também governantes (*árkhontes*); entretanto, na “nossa cidade”, dirá Sócrates, os governantes, além de cidadãos, serão chamados de salvadores e auxiliares (*sotéras te kai epikoúrous*), e o ‘povo’, de contratadores e sustentadores (*misthodóntas te kai trophéas*)<sup>55</sup>. Por outro lado, os governantes dessas “outras cidades” chamam o povo de “escravos” (*doúlous*), e entre si são, mutuamente, chamados de co-governantes (*xynárkhontas*), tratando os seus colegas ora como ‘familiares’ (*oikeíon*), ora como ‘outro’ (*allótrion*); por isso, reconhecem e dizem que o que pertence aos ‘familiares’ é como se fosse seu, e o que pertence aos ‘outros’ lhes é alheio.<sup>56</sup>

Ora, é exatamente aqui que reside a diferença entre as duas cidades: na “*pólis lógo(i)*”, ao contrário das “outras póleis”, nenhum guardião é “outro” (*allótrion*), pois não só eles se reconhecem como “*xymphýlakes*”, mas, ao encontrarem-se, julgar-se-ão irmãos ou irmãs, pais ou mães, filhos ou filhas, quando não ascendentes ou descendentes diretos de um deles. Sendo assim, a atribuição de nomes de parentesco não deve ficar restrita ao costume, mas expressar a ação (*práxis*) copertinente à denominação apropriada<sup>57</sup>; por exemplo, no caso da *paternidade*, deverão não só chamar de pais,

<sup>54</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 462c-e.

<sup>55</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 463a-b.

<sup>56</sup> PLATÃO. *República*, 463b.

<sup>57</sup> Nesse sentido, a concordância de Gláucôn virá reconfirmar a coalescência entre *lógos* e *érgon* como exigência radical na vida política da “*pólis lógo(i)*”, já tão enfatizada nos livros anteriores: “*Αὐται, ἔφη· γελοῖον γὰρ ἂν εἴη εἰ ἄνευ ἔργων οἰκεῖα ὀνόματα διὰ τῶν στομάτων μόνον φθέγγονται.*” (Cf. PLATÃO. *República*, 463e1-2, grifos nossos).

mas, sobretudo, executar as ações relativas a esse parentesco com respeito (*aidḗs*), solicitude (*kedemonía*) e obediência (*hypékeos*), pois se estas faltarem não poderão esperar nada de bom, nem dos deuses, nem dos homens, dado que a sua conduta será considerada “ímpia e injusta”. Desse modo, na “*pólis lóga(i)*”, todos dirão em uníssono, quando algo de bom ou de mau acontecer entre eles, que as “minhas coisas vão bem” (*tò emón eú práttein*), ou as “minhas coisas vão mal” (*tò emón kakḗs*), pois eles estão contidos em uma “comunidade de prazeres e dores”; portanto, enquanto cidadãos, terão em comum tudo a que aplicarem o nome de “meu” e partilharão dores e prazeres, e a causa de tal conduta está não só nas instituições anteriormente conformadas, mas, sobretudo, na “comunidade de mulheres e filhos” instituída entre os guardiões e que, agora, pode ser confirmada como um “*mégiston agathón*” para a *pólis*.

Reiterando assim o que havia sido dito no Livro IV<sup>58</sup> – que todos os bens seriam comuns entre os guardiões – e acrescentando à *koínonía* de bens a de mulheres e filhos, Sócrates concluirá que essas espécies de “comunidade” preservarão os guardiões de “divisões” (*stásis*) na cidade, tal como ocorre entre aqueles que não chamam de “meu” às mesmas coisas. E com uma sistemática única acerca do que lhes é familiar (*oikeíon*), tenderão sempre para o ‘mesmo’ e, tanto quanto possível, experimentarão as mesmas dores e prazeres, exercendo a sua função como “verdadeiros guardiões” (*alethinoús phýlakai*)<sup>59</sup>. Nesse sentido, a comunidade de mulheres, filhos e bens acarretaria mudanças que estariam na base da *eudaimonía*, da beleza e da retidão da *pólis* e da *políteía*<sup>60</sup> descrita por Sócrates: o desaparecimento de processos e acusações recíprocas; o fim das dissensões devido à posse de riquezas, filhos e parentes, de perseguições por violências e maus tratos, uma vez que é “belo e justo” que uma pessoa se defenda de alguém que tenha a mesma idade; a cada um é imposta a necessidade de cuidar da sua integridade física, e, ainda, se alguém se irritar com outra pessoa, satisfazendo a sua cólera desse modo, a tendência para avolumar a querela será muito menor.

A esses benefícios, Sócrates acrescentará a regra de que o “mais velho” terá a incumbência de mandar em todos os mais novos e de os casti-

<sup>58</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 423e-424a.

<sup>59</sup> PLATÃO. *República*, 464c6.

<sup>60</sup> PLATÃO. *República*, 419a-422a e 449a.

gar, ficando então manifesto que o “mais novo” não tentará exercer violência sobre os “mais velhos”, nem bater-lhes ou menosprezá-los, pois “têm dois guardiões suficientes (*hikanò gàr tò phýlake*) para lhes pôr obstáculos, o temor e o respeito (*déos te kai aidós*) – o respeito, que os impede de tocar neles como se fossem pais, e o temor de que outros venham em socorro da vítima, uns como filhos, outros como irmãos, outros como pais”<sup>61</sup>. Portanto, se a “*pólis lógo(i)*” estiver livre da *stásis* entre os seus guardiões, os homens que nela habitarem gozarão da mais completa paz uns com os outros!

Mas, além dessa conquista que a aproxima da “cidade saudável e pacífica”, descrita por Sócrates no Livro II, como sendo a “verdadeira”,<sup>62</sup> ele elencará ainda uma quantidade de pequenos males que também serão dela extirpados: a lisonja aos ricos, uma vez que serão pobres; as dificuldades e penas a que se é forçado para criar os filhos e juntar riquezas para sustentar criados; a obtenção de empréstimos financeiros de diversas ordens para a administração da casa e muitos outros trabalhos “ignóbeis e indignos” de que se gaste palavras com eles.<sup>63</sup>

E uma vez libertos de todos esses trabalhos, levarão uma vida mais bem-aventurada (*makaristoú bíon*) do que a bem-aventurada vida dos vencedores dos Jogos de Olímpia, pois a vitória que lhes cabe, a salvação da *pólis*, é mais bela, e o sustento que ela lhes dá, mais completo, fazendo com que o seu modo de vida seja distinto da vida dos “sapateiros e de quaisquer outros artífices e agricultores”.<sup>64</sup>

É assim, portanto, que a comunidade de mulheres, filhos e bens tem a sua utilidade expressa e determinada como o “grande bem” que sustentará a *felicidade*, a beleza e a retidão da *pólis* e da *politeía*. Todavia, será necessário que Sócrates e os seus interlocutores enfrentem a terceira grande onda que deverá dar conta da possibilidade dessa *koinonía*, atribuindo ao filósofo a função de governante.

Este é, portanto, o modo de existência, na *pólis*, da comunidade de mulheres e filhos entre os guardiões.<sup>65</sup> O que é necessário demonstrar é

<sup>61</sup> PLATÃO. *República*, 465a10-b3.

<sup>62</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 372d e 372e.

<sup>63</sup> PLATÃO. *República*, 465c.

<sup>64</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 466b.

<sup>65</sup> Aqui é oportuno observar que a comunidade de mulheres e filhos existe apenas no

se ela está em consonância com as outras partes da *politeía* boa e reta descrita anteriormente, aquela que é “a melhor” (*beltístē*), e se a comunidade de mulheres, filhos e bens é um “*mégiston agathón*” tanto no âmbito concreto da *pólis* – daí a analogia com os preguiçosos –, quanto no contexto discursivo da *politeía*, já sugerindo que por trás da copertinência entre *pólis* e *politeía* esteja subsumida a antiga e fundamental coalescência entre *lógos* e *érgon*.<sup>66</sup>

Assim, a passagem para a demonstração da “terceira grande onda” a ser vencida por Sócrates será mediada por uma nova remissão ao texto da poesia cômica: será Gláucôn que imporá a Sócrates o retorno ao modo de possibilidade da *politeía* indagando “como é que esta constituição é possível e como o será”, já que ele concorda com Sócrates que ela comporta todas as vantagens descritas (e que são conformes com aquelas descritas em *Aves* e *Mulheres na Assembleia*); o que falta ao argumento socrático é a persuasão de que ele é possível e de que modo o será.<sup>67</sup>

A resposta de Sócrates antecipando o reconhecimento de que a terceira onda cairá sobre ele “em uma cascata de gargalhadas, de troça e desprezo”<sup>68</sup> nos dará uma nova remissão ao contexto cômico:

**Ἐξαίφνης γε σύ, ἦν δ' ἐγώ, ὥσπερ καταδρομὴν ἐποιήσω ἐπὶ τὸν λόγον μου, καὶ οὐ συγγιγνώσκεις στραγγευσόμενῳ. ἴσως γὰρ οὐκ οἶσθα ὅτι μόγις μοι τῷ δύο κύματε ἐκφυγόντι νῦν τὸ μέγιστον καὶ χαλεπώτατον τῆς τρικυμίας ἐπάγεις, ὃ ἐπειδὰν ἴδῃς τε καὶ ἀκούσης, πάνυ συγγνώμην ἔξεις, ὅτι εἰκότως ἄρα ὤκνουν τε καὶ ἔδεδοίη οὔτω παράδοξον λόγον λέγειν τε καὶ ἐπιχειρεῖν διασκοπεῖν.**

*Então, irrompes assim, subitamente, no meu discurso, sem me perdoares a minha lentidão! É que talvez não saibas que depois de eu ter escapado a custo a duas vagas, estás agora a erguer a terceira, que é a mais alta e mais árdua de todas. Quando a vives*

contexto dos guardiões; entre os artesãos a estrutura tradicional grega do *oikos* será mantida.

<sup>66</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 461e5-8, onde os dois níveis estão claramente enunciados: Ἡ μὲν δὴ κοινωνία, ὡς Γλαύκων, αὕτη τε καὶ τοιαύτη γυναικῶν τε καὶ παιδῶν τοῖς φύλαξι σοι τῆς πόλεως· ὡς δὲ ἐπομένη τε τῆ ἄλλῃ πολιτεία καὶ μακρῶ βελτίστη, δεῖ δὴ τὸ μετὰ τοῦτο βεβαιώσασθαι παρὰ τοῦ λόγου. (Grifos nossos).

<sup>67</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 471d-e.

<sup>68</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 473c6-8: Ἐπ' αὐτῶ δὴ, ἦν δ' ἐγώ, εἰμὶ ὃ τῶ μεγίστῳ προσηκάζομεν κύματι. εἰρήσεται δ' οὔν, εἰ καὶ μέλλει γέλῳτι τε ἀτεχνῶς ὥσπερ κῆμα ἐγγελῶν καὶ ἀδοξία κατακλύσειν.

*e ouvires, bás-de ter um perdão absoluto, porque, como é natural, hesitei e tive receio de expor um argumento tão paradoxal e de tentar analisá-lo.*

Ora, a menção ao ἐξαίφνης como o modo como Gláúcon irrompe no discurso socrático (se admitirmos que temos aqui uma remissão ao contexto de Rãs...

[ΔΙ.] Καὶ δῆτ' ἐπὶ τῆς νεῶς ἀναγιγνώσκοντί μοι  
τὴν Ἀνδρομέδαν πρὸς ἑμαυτὸν ἐξαίφνης πόθος  
τὴν καρδίαν ἐπάταξε πῶς οἶει σφόδρα.

*Pois estava eu, na coberta da nau, a ler  
a Andrómeda, quando subitamente uma saudade  
me bate ao coração, sabes lá tu de que maneira.*<sup>69</sup>

... e que o resultado deste ἐξαίφνης, o *póthos*, a saudade de um bom poeta, que leva Dioniso a descer ao Hades em busca de Eurípides) não só faria a remissão à *eukhé* como motivo da descida de Sócrates ao Pireu (em uma evidente vinculação da *katábasis* do filósofo na *República* com a *katábasis* do poeta em Rãs), mas também nos remeteria à narrativa da caverna no Livro VII, onde este “subitamente” nos ‘desvia’ para a filosofia, exigindo que esse desvio, para ganhar significado, deva ser explicitado com o reconhecimento de que o riso pode ser paidêutico a este desvio e por isso ter como consequência a longa exposição sobre o filósofo governante, sua fundamentação gnosiológica e sua sustentação epistemológica. Portanto, o estatuto discursivo de “*tò geloíon*” na *República*, é sobretudo, o de permitir a construção do argumento filosófico em defesa da justiça.

E o ‘fruto maduro’, na versão platônica, não seria a versão filosófica do *koinonēin* poético contida na *República*, que, alargado e revisto, dá à *koinonía* o estatuto estruturador dos liames entre a *pólis* e a *politeía*, entre o sensível e o inteligível, fazendo dela um dos conteúdos vitais da ‘*sophía*’ do filósofo-governante?<sup>70</sup>

Ao reafirmar, em *República*, 540c-d, a ‘natural’ função política das mulheres, Sócrates indagará ainda:

<sup>69</sup> ARISTÓFANES. Rãs, 51-53.

<sup>70</sup> Cf. PLATÃO. *República*, 476a5-8; 531c9-d6; 611c.

Ora pois! concordais que a nossa pólis e a nossa politeia não são inteiramente ‘preces’ [εὐχάς]<sup>71</sup> e que embora difíceis, eram de algum modo possíveis, mas não de outra maneira que não seja a que dissemos, quando os governantes, um ou vários, forem filósofos verdadeiros, que desprezam as honrarias atuais, por as considerarem impróprias de um homem livre e destituídas de valor, mas, por outro lado, que atribuem a máxima importância à retidão e às honrarias que dela derivam, e considerando o justo o mais alto e o mais necessário dos bens, ao qual servirão e que farão florescer, organizando a assim a sua cidade?

Ora, é com a resposta positiva de Gláucon que Sócrates reconhecerá que eles atingiram o fim da discussão sobre a *pólis* e a *politeia* boas e retas, bem como acerca da semelhança entre elas e os homens que nela habitarão. E aqui não poderíamos, mais uma vez, reconhecer, na afirmativa radical da “utopia” da “comunidade de bens, mulheres e filhos” apregoada em ambos os textos, uma interseção entre os argumentos de Aristófanes e Platão, e a sua conformidade na crítica radical à sofística e à democracia?

## RESUMO

Tendo estruturado e concluído o modelo de educação do *phylax*, e, definido a *andreia*, a *sophrosyne* e a *sophia* para, na sequência, rearticulá-las à definição da *dikaiosyne* e à sua topologia na *psyche* do homem, Sócrates, na abertura do Livro V da *República*, passará à discussão acerca do *trópos* pressuposto na *politeia* a ser instituída no contexto da *pólis lógo(i)*. Essa discussão será precedida da retomada da sentença, citada anteriormente, “*koinà tà phílon*”, o que levará Sócrates a salientar sua “hesitação” em tratar desta questão, por medo de que o seu *lógos* – isto é, aquele *lógos* no qual a *pólis lógo(i)* foi conformada – pareça uma ‘prece’ (*eukhé*). Nesse sentido, nosso objetivo será o de interpretar o passo 450d1-6, da *República*, a partir das “cidades feitas de *lógos*” elaboradas no âmbito da poesia cômica de Aristófanes – *Aves* e *Mulheres na Assembleia* –, sempre precedidas de uma *eukhé*, e das “preces” elaboradas pelo Sócrates das *Nuvens*, de modo a mostrar que Platão usa o artifício cômico em duas estratégias argumentativas: [i] a da filosofia como o

<sup>71</sup> A tradução é de Maria Helena da Rocha Pereira, na qual modificamos apenas a tradução de *eukhé* por *utopia*, para manter a coerência com nossa discussão anterior.

‘modo político’ de educação e governo, e [ii] a filosofia como o princípio viabilizador da “*polis logoi*”.

Palavras-Chave: Platão. *República*. Aristófanos. *Aves*. Filosofia. Comédia.

#### ABSTRACT

After having structured and completed the education model of the *phylax* and defined *andreia*, *sophrosyne* and *sophia* in order to rearticulate them to the definition of *dikaioisyne* and to its topology in man’s *psyche*, Socrates, at the beginning of Book V of the *Republic*, discusses the *tropos* presupposed in the *politeia* that will be established in the context of the *polis logoi*. This discussion will be preceded by the resumption of the sentence previously quoted in the text – “*koina ta philon*”, which makes Socrates emphasize his “hesitation” to address this issue, for fear that his *logos* – that is, that *logos* to which the *polis logoi* was conformed – looks like a “prayer” (*eukhe*). In this sense, our goal is to interpret section 450d1-6 of *The Republic* based on “the cities made by *logos*” developed in the context of Aristophanes’ comic poetry – *Birds* and *Assemblywomen*, in particular – which are always preceded by an *eukhe*, and on the “prayers” said by Socrates in *Clouds*, in order to show that Plato uses the comic artifice in two argumentative strategies: [i] one that considers philosophy as the “political means” of education and government and [ii] one that considers philosophy as the principle that enables the “*polis logoi*”.

Keywords: Plato. *Republic*. Aristophanes. *Birds*. Philosophy. Comedy.





# ÉTICA POÉTICA: A CONTINGÊNCIA E A AÇÃO NA TRAGÉDIA SEGUNDO ARISTÓTELES

LUISA BUARQUE

*Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro*

## 1. Introdução

Na *Poética*, Aristóteles formula aquela que, se não for a primeira, ao menos é a mais influente definição de poesia trágica da história. Isso não significa, porém, que o filósofo reconheça a existência de uma noção mais ampla de ‘trágico’, quiçá semi ou proto-filosófica, que as tragédias supostamente trariam em suas linhas e entrelinhas. Ao menos é o que geralmente reconhecem os estudiosos do tratado: o mero fornecimento da ‘definição’ do gênero poético não atestaria a consideração de alguma ‘visão de mundo’ e/ou sabedoria existencial alinhada com esse mesmo gênero. Toda a conhecida tese de Szondi desenvolvida no *Ensaio sobre o trágico*<sup>1</sup> repousa, aliás, sobre tal observação. Seus argumentos giram em torno do fato de que a análise aristotélica interessa-se muito mais pelos elementos formais da arte trágica do que por uma visão de mundo que a tragédia supostamente carregaria consigo.

Em prol da tese de Szondi, temos que as ocorrências dos adjetivos *tragikós* e *trago(i)dós* na *Poética* parecem confirmar um uso quase estritamente técnico, que poderia ser definido como ‘relativo ao *érgon* do poema trágico’<sup>2</sup>. Exemplo disso é a passagem 1453b39, onde, em meio a uma classificação de situações mais ou menos propícias a serem incorporadas a um mito trágico – analisadas sob a perspectiva do conhecimento da personagem acerca do seu agir e acerca daquele sobre quem a sua ação incidirá – lê-se

<sup>1</sup> SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.

<sup>2</sup> Eis a lista de passagens em que os dois adjetivos aparecem, em forma superlativa ou não: ARISTÓTELES. *Poética*, 1452b37; 1453a27; 1453a28; 1453b39; 1456a21.

que um determinado tipo de evento é “repugnante [*miaròn*] e não trágico [*kaì ou tragikón*], pois sem catástrofe [*apathès gár*]”<sup>3</sup>. Ora, que o filósofo exija o *páthos* – traduzido aqui por catástrofe e entendido como o sofrimento, o padecimento ou fato violento necessário ao poema trágico – para que um mito seja considerado trágico não é de se espantar, haja vista ter sido o *páthos* definido, no capítulo XI, como uma parte do mito trágico, junto com a peripécia e o reconhecimento<sup>4</sup>. Trata-se aqui, portanto, de uma visão poetológica, ligada à economia formal e à organização da poesia trágica e de seus elementos, bem como ao efeito que ela visa produzir, a saber: as emoções de medo e de compaixão, diretamente ligadas a situações de infelicidade, ou efetivamente geradas por certas ações ou por pouco evitadas<sup>5</sup>. Trágico seria, portanto, tudo aquilo que compõe a estrutura do poema trágico e, sobretudo, que contribui para a produção das emoções desejadas.

Mesmo aqueles empregos dos mencionados adjetivos que não parecem ser tão claramente técnicos, isto é, aqueles que apelam para uma noção geral, um pouco mais ampla e não exclusivamente formal, do que deveria ser compreendido como ‘relativo ao *érgon* da tragédia’, acabam podendo ser explicados a partir do efeito almejado, ou ainda, do fim próprio da tragédia – entendido por Aristóteles sempre como um evento relativo às emoções específicas de medo e de compaixão. É o caso, por exemplo, das ocorrências do capítulo 13, que versa justamente sobre os meios de obter o efeito da tragédia (*tò tés trago(i)días érgon*) e que se inicia pela afirmação de que o próprio (*ídiòn*) da tragédia é imitar fatos temíveis e compassíveis (não por acaso, é nesse capítulo que encontraremos três das cinco ocorrências de *tragikós* e *trago(i)dós* na *Poética*). Neste sentido, a situação do homem mau que passa da infelicidade para a felicidade é a menos trágica possível (*atrago(i)dótaton*<sup>6</sup>), pois nenhuma das condições exigidas para que um poema possa ser considerado trágico é preenchida (a situação nem é filantrópica, nem temível nem compassível). Ademais,

<sup>3</sup> ARISTÓTELES. *Poética*, 1453b39. τὸ τε γὰρ μιαρὸν ἔχει, καὶ οὐ τραγικόν· ἀπαθὲς γάρ. Traduções da *Poética* de Eudoro de Souza.

<sup>4</sup> ARISTÓTELES. *Poética*, 1452b13.

<sup>5</sup> Desviar-me-ei aqui do tema da purificação/purgação/catarse dessas emoções (e afins?) porque, além de controverso, em nada contribuiria para a presente argumentação.

<sup>6</sup> ARISTÓTELES. *Poética*, 1452b37.

Eurípides é o mais trágico dentre os poetas (*tragikótatos*<sup>7</sup>) porque compõe obras com finais infelizes, que são precisamente aquelas que se revelam nos concursos como as mais trágicas (*tragikótatai*<sup>8</sup>). Por um lado, o fato de que essas ocorrências sejam encontradas no superlativo sugere que haja graus de tragicidade, digamos assim, o que poderia nos levar a pôr em dúvida a associação estrita entre um dito ‘caráter trágico’ e o poema trágico propriamente dito. Eventualmente, haveria tragédias mais trágicas ou menos trágicas, sendo que estas últimas não deixariam de ser tragédias apenas por partilharem menos desse suposto caráter trágico. Nesse sentido, poderíamos falar de uma espécie de visão trágica de mundo para além do poema trágico, que estaria mais presente ou menos presente em cada exemplar de tragédia analisado pelo filósofo. No entanto, essa argumentação parece desmoronar face à associação, essa sim estrita, entre o caráter trágico e o fim (nem sempre plenamente alcançado) de todos os espécimes de tragédias. Que os critérios sejam múltiplos, mas que a pedra de toque do capítulo 13 sejam as emoções trágicas, mostra-nos que Aristóteles pode graduar e hierarquizar tipos de tragédia a partir do critério adotado naquele momento, sem dissociar inteiramente esse mesmo critério da estrutura formal dos poemas trágicos, analisada em seu tratado.

Apesar de todas essas evidências, ainda assim eu gostaria de levar a cabo um procedimento que reconheço ser arriscado do ponto de vista acadêmico, por não parecer plenamente sustentável, mas que talvez se justifique por ser potencialmente interessante – ao menos do ponto de vista dos amantes do tratado aristotélico sobre a tragédia. Trata-se da construção de uma noção de ‘trágico’ que, ainda que jamais tenha sido levada a cabo por Aristóteles, se pretende aristotélica em espírito. Se é verdade que a *Poética*, em linhas gerais, parece depor contra a construção de uma tal noção, talvez possamos encontrar alhures certas pistas para a realização deste trabalho.

Antes de fazê-lo, porém, convém uma breve advertência: eu não pretendo aqui me dedicar à tentativa de contrariar a instigante tese de Szondi sobre a inexistência de uma noção de ‘trágico’ como visão de mundo antes de Schelling. E isso, não apenas por incapacidade de fazê-lo, mas

---

<sup>7</sup> ARISTÓTELES. *Poética*, 1453a28.

<sup>8</sup> ARISTÓTELES. *Poética*, 1453a27.

também porque parto de um questionamento inteiramente distinto, que não se choca com as observações do célebre filósofo alemão. Ao que parece, Szondi tem em vista sublinhar o forte contraste entre as considerações aristotélicas acerca da tragédia e as dependentes dela, e aquelas produzidas a partir do romantismo alemão e influenciadas por ele. Levando esse fato em consideração, não possuo nenhuma intenção de duvidar das enormes diferenças entre o trágico de Aristóteles, relativo predominantemente ao poema trágico em sentido restrito, e o trágico filosófico dos séculos XIX e XX. Apenas gostaria de, a partir de um trabalho fortemente conjectural, imaginar como teria sido uma noção aristotélica de ‘trágico’ – já não tão restrita à tragédia enquanto técnica artística, mas mais associada a uma situação existencial que, a seus olhos, seria representada em muitos dos poemas trágicos – caso Aristóteles a tivesse confeccionado. Para dizê-lo de modo mais preciso: em coerência não só com a *Poética*, mas, sobretudo, com outros textos aristotélicos que esclarecem noções que concorrem para a sua compreensão de tragédia, eu gostaria de especular sobre aquilo que, a meu ver, predominaria em uma possível noção aristotélica de ‘trágico’. Assim sendo, a especulação à qual me dedicarei a partir de agora procurará repousar sobre preceitos metafísicos aristotélicos e examinar suas consequências para a vida humana, que se refletiriam, sobretudo, no modo como a poesia trágica aborda a relação entre a ação do homem e a temporalidade – ao menos aos olhos de Aristóteles. Em suma, o meu objetivo é realizar um levantamento e uma organização de certos indícios encontrados em textos aristotélicos, a fim de formar uma construção fictícia, porém verossímil, de um também fictício ‘trágico’ aristotélico.

## 2. *A ação segundo Aristóteles*

Se é verdade que a poesia, para Aristóteles, é essencialmente mimética, é verdade também que mimetiza especificamente ações (*mímesis tês práxeos*). Inúmeras são as fórmulas que se repetem, ao longo de toda a *Poética*, para fazer referência à *práxis*. Fastidioso seria listá-las, pois é difícil encontrar na *Poética* algum capítulo que não lance mão de termos ligados ao *prátein*, tais como *práxis*, *práttontas*, *práttomena*, *prágmata* e afins. Já que a poesia é imitação de ações, diz-nos Aristóteles muito frequentemente, logo... Retirando dessa premissa suas conclusões.

Todavia, se quisermos compreender em que consiste a ação humana para Aristóteles, não é na *Poética* que devemos procurar maiores esclarecimentos. Nesse tratado, encontraremos no máximo lacunas, ausências e faltas intrigantes. Para fornecer um único, mas eloquente exemplo: contrastando a *Poética* com o que nos resta, hoje, da poesia trágica grega do século V a. C., chama atenção a quase mudez de Aristóteles a respeito de noções tão fortemente ligadas à ação humana tal como abordada em não poucos poemas trágicos quanto as noções de destino, determinismo, oráculos, vaticínio, intervenção divina etc<sup>9</sup>. Nem mesmo um depoimento contra a pertinência de tais noções será encontrado no tratado dedicado à tragédia. A respeito desses assuntos, o filósofo apenas se cala, com exceção de um breve comentário menor no Capítulo XV<sup>10</sup>. Ora, a meu ver, isso não se deve apenas ao estilo lacônico e ao estado fragmentar do tratado. Ao contrário, sua quase mudez parece propositalmente cultivada. Aparentemente, é interessante para Aristóteles pensar a ação humana nos poemas trágicos sem o destino e com pouca intervenção divina, e esse fato servirá de guia para

<sup>9</sup> Cf.: “Aristotle seems almost wholly uninterested in the genre’s preoccupation with fate, with death and dying, with mortality and immortality, and with the nature of the divine”. Essa frase é de Edith Hall, em artigo intitulado “Is there a polis in Aristotle’s Poetics?”. Segundo a autora, não é apenas sobre esses temas que Aristóteles se cala: outros exemplos célebres são o papel da *pólis* na elaboração da tragédia e da tragédia na *pólis* e, por extensão, os festivais. É sobre este último assunto que ela se debruçará. Volto-me para o primeiro. HALL, Edith. Is there a polis in Aristotle’s Poetics? In: SILK, M. S. (Ed.). *Tragedy and the Tragic*. Oxford: Oxford University Press, 1996. p. 295-309. p. 296. Também Lanza é de mesma opinião. Segundo ele, Aristóteles deixa os deuses de fora da tragédia. LANZA, Diego. La città e i racconti. In: \_\_\_\_\_ et al. (Ed.). *L’ideologia della città*. Napoli: Feltrinelli Editore, 1977. p. 11-12. Veloso, em contrapartida, lembra acertadamente que Aristóteles não recusa o que se diz sobre os deuses (segundo ele, o poeta pode muito bem falar sobre o que geralmente se pensa, inclusive a respeito dos deuses, sem necessidade de verificar a validade das asserções ou opiniões gerais) e nem critica que se recorra a eles na hora de evocar o passado distante ou até o futuro. No capítulo XV da *Poética*, o filósofo afirma explicitamente que nós concedemos aos deuses a capacidade de ver tudo. O grande problema aristotélico não é com os deuses, mas com a solução poética artificial, que não deriva das ações representadas. Ainda assim, Veloso admite que “os deuses estão predominantemente ausentes das análises da *Poética*, o que talvez esteja mais conforme à concepção aristotélica da ação humana que à realidade das tragédias”. VELOSO, C. Ce dont Aristote parle et ce dont Aristote ne parle pas dans la *Poétique*. In: ROUSSEAU, P. ; COTTONE, R. Sactta (Ed.). *Diego Lanza: lecteur des oeuvres de l’antiquité*. Villeneuve d’Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2013. p. 85-108. Ver p. 87.

<sup>10</sup> Ver nota 9.

a formulação do fictício ‘trágico’ aristotélico que aqui pretendo realizar<sup>11</sup>.

Se de fato há um interesse por parte do filósofo em omitir ou ao menos minimizar os temas do destino, do determinismo e da intervenção divina ao falar da ação, esse interesse se deve, a meu ver, à teoria aristotélica da *práxis*, que, como dito antes, encontra-se desenvolvida alhures. Como não poderia deixar de ser, o tratado em que mais encontraremos informações a respeito da compreensão aristotélica da ação humana é a *Ética a Nicômaco*. É daí que extrairei a maior parte dos indícios que pretendo recolher. Antes, porém, será frutífero fazer um breve desvio por dois comentários retirados do *Da Interpretação*; comentários que certamente são esparsos e até laterais, mas que desempenharão um papel importante em minha especulação. Como não poderia deixar de ser, os referidos trechos foram extraídos do célebre e enigmático capítulo 9, onde se encontrará precisamente o depoimento aristotélico a respeito do determinismo. Esse desvio pelo *Da Interpretação* justifica-se porque nos trechos selecionados encontram-se breves, mas sugestivas alusões à relação entre a teoria aristotélica da ação e certos fundamentos físicos e ontológicos de sua filosofia. De posse desses fundamentos, ainda que em linhas gerais, poderemos extrair consequências mais contundentes da leitura dos trechos da *Ética a Nicômaco* que serão analisados em um segundo momento deste artigo.

#### a) *Da Interpretação: o contingente*

Ainda que seja extremamente difícil reconstruir o passo a passo do capítulo 9 do *Da Interpretação*, o que ele certamente nos indica é a rejeição aristotélica ao determinismo<sup>12</sup>. Não sabemos exatamente contra quem o

<sup>11</sup> Há, evidentemente, poemas em que deuses são heróis trágicos, mas nesses casos eles mesmos agem em linhas gerais como agem os homens. Uma possível objeção ao meu comentário é que, sendo a *Poética* um tratado interessado em desvendar a estrutura formal da poesia trágica, não haveria nenhuma razão para tocar em assuntos ligados ao destino. Ainda assim, é possível perceber que Aristóteles menciona na *Poética*, mesmo que *en passant*, noções importantes para a sua teoria da ação, tais como a *proairesis*, por exemplo (cap. 6, 50b9, quando fala do *êthos*). Ainda que a *Poética* não seja o local adequado para desenvolvê-la, ele dá indícios de que ela é relevante para a compreensão da *práxis*. No caso aqui em foco, ao contrário, ele não dá sequer amostras de que o tema do destino e temas afins devam ser levados em consideração. Parece-me, como indicarei a seguir, que a razão disso pode ser desvendada a partir de outros textos.

<sup>12</sup> Como não me interessa aqui uma análise aprofundada de *Da Interpretação*, mantenho

filósofo está se posicionando nem quais são precisamente seus argumentos para sustentar sua posição, mas sabemos que, para ele, há no mundo eventos necessários, eventos impossíveis e eventos contingentes (ou possíveis<sup>13</sup>) e, ademais, que ser contingente significa precisamente não ter nem a sua ocorrência nem a sua não ocorrência asseguradas de antemão, mantendo a dupla possibilidade enquanto não se atualiza<sup>14</sup>.

Sistematizando, podemos afirmar que: a) eventos necessários são aqueles que ou bem sempre ocorrem ou bem estão fadados a ocorrer, ou,

---

o termo ‘determinismo’, ainda que eu o considere vago em um contexto aristotélico. Com ele, refiro-me simplesmente à consideração de que os eventos são necessários e estão pré-determinados, de modo que o futuro esteja fixado. O contrário disso, que é o que Aristóteles procura defender no referido capítulo, ao menos em certo âmbito, corresponde *grosso modo* ao que ‘tanto pode comportar-se assim quanto não assim’, e que, em 18b16, é dito oposto à necessidade. Na *Ética a Nicômaco*, encontramos o termo *adióriston* em sentido próximo, a saber, caracterizando ocorrências futuras (*Ética a Nicômaco*, 1112b10) e o interessante deste termo em particular é justamente que pode ser traduzido por ‘indeterminado’. Ver também nota abaixo. Outra importante noção aristotélica que possui fortes conexões com essa questão, que está envolvida no capítulo 9 de *Da Interpretação* e que certamente influencia sua leitura da tragédia, é a *tyché*, como demonstrou Nussbaum. A ideia não apenas de que nem todos os eventos futuros estão determinados, como também de que há um acaso envolvendo a origem de certos acontecimentos os quais, por tal razão, escapam inteiramente do controle dos homens e, ao mesmo tempo, possuem grande influência sobre as vidas humanas. NUSSBAUM, M. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2009. Na *Ética a Nicômaco*, o grande exemplo de homem desafortunado, acometido pelo acaso, é Príamo. Infelizmente, não poderei percorrer essa trilha aqui, por falta de espaço e por ter escolhido focalizar o tema da ação, sobretudo, em sua conexão com a deliberação, a ignorância etc. Porém, tais análises permanecerão subjacentes ao meu trabalho.

<sup>13</sup> ‘O contingente’ é a mais frequente tradução de *tò endekhómenon*, e ‘ser contingente’ de *endékhesthai*. Em traduções variadas da *Ética a Nicômaco*, encontram-se expressões tais como “o que é capaz de ser de outro modo” o “variável” etc., para o mesmo termo, mas todas parecem-me poder ser reconduzidas à noção de contingência. A noção modal de ‘possível’, *tò dýnaton*, é dita por Aristóteles logicamente conversível ou correspondente ao contingente (*Da Interpretação*, 22a16). As duas noções, entretanto, não são propriamente idênticas, pois o possível pode ser dito pelo menos de dois modos (ARISTÓTELES. *Da Interpretação*, 23a5-20), e, em uma de suas abordagens, ele inclui o necessário (por um lado, o necessário precisa ser possível – pois não pode ser impossível – mas por outro lado opõe-se ao possível justamente por não ser contingente). Essa diferença é uma questão interna ao *Da Interpretação* que se esclarecerá no capítulo XIII. No capítulo IX, e para os efeitos que pretendo, não será preciso esclarecê-la minuciosamente, de modo que me permito aqui apenas assinalar tal distinção, mas utilizar os dois termos predominantemente em seus sentidos conversíveis e mutuamente correspondentes.

<sup>14</sup> ARISTÓTELES. *Da Interpretação*, 22a22.

em outras palavras, não podem não ocorrer<sup>15</sup>; b) eventos impossíveis são aqueles que estão fadados a não ocorrer, ou, necessariamente não ocorrem nem ocorrerão; c) eventos contingentes são aqueles que tanto podem ocorrer quanto podem não ocorrer (e, portanto, tanto poderiam ter ocorrido quanto não ocorrido, e tanto poderão ocorrer quanto não ocorrer). Se existe um reino da contingência, por consequência o determinismo está necessariamente desclassificado ao menos como regente desse reino, não sendo, portanto, universalmente válido.

Mas se há no mundo, segundo Aristóteles, eventos necessários, impossíveis e contingentes, resta saber quais eventos concretos podem ser classificados em cada um desses grupos. Embora não seja meu intuito fazer essa classificação, temos quanto a isso um comentário valioso em um dos dois trechos do capítulo 9 de *Da Interpretação* precedentemente anunciados. Ei-lo, finalmente:

*Vejamos, com efeito, que há um princípio das coisas que serão tanto a partir do deliberar quanto do ter feito algo e que, em geral, há o ser possível e o não [ser possível] nas coisas que não são sempre em ato, nas quais são contingentes ambos: tanto o ser quanto o não ser, logo tanto o vir a ser quanto o não vir a ser.*<sup>16</sup>

Já sabíamos que os eventos contingentes são aqueles que tanto podem ser e vir a ser quanto podem não ser e não vir a ser. Por contraste, aprendemos que essa dupla possibilidade (de ser e de não ser) relaciona-se com o que não está sempre em ato. O que está sempre em ato necessariamente é (sempre). O que está em potência não necessariamente será, ao menos enquanto está em potência, de modo que pode ser e pode não ser<sup>17</sup>. Note-se que nessa conjunção ‘e’ está implicada uma disjunção, que se associa justamente à temporalidade – tema específico do capítulo 9. A conjunção só se mantém

<sup>15</sup> ARISTÓTELES. *Da Interpretação*, 18b14.

<sup>16</sup> ARISTÓTELES. *Da Interpretação*, 19a7-11. ὁρῶμεν γὰρ ὅτι ἔστιν ἀρχὴ τῶν ἐσομένων καὶ ἀπὸ τοῦ βουλευέσθαι καὶ ἀπὸ τοῦ πράξαι τι, καὶ ὅτι ὅλως ἔστιν ἐν τοῖς μὴ αἰεὶ ἐνεργοῦσι τὸ δυνατὸν εἶναι καὶ μὴ, ἐν οἷς ἄμφω ἐνδέχεται καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι, ὥστε καὶ τὸ γενέσθαι καὶ τὸ μὴ γενέσθαι. Traduções de *Da Interpretação* minhas e de Antonio Mattoso.

<sup>17</sup> A não ser nos casos em que a potência é dita daquilo que já está em ato, ou seja, quando ato e potência são simultâneos e dizemos que algo pode fazer uma coisa porque já o faz, como explicará Aristóteles em *Da Interpretação*, 23a10.



enquanto o evento não se efetivou, enquanto não se atualizou, enquanto está em potência. Quando se atualizar, apenas uma das duas alternativas será o caso; logo, *ou* uma *ou* a outra será verdadeira. Quando uma se tornar V, a outra automaticamente tornar-se-á F, de modo que ambas não poderão coexistir em ato como coexistem em potência. Uma vez abolida a dupla possibilidade, pela passagem de tempo, há necessidade em relação ao ocorrido.

Isso leva a concluir que é possível operar como que uma subdivisão no reino das coisas necessárias: de um lado, as coisas que sempre ocorrem, isto é, as que estão sempre em ato – que são propriamente classificadas como necessárias, em absoluto. De outro, as que já ocorreram, ou seja, aquelas cuja potência já se atualizou. Coisas contingentes, portanto, podem de certo modo ‘tornar-se’ necessárias. Mas isso não significa que elas mudem de natureza quanto à sua modalidade, tampouco que sua contingência tenha sido apenas aparente. Significa somente que há uma necessidade do passado, que poderíamos, a título de clareza, chamar de irrevogabilidade. Em suma: um evento não muda de natureza após ter ocorrido, pois, segundo o filósofo, “não é o mesmo o ente em geral ser por necessidade quando é, e ser por necessidade absolutamente”<sup>18</sup>. Ele apenas se torna necessário, no sentido de irreversível, uma vez que passou e não pode mais ser modificado, mas continua fazendo parte das coisas contingentes por natureza<sup>19</sup>.

Além disso, um outro ponto importante que se deduz da passagem citada acima é que existe uma firme conexão entre a deliberação, a *práxis* e a contingência. Essa conexão, aliás, já havia sido sugerida no mesmo capítulo, poucas linhas antes, em um trecho que serve como um breve comentário, quase que entre parênteses, à argumentação a favor da ideia de que vivemos em um universo pleno de eventos contingentes. Caso contrário, escreve Aristóteles, “nem deliberar seria preciso, nem empenhar-se [assumindo] que, se por um lado fizermos isto, isso será, se por outro lado não [fizermos] isto, isso não será”<sup>20</sup>. A prática da deliberação mostra

<sup>18</sup> ARISTÓTELES. *Da Interpretação*, 19b25. οὐ γὰρ ταυτόν ἐστι τὸ ὄν ἅπαν εἶναι ἐξ ἀνάγκης ὅτε ἔστιν, καὶ τὸ ἀπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης.

<sup>19</sup> No que diz respeito ao tema específico do capítulo 9, a saber, se e quando sentenças sobre eventos futuros contingentes podem ser consideradas verdadeiras ou falsas, esse esclarecimento desempenha um papel importante, mas não tomarei aqui esse rumo.

<sup>20</sup> ARISTÓTELES. *Da Interpretação*, 18b31-33. ὥστε οὔτε βουλευέσθαι δεῖο ἂν οὔτε πραγματεύεσθαι, ὡς ἂν μὲν τοδί ποιήσωμεν, ἔσται τοδί, ἂν δὲ μὴ τοδί, οὐκ ἔσται.

aos gregos que, conscientemente ou não, eles creem que ao menos parte do futuro não está assegurada, e que essa parte definitivamente tem relação com certas ações humanas, acerca das quais eles deliberam. Caso contrário, de que adiantaria deliberar?, pergunta-se Aristóteles. Mas deliberamos, e isso é sinal ou prova de que concordamos que certos eventos futuros não estão previamente estabelecidos, e tanto podem ocorrer como podem não ocorrer. Inversamente, o fato de que certos eventos futuros tanto podem ocorrer quanto podem não ocorrer funda nossa ética deliberativa, fato que corrobora a existência de uma relação intrínseca entre a contingência e a deliberação. Ou seja: nossa ética repousa sobre uma física cuja temporalidade, por sua vez, repousa sobre a ontologia da potência e do ato, de modo que a teoria aristotélica da ação e da deliberação exige que estas atuem em relação a eventos possíveis (isto é, agora em potência), mas não necessários (em ato). Em uma palavra: a ação humana pertence ao reino da contingência e atua dentro dele, e parte dessa atuação está sujeita à prática da deliberação. De que parte se trata é algo que ficará claro na *Ética a Nicômaco*. Passemos agora a esse tratado e vejamos, antes de mais nada, o que ele tem a dizer a respeito da conexão entre a *práxis*, a deliberação e a contingência.

b) *Ética a Nicômaco: a deliberação*

A começar pelo tema que corre nas entrelinhas do capítulo 9 de *Da Interpretação*, em uma série de passagens da *Ética a Nicômaco* confirma-se a conexão entre deliberação e contingência, bem como se esclarece a aliança entre certas ações e a deliberação. Vejamos:

*Sobre as coisas eternas ninguém delibera, por exemplo: sobre o cosmo ou sobre o diâmetro e os lados, porque incomensuráveis; mas nem sobre as coisas em movimento seja por necessidade, seja por natureza ou por uma outra causa, por exemplo, solstícios e o nascer dos astros; nem sobre as coisas ora de um modo ora de outro, por exemplo as secas e chuvas; nem sobre as coisas por acaso, como a descoberta de um tesouro*<sup>21</sup>.

[...] *O deliberar [está] nas [coisas] que acontecem no mais das vezes, mas não são*

<sup>21</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1112a22-27. *περὶ δὴ τῶν αἰδίων οὐδεὶς βουλευέται, οἷον περὶ τοῦ κόσμου ἢ τῆς διαμέτρου καὶ τῆς πλευρᾶς, ὅτι ἀσύμμετροι. ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν ἐν κινήσει, αἷι δὲ κατὰ ταῦτὰ γινομένων, εἴτ' ἐξ ἀνάγκης εἶτε καὶ φύσει ἢ διὰ τινα αἰτίαν ἄλλην, οἷον τροπῶν καὶ ἀνατολῶν. οὐδὲ περὶ τῶν ἄλλοτε ἄλλως, οἷον αὐχμῶν καὶ ὄμβρων. οὐδὲ περὶ τῶν ἀπὸ τύχης, οἷον θησαυροῦ εὐρέσεως.* Traduções de *Ética a Nicômaco* minhas e de Antonio Mattoso.

*claras em relação ao resultado, também naquelas em que [é] indeterminado*<sup>22</sup>.

[...] *Ninguém delibera acerca das coisas que não podem [mè endekhoménon] ser diferentemente*<sup>23</sup>.

[...] *Ninguém delibera acerca do ocorrido, mas acerca do que será e do contingente, o ocorrido não pode [ouk endékhetai] não vir a ser; por isso Agatão corretamente [disse]: pois só isso um deus não pode, tornar não ocorridas as coisas feitas*<sup>24</sup>.

Como esclarecem os trechos acima, as coisas sempre em ato e as necessárias em geral – quer no sentido da irrevogabilidade do passado, quer no sentido de que, por natureza, estão fadadas a ocorrer, quer no sentido de que são sempre como são – estão sumariamente excluídas da matéria das nossas deliberações. Se elas necessariamente são assim, se já foram, ou se necessariamente serão de determinado modo no futuro, de que adiantaria deliberar a respeito delas? É preciso haver não só futuro, mas futuro indeterminado, para que a deliberação se torne uma prática aceitável.

Porém, há ainda nas passagens acima outras especificações a nos mostrarem que nem tudo que é contingente, assim como nem todas as coisas possíveis, constituem matéria para a nossa deliberação<sup>25</sup>. Em uma palavra: a

<sup>22</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1112b8-10. τὸ βουλευέσθαι δὲ ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀδήλοισι δὲ πῶς ἀποβήσεται, καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον.

<sup>23</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1139a14. οὐδεὶς δὲ βουλευέται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν. Essa passagem se repete tal e qual em ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1140a32, bem como sob a formulação contrária: ninguém delibera sobre o que é impossível ser diferentemente. Formulação que, aliás, será reencontrada em 1141b12: οὐδεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν.

<sup>24</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1139b6-10. οὐδὲ γὰρ βουλευέται περὶ τοῦ γεγονότος ἀλλὰ περὶ τοῦ ἐσομένου καὶ ἐνδεχομένου, τὸ δὲ γεγονὸς οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι· διὸ ὀρθῶς Ἀγάθων μόνου γὰρ αὐτοῦ καὶ θεὸς στερίσκεται, ἀγένητα ποιεῖν ἄσσο· ἂν ἡ πεπραγμένα.

<sup>25</sup> Aqui é preciso fazer um esclarecimento: embora haja uma equivalência importante entre a noção modal de *tò dýnaton* e a noção física de *dýnamis* (que é explorada, por exemplo, no final do capítulo XIII do *Da Interpretação*), a noção de potência, tal como desenvolvida no âmbito da *Física*, não deve ser entendida simplesmente como algo que tanto pode vir a ser quanto pode não vir a ser no sentido aleatório da expressão. Muito pelo contrário, a potência é uma força ou capacidade de dar-se, e, fisicamente falando, só não se atualizará caso algum acidente o impeça. Por exemplo: que o *télos* de um menino seja vir a tornar-se um homem não é algo que simplesmente poderá ocorrer ou não ocorrer como alguém pode sentar-se ou ficar de pé num dado momento, ou como uma cidade pode travar ou não travar uma batalha naval, pois é da natureza do menino tornar-se homem. Ainda assim, podemos dizer que é contingente que o

contingência é condição necessária, mas não suficiente para a deliberação. As coisas fortuitas, as casuais, as distantes, enfim, uma série de eventos contingentes não entra em nossa agenda de deliberações. E isso porque, basicamente, deliberamos apenas acerca de coisas que, além de contingentes e de futuro indeterminado e pouco claro, também estão ao nosso alcance e em nosso poder. Coisas que dependem de nós e cujo princípio está em nós.

Ora, essa é propriamente, ainda segundo a *Ética a Nicômaco*, parte importante da definição de agente ‘voluntário’: aquele que possui em si o princípio da ação, como é exaustivamente repetido no terceiro livro do tratado ético. É verdade que nem todas as ações voluntárias são deliberadas, como esclarecerá o filósofo<sup>26</sup>, mas o contrário se verifica, ou seja, todas as ações deliberadas são voluntárias. E é precisamente no capítulo aristotélico que versa sobre as noções de voluntário e de involuntário que serão encontrados os próximos indícios que, somados à firme conexão entre ação, contingência e deliberação, serão coletados a fim de formular o ‘trágico’ aristotélico aqui pretendido.

c) *Ética a Nicômaco: o voluntário e o involuntário*

No primeiro capítulo do Livro III da *Ética a Nicômaco*, onde são detalhadas as noções de involuntário e voluntário, ficamos sabendo, em primeiro lugar, que louvor e censura são dispensados apenas às paixões e ações voluntárias. Não se louvam ou repreendem atos involuntários. Estes são caracterizados inicialmente por Aristóteles como

*as coisas que acontecem por força ou por ignorância; forçado [é] aquilo cujo princípio é exterior, sendo tal [aquilo] em que para nada contribui o que age nem o que padece, por exemplo, se uma ventania levar alguém a qualquer parte, ou porque homens se assenhoreiam dele*<sup>27</sup>.

---

menino se torne homem, justamente porque isso não está garantido. Há uma força de dar-se, mas não uma necessidade de que essa força se atualize.

<sup>26</sup> Em *Ética a Nicômaco*, 1112b5-10, o filósofo esclarece que o voluntário tem muito mais extensão do que a decisão ou escolha deliberada, *proairesis*, pois esta envolve racionalidade, mas não aquele. Crianças e certos animais podem ser agentes voluntários, mas nem deliberam nem escolhem deliberadamente. Ainda assim, por uma ação voluntária somos sempre responsabilizados e punidos, mesmo que tenha sido realizada sob o impulso do momento ou por *akrasia*.

<sup>27</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1110a1-5: τὰ βίᾳ ἢ δι' ἄγνοιαν γινόμενα βίαιον δὲ

Temos, portanto, que é involuntário aquilo cujo princípio não está no agente, de modo que nesse caso ele só pode fazer o que lhe foi imposto ou calhou de lhe acontecer; ou ainda, aquilo que ele fez sem possuir conhecimento integral ou eventualmente domínio sobre a sua ação. Ou seja: ou bem a “força” mencionada na passagem atua como princípio externo, que possivelmente leva o agente em uma direção não necessariamente visada por ele, ou bem é a ignorância do próprio agente que o engana; nesse caso, o fim visado era provavelmente distinto do ocorrido, já que o agente desconhecia as particularidades das circunstâncias nas quais a sua ação foi efetuada.

Por oposição, “[alguém] age como voluntário: com efeito, o princípio do mover as partes do corpo em tais ações está nele; as [coisas] cujo princípio está nele, em seu poder [está] tanto o agir quanto o não agir”<sup>28</sup>. Somos agentes voluntários apenas quando exercemos ações cujo princípio está em nós e que, por conseguinte, dependem de nós e para a qual contribuímos – o exato contrário da definição do agente involuntário, como seria de se esperar. Como esclarece ainda a passagem, se depende de nós o fazer, depende de nós também o não fazer. Temos aqui novamente a conjunção (e) que, à medida que o evento se atualiza, culminará em uma disjunção (ou): se o princípio está em nós, podemos agir e não agir, e por fim teremos agido ou não agido, assunto tangenciado no capítulo 9 de *Da Interpretação*, como esclarecido anteriormente. Sob tal perspectiva, é possível dizer que a diferença entre o agente voluntário e o involuntário reside no fato de que, para este segundo, não está em seu poder optar pelo sim ou pelo não, enquanto que, no primeiro caso, depende dele optar por uma das alternativas.

Todavia, as noções de voluntário e de involuntário são um tanto mais complexas e flutuantes do que suas definições iniciais poderiam fazer crer, e aqui começaremos a nos avizinhar de questões efetivamente abordadas pelos poemas trágicos as quais, aos olhos de Aristóteles, poderiam

---

οὐτὴ ἀρχὴ ἔξωθεν, τοιαύτη οὖσα ἐν ἡμῶν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων, οἷον εἰ πνεῦμα κομίσει ποιῆ ἢ ἄνθρωποι κύριοι ὄντες.

<sup>28</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1110a15-18: πράττει δὲ ἐκῶν· καὶ γὰρ ἡ ἀρχὴ τοῦ κινεῖν τὰ ὀργανικὰ μέρη ἐν ταῖς τοιαύταις πράξεσιν ἐν αὐτῷ ἐστίν· ὧν δ' ἐν αὐτῷ ἡ ἀρχή, ἐπ' αὐτῷ καὶ τὸ πράττειν καὶ μή.

ser muito fecundas no que diz respeito ao tema da ação humana. Como esclarece o filósofo ainda no primeiro capítulo do Livro III de *Ética a Nicômaco*, há diversos atos altamente discutíveis do ponto de vista de sua classificação como voluntários ou involuntários. O que dizer, por exemplo, de um mal praticado para evitar um mal ainda maior<sup>29</sup>? Com alguns exemplos fornecidos pelo filósofo – dos quais, aliás, um bom número é extraído de poemas trágicos (o Alcmeon do *Alcmeon* de Eurípides em *Ética a Nicômaco*, 1110a28, e a Mérope do *Cresfonte*, também de Eurípides, em *Ética a Nicômaco*, 1111a13) – discutem-se graus de voluntariedade, ou mesmo a classificação de certos atos como mistos<sup>30</sup>.

É feita ainda uma distinção adicional entre o não-voluntário e o involuntário que me parece extremamente relevante no que diz respeito ao tema do trágico, a saber, que embora em ambos os casos haja uma ignorância envolvendo a ação, só será um agente involuntário aquele que se arrepende da própria ação ao tomar ciência dela:

*Todo [ato] por ignorância é, por um lado, não-voluntário; por outro lado, involuntário é o [ato] doloroso e em arrependimento: de fato, quem por ignorância faz o que quer que seja sem indignar-se pela sua ação, não fez como voluntário aquilo que certamente não sabia, mas tampouco como involuntário, [porque] certamente não está sofrendo. Do [ato] por ignorância, um [agente] em arrependimento parece involuntário; outro, não se arrependendo, porque é diferente, seja não-voluntário<sup>31</sup>.*

A essa passagem se acrescenta imediatamente a observação de que o termo ‘involuntário’ não significa que alguém ignora o vantajoso, mas sim que é ignorante das circunstâncias particulares do ato, bem como dos objetos com que ele se relaciona. Ora, são justamente esses agentes que,

<sup>29</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1110a5.

<sup>30</sup> O que leva o filósofo a esclarecer que os termos ‘voluntário’ e ‘involuntário’ devem ser usados com referência ao momento da ação (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1110a15), precisão adicional que diminui a ambiguidade em relação à classificação das ações, mas não a sana inteiramente.

<sup>31</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1110b18-24: Τὸ δὲ δι’ ἄγνοιαν οὐχ ἐκούσιον μὲν ἅπαν ἐστίν, ἀκούσιον δὲ τὸ ἐπίλυτον καὶ ἐν μεταμελείᾳ· ὁ γὰρ δι’ ἄγνοιαν πράξας ὅτιοῦν, μηδὲν τι δυσχεραίνων ἐπὶ τῇ πράξει, ἐκὼν μὲν οὐ πέπραχεν, ὃ γε μὴ ᾔδει, οὐδ’ αὖ ἄκων, μὴ λυπούμενός γε. τοῦ δὲ δι’ ἄγνοιαν ὁ μὲν ἐν μεταμελείᾳ ἄκων δοκεῖ, ὁ δὲ μὴ μεταμελόμενος, ἐπεὶ ἕτερος, ἔστω οὐχ ἐκὼν· ἐπεὶ γὰρ διαφέρει.

por terem agido involuntariamente e terem conhecido posteriormente a dor e o arrependimento (*metaméleia*) em relação ao próprio ato, são dignos de compaixão (*éleos*) e de perdão<sup>32</sup>.

Que o arrependimento e a posterior compaixão tenham surgido como elementos determinantes na distinção entre o agente não-voluntário e o agente involuntário é algo que não me parece poder ser negligenciado. Afinal, a compaixão é o termômetro do espectador em relação ao sofrimento do agente trágico a partir do que ele mesmo fez, além de ser o critério último – junto com o medo – da excelência de uma tragédia. Compadecemos-nos pelo agente, real ou mimético, que sofre e se arrepende. Ora, é precisamente neste último termo, o arrependimento, que eu gostaria de me deter por ora.

A palavra grega *metaméleia* significa uma mudança de opinião, lamento pelo ocorrido, arrependimento. Não se trata de culpa (ao menos nada nos textos indica uma relação direta entre as duas noções), mas sim de uma visão clara ou tomada de consciência de alguma responsabilidade (por vezes parcial) sobre a ação; responsabilidade que até então permanecera escondida da vista do agente ou por motivos variados não fora reconhecida por ele. Uma tal revelação causa algum tipo de sofrimento e, por consequência, lamento e arrependimento pelo efetuado. Um agente que, por ter sido forçado ou por ignorar certas particularidades da ação na qual se engajara, pode ser caracterizado como involuntário, passa a compreender melhor aquilo que fez, muda de opinião em relação ao feito, sofre e se arrepende por tê-lo efetuado, mas, evidentemente, não pode mais voltar no tempo e impedir as consequências de seu próprio ato. É em decorrência desse panorama final que nos compadecemos daquele que se arrepende (e, embora o filósofo não o diga explicitamente, talvez seja lícito supor que iremos temer incorrer em erro semelhante ao dele).

Em duas outras ocasiões o termo *metaméleia* será encontrado na *Ética a Nicômaco*. A segunda delas é muito sucinta e pouco nos interessa, por limitar-se a ligar o arrependimento ao homem mau (*pháulos*)<sup>33</sup>. A primeira delas, por sua vez, é interessante na medida em que relaciona o arrependimento a uma disposição que pode ser revertida<sup>34</sup>. É evidente que os fatos

<sup>32</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1110b30-1111a1.

<sup>33</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1166b24.

<sup>34</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1150b29-35.

dos quais o agente se arrepende não podem ser revertidos, como insistentemente repetido acima. Porém, o arrependimento é sinal de que o agente reconhece ter cometido um erro, o que nos leva a concluir que ele pode ser curado daquilo que o levou a agir mal uma vez. Basicamente, Aristóteles alega que o homem desregrado (*akólastos*) não se arrepende, pois permanece em seu estado porque escolhe deliberadamente (*proaireseis*). O homem intemperante (*akratés*), ao contrário, está sujeito a um mal intermitente, do qual pode tomar consciência e arrepender-se, portanto do qual também pode curar-se. Relevante nessa passagem é o fato de que o arrependimento está sim colado a um sofrimento e a um mal, porém a um mal menor, digamos assim. Exatamente como, no capítulo 10 do Livro V da *Ética a Nicômaco*, o engano (*hamártema*) é caracterizado como um ato menos grave do que aquele que deriva da maldade (*poneria*) ou do que aquele que deriva da injustiça (*adikia*)<sup>35</sup>. Por um lado, tanto o ato produzido por engano quanto o produzido por injustiça quanto o produzido por maldade são voluntários (apenas o ato acidental ou casual é produzido por um agente involuntário). Por outro lado, os três atos voluntários distinguem-se entre si quanto à sua origem, de modo que se diferenciarão também em relação a seus respectivos graus de gravidade. Embora o *hamártema* seja uma falta ou erro ou engano que procede do próprio agente (e nesse sentido não tem origem externa, de modo que não pode ser caracterizado como involuntário), por outro lado ele não envolve nem deliberação prévia, como no caso da maldade (*poneria*), nem ao menos conhecimento (*eidōs*), uma vez que agir com conhecimento consiste em injustiça (*adikia*). É claro que essa afirmação causa certa confusão, pois, como vimos antes, o ato feito por ignorância fora caracterizado como involuntário. Aparentemente, porém, neste momento há um tipo de ato que é voluntário por ser causado pelo próprio agente, mas, ainda assim, é feito por ignorância. O esclarecimento de Aristóteles a respeito disso é o seguinte:

*Três são os males [voluntários] nas coisas comuns; são enganos os que se acompanham de ignorância, quando a vítima, ou o ato, ou o meio, ou o fim a atingir são diferentes do que o agente previra; ele não pensava atirar, ou não com tal objeto, ou não a tal pessoa, ou não para tal fim, mas ocorreu não como previsto*<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1135b8-20.

<sup>36</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1135b12-15. τριῶν δὴ οὐσῶν βλαβῶν τῶν ἐν ταῖς



Embora seja voluntário, portanto, o *hamártema* é resultado de uma ignorância qualquer, que faz o agente enganar-se em relação ao que ele mesmo faz ou ao fim de sua ação. Claro está que, assim como no caso do agente acrático, uma posterior tomada de consciência do agente em engano (*hamartía*) seria uma ocasião mais do que propícia para a geração de arrependimento (*metáméleia*) e da compaixão (*éleos*) que o acompanha. Se, por um lado, o arrependimento está ausente da *Poética*, por outro lado sabe-se que tanto o engano (*hamartía*) quanto a compaixão (*éleos*) são peças chave para a compreensão aristotélica da tragédia.

De um modo geral, portanto, o que essa discussão do primeiro capítulo do Livro III da *Ética a Nicômaco*, junto com a análise das passagens que discorrem sobre o arrependimento e o engano, demonstra – além da necessidade de definir as ações em relação às noções de voluntário e involuntário porque estas constituem um precioso auxílio na determinação da responsabilidade por cada ato e, conseqüentemente, na prescrição de penas – é a plena consciência aristotélica da complexidade da *práxis* humana. Ações podem ser consideradas voluntárias, involuntárias ou mistas; mistas mais para voluntárias; voluntárias segundo um aspecto e involuntárias segundo outro e até não-voluntárias – caso não sejam voluntárias, mas não tragam nem dor nem arrependimento – mas nunca poderão ser analisadas sem que se considerem todas as suas facetas mais conflitantes. Ora, parece-me impossível deixar de associar a descrição aristotélica empreendida nesses trechos a uma série de situações ocorridas nos dramas trágicos (das quais, como sublinhado anteriormente, algumas são explicitamente citadas pelo filósofo). Age ou não age o sabedor (*eidótas*) ou não sabedor<sup>37</sup>, resume Aristóteles no capítulo XIV da *Poética*, e essas ações sempre acabam por implicar padecimento (*páthos*) e, portanto, dor – quer física ou moral ou ambas. As particularidades envolvidas em cada caso, evidentemente, variam, bem como varia a consciência de cada agente acerca delas, e é justamente o nó envolvido na determinação de tais particularidades, da consciência sobre elas e de suas causas e efeitos, que faz do material trágico algo tão

---

κοινωνίαις, τὰ μὲν μετ' ἀγνοίας ἀμαρτήματά ἐστιν, ὅταν μήτε ὄν μήτε ὄ μήτε ᾧ μήτε οὐ ἔνεκα υπέλαβε πράξει· ἢ γὰρ οὐ βάλλειν ἢ οὐ τούτῳ ἢ οὐ τούτου ἢ οὐ τούτου ἔνεκα ᾧήθη, ἀλλὰ συνέβη οὐχ οὐ ἔνεκα ᾧήθη, [...].

<sup>37</sup> ARISTÓTELES. *Poética*, 1453b36.

rico para se investigar a ação humana. Lembrando que não é preciso, aos olhos aristotélicos, acrescentar nem o destino, nem a predeterminação do futuro, nem a intervenção divina para que isso ocorra. Pensemos na Medeia, a clássica sabedora que age, provocando voluntariamente a própria dor a fim de causar dor ainda maior e assim vingar-se de seu traidor. Pensemos também, como não poderia deixar de ser, no sempre paradigmático caso de Édipo, que agiu de acordo com suas decisões autônomas<sup>38</sup> – e nesse sentido suas ações pareciam tanto voluntárias quanto deliberadas – mas certamente desconhecia as principais particularidades de sua real situação, o que o transforma em pai apenas adotivo de suas ações voluntárias e torna em filhas bastardas as suas ações involuntárias. À medida que, de preferência junto com a peripécia, ocorre o reconhecimento, *anagnórisis*<sup>39</sup>, aprofunda-se o *páthos* e a compaixão que se dirige a ele. Em suma, entre atos voluntários e involuntários, mistos ou de especialmente difícil determinação está a matéria para expressar temas tais como a indeterminação do futuro no reino do contingente; o irrevogável de todo passado; a responsabilidade sobre parte do que fazemos e a impotência sobre uma outra parte; a dor derivada do que fazemos voluntária ou involuntariamente; e, finalmente, o arrependimento (*metaméleia*) pelo feito e o apiedamento de quem contempla o agente.

É justamente aqui que começará a atuar a minha ficção de cunho aristotélico: ainda que o contingente, o irrevogável, os atos voluntários e os involuntários e, por fim, o arrependimento, não sejam sequer mencionados na *Poética*, creio que todos eles poderiam ser úteis para a construção de uma noção de trágico que estivesse de acordo com a teoria aristotélica da ação, bem como com a física e a ontologia sobre as quais ela repousa.

*O trágico: contingência, irrevogabilidade e arrependimento*

Regressemos uma última vez para o Livro III da *Ética a Nicômaco*,

<sup>38</sup> Cf. KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

<sup>39</sup> Note-se a semelhança dos termos envolvidos na *Ética a Nicômaco* e na *Poética*: naquele tratado, o engano é dito ser ‘com ignorância’ (μετ’ ἀγνοίας), enquanto que o ato de injustiça, por contraste, é feito por alguém ‘que sabe’ (εἰδώς); neste tratado, quem age é o que sabe ou não sabe (εἰδότης ἢ μὴ εἰδότης) e o reconhecimento (ἀναγνώρισις) nada mais é do que a transformação do ignorar ao conhecer (ἐξ ἀγνοίας εἰς γνῶσιν μεταβολή), portanto a extinção de uma ignorância.

desta vez ao quinto capítulo. Com o intuito de mostrar que o exercício da virtude está em nosso poder e que a maldade é voluntária, Aristóteles afirma que o homem é princípio e “genitor de ações como de filhos”<sup>40</sup>; em seguida, volta a listar os casos em que punimos ou honramos os agentes, de modo a corroborar a sua colocação<sup>41</sup>; cita casos de injustiça e de desregramento como responsabilidade dos próprios injustos e desregrados<sup>42</sup>; e conclui sua argumentação com uma comparação entre estes últimos e o homem que adoece em decorrência da própria vida que levava no passado. Seu comentário é o seguinte:

*E se assim aconteceu, [como agente] voluntário adoece, porque vivia em akrasía e desobedeceu aos médicos. Outrora, com efeito, era-lhe permitido não adoecer, mas tendo deixado escapar a ocasião, não mais. Tal como nem é possível para quem atira uma pedra recuperá-la; no entanto, em seu poder [está] o pegar e atirar, pois o princípio está nele.*<sup>43</sup>

Essa passagem é extremamente fecunda no que diz respeito à conexão entre todas as noções arroladas acima. Em primeiro lugar, temos uma situação não desejada por si, mas ainda assim proporcionada pelas ações e opções do agente: o homem agora doente foi agente voluntário no passado, quando desobedeceu aos conselhos médicos e viveu na incontinência. Ele nem esteve desinformado, nem foi forçado a tal. Na ocasião, podia tanto adoecer quanto não adoecer, ou seja, não era necessário, mas contingente que adoecesse. A alternativa que viria a se tornar verdadeira derivava justamente de suas ações, o princípio dos eventos futuros estava nele e dependia dele. Todavia, uma vez doente, a opção de não adoecer lhe foi vedada. A necessidade do passado, isto é, a irreversibilidade, se lhe impõe. Aristóteles não o diz, mas creio ser possível concluir: e então ele se arrepende, possivelmente nos apiedamos dele. A comparação é

<sup>40</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 113b18: γεννητὴν τῶν πράξεων ὥσπερ καὶ τέκνων.

<sup>41</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1113b22-14a3.

<sup>42</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1114a4-15.

<sup>43</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1114a15-19. καὶ εἰ οὕτως ἔτυχεν, ἐκὼν νοσεῖ, ἀκρατῶς βιοτεύων καὶ ἀπειθῶν τοῖς ἰατροῖς. τότε μὲν οὖν ἔξῃν αὐτῷ μὴ νοσεῖν, προεμένῳ δ' οὐκέτι, ὥσπερ οὐδ' ἀφέντι λίθον ἔτ' αὐτὸν δυνατὸν ἀναλαβεῖν· ἀλλ' ὁμῶς ἐπ' αὐτῷ τὸ βαλεῖν [καὶ ῥῖψαι]· ἢ γὰρ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ.

simples e não poderia ter mais clareza: tal como quem arremessou uma pedra – arremesso que sem dúvida dependia de quem a arremessou – e agora não pode mais recuperá-la ou deixar de tê-la lançado.

Ora, tendo esse caso simplório em mente, talvez seja lícito afirmar que a importância da tragédia para a teoria aristotélica da ação está justamente no fato de que ela representa casos em que a irrevogabilidade das ações ganha gravidade máxima porque implica situações de sofrimento, violência, arrependimento, medo e compaixão. Não é, portanto, em um futuro predefinido ou por meio de um destino fixado de antemão que a irrevogabilidade tornar-se-á verdadeiramente grave. Ao contrário, é a consciência de que poderia ter sido diferente, é o saber que aquilo não só poderia não ter ocorrido como em certos casos estava em poder do agente não o ter feito que torna os casos trágicos maximamente trágicos (*trago(i)dótaton*). Em poucas palavras, é justamente a contingência aristotélica, isto é, o fato de que antes o evento ocorrido não era necessário, mas agora o é por pertencer ao passado, que faz das situações trágicas algo verdadeiramente doloroso. Trata-se do choque advindo da mudança da lógica modal relativa a um determinado evento, digamos assim, em função da temporalidade; trata-se da atualização de algo que se encontrava em potência e que ao efetivar-se causa o máximo sofrimento. O possível arrependimento – claramente ligado a situações em que o agente toma para si a responsabilidade do ocorrido ou se considera ao menos parcialmente causador do evento – torna-se influente aqui justamente porque demonstra a relação do agente com uma ação que atua no reino do contingente e, portanto, tanto poderia vir a ser quanto não ser, mas, uma vez tendo sido realizada, causa danos extremos e irreversíveis<sup>44</sup>.

<sup>44</sup> Deparei-me, embora muito tardiamente para incorporá-la aqui, com a tese de doutorado de M. Engler, onde se desenvolve uma noção aristotélica de trágico com base na *Poética* e na *Ética a Nicômaco* e onde se analisa a conexão entre, de um lado, a naturalização da poesia e sua redução ao universo humano e, de outro lado, o erro de raciocínio prático do herói. O autor também dá ênfase – conforme o conhecido trabalho de Aubenque (AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial/Paulus, 2008), que infelizmente também não pude incorporar aqui por falta de espaço e de tempo – à questão da contingência. Fico contente de saber que esta linha de raciocínio encontra embasamento muito maior do que pude fornecer aqui em textos sólidos e devidamente aprofundados. ENGLER, M. *Secularização e praticidade: a Poética de Aristóteles em sua relação com a teoria da arte grega e com a filosofia do trágico*. 2016. 391 f. Tese (Doutorado em Filosofia)-Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

Isso não quer dizer, entretanto, que todas as ações envolvidas na poesia trágica sejam voluntárias e dependam apenas do agente – como a imaginada por Aristóteles no pequeno trecho acima – de modo a causar um arrependimento tardio. Pelo contrário, as ações trágicas são extremamente variáveis e complexas no que diz respeito às noções de voluntário, involuntário e afins, como visto anteriormente. Isso significa apenas que, mesmo quando há desconhecimento das particularidades envolvidas nos eventos ou quando as ações são causadas por uma força externa ao agente (ambos os casos configurariam ações involuntárias), ainda assim existe uma relação de causa e efeito, ao menos em algum aspecto do feito, para que o agente sofredor possa tomar para si parte da responsabilidade pelo ocorrido e, conseqüentemente, arrepender-se. Como um Jasão que termina a *Medeia* a exclamar algo como: pudera eu nunca ter tido filhos!<sup>45</sup> E mais: devera eu ter imaginado que alguém capaz de fazer o que ela fez por amor vai ainda mais longe por ódio! Ou ainda, como um Creonte que conclui a *Antígona* afirmando acerca de si mesmo: “Erros [*hamartémata*] cruéis de uma alma desalmada [...] Ai, infeliz de mim por minhas decisões [*bouleumáton*] irrefletidas. [...] Levou-te, inda imaturo, tão prematura morte – ai! ai de mim! – Por minha irreflexão [*dysboulliais*], não pela tua!”<sup>46</sup>. Ao que o Corifeu responde: “Como tardaste a distinguir o que era justo!”<sup>47</sup> Em ambos os casos, assim como em muitos outros, não importa tanto se as ações foram levadas a cabo por força externa, por motivos internos ou por ambos, com ou sem o conhecimento de todas as particularidades envolvidas nos fatos etc. O que importa é que há tanto uma contingência no ocorrido quanto uma espécie de necessidade interna aos atos que compõem o mito, um nexos causal que liga os eventos uns aos outros de tal modo que o herói trágico sempre pode achar uma maneira de dar-se conta de que, caso não tivesse contribuído para ao menos um dos elos dessa cadeia de causas, o ato extremo não teria ocorrido<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> Os versos exatos, tais como traduzidos por Trajano Vieira, são: “Pudera nunca tê-los semeado para não vê-los mortos por teus golpes!” (v. 1413-14). EURÍPIDES. *Medeia*. São Paulo: Ed. 34, 2010. p. 155.

<sup>46</sup> SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. Versos 1261, 1265 e 1269.

<sup>47</sup> SÓFOCLES. *Antígona*, 1270.

<sup>48</sup> Sem deixar de lembrar que, para Aristóteles, o desconhecedor que está prestes a agir

Com isso, finalmente, creio ser possível alinhar todos os elementos necessários para explorar o trágico que imagino aristotélico. Em primeiro lugar, e como já foi largamente exposto, creio que esta noção estaria necessariamente ligada à contingência e, portanto, necessariamente desligada do destino predeterminado. O poeta imita ações humanas, por isso eventos que tanto poderiam ter sido quanto poderiam não ter sido. Enquanto essas possibilidades são propriamente possibilidades, isto é, enquanto estão em potência, mantêm-se as alternativas. À medida que o enredo se desenrola, entretanto, potências se atualizam, de modo que, por um lado, ao menos uma alternativa é extinta e, por outro lado, tornam-se inevitáveis os efeitos diretos daquilo que se efetivou (sendo tarefa da técnica de construir mitos compor segundo os moldes do necessário, tornando visíveis os nexos causais entre as ações e os eventos derivados delas). Trata-se, portanto, de uma narrativa da temporalidade que marca de maneira indelével a existência humana.

É evidente que, a rigor, isso ocorre em quase qualquer história, ou ao menos em qualquer enredo que narre uma ação que se desenrola no tempo. Todavia, o que faz da tragédia algo trágico, no sentido mais amplo da palavra, é o fato de que a atualização de seu enredo faz tornar-se passado e irrevogável não apenas algo que antes poderia não ter sido, como mais precisamente algo que preferiríamos que não tivesse sido. Falando de modo bem simples, não se trataria nem daquilo que ‘não podia não ter sido assim’, pois estava escrito e ocorreria de todo modo, nem daquilo que ‘tanto poderia ter sido assim quanto de outro modo’, indiferentemente. Bem ao contrário, tratar-se-ia justamente do que podia não ter sido assim, mas infelizmente foi e já não pode mais não ser. Um fictício trágico aristotélico construir-se-ia, portanto, sobre a constatação de que a vida humana é formada em

---

e extingue a sua ignorância a tempo de evitar a ruína é um importante caso trágico; segundo o cap. XIV, é até o caso trágico por excelência. Contudo, penso que isso não constitui uma objeção ao meu raciocínio, já que também nesse caso, embora não haja propriamente nem o final infeliz nem o arrependimento, o que se evidencia é precisamente uma ação contingente que teria sido realizada involuntariamente e causado sofrimentos caso não tivesse sido evitada a tempo. As particularidades envolvidas no ato são esclarecidas antes que ele se torne irrevogável, mas o raciocínio se mantém, agora com certo alívio. Algo como: pensemos nas coisas terríveis que teriam ocorrido caso tal potência tivesse se atualizado! Talvez uma ocasião mais propícia ao medo do que à compaixão, mas ainda assim uma ocasião trágica.

seu todo basicamente de ações que – sejam voluntárias ou involuntárias, não-voluntárias ou semi-voluntárias – de todo modo nunca possuem suas consequências asseguradas e costumam estar por um fio de serem prazerosas ou dolorosas e de causarem felicidade ou infelicidade (sendo que, enquanto a felicidade sempre pode transformar-se em infelicidade, em alguns casos extremos a infelicidade jamais poderá deixar de sê-lo). Ações que fazem parte de um universo de eventos contingentes lançados em uma temporalidade povoada de movimentos os quais, na passagem da potência ao ato, selam o feito de uma vez por todas. A maneira mais contundente de mostrar a irrevogabilidade da ação humana que de início não era necessária é a apresentação de tramas que, uma vez destramadas, constataríamos que melhor fora se não tivessem sido. O drama do arrependimento, do desejo de voltar atrás em um tempo que não pode mais ser revertido porque já se consolidou definitivamente, seria a minha aposta em um trágico aristotélico que, afinal, nunca chegou a se atualizar.

#### RESUMO

Este artigo consiste em um esforço por construir uma noção de ‘trágico’ que esteja em harmonia com a teoria aristotélica da ação. Embora Aristóteles não tenha esclarecido de modo explícito, na *Poética*, o que entende pelos adjetivos que derivam do termo ‘tragédia’, ele deixa claro que sua compreensão da poesia trágica repousa sobre a noção de ‘imitação de ações’. E é na *Ética* a *Nicomáco* que o filósofo exporá detalhadamente a sua visão da ação humana. A partir de um conjunto de observações retiradas deste último tratado, acrescidas de certos comentários extraídos do nono capítulo de *Da Interpretação*, ficará claro que os poemas trágicos constituem importante fonte de reflexão, aos olhos de Aristóteles, acerca da ação, da temporalidade e da existência humana em geral. Sobre tais trechos aristotélicos será forjada uma concepção de ‘trágico’ que, ainda que fictícia, procura ser verossimilmente aristotélica.

Palavras-chave: Aristóteles. Trágico. Contingência. Ação. Ética.

ABSTRACT

This text consists in an effort to build up a notion of ‘tragic’ which may be in harmony with the aristotelian theory of action. Although Aristotle has not clarified explicitly, in the *Poetics*, what he means when he employs the adjectives derived from the term ‘tragedy’, he makes clear that his conception of tragic poetry is based upon the notion of ‘imitation of actions’. And it is in *Nicomachean Ethics* that the philosopher will expose in details his vision of human action. From a set of commentaries withdrawn from this treatise, as well as from *De Interpretatione*, it will remain clear that the tragic poems constitute an important source of reflection, to Aristotle’s eyes, about action, temporality and human existence in general. It will be forged upon those commentaries a conception of ‘tragic’ which, even if fictitious, tries to be credibly aristotelian.

Key-words: Aristotle. Tragic. Contingency. Action. Ethics.



# PREGAR A CONVERTIDOS: QUAL O GÊNERO DA APOLOGIA DE SÓCRATES?

JACYNTHO LINS BRANDÃO

*Universidade Federal de Minas Gerais*

A expressão “pregar a convertidos” (*preaching to the converted*) tem origem no inglês dos Estados Unidos e, ao que tudo indica, foi usada pela primeira vez por John Stuart Mill, quando, em *An examination of Sir W. Hamilton’s Philosophy* (1867), afirmou: “O Dr. M’Cosh está pregando não somente a uma pessoa já convertida (*a person already converted*), mas a um autêntico missionário da mesma doutrina”. Considera-se que seja equivalente a outras expressões como “pregar para o coro da igreja” (*preaching to the choir*) e “chutar portas abertas” (*kicking at open doors*) – a conotação parecendo seguir na direção de um discurso definitivamente vazio, pois carente de objetivo. A questão, todavia, que isso levanta diz respeito ao estatuto que se atribui ao discurso e, em especial, ao discurso retórico, já que se trata sempre, nos exemplos elencados, de “pregar”.

Essas considerações impuseram-se a minha reflexão no decurso do trabalho que resultou no livro *Em nome da (in)diferença*, o qual teve como objeto o tratamento dado ao mito pelos apologistas gregos e cristãos do segundo século.<sup>1</sup> Nele, fiz não mais que breve menção ao fato de que, ainda que as diversas apologias pudessem ser dirigidas realmente a um ou mais destinatários externos – como os imperadores ou o Senado de Roma, ou, de modo mais genérico, os “gregos” –, não deixariam de ter em vista também o público interno às comunidades cristãs. Mesmo que minha opção naquele momento não fosse explorar essa linha de leitura, deve-se reconhecer como, independentemente da situação primeira, em que os recebedores externos

---

<sup>1</sup> BRANDÃO, Jacyntho Lins. *Em nome da (in)diferença: o mito grego e os apologistas cristãos do segundo século*. Campinas: Unicamp, 2014.

poderiam ter um papel mais destacado, a recepção desses discursos, no correr da história, se deu predominante e literalmente entre “convertidos”, sendo este justamente o motivo pelo qual tais textos foram preservados. Mais, todavia, que simplesmente admitir que é nos desdobramentos da recepção estendida por uma certa temporalidade que tais obras apologéticas assumiram novos significados, é preciso lidar com a possibilidade mais incisiva de que tenham sido compostas visando a um público interno, ou seja, que pudessem constituir não mais que “apologias literárias”, mesmo que o grau de mimese que comportem seja difícil de determinar.

Quando se fala de “apologias literárias”, o primeiro modelo que se tem em vista é a *Apologia de Sócrates* de Platão. Essa mera sucessão de genitivos, consagrada pela transmissão do texto (*Plátonos Apologíá Sokrátous*), ao desvincular o “poeta” do “diegeta” (ou o autor do narrador), entrega a obra ao leitor como diegese mimética, mesmo que o que se mimetiza seja uma diegese simples. Eu afirmei que no caso dos apologistas cristãos o grau de mimese é mais difícil de determinar porque nele não se procede a essa disjunção entre autor e emissor do discurso. Justino, por exemplo, que escreve provavelmente na segunda metade do segundo século, dirigindo-se ao “Imperador Tito Élio Adriano Antonino Pio César Augusto e a Veríssimo, seu filho, filósofo, e a Lúcio, filho por natureza do César filósofo e de Pio por adoção, amante da *paideía*, e ao sagrado Senado e a todo povo (*démō(i)*) dos romanos”, cuida de logo no início apresentar suas credenciais de cidadão romano: “em favor dos homens de todas as raças (*ek pantōs génos anthrópon*) injustamente odiados e caluniados, Justino, filho de Prisco, filho de Báquio, da cidade de Flávia Neápolis, na Síria Palestina, sendo um deles, compus este arrazoado e súplica”.<sup>2</sup> Esse exemplo, embora tomado de contexto muito diverso e dizendo respeito a uma espécie do gênero

<sup>2</sup> JUSTINO. *Apologia*, 1. Anote-se que esse cabeçalho levanta sérios problemas com relação ao protocolo exigido nos libelos dirigidos aos imperadores, o que leva diversos comentadores a considerar que “the setting of these two works [as apologias de Justino] is a literary fiction”; cf. BUCK, P. Lorraine. Justin Martyr’s *Apologies*: Their number, destination, and form. *Journal of Theological Studies*, NS, Oxford, v. 54, n. 1, p. 45-59, 2003. p. 59. Para uma visão alternativa, segundo a qual, em que pesem as imperfeições formais, se trata de autênticas apologias, ver THORSTEINSSON, Runar M. The literary genre and purpose of Justin’s *Second Apology*: A critical review with insights from ancient epistolography. *Harvard Theological Review*, Cambridge, MA, v. 105, n. 1, p. 91-114, 2012.

apologia também um tanto diversa, o das apologias concebidas por escrito, serve ao propósito de mostrar uma forma de enquadramento do discurso apologético muito diferente da que adota Platão na *Apologia de Sócrates*, na medida em que Justino pode estar escamoteando que compõe uma “apologia literária”, ou seja, o caráter mimético de seu texto.

Em nenhum dos casos minha intenção é determinar que o texto seja assim ou assado, tenha esta ou aquela intenção, constitua uma autêntica ou uma fingida apologia. O que desejo examinar é como ele, em sua recepção, pode assumir significados diferentes, produzindo efeitos diferentes – e, desde que isso aconteça, possa tipologicamente pertencer a mais de um gênero ou espécie. Como anunciado no título, meu objeto será a *Apologia de Sócrates* de Platão, de que tratei apenas de passagem em outro trabalho no prelo, pretendendo eu examinar, dado que se trata de uma apologia, a que espécie ela pertenceria.<sup>3</sup>

Dizer que se trata de uma apologia – independentemente se literária ou não – implica situá-la no conspecto do que foi chamado, por Aristóteles, de *lógos dikanikós*, o discurso judiciário. Da perspectiva aristotélica, que parece expressar bem o que se passa num tribunal, espera-se que o discurso, lançando mão de argumentos ou provas (*písteis*), produza persuasão (*peithô*) e tenha como efeito o convencimento (*pístis*), levando a uma deliberação, pelo voto, sobre o que é justo ou injusto com relação ao passado. Trata-se, portanto, de um gênero de discurso inteiramente imerso na efemeridade das circunstâncias do tribunal, que só tem sentido no contexto do contraditório (*agón*) e move a um convencimento dos juízes de curta duração, pois é preciso que se prolongue não mais que até a emissão do voto (culpado/inocente).

Aristóteles é arguto o suficiente para perceber que as espécies em que divide o gênero retórico se definem pelos recebedores:

*Da retórica há espécies em número de três, pois tantos também vêm a ser os ouvintes dos discursos [lógon]. É que se compõe de três coisas o discurso [lógos], daquele que fala, de sobre o que fala e para quem – e o fim [télos] a este dirige-se, digo, para o ouvinte. Necessariamente o ouvinte será ou espectador [theorón] ou juiz [krités] de coisas acontecidas ou por vir. Há quem julga sobre o coisas futuras como membro da assem-*

<sup>3</sup> Examinando a *Apologia de Sócrates* dessa perspectiva, Tennant conclui que dificilmente poderia ela ser considerada um discurso forense em sentido estrito (TENNANT, John Roger. *Plato's Apology as forensic oratory*. *Archai*, Brasília, v. 14, p. 39-50, 2014).

*bleia* [ekklesiastés], quem julga sobre coisas acontecidas, como o juiz [dikastés] e o que julga sobre a capacidade [peri dynámeos], o espectador [theorós]. Assim, por necessidade, seriam três os gêneros [gêne] dos discursos retóricos: deliberativo [symboloutikós], judiciário [dikanikós] e demonstrativo [epideiktikós]<sup>4</sup>.

A partir disso, desdobram-se os outros traços de cada espécie: o *lógos* judicial comparte todas as características que elenquei antes com o deliberativo, com apenas três diferenças: a deliberação diz respeito ao futuro, tem em vista o que convém ou não convém, e os votos são dados não por juízes, mas por cidadãos reunidos em assembleia. O paralelo entre as duas situações é importante no sentido de sublinhar a efemeridade dos efeitos pretendidos, já que nos dois casos, por o *lógos* ter em vista um “juiz de coisas acontecidas ou por vir”, se trata de ouvir e votar, os dois procedimentos esgotando-se na consecutividade de uma mesma circunstância espaço-temporal. Se, de um lado, isso empresta ao *lógos* uma desmesurada importância, pois tudo depende do efeito imediato que ele produz, por outro lado põe o mesmo *lógos* em suspeição, pela perspectiva de que, em outras circunstâncias de espaço ou tempo, poderia ele produzir o efeito contrário. Uma possibilidade, portanto, de definir o *lógos* retórico seria esta: trata-se de um *lógos* em situação, ou seja, um *lógos* cuja eficácia depende inteiramente do *kairós*.

Da Antiguidade grega recebemos um conjunto pequeno mas representativo de peças, principalmente dos oradores atenienses, que tudo leva a crer foram realmente pronunciadas na assembleia ou no tribunal, ainda que com toda verossimilhança possam ter sido reescritas para posterior publicação. Mas recebemos também peças retóricas que jamais foram de fato pronunciadas, tendo portanto uma função literária – como deve ser o caso das famosas tetralogias de Antífote, compreendendo acusação (*katégoria*), defesa (*apología*), réplica e tréplica. Entre esses dois extremos, encontramos discursos com relação aos quais não se tem como tomar uma decisão taxativa, como é o caso do que nos ocupa, a *Apologia de Sócrates* de Platão. A dúvida não diz respeito à forma da apologia, que naturalmente foi dada por Platão, enquanto autor do texto, mas a saber se de fato Sócrates usou os argumentos que, a seu modo, Platão transmite. Nesse caso, conta-

<sup>4</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, 1358a-b.

mos com um segundo testemunho, o de Xenofonte, que, diferentemente de Platão, não nos fornece uma peça mimética em que Sócrates é o locutor, sem nenhum enquadramento autoral, mas discursos diretos de Sócrates enquadrados em seu próprio discurso.

O que se constata é que há sim uma recorrência de argumentos, embora tratados de modo bastante diferente. Conforme Xenofonte, por exemplo, Sócrates teria referido em seu discurso o fato de que, interrogado por Querefonte a seu respeito, o oráculo de Apolo em Delfos, teria dito que “nenhum homem era mais livre, nem mais justo, nem mais sensato” que ele<sup>5</sup>, um dado que teria tido um efeito adverso, pois, conforme o mesmo Xenofonte, “ao elogiar-se a si próprio diante do tribunal, Sócrates despertou a inveja dos juízes e tornou-os ainda mais veementes na sua condenação”<sup>6</sup>. Ora, o que Sócrates teria argumentado é que outras personagens ilustres foram tratadas de modo igual pelo deus, como Licurgo, que, ao ingressar no templo, ouviu: “hesito se devo te chamar deus ou homem”<sup>7</sup>. A versão de Platão é mais conhecida: Querefonte interrogara o oráculo perguntando se havia alguém mais sábio que Sócrates, o deus tendo respondido simplesmente “não”. Considerando que nada sabia, mas que o deus não poderia mentir, Sócrates inicia então uma pesquisa, testando os políticos, os poetas e os artesãos, para concluir a verdade da declaração de Apolo: todos esses acreditavam saber algo quando na verdade nada sabiam, apenas Sócrates sabendo que nada sabia, o que o tornava, então, o mais sábio de todos.

O tratamento dado a esse argumento pelos dois autores – argumento que, estando presente nas duas fontes de que dispomos, não haveria por que negar que pudesse ter sido usado no próprio discurso de Sócrates ao tribunal – permite-nos refinar nossas categorias de análise, distinguindo entre o que teria sido esse *lógos* do tribunal, a que não temos acesso, e os diferentes modos como é transmitido nas duas apologias em causa. Isso orienta diferentes abordagens do texto de Platão:

1. De um lado está a que se interessa em extrair do texto dados biográficos sobre o chamado “Sócrates histórico” e, neste caso específico, sobre quais

<sup>5</sup> XENOFONTE. *Apologia*, 14.

<sup>6</sup> XENOFONTE. *Apologia*, 32.

<sup>7</sup> XENOFONTE. *Apologia*, 15.

teriam sido suas autênticas palavras, usando como argumento sobretudo as coincidências com a apologia de Xenofonte.

2. No extremo oposto encontra-se a abordagem que defende que a “*Apologia de Sócrates* de Platão” é de Platão e pouco tem a ver com o discurso proferido no tribunal, não passando de uma peça literária (poética), a defesa tomando como argumento principal as dissonâncias com a apologia de Xenofonte.
3. Entre esses dois extremos – o de um “Sócrates histórico” e o de um “Sócrates poético” –, que têm em comum considerar o texto como que purificado de suas injunções, situam-se abordagens interessadas em lê-lo da ótica do que poderiam ter sido as intenções de Platão, perspectiva que considero mais produtiva, desdobrada basicamente em duas orientações, que têm em comum considerar que a apologia guarda seu valor enquanto um discurso de defesa, divergindo contudo quanto àquilo contra que ela se põe:
  - 3.1. num primeiro viés, a defesa de Sócrates contra aqueles que, numa sorte de perenização do julgamento, insistiam em detrá-lo, o que se dividiria também em dois caminhos, a saber:
    - 3.1.1. considerar a existência de uma detração oral, no nível de algo que poderíamos entender como uma “opinião pública”, uma *dóxa* que pudesse ter em vista que a condenação teria sido ou não a confirmação tanto dos crimes atribuídos a Sócrates no processo, quanto de seu caráter debochado, na linha do explorado por Aristófanes em *Nuvens*, debate oral de que alguma memória parece que se conservou, a crer no que relata Diógenes Laércio a propósito de Antístenes: “parece que Antístenes foi a causa do desterro de Anito e da morte de Meleto, pois, havendo encontrado uns jovens do Ponto que viajavam movidos pela fama de Sócrates, conduziu-os a Anito, dizendo que, no caráter, era mais sábio que Sócrates – pelo que, irritados, os circunstantes o desterraram”<sup>8</sup>;
    - 3.1.2. o segundo caminho, na linha do recentemente explorado por Gabriel Danzig,<sup>9</sup> situar a apologia de Platão no contexto da

<sup>8</sup> DIÓGENES LAÉRCIO, 6, 9-10.

<sup>9</sup> DANZIG, Gabriel. Apologizing for Socrates: Plato and Xenophon on Socrates’ behavior in court. *Transactions of the American Philological Association*, Baltimore, v. 133, n. 2, p. 281-321, 2003.

perenização literária do julgamento representada pelo gênero denominado por Aristóteles, na *Poética*, os *lógoi sokratikoi*, arena em que se situariam, além das obras de Xenofonte, apologias devidas a Teódectes<sup>10</sup> e Demétrio de Falera, uma acusação da autoria de Polícrates, publicada em 394-393, e uma defesa de Lísias, que Diógenes Laércio informa ter sido recusada pelo próprio Sócrates,<sup>11</sup> não se tendo certeza, portanto, se teria circulado na polêmica posterior ao julgamento;

3.2. num segundo viés, a polêmica em que a apologia de Platão poderia estar inserida diria respeito à própria herança socrática, em que pelo menos dois outros herdeiros se encontrariam de imediato implicados, Xenofonte e Antístenes, esse amplo enquadramento podendo (ou mesmo devendo) orientar nossa leitura não só da *Apologia de Sócrates*, mas de toda a obra de Platão.

De todas essas possibilidades, considero que as duas primeiras, porque um tanto radicais, sejam as mais improdutivas, as demais, que de algum modo intentam situar a apologia de Platão em contextos plausíveis, podendo render bons frutos. Destaque-se, todavia, que também para estes casos podem ser levantadas objeções de peso: é difícil imaginar que Platão pudesse ter escrito sua apologia como resposta a detrações orais então correntes, bem como considero igualmente difícil que o texto pudesse ter circulado como um panfleto, para rebater panfletos contrários a Sócrates como o de Polícrates. Por outro lado, saber que relação têm as apologias de Platão e de Xenofonte é difícil – para determinar, por exemplo, no caso do oráculo, se Platão estaria corrigindo a impressão que deixa Xenofonte de que Sócrates fora presunçoso no tribunal. Como se vê, todas as propostas são válidas, mas repletas de problemas, nenhuma sustentando-se por si.

<sup>10</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Retórica* 1399a: “Um exemplo do Sócrates de Teodectes: Contra que santuário cometeu impiedade? A quais deuses não prestou honras, dentre aqueles em que a cidade crê?”.

<sup>11</sup> DIÓGENES LAÉRCIO, 2, 40-41: “E o filósofo, uma vez que Lísias tinha escrito uma apologia dele, tendo-a lido, disse: – O discurso [*lógos*] é belo, Lísias, mas não adequado para mim! – pois era claro que era mais jurídico [*dikanikós*] que filosófico [*emphilósophos*]. Falando então Lísias: – Se o discurso é belo, como não seria adequado a você? – ele disse: – É que belas correias e sandálias também não me seriam adequadas”.

Minha intenção aqui não é testar a validade ou as deficiências de nenhuma delas, mas propor a leitura da apologia de um quarta perspectiva, a de sua destinação ao público interno da Academia, isto é, aos discípulos do próprio Platão, configurando-se, então, a situação que, no título, expressei como “pregar a convertidos”.

Diógenes Laércio, depois de arrolar as obras de Platão e esclarecer os sinais editoriais que neles se encontravam (fruto do trabalho crítico de transmissão), declara o seguinte: “esses são os sinais e esses tantos são os livros, os quais (diz Antígono de Carístio em seu *Sobre Zenão*), quando recentemente publicados (*neostì ekdóthenta*), se alguém os queria ler, devia pagar a seus proprietários”<sup>12</sup>. Mesmo que Zenão não tenha chegado em Atenas senão em 313, tendo-se interessado pela filosofia ou porque o pai, que era comerciante, sempre levava ao filho, ainda novo, *sokratikôn* (*lógoi* socráticos), ou porque ele próprio, dirigindo-se à cidade com uma carga, ouviu um livreiro que lia o segundo livro das *Memoráveis* de Xenofonte, perguntando-lhe então onde encontrar homens assim (como Sócrates), o livreiro tendo-lhe indicado Crates<sup>13</sup>, ou seja, mesmo que todas essas informações sejam posteriores à época de Platão, devem fazer com que tenhamos precaução ao imaginar como os escritos platônicos circulavam, parecendo que não poderiam fazê-lo na forma de panfletos – ou que tivessem uma difusão ampla e abrangente. Pelo contrário, o fato de que a Academia tenha sido fundada em 384-383 faz supor que seja provável que as tais obras tivessem já durante a vida de seu autor uma circulação mais restrita, até em vista de que, como se assevera reiteradamente nos diálogos, a filosofia não se destina a *hoi polloí*. Assim, a decisão vigente quando da chegada de Zenão a Atenas, época em que Polémon era o chefe da Academia, pode não ser tão diversa do que ocorria quando o filósofo ainda vivia.

Esses dados de ordem material visam simplesmente a fundamentar minha hipótese de que os destinatários, se não exclusivos, pelo menos preferenciais das obras de Platão seriam os frequentadores da Academia e de que seria para eles que Platão escrevia seus diálogos socráticos. Se admitirmos essas hipóteses, o primeiro resultado, com relação à *Apologia*

<sup>12</sup> DIÓGENES LAÉRCIO, 3, 66.

<sup>13</sup> Cf. DIÓGENES LAÉRCIO, 7, 2-3.



de Sócrates, será considerá-la uma obra de segundo grau, ou seja, um texto que se apresenta formalmente como um discurso jurídico, mas que deveria mais bem ser compreendido como do gênero epidítico. É que, independentemente de quanto o texto platônico corresponderia ou não ao discurso proferido no tribunal, ele tem como destinatários não os juízes na efeméride do julgamento (como contudo se representa), mas provavelmente discípulos de Sócrates e, mais à frente, discípulos do próprio Platão. Ora, a apologia, neste caso, tem sua função fortemente redirecionada, pois não é dirigida a juízes sorteados dentre a multidão – ou seja, escolhidos ao acaso –, mas a filósofos, melhor, àqueles que Platão chama de filósofos (cujo modelo é Sócrates), os quais, segundo ele, se distinguem justamente dos “muitos” ou da “maioria”, nomeadamente a “maioria” dos não filósofos em que se incluíam os juízes que julgaram Sócrates. A argumentação trabalhada na *Apologia de Sócrates* deixa portanto de ter a função de produzir um convencimento – uma *pístis* – efêmera visando ao voto, para pretender a produção de uma *pístis* não propriamente perene, já que a *pístis* é por natureza efêmera (em termos gregos, dependente do *kairós*), mas a função de produzir conhecimento (*epistémē*) ou uma opinião verdadeira (*dóxa alethés*).

As distinções de Aristóteles podem ser esclarecedoras. Sua grande repartição, como vimos, é entre os gêneros que se dirigem a um *krités* (deliberativo e judiciário) e os que se dirigem a um *theorós* (epidíticos), devendo-se acrescentar que, no primeiro caso, o do *krités*, estão em causa assuntos particulares, enquanto os gêneros do segundo tipo têm em vista temas universais, seu objeto sendo o elogio da virtude e o vitupério dos vícios – das formas comuns a todos os discursos o exemplo (*parádeigma*) e o entimema (*enthýmema*) sendo mais apropriados aos gêneros deliberativo e judiciário, respectivamente, enquanto a amplificação (*aúxēsis*) o seria para os gêneros epidíticos. Esses poucos traços já implicam diferenças se aplicados à leitura da *Apologia de Sócrates*.

Retomemos o episódio do oráculo:

*Vocês conhecem Querefonte, eu presumo. Ele era meu companheiro desde moço e companheiro também de vocês – da maioria –, e foi junto com vocês para o recente exílio e junto retornou. E vocês sabem como era Querefonte, o quão intenso naquilo em que se lançava. Pois certa vez, indo a Delfos, se atreveu a solicitar esta*

*adivinhação (como eu estava dizendo, não façam tumulto, varões): perguntou se alguém seria mais sábio que eu. Retrucou então a Pítia que não havia ninguém mais sábio. A respeito disso este seu irmão lbes dará testemunho, uma vez que ele mesmo já morreu. Examinem porque razão estou dizendo isso; é que vou lbes ensinar de onde surgiu a calúnia contra mim. Depois de ouvir aquelas palavras, fiquei refletindo assim: “O que é que o deus está dizendo e o que é que está falando por enigma? Pois bem sei comigo mesmo que não sou sábio – nem muito, nem pouco. O que ele está dizendo então, ao afirmar que sou o mais sábio? Certamente não está mentindo, pois para ele não é algo lícito.” E depois de ficar muito tempo em aporia (o que será que ele está dizendo?), a muito custo me voltei para uma investigação disso, da seguinte maneira: fui até um dos que parecem ser sábios, porque, se havia um lugar, era esse onde eu refutaria o adivinhado e mostraria ao oráculo – este aqui é mais sábio do que eu, e você afirmava que era eu... Ao examinar bem então esse homem (não preciso absolutamente chamá-lo pelo nome; era um dos envolvidos com a política esse junto ao qual tive, examinando-o, esta impressão) e ao dialogar com ele, varões atenienses, me pareceu que parecia ser sábio para muitos outros homens e principalmente para si próprio, mas que não era. Em seguida, fiquei tentando lbe mostrar que ele pensava ser sábio, mas que não era. A partir daí me tornei odioso a ele e a muitos dos circunstantes e, indo embora, fiquei então raciocinando comigo mesmo – “Sou sim mais sábio que esse homem; pois corremos o risco de não saber, nenhum dos dois, nada de belo nem de bom, mas enquanto ele pensa saber algo, não sabendo, eu, assim como não sei mesmo, também não penso saber... É provável, portanto, que eu seja mais sábio que ele numa pequena coisa, precisamente nesta: porque aquilo que não sei também não penso saber.”<sup>14</sup>*

Esse trecho com justiça famoso admitiria ser lido por quaisquer dos enfoques que apontei e em cada caso nos daria determinadas informações: sobre o Sócrates histórico (no jogo com Xenofonte), nos garantiria a veracidade do dado biográfico e das palavras ditas no tribunal; tratando-se de ficção de Platão, ficaria demonstrada não só a destreza e o elevado caráter de Sócrates, quanto a habilidade poética de Platão ao mimetizar uma apologia; do ponto de vista das circunstâncias que seguem o julgamento, a versão platônica poderia corrigir a má impressão dada pelo relato de Xenofonte, garantindo que Sócrates tivera habilidade suficiente para apresentar seu argumento; e assim por diante. Todas são leituras válidas e o texto em

<sup>14</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, 21a-d. As traduções da *Apologia* são tomadas de PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Tradução de André Malta Campos. Porto Alegre: L&PM, 2009.

si não induz exclusivamente a nenhuma delas. Caso, todavia, se trate de ter em vista os próprios seguidores de Sócrates ou do próprio Platão, será preciso considerar que o *lógos* que mimetiza um discurso judiciário – com o objetivo portanto de defender, de um modo que falha, Sócrates das culpas que lhe são imputadas – passa a ter uma função epidítica, cumprindo perguntar então qual é seu sentido nessa esfera, considerando que o epidítico tem como objeto o louvor da virtude e o ataque aos vícios.

Nesse sentido, podemos dizer que o que se transmite nessa cena central do *lógos* é uma espécie de arqueologia da vida filosófica, cujo primeiro passo deve ser, como no exemplo socrático, essa convicção da própria ignorância. Registre-se como vários comentadores, em especial Stokes<sup>15</sup> e, na sua esteira, Danzig, têm ressaltado as dificuldades de que se considere essa cena, na forma como apresentada por Platão, como autenticamente biográfica, considerando aspectos de ordem cronológica (o oráculo diz Sócrates ser o mais sábio dos homens antes que ele desse início a sua missão, pois só após ter recebido o dito do deus ele começa a investigar os homens), aspectos relacionados com sua verossimilhança (por que Querefonte consulta o oráculo?) e o fato de que um episódio de tanta importância para a vida do filósofo tenha ficado sem referência em outros textos (conforme Stokes, seria o “segredo mais bem escondido de uma vida”, só na hora extrema revelado). Danzig usa esses argumentos para justificar que a história, mesmo tendo sido de fato contada no tribunal, só faria sentido, na versão de Platão, no contexto do debate posterior não só ao julgamento, mas sobretudo à condenação, o objetivo de Platão sendo livrar Sócrates da pecha de que não teria sabido defender-se das acusações.

Volto a dizer: não descarto outras possibilidades de leitura, mas o que mais se mostra relevante, se considerarmos que são os próprios discípulos de Platão os destinatários preferenciais do texto, é como se afirma, afinal, que a filosofia, tal qual Sócrates a praticava, configura-se como um serviço do deus, a missão de, sabendo-se ignorante, permanecer na cidade convencendo os demais, que creem saber algo, de sua ignorância. Ora, esse jogo parece que está sim no cerne do que Platão considera a missão do filósofo, o que nos levaria a admitir que a *Apologia de Sócrates* não se separa

<sup>15</sup> Cf. PLATO. *Apology of Socrates*. Edition, translation, and commentary by M. C. Stokes. Warminster: Aris and Phillips, 1997.

tão radicalmente quanto parece dos diálogos, em que é a mesma cena que se representa sobejamente: o teste de quem pretende saber e a convicção da ignorância alheia e própria. A conclusão de Sócrates – “Sou sim mais sábio que esse homem [...] porque aquilo que não sei também não penso saber” –, que poderia ser lida simplesmente como um dado biográfico, um argumento apresentado no tribunal ou como um argumento contra os que continuavam, depois do julgamento, detratando-o, no caso de tratar-se de uma “pregação a convertidos” constitui uma linha programática, adquire uma função paidêutica e, falando de Sócrates, visa na verdade ao filósofo.

Tal chave de leitura implicaria um deslocamento do gênero ao qual aparentemente pertence a apologia, isto é, o deslocamento do *lógos* judiciário para o epidítico, configurando uma espécie de passagem do particular (a biografia) para o universal (a filosofia). Admitir essa passagem ajuda a entender outros pontos da *Apologia de Sócrates*, mas especialmente a última parte do texto, a fala de Sócrates após a condenação definitiva – algo um tanto anômalo e que dificilmente teria tido lugar no tribunal. Ora, nesse ponto, que constitui como que o coroamento do texto de Platão, podemos dizer que encontramos um autêntico encômio de Sócrates, por meio do vitupério dos que o condenaram e do elogio daqueles que o absolveram. Como seria possível admitir que um condenado pudesse ao final dirigir-se aos juízes nestes termos?:

*Afirmo que a vocês, varões (aos que me mataram), um castigo há de chegar logo depois da minha morte – muito pior, por Zeus, que aquele com que vocês me mataram. Porque vocês fizeram isso pensando que haveriam de se livrar de ter de submeter suas vidas à refutação, mas vai se passar com vocês inteiramente o contrário, conforme eu mesmo afirmo: serão mais numerosos os seus refutadores, aos quais eu continha, sem que vocês percebessem*<sup>16</sup>.

Muito mais inadequada ainda parecem as palavras que Sócrates dirige aos que o absolveram, tratando-os como se autênticos seguidores seus:

*Já com os que votaram a meu favor, teria prazer em dialogar sobre isso que ocorreu aqui, enquanto os magistrados estão ocupados e ainda não vou para onde devo ir*

<sup>16</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, 39.

*morrer. Fiquem então comigo, varões, esse tanto de tempo, pois nada impede de conversarmos uns com os outros o quanto for possível. A vocês, como se fossem meus amigos, quero mostrar o que significa isso que acaba de passar comigo. É que aconteceu comigo, varões jurados (e chamando-os de jurados eu os chamaria corretamente), algo espantoso! A minha habitual voz divinatória, numinosa, era antes a toda hora sempre muito assídua e se opunha mesmo nas coisas pequenas, caso eu estivesse prestes a realizar algo incorreto; mas agora acaba de se passar comigo (conforme vocês mesmos estão vendo) aquilo que qualquer um pensaria – e que se crê – ser o mal extremo, e a mim o sinal do deus não se opôs nem quando saí cedo de casa, nem quando subia aqui para o tribunal, nem em momento algum do meu discurso, quando ia dizer algo – e, no entanto, em outros discursos, em muitos momentos interrompeu sim minha fala no meio! Mas agora, em torno desta ação, em momento algum, em ato ou discurso algum, ele se opôs a mim. Devo supor então que o motivo é qual? Eu mesmo vou lhes dizer: corre-se o risco de que isso que acaba de se passar comigo seja um bem, e não há como estarmos supondo corretamente, todos que pensamos que morrer é um mal...<sup>17</sup>*

Concordemos ou não que num discurso como este, já encerrado o julgamento, Sócrates esteja “pregando a convertidos”, não há dúvida de que a fronteira do *lógos dikanikós* foi ultrapassada (porque a sentença já está dada) e que estamos diante de uma das modalidades do *lógos epideiktikós*, em que se percebem traços do *lógos* parenético (por exemplo, quando Sócrates diz: “mas é necessário que vocês também, varões jurados, tenham esperanças em relação à morte e pensem nesta verdade: que para o homem bom não há mal algum, nem quando vive, nem quando morre, e seus assuntos não são negligenciados pelos deuses”), mas que, no conjunto, funciona como um hábil elogio de Sócrates, habilmente posto por Platão na boca do próprio Sócrates.

Para terminar, quero apenas ressaltar três pontos. A pluralidade de leituras possível com relação à apologia, incluindo a que estou propondo, só é possível porque Platão, longe de pretender fornecer-nos o que teria sido o discurso de Sócrates no tribunal, optou por compor uma mimese de seu *lógos dikanikós*, o caráter mimético do texto, como já afirmei, estando dado pelo simples fato de que ele, Platão, ponha em cena, sem nenhum enquadramento, uma fala de Sócrates – o que não deixa de ser usar a mesma

<sup>17</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, 39e-40b.

técnica dos diálogos, agora com uma única personagem, numa espécie de diegese simples. Por outro lado, mesmo que a primeira intenção do texto não fosse “pregar a convertidos”, foi como tal que ele foi preferencialmente lido no correr de sua transmissão (e continua lido até hoje), bastando isso para dar-nos a certeza de que Platão, mesmo se se dirigindo a algum outro tipo de recebedor em sua época, não se restringiria a compor uma espécie de panfleto, sem ter a perspectiva de uma recepção de longa duração (na qual nos incluímos). Por fim, a própria história da *Apologia de Sócrates* de Platão nos mostra como “pregar a convertidos” não implica usar do discurso em vão, desde que alguém tenha em vista que se dirige não a um *krités*, mergulhado na urgência e na efemeridade das coisas da assembleia ou do tribunal, mas a um *theorós*. Dizendo de outro modo: mesmo que a *Apologia de Sócrates* de Platão admita várias leituras, a leitura própria do filósofo seria esta, a do *theorós*. É por isso que acredito que é a um recebedor assim, que mais que tudo goza de *skholé* e é filósofo, que Platão se dirige preferencialmente, melhor, é a um leitor assim que ele faz que se dirijam as últimas palavras do filósofo por excelência, que, afinal, faz apologia da própria filosofia: “Mas agora é hora de partirmos: eu, para morrer, e vocês, para viver. Quem de nós vai para melhor, a todos é inaparente, menos ao deus”.

#### RESUMO

Este trabalho examina a possibilidade de que, sem exclusão de outras leituras, o público visado em primeiro lugar pela *Apologia de Sócrates* fossem os próprios discípulos de Platão. A ser assim, embora o texto seja uma apresentação do que teria sido a apologia de Sócrates no tribunal, deve ser lido, conforme a classificação de Aristóteles, como um *lógos epideiktikós*, cujo objetivo é o louvor da virtude e o ataque dos vícios.

Palavras-chave: Platão. *Apologia de Sócrates*. Gêneros de discurso. Discurso epidítico.

#### ABSTRACT

This paper examines the possibility that, without excluding other readings, the target audience of the *Apology* were Plato's disciples

themselves. If so, although the text is a presentation of what would have been Socrates' apology in court, it should be read, according to Aristotle's *Rhetoric*, as an *epideiktikos logos*, whose aim is the praise of virtue and the condemnation of vices.

Key-words: Plato. *Apology of Socrates*. Speech genders. Epidictic speech.





## A PERSUAÇÃO DE GÓRGIAS: A PERSONA PLATÔNICA NO PALCO ATENIENSE

ADRIANO MACHADO RIBEIRO

*Universidade de São Paulo*

Provavelmente nascido em Leontino, na Sicília, no século V a.C., Górgias é visto por nós a partir de focos diversos. Dado o fato de ser personagem e título de um dos diálogos de Platão – além de ser por este mencionado em passagens outras – os contornos de sua *persona* são delineados muita vez tendo tal ponto de partida. Embora alguns poucos textos de Górgias tenham chegado até nós, a leitura destes geralmente se faz sob a ótica das questões apresentadas pela personagem de Platão. É evidente que se não pode nem se deve procurar reencontrar o verdadeiro Górgias em meio a tal torvelinho, mas talvez, mesmo assim, ainda seja possível configurá-lo mais próximo daquilo que os textos atribuídos a ele apresentam para melhor delinear este autor. Desse modo, se, por exemplo, analisássemos a *Apologia de Palamedes*, caberia a pergunta: a persuasão seria o escopo central de Górgias? Tal questão, no entanto, não parece antes demandar o cenário e a trama pela qual se modela esta interrogação a partir da personagem platônica? Não seria preciso, pois, verificar como na urdidura de Platão ela se apresenta? Não caberia, talvez, antes de buscar responder tais questões, se perguntar por que se faz tal pergunta?

Se se parte da personagem do diálogo, sabe-se que o Górgias de Platão, em certo momento, é levado por Sócrates, seu interlocutor, a definir qual *tékhnē* lhe é própria. Depois de intervir na conversa inicial de Querefonte com Polo, pois este, segundo ele, se restringe a elogiar o que faz, sem nomear o que seja isso<sup>1</sup>, é o próprio Sócrates quem afirma, em contraposição firmada, mas não explicada, o procedimento equívoco de

---

<sup>1</sup> PLATÃO. *Górgias*, 448c-e.

Polo. Assim, Sócrates solicita a substituição de Polo por Górgias. Ao fazê-lo de imediato nomeia e, ao nomear, desqualifica a atitude de Polo como inadequada para definir sua prática. Ao contrário, o uso do *dialégesthai*, no infinitivo, é um contraponto que implica uma disponibilidade a agir corretamente em busca de definição<sup>2</sup>. Nesse sentido, a *rhetoriké*<sup>3</sup> é inicialmente mencionada como prática ancorada na polaridade elogio/vitupério sem se preocupar em delimitar a razão de fazê-lo. Desse modo, Sócrates, depois de nomear a atividade de Polo, insiste que o próprio Górgias passe a responder as questões por ele formuladas:

*S.: Não. Se você mesmo quisesse responder, seria muito mais agradável, pois está claro para mim, a partir do que disse, Polo se dedicar muito mais à chamada retórica do que a dialogar P.: Por quê, Sócrates? S.: Porque, Polo, quando Querefonte perguntou qual a arte da qual Górgias é sabedor, você elogiou esta arte como se alguém a criticasse, mas você não respondeu qual ela é. P.: Mas eu não respondi ser ela a mais bela? S.: Certamente. Mas ninguém perguntou de que tipo é a arte de Górgias, mas o que ela é e como se deve chamar Górgias.<sup>4</sup>*

<sup>2</sup> No *Górgias* não há em momento algum qualquer registro da palavra *διαλεκτική*, nem mesmo se define a prática como diálogo, pois Platão insiste no uso do verbo *dialogar*. É o dialogar como ação, *ἔργον* urbanamente modelado, que Platão contrapõe à prescritiva retroativa da retórica (*Górgias*, 448d-e). Irwin logo se corrige quando nomeia a atividade socrática no *Górgias* como dialética: “Socratic discussion (*dialektike*, also from *dialegesthai*) is conducted in a dialogue (*dialogos*) by steady and repeated question and answer. Socrates often declares his preference for this kind of discussion over the long speeches of Protagoras and others; *Pr.* 329b, 334c-336d, 347b, *Hmi.* 364b, *Ion* 530d, *Eu.* 6c, *Eud.* 275a. ‘Dialogue’ and his cognates translate *dialegesthai* and its cognates throughout the *G.* [*Górgias*]. This term is a little too specialized to be quite an accurate rendering, since *dialegesthai* can have a quite general range, like ‘conversation’ or ‘discussion’ (this is used to translate *logos*). But in fact it has a fairly specialized use in the *G.* – it refers to the kind of discussion which follows Socrates’ rather definite rules – insisted on e.g. at 462c ff., 495ab – not just to any discussion”. PLATO. *Gorgias*. Translated with notes by Terence Irwin. New York: Oxford University Press, 1989, p. 110-111.

<sup>3</sup> Mais à frente, será discutida a questão sobre as implicações de se atribuir tal arte a Górgias.

<sup>4</sup> Οὐκ, εἰ αὐτῷ γε σοὶ βουλομένῳ ἐστὶν ἀποκρίνεσθαι, ἀλλὰ πολὺ ἂν ἥδιον σέ. δῆλος γάρ μοι Πῶλος καὶ ἐξ ὧν εἴρηκεν ὅτι τὴν καλουμένην ῥητορικὴν μᾶλλον μεμελέτηκεν ἢ διαλέγεσθαι. ΠΩΛ. Τί δή, ὦ Σώκρατες; ΣΩ. Ὅτι, ὦ Πῶλε, ἐρομένου Χαιρεφώντος τίνος Γοργίας ἐπιστήμων τέχνης, ἐγκωμιάζεις μὲν αὐτοῦ τὴν τέχνην ὡσπερ τινὸς ψέγοντος, ἧτις δὲ ἐστὶν οὐκ ἀπεκρίνω. ΠΩΛ. Οὐ γὰρ ἀπεκρινάμην ὅτι εἴη ἡ καλλίστη; ΣΩ. Καὶ μάλα. ἀλλ’ οὐδεὶς ἐρωτᾷ ποία τις ἡ Γοργίου τέχνη, ἀλλὰ τίς, καὶ ὄντινα δεοὶ καλεῖν τὸν Γοργίαν; PLATÃO. *Górgias*, 448d-e.

Na trama de Platão, como se a designação lhe coubesse e não provocasse estranhamento, a personagem Górgias, passando a responder, confirma a atividade atribuída a Polo, seu discípulo. Sendo assim, com naturalidade ele assume ser retórica sua *tékhnē*, concordando com a nomeação socrática de ser ele um *rhétor*<sup>5</sup>.

Curiosamente, a partir da sugerida crítica socrática à retórica, segundo a qual Polo se lança a discursos em busca de elogios, enreda-se a personagem de Górgias no diálogo em trama articulada por Platão. Por isso não importa tanto discutir o pressuposto do que seja e se existe a própria arte quanto delinear como Górgias cumprirá seu papel na trama: cabe referendar a especificidade articulada entre exibição<sup>6</sup> e elogio, visto que aquela confirme este para configurar o *éthos* da personagem. Importa ser bom retor, produzindo *lógoi* que agradem a audiência. Assim, os limites do encontro entre Sócrates, Górgias e os demais apenas aludem a *epideixis*, a exibição produtora de discursos, anterior ao diálogo de Platão<sup>7</sup>. Agora, nos limites do diálogo de Platão, encena-se o dialogar. Nesse

<sup>5</sup> GOP. Τῆς ῥητορικῆς, ὧ Σώκρατες. ΣΩ. Ῥήτορα ἄρα χρή σε καλεῖν; GOP. Ἀγαθόν γε, ὧ Σώκρατες, εἰ δὴ ὅ γε εὐχομαι εἶναι, ὡς ἔφη Ὀμηρος, βούλει με καλεῖν.

<sup>6</sup> Desde o início, é marcada a prática da personagem Górgias como *epideixis*, exibição para a audiência. Sócrates e Querefonte chegam quando aquele há pouco se exibira, conforme diz Cálicles: (πολλὰ γὰρ καὶ καλὰ Γοργίας ἡμῖν ὀλίγον πρότερον ἐπεδείξατο). Dodds, em nota a este trecho, afirma que o termo *epideixis* parece ser introduzido pelos sofistas (cf. PLATÃO. *Hípias Maior*, 282b-c) para descrever uma demonstração pública de habilidade oratória. Espécimes sobreviventes são a *Helena* e o *Palamedes* de Górgias, além da fábula de Pródico da *Escolha de Hércules* (XENOFONTE. *Memoráveis*, 2, I, 21 et seq.). Em Tucídides a palavra é aplicada com desdém para um discurso ‘exibicionista’ na Assembleia (3, 42, 3). PLATÃO. *Gorgias*. Text, introduction and commentary by E. R. Dodds. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1992, p. 189.

<sup>7</sup> No texto de Platão Sócrates explicitamente contrapõe a exibição ao dialogar: trata-se de responder a perguntas, não exhibir-se a uma audiência: Εὐ λέγεις, ὦ Καλλικλείς. ἀλλ’ ἄρα ἐβελήσειεν ἂν ἡμῖν διαλεχθῆναι; βούλομαι γὰρ πυθέσθαι παρ’ αὐτοῦ τίς ἢ δύναμις τῆς τέχνης τοῦ ἀνδρός, καὶ τί ἐστιν ὃ ἐπαγγέλλεται τε καὶ διδάσκει· τὴν δὲ ἄλλην ἐπίδειξιν εἰς αὐθις, ὥσπερ οὐ λέγεις, ποιησάσθω (447c). Para o contraponto entre *epideixis* e a prática socrática do dialogar, Dodds (PLATÃO, 1992, p. 190) enumera várias ocorrências (*Protágoras*, 329a; *Hípias Menor*, 364b; *Íon*, 530d; *Eutífron*, 6c; *Eutídemo*, 2751; *Protágoras*, 347b). Wardy (WARDY, R. *The Birth of Rhetoric: Gorgias, Plato and their successors*. London: Routledge, 1996, p. 57), de cuja leitura aqui se discorda, argutamente aponta, a partir da apresentação prévia de Górgias apenas mencionada no diálogo, que “the notional ‘feast’ happens outside the *Gorgias*, albeit only a little while before its fictional beginning (476a6): is this a text from which rhetoric has been banished? Socrates explains that Chaerephon is responsible, because he ‘forced’ (*anankasas*) them to spend time in the marketplace (447a8): so the Gorgianic theme of

o elogio deveria ser afastado. O *éthos* que deve modelar Polo e Górgias, sendo outro no procedimento ora requerido, implica pergunta e resposta. Esta deve ser breve e ater-se à questão apresentada<sup>8</sup>. A concordância de Górgias não se restringe, porém, a um mero aceite. É preciso para Platão, ademais, que ele conforme seu *éthos* na breve e curta resposta às exigências próprias do dialogar. A personagem de Górgias curiosamente, então, apesar de reconhecer nem sempre ser possível a tarefa, assume que o fará da melhor maneira possível. O Górgias que Platão torna aqui presente assim se apresenta pela qualificação superior, como se tratasse sempre de exhibir-se e na exibição destacar-se agonisticamente como o melhor: “há algumas respostas, Sócrates, que necessariamente são dadas com longas respostas. Mas ainda assim, eu tentarei, de qualquer modo, ser o mais breve possível, porque mesmo isso é algo que eu afirmo: não há ninguém que possa dizer as mesmas coisas em menos palavras do que eu.”<sup>9</sup>

Sócrates, desse modo, requer outra exibição. Na multiplicidade de sentidos de *lógos*, eles ora aparecem pela quantidade de palavras, poucas ou muitas; ora como diversidade de argumentos ou discursos que se dirijam a ouvintes. De qualquer maneira, lançando Górgias no território da apresentação ao público, Platão modela a personagem em busca do elogio e da qualificação que o distinga: assumindo ser um *rhétor*, fala para ser ouvido sempre como o melhor na apresentação de *lógoi*. O *dialégesthai* de Górgias se modela pelos mesmos parâmetros da atividade retórica que Sócrates desqualificara. Seus *lógoi* se multiplicam de modo a que a personagem se enrede numa direção que colida com

---

persuasion/compulsion is present in the dialogue from the outset. Socrates is assured that Gorgias will gladly ‘display’ for him again, *epideixato*, 476a6; followed by *epideixetai*, 447b2, *epideixetai*, 447b8, *epideixin*, 447c3, and *epideixeos*, 447c6. This piling-up of ‘display’ vocabulary creates a rhythm sharply punctuated by a single word, *dialechthenai* (447c1), ‘to engage in dialectic’, which Socrates request as a substitute for rhetorical performance.” Como se viu, no entanto, discorda-se que Sócrates requeira engajar-se na dialética, como se esta aqui tivesse um sentido preciso.

<sup>8</sup> PLATÃO. *Górgias*, 449b.

<sup>9</sup> ΓΟΡ. Εἰσὶ μὲν, ὦ Σώκράτες, ἔναι τῶν ἀποκρίσεων. ἀναγκαῖαι διὰ μακρῶν τοὺς λόγους ποιῆσθαι· οὐ μὴν ἀλλὰ πειράσομαι γε ὡς διὰ βραχυτάτων. καὶ γὰρ αὐτὸ καὶ τοῦτο ἔν ἐστιν ὧν φημι, μηδένα ἄν ἐν βραχυτέροις ἐμοῦ τὰ αὐτὰ εἰπεῖν. ΣΩ. Τοῦτου μὴν δεῖ, ὦ Γοργία· καὶ μοι ἐπίδειξιν αὐτοῦ τούτου ποιῆσαι, τῆς βραχυλογίας, μακρολογίας δὲ εἰς αὐθις. ΓΟΡ. Ἀλλὰ ποιήσω, καὶ οὐδενὸς φήσεις βραχυλογωτέρου ἀκοῦσαι. PLATÃO. *Górgias*, 449b-c.

os procedimentos do dialogar balizados pelo Sócrates de Platão<sup>10</sup>.

Por isso, na sequência, depois de concordar, como quer Sócrates, que se possui uma *tékhnē rhetoriké*<sup>11</sup> ele deve ser possuidor de um conhecimento e capaz de transmiti-lo para um outro (ῥητορικῆς γὰρ φῆς ἐπιστήμων τέχνης εἶναι καὶ ποιῆσαι ἂν καὶ ἄλλον ῥήτορα<sup>12</sup>), à pergunta de Sócrates sobre quais seres ela é (ἡ ῥητορικὴ περὶ τί τῶν ὄντων τυγχάνει οὐσα), a personagem de Górgias responderá em busca da breví-

<sup>10</sup> Aqui, antes de mais nada, é preciso lembrar a abrangência semântica de λόγος, e seu variado uso no diálogo: “about speech’. Gorgias says that rhetoric is about *logoi*. *Logos* refers generally to what is spoken or thought, words, sentences, discourses, and in particular to the expression of rational thought, hence to reason, argument, account, or definition. [...] These different uses appear regularly in the *G*. (1) Often *logos* refers just to speech or talk in general. (2) Sometimes a *logos* is a systematic, organized body of speech – either a continuous speech delivery by an orator, or a ‘discussion’ [...] – and so it is a common term for the dialectical conversation carried on in the dialogue. (3) It is a rational account contrasted with a mere story or ‘myth’; see 505c, 523a. (4) It refers to giving reasons, explanations, and rational accounts, as opposed to mere habitual or unreflective or rationally unjustifiable action; 465a, 500e-501a. These are not necessarily distinct senses of *logos*, obvious to a native speaker; perhaps they are partially overlapping uses (cf. e.g. 519d). Socrates expects the *logos* in the *G*. to satisfy all four of these conditions, eventually giving us a rational account and justification of the beliefs he accepts”. Platão, no entanto, monta a cena para que haja uma lacuna entre o uso da palavra pela personagem de Górgias e a restrição que se lhe deva fazer pela impropriedade do termo: “here Gorgias has in mind the general sense, that rhetoric is about speaking; but Socrates plays on the suggestion that *logos* must be *rational* discourse, and later rejects the claim of rhetoric to be about *logoi* in this sense, saying that it is ‘irrational’, *alogon*, 465a. Gorgias suggests that rhetoric has speech as its subject-matter and object as ordinary crafts are. Socrates uses the same technique of looking for the subject-matter to show the peculiarity of temperance and justice as crafts, *Ch.* 173d-175a, *R.*332e-333e.” (PLATO, 1989, p. 114).

<sup>11</sup> Ao comentar sobre a *dýnamis* de uma *tékhnē*, Irwin apresenta os usos possíveis de serem encontrados no diálogo para compreensão do que Platão supõe ser uma arte: “Here the question just means ‘what is his craft capable of?’, which amounts to asking for a definition of the craft; cf. Isocrates, 15.178, 186. ‘Craft’ (*techne*) is the normal term for any systematic productive skill, such as carpentry or shoemaking (see Socrates’ examples at 447d); but it is also applied to less obviously productive abilities, such as arithmetic or geometry (*Ch.*165e-166b), so that is virtually interchangeable, in Plato’s early dialogues at least, with *epísteme* (knowledge, science). [...] Socrates treats a craft as something more than a tendency to perform efficiently. He associates craft-knowledge with systematic teaching and instruction, reliably successful performance (see 514a-c), and the ability to explain the actions of the craft and their over-all point; see 449a, 465a, 500e-501a, 503de, *La.* 186ab. These conditions are gradually explained during the dialogue.” (PLATO, 1989, p. 111). As exigências próprias de uma *techne* em Platão enquadram a atividade da personagem Górgias no diálogo. Caberia, no entanto, estabelecer se tais relações são passíveis de se apresentarem nos textos do próprio Górgias.

<sup>12</sup> PLATÃO. *Górgias*, 449d.

dade elogiável, pois é no elogio e na aprovação da audiência que se encontram os parâmetros de sua atuação como personagem platônica.

Górgias assim responde prontamente, com rapidez e brevidade. O reforço socrático pelo elogio segue-se na urdidura de Platão, como se Górgias se esforçasse em exhibir-se brevemente para se revelar o melhor pela mera aprovação da *epaggogé* socrática que afirma artes diversas e suas especificidades. Assim, este diz para aquele que a retórica é conhecimento de *lógoi*. No entanto, de imediato há o contraponto socrático, pois há diversidade de *tékhnai* que utilizam *lógoi* diversos. A *epaggogé* ora mostra que o *lógos* médico é sobre saúde e doença; ora, sobre as boas ou más disposições do corpo encontra-se o *lógos* da ginástica. Outra condição, pois, se revela de qualquer *tékhnē*: ela, além de específica, conhece seus contrários, ou seja, tanto se direciona para o melhor, quanto para o pior. Ademais, o *lógos* funciona como a razão pela qual algo se faz, ou seja, determina na especificidade uma finalidade.

Antes, porém, para tentar responder à objeção socrática, Górgias contrapõe as *tékhnai* citadas por Sócrates àquelas que se fazem unicamente pela eficácia do *lógos*, sem habilidades manuais ou qualquer outra atividade. Sócrates reconhece a diferença e até mesmo a delinea mais precisa, ao citar *tékhnai* que prescindem de um *lógos* discursivo, como a escultura e a pintura, feitas em silêncio. No entanto, prossegue Sócrates, é preciso ver que:

*Há outras artes, porém, que realizam tudo por meios de λόγος e, pode-se dizer, ou não tem qualquer necessidade de ação, ou muito pouco, como a aritmética, o estudo da razão numérica, geometria e mesmo xadrez, assim como muitas outras artes que têm os λόγοι em igual número ao das ações, enquanto outras têm mais λόγοι, e nas quais absolutamente todas as ações e execuções de mestria ocorrem por meio de λόγοι.*<sup>13</sup>

Há, assim, artes diversas. Se todas parecem ter três características principais, pois implicam um conhecimento teórico, alguma habilidade

<sup>13</sup> "Ἐτεροι δὲ γέ εἰσι τῶν τεχνῶν αἱ διὰ λόγου πᾶν περαίνουσι, καὶ ἔργου ὡς ἔπος εἰπεῖν ἢ οὐδενὸς προσδέονται ἢ βραχέος πάνυ, οἷον ἡ ἀριθμητικὴ καὶ λογιστικὴ καὶ γεωμετρικὴ καὶ πεπτευτικὴ γε καὶ ἄλλαι πολλαὶ τέχναι, ὧν ἓναι σχεδόν τι ἴσους τοὺς λόγους ἔχουσι ταῖς πράξεσιν, αἱ δὲ πολλαὶ πλείους, καὶ τὸ παράπαν πᾶσα ἡ πράξις καὶ τὸ κύρος αὐταῖς διὰ λόγων ἐστίν. τῶν τοιούτων τινά μοι δοκεῖς λέγειν τὴν ῥητορικὴν. PLATÃO. *Górgias*, 450d-e.

prática e certa experiência com particularidades quando é aplicada<sup>14</sup>, há de se poder expor suas especificidades. Neste sentido, Sócrates explicita que nelas há de haver um *lógos* que não se pluraliza e efetiva na multiplicidade discursiva calcada nas *epideixeis* destinadas a diversos assuntos e auditórios<sup>15</sup>. Deve assim haver uma razão (*lógos*) pela qual a retórica se distinga das demais artes que também se utilizam totalmente – ou o maior tempo possível – de *lógoi*. Não pode ela assim, afirma Sócrates, ser confundida com a aritmética nem com a geometria<sup>16</sup>, já que ambas também se utilizam apenas ou preferencialmente de *lógoi*. É preciso, pois, a especificidade que a determine.

Pode-se, continua Sócrates, dizer que a aritmética, cálculo e astronomia são todas elas preferencial ou totalmente por meio de *lógoi*. Mas se se indagar o que as diferencia será sempre possível especificá-las. Assim, pode-se responder serem elas, sucessivamente, ou sobre o par e ímpar; ou o par e o ímpar em suas mútuas relações; ou movimentos de estrelas, sol, lua e a relação entre eles. Cabe, pois, especificidades definidoras, ainda que todas estas *tékhnai* se façam única ou preferencialmente por meio de *lógoi*.

Questionado, então, sobre qual é a especificidade da retórica, Górgias, personagem de Platão, novamente se espraia pela qualificação, sem especificá-la, mas pela brevidade requerida por Sócrates. Sendo assim, responde: “os maiores assuntos humanos, Sócrates, e os melhores”<sup>17</sup>. Novamente, em vez da definição que especifique sobre o que é a retórica, a resposta implica o elogio que a destaca como insuperável em comparação com as demais. Permanece, pois, na montagem de Platão, a incomensurabilidade das respostas de Górgias em relação às perguntas de Sócrates. A brevidade das respostas evidenciam mais claramente esta desproporção. Produtor de *lógoi*, a personagem do retor lança-se para a plateia, exhibe-se,

<sup>14</sup> SACHS, J. *Plato Gorgias and Aristotle Rhetoric*. Newburyport: The Focus Philosophical Library, 2009, p. 30.

<sup>15</sup> Como observa Joe Sachs em nota a sua tradução, o contraste com artes que utilizam pouca fala introduz no diálogo a palavra *lógos* no singular. É uma palavra com vasta gama de sentidos possíveis, mas aqui ele toma seu sentido primário da sua relação com o plural. As falas feitas pelos retóricos ocorrem num meio que conecta o falante e os ouvintes, e este meio é a fala. O contraste entre *lógoi* no plural e o *lógos* no singular logo tornar-se-á enfático como a diferença crucial entre Górgias e Sócrates. SACHS, 2009, p. 34.

<sup>16</sup> PLATÃO. *Górgias*, 450e.

<sup>17</sup> τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων, ὧ Σώκρατες, καὶ ἄριστα. PLATÃO. *Górgias*, 451d.

mas, na montagem platônica, cumpre seu papel ao não cumpri-lo como, segundo as exigências sócráticas, lhe caberia.

Em razão disso, Sócrates aponta a insuficiência da resposta em *epagogé* distinta, pois hipoteticamente trazida não por comparação habitual com as *tékhnai*, mas numa, por suposição, produzida pela poesia, modo pelo qual a exibição e o elogio melhor se evidenciam, já que se apresenta para presentificar algo como melhor sem, contudo, justificar a razão de ser ele assim apresentado. Agonística e *simposiasticamente* modelado, Sócrates dá suposto exemplo de canção apresentada em tais ocasiões<sup>18</sup>. De acordo com ela, saúde, beleza e riqueza são respectivamente elencadas em primeiro, segundo e terceiro lugar. Remodelando para a discussão presente o exemplo, Sócrates estende uma hipotética explanação de cada um dos possíveis defensores do que seria uma justificativa de cada qual para se considerar o melhor, pois o médico defenderia ser a saúde o melhor; o treinador de ginástica, a força e beleza do corpo; o financista, a riqueza. Neste sentido, explicita o elogio como função própria do poeta, mas especifica que saberão os artífices (οἱ δημιουργοί) responder qual a função que lhes é apropriada. Na urdidura de Platão, entrevê-se assim a proximidade da personagem de Górgias ao poeta, cumprindo papel semelhante. No simpósio, caberá a um o elogio do outro; na *epídeixis* do retor, no entanto, será ele próprio quem fará seu autoelogio.

Como no roteiro de Platão também há Sócrates, este insiste, a partir do uso da hipotética *epagogé*, que qualquer *tékhnē*, para ser assim considerada como tal, terá um especialista para determinar e circunscrever sua atividade. Desse modo, Górgias deverá saber qual é sua especificidade e explicá-la. Afastado o elogio apropriado ao poeta e a quem se exhibe para uma audiência ampla, não pode haver outra possibilidade senão Górgias definir seu campo de atuação nas regras do dialogar desde o princípio sinalizadas: responder especificamente a questão posta. Diz Sócrates: “Então, Górgias, creia que está sendo perguntado por eles e por mim e responda o que você afirma ser o maior bem para os seres humanos e afirma ser disso um artífice”<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> ἐν τοῖς συμποσίοις ἄδόντων ἀνθρώπων τοῦτο τὸ σκολιόν, ἐν ᾧ καταριθμοῦνται ἄδοντες ὅτι <ύγιαίνειν μὲν ἄριστόν> ἐστίν, τὸ δὲ <δεύτερον καλὸν γενέσθαι, τρίτον δέ>, ὡς φησιν ὁ ποιητῆς τοῦ σκολιοῦ, <τὸ πλουτεῖν ἀδόλως. PLATÃO. *Górgias*, 451e.

<sup>19</sup> ἴθι οὖν νομίσας, ὦ Γοργία, ἐρωτᾶσθαι καὶ ὑπ’ ἐκείνων καὶ ὑπ’ ἐμοῦ, ἀπόκριται τί ἐστίν τοῦτο ὃ φῆς σὺ μέγιστον ἀγαθὸν εἶναι τοῖς ἀνθρώποις καὶ σὲ δημιουργὸν εἶναι αὐτοῦ. PLATÃO. *Górgias*, 452d.



Górgias desta feita não apenas qualifica comparativamente sua arte, mas ao fazê-lo também circunscreve seu campo de atuação. Dessa maneira, se esta arte é ainda agonisticamente “o maior bem”, justifica-se por “ser causa não somente de liberdade para os homens, mas também de comandar os demais em sua própria cidade”<sup>20</sup>. A personagem assim delimita o horizonte em que sua atividade deve se desenvolver. Em cada *pólis* permitir a liberdade de quem se utiliza de sua arte. Liberdade, porém, que ocorre por, paradoxalmente, subjugar os que não a utilizam. Trazida para a cena da Atenas democrática, implicaria ser a liberdade dos retores mais hábeis ancorada na submissão dos demais cidadãos não especializados.

Instado por Sócrates a explicar melhor o que quer dizer, a personagem Górgias institucionaliza Atenas como palco de seu ensino para explicitar a razão pela qual sua arte domina qualquer outra e, ao rivalizar com elas, supera as três elogiadas pelo poeta e hipoteticamente justificadas pela argumentação de Sócrates por cada um de seus praticantes. Ao contrário disso, produtor de *lógoi*, a personagem Górgias prescinde de outro que o defenda e ela própria se justifica:

*Eu estou dizendo ser capaz de persuadir pelos discursos: juízes no júri, conselheiros no Conselho e na assembleia seus participantes e em toda qualquer outra reunião, que venha a ser uma reunião política. E assim ter-se-á em vista deste poder o doutor como escravo; o treinador como escravo; e este financista aí logo estará fazendo negócios para outro, não mais para si mesmo; em outras palavras, para você, o único com o poder para falar e persuadir as multidões*<sup>21</sup>.

O persuadir, portanto, seria a finalidade da arte de Górgias. Seu ensino, como aponta o diálogo de Platão, se direcionaria para a atividade política na democracia a fim de, por *lógoi*, dominar ao persuadir. Nos li-

<sup>20</sup> “Ὅπερ ἐστίν, ὧ Σώκρατες, τῆ ἀληθείᾳ μέγιστον ἀγαθὸν καὶ αἴτιον ἅμα μὲν ἐλευθερίας αὐτοῖς τοῖς ἀνθρώποις, ἅμα δὲ τοῦ ἄλλων ἄρχειν ἐν τῇ αὐτοῦ πόλει ἐκάστω. PLATÃO. *Górgias*, 452e.

<sup>21</sup> Τὸ πείθειν ἔγωγ’ οἷόν τ’ εἶναι τοῖς λόγοις καὶ ἐν δικαστηρίῳ δικαστὰς καὶ ἐν βουλευτηρίῳ βουλευτὰς καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐκκλησιαστὰς καὶ ἐν ἄλλῳ συλλόγῳ παντί, ὅστις ἂν πολιτικὸς σύλλογος γίγνηται. καίτοι ἐν ταύτῃ τῇ δυνάμει δοῦλον μὲν ἔξεις τὸν ἱατρόν, δοῦλον δὲ τὸν παιδοτρίβην· ὁ δὲ χρηματιστὴς οὗτος ἄλλῳ ἀναφανήσεται χρηματιζόμενος καὶ οὐχ αὐτῷ, ἀλλὰ σοὶ τῷ δυναμένῳ λέγειν καὶ πείθειν τὰ πλήθη. PLATÃO. *Górgias*, 452e.

mites da liberdade, sua arte se estende como poder de um homem livre que sujeita os demais cidadãos pela força e poder da palavra. Apresenta-se como o maior bem para o homem, pois controla e sujeita os demais a seus ditames e vontades. A retórica, diferentemente da sofística<sup>22</sup>, é apresentada pelo Górgias de Platão nos limites de uma educação política a ser exercida sobretudo na democracia para que o retor se apresente como detentor do poder que subjuga os demais cidadãos<sup>23</sup>. Estes, transformados em multi-

<sup>22</sup> É interessante notar que na *Apologia*, *v.g.*, Górgias, Pródico e Hípias são citados como sofistas (19e). Próximos de homens ricos, como deixa entrever a referência a Cálias, eles recebem para ensinar a jovens a virtude. Neste plano, pois, não são unicamente apresentados como conferencistas que falam a uma plateia indefinida em lugares também imprecisos, como ocorre no *Górgias*. Neste aqui a exibição parece se concentrar unicamente no efeito persuasório que ensina a dirigir-se e convencer multidões indeterminadas. No *Protágoras*, no entanto, a casa de Cálias é um cenáculo de professores cuja figura central é Protágoras. Nesse diálogo, ao invés de Querefonte de *Górgias*, é o jovem Hipócrates quem conduz Sócrates ao encontro. Em lugar definido e dirigindo-se a acólitos, Protágoras diz abertamente ser um sofista e ensinar algo diverso de outros sofistas: Ἰπποκράτης γὰρ παρ' ἐμὲ ἀφικόμενος οὐ πείσεται ἄπερ ἂν ἔπαθεν ἄλλω τῷ συγγενόμενος τῶν σοφιστῶν. οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι λωβῶνται τοὺς νέους· τὰς γὰρ τέχνας αὐτοὺς πεφευγότας ἄκοντας πάλιν αὐτῶν ἄγοντες ἐμβάλλουσιν εἰς τέχνας, λογισμοῦ τε καὶ ἀστρονομίαν καὶ γεωμετρίαν καὶ μουσικὴν διδάσκοντες – καὶ ἅμα εἰς τὸν Ἰππίαν ἀπέβλεψεν – παρὰ δ' ἐμὲ ἀφικόμενος μαθησεται οὐ περι ἄλλου τοῦ ἢ περι οὗ ἦκει. τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν. (318e-319a) “pois Hipócrates, vindo até mim, não se submeterá ao que se submeteria ao frequentar algum outro sofista; com efeito, os demais têm destruído os jovens, pois depois de estes terem evitado as artes, aqueles novamente, mesmo que os alunos não queiram, reconduzem-nos às artes e os lançam a elas, ensinando cálculo, astronomia, geometria e música – e ele olhou de relance para Hípias. Quem vier a mim, no entanto, não aprenderá nada além do que aquilo a que veio. O ensino é a boa deliberação acerca dos assuntos da casa, a fim de que administre sua própria casa da melhor maneira possível, e para que, quanto aos assuntos da cidade, seja poderosíssimo ao agir e ao falar”. O ensino sofístico de Protágoras, desse modo, não separa a educação do cidadão: a administração da casa se estende ao espaço público.

<sup>23</sup> Dodds (PLATO, 1992, p. 202) lembra a semelhança da passagem do *Górgias* com a do *Fedro*: Ἄρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις, ἢ αὐτῆς σμικρῶν τε καὶ μεγάλων πέρι, καὶ οὐδὲν ἐντιμότερον τὸ γε ὀρθὸν περὶ σπουδαῖα ἢ περὶ φαῦλα γιγνόμενον (261b) “Não seria, então, em seu todo a retórica uma certa *psykheagogia* por meio de palavras, não apenas em tribunais e em todas as demais reuniões públicas, mas também em encontros privados?” Note-se, contudo, que esta passagem, diferentemente do *Górgias*, investe tanto no ensino público quanto no particular, estendendo a retórica a uma gama mais ampla, pois seria próprio dela a condução das almas numa amplitude que vai da persuasão em tribunais e assembleias aos encontros amorosos, como no *Fedro*, em que o discurso de Lísias sobre as vantagens de não se

dões indeterminadas, inclinam suas vontades e desejos ao poder da persuasão que instaura a vontade do único homem livre cujo poder de persuadir torna-o um tirano na *pólis* democrática. Adaptado a Atenas, o ensino de Górgias implica o uso das peculiaridades próprias da *pólis* democrática no melhor proveito, por meio do *lógos*, daquele que saiba discursar melhor e com isso obter as maiores vantagens.

O Górgias de Platão, sendo assim, explicita a consequência do seu ensino: tornar escravos, na competição pelo poder, as personagens enaltecidas pelo poeta no agonismo simposiástico. Apresenta-se, assim, sua exibição prévia da *makrología* como entretenimento<sup>24</sup>. A *epídeixis* comentada no diálogo, mas já nele finda, *epiditicamente*, em termos aristotélicos, parece assim ter revelado à audiência o poder do retor. A força deste poder, no entanto, é afastada por Platão a fim de transitar em outro terreno, o da atividade implicada ao dialogar. Aqui o retor se apresenta como o poeta *simposiasta* que, diferentemente da sugestão de Sócrates, apenas canta o valor alheio. Exaltando o financista, o médico e o treinador, tal poeta não explica a razão por que um ou outro deve ser apontado como melhor. São eles próprios que, hipoteticamente, deveriam, para Sócrates, apresentar argumentos que justificassem sua escolha. No dialogar, porém, é o próprio Górgias quem deve ora justificar-se. Independentemente do

---

amar conduz a ele almas de possíveis amantes.

<sup>24</sup> Interessante pensar a matriz de Aristóteles para definir o epidítico pela finalidade quando afirma: “as espécies de retórica são três em número; pois outras tantas são as classes de ouvintes dos discursos. Com efeito, o discurso comporta três elementos: o orador, o assunto de que fala e o ouvinte; e o fim do discurso refere-se a este último, isto é, ao ouvinte. Ora, é necessário que o ouvinte seja espectador ou juiz, e que um juiz se pronuncie ou sobre o passado ou sobre o futuro. O que se pronuncia sobre o futuro é, por exemplo, um membro de uma assembleia; o que se pronuncia sobre o passado é o juiz; o espectador, por seu turno, pronuncia-se sobre o talento do orador. De sorte que é necessário que existam três gêneros de discursos retóricos: o deliberativo, o judicial e o epidítico.” “Ἔστιν δὲ τῆς ῥητορικῆς εἶδη τρία τὸν ἀριθμὸν τοσοῦτοι γὰρ καὶ οἱ ἀκροαταὶ τῶν λόγων ὑπάρχουσιν ὄντες. σύγκειται μὲν γὰρ ἐκ τριῶν ὁ λόγος, ἐκ τε τοῦ λέγοντος καὶ περὶ οὗ λέγει καὶ πρὸς ὃν, καὶ τὸ τέλος πρὸς τοῦτόν ἐστιν, λέγω δὲ τὸν ἀκροατὴν. ἀνάγκη δὲ τὸν ἀκροατὴν ἢ θεωρῶν εἶναι ἢ κριτὴν, κριτὴν δὲ ἢ τῶν γεγενημένων ἢ τῶν μελλόντων. ἔστιν δ’ ὁ μὲν περὶ τῶν μελλόντων κρίνων ὁ ἐκκλησιαστής, ὁ δὲ περὶ τῶν γεγενημένων [οἴου] ὁ δικαστής, ὁ δὲ περὶ τῆς δυνάμεως ὁ θεωρὸς, ὥστ’ ἐξ ἀνάγκης ἂν εἴη τρία γένη τῶν λόγων τῶν ῥητορικῶν, συμβουλευτικόν, δικανικόν, ἐπιδεικτικόν [1358b1]. ARISTÓTELES. *Retórica*. Trad. Manuel Alexandre Junior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

discurso apresentado como anterior ao próprio diálogo de Platão, visto que nele pouco importe sobre o que Górgias falara, mas sim como a audiência reagiu a sua apresentação, as perguntas de Sócrates incidem sobre as possíveis consequências da atividade de Górgias. Por isso deve-se afastar o elogio imediato e a *epideixis* como mera diversão. Este, na trama de Platão, só faz sentido se se determinar a razão pela qual ele se justifica.

No momento em que apresenta a razão de ser sua atividade a melhor, a personagem de Górgias sai do espaço indeterminado da *pólis* em que se encontra no início do texto do diálogo para adentrar na amplitude da cena política ateniense. A *epideixis* anterior revela, no cenário de Platão, querer ecoar sua voz para além de sua apresentação. O espetáculo gorgiano de *lógoi* variegados que se modelam para o prazer da audiência ressoam assim, para Platão, como fala que ganha espessura no palco político. O *lógos* que Sócrates exige dos *lógoi* de Górgias implica que este os lance ao combate na arena da *pólis* na qual, paradoxalmente, ele está impedido de militar diretamente. A personagem Górgias de Platão, conduzida pelo Sócrates platônico, estende a amplitude e eficácia de sua *tékhnē* para dar a razão de ela ser a melhor: ela não é, como se poderia no início do diálogo supor, nem mero entretenimento, nem simples jogo discursivo. Ela é capaz de exercer o poder de modo mais vigoroso, pois a palavra e o discurso – seu *lógos* pleno – configuram o ensino do *rhētōr* Górgias, que, no diálogo, é professor e estrangeiro em Atenas, mas, paradoxalmente, moldado e modelado pela atividade dos *rhētores* da democracia ateniense que curvariam assim os cidadãos a seus desígnios.

O Sócrates de Platão pode, então, no diálogo, concluir qual seja a *tékhnē* de Górgias e também sua finalidade. Sendo assim, afirma Sócrates sobre a fala anterior do Górgias de Platão:

*agora, Górgias, você está mais perto de mostrar que tipo de arte você acredita ser a retórica e, se nisso o sigo, você diz que a retórica é produtora de persuasão e toda sua atividade e escopo principal para este fim se dirigem. Ou você pode dizer que a retórica é capaz de algo mais além de produzir persuasão na alma dos ouvintes?*<sup>25</sup>

<sup>25</sup> A definição explícita se completa apenas pela formulação de Sócrates, como se este apenas chegasse às consequências definidoras da atividade de Górgias: *vūn moi dokeĩs δηλώσαι, ὦ Γοργία, ἐγγύτατα τὴν ῥητορικὴν ἦντινα τέχνην ἠγῆ εἶναι, καὶ εἴ τι ἐγὼ συνίημι, λέγεις ὅτι πειθοῦς δημιουργὸς ἐστὶν ἡ ῥητορικὴ, καὶ ἡ πραγματεία αὐτῆς*

A eficácia da *tékhnē* de Górgias se apresentaria, pois, no palco democrático. Atenas, com suas instituições, é o cenário em que se exerceria sua finalidade. No conselho, nos tribunais e na assembleia ocorre a persuasão pelos discursos. O poder do *dēmos* passaria por meio da persuasão a ser não a liberdade dos cidadãos, mas sua escravidão pelo *rhétor*; não a *isegoria* das falas, mas a força maior de quem detém da fala sua arte; não um poder disseminado na *pólis*, mas de quem o moveria pela persuasão<sup>26</sup>. Isso implica que, de algum modo, o ensino do *rhétor* Górgias encontraria sua finalidade na atividade dos *rhétores* atenienses, seus possíveis discípulos,

---

ἅπανσα καὶ τὸ κεφάλαιον εἰς τοῦτο τελευτᾷ· ἢ ἔχεις τι λέγειν ἐπὶ πλεον τὴν ῥητορικὴν δύνασθαι ἢ πειθῶ τοῖς ἀκούουσιν ἐν τῇ ψυχῇ ποιεῖν; (PLATÃO. *Górgias*, 452e-453a). Muito comentário, com efeito, ressaltando a propriedade definidora de Platão, não lhe deixa de fazer jus, afirmando como de Platão aquilo que lhe é de direito. Mas com isso se deixa de lado a justeza histórica que o dito de Platão implica: “cette expression qui définit la rhétorique comme la production d’un sentiment de conviction devait demeurer fameuse. Il n’y a pas lieu d’en retirer la paternité à Platon et de faire remonter soit à Gorgias soit aux premiers rhéteurs, Tisias et Corax, précurseurs de Gorgias. On trouve, en effet, dans le *Charmide* (174e, où il est dit que la médecine ‘produit’ la santé) et le *Banquet* (188d, où l’amour nous ‘procure’ la capacité d’être amis avec les dieux comme avec les hommes) des expressions de même facture que la célèbre formule du *Gorgias*: elles attestent donc le style platonicien de l’expression.” (PLATON. *Górgias*. Traduction, introduction et notes par Monique Canto. Paris: Flammarion, 1993, p. 317, n. 16). Mas o *platônico da expressão* é mais do que um *estilo*. Além de nomear uma possível *tékhnē* de Górgias como *retórica*, Platão a modela segundo suas categorias e pressupostos: “the clearest and simplest of these authoritative pronouncements are definitions in terms of final cause. Rhetoric is the ‘artificer of persuasion’ (Plato in the *Gorgias* [453a]) or the ‘influencing and swaying of the mind (*psychagogia*) through words’ (Plato in the *Phaedrus* [261a7-8]). More cautiously, it is the ‘capacity for seeing how to be as persuasive as subject and situation will permit’ (Aristotle in the *Rhetoric* [1.2 1355b25-26], making allowance, as the medical analogy [1355b12-14] that accompanies his definition indicates, for a technically successful operation in which the rhetorician’s client nevertheless dies). The conviction that persuasion produces may be true or false, but it ranks as belief, not knowledge – hence the Platonic distinction (*Gorgias* 454d-55a) between persuasion and teaching, and Aristotle’s insistence (1.2 1356b34-57a7) that rhetoric is called for situations where rigorous, conclusive demonstration is either unavailable, or incapable of being taken in by audience”. COLE, T. *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1991, p. 3.

<sup>26</sup> “In Athens the situation was otherwise. *Demokratia* was meant literally: the *demos* – the adult male citizen body in its entirety – held power (*kratos*) and did so unconditionally. Traditional social and economical divisions within the citizen body did not disappear; but full and equal political and legal privileges – that is, citizenship – were held by all Athenian men regardless of family background or wealth. The *demos* delegated no authority or power to any person or group of persons to decide matters independently on their behalf”. YUNIS, H. *Taming Democracy: Models of Political Rhetoric in Classical Athens*. New York: Cornell University Press, 1996, p. 4.

mas também a submissão de qualquer possuidor de riqueza ou de específicos conhecimentos à persuasão poderosa da palavra. A figuração de Platão configura a posse da *tékhnē* ao uso dela como poder político. Ao fazê-lo, cria o que inicialmente nomeia e ressignifica seu uso.

Em primeiro lugar, o termo *rhétor*<sup>27</sup>, especificamente na Atenas do V século, parece especificar simplesmente o falante de uma assembleia:

*the term rhetor (pl. rhetores), which literally means 'speaker', was used to designate any citizen who volunteered to address the Assembly either to move a proposal or just to contribute to debate. Thus any citizen could become a rhetor at any meeting of the Assembly by mounting the platform and speaking.*

Como destaca Yunis, a igualdade de tomar a palavra era partilhada por todos e o próprio Platão apresenta tal cenário no *Protágoras*<sup>28</sup>.

Tal condição prévia, como possibilidade de partilha da *pólis* democrática, nem sempre, contudo, efetivamente ocorreria. Daí poder-se também dizer que

*the term rhetor was also used to designate the notable citizens who regularly or frequently moved proposals or participated in debates, and thus repeatedly put themselves in the public eye as potential leaders. In this latter sense rhetores were citizens who concerned themselves with politics full-time in attempt to establish longterm leadership; thus rhetor is often translated as 'politician'.<sup>29</sup>*

Sem, contudo, como destaca Yunis, serem profissionais, eles acabam por serem poucos, pois passam a dominar o debate nas assembleias. Fossem de origem nobre ou obtivessem eles próprios sua riqueza,

<sup>27</sup> O termo se apresenta desde Homero. Gagarin assim descreve a passagem: “We think of a Homeric hero like Achilles as the greatest of Greek fighters, but Achilles’ tutor Phoenix was charged with teaching him about public speaking (*agorai*) as well as about fighting – ‘to teach you to be both a speaker (*rhetor*) of words (*mythoi*) and a doer of deeds’ (*Iliad* 9.442-443). Instruction in speaking, like instruction in fighting, probably took the form of supervised learning by experience, though some general rules presumably were known?”. GAGARIN, M. Background and Origins: Oratory and Rhetoric before the Sophists. In: WORTHINGTON, Ian (Ed.). *Companion to Greek Rhetoric*. Oxford: Blackwell, 2007. cap. 3. Ver p. 27.

<sup>28</sup> PLATÃO. *Protágoras*, 319c-d.

<sup>29</sup> YUNIS, 1996, p. 10.

era necessário tempo livre à disposição para liderar as assembleias, visto melhor pudessem se informar das questões a serem debatidas. Havia assim uma discrepância entre o amadorismo do *dêmos* e a necessidade de uma liderança nas assembleias.

Platão indica tal sentido em Atenas no *Górgias* num momento posterior ao anteriormente apresentado. Após Sócrates dizer que, mesmo no quadro de uma arte determinada há sempre especificidades, a ponto de se dizer que Zêuxis, além de pintor, apresenta quadros de figuras vivas<sup>30</sup>, Górgias é levado a admitir que há nas outras artes também persuasão acompanhada de ensino de sua especificidade. Sendo assim, diz Sócrates que a aritmética não apenas persuade, mas também ensina sobre os números pares e ímpares. Górgias então analogamente admite que ela persuade sobre o justo e injusto.

Sócrates, na sequência, admitida a diferença entre aprender e crer<sup>31</sup>, destaca que há persuasão: uma que instrui com conhecimento; outra que produz crença sem conhecimento. Neste caso, a retórica não ensina, mas, como afirma a personagem Górgias, persuade, sobre o justo e o injusto, a multidão<sup>32</sup>. É então que Sócrates afirma haver, nas próprias assembleias, a necessidade do especialista na arte determinada quando o assunto requer tal mestria. Nelas serão escolhidos para aconselhar os conhecedores da arte, falarão ou sobre doenças, ou sobre muros, ou construção de navios e portos, os respectivos conhecedores da respectiva arte que domina. O mesmo ali ocorre quando se trata de assunto militar. Diz assim Sócrates:

*do mesmo modo, por sua vez, quando se aconselha sobre escolha de generais, a ordenação tática contra os inimigos ou ocupação de territórios, aconselharão os especialistas na arte militar, não os especialistas em retórica. O que, Górgias, dizes de tais coisas? Pois já que tu mesmo afirmas ser um rhétor e tornar outros rhétores, é bom indagar de ti as coisas acerca da tua arte*<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> PLATÃO. *Górgias*, 452c.

<sup>31</sup> PLATÃO. *Górgias*, 454c.

<sup>32</sup> PLATÃO. *Górgias*, 455a.

<sup>33</sup> οὐδ' αὖ ὅταν στρατηγῶν αἰρέσεως περί ἢ τάξεώς τινας πρὸς πολεμίους ἢ χωρίων καταλήψεως συμβουλή ἦ, ἀλλ'οἱ στρατηγικοὶ τότε συμβουλευούσους, οἱ ῥητορικοὶ δὲ οὐ· ἢ πῶς λέγεις, ὦ Γοργία, τὰ τοιαῦτα; ἐπειδὴ γὰρ αὐτός τε φῆς ῥήτωρ εἶναι καὶ

Importa aqui destacar na fala de Sócrates a sutil mudança de vocabulário e ressaltar o emprego do sufixo *-kos* que diferencia, num primeiro momento, o *strategós* do *strategikós*; num segundo, do *rhetorikós* para o *rhétor*, pouco notada entre muitos dos tradutores<sup>34</sup>. A personagem Sócrates parece, assim, marcar uma mudança vocabular que se norteia pela exigência do que se demanda de uma arte. Sendo assim, ao contrapor o especialista ao leigo, sem maiores ressalvas, a consulta será feita a quem detenha conhecimento. Curiosamente, no entanto, ao escolher *generais* (στρατηγοί), serão conselheiros na escolha os que detenham a arte da estratégia militar (στρατηγικοί). A analogia se faz do mesmo modo, diferenciando praticantes de conhecedores, com relação aos *rhetorikói* e os *rhétores*. Assim, supõe-se que haja conhecedores de estratégias e táticas militares que se diferenciam dos que são escolhidos pela assembleia a partir do conselho de tais especialistas para o posto de *estratego*. Há aqui a possibilidade de o especialista nomear outro que a ele se assemelhe, mas tal relação não parece necessariamente determinada pela escolha da multidão. O mesmo vale, então, para a separação entre o *rhétor* e o *rhetorikós* pois se supõe a clivagem entre um especialista de uma arte e o praticante de uma atividade que não pressupõe conhecimento. Interessante notar como Platão assim apresenta a possível separação entre o persuadir que se faça pelo aprendizado e uma *empeiría* que se lance desprovida de qualquer saber prévio. A montagem da cena em Platão é precisa para seu escopo: importa apresentar claramente a diferença entre saberes delimitados em sua especialização para sua consecução, como é o caso da construção, daqueles que orbitam na esfera política: o *estratego* e o conhecimento ou não da arte militar; o *rhétor* que se contrapõe ao *rhetorikós* porque na acepção última se apresenta a necessidade de um conhecimento capaz de instruir, de ensinar. Neste sentido, no final desta fala Sócrates requer de Górgias que ele explicita não apenas para si, mas

---

ἄλλους ποιεῖν ῥητορικούς, εὖ ἔχει τὰ τῆς σῆς τέχνης παρὰ σοῦ πυνθάνεσθαι. PLATÃO. *Górgias*, 455b-c.

<sup>34</sup> De várias traduções consultadas apenas as de Émile Chambry e a de Jacques Cazeaux notam a mudança e traduzem-na. PLATON. *Protagoras, Euthydème, Gorgias, Ménexène, Ménon, Cratyle*. Traduction, notices et notes par Émile Chambry. Paris: Garnier, 1967; PLATON. *Gorgias*. Traduction, introduction, notes et commentaires de Jacques Cazeaux. Paris: Le Livre de Poche, 1996.



também para a audiência presente, com os possíveis discípulos que daí podem surgir, se será apenas sobre o justo e o injusto ou se haverá ainda outros aprendizados decorrentes do seu ensinamento.

A resposta da personagem Górgias ignora a insinuação platônica presente na tênue mudança de vocabulário; com efeito, a resposta parece implicar a acepção de *rhétor* no sentido político anteriormente apresentado. Sendo assim, a fala seguinte de Górgias retira do *rhétor* a exigência da especialização para destacar que os conselhos militares e de preparação de portos não foram dados pelos técnicos, mas por Temístocles e Péricles, ou seja, pelos políticos<sup>35</sup>. Sendo assim, continua Górgias, “e quando há alguma escolha acerca do que tu falavas agora mesmo. Sócrates, vês que são os retores os que aconselham e que fazem prevalecer suas opiniões sobre estas questões”<sup>36</sup>.

Se a personagem Górgias assume a contraposição entre o técnico e o *rhétor*, ele não a dimensiona na contraposição entre conhecimento preciso e opinião, pois esta pode implicar um conhecimento por experiência que não se fundamenta numa certeza como a que fornece a matemática, seja aritmética ou geometria. Sem, contudo, entrar em tal seara, importa aqui destacar a implicação, urdida pelo próprio Platão, entre um possível vocabulário corrente em Atenas que não se firma na distinção entre conhecimento técnico e avaliação política. Reserva assim Platão para sua personagem Górgias entrever a fluidez de um vocabulário que não se dimensiona pela posse de uma arte com finalidade precisa e conhecimento específico. Como isso não ocorre, Platão lança Górgias numa trama em que este só se enreda porque cumpre exigências apresentadas pela personagem socrática. De qualquer maneira, o próprio texto de Platão revela em seus interstícios a insinuação nele presente que modela uma nova acepção do termo e que passa a moldar o Górgias dos textos supérstites pela personagem presente no diálogo de Platão. Neste sentido, insere a personagem Górgias no cenário político da democracia ateniense, retirando

<sup>35</sup> οἷσα γὰρ δήπου ὅτι τὰ νεώρια ταῦτα καὶ τὰ τεῖχη τὰ Ἀθηναίων καὶ ἡ τῶν λιμένων κατασκευὴ ἐκ τῆς Θεμιστοκλέους συμβουλῆς γέγονεν, τὰ δ' ἐκ τῆς Περικλέους ἀλλ' οὐκ ἐκ τῶν δημιουργῶν. PLATÃO. *Górgias*, 455d-e.

<sup>36</sup> Καὶ ὅταν γέ τις αἴρεσις ἢ ὧν νυνδὴ σὺ ἔλεγες, ὧ Σώκρατες, ὄρας ὅτι οἱ ῥήτορες εἰσιν οἱ συμβουλευόντες καὶ οἱ νικῶντες τὰς γνώμας περὶ τούτων. PLATÃO. *Górgias*, 456a.

do do vocabulário político desta o próprio cerne da atividade pedagógica e da *tékhnē* deste Górgias.

Possivelmente assim se justifique a razão de atrelar a *epídeixis* inicial e até apresentada no texto como anterior ao próprio diálogo; com efeito, conduzir a personagem Górgias aí delineada do espaço indeterminado da exibição prévia para as instâncias institucionais da *pólis* ateniense implica de certo modo fundar nesta última a razão de seu ensino: os *lógoi* da personagem gorgiana multiplicam-se e multifacetam-se em função do direcionamento político presente na atividade do *rhétor* que fundamenta sua atividade pedagógica. A passagem do *rhétor* político ao *rhétor* professor, detentor de um conhecimento e finalidade específica assim se justificaria:

*The dialogue does not distinguish the craft of the orator who knows how to produce certain effects on his audience from the craft of the rhetorician who knows how to teach others to produce these effects on audience. But the double use of 'rhetor' for both orator and rhetorical teacher might not seem strange to Plato's readers. Originally it probably means just 'speaker' [...] referring to public orators (see 455de; cf. Aristoph. Ach. 38, Eq.60, 358, Thuc. 8.1). The same term is naturally applied to the rhetorician because early rhetorical instruction was teaching by example, prescribing model speeches to be memorized and reproduced, rather than systematic formal instruction in the elements of speech-making*<sup>37</sup>.

Tal passagem, no entanto, pode ser também urdida por Platão justamente por ter como finalidade conduzir o leitor a aceitar tal entrelaçamento. O próprio termo *retórica* refere algo que Górgias desconheceria como *tékhnē*<sup>38</sup>. Para Górgias, com efeito, não faria sentido uma arte da

<sup>37</sup> PLATO, 1989, p. 113.

<sup>38</sup> “All the material I have discussed thus far is evidence for early oratory (not rhetoric). But it indicates that not only in Homer and Hesiod but throughout the archaic period, Greeks put a high value on effective speaking and thought about ways of making speeches effective. On the other hand, there is no evidence to suggest the systematic study or analysis of the practice of public speaking beyond the simple observation of individuals' manners of speaking. Rhetoric in the fourth-century sense is still lacking. As mentioned above, however, traditional accounts of rhetoric locate its origin in the early or mid fifth century. The earliest evidence we have for this tradition are remarks of Socrates and Phaedrus in their discussion near the end of Plato's Phaedrus (probably written 470–450), when they mention several earlier figures who have written about 'the art of words' (*he logon techne*, 266e–267e). There are also scattered references in Aristotle to earlier writers of rhetorical technai” (GAGARIN, 2007, p. 30)

fala como posteriormente foi compreendida. A clivagem entre *retórica* e um sentido específico do *lógos* funciona dentro da molda de Platão. Não há, com efeito, a partir dos textos do V século uma *retórica*. Cole mostra o equívoco em se tratar os textos do período a partir da ótica de Platão e o que ele quer que aí se veja. Sendo assim, certas características do período mostram a distorção das lentes dos que empregam a correção do olhar.

Não há a rigor no V século uma arte retórica segundo o molde de Platão. Ao contrário, interessa a Platão firmá-la, pois

[...] *the practice, inaugurated by Plato and Aristotle, of using the word rhetoric to refer both to an essential part of their own pedagogical program and, rather more frequently, to the inept or irresponsible (so it seemed to them) anticipations and alternative versions of it to be found in the work of their contemporaries and predecessors. Rhetoric is thus made to seem, not only a discipline separated from philosophy, but one fundamentally at odds with it*<sup>39</sup>.

No *Górgias*, pois, ela apresenta seu cartão de visita em batalha que fabrica o adversário:

*yet it is in philosophical texts that we first hear of this discipline; and the word rhetoric itself bears every indication of being a Platonic invention. There is no trace of it in Greek before the point in the Gorgias (449a5) where the famous Sophist after hesitation and (possibly) a certain amount of prompting from Socrates (448d9) decides to call the art he teaches the ‘rhetorly’ that is, rhetor’s or ‘speaker’s’ ‘art’ (rhetorike techne). And the ‘speaker’s art’ would probably have sounded too much like the ‘shyster’s’ or ‘demagogue’s art’ for the historical Gorgias or any of his contemporaries to want to lay claim to it himself. Even in the next generation the orator and educator Isocrates (c. 436-338 B.C.), usually credited with the creation of one of the two major ‘traditions’ in ancient rhetorical theory, never uses the word nor does any other Attic orator. Down to the end of the fourth century, all occurrences are, with a single exception [Alcidamas 15. 1], confined to Plato and Aristotle*<sup>40</sup>.

A *retórica* como arte assim se especificaria, segundo Cole, com e

<sup>39</sup> COLE, 1991, p. 2.

<sup>40</sup> COLE, loc. cit.

por Platão, como um contraponto à verdade, ainda que se possa ter um bom uso dela quando subsumido o verossímil às regras da verdade. O mesmo se poderia estender, tivesse Cole o cuidado que demonstra em relação à retórica, a Górgias como *sofista*. É o próprio Platão também quem firma a uniformidade de um gênero, como ocorre sobretudo na *Apologia*, para dele retirar Sócrates. Não há, pois, diversamente do que afirma o *Górgias*, um conjunto de preceitos no V século que, ensinando as regras, modelem o verossímil com fins persuasivos a partir de uma arte retórica, em sentido estrito. Ao contrário, a persuasão como distinta do ensino, se aquela não for calcada na verdade, ou seja, a *retórica* como arte que se afasta do conhecimento verdadeiro dos valores morais, percute o escrutínio de Platão e por ele é estabelecida.

Além disso, como se viu, Górgias não podia participar diretamente dos poderes que, no diálogo, ele afirma que a retórica possui. Sendo assim, restando-lhe a possibilidade do ensino, este deveria ser modelado independentemente das formas de governo de cada *pólis*. Seria interessante imaginar a recepção deles fora de Atenas. Na Ática, no entanto, sem dúvida, o público visado era o de oradores ou de possíveis oradores. Destes, esperava-se a persuasão nas instituições atenienses em que a palavra tinha peso e espessura para tanto. Cabe, no entanto, verificar que os textos do V século, posteriormente classificados como *retóricos*, utilizam-se de procedimentos que, do ponto de vista da persuasão do ouvinte, podem ser considerados *arretóricos*.

É preciso assim distinguir o funcionamento do que opera no diálogo como próprio da finalidade persuasória das especificidades que marcam os textos do V século e as características que lhes são próprias; com efeito, se se notam as particularidades da prosa *ática* do período, como mostra Cole, o efeito é menos o de mover e agradar do que o de tornar mais inteligível os movimentos argumentativos. Analisando *A Oração Fúnebre* de Górgias, por exemplo, Cole ressalta-lhe as qualidades “*arretóricas*”: a rigidez decorrente da restrição no uso de partículas coloquiais; a dureza na sonoridade, evitando a ligação dos sons entre uma palavra e outra; o uso de uma sintaxe regular, precisa e complexa, diversamente do modelo de Heródoto e de Platão; a densidade argumentativa de que falava Cícero ao se referir aos antiquíssimos gregos: “*sententiis magis quam uerbis abundantes*”<sup>41</sup>; a

<sup>41</sup> CÍCERO. *De Oratore*, 2, 92.

ausência de *éthos* discursivo; a aplicação buscando um efeito mais geral em detrimento do acúmulo de particularidades, como se verifica na contraposição de Tucídides a Heródoto. Afora o balanço sintático, que prolonga na prosa o efeito poético, as características da maior parte da prosa do período tem um efeito que escaparia da qualificação do que se traça como *retórico*:

*this prose is removed in one further way from anything ordinarily thought of as rhetorical: it is obviously a written prose, composed to be studied and deciphered by the eye as well as heard by the ear. Compactness, precision, regularity, and complexity are all more effective in a work composed for perusal at leisure than in one improvised for oral performance, and the syntactical features mentioned are probably essential components of the exactness (akribeia) regularly seen (Arist., Rhet. 3.12 1413b8-9) as characteristic of written rather than oral discourse. By the same token, harshness to the ear, formal stiffness, and lack of attention to euphony are more likely to be excused by a reader than by an audience*<sup>42</sup>.

Concomitantemente ao uso destacado da escrita, os textos do V século revelam também preocupações com os efeitos das apresentações orais. Como se disse, o público visado era o de oradores ou de possíveis oradores. O texto ático seria assim composto para adequar-se a questões próprias a reuniões políticas, judiciais ou epidíticas, ou seja, ser utilizado na maior variedade de situações possíveis em que se desse uma apresentação oral que necessitasse empregar alguns dos argumentos presentes nos textos. É o caso, afirma Cole, das *Tetralogias* de Antífonte e os *Dissoi Lógoi*. Mas, para além disso, o próprio texto poderia ser empregado em apresentações públicas:

*it would be easy for such practice and demonstration texts to become 'display' texts as well, pieces designed to show off the master's' skill to admiring amateurs as well as illustrate its workings to prospective professionals. Of the two complete works of Gorgias that survive, the Helen or 'Apology' for Helen and the Defense of Palamedes, the former probably belongs to this category. But its epideictic function has not been allowed to interfere with its pedagogical one*<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> COLE, 1991, p. 74.

<sup>43</sup> Ibid., p. 75.

Em nenhum dos dois casos, no entanto, os argumentos seriam empregados apenas para o caso singular que apresentam. Ao contrário, os argumentos visam aos mais amplos campos de utilização, pois

*there is to be, so far as possible, no case to which some of his arguments would not apply, and, as a consequence, no case to which all of them would apply. The particular situation, when it arises, will determine which of the arguments presented would be of actual use to pupil who memorized the sample piece* <sup>44</sup>.

Assim, dependendo da situação ou da habilidade maior ou menor do falante, o texto escrito era mais ou menos elaborado para apresentações orais. Mas só a partir do uso primeiro, sempre independente de uma situação particular, passava-se ao segundo, ou seja, como *epideixis* do poder do que o autor professava.

Por isso os textos de Górgias devem ser compreendidos na especificidade de sua função, prospectivos para uma apresentação oral, mas escritos. Decorrendo disso seu uso pedagógico, como mimetização de uma situação específica cujo fim precípua é sua reutilização em ocorrências outras em que seus argumentos possam ser reapresentados.

O modelo daí resultante, compacto para ser mais facilmente memorizável, destaca também o elemento lúdico como adequado a seu uso educativo. Contrastando com seu emprego para fins de dominação política, tal como se apresenta no diálogo de Platão, o próprio Górgias aponta sua obra como brinquedo: “[...] like in the *Helen*, only more so, the result is a ‘toy’ (*paígnion*: cf. 21), but at the same time – also like the *Helen* in this respect – an educational toy”<sup>45</sup>. Nesse sentido, o texto de Górgias pode empregar a paródia para contrapor argumentos, sempre tendo em vista seu valor pedagógico:

*[...] even a certain element of self-parody is not excluded. Gorgias is on record as having appreciated the value of humor in countering the serious allegations of an opponent, and he may have been equally aware of the usefulness of parody and*

<sup>44</sup> COLE, 1991, p. 76.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 78.

*pastiche as a mean for focusing students' attention and making their memories more retentive*<sup>46</sup>.

Sendo assim, o texto de Górgias se lançaria prospectivamente ao jovem a quem se destinava, traçando contornos pelos quais se atenta mais apropriadamente para a função cumprida por estes textos modelares do V século como modelos argumentativos. Platão, ao contrapor o *dialogar* com seu uso de uma linguagem que mimetiza a fala, apresenta nele a personagem de Górgias falando como se escrevesse, ou seja, *gorgianizando*<sup>47</sup>. O próprio efeito paródico utilizado por Górgias é produzido também por Platão, mas com efeito diverso: tudo se passa como se a comicidade da personagem adviesse de sua vaidosa seriedade, diversamente do modelo pedagógico que os textos supérstites de Górgias deixam entrever. Neles, nem se tem a persuasão como finalidade, nem se confirma uma dominação política.

Por fim, caberia melhor verificar detidamente nos textos do próprio Górgias a distância que neles se verifica entre a modelagem de Platão de uma personagem cuja atividade se enquadraria no ensino de uma arte com finalidades políticas. O debuxo aqui delineado buscou apenas tracejar como a mestria de Platão delineou uma personagem a partir de questões próprias da democracia ateniense e das inúmeras personagens platônicas, cidadãos ou estrangeiros, que aí figuram e se movem na ameaça de uma dominação de *lógoi* que, como Cálicles, não escutem nem discutam o *lógos* filosófico.

<sup>46</sup> COLE, 1991, p. 78-79.

<sup>47</sup> A montagem de Platão assim percute em muito comentário como *fidelidade histórica*, pois o intérprete assume a fala da personagem e a mimetiza como dado. Desse modo, por exemplo, opera Monique Canto: “C’est sans doute encore une imitation platonicienne, à la manière de Gorgias cette fois, dont le style est caractérisé par l’emploi de termes rares ou recherchés, tels ‘action manuelle’ (*kheirourgema*) – auquel Socrate substituera ‘travail manuel’ (*ergasia*, cf.450c), synonyme plus précis, plus courant, moins pompeux –, ‘exécution’ (*kurósis*) que Socrate remplacera par ‘accomplissement’ (*keuros*, cf.450e). Socrate commente du reste ce style gorgien dans le *Ménon* (76e): à Ménon qui fait une réponse à la manière de Gorgias, Socrate réplique en disant qu’il s’exprime de façon bien ‘tragique’ et majestueuse.” (PLATON, 1993, p. 135, n. 9). Mas isso é dar como evidência histórica um efeito paródico de Platão.

## RESUMO

O artigo analisa as passagens iniciais do diálogo *Górgias* de Platão a fim de verificar como, ao responder a Sócrates, a personagem que dá nome à obra explica qual é sua atividade. A trama platônica urde Górgias como um professor cuja *tékhnē* tem por finalidade persuadir a multidão. O trabalho discute se é possível que uma *tékhnē* retórica se faça a partir da atividade do *rhétor* ateniense e seus vínculos com as instituições políticas de Atenas.

Palavras-chave: Górgias. Platão. Democracia. Retórica.

## RESUME

Cet article analyse le début du dialogue *Gorgias* de Platon pour vérifier comment, en répondant à Socrate, le personnage qui donne le nom à l'oeuvre explique quelle est son activité. La trame platonicienne tisse Gorgias comme un professeur dont l'art a pour finalité la persuasion. Ce travail discute s'il y a la possibilité que l'art rhétorique trouve ses débuts de l'activité du *rhétor* athénien et ses liens avec les institutions politiques d'Athènes.

Mots-clés: *Gorgias*. Platon. Démocratie. Rhétorique.



# ARTE E CONHECIMENTO: DA MEDICINA À RETÓRICA PLATÔNICA

ADMAR COSTA

*Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro*<sup>1</sup>

*A vida é breve; a ciência, vasta; a ocasião, fugaz;  
a experiência, instável; a decisão, difícil.*

Ὁ βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρὴ, ὁ δὲ καιρὸς ὀξύς, ἡ δὲ  
πεῖρα σφαιερὴ, ἡ δὲ κρίσις χαλεπή.  
Hipócrates. *Aforismas*, I, 1.

## *A medicina entre os homens e os deuses*

As tantas ocorrências de *phármakon* em Homero deixam transparecer que o poeta é um grande conhecedor da prática médica e da manipulação de drogas variadas, tanto aquelas que nascem em solo ático quanto as que vêm do Egito e de terras distantes. De natureza ambígua, o *phármakon* faz o bem e o mal, afeta o corpo, a memória e o humor, deixando solta a fala e presa as lágrimas ou o inverso. De modo geral, trata-se de algo de origem vegetal<sup>2</sup> cujo poder despertou o interesse até mesmo dos deuses. A terrível poção preparada por Circe transforma os companheiros de Odisseu em animais, mas Hermes conhece a planta de flor branca e raiz negra que lhe serve de antídoto e a ministra a Odisseu. Ameaçada pela figura humana que resistiu aos seus encantos, Circe devolve a forma humana aos guerreiros de Ítaca, por meio de um antídoto que os rejuvenesce. Zeus confia a vida do filho ferido a Ares, que salva Diomedes com uma poção que faz estancar o sangue e cicatrizar a ferida. Atena, Circe, Medeia conhecem bem o poder das poções e sabem o momento certo de empregá-las, assim como Helena que, derramando uma droga no vinho dos hóspedes, afastou os males e fez desabrochar o riso<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Bolsista da CAPES – Brasil.

<sup>2</sup> Menos comum, em Homero, *phármakon* é associado ao veneno da serpente. Cf. HOMERO. *Iliada*, XXII, 93.

<sup>3</sup> “Outro feliz parecer teve Helena, de Zeus oriunda:/Deita uma droga no vaso de vinho de que se serviam,/Que tira a cólera e a dor, assim como as lembranças dos males”.

No campo de batalha, os bons médicos, Macáone<sup>4</sup> e Podalírio<sup>5</sup> são chamados a todo o tempo pelos chefes aqueus; por seus trabalhos, são celebrados como médicos excelentes, bons aprendizes que foram do ofício do pai, Asclépio, de quem a medicina é também filha. Pelos prodigiosos feitos, o médico é um misto de sábio e mágico. Asclépio, que teve por mestre o centauro Quíron, será cultuado como um deus, na longa tradição vindoura.

*A medicina entre a retórica e a filosofia*

No tempo de Platão, a medicina passa por profundas mudanças. Segundo Joly: “Os tratados hipocráticos<sup>6</sup> conferem à medicina uma nova tecnicidade, cada vez mais positiva e racional”<sup>7</sup>. Esta racionalidade a distancia tanto da medicina “artesanal” da época de Homero, quanto, mais ainda, da medicina exclusivamente teórica – “medicina de filósofos”<sup>8</sup> –, expressão que visa contrapor-se à concepção de Empédocles e, sobretudo, às críticas advindas de alguns sofistas desconfiados da capacidade médica. De outra natureza, porém, é a rivalidade que a escola de Cós mantém com a escola de Cnido, exposta sobretudo no tratado *Do Regime nas Doenças Agudas (Peri diaítes oxéon)*: a natureza técnica ou específica das divergências aponta, todavia, para uma variedade de procedimentos dentro de um mesmo campo, e não o oposto. Se considerarmos que os tratados sobre medicina antiga, reunidos pela biblioteca de Alexandria, tiveram origem em várias escolas,

---

HOMERO. *Odisseia*, IV, 209-211. Tradução utilizada: HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Tecnoprint, s/d.

<sup>4</sup> *Ilíada*, IV, 193-220.

<sup>5</sup> *Ilíada*, II, 732.

<sup>6</sup> Utilizaremos a terminologia *CH* para designar o *Corpus Hippocraticum*, que reúne os tratados sobre medicina antiga. Edições utilizadas/consultadas: HIPÓCRATES. *Tratados Hipocráticos*. Trad. de Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1990; \_\_\_\_\_. *De L'Art Medical*. Traduction de D'Émile Littré. Paris: Livre de Poche, 1994; \_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Ed. et trad. de E. Littré. Paris: Baillière, 1846; HIPPOCRATES. Translated by W. H. S. Jones. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957-1959. 2 v.

<sup>7</sup> JOLY, Henri. *Le renversement platonicien: logos, épistémè, polis*. Paris: Vrin, 1974. Vide p. 233. Ainda segundo Joly: Os textos médicos se valem do gênero “epidictico” para comunicar aos médicos e ao grande público a atuação da verdadeira medicina, a científica, por oposição à superstição popular, à medicina religiosa praticada no santuário de Epidauros e aos usurpadores variados (p. 235).

<sup>8</sup> *Da Medicina Antiga*, 20, 4-5: Τείνει δὲ αὐτέοισιν ὁ λόγος ἐς φιλοσοφίην, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς [...].

tais como Crotona, Cirene e Cnido, e que o nome de Hipócrates designa genericamente esta seção, ainda mais difícil torna-se o trabalho de delimitar essa fronteira que, de resto, não é o objetivo de nosso artigo. Nem o é, com efeito, ater-se ao problema autoral do tratado.

Para Hipócrates, a medicina é a verdadeira arte<sup>9</sup> e se relaciona, ainda como no tempo de Homero, a uma prática e o médico é um *demiourgós*, um *kebeirotékhnes*, que não se limita ao conhecimento dos *phármaka*, pois investiga também as causas e os *pathémata*. Além disso, ele busca agir preventivamente por meio de regimes alimentares, dietas, atuando terapêuticamente e, de outro lado, fazendo incisões e pequenas cirurgias.

No famoso tratado *Da Arte*, que integra o *Corpus Hippocraticum*, a medicina é apresentada como a verdadeira *tékhne*<sup>10</sup>, identificada tanto pelo verbo conhecer (*epistémón*<sup>11</sup>) quanto pela prática da observação (*sképsis*), argumentos fortes o bastante para separar o verdadeiro médico do charlatão e, ao mesmo tempo, defender a arte frente aos difamadores que, ao invés de usar a inteligência para buscar algo desconhecido, preferem a exibição pública – crítica endereçada aos sofistas. Ainda que o texto mencione criticamente os que abusam da palavra por oposição aos médicos, identificados por uma prática, a presença de técnicas e termos recorrentes da escola sofística trai o autor (ou autores) aproximando-o, de alguma forma, desta tradição. Não se trata apenas de lembrar que Hipócrates é dez anos mais novo que Sócrates e que estudou com Heródico, irmão de Górgias, de quem, certamente, ouviu muitas palestras mas, sim, que a discussão sobre a

<sup>9</sup> A tradução de *tékhne* por arte e não por ciência não significa que não haja uma relação íntima e indissociável entre *tékhne* e *epistémé*, ao contrário, é exatamente este elo que está sendo paulatinamente construído, seja pelo CH, seja por Platão, e é ele que está em relevo aqui. Ademais, quando Platão, no *Fedro*, afirma que a alma do médico está três níveis distante da do filósofo, ele alude, em última análise, à diferença entre *epistémé* e *tékhne*, não no que diz respeito ao conhecimento da natureza de algo, mas ao acesso aos princípios que, a exemplo da reminiscência e da contemplação das formas, expõem como o conhecimento é possível.

<sup>10</sup> *Da Medicina Antiga*, 4, 1: “No deja de ser comprensible que a este no se le considere un arte; porque no parece adecuado llamar a alguien experto en un arte en el que nadie es profano y que todos conocen, debido a su imprescindible uso. Pero el hallazgo en si es importante y requirio mucha observacion y conocimiento técnico”. HIPÓCRATES. *Tratados Hipocráticos*. Tradução de C. Garcia Gual et al. Madrid: Gredos, 1983. v. 1.

<sup>11</sup> O termo *epistémé* ocorre três vezes no CH: em *Lei* (4, 7 e 5, 2), em que marca uma oposição à opinião, *dóxa*, e no *Dos Lugares no Homem* (46, 7). O particípio presente *epistémón*, porém, é bastante usado.

legitimidade do saber técnico (da medicina como arte verdadeira), seu poder e forma de aquisição, era comum a uma época e desafiava as inteligências mais brilhantes. Notável é também a exatidão da terminologia empregada – hoje identificada com os tratados sofísticos – que se quis confrontar. Como ressalta Jacques Jouanna<sup>12</sup>, a história da retórica estará incompleta se não incluirmos nela os tratados sobre medicina, mas foi exatamente isso que prevaleceu nos últimos séculos.

A defesa da medicina como ciência começa por estabelecer uma diferença entre as coisas que existem e as que não existem – em que repercute a temática eleática do ser e do não-ser – confirmando que não pode haver arte ou ciência do que não existe.<sup>13</sup> Tampouco a arte versa sobre nomes, que são convenções, mas sim sobre algo natural.<sup>14</sup> Em ataque aos difamadores, o tratado rebate aqueles que afirmam que as curas ocorrem antes pelo favor do acaso ou da sorte (*týche*) que pelo poder da ciência. Sem negar a existência da sorte, a defesa vincula a boa sorte ao bom tratamento médico; aos que dizem alcançar a cura sem médico, o tratado vale-se disso como prova de existência da ciência médica, da qual nos servimos, mesmo quando não recorremos ao médico. É a preexistência da ciência que garante o sucesso do médico e não o contrário. Pelo erro ou acerto no tratamento, influi-se na obtenção da saúde, de onde se conclui que não existe ciência se não houver reconhecimento do limite entre o certo e o errado<sup>15</sup>. Por outro lado, a ciência não se reduz ao conhecimento do medicamento (*phármakon*), podendo o bom médico valer-se de dietas (*diatématos*) e de outros meios. O fato de desconhecermos as causas de uma doença e de sua reversão não nos autoriza a darmos crédito ao espontâneo (*autómaton*), tomando-o como o “porquê” (*dià ti tó*) de um efeito e, assim, mais uma vez menosprezar a ciência que sempre tem uma essência (*ousía*), ao passo que o autômato é só um nome pra algo que ignoramos e, pois, não existe. Tal como a natureza<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Cf. JOUANNA, Jacques. La Collection Hippocratique et Platon (Phèdre 269c-272a). *Revue des Études Grecques*, Paris, t. 90, fasc. 428-429, janv.-juin 1977.

<sup>13</sup> *Da Arte*, 2, 1: Δοκέει δὴ μοι τὸ μὲν σύμπαν τέχνη εἶναι οὐδεμία οὐκ εὐῶσα.

<sup>14</sup> A oposição *phýsis* e *nómos* é seguramente emprestada da sofística, de Hípias e Antifonte. A discussão sobre os nomes – se estes são por natureza ou por convenção – é aprofundada por Platão no *Crátilo*.

<sup>15</sup> *Da Arte*, 5, 23: Καὶ τοι ὅπου τὸ τε ὀρθὸν καὶ τὸ μὴ ὀρθὸν ὅρον ἔχει ἐκάτερον. [...].

<sup>16</sup> A concepção de que a natureza é ordenada por regularidade e padrão fixos, que

tem os seus limites fixados, também a ciência os tem e não é justo acusá-la pelo que ela não pode, pois só se pode ser artífice (*demiourgós*) naquilo que dominamos (*epikratéein*)<sup>17</sup>.

À parte isso, a medicina opera pelo exame visual (*ópsis* ou *sképsis*), de modo experimental, e nem sempre as doenças são visíveis, obrigando o médico a interpretar (*hermeneúein*) sintomas (*semeía*), evidências (*tekmería*) e reações corporais: secreções, fluidos, odores, vômitos, febres etc., ou, ainda, a ajudar o corpo a manifestar tais indícios, sendo um deles por meio da fala do paciente. Deste modo, a medicina alcança o seu status de *tékhnē*, ao combinar informações advindas das sensações (visão e audição) com inteligência. A produção de conhecimento médico se dá a partir do sensível e confere ao bom médico uma prática versátil. Por exemplo, quando dá-se “o caso das doenças escaparem ao exame dos olhos, caem elas submetidas ao exame do pensamento”<sup>18</sup>. A positividade da percepção e do verbo correlato em mostrar (*délon hē aísthēsis*)<sup>19</sup> tudo que é relativo ao corpo é celebrada ao longo de vários tratados, consagrando os médicos como *empeiroi*. Aliás, como afirma Joly<sup>20</sup>, a distinção entre *empeiría* e *tékhnē* não ocorre antes de Platão, nem tão pouco a degradação da *empeiría* em *tribé*, termo que rotulará a retórica no *Fedro*. O médico aplica, de forma exemplar, um saber geral, a ciência, a um corpo particular, examinado e observado, e busca o momento oportuno (*kairós*) pra intervir: “Isso deve saber o médico, de modo que, distinguindo o momento oportuno (*diagignóskein tòn kairón*) de cada coisa, aumente o alimento em um caso, e diminua e negue-o em outro”<sup>21</sup>. É isso

---

independem de nosso desejo e ação, conjuga-se com a noção de que o costume (*nómos*), quando forte e perseverante, é capaz de alterar a natureza; como prova, oferece-se a modelação do formato das cabeças, costume entre os Macrocefalos, que resultou em cabeças naturalmente modeladas, com o tempo. Cf. *Ares, Águas e Lugares*, 14-15.

<sup>17</sup> *Da Arte*, 8, 11: τῶν τεχνῶν ὄργανοις ἐπικρατεῖν, τούτων ἐστὶν ἡμῖν δημιουργοῖς εἶναι... A transposição de termos do campo político para o médico é usual ao longo do tratado. Destaque para o termo *epikratéein* (predominar) que, ao lado de *biaíos* (violentamente), *isomoirie* (proporcional), *pleonexía* (ambição) e *hybris* (desmedida), descrevem estados clínicos também em *Dos Ares, Águas e Lugares*, 12-13.

<sup>18</sup> *Da Arte*, 11. 8-9: ὅσα γὰρ τὴν τῶν ὀμμάτων ὄψιν ἐκφεύγει, ταῦτα τῆ τῆς γνώμης ὄψει κεκράτῃται.

<sup>19</sup> *Epidemias*, 6, 6, 1, 1.

<sup>20</sup> JOLY, 1974, p. 237.

<sup>21</sup> *Da doença sagrada*, 15, 4.

que mostra o tratado *Prognósticos*, texto diretamente atribuído a Hipócrates, mestre da escola de Cós, nos idos de 410 a.C.<sup>22</sup>

O prognóstico, para muitos, é o conceito chave da medicina hipocrática e consiste em partir do reconhecimento do enfermo, de ouvir criticamente a fala do paciente, completá-la com a observação e a experiência sobre o assunto e, assim, construir a história clínica do paciente e da doença. A combinação de várias informações, colhidas de forma crítica e atenta, é transformada em uma narrativa, incansavelmente reparada pela alteração dos sintomas e do quadro geral do paciente. Impondo-se como um diálogo vivo e constante entre o sensível e o discursivo, a medicina constrói sua ciência. Mais amplo que o diagnóstico, o prognóstico permite ao médico, não simplesmente curar o paciente – algo às vezes impossível –, mas identificar a doença e antecipar o desenvolvimento do seu estado. Assim começa o tratado: “Que o médico se exercite na previsão (*prónoian*) me parece excelente, para se conhecer de antemão e predizer aos enfermos seus padecimentos presentes, passados e os futuros”<sup>23</sup>.

Com a *prónoia*, os médicos obtêm tanto ou mais reconhecimento que com a cura. Mais que isso, a *prónoia* torna-se a característica principal desta ciência, conferindo-lhe o status de paradigmática<sup>24</sup>. A medicina arrebatava um poder próprio aos deuses ou que, por dádiva desses, pertencia aos adivinhos e aos magos, mas mantém-se distinta do fenômeno religioso. Após listar os vários tipos de adivinhação, nos mais variados contextos, o autor assevera: “Eu não faço adivinhações (*ou manteúsomai*) eu descrevo os sintomas (*semeía*), pelos quais posso estimar (*teikmaíresthai*), dentre os indivíduos, quais vão se curar e quais vão morrer, em pouco ou em muito tempo”.<sup>25</sup>

Fora do terreno da superstição popular, a medicina hipocrática investe no desenvolvimento de uma técnica de interpretação dos sintomas

<sup>22</sup> Cf. n. 1 da introdução, p. IX de HIPPOCRATES. Translated by W. H. S. Jones. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959. v. 2.

<sup>23</sup> Edição utilizada: HIPPOCRATES, 1959, v. 2.

<sup>24</sup> No *Laques* (198d), Sócrates afirma (ou cita): “A medicina, sendo a única para todos os tempos, adverte a respeito da saúde, de que modo sucedem as coisas passadas, tanto como as presentes e as futuras”. A ideia de que a medicina é um exemplo de saber técnico autêntico é recorrente nos diálogos *Protágoras* (311b), *Górgias* (501a), *República* (342, 346, 438, 604d), *Fedro* (270) e *Filebo* (55d).

<sup>25</sup> *Predições*, II, 2.1.20 (livre tradução).

fisiológicos relativos a cada uma das doenças, em seus diferentes estágios de maturação, no homem, na mulher e na criança, o que resultou em um tratado detalhado, onde se mostra possível alcançar uma evidência (*tekmerion*) através da interpretação e descoberta de um conjunto de sintomas. Ato contínuo, tem-se o prognóstico, cujo objetivo é convencer o paciente de que o médico conhece a doença em seu estado presente, passado e futuro e pode, por meio da ciência, saber se há cura possível ou se a morte é iminente ou demorada. O médico, ao instruir o paciente acerca da doença, altera a relação com esta e contribui para uma ressignificação da morte. Ao contrário dos adivinhos que culpavam o doente pela falha no tratamento, por ter este deixado de cumprir um detalhe insignificante da dieta prescrita, o médico conquista a confiança do paciente mesmo frente a um prognóstico fatal.

#### *O tratamento de Fedro*

O paciente reclama de fadiga e mal-estar. Atribui seu estado ao consumo excessivo do discurso de Lísias, quadro agravado pelo longo tempo sentado em local fechado. Segundo a prescrição do médico Acumeno, amigo de Sócrates, Fedro deve trocar a imobilidade pelo movimento, o lugar fechado pelo campo. O tratamento começa. O corpo responde bem, mas a alma ainda está acorrentada ao texto de Lísias, perdida e encantada nas suas trilhas tortas, circulares, labirínticas. Perturbado, ele se intriga com o conselho ouvido de Lísias, de que o melhor, quando se trata de relações íntimas, é entregar-se a quem não se ama. A cura completa não vem. O tratamento requer outro prognóstico e o auxílio de mais um especialista.

Fedro encontra Sócrates por acaso, no limite entre a cidade e o campo. Eles caminham e olham a paisagem. Faz parte do cenário um Fedro de aparência muito jovem, com a beleza realçada pelo vivo entusiasmo gerado pelo tesouro que carrega sob o manto: um texto, o discurso de Lísias, que ele oferece também a Sócrates. Agradecido pela oferta, Sócrates declara-se apaixonado por discursos e menciona que este poderoso *phármakon* é capaz de fazê-lo viajar até Mégara, mesmo a ele que nunca sai da cidade e, portanto, parece estar em débito com o médico Heródico, que recomendava esta caminhada. Já são dois médicos a prescrever viagens, o sol caminha pro meio-dia, e os companheiros são estimulados pela percepção (*aísthesis*) do lugar em que pisam, o que nos proporciona uma detalhada descrição

da paisagem, dos cheiros, dos sons da voz, do canto das cigarras, do calor do sol e do frescor das águas do Ilisso. A contemplação da paisagem segue a velocidade e a direção da caminhada e faz brotar também lembranças acerca de figuras mitológicas que teriam habitado a região. Antigas narrativas se misturam e se confrontam em torno de um projeto *paidêntico* que se resumiria em praticar o autoconhecimento e converter o monstro que somos em um ser simples e belo.

Fedro está, ainda, vacilante. Sócrates deseja examinar a causa deste estado perturbado. Os amigos se recostam na relva e leem, em voz alta, um discurso intrigante, superficialmente belo. Por todo o prado, além das águas do Ilisso e do canto das cigarras, ressoa: o deus enviou o amor aos homens para arruiná-los. O amor é uma doença. O deus é mau.

O efeito da peça de Lísias se opõe ao conselho da medicina e produz uma súbita paralisia, de corpo e alma, nos ouvintes. Sócrates logo denuncia os paradoxos, a circularidade, a repetição dos argumentos, mas está, ainda, sob o efeito do veneno. De dentro do labirinto de palavras ele tenta apontar uma saída e começa a refazer todo o discurso, em um estado declaradamente alterado, como se desejasse converter o labirinto numa estrada em linha reta. Atingido, porém, pelo *daímon*, ele reage. Primeiro, identifica os possíveis danos a que eles estão expostos: a cegueira é lembrada. Fugindo dela, como fez o poeta Estesícoro, ele logo prepara o antídoto que pode evitá-la, um discurso inspirado, o qual consiste na troca da paralisia pela investigação, do humano pelo divino, da mentira pela verdade. O caminho da cura total é longo, difícil e arriscado, envolve a mobilidade do corpo, na terra, e da alma, até o supraceleste, altura jamais cantada pelos poetas. Este raro antídoto à ignorância, o conhecimento, em que consiste, onde e como é alcançado?

Por inadequado que seja, lancemos mão de um atalho. O Platão do *Fedro*, em consonância com vários outros diálogos, aponta a alma como sede do conhecimento, descrevendo-a, pela ação e afecção, ao longo de duas escatologias. Em forma de mito, a alma é figura como uma carruagem alada, puxada por dois cavalos de índoles opostas e um piloto que os dirige. O conhecimento consiste, em última análise, na contemplação das essências supracelestes: beleza, justiça, sabedoria e verdade. A ação contemplativa resulta, por sua vez, da combinação entre a força motriz, presente nos dois



cavalos, e a destreza de condução, pelo guia da alma que, como se estivesse em uma corrida, busca estar o mais perto possível e assemelhar-se ao líder de sua rota, um deus. Tendo feito uma boa jornada, a alma se nutre de sabedoria e verdade nas alturas, do contrário, nutre-se apenas de opinião e de migalhas de saber. O que o *Fedro* mostra, com esta imagem, é que o processo que torna a alma, aqui na terra, desejosa de contemplação, com fome de conhecimento, é despertado pela força da percepção estética da beleza, pois só “vendo a beleza daqui [terrena] e recordando a [beleza] verdadeira [*alethoús anamimne(i)skómenos*] é que a alma toma asas”<sup>26</sup>. O processo não ocorre com as outras essências, no plano sensível, porque “somente a beleza resplandece ao olhar” (*kallos de tót' ên ideîn lamprón*) e somente ela nos permite seguir o coro de um dos deuses e tomar parte na mais “benéfica das iniciações, que celebramos [*argiázomen*], completos e protegidos de qualquer falta [*kakón*] vindoura”<sup>27</sup>. Somente a alma que alcança as essências e as contempla conhece, de modo forte. Todavia, todas as almas que já habitaram um corpo humano – se não tiverem atentado gravemente contra a justiça – não voltarão a reencarnar em uma fera, pois “não se tem contorno [*skhéma*] humano sem ter visto a verdade” (*idoúsa tèn alétheian*)<sup>28</sup>. Logo, é próprio à condição humana compreender<sup>29</sup>, isto é, reunir as múltiplas percepções em uma forma, na medida própria de cada um.

### Tékhnē e epistémē

Encontramos a forma substantivada do termo *epistémē* oito<sup>30</sup> vezes ao longo do *Fedro*. As quatro primeiras ocorrências (247c8, 247d1, 7 e 247e2) referem-se ao máximo acesso possível à verdade e ao conheci-

<sup>26</sup> PLATÃO. *Fedro*, 249d. Edições utilizadas: PLATÓN. *Fedro*. Trad. de María Isabel Santa Cruz. Buenos Aires: Editorial Losada, 2007; \_\_\_\_\_. *Phèdre*. Traduction de Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1954.

<sup>27</sup> PLATÃO. *Fedro*, 250b-c.

<sup>28</sup> PLATÃO. *Fedro*, 249b.

<sup>29</sup> δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰδὼν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῶ συναιρούμενον. “Pois é necessário que o homem compreenda o que se diz segundo uma forma, passando das múltiplas percepções até a unidade reunida pelo raciocínio [...]” PLATÃO. *Fedro*, 249b.

<sup>30</sup> O verbo *epístamai* é usado 14 vezes em contextos variados, dentre os quais eu destacaria toda a página 268, com sete ocorrências relacionadas à distinção entre quem conhece (médico) e quem não conhece (o retórico).

mento, mas com a advertência – repetida mais de uma vez – de que se trata da alma divina e não humana. Entre as almas dos mortais, a que melhor segue a alma imortal assemelha-se com ela, mas em um contexto de luta, dor e disputa pelos lugares de melhor contemplação. O particípio do verbo *eikázō*, assemelhar, aqui usado para aproximar a alma mortal da imortal, não é encontrado nos papiros, só nos manuscritos.<sup>31</sup>

Das passagens restantes, duas são cabais, por colocar em jogo a comparação entre quem tem ou não conhecimento, valendo-se do modelo médico – 268b4 e 269d5 –, e duas não. Nestas últimas, 276a5 e 276e7, Sócrates contrapõe aqueles que têm o conhecimento na alma, razão de falar e escrever com propriedade, aos que não têm, e por isso falam de modo superficial e sem envolvimento intelectual. Na sequência, Fedro é convidado a abandonar a retórica e a se dedicar ao estudo da dialética para, só assim, falar e escrever com arte. A mesma arte que Sócrates afirma ser propriedade da medicina.

O modelo da arte da medicina aparece em um contexto em que a dialética já foi apresentada. Podemos situar o início da discussão em 259e, quando Sócrates propõe como pré-requisito ao falar bem, a existência, no pensamento (*diánoian*), do saber (*oída*) a verdade sobre o assunto tratado. O conselho supõe como perigo extremo falar sobre o que não se sabe pra quem não sabe, o que se mostrou inoportuno no discurso de Lísias e, mais ainda, quando é o caso de pessoas que, como os retóricos, falam para a multidão sobre bem e mal, justiça e injustiça, desconhecendo e confundindo tudo. Fedro parece, porém, acreditar que o retórico deve ser julgado pelo efeito que causa, a persuasão, e não pelo saber que detém. Não basta saber apenas falar, diz Sócrates; não basta apenas saber, rebate Fedro. Se esta leitura procede, podemos compreender por que a apresentação da “arte dialética” não é suficiente para demover Fedro de sua opinião. Aceitar que a dialética é um bom caminho para o verdadeiro aprendizado não é aceitar que ela torne alguém um mestre da palavra, à altura de Górgias, Protágoras, Tísias, Trasímaco e tantos outros que Fedro distingue como realzas (*basi-*

<sup>31</sup> Θῆ ἐπομένη καὶ εἰκασμένη ὑπερῆρεν, Ed. De Burnet e θεοῖς ἐπομένη ὑπερῆρεν, Ed. Les Belles Lettres, 1954. Santa Cruz (Ed. Losada, 2007) sugere que se trata de uma interpolação muito antiga, introduzida talvez por um copista cristão, já presente no comentário de Hermes.

*likoi*), não pela dialética – evidentemente –, mas por algo que ainda escapa. Neste momento, para contrapor-se à insistência de Fedro, que reconhece como eficaz – pelos resultados – um grande conjunto de técnicas, manuais, livros e estratégias utilizadas e descritas pelos mestres retóricos, Sócrates denuncia que a discussão está muito frouxa, pois não há tempo de examinar todos esses efeitos englobados pela retórica<sup>32</sup>, e condiciona a investigação sobre “o poder da arte” ao prévio esclarecimento sobre quem tem ou não tem arte, recorrendo ao modelo da medicina.

Invocando pai e filho médicos, Erixímaco e Acumeno, Sócrates propõe o seguinte problema: o que dizer de alguém que, por saber (*epístamai*) receitar (*prospbérein*) ao corpo o que vai fazê-lo esquentar, esfriar, vomitar ou evacuar, considera-se médico e capaz de fazer igualmente médico a quem transmitir seus conhecimentos (*epistémen paradô*)? E Fedro confirma que é preciso perguntar a esta pessoa se ela também compreende (*prosepístatai*) como aplicar tudo aquilo, quando (*hopóte*) e em que medida e por quanto tempo (*kai mékbri hopóson*). E ambos concordam que aquele que se considera médico, apenas porque leu um livro ou um manual sobre o assunto, deveria ser chamado de louco, pois nada sabe sobre a arte da medicina. Mas quem é que sabe realmente e por quê?

Para responder a essas perguntas Sócrates oferece-nos um modelo de ciência, à luz da medicina, descrevendo sua metodologia<sup>33</sup>. A condição geral<sup>34</sup> para toda grande ciência se apresenta nos seguintes passos. Toda

<sup>32</sup> Segundo Fedro, uma variedade muito grande de “artes” são englobadas pela grande arte da retórica e todas elas têm um poder (*dýnamis*), tais como a arte de falar, de escrever, de responder, de perguntar, de eloquência, arte da brevidade, do estilo, o que também engloba a “magia do verbo” e técnicas de uso de vocabulário, de imagens, de máximas. Enfim, são dezenas de ocorrências do termo *tékhne* que, subitamente, serão confrontadas com a arte da medicina.

<sup>33</sup> De modo resumido podemos dizer que a relação entre Platão e Hipócrates toca três problemas importantes: i. precisar qual é a fonte a que Platão teve acesso, considerando a dificuldade autoral que ronda o *CH*. (Litré e Kucharski, p. ex., defendem tratar-se de *Da Medicina Antiga*, XX); ii. quantificar o peso de Hipócrates e de Anaxágoras no modelo investigado e iii. saber até que ponto o próprio método dialético é devedor do modelo da medicina, assumido como uma metodologia geral científica.

<sup>34</sup> Em um dos primeiros trabalhos sobre este tema, Paul Kucharski (La «méthode d’Hippocrate» dans le Phèdre. *Revue des Études Grecques*, Paris, t. 52, fasc. 245, avril-juin 1939.) chega a falar de “postulado de Sócrates” para a ciência, apresentando-o, em seguida, em cinco etapas.

*tékhnē* de importância necessita de falatório<sup>35</sup> e especulação sobre a natureza. Este fato levou Péricles a adquirir a arte, precisamente pela proximidade com Anaxágoras, que alcançou a natureza da inteligência (*phýsin nou̐ te kai̐ anoías*) e a expôs em abundantes discursos, de onde proveio a arte do discurso.

À pergunta de Fedro, Sócrates reforça a analogia entre medicina e retórica, afirmando que em ambas é preciso distinguir (*dielésthai*) a natureza, do corpo em uma e da alma na outra, para não proceder apenas por rotina e experiência (*tribé(i) mónon kai̐ empeiría(i)*) mas por arte (*tékhnē(i)*). Com arte, a medicina, através de drogas e nutrição, dá ao corpo saúde e força, enquanto que a retórica, com discursos e práticas habituais, transmite à alma a persuasão e a virtude que se deseja.

O segundo passo leva diretamente ao terceiro, que é saber se o conhecimento da alma implica o conhecimento da natureza do Todo<sup>36</sup> (*toú hólon phýseōs*). Em uma clara indicação de que o assunto diz respeito à medicina e a Hipócrates, especialmente, Sócrates concorda com a observação de Fedro de que o mesmo método (*methódou*) vale para o corpo. Enfim, trata-se de um método atribuído a Hipócrates, que compreende a parte em vista do todo, e que agora precisa ser examinado em mais uma etapa.

O exame confronta o ensinamento do médico de Cós sobre a natureza e o discurso verdadeiro (*ho alethēs lógos*) e, conseqüentemente, conclui pela validade do método e por sua aplicação geral à natureza de qualquer coisa, condicionando os seguintes passos: primeiro, se que-

<sup>35</sup> O termo *adoleskhía* é de difícil compreensão neste contexto e pode imprimir um tom irônico a toda passagem. Embora o termo apareça com sentido positivo em Platão, particularmente em *Crátilo*, 401b e *Parmênides*, 135c, prevalece a conotação pejorativa em ARISTÓFANES. *Nuvens*, 1480, 1485, *CH*, *Preceitos*, 2, 3 e no próprio PLATÃO. *Político*, 299b.

<sup>36</sup> A expressão *Tò hólon* tem sido compreendida de três maneiras: i. o conhecimento do corpo é inseparável dos fatores ambientais, posição conhecida como medicina meteorológica; ii. o conhecimento do corpo é inseparável do conhecimento do Universo, em conformidade à analogia micro/macro, corpo/Universo: medicina Cosmológica (Cf. EDELSTEIN, L. ΠΕΡΙ ΑΕΡΩΝ *und die Sammlung der Hippokratischen Schriften*. Supplément critique au Bulletin de l'Association Guillaume Budé. Berlin: Weidmann, 1931.); e iii. *tò hólon* designando o todo do objeto tratado, isto é, a alma mesma, em respeito ao contexto da discussão (cf. JOUANNA, 1977). Nossa interpretação se aproxima desta última, mas entende que o contexto da alma no *Fedro* engloba, de um lado, a natureza dinâmica de algo composto por três partes e, por outro lado, o fato de que a alma afeta e é afetada pelo seu entorno, de cuja análise depende a revelação de sua natureza invisível e de difícil apreensão.

remos ser técnicos (*tekhnikoi*) em algo e ainda transmitir a outro esta capacidade, precisamos determinar se este algo é simples ou composto (*haploûn ê polyeidês estin*); depois, se se tratar de algo simples, examinar qual é sua capacidade (*dýnamin*) natural para atuar (*drân*) e sobre o que atua, qual é sua capacidade para sofrer (*patheîn*) um efeito e por obra de quem o sofre. Quando se tratar, porém, de algo que tem muitas formas (*pleío eidê êkhe(i)*), depois de enumerar cada forma, devemos repetir o mesmo procedimento utilizado no caso de algo simples. Com o apoio de Fedro, Sócrates acrescenta que este método é o oposto de um caminho de cego. Com este método, isto é, com a arte, podemos proporcionar a alguém um discurso com arte, que expõe rigorosamente a essência (*ousían*) da natureza a qual o discurso se aplica.

Portanto, é claro que se o intento de Trásímaco ou de qualquer outro escritor ou orador é produzir a persuasão e proporcionar a arte retórica (*tékhnen rhetorikén*), antes de tudo seria preciso ter escrito com todo rigor possível sobre a alma, a fim de dizer se ela é naturalmente una ou homogênea ou se, tal como o corpo, ela é multiforme. Aplicando o método ao caso da alma, Sócrates pede que se diga como ela age e sofre, repetindo as etapas de pesquisa já mencionadas.

Cumprida a tarefa de saber o que é a natureza da alma, através do método de análise e divisão, pode-se agora atingir uma terceira etapa, que consiste em apontar ou ajustar (*diataxámeno(s)*), por um lado, os gêneros (*géné*) de almas e suas afecções (*pathémata*), por outro, o mesmo em relação ao discurso, para explicar todas as causas, atando cada um deles entre si e ensinando qual classe de discurso é responsável (*hên aitian ex anánke(s)*), necessariamente, pela persuasão de uma alma sim e de outra não.

Logo, todos os que agora escrevem, diz Sócrates, são engenhosos (*panoúrgoi*) na arte do discurso e sabem muito sobre a alma mas dissimulam (*apokρύπτontai*). Como a força do discurso está na condução de almas (*lógon dýnamis tynkhánei psykagogía*), quem deseja ser orador precisa saber quantas formas (*eidê*) tem a alma e qual é sua natureza, para pôr-se em conformidade com todas as etapas do método de análise da natureza de algo, antes exposto. Feito isso, o técnico saberá qual dentre as formas (*eidê*) de discursos tem que tipo de ação, em virtude de que causa, em relação a cada tipo humano. E isso só não basta. Na hora da prática, tal como o médico, o técnico precisará

acompanhar ações e fatos pela força da percepção (*té(i) aisthēsei dýnasthai*) para saber em quais oportunidades (*kairoús*) deve falar ou calar-se e quando deve falar muito ou brevemente. Ao menos no que concerne à prática, o médico e o retórico se valem da mesma expertise para interagir com casos particulares, analisá-los criticamente e aproximá-los de algum modelo previamente conhecido a fim de verificar a correspondência do comportamento entre um e outro e ser capaz de prever o passo seguinte. À ausência de modelo, ambos devem estar atentos às reações corporais e psíquicas aos *phármaka*, pois ações, reações e afecções são sintomas e, logo, um modo de comunicação capaz de guiar a prática do técnico, médico ou retórico.

No fim das contas, a medicina e a retórica são indissociáveis de uma prática que as vinculam à percepção da temporalidade e consequentemente às mudanças advindas com ela. São artes ou ciências que só se completam quando se alcança a boa combinação entre conhecimento<sup>37</sup> e percepção e é justamente aí que elas – que andavam a se confundir com a filosofia – se distinguem. Na *República*, tal como no *Fedro*, a *dýnamis* do dialético e, portanto, do filósofo, é definida como a de pensar as formas sem valer-se de bases sensíveis. Nessa linha, vemos a geometria mais perto da filosofia que a medicina e a retórica, mas isso não pode ser tratado aqui. Além de mostrar a familiaridade entre o método médico e o método dialético no que tange à investigação da natureza, Platão também evidencia a proximidade entre medicina e retórica. Ora, isso já era patente também pelo objetivo, explícito no *CH*, de diferenciar a verdadeira arte e, com ela, o médico do charlatão. Ao defender a medicina das críticas sofísticas, o autor ou autores dos tratados mostrou-se hábil na arte do convencimento, indicando que o médico não pode tratar o corpo sem ganhar a alma do paciente e, assim, obter sua confiança mesmo quando diante do mais terrível dos prognósticos. Descortinando o futuro a partir de um presente e passado nebulosos, a medicina se impõe como uma ciência da temporalidade, capaz

<sup>37</sup> Citando Snell, Allen adverte para o sentido prático do termo *epistémē*: “Bruno Snell’s survey of pre-Platonic uses of ἐπιστήμη as follows: “ἐπίσταμαι and ἐπιστήμη, like σοφία and unlike γιγνώσκειν and συνείναι, have as their primary meaning ‘efficiency in practise’, practical intelligence; sometimes denoting a restricted technique (ability in some special field), sometimes a generally intelligent approach to living... ἐπιστήμη does not imply contemplation of an object, but understanding, in the sense of ability to act”. ALLEN, R. E. The Socratic paradox. *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia, v. 21, p. 256-265, 1960.

de identificar um padrão de repetição, da doença e da saúde, em corpos em constante mudança.

*Retórica e medicina: conclusão*

Aos olhos de Platão, a medicina tem o que a retórica ainda não tem: um conjunto de saberes que orienta a sua prática. Especificamente, falta à retórica um conhecimento sobre a alma, pois é a esta que a persuasão se destina, na forma de *psykagogía*. Logo, ou os retóricos que ora escrevem e ensinam a arte do discurso dissimulam que têm esse conhecimento, ou eles têm apenas prática e experiência e não são detentores da *tékhnē*. Dentre este grupo, apenas Trasímaco foi expressamente nomeado. Platão parece conceder-lhe o benefício da dúvida mas não o título de “técnico”. Esta dúvida, porém, permite a compreensão da posição de Fedro, que insistiu, mais de uma vez, no sucesso da prática retórica, a despeito do conhecimento exigido por Sócrates. Além disso, caberia perguntar: i. A retórica pode tornar-se uma *tékhnē* ao alcançar tais exigências?, ii. O conhecimento exposto sobre a alma, na palinódia, é este saber? e iii. Há em Platão lugar para uma arte retórica ao lado da dialética?

Em ritmo de conclusão, eu responderia “sim” a todas as perguntas, com algumas ressalvas. A possibilidade de a retórica tornar-se arte está aberta, mas por se tratar de um processo, podemos dizer que Platão lançou a primeira pedra. Olhando atentamente a revolução que ocorre na medicina e na geometria, em sua trajetória de consolidarem-se como ciências, Platão critica a retórica em geral, não para negar-lhe existência, e sim para motivar uma transformação radical capaz de fazê-la mais útil e confiável, o que implica o passo seguinte. Longe de dirimir a importância daquilo que já é característico do retórico, a percepção da oportunidade e as qualidades naturais, o que se exige é uma constante reflexão sobre a própria atuação, conhecimento sobre a alma e sobre o assunto abordado. Platão não é o primeiro a dizer que o discurso visa à alma<sup>38</sup>, mas é talvez o mais obsessivo em dizer o que é discurso e o que é alma. Neste ponto, o que o *Fedro* revela

<sup>38</sup> “O poder da magia, convivendo com a opinião da alma, fascina-a, persuade-a e transforma-a por encantamento”. GÓRGIAS. *Elogio de Helena*, 61-62. Tradução utilizada: GÓRGIAS. *Testemunhos e Fragmentos*. Tradução de Manuel Barbosa e Inês de O. e Castro. Lisboa: Colibri, 1993.

sobre a alma satisfaz e extrapola a demanda de saber que foi posta sobre ela. A palinódia oferece tanto uma compreensão sobre a natureza da alma<sup>39</sup>, quanto uma descrição do mundo supraceleste<sup>40</sup> e da jornada da alma, em sua subida e queda, o que nos leva a defender que a retórica é necessária e distinta da dialética. O campo para justificar esta necessidade é o político, na sua dimensão mais prática, a saber: o da persuasão e da formação de todo cidadão que precisa ser levado a agir politicamente mesmo sem estar pronto, porque não tem – circunstancialmente – uma compreensão geral e profunda das forças políticas em tensão.

Ainda que o governante, em uma cidade utopicamente ideal, tenha a prerrogativa de usar a força para corrigir os desvios daqueles que, unicamente por ignorância, são contrários a este governo, ele preferirá a docilidade à violência. Se educado na filosofia, o detentor do poder sabe que “o cidadão foge da lei, como as crianças do pai, porque foram educadas, não pela persuasão, mas pela violência”<sup>41</sup>. Se o corpo fosse sempre são e livre de ferimentos, de que serviria a medicina? Se houvesse um consenso geral sobre como agir e sobre como conduzir o governo da cidade, de que serviria a persuasão? É exatamente quando o corpo e alma adoecem que Platão manda buscar os remédios, *phármaka*, poções e discursos, capazes de fazer “a alma a ser o mais rápida possível a curar e a endireitar o que caiu e adoeceu, eliminando as lamentações com remédios”<sup>42</sup>, do mesmo modo que fazemos quando o corpo adoece.

O objetivo do discurso é persuadir almas, persuadir significa conduzir (*psykhabageîn*) e, conseqüentemente, curar a alma da fadiga da dissensão e da paralisia. Esta cura incluirá, necessariamente, o diagnóstico do tipo de alma e o tratamento, que consiste na escolha de um tipo de discurso a ser ministrado na hora certa e com duração determinada. A medicina e a retórica fundidas convertem-se na arte da política, onde corpos e almas sadios, através da profilaxia da ginástica, da dieta e da música, realizam a justiça.

<sup>39</sup> PLATÃO. *Fedro*, 245c.

<sup>40</sup> PLATÃO. *Fedro*, 247c.

<sup>41</sup> PLATÃO. *República*, 548b. Edições utilizadas: PLATÃO. *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993; e SLINGS, S. R. (Ed.). *Platonis Rempublicam*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

<sup>42</sup> PLATÃO. *República*, 604d.



Porém, se alguma enfermidade sobrevém ao corpo e à alma e resulta no tipo mais grave de doença, a injustiça<sup>43</sup>, esta enfermidade pode contaminar toda a esfera social e dizimar a cidade. Neste momento, caberá ao político a prescrição do tratamento adequado a fim de restituir a saúde coletiva e individual, do todo e da parte. Não há remédio único que cure todos os corpos, nem há um só discurso capaz de eliminar a injustiça. A divisão do corpo social em diferentes grupos deve decorrer de um diagnóstico preciso, capaz de reunir e separar a partir da análise do todo e da parte, para tornar possível o tratamento dos que padecem da mesma doença. Cada grupo deve buscar realizar o que é próprio e evitar o tipo de enfermidade que lhe é correlato. O filósofo evita a perversidade, a apatia e a tirania, o guardião evita o medo, a paixão e a ferocidade do lobo, enquanto que o artesão evita a preguiça, a ganância e a licenciosidade. Administrando a cidade e harmonizando a própria alma, de modo o mais perfeito possível, o político ministra discursos em forma de instrução, de leis, de mitos, de elogios, de críticas, de hinos, de música e de preces que, na dinâmica do diálogo com cada cidadão, perpassa toda a engrenagem social, servindo-lhe de *phármakon*.

## RESUMO

O *Fedro* nos apresenta a persuasão como o efeito pretendido por todo discurso. Comparando os efeitos da persuasão e do discurso com aqueles produzidos pelas drogas (*phármaka*), utilizadas pelos médicos, Sócrates estabelece as condições para se distinguir o médico do charlatão e o orador comum do detentor da arte. Como esta distinção já está suficientemente apresentada pelos textos médicos, interessa-nos, aqui, examinar as justificativas apresentadas pela medicina e, posteriormente, por Platão – no *Corpus Hipocraticum* e no *Fedro*, respectivamente – para determinar que a medicina e a filosofia operam no domínio da arte ou ciência (*tékhnē*), enquanto a retórica não. O entendimento acerca da concepção de *tékhnē* que foi utilizada para rebaixar o estatuto da retórica enseja, paralelamente, a ocasião de comparar e confrontar os modelos de *tékhnē* do médico, do filosófico e do retórico, e aferir

---

<sup>43</sup> PLATÃO. *República*, 444c-d.

as consequências práticas advindas para esses diferentes ramos do conhecimento.

Palavras-chave: *Tékhnē*. Conhecimento. Medicina. Retórica. *Phármakon*. Discurso.

## RESUME

Le *Phèdre* nous présente la persuasion comme l'horizon propre du discours. En comparant les effets du discours avec ceux produits par les drogues (*pharmaka*), qui sont du ressort de la médecine, Socrate définit les conditions pour distinguer le médecin du charlatan et aussi l'orateur de la parole commune aux hommes ordinaires. Comme cette distinction est déjà suffisamment présentée dans les textes médicaux, on s'intéressera d'abord ici à examiner les justifications présentées par la médecine et soutenues plus tard par Platon – chez le *Corpus Hippocraticum* et chez le *Phèdre*, respectivement – pour déterminer que la médecine et la philosophie opèrent dans le domaine de l'art ou de la science (*tekhnè*), tandis que la rhétorique non. La compréhension de la *tekhnè* qui a été utilisée pour abaisser le statut de la rhétorique soulève, en outre, la possibilité de comparer les modèles de techniques propres à la médecine, avec ceux de la philosophie et de la rhétorique, et d'évaluer les conséquences pratiques de ces différentes branches de connaissance.

Mots-clés: *Tékhnè*. Connaissance. Médecine. Rhétorique. *Pharmakon*. Discours.

## A TEKHNOLÓGIA DE PLATÃO: O CASO DO FILEBO

MARCELO P. MARQUES

*Universidade Federal de Minas Gerais*

A proposta é discutir a reflexão sobre a técnica que é feita no *Filebo*<sup>1</sup>, em função de sua posição no movimento argumentativo do diálogo. Trata-se de examinar a *tékhnē* no contexto da contraposição e da aproximação que são feitas entre prazer e saber, tendo em vista a vida feliz, compreendida como uma mistura entre os dois polos. Nesta seção do diálogo, os interlocutores operam uma divisão das técnicas ou ciências, repassando os critérios que nos permitem determinar o valor do saber (reflexão, discernimento, inteligência, técnica, ciência etc.) em suas diferentes modalidades.

Este momento do diálogo é mais uma reflexão analítica das técnicas ou das ciências, que, na verdade, é tão desconcertante quanto excessivamente sintética. O que poderia ser chamado, genericamente, de uma ‘divisão’ das técnicas situa-se entre a longa e minuciosa análise dos prazeres (a seção mais longa, com cerca de 24 páginas *Stephanus*) e a conclusão final, que estabelece mais exatamente as condições da mistura que é a vida boa. Cerca de um terço do diálogo foi utilizado para analisar as diferentes espécies de prazer: mistos e puros, corpóreos e psíquicos, falsos e verdadeiros. Agora é feito um rápido exame das ciências ou técnicas, em termos de maior ou menor precisão, medida e pureza etc. (4 páginas). Por que é feito um exame tão rápido? Por que uma divisão tão sintética (quase uma contradição em termos)?

Apresento, inicialmente, uma visão de conjunto da primeira parte da primeira passagem<sup>2</sup>, para, em seguida, apenas formular alguns dos

---

<sup>1</sup> PLATÃO. *Filebo*, 55c-57d; 57e-59d.

<sup>2</sup> PLATÃO. *Filebo*, 55c-57d.

problemas de interpretação que ela suscita, no contexto de uma pesquisa mais ampla em andamento.<sup>3</sup>

### 1. A divisão

Contra a impressão de que os interlocutores possam vir a ser condescendentes com os saberes, que constituem um dos polos da oposição em questão, prazer e reflexão (*hedoné/phronesis*), eles devem, agora, diz Sócrates, fazer com as ciências aquilo que acabaram de fazer com os prazeres, ou seja, dividir as técnicas de várias maneiras possíveis, batendo nelas com firmeza (*perikroúomen*), para: pô-las à prova, verificar sua consistência, avaliar sua pureza, examinar sua verdade<sup>4</sup>.

Na ciência dos saberes (*tà mathémata epistémēs*) há uma parte que é demiúrgica (*demiourgikón*, artesanal, produtiva) e outra que é pedagógica (educacional, formativa); Sócrates escolhe um dos lados, para continuar dividindo: dentre as técnicas manuais (*kebeirotekhnikáís*), uma parte tem mais a ver com ciência e outra menos, uma é mais pura, a outra mais impura, e ainda, para cada uma delas, é o caso de se distinguir as ciências que as comandam<sup>5</sup>.

Tudo indica que os fatores que determinam a hegemonia de alguns saberes, que, portanto, têm mais poder (de comando) e valor, são o número, a medida e o peso, cada um com sua respectiva técnica (*arithmetikên, metretikên, statikên*). Sem a dimensão mensuradora, avaliadora, as técnicas se reduziriam a quase nada (avaliação radical, à primeira vista excessiva, que merece exame aprofundado). Os aspectos que se opõem a esses fatores determinantes do valor de uma técnica são a suposição (*eikázēin*), o exercício das sensações (*aisthéseis*), a experiência ou dimensão empírica (*empeiria(i)*) e um tipo de rotina (*tribê(i)*); às quais se acrescentam a capacidade de conjectura (*stokhastikês dynámesin*), o exercício (*meléte(i)*) e o esforço (*rhómen*), que os muitos (*hoi polloî*) chamam de técnicas<sup>6</sup>.

A música é indicada como uma dessas técnicas ‘dos muitos’, constituindo, assim, tanto uma etapa da construção da argumentação de-

<sup>3</sup> Ver MARQUES, M. P. (Org.). *Teorias da imagem na antiguidade*. São Paulo: Paulus, 2012.

<sup>4</sup> PLATÃO. *Filebo*, 55c.

<sup>5</sup> PLATÃO. *Filebo*, 55d.

<sup>6</sup> PLATÃO. *Filebo*, 55e-56a.

envolvida através da divisão (*diáresis*), como um exemplo da mesma, que desdobra empiricamente o que já foi indicado conceitualmente: de maneira geral, a técnica da música não recorre à medida para harmonizar, ou melhor, recorre à conjectura para descobrir sua medida (é o caso da aulética), o que faz com que não haja clareza, mas, na verdade, pouca firmeza nas suas produções<sup>7</sup>. Sócrates parece ter em vista, para estabelecer a música como contraponto, a prática de maneira isolada, improvisada, o tocar quase de improviso de um instrumento de sopro.

Pelo mesmo caminho, encontramos outras técnicas em igual situação, como a medicina, a agricultura, a navegação e a estratégia. Por oposição a essas, é mencionada a construção, por recorrer mais à medida e aos instrumentos, conferindo-lhe maior exatidão e mais tecnicidade, em relação às outras ciências. As técnicas citadas são a construção de navios, de casas e a carpintaria; os instrumentos são a régua, o torno, o compasso, o cordel e o esquadro<sup>8</sup>.

Σω - θῶμεν τοίνυν διχῆ τὰς λεγομένας τέχνας, τὰς μὲν μουσικῆ συνεπομένας ἐν τοῖς ἔργοις ἐλάττονος ἀκριβείας μετισχούσας, τὰς δὲ τεκτονικῆ πλείονος.

SO - *Dividamos, então, as ditas técnicas em duas: umas, que seguem a música e partilham de menor precisão nas suas obras, e outras, mais (precisas), (que seguem a técnica) da construção*<sup>9</sup>.

O critério que divide e relaciona, opondo-os, os dois tipos de técnica é a precisão (*akribéias*). A mais precisa de todas e, por isso, primeira, é a técnica dos números (*arithmetikén*); que, por sua vez, é também divisível em duas: uma, a técnica dos muitos, e a outra, a dos que filosofam. A diferença não é pequena: uma técnica conta unidades desiguais (*anísous*) (exércitos, bois, coisas pequenas, coisas grandes); a outra técnica conta unidades que não diferem uma da outra; nessa perspectiva, é preciso postular (*théseis*) que, dentre as milhares de unidades, nenhuma difere da outra<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> PLATÃO. *Filebo*, 56a.

<sup>8</sup> PLATÃO. *Filebo*, 56b-c.

<sup>9</sup> PLATÃO. *Filebo*, 56c4-6.

<sup>10</sup> PLATÃO. *Filebo*, 56c-e.

As técnicas seguintes são então contrapostas como diferentes: o cálculo e a medida, tal como são usados na construção e no comércio, por oposição à geometria e aos cálculos feitos segundo a filosofia (aos quais a filosofia recorre) (*katà philosophían*). Sócrates pergunta se é preciso dizer que cada uma (dessas técnicas) é uma ou se é o caso de postular que são duas. Protarco responde de acordo com o que foi dito até este ponto: ele propõe (escolhe a hipótese de) que cada uma delas seja duas<sup>11</sup>.

O motivo pelo qual Sócrates traz essa questão para o centro da discussão parece ser o seguinte:

δοκεῖ τοίνυν ἔμοιγε οὗτος ὁ λόγος, οὐχ ἦττον ἢ ὅτε λέγειν αὐτὸν ἡρχόμεθα, ταῖς ἡδοναῖς ζητῶν ἀντίστροφον ἐνταῦθα προβεβληκέναι σκοπῶν ἄρα ἐστὶ τις ἑτέρας ἄλλη καθαρωτέρα ἐπιστήμη, ἐπιστήμη, καθάπερ ἡδονῆς ἡδονή.

*O que me parece é que nossa discussão [nosso argumento], não menos agora do que quando a começamos, se propõe aqui examinar um paralelo [antístrophon] à pesquisa sobre os prazeres e ver se há uma ciência mais pura que outra ciência, tal como há um prazer mais puro que outro prazer<sup>12</sup>.*

O fato é que a argumentação já havia descoberto que as técnicas diferem uma da outra, por serem relativas a coisas diferentes (por terem objetos diferentes), e também por serem mais ou menos claras, uma em relação à outra. Ao longo da discussão, em relação a uma técnica que foi chamada por um mesmo nome, por causa da opinião de que ela era única (uma), agora se pergunta se ela é dupla, em relação à clareza e à pureza: se a que é praticada pelos que filosofam é mais precisa do que a que é praticada pelos que não filosofam<sup>13</sup>.

A resposta é que, no que concerne à clareza das ciências, caminham na direção de uma diferença espantosamente grande (*thaumastòn diaphoràs mégethos*). Dizendo de maneira mais fácil: essas (ciências) diferem muito das outras técnicas; as que são movidas pelo impulso (*bormén*) dos que filosofam realmente diferem enormemente (*diaphérousin amékehanon*),

<sup>11</sup> PLATÃO. *Filebo*, 56e-57a.

<sup>12</sup> PLATÃO. *Filebo*, 57a9-b2.

<sup>13</sup> PLATÃO. *Filebo*, 57b-c.

pela exatidão e pela verdade, em relação à medida e aos números. É feita uma menção aos indivíduos que arrastam (distorcem) os argumentos/discursos (em todas as direções). Há, efetivamente, duas técnicas dos números, duas técnicas da medida, e ainda muitas outras técnicas que compartilham um só nome, tendo a mesma dualidade<sup>14</sup>.

A argumentação final (dessa divisão das técnicas e ciências) é feita tendo em vista supostos interlocutores hábeis (*deinoús*) no uso dos discursos. Segundo Sócrates, o poder do dialogar (a potência do diálogo, a faculdade dialética) exige que um conhecimento seja preferível: o conhecimento mais verdadeiro (*alethestáten gnôsin*), que tem por objeto ‘o que é’, ‘o que é realmente’, ‘o que é por natureza sempre o mesmo’<sup>15</sup>.

Protarco tenta conciliar Górgias e Sócrates, ou seja, encontrar uma espécie de acordo que elabore de maneira razoável as relações entre a técnica da persuasão e a dialética. Mas Sócrates persiste em se fazer entender corretamente: o que buscava não era a técnica que ultrapassa todas as outras em magnitude, em excelência e em utilidade para nós (*hemás*); buscava uma técnica que pode ser pequena e que tenha pouca utilidade, mas que tenha como objeto o que é claro, preciso e mais verdadeiro (*saphès kai takribès kai tò alethéstaton*). A técnica ou ciência que Sócrates tem em vista é aquela que deve, então, ser valorizada acima da retórica: por seu valor de pureza, pelo poder de desejar o verdadeiro, de fazer tudo em função dele; pois a pureza da inteligência e do pensamento são o que há de mais valioso, por ser o que tem mais autoridade (prioridade, importância, soberania, legitimidade) (*kyriotéran*)<sup>16</sup>.

Essa é a ciência ou técnica que apreende mais a verdade. Sócrates lembra a Protarco que as muitas técnicas servem-se principalmente das opiniões; por exemplo, quem pesquisa sobre a natureza, as coisas deste mundo, como algo veio a ser, como um ser é afetado e como atua. Seus objetos não são as coisas que são sempre, mas coisas que vêm a ser, que virão a ser ou que vieram a ser; coisas nas quais não há nenhuma clareza, nenhuma estabilidade, nenhuma firmeza. Delas não há, então, nem inteligência, nem ciência, não tendo nada de verdadeiro. Devem, assim, ir além dos indivíduos

<sup>14</sup> PLATÃO. *Filebo*, 57c-d.

<sup>15</sup> PLATÃO. *Filebo*, 57e-58a.

<sup>16</sup> PLATÃO. *Filebo*, 58b-d.

os que argumentam e, com o discurso (*tô(i) lôgo(i)*), seguindo o testemunho dado pela argumentação, buscar o que é firme, puro e verdadeiro, o que é sem mistura, nas coisas que estão sempre no mesmo estado, as mais não-misturadas, ou nas que lhes são mais aparentadas. Coisas que, por isso, recebem os mais belos nomes: inteligência e reflexão (*noús kai pbrónsis*)<sup>17</sup>.

## 2. O *contraponto* (antístrophon) com o prazer

As técnicas são descritas como comportando duas dimensões, dois aspectos, que podem ser pensados como dois grandes tipos de técnicas, ou duas espécies do gênero maior: a parte de conhecimento, propriamente dito, e a parte de exercício efetivo desse conhecimento. Essa duplicidade ou ambiguidade perpassa toda a divisão das técnicas (ou análise das ciências), ou seja, tal como é feito com os prazeres, trata-se de duas dimensões que nem sempre são identificadas ou destacadas como tais, mas que estão sempre presentes nos argumentos e nas concepções. Uma dimensão propriamente **ontológica**, digamos assim, que é a análise da técnica nela mesma (o poder que é o saber), que é o que ela é propriamente (um aspecto teórico?). E uma outra dimensão, que eu chamaria de **axiológica**, que é a discussão e a análise do valor que uma técnica em particular tem no modo mesmo como os indivíduos vivem (ou como deveriam viver). Trata-se do modo como os saberes e as técnicas são, efetivamente, exercidos, na medida em que implicam a postulação de valores que os direcionem, que ofereçam rumo e sentido para os indivíduos que os elaboram (um aspecto prático?).

É o caso de verificar se as divisões do *Filebo* são consistentemente dicotômicas; dada a brevidade em que a análise é feita, nem sempre fica claro quais são os dois lados da oposição, ou da diferenciação proposta; ou qual o sentido preciso do tratamento que é dado aos saberes.

Uma pergunta: por que exatamente a ausência de medida transforma uma técnica em “quase nada”? Na verdade, há uma competição subjacente, que dá o tom e o ritmo da pesquisa: é preciso retomar o contexto inicial do diálogo e estabelecer as devidas conexões com a

---

<sup>17</sup> PLATÃO. *Filebo*, 58e-59d.



conclusão sobre qual é o fator, na vida misturada, que torna essa mistura realmente boa.

As divisões parecem ser verdadeiros exercícios de uma suspeita metódica, ou seja: fica patente que há uma hipótese subjacente, há um interesse demonstrativo, há um problema de fundo a ser mostrado/demonstrado. Pergunta: o que é exatamente uma técnica hegemônica? Qual o fator que determina a excelência e, portanto, o poder e a maior legitimidade ou soberania de uma técnica? Um dos critérios principais parece pureza (*kátharsis*), que se desdobra nas dimensões religiosa, médica, política e, agora, intelectual ou epistêmica.

### 3. Paralelo com o Sofista

Proponho que os esquemas *diairéticos* devam ser lidos segundo o método proposto pelo Estrangeiro de Eleia, no *Sofista*: “Tenemos mais uma vez, dividindo em dois o gênero precedente, avançar sempre segundo a parte direita do que foi dividido [...]”<sup>18</sup>. É o caso de avaliar mais profundamente se, no *Filebo*, trata-se efetivamente de uma divisão, no sentido básico do termo *diáiresis*, cuja compreensão retomo a partir da análise que fiz dessa questão no meu estudo sobre o *Sofista*<sup>19</sup>.

Por um lado, a divisão não pressupõe conhecimento estabelecido sobre a coisa dividida, pelo contrário, divisão é caminho de prospecção, ou seja, tem principalmente uma função heurística (certamente, mais heurística que classificatória); através das sucessivas divisões, os interlocutores vão descobrindo coisas em relação à coisa dividida. O que não significa, por outro lado, que seja um percurso aleatório, arbitrariamente empírico ou feito por mera associação livre; a escolha de um gênero a ser dividido indica uma postulação em relação à coisa a ser conhecida desse modo; postulação que vai sendo esclarecida e testada ao longo do processo.

Parte-se muitas vezes de um mero nome e se busca construir um acordo sobre a coisa significada por aquele nome, mas sempre através do discurso compartilhado. O fato de ser um *lógos* compartilhado

<sup>18</sup> PLATÃO. *Sofista*, 264d-e.

<sup>19</sup> MARQUES, M. P. *Platão, pensador da diferença: Uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

confere à busca uma dimensão que vai além das perspectivas individuais de cada um dos interlocutores, e que elabora no próprio assentimento do outro um primeiro nível de objetividade.

É o caso de vermos as críticas de Aristóteles às divisões praticadas nos diálogos platônicos<sup>20</sup>. Permito-me também fazer referência aos comentários de Cherniss<sup>21</sup>. Platão é menos epistemicamente pretensioso com as divisões, nos seus diálogos, do que o são os *Segundos Analíticos*. Cherniss mostra, por exemplo, como Aristóteles não leva em conta, nas divisões realizadas nos diálogos, a diferença entre níveis de participação, ou seja, entre particulares e formas ou gêneros inteligíveis (participação vertical), por oposição àquela das formas umas com as outras (participação horizontal). Na verdade, há uma comunicação seletiva entre as ideias (algumas com algumas, algumas com todas<sup>22</sup>), mas não há, em Platão, diferenciação do tipo gênero e espécie entre ideias, como haveria em Aristóteles.

Nesse sentido, uma divisão é um percurso de diferenciação prospectiva; ela é um processo que examina, explora e esclarece, através das sucessivas diferenciações, o que uma coisa é nela mesma, mesmo (realmente). Em cada divisão, o critério de escolha entre as alternativas que se sucedem é sempre a coisa a ser definida, tal como é vislumbrada no horizonte da definição (da caça), sempre em suas relações, tendo em vista uma rede (trama) múltipla e complexa de aspectos e dimensões que a tornam “outra que” diversas outras coisas<sup>23</sup>.

Portanto, ao desenvolver uma divisão, Platão não pretende realizar um mapeamento ontológico da coisa dividida; nem, necessariamente, construir uma hierarquia totalizadora de níveis (estruturais) do ser em questão; nem tampouco chegar a definições exaustivas ou definitivas.

#### 4. Sobre a divisão como método

Penso na referência básica a duas maneiras de se interpretar o

<sup>20</sup> ARISTÓTELES. *Primeiros Analíticos*, 46a31-b22; *Segundos Analíticos*, 84a11-96b35; MARQUES, 2006, p. 63-66.

<sup>21</sup> CHERNISS, H. *The riddle of the early Academy*. New York: Garland, 1980. Primeira edição de 1945. Vide p. 31-59.

<sup>22</sup> PLATÃO. *Sofista*, 251a-259d.

<sup>23</sup> MARQUES, 2006, p. 67-77.

problema, a de Vlastos e a de Dixsaut<sup>24</sup>. A posição de Vlastos<sup>25</sup> é que, supostamente, teríamos três tipos de métodos em Platão: o refutativo, o hipotético e o da divisão; ele parte da refutação nos diálogos socráticos, valoriza a postulação do método hipotético nos diálogos intermediários e a divisão nos da maturidade etc. Trata-se de uma perspectiva convencional, restritiva, que não percebe a complementaridade das diferentes dimensões da dialética dos diálogos. Por outro lado, a posição de Dixsaut<sup>26</sup> é que o critério da divisão não pode ser absoluto; nenhuma divisão deve ser interpretada de modo isolado ou abstrato; é preciso levar em consideração a questão específica que está sendo enfrentada (diferenças de percurso argumentativo) em cada diálogo. Na medida em que não reconhecemos essa dimensão de mediação ou o fato de que a divisão é uma maneira de enfrentar uma questão posta, ela se torna um mero recurso ou procedimento técnico, que se contraporia ao diálogo ou à postulação de objetos inteligíveis essenciais. Ao fazer isso, tratamos a divisão como um procedimento exclusivamente lógico, enfraquecendo a dimensão problematizadora, interrogativa da dialética (a valorização excessiva da dimensão estritamente lógica, induzida por Vlastos seria derivada de determinada interpretação de Aristóteles).

Numa perspectiva mais ampla, é preciso situar a divisão dialética (platônica) entre a antilogia (sofística) e a lógica aristotélica. No caso do *Filebo*, a divisão das técnicas deve, ao mesmo tempo, contrapor-se e referir-se à divisão dos prazeres; ao problema filosófico de se pensar a complexidade ontológica e prática do prazer; se a divisão é rápida e sintética, ela deve ser vista como suficiente, levando-se em consideração sua posição no movimento argumentativo do diálogo como um todo.

Em termos gerais, há uma equivalência entre *tékhnē* e *epistēmē*, tal como propõe e sustenta a divisão das técnicas no *Político*<sup>27</sup>. Uma técnica

<sup>24</sup> Ver também SILVA, D. M. *Entre movimentos e imagens: os poderes da alma na República de Platão*. 2014. Tese (Doutorado em Filosofia)-Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014. Vide p. 32, n. 38.

<sup>25</sup> VLASTOS, G. O *élenchos* socrático: método é tudo. Trad. J. Mafra. In: MARQUES, M. P. (Org.). *Refutação*. São Paulo: Paulus, 2012. p. 17-54.

<sup>26</sup> DIXSAUT, M. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001; \_\_\_\_\_. *Refutação e dialética*. Trad. J. Mafra. In: MARQUES, 2012, p. 55-86.

<sup>27</sup> PLATÃO. *Político*, 258b2-268d4.

sempre implica a busca do conhecimento de seu objeto, mas não o pressupõe. Há sempre duas dimensões numa técnica: 1. uma postulação de conhecimento, portanto, de determinação de um objeto específico, pensado enquanto determinado por um plano inteligível; dimensão que implica um grau maior de precisão (*akribéia*); 2. e essa postulação vem sempre associada ao reconhecimento da dimensão pragmática do exercício da mesma técnica; o que implica graus variados de indeterminação; dimensão claramente reconhecida como menos precisa, menos pura etc., tal como foi aprendido com a divisão dos prazeres.

Na divisão do *Filebo*, há, efetivamente, uma estruturação que tende à hierarquização; tendo em vista certos critérios. A questão que se deve pôr é: o que significa falar em conhecimentos hegemônicos ou em ciências que comandam? O problema oferece duas dimensões: 1. são as técnicas que constituem condições de possibilidades de outras técnicas; 2. ou, no contexto mais específico do diálogo, o critério de hierarquização tem a ver, em última análise, com a excelência da mistura, tal como ficará claro, na seção final, do *agón* que promove a confrontação dos diferentes candidatos ao fator decisivo na determinação da excelência da mistura.

Penso que não se trata da mera oposição aristotélica entre ciências (teóricas) e práticas, mas de níveis necessários ou inerentes a todas as técnicas, que são exercícios efetivos de determinados saberes; em cada uma dessas técnicas, essas dimensões adquirem contornos próprios, específicos, exigindo a relação com outras técnicas que são hegemônicas em relação a elas; relações distintas de “auxiliaridade”<sup>28</sup>. É o caso de se ver, por exemplo, a relação entre o músico e o fabricante do seu instrumento; entre a estratégia e a matemática etc.

### 5. *Considerações finais*

Fica patente o uso amplo e menos determinado dos termos classificatórios, deixando uma ambiguidade e uma imprecisão na pesquisa da *tékhné* que dificilmente não seria deliberada. A ambiguidade em relação à dialética não é exclusiva do *Filebo*; diversas são as passagens dos diálogos que fazem referências não mais que alusivas à dialética, sem se preocu-

<sup>28</sup> Ver n. 252 de Pradeau às p. 286-287 em PLATON. *Philèbe*. Trad. J.-F. Pradeau. Paris: GF-Flammarion, 2002.

parem em propor exatamente um tratado teórico sobre a dialética que esclarecesse toda e qualquer dúvida. Na *República*, assim como em outros diálogos ditos “canônicos”, fica patente que a distinção entre saberes com objetos inequivocamente distintos nem sempre é marcada terminologicamente de modo a opor radicalmente, por exemplo, *epistémē* e *dóxa*.

No *Filebo*, há um uso difuso dos termos referentes a estados ou atividades cognitivas que indica a escolha de tomá-los naquilo em que são convergentes (*noús*, *phrónesis*, *diánoia*, *mnémē*, *alethēs dóxa*, *epistémē*, *dialektiké*, *tékhnē*, como, por exemplo, em 60d). A reflexão sobre a técnica dialética tende mais a um escalonamento graduado de fatores do que a uma oposição absoluta entre modos de representar e, eventualmente, de conhecer.<sup>29</sup> Não parece haver uma mudança de concepção sobre dialética, uma vez que seus objetos são claramente indicados, coerentemente com outros diálogos.<sup>30</sup>

Tendo em vista o fato de os dois elementos principais da mistura (prazer e conhecimento) receberem tratamentos tão desiguais, qual seria, afinal, a relação entre as duas análises? Sócrates parece querer tomar prazer e conhecimento, antes, como valores que se contrapõem e se relacionam, sem ter que precisar exatamente, no caso do polo do saber, quais e quantos são os seus gêneros,<sup>31</sup> bastando indicar na sua amplitude as direções axiológicas em que esses polos tendem a se opor, mesmo se devendo ser misturados na vida boa. Tudo indica que a potência dialética está sendo avaliada aqui, retoricamente, ou seja, tal qual o segundo tipo de bens discutido no início do livro II da *República*<sup>32</sup>: não só nela mesma, mas também pela sua utilidade e pelo valor compartilhado que ela pode ter na vida misturada (porque humana) vivida pelos indivíduos na cidade, a marca da vida boa sendo a boa mistura, feita de ciências, técnicas e prazeres.

<sup>29</sup> Benitez se esforça (vide p. 356-361) para estabelecer paralelos precisos entre o tratamento dado à técnica dialética no *Filebo* e a reflexão sobre a dialética implícita na imagem da linha, em *República*, VI, 509d-511e. BENITEZ, E. La classification des sciences (*Philèbe* 55C-59D). In: DIXSAUT, M. (Dir.). *La féture du plaisir: Etudes sur le Philèbe* de Platon. Paris: Vrin, 1999. v. 1, p. 337-361.

<sup>30</sup> PLATÃO. *Filebo*, 58a – o que é realmente se por natureza sempre o mesmo; 59a – o que é sempre; 59c – as coisas que estão sempre no mesmo estado, as mais não-misturadas etc.

<sup>31</sup> Ver, por exemplo, DIXSAUT, 2001, p. 320.

<sup>32</sup> PLATÃO. *República*, 357a-358e.

6. *A escala/ divisão das técnicas no Filebo (55c-59d)*

*técnica/ ciência*

educação, formação *produção*

música, aulética construção de navios, de casas

medicina carpintaria, técnicas manuais

agricultura técnica da medida

navegação técnica do peso

estratégia *técnica dos números*

técnica popular dos números técnica filosófica dos números

não filosófica geometria

construção, comércio

cosmologia dialética

RESUMO

Discutir a divisão das técnicas que é feita no *Filebo*, em três momentos (55c-56a; 56b-57d; 57e-59d), em função de sua posição no movimento argumentativo do diálogo. Trata-se de examinar a *tékhne* dos discursos, no contexto da contraposição/aproximação entre prazer e saber, tendo em vista a vida feliz. Os interlocutores se perguntam em que medida(s) o prazer e a reflexão podem e devem fazer parte de um modo de viver que seja bom. A discussão é direcionada para uma reflexão sobre as condições da mistura que deve ser a vida boa, tendo como parâmetro a análise de valores (critérios) que nos permitam determinar o valor dos valores, agrupados em torno do prazer e da reflexão, dos prazeres em suas diferenças e da inteligência (enquanto *tékhne* dos discursos) em suas também múltiplas modalidades.

Palavras-chave: Platão. *Filebo*. *Diáresis*. *Tékhne*. Prazer. Saber.

ABSTRACT

The aim of this article is to discuss the division of the techniques that occurs in *Philebus* in three moments (55c-56a; 56b-57d; 57e-59d) in accordance to its position in the argumentative development of the dialogue. It will examine the *techné* of the discourses in the context of the opposition/convergence between pleasure and knowledge, with a view to having a happy life. The interlocutors wonder to what extent pleasure and reflection may and should be part of a way of living that is good. The discussion is directed towards a reflection on the conditions of the mixture that constitutes the good life, having as a parameter the analysis of the values (criteria) that allow us to determine the value of the values, grouped around pleasure and reflection, around the differences of the pleasures and around intelligence (viewed as the *techné* of the discourse) in its multiple modalities.

Keywords: Plato. *Philebus*. *Diairesis*. *Techné*. Pleasure. Knowledge.





# O ARGUMENTO DO BÊBADO, DO LOUCO E DO DORMENTE POR PLATÃO, CÍCERO E SEXTO EMPÍRICO

ALICE BITENCOURT HADDAD

*Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro*

*Parece-me, em verdade ter vivido com eles: tão muitos diálogos foram escritos, a partir dos quais não se poderia duvidar de que a Sócrates nada pareceu poder ser sabido; ele excepcionou uma só coisa apenas: que ele sabia que nada sabia, nada mais. Que direi de Platão? Este certamente não teria seguido em tão muitos livros essas doutrinas, se as não houvesse aprovado, pois não houve razão alguma em percorrer a ironia do outro, sobretudo a contínua. Cícero, Acadêmicas II, XXIII, 74<sup>1</sup>.*

O *Teeteto* de Platão é um texto célebre por suas influências na História da Filosofia, especialmente pelos desdobramentos de várias das suas questões nas mais diversas teorias do conhecimento. O que vamos abordar, e que é nosso atual objeto de estudo, são as influências do *Teeteto* na consolidação do pensamento e dos escritos céticos. Com o *Teeteto*, queremos dizer o texto do diálogo, tenha sido ele lido ou discutido oralmente no âmbito da Academia.

Em um trabalho anterior<sup>2</sup>, apontamos algumas discussões e argumentos do *Teeteto* que se encontram de forma bem explícita no 10 modos para a suspensão do juízo, tomando por base o texto das *Hipótiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico e a seção sobre Pirro no Diógenes Laércio. Todavia, há que se destacar que toda a argumentação apropriada pelos céticos se encontrava na descrição da doutrina protagórica do homem-medida. Por isso, se alguém busca uma filiação platônica para o ceticismo, a defesa dessa proposta deve ser um pouco mais complexa. Aqui tentaremos fazê-lo, embora com a clareza de que o fato de os céticos, especificamente

---

<sup>1</sup> CÍCERO, Marco Túlio. *Acadêmicas*. Ed. bilíngue. Introdução, tradução e notas: José R. Seabra. Belo Horizonte: Nova Acrópole, 2012.

<sup>2</sup> HADDAD, Alice Bitencourt. A doutrina protagórica do *Teeteto* e suas influências na composição do Ceticismo Antigo. *Agora*, Aveiro, v. 17, 159-175, 2015.

os acadêmicos, se arrogarem herdeiros de Platão, não é correto afirmar que o filósofo fosse um cético. Há vários elementos que apontam para um antidogmatismo em Platão, mas muitos outros que não<sup>3</sup>, isso sem falar da maneira como se lê Platão: Há uma doutrina platônica? Qual a relação entre os diálogos? Um deve ser lido junto com o outro, ou não se deve fazer uma leitura em busca dessas relações? É para se tomar Sócrates como porta-voz do autor? É para se tomar todos os diálogos como leitura séria? Ou, em outras palavras, é possível tomar alguns diálogos como irônicos, cômicos, mudando-se, assim, completamente, as intenções das palavras ali escritas? Por isso há tantos Platões quanto há intérpretes.

Nosso interesse hoje não é propriamente o de analisar e oferecer uma hermenêutica do diálogo *Teeteto*, mas o de assumir a leitura que os céticos fizeram da obra e de Platão, abrindo mão da discussão sobre o Platão histórico, o real Platão, para entender, afinal de contas, como se dá a transmissão de seu discurso, seja de maneira fiel ou enviesada, a ponto de ser o filósofo, junto com Sócrates, considerado uma espécie de precursor do ceticismo.

O título do trabalho é um pretexto para iniciar essa discussão, pois esse argumento que menciona o bêbado, o louco e o dormente atravessa o tempo e aparece explicitamente tanto no *Teeteto* quanto nos *Acadêmicas* de Cícero e nas *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico. Ele é um exemplo claro e irrefutável de que o *Teeteto*, ou a interpretação em torno de certos temas do *Teeteto*, tem uma importância para o contexto dos escritos céticos na Antiguidade. Vejamos como isso ocorre.

#### *No Teeteto, de Platão*

O *Teeteto* é um diálogo grande e complexo, na verdade, a leitura feita por um escravo de um livro de Euclides, em que este narra, através da forma dialógica, o encontro e o debate entre Sócrates, Teeteto e Teodoro em torno da definição de *epistême*, conhecimento. O debate em si é extenso e comporta o exame de três definições: *epistême* como *aísthesis*, percepção; *epistême* como *aléthês dóxa*, crença verdadeira; *epistême* como *metà lógon aléthês*

<sup>3</sup> Para o tema, recomenda-se fortemente ANNAS, Julia. Plato the Sceptic. In: KLAGGE, James C.; SMITH, Nicholas D. (Ed.). *Methods of interpreting Plato and his dialogues*. Oxford: Clarendon Press, 1992. p. 43-72. Suplemento da *Oxford Studies in Ancient Philosophy*.

*dóxa*, crença verdadeira acompanhada de razão ou justificação. Daí, o que interessou de fato aos céticos foi a primeira definição e o curioso é que, apesar de os céticos acadêmicos se apresentarem como herdeiros de Platão e do próprio Sócrates, claramente eles tomam o lado da posição adversária a Sócrates no diálogo; isto é, se há alguma figura no *Teeteto* que apresenta argumentos, ainda que pela boca de outros personagens, que serão recuperados pelos céticos, essa figura (fiel ou não à histórica) é o Protágoras. Não é difícil entender por que isso ocorre. A maneira como Sócrates explica a teoria do homem-medida, seus fundamentos e desdobramentos, leva inevitavelmente à conclusão de que o conhecimento do real não é possível. E isso porque não temos acesso a ele. O que há é uma realidade fluida, num devir incessante, onde não se pode identificar nada de determinado, nada de permanente, nada que possa, a rigor, ser apontado ou nomeado. O mundo que percebemos é o máximo que podemos conhecer. Mas esse mundo que percebemos não corresponde ao real. Percebo coisas, nomeio coisas, mas tudo isso que me aparece, e que me aparece com alguma fixidez, é apenas isso, algo que aparece, *phainómenon*, e não algo que é, não *alguma coisa*. E isso que aparece, que chamamos e apenas chamamos de seres e coisas, é resultado do choque entre *dynámeis*, entre moventes; segundo a descrição socrática da tese, nesse encontro, aquele que percebe percebe porque foi afetado – *tò páskēbon*; e o percebido é percebido porque promoveu a afecção – *tò poioín*. Mas é importante assinalar que não há agentes e pacientes predeterminados, mas configurando-se a cada choque no fluxo. E aquilo que é produzido pelo choque é o fenômeno, que é algo singular, e sempre outro dependendo dos infinitos agentes e pacientes que se chocam.

Em síntese, o que decorre dessa visão do real e do conhecimento é que, como não há realidades a qual nos reportarmos, o máximo que podemos fazer é nos referirmos aos fenômenos. Mas, como os fenômenos são produzidos pelo encontro singular entre agente e paciente, sendo, assim, não compartilháveis, cada um só pode comunicar aquilo que lhe aparece e que lhe parece. Não se pode mais nada além disso. Encapsulados em nossa visão parcial, incompartilhável e irreal do mundo (irreal na medida em que não encontra correspondência com o que há *realmente*), não podemos sequer dizer que haja afirmações e crenças erradas, falsas. Não podemos apontar erros nas falas dos outros, nem ninguém pode nos apontar nossos erros.

Quando a doutrina protágorica assume que por isso todas as crenças ou opiniões são verdadeiras, é preciso atentar para o fato, todavia, de que o referente para a verdade aí é sempre o fenômeno – daí que as coisas *sejam* como nos *aparecem*. Por outra via, posso concluir também que todos estão no erro, pois nenhuma percepção do mundo compreende o real. Não vemos o fluxo, vemos sempre coisas determinadas. A defesa do conhecimento como percepção, de acordo com a descrição socrática da doutrina protágorica, no fundo é uma defesa da impossibilidade do conhecimento do real, do mundo em si (para usar uma expressão forte) – este mesmo inapreensível; e, o que é mais relevante no contexto cético, concebe-se que os fenômenos não me *informam* sobre o real. Há uma lacuna entre nossa maneira de apreender o mundo e o mundo mesmo, e um cético diria, diante dessa possibilidade, que é preciso suspender o juízo sobre a real natureza das coisas, dos seres.

O argumento do bêbado, do louco e do dormente, como dissemos antes, é uma prova textual, nem é a única, da herança dessa discussão do *Teeteto* pelos cétricos. No diálogo ele aparece na contestação socrática da tese protágorica de que toda percepção é verdadeira. Não seria o caso de dizer que as percepções (*aisthéseis*) que ocorrem durante o sono, a doença e a loucura seriam falsas?, é o que pergunta Sócrates. O filósofo quer contar com a adesão do seu interlocutor, no sentido de partir de um solo comum que é aceito por qualquer pessoa sensata. Os sonhos, as alucinações e certas impressões do doente não remetem a nada de concreto, a nada de real, o que nos faz assumir que sejam percepções falsas. Mas a objeção de Sócrates é falaciosa e não é capaz de derrubar a tese protágorica por algumas razões. A mais importante delas é a de que Sócrates está operando uma noção de verdade como correspondência, usando como referência uma realidade supostamente acessível. E o argumento é falacioso porque uma leitura atenta dos próprios desdobramentos da tese do homem-medida nos levaria a admitir que a noção de verdade operada por Protágoras não pode ser essa. Se há correspondência, não é a realidade nenhuma, mas apenas ao fenômeno, o que equivale a dizer que toda percepção, de saída, *a priori*, é verdadeira. Não é dizendo que há percepções que não correspondem à realidade que se derruba Protágoras, pois para ele nenhuma, efetivamente, corresponde.

A resposta de Sócrates, entretanto, em defesa de Protágoras, é

importantíssima e será, como veremos adiante, assimilada por Cícero, consistindo num dos argumentos principais contra a visão de conhecimento dos estoicos. Vale a pena citar<sup>4</sup> para a termos em mente antes de seguirmos adiante com o texto de Cícero:

*Sócrates – E não te ocorre, também, outra objeção no que diz respeito ao sono e à vigília?*

*Teeteto – Qual?*

*Sócrates – A que, ao meu ver, já debes ter ouvido com frequência, sobre [o indício] que poderias apresentar a quem perguntasse de improviso se neste momento não estamos dormindo e se não é sonho tudo o que pensamos, ou se estamos realmente acordados entretidos a conversar?*

*Teeteto – Em verdade, Sócrates, [encontra-se em aporia aquele que precisa exibir um indício], pois em ambos os estados tudo se passa exatamente do mesmo modo. Nada impede de admitir que o que acabamos de conversar tivesse sido dito [durante o sono]; e quando imaginamos em sonhos contar que sonhamos, é [estranha] a semelhança com o que se passa no estado de vigília.*

*Sócrates – Como vês, não é difícil suscitar controvérsia nesse terreno, pois é possível duvidar até mesmo se estamos acordados ou sonhando. Além do mais, como é igual o tempo que dedicamos ao sono e o que passamos acordados, em ambos os estados sustenta nossa alma que são absolutamente verdadeiras as noções do momento presente, de sorte que numa metade do tempo batemo-nos pela veracidade de determinadas noções, e na outra metade pela de noções em todo ponto diferentes, mas em ambos os casos com igual convicção.*

*Teeteto – Perfeitamente.*

*Sócrates – E [o argumento não é o mesmo com relação às] doenças e [à] loucura, se excluirmos a duração, que não é a mesma?*

*Teeteto – Certo.*

*Sócrates – E então? A verdade será definida pela maior ou menor duração do tempo?*

*Teeteto – Em todos os sentidos fora ridículo.*

*Sócrates – E porventura dispões de [algo evidente] para provar qual dessas duas crenças é verdadeira?*

*Teeteto – Não creio.*

<sup>4</sup> PLATÃO. *Teeteto*, 158b-e, trad. Nunes com alterações nossas. Para a edição brasileira, ver PLATÃO. *Diálogos: Teeteto, Crátilo*. Tradução direta do grego de Carlos Alberto Nunes. Coordenação de Benedito Nunes. 3. ed. rev. Belém: UFPA, 2001. Para o texto grego: PLATON. *Thééthète*. Texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1967. (Collection de Universités de France, Platon, t. 8, 2<sup>e</sup> partie).

Sócrates se dá conta, na minha opinião não por acaso<sup>5</sup>, de que esse problema é insolúvel. No momento em que tenho uma percepção, é impossível para mim avaliar se essa percepção é falsa ou verdadeira, assumindo aqui o pressuposto do senso comum de que algumas percepções podem corresponder à realidade e outras não. Isto é, mesmo que eu admitisse com o senso comum que o mundo é tal qual o percebemos, restaria esse argumento de que podemos percebê-lo de maneira falsa e não o sabermos. E basta isso para pôr em dúvida todas as nossas percepções que são acompanhadas de convicção.

Sócrates salva tão bem Protágoras das objeções em torno das percepções falsas, que essa linha de raciocínio será abandonada por ele na sequência do diálogo e outras objeções serão apresentadas até se considerar a concepção protagórica refutada. Não é nosso interesse agora estudar a refutação completa, nem o diálogo inteiro, mas ver como essa discussão específica reverberou na história do pensamento cético.

*Nos Acadêmicas, de Cícero*

Em *Acadêmica I*, temos o diálogo entre Ático, Varrão e Cícero, e ali encontramos uma exposição de como se deu a recepção de Platão e Sócrates pelos acadêmicos. É Varrão quem puxa o assunto<sup>6</sup>, dizendo ter ouvido que Cícero teria abandonado a Antiga Academia e começado a praticar a Nova, enquanto Antíoco teria feito o movimento inverso. Cícero se interessa pelo assunto, pede para Varrão falar mais sobre Antíoco e a Antiga Academia, no que este cede e começa sua apresentação justamente fazendo remissão a Sócrates<sup>7</sup>.

*— Sócrates me parece, o que consta entre todos, o primeiro a ter desviado das coisas ocultas e envoltas pela própria natureza, nas quais todos os filósofos antes dele estive-*

<sup>5</sup> Cornford, em seu comentário clássico, levanta a possibilidade de estar Platão favorecendo o argumento protagórico para pôr em xeque a defesa do conhecimento pela percepção. Interessaria ao filósofo a concepção de que o que se percebe não corresponde ao real e essa será uma base importante para sua visão de conhecimento, cujo objeto são entidades inteligíveis, imutáveis etc. Ver p. 27-29, 38-39 de CORNFORD, Francis M. *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist*. New York: Dover, 2003. Originalmente publicado em 1957.

<sup>6</sup> CÍCERO. *Acadêmicas I*, IV, 13.

<sup>7</sup> CÍCERO. *Acadêmicas I*, IV, 15-16.

*ram ocupados, a filosofia e a tê-la conduzido para a vida comum, visto que inquirisse sobre as virtudes e sobre os vícios e em geral sobre os bens e os males; as coisas celestes porém, ou ele as considerasse estarem longe de nossa cogni o ou, se fossem extremamente conhecidas, nada todavia acrescentarem para o bem-viver. 16 Este, em quase todas as conversac es que foram registradas copiosa e abundantemente por aqueles que o ouviram, disputa de tal maneira que ele próprio nada afirme, refute a outros, diga nada saber a não ser isto mesmo, e ultrapassar aos demais pelo fato de que aqueles as coisas que não saibam julguem saber, enquanto ele próprio saiba unicamente que nada sabe, e que por isso julga que por Apolo foi chamado o mais sábio de todos, porque esta fosse a única sabedoria do homem: não julgar saber o que não saiba. Conquanto dissesse constantemente isso e nessa opinião permanecesse, todo seu discurso se consumia simplesmente em louvar a virtude e em exortar nos homens a aplica o da virtude, como a partir dos livros dos socráticos e, sobretudo dos de Platão pode ser entendido.*

Ainda no livro I, mas já no capítulo XII, se o 44,   o personagem de Cícero quem fará men o a Sócrates, atribuindo ao resgate de sua confissão de ignorância um papel fundamental para a funda o da Nova Academia por Arcésilas.   uma cita o longa, mas não vamos deixar de fazer porque   um texto pouco lido e preciso na reivindica o de uma origem socrática do ceticismo:

*44 Então eu digo: - Com Zenão, como ouvimos dizer, Arcésilas estabeleceu toda sua disputa, não por pertinácia ou inten o de vencer como ao menos me parece, mas pela obscuridade desses assuntos que haviam levado Sócrates   confissão de ignorância, e já, antes de Sócrates, Demócrito, Anaxágoras, Empédocles, quase todos os antigos, que disseram nada poder ser conhecido, nada ser percebido, nada ser sabido; disseram estreitos serem os sentidos, fracos os  nimos, breves os espaços da vida e, como Demócrito, em profundo a verdade ter sido mergulhada, mantidas em opiniões e princípios estabelecidos todas as coisas, nada ser deixado para a verdade, daí enfim envolvidas em trevas todas as coisas. 45 E assim Arcésilas negava haver algo que se pudesse saber, nem sequer aquilo mesmo em que Sócrates se teria mantido – que soubesse que nada sabia -; pensava assim estarem profundamente ocultas as coisas todas e não haver algo que se pudesse discernir ou entender; por essas causas, nada convinha professar, nem afirmar seja o que for, nem aprovar com assentimento, e convinha reter sempre e guardar de todo lapso a precipita o, que então seria considerável quando o objeto se provasse falso ou incógnito, nem haver algo mais torpe que o assentimento e aprova o preceder ao conhecimento e   percep o.*

Logo após, no parágrafo 46, Cícero vai mais além e reivindica também uma influência platônica para a Nova Academia: “A esta chamam Academia Nova, que me parece a Antiga, se ao menos contamos, desde aquela Antiga, Platão, em cujos livros nada se afirma e em um e outro sentido se discutem muitas coisas; acerca de todas as coisas se investiga, nada se diz como certa”. A chamada Antiga Academia, portanto, não se confunde com o próprio Platão, esse sim representado pela Nova Academia. A Antiga se inicia com Espeusipo e Xenócrates e em nada se diferenciava, na visão de Cícero, dos Peripatéticos que frequentavam Aristóteles, tendo doutrinas coincidentes, apenas diferindo-se quanto aos nomes. Esses sucessores de Platão teriam sistematizado sua filosofia de forma tão plena e acabada, que acabaram abandonando a dúvida socrática, e o costume de nada afirmar. “Assim foi feita – o que de maneira nenhuma Sócrates aprovava – certa arte da filosofia e ordem das coisas e sistema de doutrina.”<sup>8</sup>

Na sequência do livro, Varrão expõe brevemente o sistema filosófico da Antiga Academia, citando um a um os escolarcas, e aponta que de Polemão saíram dois alunos importantes e antípodas, Zenão e Arcésilas, dando, assim, maior concretude à histórica disputa entre estoicos e céticos, que não deixa de ser uma disputa em torno do verdadeiro legado de Platão. Como o próprio personagem de Cícero assinala, Antíoco consideraria as contribuições de Zenão como correções que deveriam ser feitas à Antiga Academia, e não um novo sistema<sup>9</sup>.

Infelizmente, em seguida a essa breve alusão à disputa entre Arcésilas e Zenão, o texto é interrompido, no momento em que o personagem de Cícero inicia sua exposição sobre Carnéades, segundo ele o quarto condutor da Nova Academia desde Arcésilas.

Os *Acadêmicas II*, intitulado originalmente de *Luculo*, traz como dialogantes Cícero, Luculo, Hortênsio e Cátulo. Luculo, conhecido por sua memória extraordinária, a ponto de desejar aprender a esquecer as coisas, se encarrega de contar aos presentes as doutrinas que ouviu de Antíoco – o mesmo Antíoco do primeiro livro, originalmente um acadêmico, que adere ao estoicismo. O argumento do bêbado, do louco e do dormente reaparece

<sup>8</sup> CÍCERO. *Acadêmicas I*, IV, 17.

<sup>9</sup> CÍCERO. *Acadêmicas I*, XII, 43.



nesse livro após essa longa exposição de Luculo sobre a filosofia de Antíoco. Novamente o contexto é o do conhecimento pela percepção<sup>10</sup> que os estoicos denominavam *katálepsis*, traduzido por Cícero como *comprehensio*, *apreensão*. A *kataleptikè phantasia*, a representação apreensiva, teria sido assim definida por Zenão: “uma representação portanto impressa e efetuada a partir do objeto donde procedesse, qual não pudesse ser a partir daquilo donde não procedesse”. A evidência, *enárgeia*, seria suficiente para garantir a veracidade da apreensão. Vejam que é uma leitura da percepção oposta ao do fictício Protágoras do *Teeteto*: assume-se que há um mundo com coisas que podem ser conhecidas pela percepção. Assume-se, ainda, que há situações em que as representações sejam falsas, querendo-se dizer com isso que elas são produzidas por outras coisas que não o aparente objeto, sendo designadas, então, por *phantásmata*, aparições; o que significa, por outro lado, que a representação apreensiva me informa sobre a coisa que representa, reportando-se a algo real no mundo. Assume-se, por último, que conseguimos distinguir as representações apreensivas das aparições por a representação apreensiva ser evidente. Trata-se de uma filosofia que não renega os sentidos, “se estes são saudáveis e vigorosos, e se se removem todas as coisas que lhes interpõem e embaraçam”<sup>11</sup>. Do apreendido pelos sentidos (acrescentando-se a eles processos mentais, como os da composição, oposição, entre outros), formam-se as noções das coisas (*notitiae rerum*, em grego *ennoiaí*; por exemplo, “aquele é um cavalo”, “aquele é um cão”) e, destas, formulações mais complexas (por exemplo, “se é homem, é animal mortal partícipe da razão”)<sup>12</sup>.

O próprio Luculo, remetendo às objeções sofridas por Antíoco, faz menção ao argumento cético da impossibilidade de distinção entre representações apreensivas e aparições aludindo ao argumento do bêbado, do louco e do dormiente – mas claro que para atacá-lo.

*Acaso pensas que Ênio, depois que tivesse passeado nos jardins com seu vizinho Sêrvio Galba, disse “parece-me passear com Galba?” e entretanto, depois que sonhou, narrou*

<sup>10</sup> “[...] e diziam não ser necessário definir que é que fosse o conhecimento ou a percepção [cognitio aut perceptio]”. CÍCERO. *Acadêmicas II*, VI, 17.

<sup>11</sup> CÍCERO. *Acadêmicas II*, VII, 19.

<sup>12</sup> Pode-se encontrar uma síntese didática da teoria do conhecimento estoica em LONG, A. A. *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*. 2nd ed. Berkeley: University of California Press, 1986. p. 123-131.

*assim “pareceu-me estar presente o poeta Homero”. E o mesmo em Epicarmo “pois me parecia sonhar que eu estava morto”. E assim, logo que despertamos, desprezamos aquelas representações e as não consideramos da mesma natureza que as coisas que fizemos no foro. XVII 52 “Mas pois, enquanto se veem, é a mesma a aparência das coisas que vemos nos sonhos e aquela quando despertos.” Em primeiro lugar, há diferença; mas omitamo-la, pois daqueles que dormem e daqueles que estão despertos dizemos que o poder e a integridade não são os mesmos, nem quanto à mente nem quanto ao sentido. Nem sequer os embriagados fazem o que fazem com a mesma aprovação de quando estão sóbrios: duvidam, hesitam, recobram-se às vezes, e assentem mais fracamente às coisas que aparecem, e depois de haver dormido entendem quão inconsistentes teriam sido aquelas representações. Isso mesmo acontece aos insanos: por um lado, quando começam a delirar, sentam e digam ser visto por eles algo que não exista; por outro, quando estejam recuperados, sentam e digam aquelas palavras de Alcmeón “mas de modo algum o coração me concorda com a visão dos olhos”.*

A maneira como Cícero responde a Luculo é a mesma com que Sócrates havia respondido à sua própria objeção à doutrina de Protágoras: insiste-se muito naquilo que é aceito por todos, a saber, que quando estamos acordados, ou recuperados da bebedeira ou do delírio, podemos afirmar com segurança que aquelas representações anteriores eram falsas. Distinguimos bons e maus estados para a apreensão das coisas. O que Cícero então responde é que o que parece impossível é encontrar algum sinal, no momento mesmo da percepção, que me indique que uma dada representação seja falsa. No momento mesmo em que deliro, sonho ou em que estou embriagada, tudo o que me aparece me aparece como verdadeiro, evidente. Não importa que daqui a um tempo eu possa verificar que minhas atuais representações sejam falsas; importa saber aqui e agora se elas são falsas, até porque nada garante, (1) junto com Protágoras, que o mundo seja cognoscível pela percepção – aí a distinção entre representações apreensivas e aparições perde o sentido; e, (2) mesmo que o mundo seja cognoscível pela percepção, nada garante que nossa atual condição – ainda que lúcidos e em vigília – seja a melhor para a apreendê-lo.

### *Em Sexto Empírico*

Um século depois de Cícero reencontramos a mesma discussão e o mesmo argumento em Sexto Empírico. Agora, um cético que procura não

só se distanciar dos dogmáticos, entre os quais inclui Aristóteles, Epicuro e os estoicos, como dos acadêmicos. Segundo Sexto, os acadêmicos teriam defendido a inapreensibilidade<sup>13</sup>, enquanto os céticos continuam investigando<sup>14</sup>. Em algum ponto, teriam os acadêmicos também dogmatizado, ainda que de um dogmatismo negativo. Sexto afasta-se também da disputa por uma herança platônica, e arroga para si o verdadeiro espírito do pirronismo (lembro que Pirro sequer é mencionado por Cícero em sua reconstituição da postura e dos procedimentos da Nova Academia).

O interessante da obra de Sexto é sua escolha por uma abordagem mais precisa das doutrinas, dos textos copiados e dos pensadores. Em seu afã de esclarecer ou estabelecer o que é o ceticismo, parte para uma estratégia de distingui-lo das demais escolas, expondo com clareza inclusive as teses de seus adversários. Nunca saberemos se de fato ele é correto em suas exposições, mas certamente é alguém que se preocupa com detalhes e com a coerência de seu rival, tendo servido de fonte de muitas teses e pensamentos de pré-socráticos e sofistas. Essa credibilidade tem também seu malefício, pois ele passa a ser citado como autoridade em questões polêmicas, como a da própria historicidade do Protágoras do *Teeteto*.

Voltando ao tema, o argumento do bêbado, do louco e do dormiente em Sexto aparece no quarto modo da suspensão do juízo. Os modos (*trópoi*) supõem-se terem sido estabelecidos por Enesidemo, e o que eles propõem, de maneira geral, é que por 10 razões diferentes devemos suspender o juízo sobre a natureza das coisas. O ataque do pirrônico consiste exatamente em mostrar que temos representações ou impressões (*phantasiai*) diferentes

<sup>13</sup> Bolzani Filho publicou recentemente uma obra onde defende que a atribuição da tese da inapreensibilidade aos acadêmicos consistiria numa má compreensão, devendo ser interpretada, à luz dos *Acadêmicos*, como uma passagem para a *epokhé* – para a suspensão do juízo, não devendo o sábio, portanto, nem assentir às representações nem afirmar nada, sequer a própria inapreensibilidade das coisas. Importa lembrar que é fundamental para o acadêmico colocar em questão a apreensibilidade, visando assim à refutação da teoria do conhecimento estoica. A tese da inapreensibilidade, em si mesma, pode ser vista apenas como uma estratégia nesse combate, e não como uma tese realmente crida e adotada pelo refutador. A argumentação de Bolzani Filho, mais elaborada e com amplo apoio textual, pode ser lida em BOLZANI FILHO, Roberto. *Acadêmicos versus pirrônicos*. São Paulo: Alameda, 2013. p. 39-62.

<sup>14</sup> SEXTO EMPÍRICO. *Hipotiposes Pirrônicas*, I, 4. Edição utilizada: SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of Pyrronism*. Translated by R. G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933. v. 1. (Loeb Classical Library, 273).

dos mesmos objetos sob 10 diferentes aspectos, e que no confronto dessas impressões não se pode decidir qual é a que de fato corresponde a eles, qual nos informa sobre sua natureza. O estoicismo ainda é um adversário, mas outros dogmáticos são mencionados com igual animosidade.

O quarto modo é o das circunstâncias (*peristáseis*): dependendo das circunstâncias em que nos encontramos, as mesmas coisas nos aparecem diferentes. Sexto menciona muitos pares de circunstâncias para oferecer o conflito de representações, e dentre eles estão os pares vigília-sono, saúde-loucura e sobriedade-embriaguez.

O par saúde-loucura é o primeiro que aparece, e é muito interessante que Sexto o apresenta em grego como o par *tò katà phýsin-parà phýsin*: *o natural*, ou *o conforme à natureza*, de um lado, e *o à margem da natureza*, de outro lado (pela sequência identificamos que o filósofo está falando daquilo que nos parece estranho, ou, para usar uma expressão ruim, mas talvez de mais fácil entendimento, *o anormal*). Segundo ele,

*aqueles que deliram* [phrenitízontes] *e os inspirados* [theophoróumenoí] *parecem ouvir divindades, enquanto nós, não. Da mesma maneira, dizem frequentemente serem acometidos* [antilambánesthai] *pelo odor do estoraque* [stýrax – uma especiaria aromática] *ou do incenso ou por algo assim e por muitas outras coisas, enquanto nós não as percebemos* [mè aisthanoménon]<sup>15</sup>.

Sexto prossegue com exemplos relativos a enfermidades, como aqueles que têm alguma inflamação, aqueles que têm icterícia e percebem as coisas de maneira diferente dos que não estão nessas circunstâncias. A oposição está já estabelecida e é bem aceita pelo senso comum, que considera que o delirante recebe impressões ou representações de objetos que lá não estão. Sexto então lança mão, como faz de maneira geral, da estratégia de usar os argumentos dos dogmáticos contra eles mesmos. Ele não tem outra opção, uma vez que o ceticismo nada afirme. E o que vai fazer é justamente tentar mostrar como a disjunção *katà phýsin-parà phýsin* não se sustenta a partir da teoria dos humores, citada por dogmáticos para explicar por que em condições não naturais há a produção de representações impróprias (*anoikeíous phantasías*). O fato é que a teoria supõe que mesmo

<sup>15</sup> SEXTO EMPÍRICO. *Hipotíposes Pirrônicas*, I, 14, 101.

pessoas saudáveis têm humores misturados. Os humores que provocam as representações impróprias no delirante não podem provocar o mesmo em pessoas ditas saudáveis? Ou melhor, se os humores produzem representações, como se garante quais dessas representações correspondem ao objeto de que supostamente se originam? O saudável considera que o doente está numa circunstância *anormal*, *não natural*, mas para o doente é o saudável que está nessa circunstância. O que é *katà phýsin* ou *parà phýsin* é indecidível, por isso suspende-se o juízo. A suspensão pode ser defendida também pelo quinto dos modos de Agripa, que ocupam o capítulo seguinte das *Hipotiposes* (XV), que é um modo que traz uma objeção formal à escolha por uma condição saudável como *katà phýsin*, natural, e portanto, preferível à dita não saudável. O modo *diállelos*, conhecido como *circular*, é usado quando o assunto investigado exige uma confirmação derivada do próprio assunto. Trocando em miúdos, para confirmar quem de fato está em circunstância natural e quem em circunstância não-natural, teríamos que ter um terceiro com acesso à coisa mesma, sem estar afetado por mistura de humores, para dizer, afinal, quais representações são verdadeiras e quais não. Ora, isso não é possível, pois todos supostamente estamos afetados por mistura de humores (utilizando, evidente, o argumento dogmático), e portanto não podemos decidir. Não podemos ser juízes imparciais da questão.

O par sono-vigília também ocorre no quarto modo da suspensão de Enesidemo, mas vejam como ele é inserido em estratégia argumentativa diferente: enquanto em Cícero o enfoque está em mostrar a impossibilidade de distinção entre a suposta representação apreensiva e a aparição (*phántasma*, que vínhamos chamando até aqui de “representação falsa”, oriunda de algo outro que o aparente objeto), e em cortar a relação supostamente existente entre o objeto de origem e a representação, aqui em Sexto já nem se toca nessa relação (a análise do problema à maneira acadêmica só ocorrerá em *Contra os Lógicos*, I, 241-262, quando ele se proporá a fazê-lo explicitamente); aqui nas *Hipotiposes* ele fala de surgimento ou nascimento (verbo *gígnomai*) de diferentes representações (*phantasíai*) durante o sono (*hýpnos*) e durante a vigília; e também da produção de representações ou imagens por nós ao dizer que *phantazómetha*, num vocabulário aparentemente distante daquele estoico visado nos *Acadêmicas*. O que *representamos* durante o sono não é o mesmo que *representamos* acordados e vice-versa. A *existência* (*tò éinai*) de

nossas representações, portanto, não é absoluta (*oukeb haplós*), mas relativa (*prós tí*). E “provavelmente vemos durante o sono aquilo que é inexistente (*anýparkta*) na vigília, mas que não é em definitivo inexistente, pois existe durante os sonos; assim como as realidades da vigília (*tà hýpar*) existem, mas não durante o sono”<sup>16</sup>. Sexto impõe, assim, pelo discurso, um paralelismo entre duas situações, não se dedicando nenhuma vez, na descrição desse modo, a qualquer análise do sonho, sequer citando uma palavra grega para *sonho*. O que lhe interessa é equalizar os dois estados, o sono e a vigília, e em decorrência disso, as representações surgidas em um e outro. A prática de produção das equipolências, dos argumentos opostos de igual força persuasiva, é a intenção. A preocupação não é tanto a de tentar entender o que ocorre “subjettivamente” naquele que sonha, nem a de fazer suspeitar das representações da vigília, mas a de opor diferentes representações surgidas para o mesmo sujeito em circunstâncias diferentes – não se fala das coisas mesmas. O modo ganha em persuasão dessa maneira, evitando o embate com o senso comum dogmático, que considera existente o que vemos acordados e não-existente o que nos aparece dormindo. Sexto não coloca isso em dúvida, a realidade das coisas não está em questão nem a relação entre elas e as representações é o foco; o que está em questão é a existência das representações, que é relativa à circunstância em que nos encontramos. Assim como no par anterior, não podemos ser juizes do conflito, porque sempre estamos ou dormindo ou acordados, não tendo acesso privilegiado, não mediado das coisas mesmas.

O par sobriedade-embriaguez é mencionado de modo breve, e dentre vários outros, como circunstâncias em que as coisas (*tà prágmata*) aparecem diferentes (*anómoia pháinetai*). O acréscimo interessante é que o exemplo dado não se relaciona com uma representação de tipo sensorial (visual, auditiva, olfativa, tátil ou gustativa), como é o mais comum em todo o texto, mas Sexto aponta para aquilo que nos aparece vergonhoso numa circunstância e não vergonhoso em outra. Claro está que é na condição de embriaguez que as coisas não nos parecem vergonhosas (*aiskébrá*). Semelhante a esse, igualmente estranho, é o par *tò phileîn-míseîn*, amor-ódio, cujo exemplo é o dos sujeitos apaixonados que acham suas namoradas

<sup>16</sup> SEXTO EMPÍRICO. *Hipotíposes pirrônicas*, I, 14, 104.

feias (*eroménas aiskhràs*) as mais graciosas (*horaiotátas*). Sexto, desse modo, questiona não apenas a relação de correspondência entre representações e coisas, mas coloca também em polêmica assuntos que diríamos de ordem moral. Nada é naturalmente, ou em si, feio, belo, vergonhoso ou elogiável. As coisas aparecem de maneira divergente dependendo da circunstância em que nos encontremos.

#### *Discussão e conclusão*

Se é verdade que é Platão quem cria o argumento do bêbado, do louco e do dormente, gerando a objeção à tese protagórica de que toda percepção é verdadeira e sua posterior resposta, a saber, da impossibilidade de discernimento entre percepções verdadeiras e falsas no momento mesmo da afeção, o argumento, todavia, se estabelece para esse tipo de discussão, assim reaparecendo em vários momentos da história da filosofia. Em nosso recorte, demos destaque apenas ao seu uso pelos céticos acadêmicos e pirrônicos, especificamente nos *Acadêmicas* de Cícero e nas *Hipotíposes* de Sexto Empírico.

Ao longo de sua trajetória, o argumento atende a objetivos sutilmente diferentes. O que há de comum em todos eles é o questionamento em torno da maneira como as coisas nos aparecem e da verdade em torno dessas aparições. No *Teeteto* estamos ainda distantes do vocabulário da representação, *phantasia*. A discussão se dá sobre a *aísthesis*. De alguma forma o problema da representação já está posto, uma vez que o Protágoras do diálogo opera a cisão entre um real fluido e inapreensível em si mesmo e as coisas que nos aparecem e que existem apenas nessa aparição. Se entre o aparente e o mundo inapreensível há uma lacuna, a *epistème* defendida pelo sofista é de baixo grau cognitivo, reportando-se apenas ao aparente. Nesse sentido, dizer que *epistème* é o mesmo que a *aísthesis*, não significa atribuir grande valor à percepção, como alguns pensam, mas atribuir um valor menor à *epistème*, não a diferenciando da *dóxa*, como cremos pretender Platão.

A dedicação por tanto tempo à discussão da tese de Protágoras não é vã no *Teeteto*. Embora os personagens se deem conta de que a tese do homem-medida não é suficiente para explicar certos aspectos da cognição, como a relação entre a *aísthesis* e a *dóxa*, só para citar um exemplo, ela permite a Platão falar sobre a aparente impossibilidade de se fazer *epistème* – agora

*epistéme* num sentido forte, *epistéme* como conhecimento das coisas que são, *tà ónta* – sobre o que nos aparece, *tà phainómena*.

Se esse problema permanece insolúvel em Platão é controverso e não queremos agora discuti-lo, mas apontar como ele é fundamental para gerar uma bifurcação no que diz respeito às teorias antigas do conhecimento: de um lado, aqueles que defendem a capacidade de percepção do mundo real, não havendo cisão, grosso modo, entre mundo real e mundo aparente; de outro lado, que foi o que exploramos, aqueles que permanecem suspeitando da relação entre aparência – seja entendida como *aísthesis*, seja como *phantasia*, seja como *phainómenon* – e *ser*, ou coisa (*prágma*), ou natureza (*phýsis*).

À medida que o argumento migra de contexto, o vocabulário que o constitui sofre mudanças. No caso de Cícero, precisa ser inventado, como frequentemente ele mesmo diz em sua tradução para o latim dos conceitos que permeiam o discurso. À medida que o argumento migra, muda também a estratégia expositiva, cada uma explorando a forma que atenda melhor aos objetivos em questão. Em Cícero, vimos, ainda, como a reivindicação do verdadeiro platonismo é questão de honra que subjaz às questões filosóficas propriamente ditas. Já para Sexto, esse Platão que lhe chega não pode ser considerado cético. Negar o ceticismo de Platão significa minar o ceticismo acadêmico e essa é uma de suas intenções em seus esclarecimentos sobre o “verdadeiro ceticismo”, o pirrônico. A disputa agora é outra.

Iniciamos com uma epígrafe de Cícero e terminamos com uma citação de Sexto que estabelece justamente o oposto:

*Alguns dizem que Platão era dogmático, outros que aporético, e outros que algo aporético e algo dogmático. Pois em seus exercícios argumentativos, quando Sócrates é apresentado brincando com outros, ou combatendo os sofistas, dizem que ele mostra um caráter de exercício e aporia [gymnastikón te kai aporetikón]; mas quando se revela seriamente por meio de Sócrates ou Timen ou qualquer um desses, é dogmático [...]. Mas se ele profere algo ceticamente [skeptikós] quando, como dizem, se exercita, não é por isso que será cético; pois dogmatizando sobre uma única coisa, ou se decidindo por uma representação dentre outras conforme a crença ou a descrença, ou afirmando sobre algo não evidente, torna-se de caráter dogmático.<sup>17</sup>*

<sup>17</sup> SEXTO EMPÍRICO. *Hipótiposes pirrônicas*, I, 221, 223.



De Protágoras, que Sexto identifica com o do *Teeteto*, ele também procura se distanciar, embora reconheça que ele seja o introdutor da relatividade (*eiságetai tò prós tí*), fundamental por permear os 10 modos da suspensão, como ele mesmo afirma ao final de sua exposição no cap. 14. Porém mesmo Protágoras teria dogmatizado, ao assumir a realidade como matéria fluida que aparece para cada homem de maneira diferente de acordo com suas diferentes disposições. A breve descrição da tese protagórica é quase que um resumo do quarto modo, mas com a ressalva de que é dogmática quando procura explicar o que subjaz aos fenômenos. Quanto ao que não é evidente, “nós” suspendemos o juízo, mostrando, por fim, que a utilização do argumento não implica uma identificação de teses; uma vez que esse “nós” a cada contexto muda, assim como o “eles” a ser combatido na disputa filosófica.

#### RESUMO

Este artigo visa a mostrar como o diálogo de Platão *Teeteto* influenciou o desenvolvimento de conceitos e argumentos fundamentais do Ceticismo Acadêmico e do Pirrônico. O argumento do bêbado, do louco e do dormente são uma prova textual dessa herança.

Palavras-chave: *Teeteto*. *Acadêmicas*. *Hipotiposes Pirrônicas*. Percepção. Representação.

#### ABSTRACT

This paper aims to show how the Plato's dialogue *Theaetetus* influenced the development of fundamental concepts and arguments of the Academic and the Pyrrhonic Skepticism. The argument of the madman, the drunk and the sleeper is a textual proof of this inheritance.

Key-words: *Theaetetus*. *Academics*. *Outlines of Pyrrhonism*. Perception. Representation.



# A PRESENÇA DO NEOPLATONISMO DE LEÃO HEBREU NA ÉTICA DE SPINOZA

ULYSSES PINHEIRO

*Universidade Federal do Rio de Janeiro  
CNPq*

Dando início a uma longa troca epistolar com Spinoza, Hugo Boxel, jurista holandês de posições políticas liberais, interpela o filósofo sobre um assunto curioso: a existência de aparições, espectros ou fantasmas (*lemures*)<sup>1</sup>. Eles existem? São mortais? São apenas do sexo masculino? Spinoza não o leva a sério, respondendo-lhe muitas vezes com gracejos, em um tom informal permitido pela sua amizade: “Espanto-me com aqueles que, tendo visto espectros nus, não tenham lançado um olhar sobre suas partes genitais, talvez por medo, ou porque ignoravam a diferença”<sup>2</sup>. Boxel não se dá por vencido, apelando para um argumento de autoridade com uma extensa lista de autores gregos e latinos: “É certo”, diz ele já desde a primeira carta, mas também nas subsequentes, “que os Antigos acreditavam em sua existência”<sup>3</sup>. Nesse momento, Spinoza passa a discutir seriamente, não o tema proposto, mas o método de argumentação. Essa é uma das poucas passagens de seus escritos em que menciona o nome de Platão; diz ele aí:

<sup>1</sup> G IV, 242. As obras de Spinoza serão citadas a partir da edição de Carl Gebhardt, que publicou em 1925 a *Spinoza opera*, em quatro volumes, pela editora Carl Winter, Heidelberg. As referências serão feitas pela abreviatura G, seguida do número do volume em números romanos e pelo número da página em arábicos. No caso da *Ética demonstrada à maneira dos géometras*, usarei as seguintes abreviações para me referir às passagens da *Ética*: E4P35 = Parte IV, Proposição 35. Referências às Demonstrações, Escólios, Corolários, Definições e Axiomas de cada uma das Partes e/ou Proposições assumirão a seguinte forma: D, e, c, Def, A (assim, por exemplo, o Escólio da Proposição 3, Parte II, será referido pelo signo E2P3e). Seguirei, algumas vezes, a tradução de de Joaquim de Carvalho (Parte I), Joaquim Ferreira Gomes (Partes II e III) e Antônio Simões (Partes IV e V) (Spinoza (1973)) e, em outras vezes, a de Tomaz Tadeu (Spinoza (2008)), mas as modificarei em diversas ocasiões, para dar conta do que julgo ser uma maior fidelidade ao texto original de Spinoza.

<sup>2</sup> G IV, 251.

<sup>3</sup> “*Certum interim est Veteres eorum existentiam credidisse*” G IV, 242.

*A autoridade de Platão, de Aristóteles e de Sócrates não vale muito para mim. Seria de admirar se tivesses mencionado Epicuro, Demócrito, Lucrecio ou algum outro dentre os Atomistas e os defensores dos átomos: pois não é de se admirar que sejam aqueles que fabricaram qualidades ocultas, espécies intencionais, formas substanciais e mil outras tolices que tenham inventado espectros e fantasmas e que tenham dado fé às avós para retirar toda a autoridade de Demócrito, cuja boa reputação invejaram tanto que queimaram todos os livros que ele havia publicado com tanto louvor<sup>4</sup>. Se tens a intenção de lhes dar fé, quais razões terias para negar os milagres da Santa Virgem e de todos os Santos?<sup>5</sup>*

Trechos como esse têm sido usados para marcar a diferença nítida que separaria Spinoza de qualquer traço de platonismo: ao recusar a legitimidade dos argumentos de autoridade, Spinoza não deixa, porém, de repartir a história da Filosofia em duas grandes linhagens, filiando-se decididamente a uma delas, contrastada por ele à que inicia com Platão. De fato, muitos comentários de sua obra, especialmente na tradição da história da filosofia que começa no século XX, são marcados pela vigilância atenta contra qualquer tipo de leitura “platonizante” de suas ideias – essa disposição crítica é particularmente visível, por exemplo, em Louis Althusser. Entretanto, ainda no século XVII, Leibniz atribui a Spinoza a defesa de uma “ideia platônica” da alma<sup>6</sup>, o que, ao contrário da disposição mais corrente da filosofia leibniziana em relação à obra de Platão, é uma crítica, e não um elogio. Seria preciso pensar, portanto, como essa decisão hermenêutica contemporânea, que procura dissociar a qualquer custo o spinozismo do platonismo, tornou-se um dado central na recepção atual da obra de Spinoza, revelando-a como um sintoma da concepção mesma de comentário que se manifesta através dela: ao desenhar essas fronteiras nítidas, o que o comentador revela não é o núcleo conceitual preciso de uma obra bem

<sup>4</sup> Segundo Diógenes Laércio, em sua *Vida e doutrina de filósofos ilustres* (ix, 40), Platão teria mandado queimar as obras de Demócrito.

<sup>5</sup> G IV, 261-262.

<sup>6</sup> “Il avait une plaisante opinion de l’immortalité de l’âme, c’est qu’il concevait que cette idée platonique de notre être, qui est sans doute aussi éternelle que celle du cercle ou du triangle, fait proprement notre immortalité”. *Carta a Hessen-Rheinfels* (A II, 1, p. 535). A referência à obra de Leibniz é a da edição da Academia de Ciências de Berlim (*Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe – Akademie-Ausgabe*), na seguinte forma: A, seguida do número do volume em números romanos e do número da página em arábicos.

delimitada, mas a intenção que move o ato mesmo de traçar limites. Não desenvolverei esse ponto aqui; por ora, basta assinalar o gesto, comum entre muitos intérpretes recentes, de contrastar teses spinozanas, nos mais diversos âmbitos – em metafísica, ética, epistemologia, etc. –, com sua suposta contraparte “platônica”, vista sempre como uma intrusão indevida que desvirtuaria a novidade de sua filosofia da imanência. Tal correção de rumo visa, no mais das vezes, mostrar como uma interpretação que usasse elementos “platônicos” – e, frequentemente, a vagueza dessa denominação não é inteiramente dissipada – levaria o leitor a erros básicos na compreensão das ideias de Spinoza. O platonismo, nas mais diversas formas, aparece aí como uma ameaça a ser conjurada, mas nunca totalmente eliminada – quase como uma tentação, sempre presente, a que se deve renunciar para que se possa progredir na via spinozista da beatitude. Seria cansativo, e quase impossível, devido a sua abundância, citar comentadores que ilustram essa tendência. Para não deixar de dar um exemplo, porém, voltemo-nos para um caso paradigmático, o de Pierre Macherey, pois ele se preocupa em definir algumas propriedades do platonismo a ser expurgado da leitura correta da obra de Spinoza. Segundo esse último, deve-se *definitivamente* excluir

*fazer da filosofia de Spinoza uma leitura platonizante, que dividiria a realidade em duas partes inconciliáveis e desiguais, uma estando submetida a um princípio de regularidade e de perfeição, enquanto que a outra seria definitivamente reenviada à condição degradada de uma natureza inferior, que teria apenas a ordem do simulacro. Um dos esforços principais de Spinoza consistiu em subtrair a ontologia de uma tal perspectiva hierarquizada, que dissocia os níveis de realidade e mede esses níveis em termos de mais e de menos: a Natureza, em todos os seus pontos, é tudo aquilo que ela pode e deve ser, isto é, perfeita, o que exclui a possibilidade de uma comparação externa entre o substancial e o modal, assim como entre os gêneros de ser corporal e mental<sup>7</sup>.*

Os deslocamentos textuais realizados nesse trecho são represen-

<sup>7</sup> MACHEREY, Pierre. *Pascal Sévérac, Le devenir actif chez Spinoza* (éd. H. Champion, collection « Travaux de philosophie », 2005). Resenha. Disponível em: <<http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20052006/macherey01022006cadreprincipal.html>>. Acesso em: 30 abr. 2015. Que seja precisamente em uma resenha do livro de Sévérac que encontramos nosso exemplo paradigmático de leitura “anti-platonizante” não é um acaso, porque essa obra é uma das que levam mais a fundo tal programa interpretativo.

tativos da estratégia dos comentários anti-platonizantes da obra de Spinoza: eles colocam, lado a lado, afirmações que patentemente não podem ser atribuídas a esse último e outras, menos obviamente incompatíveis com suas doutrinas, mas agrupadas com as demais sob o nome genérico de “platonismo”. Assim, por exemplo, no trecho citado acima, à oposição entre “realidade” e “simulacro” é assimilado o contraste, evidentemente distinto, entre “mais” e “menos” realidade, ou ainda a “comparação externa” (o que se refere, presumivelmente, a um tipo de transcendência) entre “o substancial e o modal”.

Sarah Hutton, em um texto recente, escreve que, “na maioria das abordagens sobre o surgimento da Filosofia moderna, o platonismo não é normalmente considerado como parte do quadro [...] De fato, o platonismo e a modernidade não são nem mesmo vistos como compatíveis”<sup>8</sup>. É como se o Seiscentos só fosse possível como uma superação do platonismo difuso do século anterior, inclusive na medida em que se dedica a corrigir as distorções que o neoplatonismo teria imposto às doutrinas de Platão. Leibniz foi parte desse retorno ao “Platão autêntico”, tanto através de suas traduções de alguns diálogos quanto de seu cuidado em separar a doutrina original de Platão, segundo ele de grande valor, dos desvios perniciosos mais recentes a que ela fora submetida. Ainda que esse esforço em direção ao redimensionamento da herança platônica marque a cultura do século XVII, as dificuldades para determinar o sentido exato que o platonismo assume nessa época estão ligadas ao fato de que o termo continua a ser usado por muitos – inclusive por aqueles que se esforçavam para evitar essa confusão, como Leibniz – para designar não apenas as doutrinas de Platão, mas também as dos neoplatônicos, desde Plotino até

<sup>8</sup> Cf. a Introdução do livro *Platonism at the Origins of Modernity: Studies on Platonism and Early Modern Philosophy*, editado por Douglas Hedley e Sarah Hutton (Dordrecht: Springer, 2008, p. 1). Os últimos anos têm testemunhado, porém, uma crítica em relação a essa tendência mais geral; podemos citar, além da coletânea acima, uma outra, editada por Michael Ayers, intitulada *Rationalism, Platonism and God* (Oxford: Oxford University Press, 2008); não podemos nos esquecer, além disso, de dois trabalhos clássicos sobre o tema, o de Léon Brunschvicg, “Le platonisme de Spinoza” (*Chronicon Spinozanum*, The Hague, v. 3, p. 253-268, 1923) e os de Francis Samuel Haserot, “Spinoza and the Status of Universals” (*The Philosophical Review*, Ithaca, NY, v. 59, n. 4, p. 469-492, 1950) e “Spinoza’s Definition of Attribute” (*The Philosophical Review*, Ithaca, NY, v. 62, n. 4, p. 499-513, 1953). Cf. também a Introdução escrita por Alexandre Matheron para o livro de Antonio Negri (NEGRI, Antonio. *L’anomalie sauvage*. Paris: PUF, 1982).

suas formas modernas, incluindo-se aí as versões platonizantes da Cabala. Nesse sentido, não basta nos reportarmos às obras de Platão para estabelecer o alcance que a designação de “platonismo” teve no Seiscentos. O caso particular de Spinoza é ainda mais complexo, pois há pelo menos três fontes claras para atribuir-lhe uma apropriação do platonismo, a saber: sua forte herança renascentista; a influência que sofreu de Descartes e dos cartesianos<sup>9</sup>, e as leituras que fez de escritos cabalísticos, ainda que, na maturidade, os rejeitasse como uma forma vulgar de misticismo<sup>10</sup>. Dessa forma, o neoplatonismo cabalístico era preexistente ao – e foi modificado pelo – platonismo cartesiano, uma vez que esse último foi introduzido mais tardiamente em sua formação intelectual.

Detenhamo-nos em um exemplo particular para ilustrar a complexa recepção que Platão e o platonismo tiveram por parte de Spinoza. Como muitos outros leitores dos séculos XVI e XVII, Spinoza tinha em sua biblioteca pessoal o livro *Diálogos de amor*, escrito pelo filósofo judeu-português Judah Abravanel; nesse diálogo, Filon, enamorado por sua discípula Sofia, trata de estabelecer o amor como princípio cosmológico do Universo. As ideias de Leão Hebreu, como Abravanel também era conhecido<sup>11</sup>, deixaram claras marcas no *Breve tratado*, obra de juventude de Spinoza que pode ser considerada uma espécie de proto-*Ética*, pois guarda inúmeras semelhanças formais e conteudísticas com sua principal obra de maturidade, a *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. Tais semelhanças não nos devem cegar, porém, para as importantes diferenças que existem entre os dois livros; ora, são justamente essas diferenças que levaram muitos comentadores a sustentar a interpretação segundo a qual o neoplatonismo de Leão Hebreu não sobreviveu até a época da escrita da *Ética*, a qual, ainda segundo os mesmos intér-

<sup>9</sup> Cf. sobre esse último tópico o bem informado artigo de VAN RULER, Han. Substituting Aristotle: Platonic Themes in Dutch Cartesianism. In: HEDLEY; HUTTON, 2008, p. 159-176. Sobre o platonismo do próprio Descartes, e sua conseqüente transmissão a Spinoza, cf. AYERS. Spinoza, Platonism and Naturalism. In: AYERS, 2007, p. 53-78.

<sup>10</sup> Cf. o capítulo IX do *Tratado teológico-político*.

<sup>11</sup> O livro de Leão Hebreu foi provavelmente escrito originalmente em italiano; Spinoza possuía uma edição In-Quarto do livro em uma tradução espanhola. Sobre as duas faces da Filosofia de Leão Hebreu – uma marcada pelo platonismo islâmico de Avicena e Maimônides e outra por Plotino e a Cabala – ver o verbete *Judah Abrabanel* na *Stanford Encyclopedia of Philosophy* de autoria de Aaron Hughes. Disponível em: <<http://Plato.stanford.edu/entries/abrabanel/#Lif>>. Acesso em: 18 maio 2015.

pretes, seria anti-platônica por excelência. Assim, Antonio Negri propõe<sup>12</sup> que a composição do *Tratado teológico-político*, verdadeira *irrupção* no interior do processo de redação da *Ética*, ao impor-se com uma urgência inadiável, devido à crise política conjuntural na qual foi gestado, foi a responsável por introduzir, desde a Parte III dessa última obra, quando Spinoza enfim retomou sua escrita, um forte elemento materialista em um livro que, até então, tinha, em suas Partes I e II, um marcado caráter neoplatônico<sup>13</sup>. Proporei, a seguir, que, ao contrário do que propõe Negri, tais elementos neoplatônicos não só permanecem na obra da maturidade, mas desempenham um papel central em sua compreensão<sup>14</sup>.

Para permanecer fiel ao tema deste colóquio, as “artes do discurso”, examinarei um gênero literário específico, no interior da obra de Spinoza, para marcar essa continuidade. Refiro-me aqui ao gênero epistolar: é sobretudo na “impalpável República das Letras”<sup>15</sup>, um território construído, desde a Renascença italiana, pela troca de correspondências entre eruditos e cientistas de toda a Europa, que podemos estabelecer a presença dos temas platônicos de Leão Hebreu na *Ética* de Spinoza, mostrando que eles não são menções marginais, mas condição da inteligibilidade do texto como um todo. Se isso é possível, é porque as cartas atravessam os diversos períodos de sua vida intelectual, sendo, por essa razão, um território propício para identificar continuidades onde muitos, como Negri, viram apenas rupturas.

Devemos desde já admitir, porém, que não é uma tarefa fácil estabelecer a presença do pensamento de Leão Hebreu na *Ética*, pois Spinoza é, nessa obra, extremamente econômico ao fornecer referências bibliográficas. Sendo escrita “segundo a maneira de demonstrar dos geômetras”, a *Ética*

<sup>12</sup> Cf. NEGRI, 1982.

<sup>13</sup> Como se sabe, Spinoza interrompeu a escrita da *Ética* em 1665, só a retomando cinco anos depois, com o fim do processo de redação e publicação do *Tratado teológico-político*. A *Ética* seria completada dentro de mais cinco anos, em 1675, quando, prestes a publicá-la, Spinoza a retira do prelo, por receio das represálias que já se anunciavam.

<sup>14</sup> No Prefácio que escreveu para *Anomalia selvagem*, Alexandre Matheron critica a interpretação de Negri, mostrando como temas neoplatônicos sobrevivem na Parte V da *Ética*. Pretendo ir ainda mais longe do que Matheron, ao mostrar que, mais do que uma simples presença visível na obra madura de Spinoza, o neoplatonismo é um elemento estruturante de seu pensamento da época.

<sup>15</sup> Segundo a expressão de Maxime Rovere em sua Introdução à *Correspondência* de Spinoza (Paris: Flammarion, 2010, p. 28).



desenvolve-se do ponto de vista a-histórico da eternidade matemática – o único autor nominalmente citado em todo o livro é Descartes, uma exceção justamente porque foi o inspirador desse modo de exposição filosófica, sendo seus escritos, portanto, passíveis de ser assimilados pelo discurso “geométrico” de Spinoza. A referência a cartas escritas na mesma época de composição do livro, bem como à análise de algumas de suas expressões e conceitos, será o meio indireto de determinar tal presença elíptica.

Antes de nos deter na análise da correspondência de Spinoza, porém, será útil examinar, preliminarmente, as imagens associadas ao nome de Platão em seus livros. No *Breve tratado*, que contém a primeira versão sistemática da metafísica spinozana, o nome “Platão” aparece uma única vez. Embora essa seja a obra de Spinoza em que o platonismo está mais claramente presente – sendo reconhecido até mesmo pelos comentadores “anti-platonizantes”, que, como vimos, veem nesse livro de juventude uma etapa superada pela filosofia madura de Spinoza, e superada *justamente na medida* em que deixou de lado o platonismo –, essa menção a “Platão” ocorre em um contexto crítico (embora, é verdade, não diretamente dirigida ao próprio filósofo grego, mas a seus “seguidores”). A passagem na qual o nome aparece é dedicada a criticar uma primeira objeção ao necessitarismo (notemos que se trata do capítulo intitulado “Da predestinação divina”), segundo a qual admitir que tudo se segue necessariamente de Deus, entendido como “causa única” de toda a realidade, deixaria sem explicação possível o fato de haver “desordens na Natureza” (*verwarringe in de Natuur*).

*Uma tal objeção, escreve Spinoza, provém dessa ignorância [viz, da ignorância da totalidade das causas das coisas], de eles construírem ideias universais com as quais creem que as coisas particulares devam concordar para ser perfeitas. Eles afirmam que essas ideias estão no entendimento de Deus [verstand van God], como muitos dos seguidores de Platão [veel van Platoos Navolgers] o disseram, a saber, que tais ideias universais [algemeene Ideen] (como racional, animal, e outras semelhantes) foram criadas por Deus...*

Como podemos ver, a crítica ao platonismo é ainda mais res-trita: seu alvo não são os platônicos em geral, mas apenas “muitos dos [sens] seguidores” (*veel van Platoos Navolgers*) – e talvez desse grupo fosse excluído o próprio Platão. É difícil determinar com exatidão quais são os

membros dessa subclasse, embora seja claro que ela se refere pelo menos ao platonismo cristianizado dos agostinianos, mas ela é estendida, logo a seguir “àqueles que seguem Aristóteles” (*die Aristotelem volgen*)<sup>16</sup> (e agora sem nenhuma restrição, incluindo *todos* os seus discípulos). À diferença dos platônicos, diz aí Spinoza, os aristotélicos reconhecem que essas “coisas” (a saber, os universais) não são reais, mas apenas seres de razão; ainda assim, ele prossegue, eles voltam sub-repticiamente a considerá-las como existentes, na medida em que afirmam que o auxílio de Deus “não se estende às coisas particulares, mas somente aos gêneros [*geslagte*]. Por exemplo, Deus nunca concedeu seu auxílio a Bucéfalo, etc., mas antes a todo o gênero Cavalos”<sup>17</sup>. A crítica feita por Spinoza consiste em afirmar que tanto os “platônicos” (ou, ao menos, alguns dentre eles) quanto os “aristotélicos” (todos eles), devido a sua teoria realista das ideias abstratas, introduzem na Natureza uma noção de “imperfeição” que um nominalista, como ele se revela aqui, não poderia aceitar. “Eles” são, pois, os que introduzem alguma forma de imperfeição nas realidades particulares, preservando os universais no reino das entidades perfeitas. Ao recusar tal reificação dos universais, Spinoza estabeleceria, a um só tempo, a perfeição de todos os particulares e a falsidade dos universais abstratos.

Na obra que escreveu após o *Breve tratado*, os *Pensamentos metafísicos*, acrescentada como um apêndice aos *Princípios da Filosofia de Descartes*, Spinoza, ao opor mais uma vez Platão a Aristóteles, parece novamente reservar suas críticas mais duras a esse último. De fato, se, no *Breve tratado*, a crítica aos platônicos era suavizada por uma restrição do escopo do grupo a que se dirigia (como vimos, ela era dirigida a “muitos dos seguidores de Platão”), nos *Pensamentos metafísicos* constatamos uma ambiguidade na crítica ao próprio Platão. No capítulo 1 da Parte I dessa obra<sup>18</sup>, mais uma vez o nome de Platão é associado a uma operação indevida de reificação de entidades de razão (que incluem os, mas não se limitam aos, universais), através da qual se supõe existir “fora do intelecto” um tipo de coisa que, de fato só pode existir nele. Spinoza nega, nesse trecho, o nome de “ideia”

<sup>16</sup> *KV*, I, vi, § 7; *G I*, 43. A sigla *KV* refere-se ao título dessa obra na língua em que chegou até nós, o holandês: *Korte Verhandelng van God / de Mensch em des Zelfs Welstand*.

<sup>17</sup> *Id.*, loc. cit.

<sup>18</sup> *G I*, 235.

a esses seres de razão – esse nome deveria, segundo ele, ser reservado aos modos do pensamento que representam coisas reais fora da mente –, não negando, porém, que eles sejam itens existentes na mente. Porque os seres de razão são apenas auxiliares da memória, Platão tinha certa razão (*Plato* [...] *non magis erravit, quàm qui dixerat...*) ao definir o homem como um “animal bípede sem plumas”, tanto quanto teria se o definisse como “animal racional”. É Aristóteles, porém, que “errou gravemente” (*gravissimè erravit*) ao reificar a definição do homem pela fórmula “animal racional”, como se esse tipo de procedimento mnemônico pudesse dar conta da essência das coisas. A suspensão de juízo final em relação a Platão (“quanto a saber se Platão procedeu bem, pode-se questionar. Mas não é aqui o lugar [de tratar disso]”) parece deixá-lo em melhor situação do que Aristóteles, o qual, segundo Spinoza, decididamente transformou os seres de razão em coisas reais. A promessa não cumprida de Spinoza de voltar a tratar de Platão mais adiante não nos permite, porém, estabelecer com precisão por que ele poderia ser, ao menos em parte, poupado do erro de Aristóteles.

Passemos, para terminar este exame preliminar dos livros, ao modo como Platão é figurado no *Tratado teológico-político*; como lembramos acima, este livro interrompeu o trabalho de escrita da *Ética*, impondo-se, no ano de 1665, como uma necessidade pragmática de engajar-se nos conflitos políticos da Holanda<sup>19</sup>. No prefácio do *Teológico-político*, as “especulações dos aristotélicos e dos platônicos” são igualmente criticadas, na medida em que os supostos porta-vozes da religião, “cheios de soberba”, as utilizam como a base de seus raciocínios, adaptando a elas a sagrada Escritura. Dessa forma, conclui Spinoza, “não lhes bastava já enlouquecer [*insanire*] com os gregos, quiseram também que os profetas delirassem [*deliravisse*] com eles”<sup>20</sup>. Novamente aqui, porém, as críticas são dirigidas sobretudo aos teólogos, pastores e padres que, à maneira de Maimônides, quiseram forçar as Escrituras dentro dos moldes de um pensamento que lhes era estrangeiro, mais do que a Platão e a Aristóteles eles mesmos – embora a construção da frase indique que parte da “insanidade” já estava presente nos próprios gregos, com os quais os teólogos e pregadores entraram em uma espécie de

<sup>19</sup> Sobre as motivações para a interrupção da composição da *Ética* e para a redação do *TTP*, cf. carta a Oldenbourg de outubro de 1665 (Carta 30 – G IV, 166).

<sup>20</sup> G III, 9.

deriva rumo à desrazão<sup>21</sup>. Como quer que seja, é sobretudo à interpretação deturpada da Bíblia e sua confusão com o uso da luz natural da razão na filosofia que a crítica de Spinoza é dirigida aqui. Ao mostrar, mais adiante<sup>22</sup>, que a Bíblia ensina apenas “coisas muito simples”, não visando nada além do que à “obediência”, a menção a Aristóteles e Platão reaparece no início de uma lista que permanece em aberto: à luz das “invenções [*commenta*] de Aristóteles, ou de Platão ou de um de seus semelhantes” [“*Aristotelis, aut Platonis, aut alterius similis*”], diz ele, os supostos “mistérios” que os filósofos platônicos e aristotélicos encontram na Escritura “seria frequentemente mais fácil ao último dos ignorantes ver em sonhos do que ao maior letrado descobrir [nela]”<sup>23</sup>. Na nota que comenta esse trecho, os tradutores da recente edição francesa do *Teológico-político*, Jacqueline Lagrée e Pierre-François Moureau, sugerem que, enquanto a menção a Aristóteles, no contexto dessa obra, o relaciona geralmente a Maimônides, o autor visado pela menção a Platão seria Leão Hebreu<sup>24</sup> – sugestão um tanto apressada, veremos, pois, ao contrário do que ocorre com Maimônides, a leitura que Leão Hebreu faz de termos e personagens bíblicos encontra registros semelhantes na pluma do próprio Spinoza.

Isso ficará claro a partir de agora, quando, finalmente, nos dirigirmos à correspondência de Spinoza. Retornemos brevemente, em primeiro lugar, à correspondência trocada com Boxel sobre os fantasmas, em 1674. Ao opor Platão a Demócrito, seu elogio aos atomistas não significa que Spinoza compartilhava todas as suas doutrinas – em especial, devemos lembrar que ele defende que a matéria é contínua e plena –, mas apenas que o naturalismo desses autores os distinguia dos “inventores de

<sup>21</sup> O tradutor do *TTP* para o português, Diogo Pires Aurélio, em uma sua nota a esse trecho, rende-se, um pouco rapidamente demais, à imagem corrente da modernidade como uma recusa total da Filosofia antiga, quando escreve que “as referências de Spinoza às ‘especulações dos aristotélicos ou dos platônicos’, com a manifesta carga crítica de que sempre se acompanham, refletem, antes de mais, o ambiente em que se processa a ruptura com a escolástica e se afirma o pensamento moderno”. “Expressões semelhantes”, ele continua, “encontram-se com frequência em Descartes, Bacon, Galileu ou Hobbes”. SPINOZA, Baruch. *Tratado teológico político*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 313, n. 6.

<sup>22</sup> G III, 168.

<sup>23</sup> G III, 168.

<sup>24</sup> Cf. SPINOZA, Baruch. *Traité théologique-politique*. Paris: PUF, 1999, p. 760, nota 7.

ficções”. É de se notar que, embora tenha mencionado um trio – Platão, Aristóteles e Sócrates –, são apenas doutrinas aristotélicas que ilustram o gênero de ficção fabricada por esses filósofos: as qualidades ocultas, as espécies intencionais e as formas substanciais são todas elas conceitos da filosofia escolástica de inspiração aristotélica. Ainda assim, a inclusão de Platão nessa lista indica que Spinoza via sua teoria como outra forma de inventar fantasmas e espectros, ou seja, de dar um estatuto real para entidades imaginárias. *Quais* entidades da filosofia platônica seriam objeto dessa crítica não é, entretanto, explicitado: a vagueza da frase poderia nos induzir a pensar que a totalidade do que Platão escreveu seria um amontoado de credices sem sentido diante da atitude naturalista adotada por Spinoza. De fato, o que parece estar sendo oposto nessa guerra entre duas tradições de pensamento são disposições de princípio, as quais, uma vez aceitas, levam, em um caso, à produção sistemática de ficções absurdas e, noutro caso, à sóbria descoberta da verdade. Essa condenação de princípio – ou: dos Princípios – da filosofia platônica nos deixa ainda a alternativa de perguntar se o próprio Spinoza, *malgré lui*, não conviveria, em suas próprias teorias, com uma forma qualquer de platonismo – ou se, talvez, ele não estivesse engajado em um projeto de reformular o platonismo em um vocabulário naturalista, preservando dele tanto quanto fosse possível de verdade, assim como, no *Tratado teológico-político*, seu projeto era o de preservar ao máximo a verdade da Escritura, *até onde* ela não fosse contra os princípios da “verdadeira filosofia” – isto é, no naturalismo<sup>25</sup>.

É na correspondência com Henri Oldenbourg que podemos traçar mais claramente o percurso de Spinoza com relação a certas teses neoplatônicas presentes nos *Diálogos* de Leão Hebreu – embora de forma indireta, pois seu nome não é nunca mencionado nessa troca epistolar. Oldenbourg, membro da Royal Society de Londres, foi o correspondente mais constante de Spinoza – sua correspondência se estende de 1661 até um ano antes da morte do filósofo – e, sem dúvida, um de seus melhores amigos. Em uma carta datada de 20 de novembro de 1665, ao explicar como

<sup>25</sup> Spinoza era visto por muitos, em sua época, como o renovador dos naturalistas modernos. Cf. Leibniz: “*Spinoza incipit ubi Cartesius desinit: in naturalismo*”. LEIBNIZ, G. W. *Animadversiones ad J. G. Wachteri librum de recondita Hebraeorum Philosophia*. Estabelecimento do texto e tradução de A. Foucher de Careil. In: \_\_\_\_\_. *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*. Paris: 1854, in-8°, p. 48.

entende as relações entre parte e todo, Spinoza afirma que a mente, tanto quanto o corpo, deve ser entendida como parte da Natureza. “Considero”, ele diz, “que há igualmente na Natureza uma potência infinita de pensar [*potentiam infinitam cogitandi*] que, enquanto infinita, contém em si objetivamente a Natureza inteira, e cujos pensamentos procedem da mesma maneira que a Natureza, que é, por certo, seu ideato”<sup>26</sup>. 1665, lembremos, é o ano em que Spinoza interrompe a redação da *Ética* para escrever o *Tratado teológico-político*; nesta altura, as Partes I e II da *Ética* já estavam escritas, talvez até mesmo em sua forma definitiva. É através dessa entidade intermediária, o intelecto infinito de Deus, que Spinoza explicará a união da mente com a totalidade da Natureza pelo amor intelectual de Deus. De fato, nas últimas palavras que Spinoza escreve sobre nossa “beatitude” na *Ética*<sup>27</sup> (i.e., E5P40e), a tese do pertencimento das mentes individuais ao intelecto infinito de Deus aparece como a conclusão do argumento central do livro como um todo: “nossa mente, à medida que compreende, é um modo eterno do pensamento [*æternus cogitandi modus*], que é determinado por um outro modo do pensamento, e este ainda por um outro, e assim ao infinito, de maneira que todos eles, juntos, constituem o intelecto eterno e infinito de Deus”.

A sombra de Leão Hebreu insinua-se claramente nessa carta a Oldenbourg, em que Spinoza expõe essa que é uma das teses centrais tanto do *Breve tratado* quanto da Parte I da *Ética*, segundo a qual todas as coisas finitas são partes dos modos infinitos de Deus, do qual derivam por uma causalidade imanente (a qual substitui a causalidade por emanção de Leão Hebreu). Embora não se saiba desde quando Spinoza possuía os *Diálogos de amor*, é bem provável que esse fosse um livro que adquirira em sua juventude, durante seu período de formação na comunidade judaica de Amsterdã. A posse de livros nas, em geral, modestas bibliotecas pessoais do século XVII era um indício quase certo de que eles foram lidos por seus donos; é claro que, desse fato, não se pode inferir, sem mais, uma relação clara de influência. É verdade também que o tema do amor intelectual de Deus estava presente em outros autores conhecidos por Spinoza, como Hasdais

<sup>26</sup> G IV, 173-174.

<sup>27</sup> E5P41-42 não dizem respeito à “parte da mente que é eternal” e não são, portanto, o objeto do terceiro gênero do conhecimento. A *Ética*, em certo sentido, *termina* em E5P40S.

Crescas e Maimônides, além de atravessar boa parte da tradição teológica judaica e cristã. Mais do que estabelecer influências, porém, interessa-me aqui reconhecer certas ressonâncias, as quais indicam um solo epistêmico comum. Assim, no terceiro dos *Diálogos*, a *persona* de Leão Hebreu, Fílon, explica a sua discípula Sofia como o Amor é derivado do fato de que o Intelecto divino se contempla a si mesmo: uma vez que o Intelecto, diz Fílon, que contém em si mesmo todas as Ideias, é o filho de Deus, produzido por Ele *ab aeterno*, o Amor tem sua origem na autocontemplação do Intelecto – e, através desse amor por si mesmo, o Mundo dos indivíduos finitos veio à existência. Seria justo expressar essa mesma tese em termos spinozanos, dizendo que o Intelecto é o modo infinito do pensamento, enquanto o Amor é o modo infinito mediato, causado pelo Intelecto infinito de Deus<sup>28</sup>. Além disso, Leão Hebreu antecipa, pouco antes desse trecho, a solução de uma dificuldade também respondida da mesma forma por Spinoza, na *Ética*, a saber: se o amor indica, de alguma forma, uma falta ou imperfeição da parte do amante, como se pode atribuir a Deus o amor? Tal dificuldade é ainda maior para Spinoza, já que sua definição de amor na Parte III da *Ética* incluía, entre suas notas características, a distinção entre o objeto amado e o amante: “O amor”, define aí Spinoza, “é a alegria acompanhada pela ideia de uma causa exterior”<sup>29</sup>. Ora, a alegria indica a passagem a uma maior perfeição, o que, a princípio, não pode ocorrer no caso de Deus, que é o ente sumamente perfeito.

Diante de um dilema semelhante, Sofia, após a explicação que lhe dera Fílon, segundo a qual “quando é amante em ato, torna-se uma mesma coisa com o amado e o amor”<sup>30</sup>, a resume da seguinte maneira:

*Compreendi o que acabas de dizer acerca do amor intrínseco de Deus: embora nós lhe atribuamos nascimento e admitamos que nasceu de Deus amante e amado, con-*

<sup>28</sup> Essa é a interpretação formulada por Jean-Marie Beyssade para o conteúdo do modo infinito mediato do pensamento. Cf. BEYSSADE, Jean-Marie. Sur le mode infini médiat dans l’attribut de la pensée. Du problème (lettre 64) à une solution (*Éthique* V, 36). *Revue Philosophique de la France et de l’étranger*, Paris, ano 119, v. 184, n. 1, janv.-mars, 1994.

<sup>29</sup> E3Def. dos Afetos, 6.

<sup>30</sup> LEÃO HEBREU. *Diálogos de amor*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001, p. 294.

*tudo aquela amor procedeu de Deus ab æterno, e é uno em sua unidade, eterno em sua eternidade*<sup>31</sup>.

Ou, nas palavras de Spinoza<sup>32</sup>, referindo-se a outra entidade eterna, a essência da mente humana: “para que se explique mais facilmente e se compreenda melhor o que queremos mostrar” (a saber, que a eternidade pode ser pensada como se fosse uma passagem a um estado mais perfeito) “consideraremos como se ela [a mente] viesse começar a sê-lo [eterna]”. O amor intelectual de Deus, assim como o que afeta a “parte eterna da mente”, é um tipo de amor eterno ou beatitude que não envolve, por definição, exterioridade. Daí se explica por que, no registro temporal, pode haver alegrias que não são formas de amor, na medida em que não se relacionam a um determinado objeto claramente discernível, e por que, do ponto de vista da eternidade, toda alegria é imediatamente amor. De fato, o amor é o único afeto referido a Deus por Spinoza e Leão Hebreu<sup>33</sup>, não porque ele não inclua em sua definição a alegria, mas antes porque, no caso de Deus, toda alegria é redutível à “satisfação de si mesmo”, a qual, por se tratar de um objeto eterno, está sempre dada em ato. Não há, pois, ao contrário do que ocorre no caso dos afetos que se dão na duração, diferentes tipos de alegria, variando de acordo com suas distintas causas, mas um único objeto, e uma única alegria, o amor.

A mesma mediação entre o absolutamente infinito e o finito pelo intelecto infinito de Deus encontra-se expressa em um vocabulário ainda mais próximo do de Leão Hebreu em outra carta a Oldenbourg, desta vez de 1675, quando a publicação da *Ética* já tinha sido descartada, por razões prudenciais ligadas ao clima político que cercou os preparativos de sua impressão. Explicando a Oldenbourg sua visão sobre a salvação e a beatitude, Spinoza afirma que

*não é absolutamente necessário para a salvação conhecer o Cristo segundo a carne. Mas, sobre o Filho eterno de Deus, isto é, sobre a sabedoria eterna de Deus [aeterno*

<sup>31</sup> LEÃO HEBREU, 2001, p. 295.

<sup>32</sup> E5P31e.

<sup>33</sup> Obviamente, como o amor é, para Spinoza, uma forma de alegria, também essa última é atribuída a Deus, bem como sua modificação reflexiva, a satisfação de si e a glória (sobre esses pontos, cf. E5P36e).



illo Dei filio, hoc est Dei aeterna sapientia], *que se manifestou em todas as coisas, e sobretudo na mente humana, e em particular em Jesus Cristo, sou de opinião inteiramente distinta*<sup>34</sup>.

É bem verdade que o vocabulário de Spinoza nessa passagem aproxima-se mais da cabala cristianizada do que da tradição puramente judaica a que pertence Leão Hebreu, o que talvez reflita seu afastamento da comunidade judaica da Holanda e sua aproximação dos cristãos liberais. Mas o esquema ontológico mobilizado por ambos é, em linhas gerais, o mesmo. Ainda no terceiro *Diálogo*, diante da afirmação de Fílon de que “o mundo, como qualquer outra coisa feita e gerada, é engendrado de dois pais, pai e mãe, e destes não poderia ser gerado senão mediante o amor de um para com o outro, que os une no ato gerativo”, Sofia pergunta-lhe quem são os dois pais, ou genitores do mundo. Fílon responde-lhe:

*Como já te disse, os primeiros pais são um em Deus, e são a suma Beleza (ou suma Bondade, como lhe chama Platão), que é o verdadeiro pai, primeiro amado; e a Mente divina, ou Sapiência, ou seja, visão, que, conhecendo a sua beleza, ama e produz o amor intrínseco [...] Amando, pois, a Divindade a sua própria beleza, desejou produzir filho à sua semelhança, e este desejo foi o primeiro amor extrínseco, isto é, de Deus para com o mundo produzido. Quando este nasceu, deu origem à primeira criação dos primeiros pais mundanos e do próprio mundo. [...] Aos dois primeiros gerados por Deus na criação do mundo, a saber: o Intelecto primeiro, em que resplandecem todas as Ideias do sumo Artífice, que é pai formador e engendrador do mundo; e o Caos, umbrífero da sombra de todas as “Ideias”, pois contém todas as essências delas...<sup>35</sup>.*

À parte algumas distinções importantes, derivadas do aristotelismo também presente em Leão Hebreu – por exemplo, a noção de uma passividade original, assimilada ao princípio feminino da criação –, a qual Spinoza certamente veria como uma ilusão imaginativa, tanto quanto o sexo dos fantasmas de Boxel, o esquema ontológico é notavelmente semelhante nos dois autores: como primeira emanção de Deus, o Intelecto ativo é causa próxima do amor de Deus por si mesmo e pelo mundo, enquanto que a modificação infinita mediata que lhe segue contém em si a totalidade das

<sup>34</sup> G IV, 308.

<sup>35</sup> LEÃO HEBREU, 2001, p. 295.

essências das coisas<sup>36</sup>. Nas Proposições 35 e 36 da Parte V da *Ética*, Spinoza prova que “Deus se ama a si mesmo por um amor intelectual infinito” e que Deus, “na medida em que se ama a si mesmo, ama os homens e, por conseguinte, que o amor de Deus pelos homens e o Amor intelectual da Mente em direção a Deus é uma só e mesma coisa”. Tanto em Spinoza quanto em Leão Hebreu, portanto, a linguagem figurada dos escritos religiosos é racionalizada por uma metafísica rigorosa. No caso do *Tratado teológico-político*, por exemplo – e esse ponto volta a tocar no tema central deste colóquio, as “artes do discurso” –, Spinoza procura mostrar que o texto bíblico – tanto os testemunhos dos profetas quanto a boa nova cristã – poderá conduzir à salvação do vulgo, desde que entendido a partir de uma leitura que preserve ao máximo a *literalidade do texto*. Curiosa noção de literalidade, que só sobrevive quando todo o vocabulário bíblico teve seu sentido determinado segundo os parâmetros da metafísica verdadeira – isto é, da metafísica spinozana. Tal tarefa exige um duplo registro no qual o texto deve ser escrito: um registro racional, do qual emerge uma leitura literal da Bíblia e na qual o texto bíblico se mostra, em seu núcleo, de acordo com as teses spinozanas acerca da “verdadeira religião” expostas na *Ética*, e um registro imaginativo, mas visto ele mesmo a partir do ponto de vista absoluto da razão, no qual a literalidade do texto também é mantida, bem como seu acordo com a verdadeira filosofia, e a salvação dos ignorantes se mostra finalmente possível, desde que separemos de uma vez por todas ciência e fé, razão e imaginação. É só em último caso, tal como ocorre em outra carta a Oldenbourg, de 1 de janeiro de 1676, que Spinoza trata o texto bíblico de forma alegórica, como no caso em que Jesus ressuscitou dos mortos – segundo ele, “essas, e todas as outras aparições [*haec, & plura alia hujusmodi apparitiones*], ou seja, revelações do mesmo tipo, foram acomodadas ao alcance e às opiniões dos homens, a quem Deus queria revelar seu pensamento [*mentem suam*]”<sup>37</sup>. Note-se que Spinoza reduz tais crenças a “aparições” (*apparitiones*), tais como os fantasmas de Boxel, mas que ele só pode fazer isso ao entender *literalmente* a tese de que Deus quer revelar, através da imaginação, seu pensamento aos homens.

<sup>36</sup> Sobre essa interpretação dos modos infinitos mediatos, cf. meu artigo: PINHEIRO, Ulysses. Looking for Spinoza’s Missing Mediate Infinite Mode of Thought. *The Philosophical Forum*, v. 46, n. 4, p. 363-376, Winter 2015.

<sup>37</sup> Carta 75, G IV, 314.

O que podemos concluir sobre relações de Spinoza com Platão e com o platonismo a partir desse breve percurso cronológico ao longo de suas obras e cartas? A maioria das passagens, como vimos, dirige-se mais aos “seguidores de Platão” do que ao próprio filósofo; uma crítica direta a Platão aparece claramente, porém, na carta a Boxel. O teor dessa crítica consiste em um ataque a todos os filósofos – e Platão seria apenas mais um dentre eles – que erigem como reais entidades imaginárias e *transcendentes* (lembramos que o naturalismo, no século XVII, era uma forma de afirmar a imanência de todas as coisas à Natureza<sup>38</sup>). No *Breve tratado*, Spinoza criticava o subgrupo dos “platônicos” que, ao reificarem ideias abstratas, as elegiam como critério para medir o grau de perfeição das coisas particulares que, supostamente, dependiam de alguma forma delas.

É importante notar que a crítica ao platonismo desenvolvida por Spinoza neste ponto do *Breve tratado* é exatamente a mesma que a que as leituras anti-platonizantes de Spinoza geralmente dirigem contra as interpretações platonizantes de sua obra<sup>39</sup>. Notemos, pois, o que Spinoza não critica no “platonismo”, ao menos tal como esse termo era usualmente entendido no século XVII<sup>40</sup>: ele não nega que existam ideias no intelecto de Deus – apenas, elas são ideias de coisas particulares, e não de universais – e não nega tampouco que as coisas particulares existentes em ato tenham essa contraparte eterna – e, portanto, mais perfeita – contida na realidade sumamente perfeita, a realidade das ideias divinas. Por isso mesmo, o argumento

<sup>38</sup> Muitas vezes, o naturalismo era, por isso mesmo, assimilado ao materialismo. O caso de Spinoza não foi diferente – lembramos do epíteto que lhe foi atribuído por Pierre Bayle, o de “ateu de sistema” –, embora uma leitura apenas superficial de sua obra fosse suficiente para nos convencer do contrário, na medida em que o Pensamento (bem como outros infinitos atributos de Deus) é irreduzível à Extensão. O naturalismo era, para Spinoza, uma forma de afirmar a imanência de todas as coisas a Deus, e não de afirmar o materialismo.

<sup>39</sup> Ver, por exemplo, a resenha de Macherey citada mais acima.

<sup>40</sup> A compreensão do que cai ou não sob o escopo desse termo no Seiscentos é problemática, dentre outras razões porque é nessa época que se começa a realizar uma partilha entre o “verdadeiro” Platão e suas leituras Renascentistas e neoplatônicas. Ao nos referirmos, pois, ao que “usualmente” se entendia por “platonismo”, devemos ter consciência de que se tratava, à época, de um campo de disputa. Um dos agentes dessa separação é Leibniz, a quem podemos remeter as características listadas acima como as pertencentes a uma compreensão usual do “platonismo” no XVII; nesse contexto, tal leitura pode ser dita “usual” apenas retrospectivamente, na medida em que reconhecemos a preponderância final da interpretação de Leibniz sobre esse tópico.

central do *Breve tratado* consistirá em hierarquizar a realidade segundo graus de perfeição, mostrando que é somente através do “quarto tipo de conhecimento” que podemos nos unir a um objeto perfeito – Deus – e nos instalar, assim, na eternidade. Se esse argumento contém algo de platônico – ou melhor, de neoplatônico –, então a tese de Macherey é correta ao assinalar que Spinoza nega os universais, mas incorreta ao identificar essa recusa com a recusa ao platonismo *tout court*. Por conseguinte, se quisermos atribuir a Spinoza uma herança platônica que alcance até mesmo sua obra madura, devemos incorporar a esse platonismo a crítica que o próprio Spinoza já fazia aos platônicos (ou a uma parcela deles) em sua obra de juventude. Ou seja, a obra de Spinoza pode ser caracterizada como platônica em sua maturidade apenas se ela não incluir aquilo que ele mesmo já havia recusado anos antes<sup>41</sup>. Além disso, porém, o que a crítica aos platônicos no *Breve tratado* mostra é que há um problema na interpretação dos comentaristas anti-platonizantes, na medida mesmo em que eles reconhecem que essa obra de juventude era, ao menos parcialmente, um texto com influências platônicas; se o que Spinoza criticou lá não o impediu de escrever um texto que é, ao menos em certo sentido, “platônico”, então é preciso redimensionar em que exatamente o platonismo de Spinoza consiste, bem como sua eventual permanência em obras mais tardias.

Seria necessário ainda elencar positivamente os demais elementos que poderíamos identificar como platônicos – e, especialmente, os que indicam uma continuidade ou um solo epistêmico comum com a metafísica neoplatônica de Leão Hebreu – na *Ética* de Spinoza. Como isso não será possível no momento, termino com uma breve indicação, referente ao conceito de perfeição. Sempre que afirma, na *Ética*, que a perfeição da mente humana é diretamente proporcional a sua participação na natureza divina – e o verbo usado aqui é exatamente esse, “participar”, “*participare*”

<sup>41</sup> Essa regra de leitura não seria, porém, circular, na medida em que já supõe que não teria havido modificações substantivas entre essas duas fases da obra de Spinoza? Talvez não, pois ela pode ser entendida, inversamente, como o estabelecimento de um critério *negativo* para estabelecer a sobrevivência de temas platônicos na obra madura de Spinoza. Tal regra de leitura teria então a seguinte formulação: “não se deve excluir a presença de teses platônicas na obra madura de Spinoza, desde que tais teses não tenham sido objeto explícito de críticas do próprio Spinoza em textos anteriores”. Restaria ainda, é claro, mostrar *positivamente* a presença de tais temas platônicos em sua obra madura, o que só pode ser feito pela análise dos textos relevantes.

(cf. E4P55e: “*quo majori laetitia afficimur, eo ad majorem perfectionem transimus, hoc est eo nos magis de natura divina participare necesse est*”), tão tipicamente associado ao platonismo –, Spinoza está apelando para uma tese que poderíamos chamar de “atualista” – isto é, que recusa a noção aristotélica de “ser em potência”. Atualismo significa, pois, que tudo o que é possível é, foi ou será atualizado – ou, em outras palavras, que este mundo é o único mundo logicamente possível. Não há dúvida de que Spinoza é, nesse sentido, adepto do atualismo. O atualismo pode dar conta do conceito de possibilidade quando explica a noção de que algo “está em nosso poder” não através do conceito aristotélico de ser em potência ou de faculdades, mas da relação da série temporal dos modos finitos com a série de suas essências eternas. O importante do atualismo é entender ambas as séries como atuais, embora a primeira seja atual no sentido temporal e a segunda, no da eternidade. É só ao propor esse reino de essências fixas e eternas, existindo atualmente em um domínio distinto do das existências temporais, que Spinoza pode dar conta, na *Ética*, da passagem da servidão à liberdade, sem reintroduzir a noção de potências não realizadas. Que o atualismo seja então um outro nome do platonismo presente, entre outras leituras de Spinoza, nos *Diálogos de amor* de Leão Hebreu nos mostra apenas o quanto a omissão de referências diretas a Platão não elimina o papel central que ele desempenha em sua filosofia madura.

#### RESUMO

É comum, entre os intérpretes mais recentes da obra de Spinoza, a adoção do postulado de que há um percurso evolutivo no interior de seu pensamento, marcado, segundo eles, por um progressivo abandono de teses platônicas e neoplatônicas em direção a uma teoria realista e imanentista. O objetivo deste artigo é assinalar a permanência de algumas dessas teses na obra madura de Spinoza.

Palavras-chave: Spinoza. Platonismo. Neoplatonismo.

#### ABSTRACT

It is usual amongst contemporary interpreters of Spinoza's work to adopt the postulate following which there is an evolutionary path

described in his thought, characterized by a progressive abandonment of Platonic and Neoplatonic theses in favor of a realistic and immanentist theory. The aim of this paper is to show the permanence of some of these theses in Spinoza's mature work.

Keywords: Spinoza. Platonism. Neoplatonism.

## SOBRE O ESTILO EPISTOLAR E AFORISMÁTICO DE EPICURO

MARKUS FIGUEIRA DA SILVA

*Universidade Federal do Rio Grande do Norte*

*“São as mais aprovadas sentenças que a experiência achou as experiências humanas, ditas em breves e elegantes palavras” (Padre Antônio Delicado)<sup>1</sup>.*

*“Parece-me, Sancho, que não há ríção que não seja verdadeiro, porque todos eles contêm sentenças consagradas pela experiência, mãe de todo saber.” (Miguel de Cervantes, Dom Quixote).*

Tenho como propósito, neste pequeno texto, analisar as *Cartas*, as *Máximas* e as *Sentenças* de Epicuro levando em consideração o seu estilo gráfico. Buscarei expor o interesse e a justificativa de Epicuro em escrever epítomes, isto é, um conjunto dos “princípios mais importantes” (*epitomên tês hóles pragmateías eis tò kataskheîn*)<sup>2</sup> do seu pensamento, que favoreça os destinatários das cartas “terem na memória os elementos fundamentais de todo o sistema” (*tên holoskberotáton ge doxôn tèn mnémén hikanôs autòs pareskeúasa*)<sup>3</sup>, pois segundo a sua compreensão, necessitamos frequentemente de “uma visão de conjunto” (*tên bólon epiblépsei*). Acredito que esta tenha sido também a razão pela qual escreveu aforismos, agrupados num conjunto de máximas e sentenças, curtas, de fácil memorização, que pudessem ser retidas e citadas sempre que a ocasião demandasse o uso dessas expressões. Segundo Diógenes Laércio, “Epicuro designa as coisas com estilo apropriado, porém individualíssimo, como assinala o gramático Aristófanes. Foi um escritor a tal ponto lúcido que em sua *Retórica* exigia a clareza do estilo como requisito fundamental”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Citado por Câmara Cascudo no *Dicionário do Folclore Brasileiro*.

<sup>2</sup> DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, X, 35. Daqui por diante, designado por D. L. Tradução utilizada: LAÉRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1989.

<sup>3</sup> D. L., X, 35.

<sup>4</sup> D. L., X, 13.

A análise que procederei se concentrará sobre alguns pontos que considero ser de fundamental importância para o esclarecimento deste tema, a saber: sobre o uso da memória; sobre a clareza (e certa “objetividade”) do estilo; as *Cartas* como demonstração de afeto/amizade; as *Cartas* como orientação paidêutica; as *Máximas* e as *Sentenças* como formas concisas de divulgação da sua filosofia, onde destaco a proposta epicúrea de um pensamento elementar (*stoikheíon*) ou corpuscular, para o qual cabe no meu entender a metáfora “atomização do pensamento”.

### 1 - Sobre o uso da memória

Nos textos remanescentes de Epicuro identificamos onze ocorrências de termos relacionados à memória (*mnémē*), que evidenciam a importância dada pelo filósofo aos exercícios de memorização. Exemplo disso é o início da *Carta a Heródoto*, onde podemos ler:

*Para os incapazes de estudar acuradamente cada um dos meus escritos sobre a natureza, Heródoto, ou de percorrer detidamente os tratados mais longos, preparei uma epítome de todo o meu sistema, a fim de que possam conservar bem gravado na memória o essencial dos princípios mais importantes e estejam em condições de sustentá-los em quaisquer circunstâncias, desde que se dediquem ao estudo da natureza. Aqueles que progredirem suficientemente na contemplação do universo devem ter na memória os elementos fundamentais de todo o sistema, pois necessitamos frequentemente de uma visão de conjunto, embora não aconteça o mesmo com os detalhes.*<sup>5</sup>

Nessa passagem, Epicuro utiliza duas vezes a noção de memória: a primeira quando sugere que os discípulos recém-iniciados no estudo da *phýsis* devem gravar na memória (*en tē(i) mnémē(i)*) o essencial dos princípios da *physiología*; a segunda, quando adverte que eles devem estar sempre prontos para expor uma visão de conjunto (*athróas epibólēs*) de toda a *physiología* e para isso devem guardar na memória (*mnemoneúein*) o sistema.

Na passagem seguinte (36) ele utiliza duas vezes o termo memória para enfatizar que os recursos mnemônicos devem ser utilizados a todo o momento para evitar as crenças e as opiniões vazias (*kenai dóxai*), uma vez que quando fixadas na memória as explicações acerca da natureza das coisas,

<sup>5</sup> D. L., X, 35.



a conduta do sábio jamais será perturbada por imagens discursivas fantasiosas, imaginativas, que apontem para causas sobrenaturais. É necessário lembrarmos sempre que o propósito da filosofia de Epicuro é o exercício da vida feliz (*makaríōs zēn*) e que, como escreveu Jean Salem, “o caminho que conduz à felicidade leva em conta o aniquilamento das perturbações causadas em nós pelas opiniões vazias, o que só é possível quando há a memorização dos princípios da *physiología*”<sup>6</sup>.

Antes de instalar-se em Atenas, Epicuro viveu alguns anos em Mitilene e Lâmpsaco<sup>7</sup>, onde começou a desenvolver o seu pensamento e a fazer amigos que mais tarde o acompanhariam no seu retorno a Atenas e outros que ficariam nessas cidades. Com estes Epicuro manteve uma amizade filosófica através das epítomes, que eram lidas em conjunto por seus discípulos e cujas proposições eram escritas num estilo de fácil memorização. Mesmo no Jardim, Epicuro exortava os seus alunos a praticarem exercícios de memorização das proposições que eram escritas e ordenadas para esta finalidade. Há notícias de que Epicuro mantinha uma espécie de casa editorial, onde eram produzidos os textos que serviram a uma ampla divulgação do seu pensamento. Estima-se que por volta do século II d. C. havia 250 escolas epicuristas espalhadas por todo império romano, o que motivou a perseguição ideológica dos cristãos. O modelo epistolar desenvolvido por Epicuro propiciou tamanha divulgação do seu pensamento.

Na *Carta a Pítocles*, que trata dos *meteoros*, ou fenômenos celestes, Epicuro faz uma exposição concisa e recapitulativa com a intenção de levar os alunos a se lembrar facilmente das proposições, ou como traduziu Maurice Solovine, “Pítocles é convidado a ter presente na memória esta exposição” (*dià mnémēs ék̄hōn*)<sup>8</sup>. Ainda nesta carta, Epicuro expõe a Pítocles que o mais importante é “ter sempre na memória o método das explicações múltiplas” (*toū pleonakhoū trōpou aè mnémēn ék̄hē(i)*).<sup>9</sup> Este método mostra que diante das dificuldades de explicar diversos fenômenos celestes, por não possuírem instrumentos adequados à observação desses fenômenos, Epicuro propunha mais de uma explicação para um mesmo fenômeno; desde

<sup>6</sup> SALEM, J. *Épicure, Lettres*. Paris: Férdinan Nathan, 1982. p. 40.

<sup>7</sup> D. L., X, 15.

<sup>8</sup> D. L., X, 85.

<sup>9</sup> D. L., X, 95.

que não pudessem ser refutadas, isso as tornaria provisoriamente válidas, até que se chegasse a uma explicação definitiva, o que muitas vezes não acontecia. O que importava para Epicuro – e era isso que ele enfatizava para os seus alunos – é a convicção de que é possível uma explicação *fisiológica* e por isso não haveria necessidade de se recorrer aos *mýthoi*, ou a qualquer poder ou força sobrenatural.

Na mais famosa e mais estudada das três cartas publicadas por Diógenes Laércio, a *Carta a Menecen*, Epicuro promete logo no início um compêndio dos elementos do bem viver (*stoikheía toú kalós zēn*). Trata-se de uma epítome ética, cujos preceitos seriam também mais facilmente memorizados pelo destinatário e depois expostos por este aos demais alunos. Neste sentido, Epicuro investe numa concepção de ensino que convida os alunos a se habituarem a refletir sempre sobre o fato de que o que causa temor em nós é efeito da ignorância (*hamartía*) em relação aos fenômenos naturais. A *physiología* deve ser entendida como um conjunto de conhecimentos utilizados na vida prática para afastar as falsas crenças e os temores que delas resultam. Assim, pode-se dizer que para os Epicuristas é pela rememoração das explicações acerca da natureza que podemos alcançar e manter a imperturbabilidade (*ataraxía*), essencial para que a vida seja serena e agradável. A um só tempo a filosofia é um exercício de compreensão da *phýsis* (*physiología*) e uma prática (ética) de vida constante guiada por estes ensinamentos.

O estilo epicurista de utilização da memória para reter fórmulas concisas de conhecimento foi retomado por outros pensadores helenistas, como Cícero<sup>10</sup>, que disse o seguinte: “em relação às dores, uma alma forte deve estar preparada para lembrar que as mais fortes são geralmente mais breves e as mais longas de algum modo mais suportáveis”. Uma citação de Epicuro que mais tarde saberíamos ser dele pela descoberta do manuscrito 1950, conhecido como *Sentenças Vaticanas*. Também Diógenes de Enoanda mandou gravar nos muros da sua cidade o *Tetraphármakon* para que os viajantes pudessem ler e se lembrarem dos ensinamentos de Epicuro presentes na *Carta a Menecen*, nas *Máximas* e nas *Sentenças*. Filodemo de Gadara, responsável pela Biblioteca epicurista de Herculano, teceu comentários a uma expressiva passagem do livro XXVIII do *Peri Phýseos* de Epicuro, obra

<sup>10</sup> CÍCERO. *De Finibus*, I, XV, 49.

que foi carbonizada e da qual alguns fragmentos foram recuperados pelos diligentes estudiosos do Centro de Pesquisa Epicurista de Nápoles, na qual está dito: “quanto a vós, marquem dez mil vezes em vossa memória o que eu e Metrodoro acabamos de dizer”.<sup>11</sup> Da mesma maneira Lucrécio, em seu procedimento pedagógico, fazia questão que seus alunos o compreendessem ao escutá-lo e procurassem reter na memória os seus ensinamentos.<sup>12</sup>

Nota-se claramente o interesse de Epicuro na conservação e divulgação do seu pensamento, bem como na facilitação do aprendizado das noções fundamentais pelos seus alunos e pelas gerações vindouras. Do meu ponto de vista, Epicuro trabalhou intencionalmente o seu estilo de escrita, buscando aproximar o seu pensamento do exercício prático da vida, através de uma linguagem simples, até onde foi possível simplificá-la.

## 2 - *Sobre a clareza* (Ἡ σαφήνεια)

Como disse anteriormente, segundo Diógenes Laércio, Epicuro teria dito numa obra intitulada *Retórica*, que exigia a clareza (*ἡ σαφήνεια*) do estilo de escrita como requisito fundamental. Acredito que esta exigência visava evitar, por um lado, a ambiguidade de sentido que algumas palavras podem apresentar e, por outro, a facilitação do aprendizado, através da retenção dos ensinamentos na memória. O interesse de Epicuro era tornar a linguagem direta e clara, sem recurso a metáforas difíceis e sem apelar à polissemia dessas palavras. No passo 34 do Livro X da sua obra, Diógenes Laércio disse que para Epicuro “há duas espécies de investigação: uma relativa às coisas e outra relativa às simples palavras” (*τὴν τε ζητέσειν εἶναι τὰς μὲν περὶ τὸν πραγμάτων, τὰς δὲ περὶ ψιλῶν τῶν φωνῶν*). Todo este cuidado com o uso das palavras aponta para uma necessidade de compreensão da sua filosofia, ao mesmo tempo em que torna mais fácil a memorização do que foi dito.

Do ponto de vista de uma filosofia da linguagem, Epicuro sugere que as palavras devem ser fiéis às próprias coisas, “para não ter de continuar explicando tudo até o infinito, ou então usar palavras destituídas de sentido” (*καὶ μὲ ἀκριτὰ πάντα ἡμῖν <ίε(ι)> εἰς ἀπειρον ἀποδεικνύουσιν ἔ κενὸς φητόνους*

<sup>11</sup> SEDLEY, D. Epicurus, On Nature, book XXVIII, frag. 13. *Cronache Ercolanesi*, Napoli, v. 3, p. 5-83, 1973.

<sup>12</sup> ERNOUT, A. *Lucrèce*. Paris: P. U. F., 1947, p. 99.

*ékhoimen*)<sup>13</sup>. Tudo isso para obter uma visão de conjunto, ou uma visão unitária e sintética da *phýsis*. Muitos problemas podem ser levantados em relação à possibilidade de a linguagem dizer fidedignamente a realidade das coisas e da *phýsis* como um todo, entretanto parece-me que o que Epicuro quer é evitar que se caia numa discussão sem fim acerca do que pode ser compreendido dentro dos limites do uso da linguagem. Trata-se, portanto, de não se impacientar diante da complexidade da *phýsis* e de fazer uso da linguagem com simplicidade, pois se percebe de antemão a insuficiência das explicações, que não se pretendem exatas, por serem apenas aproximativas.

Como disse anteriormente, outro aspecto da linguagem utilizada nas *Cartas*, *Máximas* e *Sentenças* de Epicuro é o alcance visado pelo filósofo. Por um lado, a divulgação do seu pensamento, pois a clareza da expressão e o sentido da *pragmateía* como um saber que enseja um modo de vida propõe um redimensionamento das relações humanas a partir da compreensão dos conceitos que alicerçam a ética epicurista, tais como a amizade (*phília*), a sensatez (*phrónesis*), o cálculo (*logismós*), a conveniência mútua (*ophéleia*), a imperturbabilidade da alma (*ataraxía*), ter o princípio da ação em si mesmo (*autárkeia*) etc. Por outro lado, o fortalecimento das relações interpessoais entre os *phíloí*, por intermédio das cartas, que orientam, esclarecem, ensinam a concisão do pensamento e, sobretudo, a confiança e o afeto que elas transmitem. A comunidade (*koínonía*) de amigos (*phíloí*) epicurista se tornou possível graças à *Phília* entendida com o princípio de movimento e de ação. Tanto as *Cartas*, quanto as *Máximas* e *Sentenças* evidenciam a *Phília* como noção basilar da vida como exercício (*áskeísis*) e da filosofia como saber em torno da vida (*tékhne perì tís tôn bíon*).

Assim, Epicuro trabalhou o seu modo/estilo de expor as suas ideias, buscando uma maneira clara de afetar o público ao qual se dirigia.

### 2.1 – Breve análise da epistolografia epicurista

A epístola é um gênero que assume um significado específico: não é tratado; não é diálogo (no sentido dos diálogos de Platão); não é também uma exposição científica, complexa e difícil. Para Epicuro, a carta tem outra função e a sua linguagem, uma particularidade, algo próprio da sua maneira

<sup>13</sup> D. L., X, 37.

de pensar. Sobretudo no início do século III a. C., época em que Epicuro escreveu o seu epistolário, a carta tem a finalidade de imediata divulgação do pensamento, que confia no seu propósito de pensar a natureza, seus fenômenos, bem como a vida prática e visa influenciar diretamente o modo de ser, pensar e agir daqueles que a estudam.

Não se pode esquecer que Epicuro produziu uma obra vasta (com cerca de trezentos volumes, segundo Diógenes Laércio) e, segundo o mesmo Diógenes, nos diversos volumes ele aprofundou cada item da sabedoria capsular que foi conservada nas cartas, máximas e sentenças. Na ausência dos textos extensos de Epicuro, são os textos remanescentes que legaram à história da filosofia a imagem de Epicuro como um pensador da ética, dando maior relevância ao ideal de sabedoria propagado ao longo dos séculos. Mas sabemos que não se pode pensar a ética epicurista desvinculada da *physiología*, que é o fundamento onto-epistemológico do seu pensamento. A *physiología*, a gnoseologia e a psicologia epicurista produziram um olhar diferente sobre a realidade, isto é, sobre a *phýsis*. Suas proposições evitaram os arautos da sobrenaturalidade, criticaram as crenças vãs disseminadas entre a multidão incauta, contribuíram para eliminar os temores, as angústias e os tormentos, exatamente por afirmarem a possibilidade de compreensão da natureza e dos seus fenômenos, que se refletiram na liberdade de pensar e na prática de vida filosófica epicurista. Nas suas cartas, Epicuro exorta os seus amigos distantes a se exercitarem continuamente na filosofia. Ele traça com suas palavras um conjunto de atitudes a ser praticado para uma boa realização da vida. Seus ensinamentos têm um sentido prático evidente e universal. Ele esculpe um *sophós-phronéon* (sábio) como modelo de conduta possível e justificado pela prática da *physiología*, que afasta o filósofo da multidão insensata e das opiniões vazias disseminadas entre eles. Como podemos ler neste trecho final da Carta a Heródoto:

*Disso decorre a necessidade de estarmos atentos aos sentimentos e sensações presentes, sejam eles da humanidade em geral ou peculiares aos indivíduos, e em cada caso a evidência imediata de acordo com um dos critérios da verdade. Aplicando atentamente esta doutrina, determinaremos corretamente as origens da perturbação e do temor e nos livraremos deles. Investigando as causas dos fenômenos celestes e de todos os outros que se apresentam sempre, causa dos mais terríveis temores para o resto da humanidade. Eis*

*então, Herodotos, os elementos fundamentais da doutrina sobre a natureza do universo, em forma resumida. Assim, se esta exposição for memorizada cuidadosamente e produzir efeito, creio que qualquer pessoa, seja ela quem for, embora não penetre em todos os detalhes mínimos, conquistará uma segurança incomparavelmente forte em comparação com o resto da humanidade. Com efeito, por si mesma ela esclarecerá muitos pontos particulares por mim tratados exaustivamente no sistema completo da minha doutrina, e esses mesmos elementos, uma vez fixados na memória, jamais cessarão de ajudá-la. É tal a natureza deste resumo que aqueles que em medida suficiente ou completa já possuem conhecimentos especiais, analisando-os à luz dessas noções elementares, poderão realizar o maior número possível de investigações sobre a natureza inteira; por outro lado, aqueles que ainda não tenham atingido a condição de estudiosos maduros, com base nesses elementos e sem a palavra viva do mestre, poderão recapitular com a rapidez do pensamento as doutrinas mais importantes para a serenidade da alma.<sup>14</sup>*

Além da *Carta a Heródoto*, sobre a *physiología*, Epicuro escreveu duas outras cartas que foram preservadas por Diógenes Laércio, a saber: *Carta a Pítocles* (sobre os fenômenos celestes) e *Carta a Menecceu* (sobre o que escolher e o que evitar). Particularmente nesta última Epicuro exorta os seus amigos a filosofarem nestes termos citados a seguir:

*Nenhum jovem deve demorar a filosofar, e nenhum velho deve parar de filosofar, pois nunca é cedo demais nem tarde demais para a saúde da alma. Afirmar que a hora de filosofar ainda não chegou ou já passou é a mesma coisa que dizer que a hora de ser feliz ainda não chegou ou já passou; devemos, portanto, filosofar na juventude e na velhice para que enquanto envelhecemos continuemos a ser jovens nas boas coisas mediante a agradável recordação do passado, e para que ainda jovens sejamos ao mesmo tempo velhos, graças ao destemor diante do porvir. Devemos então meditar sobre tudo que possa proporcionar a felicidade para que, se a temos, tenhamos tudo, e se não a temos, façamos tudo para tê-la.<sup>15</sup>*

Esse trecho introdutório da *Carta a Menecceu* mostra o sentido paidêutico e esclarecedor da linguagem utilizada por Epicuro, bem como evidencia a necessidade de filosofar sempre. Outro fato curioso, que merece ser destacado, é o tipo de saudação utilizado por Epicuro nessas três cartas. Geralmente os tradutores em diversas línguas traduzem o termo *kháiren*

<sup>14</sup> D. L., X, 82, 83.

<sup>15</sup> D. L., X, 122.

por “saudações!”, contudo a tradução mais correta e literal seria “goza!”, ou “regozija-te”. Tendo elegido o prazer (*hedonê*) como princípio e fim da vida feliz, ou como sumo bem, Epicuro exortava seus amigos a gozarem a vida, a buscarem o equilíbrio de uma vida simples como exercício do prazer. Por outro lado, alertava para evitarem satisfazerem desejos não naturais e desnecessários, por implicarem enganos que favorecem a dor e o sofrimento. Daí ter sido qualificado de hedonista, o que não está errado, porém é preciso entender em que sentido Epicuro definiu o prazer como bem, isto é, a que tipo de prazer ele se refere. A *Carta a Menecceu* oferece esta explicação.

## 2.2 – Sobre o estilo de Epicuro

Como foi dito acima, o interesse de Epicuro em escrever cartas nas quais expõe sob a forma de pequeno resumo (*mikrâ epitomê*) as questões fundamentais do seu pensamento é o de oferecer aos seus amigos um quadro sinóptico, um agregado de explicações, seja sobre a *phýsis*, seja sobre o modo de vida, que sirva de guia para aqueles já familiarizados com o seu pensamento, ao mesmo tempo em que possa ser usado para iniciar os neófitos. Partindo dos textos concisos, os iniciantes na prática filosófica começam a se distanciar da multidão insensata quando eliminam as opiniões vazias (*kenai dóxai*) que cultivavam por ignorância (*áгноia*). Neste sentido, a filosofia tem o poder de contagiar os jovens e os maduros que conseguem compreendê-la graças à linguagem simples, clara e direta em que é expressa.

O propósito maior é eliminar os temores e as fantasias que são efeitos das crenças e opiniões vazias, propagadas entre os ignorantes. A filosofia é, pois, um constante exercício de busca de esclarecimento. É uma decisão de pensar que os fenômenos naturais podem ser explicados, ainda que naquele momento não estejam ainda esclarecidos. É preferível confiar na possibilidade de uma futura explicação do que ceder às causas sobrenaturais.

Também do ponto de vista do agir em sociedade, Epicuro orienta os seus amigos a seguirem outra prática de vida, isto é, evitar o supérfluo, base dos valores cultivados pelos muitos insensatos. A sabedoria consiste na realização de um modelo de vida simples, sem opulência, onde se busca a todo instante eliminar os desejos que não são nem naturais, nem necessários.

Na impossibilidade de transformar a sociedade como um todo, Epicuro orienta para o cultivo das relações interpessoais, relações mo-

leculares, praticadas no interior de pequenos corpos sociais, pequenos agregados humanos ligados pela *philia* (amizade) e pela *aphéleia* (conveniência mútua). As relações interpessoais dependem da escolha de cada um dos indivíduos, neste sentido elas evitam a dependência dos acordos que nunca se cumprem e torna injusta e sofrida a vida no âmbito dos sistemas políticos fadados ao fracasso.

Pensar a vida em seu exercício no presente é o que define a prática filosófica epicurista. Tendo em vista a época em que Epicuro viveu e as condições políticas de Atenas tomada pela disputa entre os generais macedônios depois da morte de Alexandre, justifica-se a recusa em participar da vida pública e a prática de vida comunitária, fora dos muros da cidade. As cartas enviadas aos amigos de outras cidades visam manter os epicuristas reunidos em outras comunidades, uma prática que perdurou até o século II d. C. As palavras são afetuosas e estimulam a amizade como prática de vida dos pequenos grupos, que se distanciam da prática política pelo exercício ético da filosofia.

### 2.3 – O epistolário epicurista

Além das três cartas conservadas no livro X da obra de Diógenes Laércio, foram descobertos diversos fragmentos do epistolário epicurista. Infelizmente todos incompletos e com inúmeras emendas, recuperados na pesquisa sobre os Papiros Herculaneses da biblioteca de Filodemo<sup>16</sup>. Muitos são os traços que identificam o estilo de Epicuro em cada fragmento, mas nenhum tão marcante quanto a amabilidade com que Epicuro se dirige aos amigos. Vê-se claramente o sentido da orientação e do cuidado que tinha com a formação dos alunos. As palavras mesmo grafadas e ditas à distância podem produzir efeitos transformadores na alma dos destinatários. Questões podem ser esclarecidas e assim se pode purgar os temores e enfrentar com naturalidade diversos tipos de problemas, tais como doenças, solidão e até saudade. Interessa, sobretudo, perceber as relações interpessoais exemplificadas na maneira como Epicuro mantinha a amizade como motor dessas relações. Em cada fragmento analisado pode-se vislumbrar verdadeiras demonstrações de afeto e solidariedade. Estes fragmentos evidenciam

<sup>16</sup> FILODEMO. *Agli amici di scuola*. Napoli: Bibliopolis, 1988.



a intenção de manter os amigos distantes unidos pelas cartas, sempre em torno da filosofia como prática da *phília* e da *ophéleia*. É importante notar que quase três séculos depois da morte de Epicuro, Filodemo e outros epicuristas que frequentavam a Vila dos Papiros, em Herculanium no sul da Itália, continuaram a escrever cartas para outros epicuristas de diversos lugares, divulgando as palavras de Epicuro e transmitindo as orientações presentes nas *Cartas*, *Máximas* e *Sentenças*, além da vasta obra ainda preservada naquela época. De fato, até o segundo século da era cristã, as comunidades epicuristas mantiveram-se fortes e cultivaram um estilo de vida e de divulgação do saber legado por Epicuro.

Para se ter uma ideia dos fragmentos de cartas encontrados em vários rolos dos papiros, cito os destinatários:

1. A Ateneu;
2. A Anaxarco;
3. A Apellen;
4. A Aristobolo;
5. A Heródoto (outra carta);
6. A Temista;
7. A Idomeneu;
8. A Colote;
9. A Leonteo;
10. A Leôncio;
11. À Mãe (de Epicuro);
12. A Metrodoro;
13. A Mitre;
14. A Polieno;
15. A Pítocles (outra carta);
16. A Timocrate;
17. Aos amigos de Lâmpsaco;
18. Aos amigos (não identificados);
19. Aos filósofos de Mítilene (Carta sobre as ocupações);
20. Cartas a destinatários incertos (trata-se de 15 fragmentos de cartas dos quais não foi possível identificar os destinatários).

Acredito que Epicuro tenha influenciado diversos filósofos na antiguidade, mesmo os que defendiam outras concepções, como os estoicos, por exemplo, que têm como um expoente Sêneca, que usou as cartas e as sentenças como meio de divulgação do seu pensamento.

#### RESUMO

Este estudo apresenta o estilo gráfico de Epicuro que se encontra nas *Cartas*, *Máximas* e *Sentenças*. Ele visa compreender a questão da memória, do exercício da filosofia e da amizade presentes nos textos remanescentes do filósofo do jardim.

Palavras-chave: Epicuro. Epistolografia. *Máximas* e *Sentenças*.

#### RESUME

Cet étude présente le style graphique d'Épicure qu'on peut trouver chez les *Lettres*, *Maximes* et *Sentences*. Il cherche à comprendre le sujet de la mémoire, de l'exercice de la philosophie et de l'amitié chez les textes du philosophe du jardin.

Mots-clés: Épicure. Épistolographie. *Maximes* et *Sentences*.

# ARTES DE GRAMÁTICA PARA O ENSINO DO GREGO EM PORTUGAL: CLENARDO E JOÃO JACINTO DE MAGALHÃES (SÉCULOS XVI-XIX)

CARLOS MORAIS

*Universidade de Aveiro*

## *Introdução*

Depois de ter estudado na Universidade de Florença, cerca de oito anos, o aveirense Aires Barbosa viria a ser o grande responsável pelo incremento dos estudos helénicos na Península Ibérica, em finais do século XV e inícios do século XVI. Primeiro, em Espanha, onde foi o primeiro titular de uma cadeira de língua grega, entre 1495 e 1523. Depois, em Portugal, onde, durante sete anos, a convite de D. João II, foi mestre do cardeal D. Afonso e do futuro cardeal-rei D. Henrique<sup>1</sup>. Para o ensino da língua grega, ao longo destes 35 anos, ter-se-á servido provavelmente das eruditas gramáticas de Teodoro de Gaza, de Constantino Láscaris ou de Manuel Chrysoloras, compêndios que viriam a ser substituídos em toda a Europa (precisamente na altura em que o aveirense se retirou do ensino) pelas *Institutiones in Linguam Graecam*,

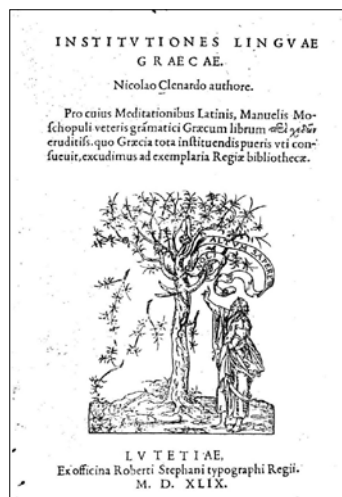


Fig. 1: CLENARDO, N. *Institutiones Linguae Graecae*, Paris, 1549 (BPMP: I-12-1)

<sup>1</sup> Para uma biografia completa de Aires Barbosa, vide MANSO, J. H. Rodrigues. *Comentário de Aires Barbosa ao Segundo Livro da Historia Apostolica de Arátor*. Lisboa: FCG-FCT, 2011, p. 28-42. Veja-se ainda RAMALHO, A. Costa. *Estudos sobre o séc. XVI*. 2ª ed. Lisboa: INCM, 1983, p. 313; e \_\_\_\_\_. *Para a História do Humanismo em Portugal*, I. Coimbra: INIC, 1988, p. 59.

de Nicolau Clenardo<sup>2</sup>, que tiveram como seu complemento as *Meditationes Graecanicae* deste mesmo autor<sup>3</sup>.

### 1. Do sucesso editorial das Institutiones Linguae Graecae

Saídos dos prelos de Rutgério Réscio, em Lovaina, em 1530 e 1531 respetivamente, estes dois livros marcaram de forma indelével, ao longo de mais de duas centúrias, o ensino do grego em toda a Europa. Reduzidos a epítomes ou aumentados e enriquecidos por escólios<sup>4</sup>, com estes ou outros títulos, separadamente ou em conjunto, as edições destes manuais escolares, sobretudo do primeiro, foram-se multiplicando, às dezenas, por diferentes cidades do Velho Continente, desde Lisboa a Colónia<sup>5</sup>, substituindo velhos métodos escolásticos<sup>6</sup>. Tão grande

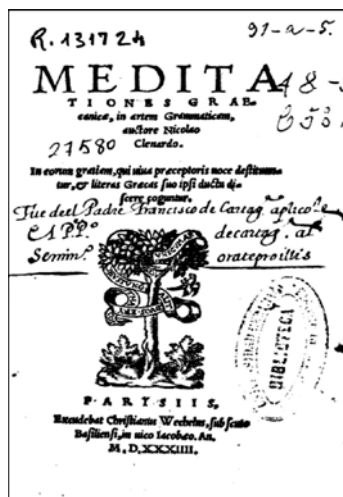


Fig. 2: CLENARDO, N. *Meditationes Graecanicae*, Paris, 1533

<sup>2</sup> Vide o frontispício da edição de 1549 (BPMP: I-12-1), fig. 1. Para o desdobramento das abreviaturas, vide CARDOSO Simão. *Historiografia Gramatical (1520-1920): Língua Portuguesa – Autores Portugueses*. Porto: FLUP, 1994, p. 15.

<sup>3</sup> Vide o frontispício da edição de 1533, fig. 2.

<sup>4</sup> Entre os mais notáveis escoliastas das *Institutiones* de Clenardo contam-se, entre outros, Renatus Guillonius (1500-1570), Petrus Antesignanus Rapistagnensis (1525-1561), Frédéric Sylburg (1536-1596), Henri Estienne (1528-1598), Philippe Labbé (1607-1667), G. Vossius (1577-1649) e Alexander Scot (1525-1584), responsável pela monumental *Uniuersa Grammatica Graeca: Institutiones Etymologicae ex N. Clenardo, cum scholiis P. Antesignani, multis his quidem in locis recognitis, auctis et emendatis; orthographia uerò syntaxis et prosodia, ex optimis, et qui in scholis Societatis Jesu potissimum probantur auctoribus*, Lugduni, Off. Hugonis a Porta, apud fratres de Gabiano, 1593. Sobre este assunto, veja-se CHAUVIN, V.; ROERSCH, A. *Étude sur la vie et les travaux de Nicolas Clénard*. Bruxelles: Hayez, 1900, p. 91-102.

<sup>5</sup> Ainda que com várias lacunas, CHAUVIN; ROERSCH, 1900, p. 190-201, apresentam uma extensa lista de cerca de duas centenas e meia de edições das *Institutiones*, das *Meditationes* e destas duas obras em conjunto. Para se ter uma ideia do sucesso destes compêndios, mormente do primeiro, refira-se que, de acordo com os dados apresentados por estes autores, são igualmente cerca de 250 os anos que medciam entre a primeira (Lovaina, 1530) e a última publicação (Paris, 1783).

<sup>6</sup> Sobre estes e outros tratados, veja-se o manuscrito de António Ignácio Coelho de Moraes (BGUC: códice 1485, caderno E), que faz a história da gramaticografia grega,

fortuna, que só encontra paralelo no sucesso que teve a Gramática Latina de Manuel Álvares (1526-1583), ficou a dever-se ao facto de estes dois compêndios refletirem inovadores princípios pedagógicos, mais atrativos e mais adequados à inteligência dos jovens estudantes, que o seu autor, Nicolau Clenardo (1495-1542), teve a oportunidade de pôr em prática, ao longo da década e meia (1515-1530) em que ensinou a língua grega, em Lovaina, na “Pédagogie du Porc” e no colégio de Houterlé. Tendo sempre o aluno no centro das suas preocupações, Clenardo preconizava um ensino que não sobrecarregasse a memória deste com minudências gramaticais ou regras inúteis, que fosse vivo e intuitivo e que se pautasse pela clareza e pela simplicidade de processos.

As *Meditationes*, livro destinado aos que não podiam aceder ao ensino oral, oferecem um exemplo do que poderá ter sido um curso de Grego ministrado pelo humanista de Diest, dentro dos princípios que advogava. Partindo da *Epistola de vita solitaria ad Gregorium Nazianzenum* de S. Basílio, facultava ao aluno, período a período, o comentário de Budé e uma tradução de sua autoria, seguidos de *scholia* com breves, mas rigorosas, explicações morfosintáticas, tudo isto na língua de Vergílio. Nestes seus comentários gramaticais, não descurava, sempre que tal lhe parecesse pertinente, uma aproximação entre estruturas ou formas equivalentes do Grego e do Latim – língua que devia ser já do conhecimento dos aprendizes –, remetendo *pari passu* para as *Institutiones*, pedra angular de todo o sistema de ensino por si gizado. Divide-se esta gramática em quatro partes, apresentando cada uma delas, por opção metodológica do seu autor, apenas o estritamente necessário. A primeira, designada *Institutiones Absolutissimae*, é a mais extensa, contendo o fundamental para a leitura e entendimento dos textos pelos que se iniciavam na língua de Homero<sup>7</sup>. Na segunda parte – *Annotationes in nominum uerborumque difficultates* –, inclui o autor algumas notas sobre os adjetivos e sobre as declinações e insere ainda breves capítulos sobre os numerais, os graus de comparação, os nomes verbais (*verbalia*) e os nomes heteróclitos (*heteroclita*). Na terceira, a que chama *Investigatio thematis in verbis anomalis*, apresenta uma listagem de verbos anómalos com a enunciação dos

---

desde os seus primórdios até 1873.

<sup>7</sup> Cf. KUKENHEIM, Louis. *Contributions à l'Histoire de la Grammaire Grecque, Latine et Hébraïque à l'époque de la Renaissance*. Leiden: Brill, 1951, p. 20-21.

seus principais tempos. Para a quarta e última parte, intitulada *Compendiosa et luculenta Syntaxeos ratio*, reservou a exposição de umas quantas regras de sintaxe, sucintas e não muito numerosas. Para o estudo das orações ou de outros assuntos de pormenor, que, por economia, entendeu não abordar, remete, mesmo a fechar o seu compêndio, para os *Commentarii Linguae Graecae* de Guillaume Budé (1468-1540), livro que saiu dos prelos de Jodocus Badius Ascencius, em Paris, no ano de 1529<sup>8</sup>.

Como se pode deduzir por esta descrição sucinta, foram sobretudo dois os atributos que valeram a esta gramática o apreço imediato e generalizado, com inegáveis reflexos na sua tão prolongada vida editorial: a clareza e a brevidade. Cientes de que estas qualidades se ajustavam à prática pedagógica pretendida para os seus colégios, os Jesuítas, desde cedo, adotaram a gramática do humanista de Diest como compêndio oficial, ainda que este seu estatuto de primazia viesse a ser disputado, alguns anos mais tarde, pelos *Rudimenta Linguae Graecae ex primo libro institutionum* de Gretser (1560-1625)<sup>9</sup>, conforme sustenta Ladislau Lukáks, nos seus comentários a uma passagem de um capítulo da *Ratio Studiorum* (1586/B) dedicado ao ensino do grego<sup>10</sup>.



Fig. 3: BUDÉ, G. *Commentarii Linguae Graecae*, Basileia, 1556.

<sup>8</sup> Assim terminam as *Institutiones*: “Verum istiusmodi orationis formas, & breuiter quicquid ad Graecanicas phrases attinet, doctissime persecutus est Budaeus in suis Commentariis, quos nuper & emendate, & eleganter magno studiosorum bono excudit Badius, optime semper de literis meritis. Eum librum comparare sibi debet, quisquis serio Graecari volet”. A recomendação repete-a quer numa das suas epístolas a Vaseu (*Ep.* II, p. 153: “Id. Vasae scias, nisi Budaei libros praecipue commentarios evolveris, te frustra saepe sudaturum, nec verborum proprietatem assequeris”), quer ainda em diferentes momentos das *Meditationes* (e.g., a propósito do uso e valor de καί: “...vide Commentarios Budaei, in quibus plenissime docet vsum partium orationis indeclinabilium”, p. 21, edição de Paris, 1549). O frontispício da edição de 1556 das *Institutiones* encontra-se em fig. 3.

<sup>9</sup> Vide frontispício da edição de 1692 (BGUC: 2-4-1-16), fig. 4.

<sup>10</sup> LUKÁKS, Ladislau. *Monumenta Paedagogica Societas Iesu. V: Ratio atque Institutio Studiorum Societas Iesu*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1986, p. 189 e n. 4. O



Fig. 4: GRETSER, J. *Rudimenta Linguae Graecae ex primo libro institutionum*, Lyon, 1692 (BGUC: 2-4-1-16)

Estamos em crer, contudo, que, em Portugal, só muito esporadicamente a gramática do filólogo e jesuíta alemão terá tido acolhimento. De facto, os inicianos portugueses não só terão usado edições estrangeiras das *Institutiones*, nomeadamente nos primeiros tempos<sup>11</sup>, como ainda, mais tarde, quando algumas das tipografias portuguesas estavam já dotadas de tipos gregos, se abalançaram na composição de manuais próprios *in usum tyronum*, decalcados do compêndio do brabantino. Mais simples do que este, porque expurgados de tudo o que não fosse necessário à iniciação dos jovens estudantes, estes epítomes *ex Clenardo*<sup>12</sup>, todos com o monograma da Companhia de Jesus no frontispício, foram saindo dos prelos nacionais e até mesmo estrangeiros, desde finais do século XVI até ao primeiro terço do século XVIII, com intervalos não muito regulares.

## 2. Dos epítomes gramaticais ex Clenardo

Neste processo de construção dos compêndios portugueses, é possível identificar três fases distintas, às quais corresponde uma diferente

---

texto regulamentador dos estudos jesuíticos afirma o seguinte: “quoniam Clenardi grammatica omnium iudicio valde manca est, neque ulla omnino reperitur graeca grammatica omnibus expleta numeris, placuit novam cudi a nostris iusta magnitudine et eodem fere ordine”.

<sup>11</sup> É este também o entendimento do P.<sup>o</sup> Francisco Rodrigues. No seu livro *A Formação Intellectual do Jesuíta*. Porto: Livraria Magalhães e Moniz, 1917, p. 211, não esboça qualquer dúvida quanto a este uso: “As Artes, Latina e Grega, dos dois últimos auctores [Despautério e Clenardo], não Jesuítas, começaram a usar-se como livro de texto nos collegios da Companhia de Jesus, logo desde os primeiros annos que abriram escolas em Lisboa, Evora e Coimbra, segundo se depreheende de documentos contemporaneos ineditos”.

<sup>12</sup> Utilizada ao longo do artigo, esta fórmula serve para designar os vários epítomes gramaticais portugueses que derivam das *Institutiones* de Clenardo. Para o nosso estudo, utilizámos a edição parisiense de 1549, cujo frontispício reproduzimos, à página 259 (fig. 1).

licença de publicação. Representadas pelas edições de 1594, de 1595 e de 1608 (na qual se filiam todas as que se lhe seguem), estas diferentes etapas traduzem os progressivos aperfeiçoamentos e melhoramentos a que foi sujeito este epítome gramatical *ex Clenardo*, que apresenta algumas características próprias, como a tradução das formas verbais para português, e uma organização dos conteúdos que, por vezes, se afasta da estrutura do compêndio que lhe está na origem, denunciando pontualmente outras influências<sup>13</sup>.

Durante décadas a fio, foi este o instrumento fundamental para a aprendizagem do grego nos colégios Jesuítas, que seria feita, muito provavelmente, a partir dos textos reunidos na antologia *Aliquot Opuscula Graeca ex variis autoribus collecta*, publicada em Coimbra, na oficina de António Mariz, no ano de 1583. Esta coletânea, igualmente da responsabilidade dos inacianos, contém três discursos de Demóstenes, três idílios de Teócrito, o epitáfio de Bión de Mosco, os “carmina aurea” pitagóricos, cinco hinos homéricos, cinco diálogos de Luciano, alguns “epigrammata graeca veterum elegantissima” e ainda várias fábulas de Esopo com o latim à margem<sup>14</sup>.



Fig. 5: *Aliquot Opuscula Graeca ex variis autoribus collecta*, Conimbricae, ex officina A. Mariz, 1583 (BNL: F. 6737)

<sup>13</sup> Que os responsáveis pelos epítomes portugueses consultaram outros compêndios gramaticais e por eles foram pontualmente influenciados, fica claro pelo conteúdo de uma ou outra matéria que se afasta momentaneamente do modelo clenardiano, como acontece, conforme veremos, no capítulo de sintaxe da 2.ª edição. Ou ainda por alguns dos comentários que nelas são inseridos, como este da 1.ª edição, em que a propósito do mais-que-perfeito do verbo *eiú* se escreve: “Expungitur hoc praeteritum à nonnullis grammaticis, illud tamen recipit Clenardus” (ed. 1594, 9 v). Refira-se ainda que as anotações e aditamentos de um dos mais famosos escoliastas das *Institutiones*, P. Antesignanus, também não foram ignorados. A eles se alude através de referências breves do tipo “ut notauit P. Antesignanus” (ed. 1594, 2 v) ou “aduertit Antesignanus” (ed. 1594, 6f).

<sup>14</sup> Frei Fortunato de São Boaventura tem desta obra uma descrição pormenorizada, em “Memoria do começo, progresso, e decadencia da Literatura Grega em Portugal desde o estabelecimento da Monarchia até ao reinado do Senhor D. José I”. *Memoria da Academia Real das Sciencias de Lisboa*, Lisboa, n. 8, 1823. Cf. p. 36. Da coletânea, existe um exemplar na Biblioteca Nacional de Lisboa (cota: F. 6737). *Vide* reprodução da folha de rosto, em fig. 5.



### 2.1. A edição de 1594

Ao contrário do que erradamente se pensou durante cerca de cinco décadas, nomeadamente depois que Justino Mendes de Almeida publicou um artigo sobre esta matéria<sup>15</sup>, a primeira edição da gramática grega *ex Clenardo*, publicada em Portugal, não é a de 1595, mas a que saiu dos prelos de António Mariz, em Coimbra, no ano de 1594, com um título – *Graecae Nominum ac Verborum Inflexiones in Vsum Tyronum* – e um monograma indiciadores quer do seu conteúdo quer dos seus objetivos e destinatários<sup>16</sup>.

O facto de o nome do brabantino não aparecer no frontispício, tal como acontece nas restantes edições portuguesas, terá contribuído seguramente para que este epítome tivesse sido mal avaliado e, em consequência disso, nunca tivesse sido incluído na família das gramáticas *ex Clenardo*. Porém, um simples e rápido cotejo com as *Institutiones* basta para se concluir que o responsável pela edição do nosso manual transcreveu daquelas, com ligeiríssimas alterações, adaptações ou cortes, o que considerou ser o mínimo necessário para que os jovens estudantes dos colégios Jesuítas pudessem dar os seus primeiros passos na aprendizagem da língua grega.

Assim, dentro desta linha metodológica, forneceu-lhes, a abrir, o indispensável alfabeto e, a fechar, uns breves rudimentos de fonética, que se restringem à classificação e pronúncia das vogais, dos ditongos e das consoantes, num capítulo cujo título – *Pro rudimentis ex Clenardo* – não deixa qualquer dúvida quanto à filiação do epítome. Seguem-se-lhe, já à margem do texto gramatical clonado, as orações do Pai-Nosso (*Oratio Dominica*), da Ave-Maria (*Salutatio Angeli ad Beatissimam Virginem*), da Salve-Rainha (*Salve*



Fig. 6: *Graecae Nominum ac Verborum Inflexiones in Vsum Tyronum*, Coimbra, na oficina de António Mariz, 1594.

<sup>15</sup> ALMEIDA, J. Mendes. *Institutiones Grammaticae ex Clenardo* (a 1.ª edição portuguesa da Gramática Grega de Clenardo). *Revista da Universidade de Lisboa*, n. 2, p. 177-186, 1956.

<sup>16</sup> *Vide* reprodução do frontispício, em fig. 6.

*Regina*) e do Credo (*Symbolum Apostolorum*) e ainda um passo do prólogo do Evangelho Segundo S. João sobre o Verbo Divino (Jo. 1. 1-14), acompanhados pelas respetivas traduções latinas.

Para o miolo do compêndio ficou o fundamental da morfologia, que constitui a essência da própria gramática, já que nela não há lugar para assuntos de sintaxe. Os paradigmas adotados para as declinações são os mesmos que podemos ler nas *Institutiones*, tal como são os mesmos os comentários, regras ou explicações que, bem mais sucintos, os acompanham. Mas há um aspeto em que a gramática portuguesa, desde logo, se destaca da de Clenardo: pela forma bem mais clara e luminosa como apresenta os seus quadros flexionais, evidenciando com isso as nítidas preocupações de caráter didático-pedagógico do seu autor.

Iguais preocupações não só se mantêm na segunda parte do capítulo da morfologia, dedicada à conjugação, como saem ainda reforçadas com a inclusão da já mencionada tradução para vernáculo das diferentes formas verbais. Sempre que os tempos ou modos verbais ou ainda as formas nominais não são mencionados, por economia de espaço, o compêndio remete o aprendiz para as *Institutiones* com um recorrente e significativo *Vide Clenardum*.

Face à evidência de todas estas semelhanças, pensamos que a inclusão deste epítome entre as gramáticas portuguesas que derivam da do humanista de Diest não é

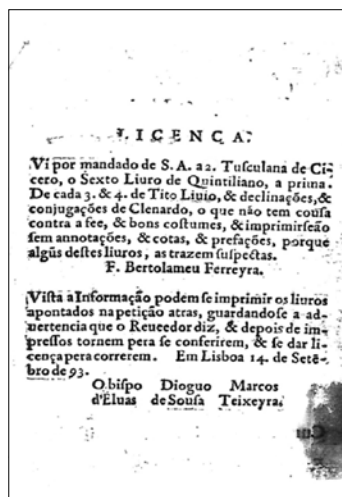


Fig. 7: Texto da licença de *Graecae Nominum ac Verborum Inflexiones in Vsum Tyronum*, Coimbra, na oficina de António Mariz, 1594.



Fig. 8: *Institutiones Grammaticae ex Clenardo*, Lisboa, na oficina de Smão Lopes, 1595. (BGUC: 1-(23)-36)

passível de qualquer contestação. E mesmo que, no espírito dos mais desatentos ou dos menos informados, alguma dúvida pudesse ainda subsistir, o texto da licença, a este respeito bem esclarecedor, bastaria para a dissipar<sup>17</sup>.

Ao mencionar o epítome, último dos livros de uma lista de quatro abrangida pela autorização<sup>18</sup>, o revisor acrescenta ao título, apresentado em tradução abreviada (“Declinações, & conjugações”), a expressão “de

Clenardo”, que é seguramente a versão para português da fórmula latina “ex Clenardo”, igualmente usada, como vimos, no capítulo final com alguns rudimentos de fonética. Ao contrário do que acontece nas edições seguintes, esta referência autoral inscrita no texto da licença, não virá a ser incluída no frontispício da obra que virá a ser impressa em Coimbra, no ano seguinte. Mas é a chave que possibilita o cabal entendimento do teor da autorização eclesiástica do epítome gramatical saído em 1595.

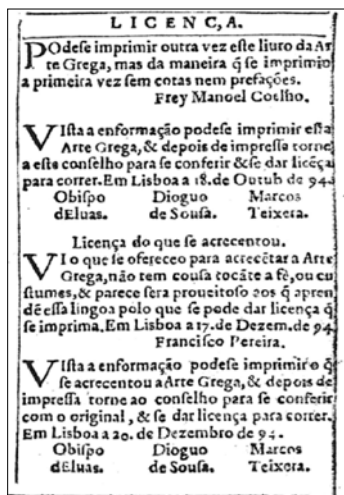


Fig. 9: Texto da licença de *Institutiones Grammaticae ex Clenardo*, Lisboa, na oficina de Smão Lopes, 1595. (BGUC: 1-(23)-36)

## 2.2. A edição de 1595

Publicada em Lisboa, na oficina de Simão Lopes, com um título mais próximo do da sua fonte – *Institutiones Grammaticae ex Clenardo*<sup>19</sup> –, esta edição apresenta uma dupla autorização que, além de confirmar tudo o que temos vindo a defender, permite inferir que estamos na presença de um compêndio revisto e aumentado<sup>20</sup>:

<sup>17</sup> Vide fig. 7.

<sup>18</sup> Dos restantes livros citados, apenas conseguimos identificar o segundo e o terceiro, saídos ambos dos prelos de Simão Lopes, em Lisboa, no ano de 1593, com os seguintes títulos: *T. Linnij Patauni Historiarum Ab Vrbe Condita decadæ primæ liber primus* (BNL: RES. 2741 P.); e *M. T. C. Tusculanarum Quaestionum liber secundus / De Tolerando Dolore* (BNL: RES. 2455/2 P). Dado o mau estado de conservação do primeiro, só nos foi possível consultar o segundo exemplar depositado na Biblioteca Nacional de Lisboa, que não apresenta a licença de publicação.

<sup>19</sup> Vide reprodução do frontispício, em fig. 8.

<sup>20</sup> Vide texto da licença da 2.<sup>a</sup> edição (1595), em fig. 9. Esta licença surge repetida, quase

Perfeitamente claro, o conteúdo dos textos dos revisores, ao contrário do que pretende e sustenta Mendes de Almeida, exclui qualquer hipótese de esta ser uma primeira edição. Na verdade, este compêndio, incorporando novas matérias, devidamente autorizadas por uma “licença do que se acrescentou”, vem suprir algumas das lacunas ou omissões do primeiro epítome, saído em 1594 com uma tiragem que provavelmente terá sido reduzida, atendendo ao curto intervalo de tempo que medeia as duas impressões.

Com raras correções e alguns retoques sem importância num ou noutro título, esta edição, até ao capítulo dos verbos contratos, é igual à de 1594. As principais alterações ou novidades encontram-se a partir daqui, ou seja, na parte final do texto gramatical. De facto, para evitar as constantes remissões para as *Institutiones*, que se multiplicavam no fim da primeira edição, este renovado compêndio inclui a conjugação completa dos verbos βιάω e χρυσόω e todas as formas, para além do presente do indicativo, das quatro conjugações dos verbos em -μι. E ao último capítulo, que na edição de 1594 incluía apenas a classificação e pronúncia dos fonemas vocálicos e consonânticos, acrescenta novas questões de fonética (o espírito, os sinais de pontuação, os acentos, as regras da acentuação e algumas das abreviaturas mais comuns e sua descodificação), breves noções de prosódia (quantidade das sílabas) e ainda vários assuntos de morfologia (os numerais, o comparativo e o superlativo, a formação de nomes a partir de raízes verbais, a que chama *verbalia*, as preposições, os géneros dos nomes e algumas considerações sobre as seis conjugações)<sup>21</sup>. Mas a parte mais importante deste aditamento prende-se com uma súmula de preceitos sintáticos, inserida entre os assuntos de morfologia e que sugestivamente se designa “De constructione praecepta aliquot tyronibus ediscenda”. Sob este título, o responsável pela organização do epítome inclui, com o mesmo

---

*ipsis verbis*, no segundo volume das *Tusculanas* de Cícero (*M. T. Ciceronis Tusculanarum Quaestionum Liber Primus / Ad Brutum / De Contemnenda Morte*), impresso igualmente na tipografia de Simão Lopes, no ano de 1595.

<sup>21</sup> Estes assuntos são retirados quase todos diretamente das *Institutiones*. No entanto, algumas questões aparecem pontualmente mais desenvolvidas e sistematizadas do que na gramática do brabantino, denunciando assim outras leituras da parte do desconhecido autor português. É o caso, e.g., dos capítulos “Litterarum Prolationes” (49v-50f), “De quibusdam graecis notulis & primo de spiritibus” (50v-51f.) ou “Generales accentuum canones” (52v-54v.).

teor e pela mesma ordem, os assuntos tratados por Clenardo na *Syntaxeos ratio*, a quarta e última parte das *Institutiones*<sup>22</sup>. Depois de uma primeira edição muito sucinta, a prática letiva nos colégios Jesuítas terá evidenciado, desde cedo, esta necessidade de inclusão de um breve capítulo de sintaxe bem como de outras questões de morfologia, assuntos que serão conservados, em grande parte, nas publicações seguintes.

### 2.3. A edição de 1608 e as que nela se filiam

A terceira edição do epítome português de que temos conhecimento foi impressa em Coimbra, na oficina de Pedro Crasbeeck, no ano de 1608, com um título que põe em destaque quer o seu estatuto de introdução gramatical quer ainda a sua dependência direta do compêndio de Clenardo: *Introductio in Graecam Linguam ex Institutionibus Grammaticis Nicolai Clenardi*<sup>23</sup>.

A nota que sucede ao título (*Nunc mendis sublatiis multò quàm antea correctior*) associada ao texto do revisor João Correia, que fala de “acrescentamento que tem no cabo”<sup>24</sup>, alerta o leitor para as alterações que vai encontrar: alguns conteúdos novos, várias correções sobretudo de ordem estrutural e uma ou outra supressão. No essencial, porém, o compêndio não se afasta muito da edição de 1595.



Fig. 10: *Introductio in Graecam Linguam ex Institutionibus Grammaticis Nicolai Clenardi*, Coimbra, na oficina de Pedro Crasbeeck, 1608.

<sup>22</sup> Este capítulo, na gramática de Clenardo, encerra com a enumeração das diferentes preposições, suas regências e valores. No epítome português, esta questão foi deslocada para o fim dos assuntos de morfologia, mesmo antes de se dar início ao capítulo da sintaxe (57v.-58f.).

<sup>23</sup> Vide reprodução do frontispício, em fig. 10.

<sup>24</sup> Diz o seguinte o texto da revisão: “Reui esta Arte Grega com o acrescentamento que tem no cabo, & não achei nella cousa que offenda à Fè, ou bons costumes, pello que me parece que se pode, & deue imprimir outra vez. Em S. Roque 22. de Mayo. de 1608. Ioaõ Correia”. Segue-se, como nas anteriores gramáticas, o texto da autorização eclesiástica: “Vista à informação podese imprimir esta Arte, & depois d' impressa torne a este Conselho, pera se conferir & dar licença pera correr, & sem ella não correrà. Em Lisboa 24. de Mayo de 1608. Bertolameu da Fonseca. Ruy Pirez da Veiga”.

Começemos pelas alterações estruturais. Por forma a conferir mais lógica à sequência dos conteúdos, o autor português coloca as questões fonéticas logo no início, depois do alfabeto e antes das declinações, abandonando a exposição mais desenvolvida da edição de 1595 e regressando ao texto sucinto e claro da abertura das *Institutiones*. O artigo, que nos compêndios anteriores aparecia no fim da flexão nominal, mesmo antes da conjugação do verbo εἶμί, passa para o início do capítulo da morfologia, precedendo, assim, a primeira declinação, tal como nas atuais gramáticas<sup>25</sup>. Por fim, as anotações de caráter geral sobre o pretérito e o futuro, bem como sobre as seis conjugações, que se encontravam no fim da edição de 1595, entre os *Rudimenta*, são agora colocadas no seu lugar natural, ou seja, a abrir a flexão dos verbos em -ω, tal como nas *Institutiones*.

À parte a substituição dos paradigmas dos verbos contratos da primeira e segunda conjugações que deixam de ser ποιέω e βοάω e passam a ser φιλέω e τιμάω, as principais novidades encontram-se “no cabo” do compêndio, que volta a integrar, como na 1.<sup>a</sup> edição, as orações do Pai-Nosso e da Ave-Maria. Ignorando algumas das matérias da edição de 1595, reformulando e reordenando outras<sup>26</sup>, o nosso autor apresenta três novos assuntos, relativos aos verbos irregulares e impessoais: “Verba anomala” (51v.-55f.), “Annotationes in verba” (55f.-56f.) e “Impersonalia quaedam” (55v.-56f.).

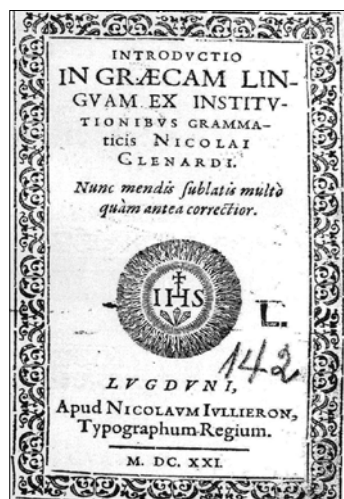


Fig. 11: *Introductio in Graecam Linguam ex Institutionibus grammaticis Nicolai Clenardi*, Lugduni, Apud Nicolaum Jullieron, 1621.

<sup>25</sup> Nas *Institutiones*, encontra-se entre os pronomes e os advérbios, o seu lugar natural, de acordo com a ordem estabelecida, no início do compêndio, para as oito partes da oração.

<sup>26</sup> Da edição de 1595, possivelmente por não serem de fulcral importância, foram ignorados os capítulos “De στίγμασι, seu punctis graecorum aliisque notis”, “De accentibus” (bastava o que se mencionava em “Generales accentuum canones”), “De generibus nominum” e “De syllabarum quantitate & carminum ratione”. Reformulados, para além das já referidas questões de fonética, foram o texto relativo aos graus dos adjetivos e o capítulo de sintaxe designado “De constructione”.

Não obstante focarem aspetos tratados no capítulo “Investigatio Thematicis in verbis anomalis” das *Institutiones*, a forma como surgem organizados e o facto de apresentarem uma diferente listagem de exemplos denunciam a influência de outras leituras que não nos foi possível identificar.

Mais bem estruturada do que as anteriores, como prova a descrição feita, esta edição, pelo que conseguimos apurar, voltou a ser publicada, sem alterações e com o mesmo título e a mesma licença, três vezes mais: duas delas em Lyon, *Apud Nicolaum Jullieron*, nos anos de 1621<sup>27</sup> e 1622; e uma outra, só em 1712, em Coimbra, na tipografia do Colégio das Artes<sup>28</sup>.



Fig. 12: *Introductio in Graecam Linguam ex Institutionibus grammaticis Nicolai Clenardi*, Coimbra, Colégio das Artes, 1712.

O recurso a editores estrangeiros talvez se explique pela “extrema penúria de typos gregos” nas tipografias portuguesas, em grande parte do século XVII. Como refere Frei Fortunato de S. Boaventura, por causa de tal escassez, em certos casos, “foi necessario ao Impressor aproveitar os Latinos em hum crescido numero de palavras Gregas, o que denota o lamentavel desuso, em que tinham cahido taes applicações”<sup>29</sup>. Já o hiato de nove décadas entre as edições de Lyon e a de Coimbra talvez se deva à conjugação de dois fatores: o uso de outros compêndios, necessariamente estrangeiros, associado a um decréscimo no interesse pelo estudo do Grego no século XVII.

Esse interesse terá aumentado no início do século seguinte. De facto, Frei Fortunato de S. Boaventura<sup>30</sup>, bem como Lopes de Mendonça<sup>31</sup> e o P.<sup>e</sup> António Ignácio Coelho de Moraes<sup>32</sup>, que o citam, além da já referida

<sup>27</sup> Vide reprodução do frontispício, em fig. 11.

<sup>28</sup> Vide reprodução do frontispício, em fig. 12.

<sup>29</sup> BOAVENTURA, 1823, p. 42.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 36 e 43.

<sup>31</sup> *Annaes das Sciencias e Lettras*, Lisboa, 1857, p. 128-129.

<sup>32</sup> BGUC, códice 1485, caderno E, capítulo 9.º. Muito provavelmente, este manuscrito

edição de 1712, falam ainda de publicações saídas em 1702 e em 1729, no Real Colégio das Artes. Infelizmente, não conseguimos localizar nenhum destes compêndios. Se existiram, o que face a estes testemunhos é bastante provável, tudo leva a crer que fossem iguais à edição de 1608, à semelhança da de 1712, ou, então, que dela não se afastassem muito.

### 3. *Da Gramática de João Jacinto de Magalhães*

Estes compêndios não só começaram a ser menos usados como deixaram de o ser, na década de cinquenta do século XVIII, quando Sebastião José de Carvalho e Melo, depois de ter expulsado os jesuítas, tidos como responsáveis pela decadência do estudo das Letras, por persistirem no uso de métodos inadequados e fastidiosos, empreendeu uma Reforma do ensino secundário que colhia a influência das correntes pedagógicas em voga pela Europa.

Para esta nova escola, agora sob a alçada do Estado, estipulava-se, no Alvará Régio que a instituíu, um método reduzido aos termos simples, claros e de maior facilidade<sup>33</sup>, que acabou por implicar a escolha e adoção de manuais mais adequados a esta nova filosofia educativa. Assim, para o estudo da língua grega, as *Instruções* — o texto regulamentador da Reforma —, para além da coleção de Patuza e do Dicionário de Kornelis Schrevel, determinavam, no seu § 4, o uso do “Epitome de Porto-Real traduzido em Portuguez, onde tem as regras mais breves, mais claras e mais solidas, que em outro qualquer”<sup>34</sup>. Da tradução e elaboração deste compêndio, que saiu no ano seguinte (1760), dos prelos de F. Didot, em Paris, com o título *Novo Epitome da Grammatica Grega de Porto-Real, composto na Lingoa Portugueza para uzo das Novas Escolas de Portugal*, foi incumbido João Jacinto de Magalhães<sup>35</sup>.

Nascido a 4 de Novembro de 1722 em Aveiro, no seio de

---

data de 1880. Cf. RAMALHO, A. Costa; NUNES, J. Castro. *Catálogo dos Manuscritos da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra Relativo à Antiguidade Clássica*. Coimbra: FLUC, 1945, p. 101-102.

<sup>33</sup> ANDRADE, A. A. Banha de. *A Reforma Pombalina dos Estudos Secundários (1759-1771)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1981. v. 2. p. 80.

<sup>34</sup> ANDRADE, 1981, v. 2, p. 90, onde aparecem transcritas estas palavras das *Instruções para os Professores de Grego*, com data de 28 de Junho de 1759.

<sup>35</sup> *Vide* reprodução do frontispício, em fig. 13.



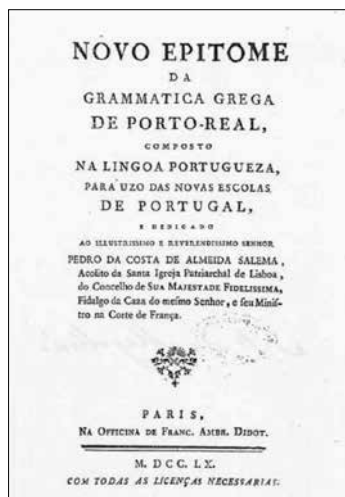


Fig. 13: *Novo Epítome da Grammatica Grega de Porto-Real, composto na Língua Portuguesa para uso das Novas Escolas de Portugal*, Paris, F. Didot, 1760. (BGUC: 4A-8-6-27)

uma família que “se brasonava de contar nos antepassados o navegador Fernão de Magalhães”<sup>36</sup>, João Jacinto foi, desde o dia em que entrou para o Colégio da Sapiência (21.6.1733) da Congregação dos Cónegos Regrantes, com pouco mais de dez anos, um eterno “desterrado”, ora no seu próprio país, ora fora dele, em França e em Inglaterra<sup>37</sup>. Assim, não considerada a infância, passada provavelmente no Alboi ou na Quinta da Graciosa, em Aveiro, podemos repartir a vida de Magalhães por três ciclos, cada qual marcado pelo desenvolvimento de atividades distintas, “numa dinâmica de existência — como bem sublinha Zília Osório de Castro — integrada no evoluir da História” portuguesa e europeia<sup>38</sup>: a fase monástica e de formação humanística e

científica (Coimbra, 1733-1754); a fase do tradutor ou do cientista frustrado (Paris, 1756-1763); a fase do cientista universalmente reconhecido (Paris/Londres, 1764-1790).

Ora é precisamente nos “anos de Paris” (1756-1763) que João Jacinto de Magalhães escreve/traduz, por encomenda, como referimos já, o *Novo Epítome de Grammatica Grega de Porto-Real, composto na Língua Portuguesa para uso das Novas Escolas de Portugal*, um instrumento didático que, servindo os desígnios do projeto pombalino para a restauração do ensino do Grego, só no ano seguinte ao da publicação das *Instruções* estaria ao dispor dos escolares.

### 3.1. Uma gramática para servir os objetivos da reforma pombalina

<sup>36</sup> CARVALHO, Joaquim. *Obra Completa, V: História e Crítica Literárias*. História da Ciência. Lisboa: FCG, 1987, p. 689.

<sup>37</sup> Com apenas 21 anos, João Jacinto de Magalhães professou, na Congregação dos Cónegos Regrantes, com o premonitório nome de Fr. João de Nossa Senhora do Desterro.

<sup>38</sup> CASTRO, Zília Osório. João Jacinto de Magalhães: ‘luzes’ e ‘trevas’ do pombalismo. In: JOÃO Jacinto de Magalhães. *Conference on Physical Sciences in the XVIII Century*. 7-10 November 1990. Coimbra: Museu da Física da Universidade de Coimbra, 1994, p. 207.

O primeiro intento desta obra, testemunha o autor, nas palavras iniciais do prólogo, “foi traduzir precisamente o Epitome de Grammatica de Porto-Real”, ou seja o *Abregé de la Nouvelle Méthode* de Lancelot, conforme lhe haviam recomendado, presumivelmente, os promotores da Reforma que consideravam, no § 4 das *Instrucçoens*, que o método do francês tinha “as regras mais breves, mais claras e mais solidas do que em outra qualquer”<sup>39</sup>.

Magalhães, porém, rapidamente reconheceu que “este trabalho seria quazi inutil a quem não tivesse à mão o grande Methodo, donde elle he tirado” (p. V)<sup>40</sup>, porquanto o *Abregé*, destinado a uma rápida progressão dos que se iniciavam no estudo da língua grega, era demasiado sucinto e omisso, apresentando apenas de forma breve as matérias relativas à parte da gramática que Lancelot designa ora por “etimologia” ora por “analogia” e que nós hoje comumente denominamos “morfologia”<sup>41</sup>. O estudo da sintaxe, aqui ignorado, bem como o aprofundamento de matérias



Fig. 14: LANCELOT, C. *Abregé de la Nouvelle Méthode*, Paris, Chez la Veuve Delaulne, 1731. (BNL: L. 19P)

<sup>39</sup> A conveniência de estudar por compêndios que fossem breves e claros era defendida já pelo autor da *Minerva* (1562), Francisco Sánchez, o Brocense. Do epitome de Lancelot que designaremos, a partir de agora, apenas por *Abregé*, apresentamos, em fig. 14, o frontispício de uma edição revista e corrigida, publicada em Paris, em 1731.

<sup>40</sup> Magalhães refere-se ao compêndio de LANCELOT. *Nouvelle Méthode pour apprendre facilement la Langue Grecque*, publicado pela primeira vez em Paris, em 1655, e que, de forma abreviada, passaremos a designar por *Méthode*. Para o nosso estudo, servimo-nos de uma edição de 1754, revista e aumentada, da qual reproduzimos o frontispício, em fig. 15.

<sup>41</sup> Apesar de dividir o seu *Méthode* em nove livros, Lancelot, no capítulo primeiro do livro primeiro (p. 2), adota a divisão ramista da gramática em duas grandes secções: “Les parties de la Grammaire Grecque, soit prise en general selon la Langue commune, soit prise en particulier selon ses Dialectes, sont deux, sçavoir, l’Étymologie & la Syntaxe. L’Étymologie traite des mots séparés, & la Syntaxe en considere la liaison & la structure qu’ils peuvent former dans le discours”. O autor volta a reafirmar esta bipartição gramatical mais à frente, na p. 390, e no *Abregé*, p. 196. Sobre esta matéria, veja-se DONZÉ, Roland. *La Grammaire Générale et Raisonnée de Port-Royal: Contribution à l’histoire des idées grammaticales en France*. Berna: Francke, 1967, p. 10-11.



Fig. 15: LANCELOT, C. *Nouvelle Méthode pour apprendre facilement la Langue Grecque*, Paris, 1754. (BGUC: 4-1-30-6)

já abordadas, remete-os Lancelot para o patamar seguinte da aprendizagem, onde os escolares teriam de utilizar já “la Nouvelle Méthode entiere”, conforme refere na “advertência ao leitor”<sup>42</sup>.

Face a esta escassez de assuntos tratados no epítome de Lancelot, Magalhães, apoiando-se no “parecer de pessoas bem entendidas”, resolveu desviar-se ligeiramente do rumo proposto, elaborando um ‘novo’ método que, partindo do *Abregé*, não fosse como ele tão sucinto, nem tão extenso como o *Méthode*<sup>43</sup>. Assim, procurando manter a clareza e não perder em concisão, dois “requisitos essenciais” do que define como “Methodo didascalico” (p. VIII), retocou pontualmente os diferentes capítulos da morfologia (p. II-V), sobretudo aqueles relativos

à flexão verbal (p. III e IV), introduzindo-lhes referências às formas dialetais e muitas outras informações de pormenor que traduziu integralmente ou que retirou de forma resumida, reelaborada e esquematizada do *Méthode* do beneditino. E, não descurando nunca a brevidade, princípio básico de qualquer epítome, ampliou ainda esta parte da gramática, acrescentando-lhe um simples parágrafo sobre a “investigação do Thema”, que resume o capítulo com o mesmo título do compêndio de Lancelot<sup>44</sup>, e ainda uma tábua alfabética dos verbos defectivos (bem mais sucinta que a do *Méthode*), que extraiu da *Nouvelle abregé de la grammaire grecque* de Nicolas Furgault, “expurgada de hum grande numero de erros e faltas, que tinha no Original”<sup>45</sup>. Foi desta

<sup>42</sup> LANCELOT, C. *Abregé de la Nouvelle Méthode pour apprendre facilement & en peu de tems la langue grecque*. Paris, 1754, p. 6.

<sup>43</sup> Cf. MAGALHÃES, J. Jacinto. *Novo Epítome de Grammatica Grega de Porto-Real, composto na Língua Portuguesa para uso das Novas Escolas de Portugal*. Paris: F. A. Didot, 1760, p. V-VI.

<sup>44</sup> *Méthode*, p. 316-352. Cf. MAGALHÃES, 1760, p. 255-259.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. VII. Para elaborar a sua “Tabua alphabetica dos verbos defectivos, os mais comuns” (p. 259-267), Magalhães socorre-se da “Table alphabétique des verbes défectifs et irréguliers les plus communs, avec les Temps qu’ils empruntent des Verbes

última gramática, ao tempo muito usada nas escolas de Paris, que traduziu, com adaptações e com outra ordem, todo o capítulo da sintaxe (uma recopilação do livro VI do *Méthode*) que não fora incluído no *Abregé*, como referimos já, e que muita falta fazia aos alunos que não pretendiam quedar-

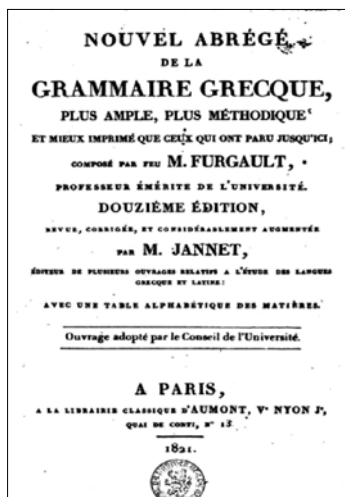


Fig. 16: FURGAULT, N. *Nouvelle abrégé de la grammaire grecque*, Paris, Aumont, 1821.

se pelo primeiro estágio da aprendizagem da língua grega<sup>46</sup>. Por último, inovando, acrescentou ao seu epítome não só um apêndice com tábuas sistematizadoras das declinações e dos verbos e um resumo dos dialetos e das figuras, mas também, e sobretudo, todo o capítulo sétimo, onde trata com maior rigor dos acentos e suas regras, dos espíritos, da quantidade das sílabas, da pontuação, e da que considera ser a mais adequada pronúncia dos caracteres gregos<sup>47</sup>.

Mas no essencial, apesar de todos estes aditamentos, alterações e inovações, Magalhães manteve-se fiel aos princípios didático-pedagógicos de Lancelot, que coincidem muito com os propostos pelas *Instrucçoens*. Tal como o francês, reporta tudo,

inusités”, inserida na *Nouvelle abrégé de la grammaire grecque* (p. 177-192), que Nicolas Furgault (1706-1795), professor no Colégio de Mazarin e na Universidade de Paris, publicou pela primeira vez, em Paris, no ano de 1746. Reproduzimos a portada da edição de 1821 (fig. 16).

<sup>46</sup> O nosso autor terá optado por traduzir o capítulo de sintaxe desta gramática, porque este pequeno capítulo, não se afastando do exposto no livro VI do *Méthode*, era mais simples e conciso. Cf. MAGALHÃES, 1760, p. 279-313 (“Compendio da Sintaxe Grega”) e FURGAULT, 1821, p. 195-268 (“Abrégé de la Syntaxe Grecque”).

<sup>47</sup> MAGALHÃES, op. cit., p. 313-372. Neste domínio específico da pronúncia, Magalhães esclarece em nota de rodapé, nas p. VII e VIII do prólogo, que a doutrina por si seguida resulta do muito que aprendeu nas viagens, a que chamou ‘tour philosophique de l’Europe’ (cf. *Extrait du Journal Étranger du mois d’Avril 1760*, BGUC: Misc. 620, n.º 9863, p. 4), que, entre 1756 e 1760, fez por diversas partes da Europa. O que, com clareza, expõe e propõe, neste capítulo, resulta da “combinação dos restos da antiga pronúncia que os melhores Authores nos expoem, com o que ainda se conserva nas escolas publicas daquelle paiz [Grécia], e com a maneira com que presentemente se pronúncia a lingua vulgar” (p. VIII. nota). Registe-se que esta pronúncia, apresentando alterações em relação à de Lancelot, aproxima-se muito da que hoje usamos nas nossas escolas, como se pode ver pelo exposto nas p. 10 e 349-353 do epítome de Magalhães.

através de uma abordagem racional da linguagem, a princípios gerais<sup>48</sup>, ora sistematizando as matérias em quadros, “onde com huma vista de olhos se vê toda a dedução” dos assuntos<sup>49</sup>, ora resumindo em regras sucintas e versejadas os conteúdos gramaticais, para uma mais fácil e rápida memorização. Escritas em hendecassílabos imperfeitos, disticamente rimados, sem que houvesse da parte do autor qualquer cuidado com a sua harmonia<sup>50</sup>, estas mnemónicas de cariz lúdico são não uma tradução mas uma adaptação, por vezes abreviada, dos versos de oito sílabas de Lancelot, como se pode verificar pelo confronto destes dois exemplos:

REGLE VI.

*Des syllables capables d' accent  
(Lancelot, Abregé, p. 22)  
L' aigu peut en trois lieux passer,  
Sur breve ou longue se placer.  
Le circonflexe une longue aime,  
En la dernière ou pénultième.  
Le grave à la fin seule est vû  
Dans le discours, & pour l' aigu.*

Regra VI.

*Das syllabas capazes de têr Acento.  
(Magalhães, Novo Epitome, p. 15)*

1. *Tem trez postos o Agudo em longa, ou breve:*
2. *Os dois do fim o circunflexo deve  
Co'a longa só guardar: e discorrendo*
3. *Vou no fim por agudo o grave vendo.*

Apresentando rima emparelhada, como os versos de Lancelot, as mnemónicas de Magalhães eram escritas em decassílabos, não porque fosse

<sup>48</sup> Cf. LANCELOT, *Abregé*, p. 6; e *Méthode*, p. XIX.

<sup>49</sup> MAGALHÃES, 1760, p. VIII. Cf. LANCELOT, *Abregé*, p. 5; e *Méthode*, p. XVI.

<sup>50</sup> MAGALHÃES, loc. cit., confirma-o, ao escrever: “a armonia dos Versos não foi o meo maior cuidado, visto não serem mais que um puro mecanismo da memoria artificial; para cujo fim basta que a cadencia das rimas, e uma tal ou qual medida dos pez, afaguem hum pouco o ouvido”.

esse o ritmo mais sensível ao ouvido e o mais adequado à memorização (esse seria certamente o de redondilha maior), mas pela necessidade de dispor de mais sílabas para melhor explicar os mesmos conceitos gramaticais contidos no original francês. Convém sublinhar, contudo, que estes decassílabos, porque apresentam os seus acentos rítmicos predominantemente nas 6.<sup>a</sup> e 10.<sup>a</sup> sílabas, acabam por ter uma “musicalidade ondulante” que associada à cadência das rimas, confere a estas regras de cariz didático uma toada típica de “cantilena”, propícia a uma mais fácil memorização. Mesmo que Magalhães, conforme confessa no prefácio, tenha descurado a harmonia de alguns versos que, por vezes, apresentam métrica irregular ou rimas repetitivas e pouco elaboradas entre palavras com o mesmo radical ou entre estruturas de igual valor morfológico, o objetivo das suas mnemónicas de amenizar e de abreviar o esforço de retenção das principais regras gramaticais não ficava invalidado. Até porque, seguindo de perto Lancelot, não deixou só à versificação o encargo de auxiliar a memória. Nas suas regras, que são essencialmente descritivas, muitas há que invocam a compreensão e a razão do aluno, pelo recurso à etimologia, à analogia e à comparação, o que lhe permite estabelecer cadeias de relações entre formas ou fenómenos linguísticos que apresentam pontos de contacto ou semelhanças. Nos casos em que a regra podia ser menos inteligível, dada a sua concisão, o aluno, tal como acontecia no método de Lancelot, devia recorrer às explicações dos exemplos ou então ao uso e prática dos autores, na medida em que, como sublinha Magalhães, “só o caminho da tradução e da continuada lição e observação dos AA., he o melhor (por não dizer o unico) que há, para chegar a bem saber Grego, ou outra qualquer das Lingoas mortas”<sup>51</sup>.

Neste aspeto particular das regras versejadas, o nosso autor, de harmonia, aliás, com as muitas alterações que introduziu sobretudo nos capítulos da flexão verbal, por nós já referidas, fez também alguns aditamentos, acrescentando algumas regras que retirou do *Méthode* e que não apareciam no *Abregé*<sup>52</sup>, associando a outras “alguns preceitos principais, que o original somente explicava na proza dos Exemplos”<sup>53</sup> e, ainda, inventando

<sup>51</sup> MAGALHÃES, 1760, p. XVI.

<sup>52</sup> Foi o caso das regras 13, 28 e 38 do capítulo III, que correspondem, respetivamente, às regras 21, 44 e 61 do livro III do *Méthode*.

<sup>53</sup> MAGALHÃES, op. cit., p. VI. Entre as regras que apresentam pequenos aditamentos

mnemónicas, nos casos em que Lancelot as não tinha criado, para sintetizar assuntos que entendia importantes<sup>54</sup>. Mas, por forma a estabelecer o equilíbrio e a manter a sempre almejada concisão, Magalhães ignorou oito regras do *Abregé*<sup>55</sup>, expurgou de outras trinta “muitas miudezas menos necessárias, que as podião fazer mais embaraçadas”<sup>56</sup>, explicou em prosa matéria contida nas regras de Lancelot sem as transcrever<sup>57</sup> e, por fim, em oito casos, aglutinou numa só duas ou mais mnemónicas do gramático francês<sup>58</sup>.

A vertente lúdica destas regras versejadas enquadrava-se numa nova metodologia de ensino preconizada pela Reforma, que se pretendia fácil, rápida, agradável e adequada à idade dos escolares; um ensino que, servindo-se do vernáculo como língua de explicação gramatical e de comunicação nas aulas, amenizava o esforço da aprendizagem, até então considerada muito lenta e penosa<sup>59</sup>.

---

da responsabilidade de Magalhães contam-se as 31 e 49 do capítulo III (cf. *Méthode*, regras 46 e 75; e *Abregé*, regras 29 e 55), bem como as 5 e 12 do capítulo IV (cf. *Méthode* e *Abregé*, regras 6 e 15).

<sup>54</sup> Da autoria de Magalhães são as mnemónicas 26, 27, 29, 30, 39, 41 e 42 do capítulo III e 20 do capítulo IV.

<sup>55</sup> Do *Abregé*, Magalhães ignorou as regras 9 (=9 do *Méthode*), 33 (=50 do *Méthode*), 39 (=57 do *Méthode*), 40 (=58 do *Méthode*), 41 (=59 do *Méthode*), 42 (=60 do *Méthode*) do livro III e as regras 1 (=1 do *Méthode*) e 2 (=2 do *Méthode*) do Livro V (~ livro VI do *Méthode*).

<sup>56</sup> MAGALHÃES, 1760, p. VI. A regra 6 do capítulo I, de que apresentamos, *supra*, a versão francesa de Lancelot, é uma das muitas adaptações abreviadas e expurgadas de particularidades gramaticais desnecessárias. Outras são a 3 do capítulo I; as 2, 6, 7, 12, 14, 17, 19 e 20 do capítulo II; as 4, 5, 6, 10, 11, 19, 20, 23, 34, 36, 37, 38, 43, 44, 47 e 50 do capítulo III; e as 1, 11, 15 e 19 do capítulo IV.

<sup>57</sup> As mnemónicas do *Méthode* não transcritas e explicadas em prosa por Magalhães são a 10 (p. 105), a 12 (p. 106), a 16 (p. 110), a 37 (p. 130), a 42 (p. 134), a 43 (p. 140) e a 69 (p. 181) do livro III e a 1 (p. 275-276) e 2 (p. 273-274) do livro VI.

<sup>58</sup> MAGALHÃES, op. cit., p. VI, afirma que reduziu as 134 regras do *Méthode* a 101, eliminando, com isso, 33 regras e mais de 150 versos. As suas contas, porém, estão erradas, como se pode verificar em MORAIS, C. As mnemónicas no ensino do grego em Portugal (séc.s XVIII e XIX). *Agora. Estudos Clássicos em Debate*, Aveiro, n. 2, p. 45-100, 2000. Aliás, basta pensar que, em doze das suas regras, o nosso autor congrega e adapta 25 das mnemónicas do *Abregé* de Lancelot. É o caso das regras 20 (~ 21 e 22 do *Abregé*), 32 (~ 30 e 31 do *Abregé*), 34 (~ 34 e 35 do *Abregé*), 35 (~ 36 e 37 do *Abregé*), 37 (~ 43 e 44 do *Abregé*), 43 (~ 46 e 47 do *Abregé*), 44 (~ 48 e 49 do *Abregé*) e 48 (~ 53 e 54 do *Abregé*) do capítulo III, e ainda das 2 (~ 2 e 3 do *Abregé*), 11 (~ 12, 13 e 14 do *Abregé*), 15 (~ 18 e 19 do *Abregé*) e 22 (~ 25 e 26 do *Abregé*) do capítulo IV.

<sup>59</sup> No § 16 das *Instruções de Latim* diz-se expressamente que “não approvão os homens instruidos nesta matéria o falar-se latim nas Classes, pelo perigo que ha de cahir em infinitos barbarismos, sem que aliás se tire utilidade alguma do uso de fallar”. *Vide*

Com esta inovação, o Latim cedia o seu lugar à língua materna que, assim, passava a ter importância primordial em todo o processo educativo. Daí que Magalhães, no prólogo da sua Gramática, se mostre preocupado com a questão da ortografia da língua portuguesa e da sua normalização. Pretendia ele uma ortografia que, não sendo tão arrojada como a de Verney, se afastasse da etimologia das palavras e fosse menos afetada, a fim de melhor se enquadrar nestes tempos de mudança<sup>60</sup>. Esta era, por isso, como refere na p. IX do Prólogo, a altura ideal para se proceder à sua reforma: “[...] agora, na venturoza restauração dos nossos Estudos, he a melhor ocasião de cuidarmos nesta grande obra, e fazer que desde esta epoca se principie a contar a Idade Aurea da nossa Lingoa”.

Deixa entender esta afirmação que João Jacinto de Magalhães, nesta altura, se mostrava profundamente empenhado no projeto reformador de Pombal, do qual conhecia bem os objetivos, bem como todas as normas exaradas no articulado das *Instruções*, conforme se pode constatar pelas páginas finais do prólogo da sua gramática, onde apresenta o melhor método “para em pouco tempo aproveitar muito”<sup>61</sup>.

Embora se detenha um pouco mais nos estudos introdutórios, as etapas que preconiza para mais rapidamente se chegar ao entendimento e tradução dos autores gregos, o campo ideal para se rever e consolidar a gramática (p. XIII; § 4)<sup>62</sup>, são as mesmas que encontramos no texto pom-

---

ANDRADE, 1981, v. 2, p. 88. Com este princípio pedagógico, defendido já no século XVI pelo Brocense, que considerava que *latine loqui corrumpit ipsam latinatatem*, e adotado no século XVII pelos jansenistas, procurava evitar-se também que o aluno partisse do incompreensível para o desconhecido.

<sup>60</sup> No prólogo, MAGALHÃES, 1760, p. IX-X, confessa que “não tivera muita duvida, em seguir grande parte da ortografia, que-nos propoz o famoso Author do *Verdadeiro Methodo de estudar*: porem [receou] ofender os olhos mal acostumados com huma novidade pouco seguida”. Por essa razão, na sua gramática, foi “tal vez mais etimologista do que queria”, usando “muitas letras escuzadas” e dobrando “outras que não devêra”. Foi certamente devido a este arrojado da *Ortografia* de Verney – a obra recomendada pelas *Instruções de Latim* (§ 11) – que Magalhães entendeu dever redigir uma outra ortografia, porventura menos arrojada, que nunca chegou a ser publicada, por falta de meios. *Vide* LEMOS, Maximiano. Portugueses illustres em França: Soares de Barros, João Jacintho de Magalhães e Ribeiro Sanches. *Boletim da Segunda Classe da Academia Real das Sciencias de Lisboa*, Lisboa, n. 3, p. 447, 1910.

<sup>61</sup> MAGALHÃES, op. cit., p. XIII. O método é explanado na sua totalidade, entre as p. X e XVI.

<sup>62</sup> A numeração romana remete para as páginas do prólogo do compêndio de Magalhães.



balino: em primeiro lugar, pronunciar bem as consoantes, as vogais e os ditongos (p. XI e XIV; § 3)<sup>63</sup>; depois, estudar as declinações, “sem se dilatar com os Dialectos, nem com outras Advertencias que ordinariamente vão em character piqueno” (p. XI; § 4); e, logo de seguida, aprender os verbos (p. XI e XII; § 4)<sup>64</sup>.

Também os autores que recomenda, ordenados e selecionados<sup>65</sup> de acordo com as dificuldades de cada grau de ensino, e expurgados do que “póde prejudicar á educação e bons costumes dos discipulos” (p. XV)<sup>66</sup>, são, em parte, coincidentes: Evangelho de S. Lucas, Atos dos Apóstolos, Diálogos de Luciano, Carateres de Teofrasto, Xenofonte e, para os mais avançados, Homero (p. XIII e XIV; § 4 e 8)<sup>67</sup>.

No que concerne a questões de índole mais pedagógica, a sintonia com as *Instruçoens de Grego* é também notória. Neste domínio, João Jacinto sugere que se ensine com agrado e não se intimide os alunos com as dificuldades da língua, porque, em boa verdade, diz-nos o nosso autor, elas são muito poucas, quando o método é bom (p. XIV e XV; § 2)<sup>68</sup>. E mais recomenda que não se ocupe o tempo dos alunos “com os *themas*

---

A numeração árabe para os parágrafos das *Instruçoens de Grego* que se encontram em ANDRADE, 1981, v. 2, p. 90-92.

<sup>63</sup> Cf. ROLLIN, Charles. *Traité des Etudes ou de la manière d'enseigner et d'étudier les Belles-Lettres*. Paris: Chamerot, 1854, p. 171.

<sup>64</sup> Cf. ROLLIN, 1854, p. 171, e VERNEY, L. António. *Verdadeiro método de estudar*. Lisboa: Sá da Costa, 1949, p. 254. Antes de chegar à tradução dos autores mais fáceis, Magalhães, ao contrário das *Instruçoens*, recomenda que se demore no estudo circunstanciado dos verbos e da sintaxe (cf. p. XII e XIII).

<sup>65</sup> VERNEY, 1949, p. 256, também aconselhava que se lessem “os autores saltados por não enfatiar os rapazes”.

<sup>66</sup> Cf. *Instruçoens de Latim* § 18, em ANDRADE, 1981, v. 2, p. 88.

<sup>67</sup> Magalhães apresenta outros autores que não figuram nas *Instruçoens*, mas que irão ser incluídos na *Selecta Optimorum Graecae Linguae Scriptorum*, uma antologia de prosadores que o P.<sup>c</sup> Custódio José de Oliveira vai publicar mais tarde (1773-1776; reimpr. 1806-1807), por determinação do alvará de 17 de Julho de 1772, em substituição da seleta de Patusa. A seleta dos poetas (*Selecta ex Graeca Linguae Poetis*) só sairá dos prelos da Universidade de Coimbra, em 1830. Sobre este assunto, veja-se COSTA, M. H. Teves. Livros escolares de Latim e de Grego adoptados pela Reforma Pombalina de Estudos Menores. *Arquivos do Centro Cultural Português*, Lisboa, v. 14, p. 303-304, 1979. Também ROLLIN, 1874, p. 172, e VERNEY, 1949, p. 255-256, recomendam sensivelmente os mesmos autores.

<sup>68</sup> Cf. ROLLIN, op. cit., p. 170. VERNEY, op. cit., p. 254, de igual forma, afirma que o estudo do Grego não é “tão embaraçado como o pintam”.

[retroversões], nem com outras composições na Língua Grega”, porque mostra a experiência “o pouco ou nenhum fruto que dellas se tira” (p. XV; § 7)<sup>69</sup>. A “versão” (tradução) e boa explicação dos autores, na sua opinião, “he o melhor [caminho] (por não dizer o unico) que há, para chegar a bem saber o Grego” (p. XVI; § 7)<sup>70</sup>.

Com este método, que se ajusta nitidamente às modernas teorias pedagógicas e ao espírito da reforma instaurada por Pombal para o ensino do Grego, João Jacinto de Magalhães, convicto da utilidade da sua obra, afirma-se esperançado de que ela seja bem aceite “pelos que, sem paixão nem parcialidade, a examinem” (p. X).

Não imaginava, então, o autor as controvérsias que viriam a marcar os primeiros tempos da sua existência e circulação. Publicada em Paris, na oficina de F. Didot, ou por falta de caracteres gregos nas tipografias portuguesas, ou por falta de tipógrafos que com eles soubessem trabalhar, ou simplesmente porque era nessa cidade que se encontrava João Jacinto de Magalhães à data da sua produção<sup>71</sup>, a um número incerto de exemplares foram arrancados o frontispício e a carta dedicatória a Pedro da Costa de Almeida Salema, um texto em que o autor dá testemunho da sua gratidão pelo inextinguível apoio do embaixador aos seus trabalhos (p. III e IV). Em seu lugar, foi colocada uma outra folha de rosto (sem nome de editor, nem dedicatória<sup>72</sup>, e com alteração

<sup>69</sup> ROLLIN, 1874, p. 176, admite os ‘temas’, mas só de tempos a tempos e em classes mais avançadas.

<sup>70</sup> Cf. *Ibid.*, p. 171.

<sup>71</sup> BOAVENTURA, 1823, p. 42, fala de “extrema penuria de typos gregos” e do seu “lamentavel desuso” nas tipografias dos séculos XVII e XVIII, corroborando a opinião de António Ribeiro Santos, que, em “Memoria sobre as origens da typografia em Portugal no século XV e XVI”, separata de *Memorias da Litteratura Portuguesa, pela Academia Real de Sciencias de Lisboa*, n. 8, p. 82, 1812, sustenta que a tipografia grega “não medrou muito entre nós, vindo por fim a esmorecer, e quasi a acabar de todo nos fins daquelle Seculo [XVI] com grande detrimento dos estudos da Nação”. Contudo, a impressão da gramática de Clenardo, nos princípios dos séculos XVII e XVIII, infirma em parte estas afirmações. Ao contrário daqueles estudiosos, pensamos que, por volta de 1759, caracteres gregos haveria em algumas tipografias portuguesas, como o atestam os documentos 73, 82 e 88, transcritos por ANDRADE, 1981, v. 2, p. 171, 177 e 183. O que não haveria com certeza era tipógrafos preparados para com eles trabalhar. Daí a necessidade que teve o P.<sup>o</sup> Custódio José de Oliveira de, anos mais tarde, em 1803, publicar a *Diagnosis especifica dos caracteres de cada huma das tres linguas Grega, Hebraica, e Arabiga para servir de instrução aos compositores, e aprendizes da impressão regia*.

<sup>72</sup> O confronto dos vários espécimes que analisámos permite-nos confirmar que a obra é a mesma, mudando apenas a folha de rosto que, apresentando, ao contrário da de



Fig. 17: *Novo Epitome da Grammatica Grega de Porto-Real, composto na Lingoa Portugueza para uzo das Novas Escolas de Portugal*, Lisboa, 1760. (BPMP: M-8-64)

da cidade editora e data bem visível<sup>73</sup>), com os seguintes dizeres: *Novo Epitome da Grammatica Grega de Porto Real acomodado na lingua portugueza, para uzo das novas escolas, por mandado de sua Magestade Fidelissima Elrei D. Joze o I nosso senhor. Lisboa, com todas as licenças necessarias, M DCC LX.*

Esta excisão, feita já depois de a gramática ter começado a circular, provavelmente no ano seguinte ao da sua edição, teve como consequência imediata a eliminação do nome do autor impresso no fim da carta dedicatória, causa de catalogações incorretas que ainda hoje persistem nas nossas bibliotecas. Dos vários exemplares que compulsámos, dois, contudo, escaparam a esta devassa, conservando ainda a carta dedicatória. Um pertenceu a José Caetano de Mesquita, professor de Retórica<sup>74</sup>.

O outro, da livraria da Congregação do Oratório do Porto, apresenta, logo no início, a seguinte nota manuscrita: “Este exemplar conserva-se na Est. por trazer uma carta, que não vem no outro da m.<sup>ma</sup> data”<sup>75</sup>.

Embora não saibamos ao certo as razões, pensamos que tal censura se terá devido ou a intrigas que eventualmente Magalhães terá engendrado contra Salema<sup>76</sup>, ou — hipótese mais provável — ao facto de uma obra feita

Paris (fig. 1, p. 259), uma mancha igual à do texto (135x72), é impressa com caracteres de outra ‘família’, em papel com textura e coloração nitidamente diferentes. *Vide* reprodução da portada desta edição (BPMP: M-8-64), em fig. 17.

<sup>73</sup> Porque apresentava uma folha de rosto com formato maior do que o resto do texto (171x85), a ‘edição de Paris’, ao ser aparada, perdeu a data na maior parte dos exemplares. Dos que consultámos, um (BGUC: 4A-8-6-27) apresenta a data bem visível, porque o encadernador teve o cuidado de dobrar a folha, antes de aparar o livro (*vide* anexo, fig. 13). Noutro, pertença da livraria de Carnide (BGUC: 1 (23)-12-194), alguém, à falta de data no rosto, escreveu a tinta, no fim, ‘Anno de 1760’.

<sup>74</sup> Exemplar existente na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra (SP-Ad-1-18), oriundo do Real Colégio de S. Pedro.

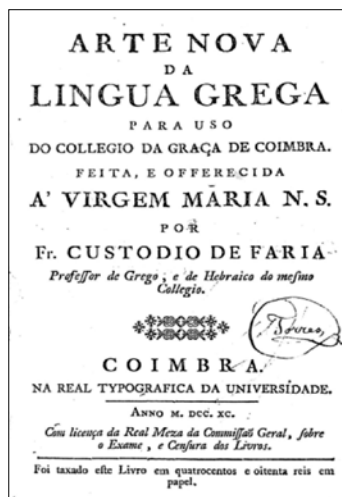
<sup>75</sup> Este espécime, do qual reproduzimos o frontispício, em fig. 17, pode ser consultado na Biblioteca Pública Municipal do Porto (M-8-64).

<sup>76</sup> Dois factos, se conjugados, tornam esta hipótese verosímil. Antes de mais, Jacinto de

Fig. 18: FARIA, F. Custódio. *Arte Nova da Língua Grega*,  
Coimbra, Real Typografica da Universidade, 1790.

de encomenda pela corte portuguesa lhe ter sido exclusivamente dedicada, sem qualquer autorização<sup>77</sup>. O certo é que isso obrigou o embaixador a um pedido de desculpas. Em ofício datado de 18 de Junho de 1761, dirigido ao secretário de Estado, justifica-se, dizendo que consentira que a gramática lhe fosse dedicada e que o seu nome figurasse na portada, por ignorar que tivesse sido escrita por ordem régia e, ainda, por supor que se tratava de um compêndio para fins comerciais<sup>78</sup>.

Não obstante estas vicissitudes iniciais, a obra, conforme o



Magalhães, nesta altura (1761), encontrava-se em Portugal para, a conselho de Soares de Barros, “buscar uma protecção que lhe desse todas as facilidades para depois poder voltar para esta capital [Paris] a aperfeiçoar-se nas applicações em que tinha feito um tão bom progresso” (carta de Soares de Barros a D. Luiz da Cunha, de 6. 6. 1761, citada por Maximiano Lemos, art. cit., 447). Depois, as relações entre Magalhães e Salema, uns meses após a edição da gramática, ter-se-ão degradado, conforme testemunho do próprio Salema que, em ofícios datados de 18. 6. 1761 e de 9. 9. 1761, se queixa dos enredos que Magalhães andava a urdir contra ele nos últimos tempos (*vide* LEMOS, 1910, p. 448-449). Logo, não é de excluir a possibilidade de Magalhães, aquando da sua passagem por Lisboa (1761-1764), antes de partir para a sua terceira ‘terra de exílio’, ter estado por trás desta intrigante censura do frontispício e da carta dedicatória.

<sup>77</sup> De facto, nesta carta dedicatória a Pedro da Costa de Almeida Salema, o nosso autor, com algum desassombro, afirma: “só V. illustrissima que nesta Metropole, duas vezes berço da prezente produçam, tam dignamente acredita o acerto de quem o emprega nos Negocios do Estado, deve honrar com o Seo Nome este frontespicio” (MAGALHÃES, 1760, p. III e IV).

<sup>78</sup> Cf. LEMOS, 1910, p. 448. A não ser que estejamos perante uma falsa desculpa, significa isto que Salema não terá tido acesso à totalidade da obra impressa, uma hipótese muito provável, se tivermos em conta que o primeiro caderno de 16 páginas (com o frontispício, a dedicatória e o prólogo) foi impresso à parte e depois de todos os outros 32 cadernos de 12 páginas. Também à parte foram impressas versões corrigidas e alteradas das páginas 9, 10, 81 e 82 para substituir as primitivas versões do texto. Num exemplar existente na Biblioteca Pública Municipal do Porto (K-1-160), o encadernador, depois de proceder à substituição recomendada em nota da p. XVI, encadernou, no fim do compêndio, as primitivas versões destas páginas.

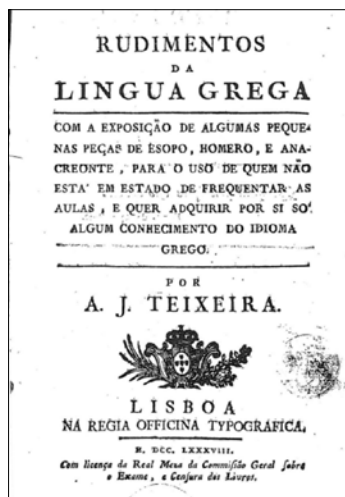


Fig. 19: TEIXEIRA, A. J. *Rudimentos da Língua Grega*, Lisboa, na Regia Officina Typografica, 1788.

prescrito no § 4 das *Instruçõens*, foi adotada nas Escolas do Reino pelos alunos e até também pelos poucos professores<sup>79</sup>, como se pode inferir das anotações, a lápis ou a tinta, que aparecem em alguns dos espécimes que consultámos<sup>80</sup>. Estas anotações, por si só, poderiam ser apresentadas como prova suficiente do inquestionável uso escolar desta gramática que, conforme vimos, passou a circular com dois frontispícios<sup>81</sup>. No

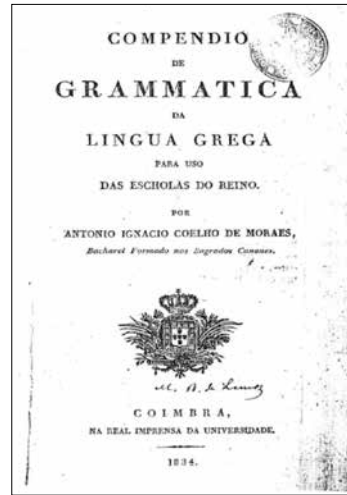
entanto, em apoio deste argumento, podemos acrescentar ainda o facto de

<sup>79</sup> Muito embora o Alvará Régio de 28 de Junho de 1759 tivesse criado quatro lugares para professores de Grego em Lisboa, dois no Porto, Coimbra e Évora e um em “cada huma das outras cidades, e villas que [fossem] cabeças de Comarca”, com a expulsão dos jesuítas, grandes foram as dificuldades para arranjar professores para essas vagas, sendo apenas algumas delas preenchidas, na maior parte dos casos, por professores irlandeses. *Vide* ANDRADE, 1981, v. 2, p. 82, e os documentos 11, 12, 17, 18, 27, 31, 222, 234 e 248, transcritos neste mesmo volume; RAMALHO, A. Costa. Um helenista brasileiro da Reforma Pombalina. In: MISCELÂNEA de Estudos Literários em homenagem a Afrânio Coutinho. Rio de Janeiro: Pallas, 1984. p. 87-93. Cf. p. 89-90; e RAMALHO, A. Costa. Um programa de exame de Grego da Reforma Pombalina. In: \_\_\_\_\_. *Para a História do Humanismo em Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998. v. 3. Cf. p. 281-284. BOAVENTURA, 1823, p. 49, comentando esta realidade, afirma hiperbolicamente que, se não fora isso, “subiria entre nós a Litteratura Grega ao esplendor, a que chegou nestes últimos tempos não so entre os Allemães e Inglezes [...] Príncipes desta erudição, mas ainda entre os nossos visinhos Castelhanos”. Só a 10 de Novembro de 1773, por resolução de S. Majestade, se fez a primeira grande seleção e nomeação de professores de língua grega que, na sua grande maioria, eram portugueses. No entanto, dos 38 lugares criados um ano antes, por Carta de Lei de 6 de Novembro de 1772, só 21 foram preenchidos. Sobre esta matéria, veja-se GOMES, J. Ferreira. *O Marquês de Pombal e as Reformas de Ensino*. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1982, p. 25-39.

<sup>80</sup> Apesar de as *Instruçõens de Grego*, no seu § 6, recomendarem o “Methodo grande de Port-Royal” para os professores, estes terão usado também o *Novo Epítome* de Magalhães, como se pode verificar pelas anotações feitas em exemplares da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra (4A-8-6-27; e 1(23)-12-191) e da Biblioteca Pública Municipal do Porto (M-8-64).

<sup>81</sup> Cf. ANDRADE, 1981, v. 1, p. 262-277.

Fig. 20: MORAES, A. I. Coelho. *Compendio de Grammatica da Língua Grega*, Coimbra, na Real Imprensa da Universidade, 1834.



ela aparecer, em número considerável, em bibliotecas públicas, oriunda de 'livrarias' de alguns colégios, e de figurar também no acervo de bibliotecas particulares<sup>82</sup>.

Não podemos, por isso, concordar com Justino Mendes de Almeida, que aventa a hipótese de este epítome gramatical não ter agradado, atendendo a que “poucos anos após, era impressa na Real Tipografia da Universidade de Coimbra a *Arte Nova da Língua Grega* para uso do Colégio da Graça, de Fr. Custódio de Faria, professor de Grego e de Hebraico no mesmo Colégio”<sup>83</sup>. Se assim fosse, como justificar, então, que o próprio Custódio de Faria, António José Teixeira e, já no século seguinte, o P.<sup>o</sup> António Ignacio Coelho de Moraes tenham aproveitado e incluído nos seus compêndios muitas das 101 mnemónicas de Magalhães, tidas por alguns como obscuras e pouco graciosas<sup>84</sup>? E sobretudo, como

<sup>82</sup> Cf. *Catalogue des livres de feu de M. Ant. Nuñez Ribeiro Sanchès* (Paris, 1783) 53, n.<sup>o</sup> 631. JORGE, Ricardo. *Amigos de Ribeiro Sanches, J. H. de Magellan. A Medicina Contemporânea*, Lisboa, 1910. Cf. p. 11, refere ter adquirido na Feira da Ladra, a troco de um pataco, um exemplar desta gramática, certamente de um aluno que já havia concluído o seu curso.

<sup>83</sup> ALMEIDA, Justino Mendes. *Institutiones Grammaticae ex Clenardo* (a 1.<sup>a</sup> edição da Gramática Grega de Clenardo). *Revista da Universidade de Lisboa*, Lisboa, v. 22, 2.<sup>a</sup> série, p. 177-186, 1956. Cf. p. 186.

<sup>84</sup> Sem citar a fonte, e dando-lhes uma outra ordem, Custódio de Faria transcreve perto de metade das 101 mnemónicas de Magalhães, em páginas não numeradas que ficam depois do índice da sua *Arte Nova da Língua Grega*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1790. Já o P.<sup>o</sup> António Ignacio Coelho de Moraes, citando a fonte, inclui cerca de seis dezenas dessas regras em versos hendecassílabos, nas p. 491-504 do seu *Novo Compendio da Grammatica da Língua Grega comparada com as Linguas Latina e Portugueza*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1874. Este professor de Grego já antes, na mesma Imprensa da Universidade de Coimbra, havia publicado um *Compendio de Grammatica da Língua Grega para uso das Escolas do Reino* (1833-1834) e as *Regras das Declinações dos nomes parisyllabos, imparisyllabos, e contractos, e da formação dos tempos dos verbos nas tres vozes activa, passiva e media* (1850), onde inclui sete regras, nas p. 27-42. Refira-se ainda que António José Teixeira recriou 35 destas regras, em *Rudimentos da Língua Grega*, Lisboa, 1788; e que um professor do Liceu Nacional do Porto incluiu 13 regras,

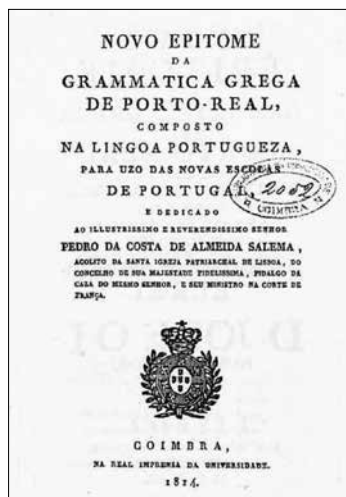


Fig. 21: *Novo Epitome da Grammatica Grega de Porto-Real, composto na Lingoa Portuguesa para uzo das Novas Escolas de Portugal*, Coimbra, na Real Imprensa da Universidade, 1814. (BGUC: 7-40-41-45)

justificar ainda que o *Epitome* do aveirense tenha tido uma 2.<sup>a</sup> edição?

Saída dos prelos da Real Imprensa da Universidade de Coimbra, já depois da morte do autor, em 1814<sup>85</sup>, esta edição – ou melhor, reimpressão da de Paris, atendendo aos quase inexistentes melhoramentos que teve<sup>86</sup> – é mais uma prova insofismável de que esta gramática, não só satisfaz, como ainda foi amplamente usada, tendo sido, durante mais

de meio século, um instrumento básico para o estudo do Grego em Portugal.

#### 4. Conclusão

Na senda de Aires Barbosa, um outro aveirense ilustre, que, duas centúrias e meia antes, com o seu magistério na corte portuguesa, foi “o precursor dos estudos helénicos na casa lusitana”<sup>87</sup> e até mesmo na Península, também João Jacinto de Magalhães, um iluminista da segunda metade do século XVIII, conhecido sobretudo pelo desenvolvimento e divulgação

---

em *Elementos de Grammatica da Lingua Grega*. Lisboa, 1871. Sobre este assunto, veja-se MORAIS, 2000, p. 45-100. Apresentamos as folhas de rosto de três destas gramáticas acima citadas (fig. 18, p. 284; fig. 19, p. 285 e fig. 20, p. 286).

<sup>85</sup> Vide reprodução da portada desta 2.<sup>a</sup> edição, em fig. 21. O espécime que consultámos (BGUC: 7-40-41-45) encontra-se erradamente catalogado em Claude Lancelot.

<sup>86</sup> A afirmação de MOURA, V. Gomes. *Noticia succinta dos monumentos da Lingua Latina, e dos subsidios necessarios para o estudo da mesma*. Coimbra: [s.n.], 1823, p. 412-413, de que “nem desde 1759 até agora se ha cuidado em melhorar...a *Arte da Lingua Grega*, que foi extrahida da de *Porto Real*”, além de coincidir com o que dissemos *supra*, comprova que, em 1823, a gramática de Magalhães ainda era usada no ensino do Grego.

<sup>87</sup> SERRÃO, J. Veríssimo. *Portugueses no Estudo de Salamanca (1250-1550)*. Lisboa: [s.n.], 1962. v. 1, p. 151. Vide ainda PINHO, S. Tavares. Les études de Grec à l'Université de Coimbra (XVI.<sup>e</sup> siècle). In: L'HUMANISME Portugais et l'Europe: Actes du XXI.<sup>e</sup> Colloque International d'Études Humanistes. Paris: FCG, 1984. p. 87-109. Cf. p. 90.

de experiências e instrumentos de precisão no mundo das ciências exatas, inscreveu o seu nome na história do ensino do Grego em Portugal, com esta gramática “de uma língua que não é nacional”<sup>88</sup>.

O seu *Novo Epitome da Grammatica Grega de Porto-Real*, traduzido, com correções, adaptações e aditamentos, dos compêndios de Lancelot e de Furgault, para servir o projeto pombalino de reforma dos estudos secundários, veio substituir os compêndios *ex Clenardo*, usados pelos Jesuítas, ficando na história do ensino como a primeira gramática de Grego impressa em língua portuguesa.

## RESUMO

Desde Dionísio de Trácia, muitos foram os compêndios gramaticais que foram elaborados em prol de uma cada vez melhor compreensão do funcionamento da língua helénica. Com o incremento do estudo do grego no Renascimento, este número aumentou de forma exponencial. Em Portugal, dois modelos de artes de gramática marcaram de forma indelével o ensino desta língua, entre os séculos XVI e XIX: *as Institutiones in Linguam Graecam* de Clenardo e o *Novo Epitome da Grammatica Grega de Porto-Real de João Jacinto de Magalhães*. O primeiro esteve na base dos epítomes *ex Clenardo, in usum tyronum*, que os Jesuítas portugueses compuseram para o ensino nos seus colégios. Pedagogicamente inovadores, pela preocupação constante de ajustar o conteúdo às necessidades letivas, estes manuais foram publicados de forma intermitente, entre 1594 e o primeiro quartel do século XVIII. O segundo, traduzido, com correções, adaptações e aditamentos, dos compêndios de Lancelot e de Furgault, para servir o projeto pombalino de reforma dos estudos secundários, veio substituir o anterior e influenciou outras gramáticas de finais do século XVIII-inícios do século XIX, tendo ficado na história do ensino como a primeira gramática de Grego impressa em língua portuguesa.

Palavras-chave: Ensino do grego. Gramática de Grego. Clenardo. Jesuítas. João Jacinto de Magalhães. Lancelot. Furgault.

---

<sup>88</sup> VERNEY, 1949, p. 139.



## ABSTRACT

Since Dionysius of Thrace, many grammatical compendia have been developed in order to increase a better understanding of the Greek language functioning. With the increase of Greek studies in the Renaissance, this number has exponentially increased. In Portugal, two grammar models indelibly marked the teaching of this language between the sixteenth and nineteenth centuries: the *Institutiones in Linguam Graecam* by Nicolaus Clenardus, and the *Novo Epítome da Grammatica Grega de Porto-Real* by João Jacinto de Magalhães. The former was the basis of the epitomes *ex Clenardus, in usum tyronum*, which Portuguese Jesuits composed for teaching in their schools. Pedagogically innovative, through the constant concern in adjusting contents to learning needs, these manuals were published intermittently between 1594 and the first quarter of the eighteenth century. The latter, translated with corrections, adjustments and additions from the compendia of Lancelot and Furgault in order to serve the Marquis of Pombal reform project of secondary education, replaced the previous one and influenced other grammars from the late eighteenth century-beginning of the nineteenth century, and has been placed in the history of education as the first Greek grammar printed in Portuguese.

Keywords: Greek learning. Greek grammar. Clenardo. Jesuits. João Jacinto de Magalhães. Lancelot. Furgault.



# ENTRE ARISTOTELISMO E LIÇÃO EXPERIMENTAL NO MAGISTÉRIO JESUÍTICO: DISCURSO CIENTÍFICO NO ADVENTO DA CIÊNCIA MODERNA (SÉCULOS XVI E XVII)

MARGARIDA MIRANDA

*Universidade de Coimbra*

## *Introdução*

Os estudos jesuíticos em Portugal conheceram nos últimos anos uma relevante transformação. A celebração dos 250 anos da expulsão da Companhia de Jesus dos territórios portugueses pelo recém-nomeado Conde de Oeiras deu início a uma série de estudos e de conferências que reexaminaram esse momento complexo da história e deram origem a análises em geral mais profundas e mais críticas do que a historiografia dominante do século XIX e quase todo o século XX.

A guerra de Carvalho e Melo, mais conhecido como Marquês de Pombal, contra os Jesuítas, durou bem mais do que as duas décadas do seu poder político. As medidas punitivas começaram ainda em 1758. Acusados do fracasso do Tratado de Madrid no Brasil<sup>1</sup> e da sublevação dos Índios no Norte e no Sul, mas também dos motins populares do Porto contra a companhia dos Vinhos do Alto Douro e, sobretudo, do atentado de 3 de Setembro contra o rei, os Jesuítas começaram por ser expulsos da Corte, a sua correspondência sistematicamente violada, as suas casas cercadas por vezes durante meses, os seus bens sequestrados, a jurisdição para pregar e confessar retirada, primeiro no Patriarcado e logo noutras dioceses, e por fim as suas aulas encerradas (por Alvará de Julho de 1759). Assim se preparava a sua expulsão dos territórios portugueses a 3 de Setembro de 1759, exactamente um ano após a data do atentado contra o rei<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Que fixava as fronteiras entre Portugal e Espanha na América do Sul, sem olhar aos interesses dos indígenas, junto de quem cresceram revoltas. ANTUNES, Manuel. O Marquês de Pombal e os Jesuítas. *Brotéria*, Lisboa, v. 115, p. 123-142, 1982. Vide p. 125.

<sup>2</sup> ANDRADE, António Alberto Banha de. *A Reforma Pombalina dos Estudos Secundários (1759-1771)*. Coimbra: Universidade Coimbra, 1981. v. 1: *A Reforma*. Vide p. 15; e ANTUNES, 1982, p. 134.

A luta do Secretário de Estado continuou até 1773, quando o Marquês obteve de Clemente XIV a extinção da Companhia enquanto Ordem religiosa. Os efeitos da luta, porém, prolongaram-se muito além da morte do Marquês, pois a historiografia dominante repercutiu as teses da propaganda pombalina, segundo as quais a expulsão dos jesuítas era invariavelmente apresentada como acto de europeização da cultura e de modernização de um país mergulhado nas trevas.

Este não é hoje o juízo da maior parte dos historiadores e, em especial, não é o dos historiadores de ciência. Na verdade, a expulsão da Companhia de Jesus teve, do ponto de vista cultural e científico, consequências desastrosas, quer em Portugal, quer no Brasil: o vazio escolar arrastou consigo o vazio da actividade científica. A expulsão dos Jesuítas desmantelava uma rede de instituições de ensino que não conhecia paralelo, em Portugal e além-mar (Malabar, Macau, Angola, Brasil). A quebra vertiginosa que se verificou no ensino pré-universitário e no ensino universitário fez-se sentir durante toda a segunda metade do século XVIII e durante as décadas seguintes. Com o encerramento de mais de 20 colégios em Portugal (incluindo a Universidade de Évora) e mais de 14 no Brasil<sup>3</sup>, o reino ficava condenado à marginalidade científica<sup>4</sup>.

Todas estas questões, além da situação real do ensino em Portugal, foram analisadas em investigações apresentadas sobretudo a partir de 2009, e sobre elas sabe-se muito mais agora do que há décadas atrás. Foi possível, por exemplo, reunir um conjunto de razões que permite suspeitar que o património científico dos colégios jesuítas tenha sido selectivamente destruído ou desmantelado. Investigadores portugueses da História da Ciência crêem que possa ter havido uma destruição programática de tudo aquilo que pudesse contradizer a tese de que os Jesuítas teriam ignorado e sufocado o cultivo das ciências. Henrique Leitão (Prémio Pessoa 2014) referiu por exemplo a existência de cadernos de apontamentos de aulas do Colégio de Santo Antão cuja proveniência foi truncada, juntamente com

<sup>3</sup> RODRIGUES, S. J. Francisco. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1950. t. 4: *A Província Portuguesa no século XVIII 1700-1760*, v. 1: *Virtude, Letras, Ciências*. Vide p. 4. ANDRADE, 1981, v. 1, p. 16-17.

<sup>4</sup> Além do desmantelamento da rede escolar, o abandono do latim como língua da produção científica impedia os homens da ciência de alcançarem a notabilidade que eventualmente mereciam, se fossem lidos na Europa.

o nome do professor. A leitura moderna do palimpsesto permitiu, enfim, revelar a proveniência de uma e de outro, e assim reforçar a suspeita<sup>5</sup>. O que já não parece credível é que o terramoto de 1755 possa explicar o quase total desaparecimento do património científico da Companhia de Jesus.

Efectivamente, em Portugal passaram figuras de grande mérito cultural e científico que realizaram notáveis trabalhos de pesquisa e divulgação. Essas figuras foram entretanto sujeitas ao esquecimento, mas importa revisita-las, para não omitirmos uma página importante da história cultural e científica da Europa<sup>6</sup>. Em Coimbra permaneceu Cristóvão Clavius entre 1550-1560 e foi ali que observou o eclipse solar de 21 de Agosto

<sup>5</sup> LEITÃO, Henrique. Jesuítas e renovação científica em Portugal. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL 450 ANOS DA UNIVERSIDADE DE EVORA (1559-2009), 2009. Conferência apresentada.

<sup>6</sup> BALDINI, Ugo. A História de Christoph Clavius: um agente essencial na primeira Globalização da Matemática Europeia. In: FIOLHAIS, Carlos; SIMÕES, Carlota; MARTINS, Décio (Coord.). *História da ciência luso-brasileira: Coimbra entre Portugal e o Brasil*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2013. p. 51-76. Vide p. 69 et seq. Sem pretender esgotar tudo quanto se tem produzido sobre os Jesuítas e a História da Ciência, um tema que nos últimos anos tem atraído o interesse crescente dos investigadores, destaco, para a realidade da província portuguesa, os estudos de BALDINI, Ugo. L'insegnamento della matematica nel Collegio di S. Antão a Lisbona, (1590-1640). In: COLÓQUIO INTERNACIONAL A COMPANHIA DE JESUS E A MISSIONAÇÃO NO ORIENTE, 1997, Lisboa. *Actas...* Lisboa: Fundação Oriente, 2000. p. 275-310; LEITÃO, Henrique. A periphery between two centres? Portugal in the scientific route from Europe to China (sixteen and seventeenth centuries). In: CARNEIRO, Simões A.; DIOGO, M. P. (Ed.). *Travels of Learning: The Geography of Science in Europe*. Dordrecht: Springer Netherlands, 2003. p. 19-46. LEITÃO, Henrique. The teaching of mathematics in the Jesuit Colleges of Portugal, from 1640 to Pombal. In: SARAIVA, Luís; LEITÃO, Henrique (Coord.). *The practice of mathematics in Portugal*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2004. p. 293-465; LEITÃO, Henrique e Martins; AZEVEDO, Lígia de (Coord.). *Sphaera Mundi: A Ciência na «Aula da Esfera»*. Manuscritos Científicos do Colégio de Santo Antão nas colecções da BNP. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 2008; LEITÃO, Henrique. O Ano Internacional da Astronomia (2009) e o conhecimento de Galileu em Portugal. *Lumen Veritatis, Boletim da Sociedade Científica da Universidade Católica Portuguesa*, Lisboa, ano 14, n. 1, p. 2-4, abr. 2010; LEITÃO, Henrique; FRANCO, José Eduardo. *Jesuítas, Ciência e Cultura no Portugal Moderno*. Lisboa: Esfera do Caos, 2012; CAROLINO, Luís Miguel; LEITÃO, Henrique. Natural Philosophy and Mathematics in Portuguese Universities, 1550-1650. In: FEINGOLD, Mordechai; BROTONS, Victor Navarro (Ed.). *Universities and Science in Early Modern Period*. Dordrecht: Springer Netherlands, 2006. p. 153-168 e CAROLINO, Luís Miguel. Cristoforo Borri and the epistemological status of mathematics in seventeenth-century. *Historia Mathematica*, v. 34, p. 187-205, 2007, que levaram longe os estudos de ALBUQUERQUE, Luís de. A “Aula de Esfera” do Colégio de Santo Antão no século XVII. In: \_\_\_\_\_. *Estudos de História*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1974. (Acta Universitatis Conimbrigensis). v. 2, p. 127-200.

de 1560, antes de ser chamado ao ensino no Colégio Romano; o austríaco Cristoforo Grienberger, que sucedeu a Clavius no Colégio Romano, ensinou em Coimbra em 1599, depois do alemão R. Gibbons (1590-1592) e do português João Delgado (1586-1589); nos anos 1615-1617, Giovanni Paolo Lembo leu em Santo Antão um curso que contém a descrição das primeiras observações telescópicas feitas em Lisboa (pelo menos em 1611-12) e fez da «*Aula da Esfera*» provavelmente a primeira instituição do mundo cujos alunos foram iniciados na construção de telescópios; o italiano Cristoforo Borri ensinou Matemática em Coimbra em 1626-27 e ali realizou as suas observações telescópicas, juntamente com André de Almada, professor de Teologia da Universidade; o não menos célebre Matteo Ricci, ele próprio aluno de Clavius, estudou na Universidade de Coimbra em 1577, antes de partir para a missão do Oriente.

Ao contrário do que a historiografia pombalina e iluminista afirmou, os estudos de História da Ciência mostram que, em Portugal, a Companhia de Jesus foi a porta de entrada das novidades galileanas, a tal ponto que, se não fossem os matemáticos jesuítas, essas notícias só se teriam conhecido muito mais tarde, quer em Portugal, quer no Brasil.

*[...] nas primeiras décadas do século XVII, isto é, durante o período mais crítico dos debates cosmológicos, uma instituição em Portugal, a chamada «Aula da Esfera» do colégio de Santo Antão em Lisboa, tinha uma ligação muito estreita com o grupo de matemáticos do Colégio Romano e estes, por sua vez, estavam no verdadeiro centro europeu desses debates. [...] Nesta «Aula» se ensinaram ciências matemáticas e astronómicas ininterruptamente durante cento e setenta anos, o que é possivelmente um caso único no nosso país. Foi a mais internacional instituição de ensino na nossa história e entre os seus mestres se contaram alguns dos nomes mais eminentes da ciência do tempo. Aí se ensinaram e se praticaram [...] temas científicos tão variados como a matemática, a astronomia de observação e a astronomia teórica, a náutica, a cosmografia, a teoria do calendário, a cartografia, a hidráulica, a estática, a óptica geométrica, a fortificação, a construção de instrumentos, etc. E foi por aí que as novidades de Galileu e o telescópio fizeram a sua entrada em Portugal*<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> LEITÃO; AZEVEDO, 2008. O nome resulta do *Tratado da Esfera*, um tratado de matemática e astronomia, da autoria do escocês J. de Sacrobosco, professor na Univ. de Paris (do séc. XIII).

<sup>8</sup> LEITÃO, 2010, p. 3.

São portanto inúmeras as razões para estudarmos o lugar do ensino científico no programa de estudos da Companhia de Jesus, nomeadamente na *Ratio Studiorum*, o documento mais representativo.

O *curriculum* de estudos da *Ratio Studiorum* reflecte um quadro epistemológico que conheceu aceitação ao longo de cerca de vinte séculos. Assume, porém, um aspecto inovador porquanto rejeita a tradicional oposição entre ensino escolástico e ensino humanístico, fazendo deles saberes complementares, não rivais. A partir de textos da *Ratio Studiorum* (1599), vamos descrever o lugar dado ao conhecimento da natureza no regime de estudos da Companhia de Jesus.

Antes porém de analisar a organização dos saberes nas instituições escolares da Companhia de Jesus, segundo o documento que constitui a *magna charta* dos colégios dos Jesuítas, examinemos um outro documento do seu tempo, ou pelo menos da época em que se deu a génese lenta da *Ratio Studiorum*, para termos uma visão mais justa do seu enquadramento histórico.

1. *O ciclo das artes e das ciências: Margarita philosophica (1503), uma cyclopaedia do século XVI*

*Margarita philosophica (Pérola Filosófica)* é o título de uma enciclopédia do início do século XVI, que reflecte o saber ‘enciclopédico’ do seu tempo, o *curriculum* universitário de então e o estado do conhecimento científico dos finais do século XV e inícios do século XVI (1503).

O autor desta obra foi Gregor Reisch (1467-1525), mestre em Artes pela Universidade de Friburgo, e depois monge da Ordem da Cartuxa e prior no Convento daquela cidade. Senhor de uma grande reputação como intelectual, Gregor Reisch relacionava-se com os maiores humanistas do seu tempo, entre eles Erasmo, e a sua obra-prima foi justamente a *Margarita Philosophica*, uma enciclopédia do conhecimento, concebida como livro de texto para estudantes.

Trata-se de uma obra de carácter didáctico, elaborada como um manual de catecismo: a exposição do texto segue o esquema de pergunta/resposta. O estudante coloca as questões e o mestre responde. Deste seu carácter didáctico resulta outra das particularidades da obra: a abundância de gravuras com que cada livro é ilustrado, com imagens de grande

riqueza alegórica, outras de conteúdo estritamente técnico e descritivo. Na *Margarita Philosophica* encontramos gravuras sobre gramática, anatomia, cosmografia, matemática, música, óptica e meteorologia, correspondentes a outros tantos livros que estruturam a obra.

Um sumário, no início da obra (*Index librorum contentorum*) apresenta a repartição da enciclopédia em 12 livros: os primeiros três livros correspondem ao *triuuium*: I. “Gramática Latina (prosa e poesia)”; II. “Princípios de Dialéctica”; III. “Preceitos de Retórica”. Seguem-se as matérias do *quadriuium*: IIII. “Aritmética (teórica e prática)”; V. “Música (teórica e prática)”; VI. “Elementos de Geometria (especulativa e prática)”; VII. “Astronomia”.

Os livros seguintes correspondem à Filosofia Natural e à Filosofia Moral. À Filosofia Natural pertencem os livros VIII a XI: Livro VIII. “Princípios da Filosofia Natural, sumariamente coligidos”; IX. “Origem dos seres naturais, simples e complexos”; X. “Alma vegetativa e alma sensitiva: diferenças”; XI. “A alma racional: origem, natureza e imortalidade; situação futura dos mortais”. O último livro, o XII, pertence à Filosofia Moral, “em que se faz o inventário das paixões, por ordem alfabética, para mais fácil consulta”, acrescenta o autor.

O número de edições que a obra conheceu no século XVI é um indício do seu êxito<sup>9</sup>. A primeira edição é de 1503, de Friburgo, do impressor Johann Schott (mais conhecido como impressor de Estrasburgo). Logo no ano seguinte, 1504, o mesmo Johann Schott fez outra edição, desta vez em Estrasburgo, e outra ainda em 1508, em Basileia, em conjunto com Michael Furter, o qual, por sua vez apresentaria ainda mais duas edições, em 1517 e em 1519. A par desta série de edições, em 1504 teve início uma série de edições não autorizadas pelo autor, intituladas *Margarita Philosophica Noua*, em que o impressor acrescentava outras matérias ao trabalho de Gregor Reisch: (1508, 1512 e 1515, 1535, 1583). Em 1599, seguiram-se traduções italianas a partir do texto francês de Oronce Finé.

---

<sup>9</sup> Aparentemente Gregor Reisch teria um texto pronto a imprimir desde 1496, mas a edição sofreu algumas vicissitudes que fizeram com que o texto só viesse a ser finalmente publicado em 1503. MIRANDA, Margarida. *Margarita Philosophica* (1503), uma *cyclopaedia* do século XVI. *Boletim de Estudos Clássicos*, Coimbra, v. 50, p. 53-59, 2008 e COLLINSON, Robert. *Encyclopaedias: their history throughout the ages. A bibliographical guide with extensive historical notes to the general encyclopaedias issued throughout the world from 350 B.C. to the present day*. New York: Hefner, 1966.



Mas também em Friburgo, Estrasburgo, Basileia, Paris e Veneza, as edições foram-se sucedendo, até pelo menos 1600. Graças à sua brevidade e graciosidade, a *Margarita Philosophica* tornou-se muito popular e veio a ser livro de texto em muitos Colégios e Universidades (especialmente na tradição alemã), tendo contribuído para a difusão do conhecimento durante cerca de meio século.

Possui a Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra cinco exemplares desta obra, um dos quais, o R-33-10, é de 1504, do impressor Johann Schott, ou seja, a edição que a obra conheceu logo no ano seguinte ao da sua estreia. Pouco importava se o *curriculum* era mais ‘medieval’ ou mais ‘renascentista’. De facto, o livro não se distingue pela introdução de conhecimentos novos, nem por alcançar *todas* as áreas de conhecimento, nem por oferecer um estudo exaustivo de uma determinada área do conhecimento em particular. O seu objectivo era simplesmente oferecer sínteses pedagógicas das principais áreas do saber que eram objecto de instrução de uma pessoa educada.

Para escolher as áreas do saber ali representadas, Gregor Reisch parte ele próprio de uma classificação dos saberes que não coincide necessariamente com a estrutura interna da enciclopédia, uma vez que os 12 livros não pretendiam esgotar o conhecimento. A *Margarita Philosophica* debruça-se apenas sobre o que o autor designa por *Philosophia Theorica siue Speculativa*, pese embora a sua *Philosophiae Partitio* dividir o saber em *Philosophia Theorica* e *Philosophia Practica*.

A primeira, a *Philosophia Theorica*, aquela que é objecto da obra, é por sua vez repartida em *Philosophia Rationalis (trium)* e *Philosophia Realis*, que inclui não só o *quadriunium*, com as suas “quatro partes da matemática”, como também a *physica* (filosofia natural), a metafísica, a teologia e a Sagrada Escritura. À física ou filosofia natural pertencia o estudo dos elementos, a meteorologia, o reino das plantas e dos animais, a óptica, bem como a astrologia, alquimia, memória, o céu, o inferno, o purgatório, “incluindo a medicina teórica”...

Já a *Philosophia Practica* subdividia-se em *Activa* e *Factiva*. À filosofia prática ‘activa’ correspondia a ética, a política, a economia e a *monastica*. Na filosofia prática ‘factiva’ o autor inclui as chamadas “*artes mechanicae*” (*Lanificium, Armatura, Nauigatio, Agricultura, Venatio, Medicina* e *Theatrica*).

Descrita esta repartição dos saberes, concluímos que o que Gregor Reisch entende por *Philosophia theorica* é afinal o que integra o ciclo das Artes e das ciências, mantendo portanto intacta a estrutura das ‘artes liberais’ que estavam presentes no *triuuium* e no *quadriuium*. O *triuuium* constituía a *Philosophia Theorica Rationalis* (gramática, retórica e lógica); o *quadriuium* ou quatro partes da *Mathematica* (aritmética, geometria, astronomia e música) integrava, juntamente com a física e a metafísica, as três partes da *Philosophia Theorica Realis*.

### 1.1 Gravura de Rosto da Margarita Philosophica

Entre as gravuras mais interessantes da *Margarita Philosophica* salienta-se a da folha de rosto, que reassume o conteúdo do livro, ou seja o ciclo (ou ‘círculo’) das artes e das ciências, identificado com a seguinte legenda: *Philosophia triceps naturalis, rationalis, moralis*.



Gregor Reisch, *Margarita Philosophica*. Basileia, 1504. Folha de Rosto. B.G.U.C. R-33-10.

Dentro do círculo encontra-se uma figura feminina coroada – a Filosofia – com um ceptro na mão. As três cabeças da Filosofia representam a tripartição anunciada na legenda (Filosofia Natural, Racional e Moral). No centro do seu vestido está desenhada a escada do conhecimento, que conduz da *Philosophia Practica* à *Philosophia Theorica* (representada pela letra T, ao cimo da escada e do vestido).

À volta da Filosofia dispõem-se outras sete mulheres, as sete artes liberais identificadas pelos seus atributos tradicionais. Ao centro, a Aritmética, sentada aos pés da Filosofia, com o ábaco sobre o regaço. À direita, a Música com a harpa na mão, a Geometria com o compasso, e a Astronomia, com o globo terrestre. À esquerda, a Lógica, a Retórica (com um rolo) e a Gramática.

Por cima do círculo vemos os quatro primeiros doutores da Igreja, Santo Agostinho, São Gregório, S. Jerónimo e Santo Ambrósio<sup>10</sup>. Todos eles apontam para a bandeira da *Philosophia Divina*, nas mãos de São Gregório. Na parte inferior, à esquerda, vemos Aristóteles, símbolo da *Philosophia Naturalis*, e à direita Séneca, símbolo da *Philosophia Moralis*.

### 1.2 Uma cyclop[a]edia

Embora a obra não se intitule *Enciclopédia*, um dos epigramas incluídos nas páginas finais refere-se-lhe como *cyclop[a]edia*. Esse parecia ser o modo como Gregor Reisch concebia a sua obra, ao menos à luz da gravura inicial: o ciclo ou círculo integral das artes e das ciências.

O termo *enkýklios paideía* (origem da palavra *enciclopédia*) designava ‘o conjunto das disciplinas que dão uma educação completa’. Este significado originário de *enciclopédia* tendeu a desaparecer, mas parece ser o que está subjacente ao autor da gravura que dá rosto à *Margarita Philosophica*, ou *Pérola Filosófica*. Na verdade, o livro estrutura-se como uma *enciclopédia*, ou seja, uma exposição sistemática de um conjunto amplo de disciplinas, em que sobressaem as sete artes liberais junto da Filosofia Natural, a Filosofia Moral e, no cimo de todas, a Filosofia Divina.

<sup>10</sup> Ou seja, os doutores latinos. Os doutores gregos (São João Crisóstomo, São Basílio de Cesareia, São Gregório Nazianzeno e Santo Atanásio de Alexandria) só foram proclamados Doutores da Igreja em 1568 e o próprio São Tomás de Aquino, cuja presença poderíamos esperar, só o foi em 1567, pelo Papa Pio V.

À luz desta obra repetidamente publicada durante todo o século XVI, verificamos que é também este o quadro epistemológico da repartição dos saberes em que se situa a *Ratio Studiorum* e os Colégios dos Jesuítas: o aristotelismo.

Quando a Companhia de Jesus abraçou a sua missão escolar, não podia ignorar o elevado estatuto que a ciência e a filosofia natural tinham alcançado. Opor-se-lhe teria ido contra todas as evidências; ignorá-lo teria sido seguramente baixar o nível de exigência intelectual e comprometer o desenvolvimento do discurso teológico e do próprio discurso científico. O que a Companhia de Jesus fez, portanto, foi transmitir, ao convívio de mestres e discípulos, aquele corpo de saberes no seio do qual se debatiam as questões filosóficas que estavam no centro do debate científico; e multiplicar os estabelecimentos que ministravam aquele ensino, expandindo um *curriculum* de estudos que, sendo teológico, incidia necessariamente sobre ciência, lógica e filosofia natural.

No entanto, os estudos prescritos pela *Ratio* não eram exclusivamente filosóficos e científicos: manifestavam uma opção clara pelos estudos literários, pela retórica e pela educação para a eloquência. Se no plano da formação filosófica, a *Ratio* pertence genuinamente a uma *aetas aristoteliana*, no plano da valorização da retórica e da educação para a eloquência, a *Ratio* pertence a uma *aetas ciceroniana*, para usar a dicotomia de Marc Fumaroli<sup>11</sup>. Ao mesmo tempo que abraçava o aristotelismo e a escolástica da tradição universitária, com longos séculos de aceitação, a *Ratio* assumia um carácter marcadamente inovador incorporando em si o saber humanístico. A filologia, a retórica, a poesia e o saber literário dos autores pagãos tinham um contributo a dar ao conhecimento, esbatendo assim as fronteiras com que demarcamos academicamente Idade Média e Renascimento.

### 1.3 Aristotelismo e História da Ciência

Ao contrário do que alguns estereótipos perpetuaram na História da ciência, não podemos deixar de reconhecer o papel que o aristotelismo exerceu no advento da própria ciência. A física de Aristóteles

---

<sup>11</sup> FUMAROLI, Marc. *L'Age de l'éloquence: Rhétorique et «res literaria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique*. Genève: Droz, 2002. Vide p. 41-43.

moldou a vida intelectual da Europa; moldou inclusivamente a *forma mentis* daqueles que foram os protagonistas da nova ciência, como Descartes, que estudou Pedro da Fonseca, com os Jesuítas<sup>12</sup>.

A primeira razão deste contributo deve-se às universidades, cujo *curriculum* incorporou as obras de Aristóteles e as traduções latinas da ciência grega e árabe. As universidades constituíram, no seio da sociedade europeia, a primeira morada da ciência, o primeiro espaço para a investigação, preservação e transmissão do saber. Segundo Edward Grant<sup>13</sup>, um dos mais importantes historiadores da ciência Norte-Americanos, a quem foram atribuídos diversos prémios e distinções científicas, no livro cujas páginas venho citando, foram três as condições prévias para o emergir da ciência moderna: a acção das universidades, as traduções para latim da literatura científica greco-árabe e ainda o emergir de uma classe de ‘teólogos-filósofos naturais’, i.e. indivíduos que dispunham de uma educação em teologia mas também em artes (ciência, filosofia natural e lógica). Além do saber teológico, os teólogos europeus eram possuidores de um saber secular: aquele que era exigido a todos os que prosseguissem para direito, medicina, ou teologia. Esta precedência de saberes significava o reconhecimento da importância da filosofia natural para o desenvolvimento perfeito da teologia. Certas de que a filosofia natural era essencial para o desenvolvimento da teologia, eram as escolas teológicas que exigiam dos seus membros um elevado nível de competência em Artes. É nesse sentido que podemos afirmar que saberes como a física, a ciência da natureza ou a filosofia natural nasceram como *ancillae Theologiae*, ao seu serviço.

No entanto, a historiografia tradicional acabou por condenar a totalidade da escolástica e perpetuar um estereótipo assente numa visão da filosofia natural que os historiadores da ciência consideram falsa e reductora<sup>14</sup>, pois ignora o seu contexto epistemológico. Para o senso comum,

<sup>12</sup> Nesse estereótipo encontram fundamento afirmações tão categóricas como aquela que pretende simplesmente que, do ponto de vista filosófico e científico, o grande inimigo do Renascimento foi a síntese aristotélica; e que a sua grande glória foi simplesmente a destruição daquela síntese (KOYRE, Alexandre. *Études d'Histoire de la Pensée Scientifique*. Paris: Gallimard, 1973. Vide p. 51).

<sup>13</sup> GRANT, Edward. *Os Fundamentos da Ciência Moderna na Idade Média*. Porto: Porto Editora, 2002. Vide p. 197 et seq.

<sup>14</sup> GRANT, 2002, p. 238.

a ciência moderna (de Copérnico, Galileu, Kepler, Descartes e Newton) nada colheu dos séculos precedentes de filosofia natural escolástica e, se triunfou, foi apesar dos obstáculos movidos pelo Aristotelismo<sup>15</sup>.

## 2. *Ciência e filosofia natural no plano de estudos jesuítico (1599)*

### 2.1 *Ratio Studiorum IX-XI*<sup>16</sup>: *A lição de Aristóteles e a delimitação das ciências*

A Regra 1 para os *professores de Filosofia (Ratio IX.1)* assenta numa hierarquia clara de saberes:

*Uma vez que as artes liberais, tal como as ciências naturais, predispõem o intelecto para a teologia, estão ao serviço do seu perfeito conhecimento e da sua aplicação prática e contribuem por si só para esse fim, o professor de filosofia deverá tratá-las com toda a diligência, [...] de modo a preparar os seus alunos [...] para a teologia e, acima de tudo, a despertar neles o desejo de conhecerem o seu Criador*<sup>17</sup>.

A ideia de que a ciência e a filosofia da natureza, com o seu pensamento secular racional, tal como o conhecimento dos autores clássicos pagãos, contribuía para o saber teológico é a razão de ser da sua presença no plano de estudos jesuítico. Era, portanto, o saber teológico que abria as portas, quer aos autores clássicos pagãos, quer à ciência e à filosofia natural, reconhecendo-os como indispensáveis para que o intelecto prosseguisse para o perfeito conhecimento do Sagrado.

---

<sup>15</sup> GRANT, 2002, p. 198. Caberia então fazer duas perguntas: o que teria sido feito dos teólogos europeus sem a filosofia aristotélica; e, por outro lado, qual teria sido o destino do pensamento científico e filosófico europeu, se os teólogos e as Universidades não lhe tivessem dado um lugar permanente. E. Grant evoca, por analogia, o caso dos intelectuais do Islão, junto de quem se difundiu uma atitude de restrição em relação à filosofia natural, que impedia de ver nela valor educacional significativo para os crentes. Na verdade, a ortodoxia islâmica chegou a proscrever a filosofia natural grega, por temor de que ela tornasse os estudantes hostis à religião. A autonomia dada à lógica e à razão pela escolástica era considerada altamente perniciosa e até ímpia por parte de alguns dos maiores escritores religiosos e filósofos na história do Islão. Pelo contrário, ao permitir que a lógica e a razão integrassem o *curriculum* universitário, os teólogos cristãos demonstravam que, em vez de tolerarem simplesmente a sua existência, promoviam o seu estudo.

<sup>16</sup> *Ratio Studiorum da Companhia de Jesus – Regime escolar e Curriculum de estudos*. Edição bilingue latim-português. Versão portuguesa de MIRANDA, 2009, doravante *Ratio*.

<sup>17</sup> *Ratio IX.1*.

A adopção de Aristóteles, já definida na *Parte IV das Constituições* da Companhia, adquiria força de lei para todas as instituições de ensino. Mas a sua importância torna-se ainda mais evidente no n.º 12 do mesmo capítulo da *Ratio*, onde se sustenta o dever de *aristotelicum textum bene interpretari*.

*O professor esforçar-se-á com diligência por comentar bem o texto de Aristóteles e porá nisso tanto empenho como na discussão das questões. Deve persuadir os seus discípulos de que a sua filosofia será deficiente e como que mutilada se não der grande importância ao estudo dos seus textos [de Aristóteles]*<sup>18</sup>.

É o apelo ao regresso às fontes de Aristóteles, mais do que aos comentários<sup>19</sup>, e sobretudo a um aristotelismo integral, que recuperava a tradição greco-romana mas também árabo-medieval, e que foi o que distinguiu a escolástica dos Jesuítas.

A adopção de Aristóteles conhecia, porém, alguns limites. A Regra 2 *para os professores de Filosofia* estabelecia: *Sequendus Aristoteles, sed quatenus* (“Deve-se seguir o texto de Aristóteles, mas até um certo ponto”:

*Em matérias de alguma importância, [o professor de filosofia] não se afastará de Aristóteles – a menos que algum ponto contradiga a doutrina aprovada em toda a parte pelas universidades, principalmente se se opuser à verdadeira fé. E se alguns argumentos de Aristóteles, ou de outro filósofo, forem contra a mesma fé, aplique-se a refutá-los com empenho, de acordo com as prescrições do Concílio de Latrão.*

É certo que a fé colocava reservas ao pensamento de Aristóteles, mas a *Ratio* não negava o seu estatuto primordial no *curriculum* académico. Assim, se tivermos em conta que mais de metade do *corpus aristotelicum* se ocupa de questões de ciência e filosofia da natureza, não podemos deixar de admitir o carácter propriamente ‘científico’ do *curriculum* de estudos da *Ratio Studiorum*. O sentido desta ‘ciência’ e desta ‘filosofia’ é que requer alguma precisão, pois uma e outra consistiam no conhecimento das coisas pelas suas causas, o que fazia do estudo da natureza um estudo científico mas também filosófico.

---

<sup>18</sup> *Ratio* IX.12.

<sup>19</sup> Cf. IX.5.

## 2.2 O *Curriculum de filosofia*

### *Lógica, ou primeiro ano de Filosofia* (Ratio IX, 9.1-5)

No primeiro ano, o estudante recebia preparação em Lógica, que funcionava essencialmente como propedêutica da filosofia e da teologia, criando assim o suporte racional para a estrutura sistemática daqueles saberes<sup>20</sup>. Ora, ao fazê-lo, o estudante desenvolvia também o suporte racional das próprias ciências, ou seja, preparava, para qualquer ciência, um conjunto de bases cognitivas necessárias à sua própria organização. O texto da regra nº 9 do capítulo IX da *Ratio* descreve cuidadosamente quais os temas a privilegiar no ensino da lógica, e quais os que se podiam omitir, bem como as noções analíticas mais indispensáveis para as disputas. São referidos nomeadamente quais os livros de Aristóteles que eram objecto de estudo: *Da Interpretação* (*Perì Hermeneías*) e os *Primeiros Analíticos*, mas também os *Tópicos* e as *Refutações Sofísticas*.

A parte final do 1º ano de Filosofia era explicitamente orientada para o estudo da Física:

*Para que o segundo ano possa ser inteiramente dedicado às questões da física, no fim do primeiro ano haverá uma disputa mais completa sobre [aquela] ciência. Nela, o professor incluirá a maior parte dos prolegómenos da física, como a divisão das ciências, [os graus da] abstracção, o [conhecimento] teórico e o [conhecimento] prático, a hierarquização dos saberes<sup>21</sup> e ainda os diferentes modos de proceder da física e da matemática, de que trata Aristóteles no livro segundo da Física; e por fim, o que diz [Aristóteles] sobre a definição, no livro segundo Da Alma<sup>22</sup>.*

Assim, como preparação para o estudo da *Física*, no final do estudo da lógica discutia-se acerca da natureza da própria ciência, da

---

<sup>20</sup> O estudo da Lógica fazia-se pelas obras de Francisco Toledo e de Pedro da Fonseca. O primeiro era o cardeal jesuíta de Córdova (1532-1596), conhecido pelos seus comentários a Aristóteles e à *Suma Teológica* de São Tomás. O segundo, Pedro da Fonseca (1528-1599), era o jesuíta português autor dos *Institutionum Dialecticarum Libri Octo* (Coimbra, 1574), mas o seu nome ficaria para sempre associado ao célebre *Curso Conimbricense*, de autoria colectiva, destinado ao magistério universal da Companhia.

<sup>21</sup> Noção aristotélica que se refere às relações de dependência entre duas ciências, resultantes dos seus objectos e modos de conhecimento (COXITO, Amândio. *Estudos sobre filosofia em Portugal no século XVI*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005, máxime 155 et seq).

<sup>22</sup> *Ratio* IX.9.5.



sua definição, da divisão entre filosofia *especulativa* e filosofia *prática*, da subdivisão das ciências e da sua hierarquia interna; e ainda acerca das fronteiras entre a matemática e a física ou as ciências da Natureza, estabelecendo as diferenças entre os respectivos objectos e modos de proceder. Deste modo, a Companhia de Jesus contribuía para a demarcação de fronteiras entre áreas do saber. Esse é, aliás, um dos muitos sinais de preocupação pela ordem e pelo método, que transparece ao longo de todo o programa de estudos.

*Física (Filosofia Natural), ou Segundo ano de Filosofia (IX, 10.1-3)*

O mesmo esforço por organizar os saberes é visível no programa do 2º ano, dedicado à *física* propriamente dita (i. e. filosofia natural). Os livros de Aristóteles prescritos são os oito livros da *Física*, os livros *Sobre o Céu* e o primeiro livro do *Tratado da Geração e Corrupção*. Mas em IX.10.1-10.2, a *Ratio* subtrai determinadas matérias que considerava deverem pertencer antes à matemática e à metafísica. Estudava-se assim o céu, o mar e a terra, vistos como elementos de um conjunto cósmico, integrados numa ordem universal. Por fim, no período do Verão, o professor de filosofia dava início às aulas de *meteorologia* segundo os livros homónimos de Aristóteles. Estudava então o trovão, o raio, os cometas, o arco-íris, os ventos e as tempestades, a água e os vários estados aquosos, os mares e as marés, as fontes e os rios, os terramotos e os metais.

Ao longo de todo o ano, o aluno de *Física* tinha ainda uma aula diária de matemática, na qual estudava não só os *Elementos* de Euclides, como determinadas matérias de geografia, e ainda o *Tratado da Esfera*, estudado nas Universidades europeias ao longo de mais de quatro séculos<sup>23</sup>.

*Metafísica ou terceiro ano de Filosofia (IX.11.1-2)*

No terceiro ano, estudavam-se os seguintes livros de Aristóteles: livro segundo do *Tratado sobre a Geração e Corrupção*, e os livros do *Tratado sobre a Alma e da Metafísica*:

*No terceiro ano, dar-se-á o livro segundo do Tratado da Geração, os livros do Tratado*

<sup>23</sup> *Ratio* XI.1. Embora os *Parna Naturalia* de Aristóteles pareçam excluídos do plano de estudos, pois a *Ratio* não os refere, na verdade eles são objecto de comentário do *Curso Conimbricense*, o que prova que também eles eram estudados.

*da Alma e da Metafísica. No primeiro livro do Tratado da Alma, o professor percorrerá sumariamente a opinião dos filósofos antigos. No segundo livro, dê tudo aquilo que se refere aos órgãos dos sentidos, sem fazer digressões sobre anatomia ou outras matérias que são próprias da medicina.*

É bem visível o esforço por estabelecer noções claras sobre a ordenação das matérias e sobre o grau de profundidade a adoptar. Por isso, determina-se que o professor “dê tudo aquilo que se refere aos órgãos dos sentidos”, mas não faça digressões sobre anatomia ou outras matérias que são próprias da medicina.

Uma noção de ordem e de método percorre todo o plano de estudos, levando os seus autores a intervir até na ordem que presidia às obras de Aristóteles – deixando para a medicina aquilo que entendiam ser medicina e para a matemática aquilo que entendiam ser matemática, como a geometria e a aritmética<sup>24</sup>.

Um caso muito notório de preocupação pela ordem e o método é a regra n. 1 para o professor de filosofia moral<sup>25</sup>:

*O professor de filosofia moral deve ter em conta que não faz parte das suas atribuições dinagar sobre questões teológicas, mas sim explicar doura e gravemente, e seguindo de perto o texto, os principais capítulos da ciência moral contidos nos dez livros da Ética de Aristóteles.*

Ao substituir, nas aulas de filosofia Moral, as doutrinas tradicionais dos estoicos pelo texto de Aristóteles, a *Ratio* traduzia a sua opção por delimitar as fronteiras entre Ética e Teologia, dando à primeira a autonomia de um curso próprio, ao contrário do ensino universitário. De facto, o ensino da ética constituiu um dos pontos mais inovadores do ensino dos Jesuítas, no que se refere ao esforço por delimitar as ciências.

<sup>24</sup> IX.10.1-2 e 11.1-2. Na *Ratio* IX.11.2, lê-se ainda: «omitam-se as questões sobre Deus e sobre as inteligências, pois essas dependem inteiramente (ou em grande parte) das verdades transmitidas pela fé divina». A noção de ordem e de método não era exclusiva dos pedagogos Jesuítas, nem sequer dos autores renascentistas. No domínio dos conteúdos do saber, o Renascimento apenas veio acentuar uma *forma mentis* caracteristicamente medieval, assente na ideia da perfeição do cosmos e da harmonia do Universo. Um saber disperso e confuso era como que a subversão da ordem natural das coisas.

<sup>25</sup> *Ratio* X.1.

Os Conimbricenses, *produzidos pelo Colégio de Coimbra*

Os célebres *Commentarii*<sup>26</sup>, os volumes publicados entre 1592 e 1606 e produzidos pelo Colégio de Coimbra para o ensino de Aristóteles e da Filosofia, abrangem um campo de investigação muito além do da física moderna, incluindo fenómenos materiais mas também fenómenos psíquicos. Neles, a procura da ordem e do método reflecte-se, de modo exemplar, na organização interna dos diversos tratados<sup>27</sup>: a definição de cada género de saber (filosofia, ciência e arte); divisão desse género nas suas espécies (reais e sermocinais, especulativas e práticas, superiores e inferiores); a subdivisão de cada espécie nos seus subordinados (por exemplo, a subdivisão das ciências especulativas em metafísica, física e matemática); a definição da disciplina que vai ser objecto de estudo e a sua integração no género a que pertence; a divisão da disciplina nos seus aspectos fundamentais [...]; a delimitação do objecto da disciplina; a determinação do lugar da disciplina entre as outras da sua espécie...

No entanto, também ali o domínio da filosofia natural se encontra profundamente interligado com o da metafísica, não sendo de facto possível delimitá-los. As *quaestiones* tratadas pelos professores do *Curso conimbricense* revelam que a investigação dos fenómenos naturais é feita numa perspectiva rigorosamente filosófica, integrando todas as ciências da natureza<sup>28</sup>. Assim, se para nós, modernos, a física é a ciência da natureza considerada quantitativamente (no sentido de Galileu), no magistério da

<sup>26</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis S. J. In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*, Coimbra: A. Mariz 1592; *Commentarii Collegii Conimbricensis S. J. In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur*, Lisboa: S. Lopes 1593; *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, aliquot Conimbricensis Cursus Disputationes in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur*, Lisboa: S. Lopes 1593; *Commentarii Collegii Conimbricensis S. J. In libros Meteororum Aristotelis Stagiritae*, Lisboa: S. Lopes 1593; *Commentarii Collegii Conimbricensis S. J. In Quatuor libros de Coelo Aristotelis Stagiritae*, Lisboa: S. Lopes 1593; *Commentarii Collegii Conimbricensis S. J. In duos libros De Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae*, Coimbra: A. Mariz 1597; *Commentarii Collegii Conimbricensis S. J. In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, Coimbra: A. Mariz 1598; *Commentarii Collegii Conimbricensis S. J. In universam Dialecticam Aristotelis*, Coimbra: D. G. Loureiro 1606.

<sup>27</sup> COXITO, Amândio. O método em Pedro da Fonseca e no Curso Conimbricense. In: FERRER, Diogo (Ed.). *Método e Métodos do Pensamento Filosófico*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2007. p. 71-78. Vide p. 75-76.

<sup>28</sup> Exemplos de *quaestiones*: se o mundo existiu desde sempre... se um líquido se pode converter em outro; se no ser vivo existe outro princípio substancial além da alma; qual o hemisfério mais nobre...

*Ratio*, a ‘ciência da natureza’ corresponde a uma ‘*ontologia do mundo sensível*’ ou seja, uma filosofia da natureza, genuinamente aristotélica, orgânica, qualitativa. O universo não é uma realidade experimental, mas um sistema de valores. O conhecimento buscava a ordem natural das coisas, a que a fragmentação e a desordem eram contrárias. Nessa busca, isolar um fenómeno e aprisioná-lo nos limites de uma ciência era como privar a peça do puzzle do conjunto que lhe dava sentido.

### 3. *A lição de Aristóteles e a lição experimental*

A visão essencialmente filosófica da natureza que percorre o edifício epistemológico do ensino da Companhia de Jesus não rejeitava, porém, a novidade das ciências experimentais. Os Comentários aos *Libri Physicorum* de Manuel de Góis (1592), por exemplo, abandonavam algumas ideias feitas sobre o mundo terrestre e incorporavam conhecimentos resultantes da experiência cosmonáutica portuguesa.

Assim, a chamada ‘*Aula da Esfera*’ no colégio de Santo Antão em Lisboa, com o seu célebre Observatório, destruído pelo terramoto de Lisboa em 1755, atingiu um nível superior, se pensarmos que ela incidia sobre questões náuticas, sobre elementos de cosmografia e de astronomia para a navegação, sobre a construção de cartas náuticas e globos e outros instrumentos náuticos.

As publicações mais recentes apresentam inúmeros testemunhos da presença da ciência experimental no magistério jesuítico, no âmbito do ensino em Portugal e na Europa<sup>29</sup> onde, entre 1600 e 1773, o curriculum jesuítico acabou por sofrer uma transformação radical.

Permito-me evocar apenas o caso do *Cursus Philosophicus* de Francisco Soares Lusitano, professor no Colégio das Artes de Coimbra e

---

<sup>29</sup> Vd. supra, nota 5. No âmbito do magistério jesuítico além fronteiras saliento, GRANT, 2002; FEINGOLD, Mordechai (Ed.). *Jesuit Science and the Republic of letters*. Massachusetts: Institute of Technology, 2003a e \_\_\_\_\_ (Ed.). *The new science and Jesuit science: seventeenth century perspectives*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003b. Para o magistério jesuítico germânico, HELLYER, Marcus. *Catholic physics: Jesuit natural philosophy in early modern Germany*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005, que demonstra que, entre 1600 e 1773, o curriculum jesuítico acabou por sofrer uma transformação radical. Na década de 1760, já havia quem expusesse a doutrina de Copérnico, enquanto outras escolas continuavam a sustentar que o heliocentrismo era apenas uma hipótese.

mais tarde reitor na Universidade de Évora: *Cursus philosophicus in quatuor tomos distributus*, Coimbra, 1651. Ao tratar da embriologia e do feto humano, o jesuíta cita médicos naturalistas, uma vez que *em assuntos anatómicos*, explica, *deve-se maior crédito aos médicos*. Esta era a afirmação clara de que a lição de Aristóteles não prejudicava a lição experimental. O autor preferia a lição experimental dos médicos à lição de Aristóteles. Por isso, ao tratar da circulação do sangue, o professor de filosofia cita nada menos que Guilherme Harvey<sup>30</sup> o médico inglês que pela primeira vez descreve o sistema circulatório, no seu *De circulatione sanguinis*, de 1649. O mais interessante é que a publicação daquela obra era algo muito recente. Dera-se exactamente no mesmo ano em que o jesuíta obtinha a licença régia para a publicação do seu *Cursus*<sup>31</sup>. E o jesuíta ainda se digna completar os dados do médico inglês com os resultados experimentais de outros médicos europeus, cujas investigações mostra conhecer (um holandês, um francês e um português de Coimbra, Francisco Rodrigues Cassão).

O conhecimento da circulação do sangue 6 anos antes da morte de Guilherme Harvey é um facto notável, sobretudo depois que Luís António Verney afirmou, no seu *Verdadeiro Método de Estudar* (1746) que não havia médico português que fizesse verdadeira ideia de como circulava o sangue nos vasos, ou de como nascia o movimento do coração<sup>32</sup>.

Os responsáveis pela cultura científica no Brasil não ignoravam as mudanças que ocorriam na Ciência europeia. A obra de Francisco Soares Lusitano também foi livro de texto nos colégios do Brasil<sup>33</sup>. Pertencentes a um só Colégio, o Colégio do Rio de Janeiro, cuja Livraria foi desde logo a primeira Biblioteca Pública do Rio, o inventário de 1775 reuniu pelo menos “84 tomos de Francisco Soares Lusitano”<sup>34</sup>. Quando a Companhia

<sup>30</sup> SOARES LUSITANO, S.J., Francisco. *Cursus philosophicus in quatuor tomos distributus*. Coimbra, 1651. v. 3. Vide p. 14-15.

<sup>31</sup> A licença régia é datada de Lisboa, 22 de Fevereiro de 1649. SERAFIM LEITE, S.J. *História da Companhia de Jesus na Assistência do Brasil*. São Paulo: Loyola, 2004. t. 1-9. Vide t. 7, p. 80-81.

<sup>32</sup> VERNEY, Luís António. *O Verdadeiro Método de Estudar, para ser útil à República e à Igreja*: proporcionado ao estilo e necessidade de Portugal. Valença: Oficina de Antonio Balle, 1746. t. 2, p. 23.

<sup>33</sup> SERAFIM LEITE, op. cit., t. 7, p. 81.

<sup>34</sup> *Ibid.*, t. 6, p. 425.

de Jesus foi expulsa, no zelo pela limpeza do ‘obscurantismo’ jesuítico, todos estes volumes “deviam ser enviados ao Juízo da Inconfidência e Real Mesa Censória para serem destruídos”, como informa Serafim Leite<sup>35</sup>, e como acontece nos momentos mais apaixonados da história.

Outra razão para destacar o nome de Francisco Soares Lusitano é a sua declarada independência de ideias. Perante os novos conhecimentos, Francisco Soares Lusitano demonstra a sua capacidade pessoal de *aggiornamento*, conjugada com a mais simples honestidade intelectual – o que tem como resultado uma atitude científica de notável assertividade: nem desprezar as coisas antigas, quando verdadeiras, nem abraçar as recentes, quando falsas: “Agradam me as coisas verdadeiras, porque verdadeiras; desagradam me as falsas, porque falsas. Pois não me arrasta a beleza da novidade, ou o peso da antiguidade, mas a verdade das coisas”<sup>36</sup>.

Sobre o sol, o autor não podia deixar de se apoiar nas observações que os modernos matemáticos e físicos tinham feito e publicado: Copérnico, Tycho, Borri, Galileu, Kepler etc. Isso permitia-lhe afirmar tratar-se não de um corpo sólido, mas líquido, e recordar o facto de Simão Mário e Francisco Rodrigues Cassão (insignes matemáticos de Coimbra) terem feito observações do Sol em Coimbra por meio de um helioscópio de 24 palmos de comprimento. Eram descobertas novas, mas não podiam ser negadas, porque provinham de instrumentos de observação.

As descobertas astronómicas de Galileu (aliás projectadas ao mundo após Galileu ter sido chamado ao Colégio Romano da Companhia de Jesus) são conhecidas e transmitidas por professores como Francisco Soares Lusitano (*Cursus philosophicus in quatuor tomos distributus*, Coimbra, 1651) Francisco Mendonça (*Viridarium Sacrae et profanae eruditionis* ou *Jardim de erudição sagrada e profana*, Lyon, 1631 edição póstuma); Baltasar Teles, *Summa Philosophiae in quatuor partes distributa*, 1652 e António Cordeiro, *Cursus Philosophicus Conimbricensis* (1715?), mostrando assim que

<sup>35</sup> SERAFIM LEITE, 2004, t. 7, p. 81.

<sup>36</sup> Décio Ruivo Martins e Carlos Fiolhais descrevem o curso de Baltasar Teles e Francisco Soares Lusitano segundo a leitura de João Pereira Gomes. MARTINS, Décio Ruivo; FIOLHAIS, Carlos. As ciências exactas e naturais em Coimbra. *Luz e Matéria. Museu da Ciência*, Coimbra, p. 70-115, 2006. Disponível em: <[http://www.uc.pt/org/historia\\_ciencia\\_na\\_uc/Textos/cienciaseexactas/ascienc](http://www.uc.pt/org/historia_ciencia_na_uc/Textos/cienciaseexactas/ascienc)>. Acesso em 11 abr. 2016.

a preparação escolástica não encerrava o saber dentro das páginas dos livros, nem estava fechada aos dados que a observação trazia à ciência.

### *Conclusão*

Não faltava, no ensino jesuítico, o interesse pelos fenómenos experimentais particulares. No entanto, esses fenómenos só ganhavam sentido num contexto metafísico e teológico mais abrangente. Não faltava o lugar para as novas descobertas científicas, mas era impossível confinar o saber dentro daqueles estreitos limites. De acordo com a teoria cosmológica da perfeição e da harmonia do universo, o mundo não era visto como uma realidade experimental, mas como um sistema de valores, cujo sentido não estava nele mas numa finalidade ‘transcendente’.

O plano de estudos dos Jesuítas desenhava um edifício epistemológico assente sobre a unidade do saber. Por isso, cada ciência transcendia-se a si própria como parte de um todo orgânico, cujas ‘peças’ se articulavam em busca da totalidade. A metáfora que tradicionalmente exprimia esta relação de dependência entre as ciências era a *Arbor scientiarum*: as ciências eram como que os ramos nascidos de um tronco que era a teologia, de quem as restantes ciências eram servas (*ancillae*).

O que não podemos ignorar é que o estudo da *física* (ou filosofia natural) procurava compreender a natureza em termos de conhecimento racional – e não em termos de fé, ou de revelação, ou de superstição. A investigação na natureza não só permitia como favorecia o recurso à razão na resolução dos problemas filosóficos. A investigação na natureza não só não excluía como por vezes defendia a importância da ciência experimental.

### RESUMO

A educação jesuíta codificada na *Ratio Studiorum* reflete um quadro epistemológico que já tinha uma tradição de cerca de vinte séculos de aceitação. Todavia, ela toma um rumo inovador ao rejeitar a oposição tradicional entre escolástica e ensino humanístico. A *Ratio Studiorum* os trata como vias complementares (não rivais) e favorece um diálogo saudável entre tradição e inovação. De fato, o aristotelismo jesuíta

não rejeita a lição da experiência, como podemos ver em alguns livros didáticos de filosofia, escritos em latim e frequentemente esquecidos, nomeadamente o manual de Francisco Soares Lusitano, que foi usado como livro didático no Brasil. Uma leitura e um exame da *Ratio Studiorum* (1599), combinados com um exame dos livros didáticos de filosofia natural produzidos por jesuítas, nos permite definir o lugar designado ao conhecimento da natureza na educação jesuíta e a reavaliar o papel da “ciência filosófica” jesuíta no advento da ciência moderna.

Palavras-chave: Jesuítas. Educação. Ciência. Aristotelismo. Francisco Soares Lusitano.

#### ABSTRACT

Jesuit education codified in the *Ratio Studiorum* reflects an epistemological framework that had already a tradition of some twenty centuries of acceptance. However, it takes an innovative route in that it rejects the traditional opposition between scholastic and humanistic teaching. The *Ratio Studiorum* treats them as complementary paths (not rivals) and favors a healthy dialogue between tradition and innovation. In fact, Jesuit Aristotelianism does not reject the lesson from experience, as we can see in some philosophy textbooks, written in Latin and often forgotten, namely Francisco Soares Lusitano's manual, which was used as textbook study in Brazil. A reading and an examination of the *Ratio Studiorum* (1599), coupled with an examination of natural philosophy textbooks produced by Jesuits, allow us to define the place allotted to the knowledge of nature in Jesuit education and to reassess the role of Jesuit “philosophical science” in the advent of modern science.

Keywords: Jesuits. Education. Science. Aristotelianism. Francisco Soares Lusitano.



# INTERDISCIPLINARITY AS A WAY OF LIFE

MICHAEL CHASE

CNRS, Centre Jean Pépin

*There is no man who has not been a follower of Plato, at least for a moment of his life [...] Who has not experienced how the insuperable wall between subject and object crumbles and breaks, how the Ego leaves the confines of its egotistical isolation, breathes the sublime air of knowledge as deeply as it can, and becomes a single thing with the entire world?*<sup>1</sup>

## *Part 1. Pierre Hadot on philosophy as a way of life*

We owe to the late Pierre Hadot the idea of “philosophy as a way of life”<sup>2</sup>. What he meant by this was that philosophy, in Greco-Roman Antiquity, was not mere discourse, an intellectual pastime akin to solving a crossword puzzle; nor was it the construction of elaborate metaphysical systems and the writing of treatises in which such systems were set forth. Instead, it had to do with the way people live their lives. It consisted above all in a set of techniques for carrying out a transformation of the human personality, by means of what Hadot named “spiritual exercises”. These exercises or transformative practices were “spiritual” in that they engaged not only the human intellectual faculty, but the entire person, including desire and the imagination. By means of this transformation, the philosopher could hope to leave behind the isolation of her individuality, rising to the level of the Logos, or universal Reason<sup>3</sup>, and achieving a

<sup>1</sup> FLORENSKY, Pavel. Obščeečlovečeskie korni idealizma. In: \_\_\_\_\_. *Sočineniya v četyrekh tomakh*. Moskva, 1999. v. 3.2, p. 146. “The universal human roots of Idealism”.

<sup>2</sup> See HADOT, Pierre. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Edited with an Introduction by Arnold I. Davidson, translated by Michael Chase. Oxford: Basil Blackwell, 1995; and the contributions in CHASE, Michael; CLARK, Stephen R. L.; McGHEE, Michael (Ed.). *Philosophy as a Way of Life: Ancient and Moderns. Essays in Honor of Pierre Hadot*. Chichester: Wiley Blackwell, 2013.

<sup>3</sup> It is true that Hadot sometimes (once, to my knowledge, cf. HADOT, 1995, p. 82) speaks of the individual “raising himself up to the objective Spirit”. But this does

state of peace of mind, freedom, and intensification of her being.

Pierre Hadot has shown that this conception of philosophy as a way of life was closely linked to the historical, political and socio-economic circumstances of Antiquity, in which philosophical training was handed down from master to disciple by means of dialogue. Ancient philosophical writings are therefore “echoes, direct or indirect, of oral instruction”<sup>4</sup>; and if they sometimes seem to us to be confusing or badly written, this is because “they are series of exercises, intended to make [students] practice a method, rather than doctrinal expositions”. Once the headquarters of the four main Greek philosophical schools were more or less destroyed in the first century B.C., however, philosophical teaching, now dispersed throughout the Empire, could no longer be carried out by oral transmission from master to disciple, and philosophy gradually assumed the form of commentary on texts by the founding figures of each school<sup>5</sup>.

From the Middle Ages until today, the academic study of philosophy gradually became discourse *on* or *about* philosophy, rather than the practice thereof. It is, of course, neither possible nor desirable to recreate ancient teaching conditions today. However, I suggest that the practice of interdisciplinarity, properly understood, can play a role similar to that of the spiritual exercises of antiquity in the revitalization of philosophy today.

### *1.1 Happiness and self-involvement*

A recurrent theme in Pierre Hadot’s works is the insight that the reason many of us are unhappy much of the time is that we are too wrapped up in ourselves. Each of us thinks he or she is the center of the universe, and that his or her problems, whether minor or major – and even our minor problems have a way of becoming major very quickly, especially

---

not suffice to make him a Hegelian, as P. Vesperini believes (“Pour une archéologie comparatiste de la notion de « spirituel ». Michel Foucault et la « philosophie antique » comme « spiritualité »”, Colloque *Michel Foucault et les religions*, organisé par Jean-François Bert, Université de Lausanne, 22-24 oct. 2014).

<sup>4</sup> HADOT, Pierre. La philosophie: une éthique ou une pratique? In: DEMONT, P. (Ed.). *Problèmes de la Morale Antique, sept études*. Amiens: Faculté des Lettres, 1993. p. 7-37. Cf. p. 11. Cf. HADOT, 1995, p. 62.

<sup>5</sup> Cf. DAVIDSON, Arnold. Introduction. In: HADOT, 1995, p. 1-45. Cf. p. 5, with references to works by Hadot.

when we are alone – are the most important things in the world. For Hadot, following what he takes to have been the view of ancient Greek and Roman philosophers, happiness is concomitant upon or identical with the realization that this view of ourselves as isolated individuals is the result of an erroneous way of looking at the world.

I will need to flesh out this suggestion, because as it stands one will rightly wonder what all the fuss is about: surely such an idea is banal and self-evident. But Pierre Hadot made it the basis of a new interpretation of ancient philosophy, one that has begun to have an impact in other fields as well<sup>6</sup>.

What all the ancient philosophical schools had in common, Hadot claims, was their goal: achieving happiness or peace of mind. And this goal was to be achieved, not so much by analysing arguments or writing philosophical treatises – although these activities could also have a spiritual or formative aspect<sup>7</sup> – as by practicing a series of exercises designed to change our way of perceiving reality, and hence our mode of being.

Platonists, Aristotelians, Stoics, Epicureans, Cynics and Sceptics defined happiness differently, although most would agree, Hadot claims, that it is closely related to, if not identical with, self-realization, autonomy, and freedom. Achieving this freedom entails controlling our passions, which tend to enslave us to external things that are beyond our control, and contribute to engendering the isolated perspective that is the source

<sup>6</sup> Hadot's approach has been used in highly fruitful ways by scholars of Islamic (M. Azadpur, S. Rizvi), Indian (J. Ganeri), and Jewish thought (FISHER, C. *Contemplative Nation: A Philosophical Account of Jewish Theological Language*. Stanford: Stanford U. P., 2012; cf. the bibliographical indications p. 256-7, n. 4-5). Other fields in which Hadot is often cited with approval include ecology, feminism, management studies, and the philosophy of sports. The notion of spiritual exercises, of its part, has been applied to theater (PAES, Isabela. *Mouvement: individualisation et transformation: une approche ethnographique de l'Odin Teatret*. Dissertation Télécom Ecole de Management/ Université d'Evry Val d'Essonne, 2011), and science and mathematics in the 17th century (JONES, Matthew L. *The good life in the scientific revolution: Descartes, Pascal, Leibniz, and the cultivation of virtue*. Chicago: University of Chicago Press, 2006; VAN DAMME, S. Méditations mathématiques, Retour sur une pratique morale des sciences à l'âge classique. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Paris, ano 67, n. 1, p. 135-152, 2012).

<sup>7</sup> Commentaries on philosophical texts, for instance, could be practiced as spiritual exercises, as could the practice of writing down the philosophical doctrines of one's chosen school; cf. HADOT, 1993, p. 17.

of much of our unhappiness<sup>8</sup>. Above all, it entails controlling our inner discourse. We are constantly carrying out a dialogue with ourselves, by means of that inner speech (*endiathetos logos*) that differs from intersubjective speech, the *prophorikos logos*, only in that the latter is pronounced while the former remains silent. For a Stoic like Marcus Aurelius, the goal of philosophy was to discipline one's inner discourse, just as rhetoric was the art of disciplining or setting in order one's external discourse. Instead of allowing oneself to be buffeted by chaotic waves of incoming thoughts over which one had no control, one was to train and discipline them, following the Stoic dictum that it is not things that cause us pain, but our reactions to those things, reactions that are, to a large extent, under our control. For Marcus, there were in fact three disciplines we have to exercise: the discipline of thought, the discipline of desire, and the discipline of action.

### 1.2. *Marcus Aurelius and the Stoic triple discipline*<sup>9</sup>

Traditionally, Stoic philosophy was divided into three parts: logic, physics, and ethics. The study of these fields as theoretical disciplines was essential, and the Stoics devoted many technical treatises to them. Yet this was not all there was to philosophy: the three theoretical disciplines of logic, physics and ethics also had a practical side, which represented the application, concretization, or actualization of the theoretical aspects. Whereas the theoretical aspect of these three disciplines corresponds to discourse *about* philosophy, their practical aspect corresponds to actually *doing* or *living* philosophy: thus, Hadot can speak of a lived logic, a lived physics and a lived ethics<sup>10</sup>, and it is within these lived aspects of philosophy that spiritual exercises have their place.

As an example of the way Hadot conceived of the function of discourse in ancient philosophy, let's look briefly at the practical, lived side of the Stoic triple discipline.

<sup>8</sup> Cf. SHARPE, Matthew. Philosophy and the View from Above in Alejandro's Amenabar's *Agora. Crossroads*, Santa Lucia, v. 6, n. 1, p. 31-45, 2012.

<sup>9</sup> For what follows, cf. HADOT, Pierre. *The Inner Citadel: introduction to the Meditations of Marcus Aurelius*. Translated by Michael Chase. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

<sup>10</sup> Only discourse *about* philosophy is divided into three, while philosophy itself, for the Stoics, is a unique act; cf. HADOT, 1993, p. 26.

In the discipline of thought, associated with logic, we make sure, insofar as is possible, that we see things objectively, withholding our consent from what is false or dubious. For instance, if we see something that initially seems to us to be frightening, disgusting or even excessively attractive, we are to try to separate out what our passions contribute to these impressions. We can thus hope to achieve a view of things that is more objective: at the ideal limit, the Stoic sage could look at the tusks of a charging boar and feel the same aesthetic pleasure as if he were seeing them in a painting, because he has freed his perception from the distorting effects of fear or desire.

The discipline of action corresponds to the practical aspect or actualization of the theory of ethics. Instead of theorizing about virtue and vice, we now accomplish our duties and act for the good of the human community.

Finally, the discipline of desire corresponds to the lived practice of physics. We are to remind ourselves that we are part of the universe, which is ruled by a rational law that is consubstantial with our own reason, and that we must discipline our will so that we not only accept but lovingly desire what happens as a consequence of that rational law.

As Hadot's widow Ilsetraut Hadot has recently written<sup>11</sup>,

*Living according to reason means renouncing one's personal viewpoint and egoistic interests, so as to submit them to the common rules of logic in order to think correctly, to the common rules of social life in order to act correctly, to the common laws of nature to consent to the will of universal reason. There is no trace of egoism in these maneuvers, but, on the contrary, a transcendence of the ego.*

What is crucial here, I think, is the change in our perspective: from the limited, particular, individual viewpoint we usually have on the world, which makes us feel that it revolves around us, we are to shift to a perspective in which we feel that we are a part of a larger whole, or rather several larger wholes: reason (corresponding to logic), the human race (corresponding to ethics), and the universe as a whole. This last element,

---

<sup>11</sup> HADOT, I. *Sénèque: Direction spirituelle et pratique de la philosophie*. Paris: Vrin, 2014. (Philosophie du présent). Cf. p. 189.

achieved by the spiritual exercise of lived physics, was what Hadot referred to as cosmic consciousness. He defined it as follows: “the consciousness that we are a part of the cosmos, and the consequent dilation of our self throughout the infinity of universal nature”<sup>12</sup>.

### *1.3 Forms of life and forms of discourse*

In ancient philosophy, there is a seemingly paradoxical relation between the philosophical life and philosophical discourse: indeed, according to Hadot these two aspects are “simultaneously incommensurable and inseparable”<sup>13</sup>. They are incommensurable, in that it is the apprentice philosopher’s choice of a way of life that initially determines his discourse, not vice versa, and there are many aspects of philosophy that exceed the expressive capacities of language: Hadot mentions the Platonic theory of love and the Plotinian experience of mystical union, among other examples. At the same time, however, discourse remains inseparable from the philosophical life, in that it justifies the choice of life, allows the philosopher to carry out actions on himself and others, and, as dialogue with oneself or with others, constitutes one of the main forms of the philosophical way of life<sup>14</sup>.

There was thus a relation of reciprocal causality between the basic choice of life or existential option that led one to join a particular philosophical school, and the theoretical discourse one employed<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> HADOT, 1995, p. 266. It was, in part, because he failed to see that spiritual exercises are practiced in all three areas of lived philosophy – not only ethics, but also logic and especially physics – that Pierre Hadot criticized the interpretation of ancient philosophy given by Michael Foucault. Foucault’s concentration on the ethical exercises, those relating to what he called the care of the self, caused him to neglect the exercises of lived physics by which one could achieve what Hadot called cosmic consciousness: the lived awareness of one’s place and role as part of the universal Whole. Cf. DAVIDSON, 1995, p. 24.

<sup>13</sup> HADOT. *What is ancient philosophy?* Cambridge: Belknap Press, 2004, p. 172. For what follows, see the clear discussion in FISHER, Cass. *Contemplative nation: a philosophical account of Jewish theological language* Stanford: Stanford University Press, 2012. Cf. p. 85 et seq.

<sup>14</sup> HADOT, 2004, p. 175.

<sup>15</sup> On this reciprocal causality, cf. *Ibid.*, p. 174-175, and cf. AUBRY, Gwenaëlle. Philosophy as a way of life and anti-philosophy. In: CHASE; CLARK; McGHEE, 2013, cap. 12, p. 215.

Theoretical discourse emanates from and expresses the philosopher's initial choice of a way of life – the Stoic or Epicurean way of life, for instance –, and it also allows one to justify that way of life and communicate it to others. Through meditation, memorization, and writing out the school's discourse, formulated in a particularly striking and memorable way, the disciple then uses this discourse to set his own inner discourse in order<sup>16</sup>.

The philosopher cannot do without external discourse, which is an essential part of philosophy as a way of life. Yet there is an important difference between discourse as addressed to a disciple or to oneself, which is “actually a spiritual exercise”, and discourse considered abstractly in its formal structure. It is the latter, Hadot argues, that is the object of most studies of the history of philosophy. Yet “in the eyes of the ancient philosophers, if one contents oneself with this discourse, one is not doing philosophy”<sup>17</sup>.

While theoretical discourse is indispensable, then, it is not what is most fundamental. What remains most essential is the non-discursive choice of life or will to live in a specific way. In this sense, the theoretical discourse – the metaphysical, epistemological and ethical doctrines expounded by each school – was a secondary phenomenon<sup>18</sup>.

Part of Hadot's radical critique of contemporary philosophy, as taught in the Universities today, is that it has completely neglected the lived, practical side of philosophy, as though philosophy could be reduced to mere discourse *about* philosophy. In so doing, it has succumbed to what Hadot has called the perpetual temptation to be satisfied with philosophical discourse<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> HADOT, 1993, p. 27-28.

<sup>17</sup> HADOT. Unpublished presentation to the Collège International de Philosophie, quoted by DAVIDSON, 1995, p. 26.

<sup>18</sup> Cf. HADOT, 2004, p. 3: “Philosophical discourse [...] originates in a choice of life and an existential option, – not vice versa”. It has been argued (FLYNN, T. *Philosophy as a way of life: Foucault and Hadot. Philosophy & Social Criticism*, Boston, v. 31, p. 609-622, 2005) that this ephiphenomenal nature of philosophical systems – the fact that philosophical choice is primary – reduces the role of reflective critical and self-critical inquiry in Hadot's thought. But this is to ignore the role of reciprocal causality between philosophical discourse and philosophical choice.

<sup>19</sup> HADOT, op. cit., p. 279-280. Yet Hadot immediately adds that the worst danger is to believe one can *do without* philosophical reflection.

#### 1.4. *The role of spiritual exercises*

Ancient philosophers, at least from the Hellenistic period on, did not think one could simply resolve to practice these three disciplines and then change one's life. Just as an athlete must spend many hours in the gym practicing exercises to strengthen her body, so would-be philosophers must have recourse to spiritual exercises to enable them to practice this triple discipline, not just once or twice, but constantly, and throughout their lifetime. The ancients were well aware – perhaps more so than we are – that it is not enough merely to have read or heard about a philosophical doctrine – for instance, the Stoic doctrine that the only evil is moral evil – and accepted it as true. If one wants to be able to have such a doctrine immediately available, so that one can quickly and reliably apply it to the sudden demands of life situations, one needs to meditate on it, assimilate it, digest it, make it a part of oneself. This exercise of meditation on a *kanon*, or rule of life, was one of what Hadot calls “spiritual exercises”.

Once again, the main goal of these spiritual exercises was to change our perspective from an individual to a universal viewpoint, or in Hadot's words “to switch from a ‘human’ vision of reality, in which our values depend on our passions, to a ‘natural’ vision of things, which replaces each event within the perspective of universal nature”<sup>20</sup>.

Hadot has described in detail these spiritual exercises, which could include research, listening, attention, self-mastery, indifference to indifferent things, reading, meditation, therapies of the passions, inner detachment from persons and things, remembrance of good things, accomplishing duties, and the examination of one's conscience<sup>21</sup>. A specifically Stoic technique was that of physical definition, in which one breaks down a thing or event into its component parts, circumscribing them and giving each a name<sup>22</sup>. Closely linked to this exercise was the technique of living in the present, concentrating intensely on each moment in the knowledge that unlike the past or the future, which are out of our control,

<sup>20</sup> HADOT, 1995, p. 83.

<sup>21</sup> For parallels to these exercises in Indian thought, see GANERI, Jonardon. A Return to the Self: Indians and Greeks on Life as Art and Philosophical Therapy. In: CARLISLE, C; GANERI, J. (Ed.). *Philosophy as Therapeia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 119-136. Cf. p. 124.

<sup>22</sup> As recent studies have shown, this technique can be effective at reducing anxiety.



the present is the only thing that really depends on us. An Epicurean would therefore concentrate on the infinite pleasure and happiness that can be derived from each instant, a pleasure that cannot be increased by duration, while a Stoic would scrutinize his moral intentions at each instant, making sure that he is giving his assent only to objective representations, that he is acting in the service of the human community, and that he is consenting to the will of the rational cosmos, situating himself within the perspective of the Whole<sup>23</sup>. By concentrating on the present, as Hadot wrote in his last published work, “consciousness, far from shrinking, raises itself to a higher viewpoint, from which one sees, in a way, the past and the future in the present, and it opens up to the infinity and eternity of being”<sup>24</sup>.

Another important spiritual exercise is the one Hadot calls the “Look from above”. It consists in imagining oneself flying high above the ground and looking down at one’s life, the people and things within it, and the circumstances surrounding it. The Ancients believed this would allow us to “put things back into perspective”, as the phrase goes: when we look at our life from far above, the problems and obstacles that threaten it seem to lose the character of all-consuming importance they often seem to us to have. Compared to the vastness of the earth, and even more so, to the immensity of cosmic space and the time during which it has existed, our problems really don’t seem to amount to much. When seen from far above, for instance, the tiny portions of land over which wars are fought seem ridiculous. This exercise of practical physics, in which one soars through space and time in one’s imagination, to explore the vastness of the universe, could lead to what the ancients called “greatness of soul” (Greek *megalopsykhia*, Latin *magnanimitas*), a quality which consisted precisely in downplaying the importance of our individual self in the overall economy of the universe<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> HADOT, 1995, p. 84 citing MARCUS AURELIUS. *Meditations*, 7, 54.

<sup>24</sup> HADOT, P. *N’oublie pas de vivre: Goethe et la tradition des exercices spirituels*. Paris: Albin Michel, 2008, p. 79.

<sup>25</sup> PLATO. *Republic*, 486a, cited by HADOT, 1995, p. 97: “[...] that soul to which pertain greatness of thought and the contemplation of the totality of time and being, do you think that it can consider human life to be a matter of great importance? Hence such a man will not suppose death to be terrible”. Similarly, the cosmology of Plato’s *Timaeus* could produce greatness of soul and cosmic consciousness in its readers. For Marcus

### 1.5. Boethius and the Look from Above

The notion of the Look from above recurs down to the end of Greco-Roman Antiquity, when Boethius, in his *Consolation of Philosophy* V, 6, describes God as ensconced high above reality, looking down upon earthly things and events from a kind of watchtower or mountaintop (*porro a rebus infimis constituta quasi ab excelso rerum cacumine cuncta prospiciat*). From his lofty vantage point, God sees all the temporal events in the world's history at once, stretched out like clothespins on a laundry line, or the slices of a sausage or a loaf of bread, or, as Thomas Aquinas explained, like an observer perched high above a road could see all the travellers upon it at the same time. Boethius leaves open the possibility that human beings can accede to a state very close to this God's eye view of reality. It may be possible for human beings to raise themselves, though the practice of philosophy, to a level where they see the world in a way similar to the way God sees reality<sup>26</sup>: a world foreign to the distinction between past, present and future. In turn, this God's-eye view from above<sup>27</sup>, which human beings may be able to imitate, is very much like the view espoused by many exponents of contemporary physics<sup>28</sup>. If the narrator of the *Consolation*, who is initially wallowing in self-pity and convinced the world is unjust because he has been treated unfairly, could raise himself up to this God's eye-view, he would see that the world is indeed ruled by Providence, and is ultimately just. As in Hadot's description of the spiritual exercise of the Look from Above, this shift in perspective away from his limited, isolated, individual viewpoint allows the Narrator to become aware of his place within the

---

Aurelius, greatness of soul can be defined as looking at things in the same way Nature looks at them, viz. with a benevolence that makes no distinctions or value judgments between them. Cf. HADOT. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Albin Michel, 2002, p. 164.

<sup>26</sup> Cf. HADOT, 1995, p. 130 on the function of attention (*prosoche*) in early Christian philosophy: "The 'attentive' person [...] sees all things with the eyes of God himself".

<sup>27</sup> Cf. MARCUS AURELIUS. *Meditations*, 7, 48: ἐπισκοπεῖν [δεῖ] καὶ τὰ ἐπίγεια ὡς περ ποθεν ἄνωθεν κάτω. ("One must look down upon earthly things as if downwards from somewhere above").

<sup>28</sup> Cf., among many possible examples, D'ESPAGNAT, Bernard. *In Search of reality*. New York: Springer Verlag, 1983, p. 161: "the fact of the passing of time, which to us is quite familiar and which we tend almost unavoidably to consider as a basic reality, becomes [...] a relative one that refers to the phenomena and not to reality itself".

cosmos, and his role in the network of relations that constitute it.

One concern that weighs down upon us – sometimes to the point that it overwhelms every other consideration, stripping everything else of its importance and making it seem derisive – is the prospect of our own death. If our ego, our individual self, seems to us to be all that matters, then its obliteration in death is an unthinkable, scandalous catastrophe. But as Hadot has pointed out, Plato defined philosophy as an “exercise or training to die” (*meletê thanatou*). In Platonism, the death in question is a death to the body<sup>29</sup>, or the separation of the soul from the body: in other words, the goal of this training for death is to render our self-centered passions subordinate to the universal laws of reason. Hadot thus interprets the Platonic appeal to “train for death” (*meletê thanatou*) as a call to die “to one’s individuality and passions, in order to look at things from the perspective of universality and objectivity”<sup>30</sup>. Meditation on death is closely linked to the exercise of living in the present: thanks to it, we can try to live each moment as if it were both our first and our last<sup>31</sup>.

Finally, another way to formulate the goal of spiritual exercises is to describe it as a return to the self. Yet the self in question is not only our egoistic, passionate, individualistic self: the return to this self is merely a preliminary stage, corresponding to the Platonic advice to “Know thyself”. The ultimate goal is to identify with a transcendental self that, paradoxically, is both our self and something higher than our self : “it is our moral person, open to universality and objectivity, and participating in universal nature or thought”<sup>32</sup>.

It is thanks to such spiritual exercises as the look from above,

---

<sup>29</sup> PLATO. *Phaedo*, 67c: “Shall we not say that purification occurs [...] when man separates the soul as much as possible from the body, and accustoms it to gather itself together from every part of the body and concentrate itself until it is completely independent, and to have its dwelling, so far as it can, both now and in the future, alone and by itself, freed from the shackles of the body?”

<sup>30</sup> HADOT, 1995, p. 95. Hadot also formulates this goal of philosophical separation as “shedding the passions linked to the corporeal senses, so as to attain to the autonomy of thought” (ibid., p. 94), or to “the exercise of pure thought” (ibid., p. 97). On the importance of the pernicious effects of the passions, defined as “unregulated desires and exaggerated fears”, cf. Ibid., p. 83.

<sup>31</sup> Ibid., p. 96.

<sup>32</sup> Ibid., p. 103.

and more generally those that relate to the practice of lived physics – as opposed to mere discourse *about* physics – which help us to resituate ourselves as parts of the universe, acquiring or regaining what Hadot calls “cosmic consciousness”, that we can relativize our own importance. The isolated self of our everyday consciousness, source of our despair, comes to be seen as an illusion that can be shaken off by means of a change in our way of looking at the world. That world does not, in fact, revolve around us; but we are an integral part of it – in its intellectual, social, and physical aspects – and it will keep on spinning long after we are gone.

## *Part 2. Borders and intermediary zones*

### *2.1 Pavel Florensky*

Pavel Florensky (1882-1937) was an exponent of both the practice of spiritual exercises and of what I’d like to call interdisciplinarity as a way of life. Florensky was an highly polyvalent and prolific scholar, writing important works in many fields of humanistic studies, including the theory of art, yet he was also a trained mathematician and practicing scientist throughout his life, even after he was shipped to the Gulag under Stalin, prior to his execution in 1937. He was thus a prime example of the practice of interdisciplinarity, and he also seems to have practiced such spiritual exercises as the look from above and concentration on the present moment. As he wrote to his family from the Gulag, just months before his execution: “Life flies like a dream [...] therefore we must learn the art of living, the most difficult and the most important of arts: that of filling every hour with a substantive content, thinking that that hour will never again return”<sup>33</sup>.

Yet Florensky’s case is very complex, and I have written about him elsewhere<sup>34</sup>, so I will limit myself to mentioning him in passing, before

<sup>33</sup> FLORENSKY. Letter from the Solovki Islands to his daughter Natasha, April 20, 1937. In: \_\_\_\_\_. *Non dimenticatemì: Le lettere dal gulag del grande matematico, filosofo sacerdote russo*. A cura di N. Valentini e L. Zak. Milan: Mondadori, 2006, p. 397. In the same batch of letters, Florensky announces to his mother that he is “trying to found a new mathematical discipline, which I have called morphometry, that is, the measure of form”. He did not have time to develop this discipline, since he was executed a few months later.

<sup>34</sup> CHASE, M. Pavel Florensky on Space and Time. ΣΧΟΛΗ, *Ancient Philosophy and the Classical Tradition*, Novosibirsk, v. 9, n. 1, p. 105-118, 2015.

going on to discuss the views of a figure whom Florensky admired and with whom he corresponded<sup>35</sup>: the Russian mineralogist and geochemist Vladimir Vernadsky (1863-1945).

## 2.2 Vladimir Vernadsky, Edward Said and Silvano Tagliagambe on intermediary zones

Perhaps the most important property of a cell, the most basic subsystem of life, is that it features a membrane that is both a barrier against the outside world and a means of communication with it. This limit or border enables the cell to maintain its integrity and identity, while keeping potential enemies at bay; yet it also enables it to receive nourishment from outside and expel waste from its vicinity. Vernadsky extended this notion of the importance of borders not only to all living beings as such, but also to systems of knowledge such as science. In this respect, cells, living beings, the biosphere, and science are all analogous, in some of their defining features, to self-organizing systems<sup>36</sup>.

As the epistemologist Silvano Tagliagambe has written, discussing the interaction between objects as they are in reality and objects as we know and perceive them,

*it is through the border and thanks to the activity of translation explained by it that what is external to the system can become internal, and the domains placed in communication cease to appear separate and heterogeneous, achieving a level of homogeneity that makes one forget their differences. The border, understood as a mechanism of translation [...] activates the identity between real object and object of knowledge [...] on the other hand, this same border, now understood as a line of demarcation, safeguards the difference and the alterity with respect to the system of what comes from outside.*

<sup>35</sup> With astonishing foresight, Florensky wrote to Vernadsky on November 21, 1929 that chemistry and physics “will necessarily have to be restructured, transforming themselves into biochemistry and biophysics” (химия и физика будут перестроены, как биохимия и биофизика). The letter is available online at <<http://www.nffedorov.ru/wiki>>.

<sup>36</sup> In this section I am indebted to TAGLIAGAMBE, Silvano. *Il cielo incarnato: Epistemologia del simbolo di Pavel Florenskij*. Roma: Aracne, 2013. (Filosofia della scienza, 6). Cf. p. 58. On the cell as an autopoietic system with a permeable but selective boundary, cf. THOMPSON, Evan. *Waking dreaming being: Self and consciousness in neuroscience, meditation, and philosophy*. New York: Columbia University Press, 2015. 326f.

What becomes crucial in this context is the notion of the intermediary space – in Russian, *skachok* – between two different and even opposing domains. This intermediary space is a zone of communciation, in which processes of hybridization between two initially opposed domains may take place. Such hybridization is the condition for the appearance of new “intermediary spaces” between these domains, initially considered as too different to have anything in common.

This notion of the importance of intermediary spaces reminds one, in a completely different context, of the last work of Edward Said, *Humanism and democratic criticism* (2004). Here, Said insists on the need for the humanist scholar to create a critical distance, both from his own cultural horizon and from the works he studies. Already in his major work *Orientalism* (1978), Said had written that

*the more one is able to leave one's cultural home, the more easily is one able to judge it, and the whole world as well, with the spiritual detachment and generosity necessary for true vision. The more easily, too, does one assess oneself and alien cultures with the same combination of intimacy and distance*<sup>37</sup>.

Here again, what is crucial is the change in viewpoint or perspective that is necessary for a more detached, objective view on things. As Orazio Irrera has pointed out, the achievement of such detachment was, in the view of the later Said, a kind of spiritual exercise, consisting in “an effort to separate and detach oneself from one's own set of values in order to open up new paths”<sup>38</sup>. Irrera goes on to speak of “the asceticism the philologist must apply in order to distance himself from his own affiliations and be able to reach a deeper understanding of the texts he is working on, but above all to entirely transform his way of seeing the world and himself”.

As a result of this spiritual exercise of detachment, then, the Saidian humanist can create a kind of intermediary zone in which new juxtapositions between cultures can take place.

<sup>37</sup> SAID, Edward Said. *Orientalism*. New York: Pantheon, 1978. p. 260.

<sup>38</sup> IRRERA, Orazio. Edward Said's Humanism Ethical and Political Challenges in Translation. *Transeuropéennes: Revue internationale de Pensée critique*, Paris, 2009. Available at: <[http://www.transeuropeennes.eu/en/articles/94/L\\_humanisme\\_selon\\_Edward\\_Sa\\_d](http://www.transeuropeennes.eu/en/articles/94/L_humanisme_selon_Edward_Sa_d)>.

In the context of discussing cases of multistable perception, that is, ambiguous images of which the mind can give different successive interpretations, Silvano Tagliagambe writes as follows:

*This process of “hybridization” makes such “images” [...] something unstable by virtue of the tension that emanates between the aspects placed together [componere] without, however, ending up fused into a “synthesis” capable of overcoming them and transcending both. And it is precisely this instability that “sets in motion” the psychic structure that perceives the images in question, triggering in it an evolutive development that critically revisits and places in discussion at least a part of the contents housed within them, anticipating possible alternatives with regard to them, that is, other viewpoints, other ways of seeing, and hence activating and implementing a creative capacity<sup>39</sup>.*

In the case of ambiguous images that can be interpreted in ways that are mutually exclusive, it is the very difference between viewpoints being compared and contrasted that triggers critical reassessment, openness to new alternatives, and creativity. Similarly, like the look from above in ancient philosophy, the comparison of two seemingly very different phenomena or areas of study can result in a shift in perspective that opens one up to other viewpoints, other ways of seeing.

For Tagliagambe, the point of carrying out a comparison between two different domains – disciplines, historical periods, philosophical or scientific doctrines – is not to force upon them, in a Procrustean way, an identity they do not possess. It is more a matter of analogies, “by virtue of which objects, albeit dissimilar, are nevertheless in agreement with regard to certain relations between their respective parts”<sup>40</sup>. When comparing two different domains in this way, each one must be kept sufficiently different, or irreducible one to another, so as to allow for influxes of novelty, yet they cannot be so different as to become incommensurable, thereby ruling out any possibility of communication between them<sup>41</sup>. Each of the two domains must constitute systems that are at the same time “open”, in that they are connected to others, and yet “closed”, insofar

<sup>39</sup> TAGLIAGAMBE, 2013, p. 79.

<sup>40</sup> Ibid., p. 78.

<sup>41</sup> Ibid., p. 91.

as they are autonomous and able to maintain their characteristic internal organization<sup>42</sup>.

Tagliagambe goes on to speak of

*the cases, ever more frequent in current scientific practice, in which we find ourselves faced by an interaction that places in relation concepts and methods belonging to different fields of knowledge and research. This correlation, essential to the description of many problems, does not leave the two domains involved unchanged. By virtue of this, these fields come to partially overlap, giving rise to the constitution of a new object of knowledge, which are often at the origin of completely unexpected developments and results.*

Tagliagambe concludes, following Vernadsky, that as a result of this viewpoint, the rigid hierarchies between disciplines disappear, and “a new form of egalitarian collaboration and cooperation is established, in the context of which the humanistic disciplines and philosophy interact closely with the traditional sciences and acquire an increasingly important role”<sup>43</sup>.

### *2.3 Conclusion: Philosophy and science*

Early in the twentieth century, Vernadsky, the eminent scientist, warned that any philosophy that ignores science runs the risk of becoming irrelevant and outmoded. This must not mean, however, that philosophy should blindly follow science.

*Indeed, if philosophy limits itself to proceeding blindly in the footsteps of scientific tendencies, it will obviously be guided by them and will soon lose all autonomous and effective significance and value, and hence all interest for human knowledge: its work, and its participation in the process of the creative elaboration of human thought will soon be reduced to zero*<sup>44</sup>.

If humanistic thought chooses to slavishly follow a specific scientific tendency, it risks becoming as irrelevant as if it had ignored science altogether.

---

<sup>42</sup> TAGLIAGAMBE, 2013, p. 172.

<sup>43</sup> Ibid., p. 65.

<sup>44</sup> VERNADSKY. *Filosofske mysli naturalista*. Moskva: Nauka, 1988, p. 416-418, cited by TAGLIAGAMBE, op. cit., p. 66.



*For this purpose it is enough to recall the very recent history of the so-called scientific philosophy and the various orientations of positivism. The positions it adopted today appear in the eyes of a contemporary scientist as nothing more than old fables, good for old wives' tales*<sup>45</sup>.

The way that philosophy can complement science, then, is by its intrinsic multifariousness. Rather than possessing the truth as its exclusive property, philosophy, as Vernadsky writes<sup>46</sup>, is “something complex, polyhedric, and polyvalent”. This variety of approaches makes philosophy apt to create a number of intermediary zones, in which, through the process of hybridization described by Tagliagambe, phenomena initially considered to be completely heterogenous may, when brought into proximity, shed light upon one another in unexpected ways.

What we might call “interdisciplinarity as a way of life” can thus fulfill a function analogous to that of the spiritual exercises in which, according to Pierre Hadot, ancient philosophy consisted: it can, perhaps, help to bring about a shift in perspective, a detachment from our usual self-centered, isolated, individualistic way of viewing things, according to which the world revolves around us. According to Pierre Hadot, ancient spiritual exercises in general, and the View from Above in particular, can help us to detach our view from our own particular circumstances and accede to a more universal viewpoint, in which we realize that we are a part of several concentric larger wholes, culminating in the whole constituted by the entire cosmos. An analogous shift in perspective can be achieved by the kind of comparative interdisciplinarity advocated by Tagliagambe, following Vernadsky and Florensky, according to which a fruitful hybridization can take place in the intermediary zone between two initially different domains of reality. Finally, yet another form of the shift of perspective can be brought about by the kind of humanism advocated in the late work of Edward Said, for whom the detachment from one’s own cultural context, like the relativization of one’s own problems brought about by the View from Above, can be considered a spiritual exercise necessary for achieving a more universal and objective perspective. Such a

---

<sup>45</sup> VERNADSKY, 1988 apud TAGLIAGAMBE, 2013, p. 66.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 313.

new perspective, in turn, can render us more open to encounters with the Other, which in turn can foster further creative innovation.

Each in its own way, these methods, and many others like them, can, I suggest, contribute to realizing the goal Pierre Hadot attributed to what he called the spiritual exercises of ancient philosophy: they can help us change the way we view the world, reducing our self-centeredness and therefore enabling us to perceive and exist in a more intense and better way.

#### RESUMO

Sugiro que a prática da interdisciplinaridade, compreendida adequadamente, pode ter um papel semelhante ao dos exercícios espirituais da antiguidade na revitalização da filosofia hoje. Começando com uma análise da visão de Pierre Hadot em torno da Filosofia Antiga como consistindo principalmente numa série de exercícios espirituais visando a transformar nosso modo de ver o mundo, e portanto nosso modo de ser, eu argumento que o objetivo de tais exercícios era o de nos habilitar a mudar de uma perspectiva individualista para uma universal, assim como na *Consolação da Filosofia* de Boécio, onde o filósofo é encorajado a se empenhar por uma perspectiva com o olho de Deus, para o qual passado, presente e futuro são simultâneos. Então eu comparo essas noções antigas com noções correspondentes modernas, no pensamento de Pavel Florensky, Vladimir Vernadsky, Edward Said e Silvio Tagliagambe, que ensinam, cada um à sua própria maneira, que a comparação de várias épocas, culturas e campos de estudo podem levar a uma mudança de perspectiva análoga àquela atingida por meio dos exercícios espirituais.

Palavras-chave: Pierre Hadot. Exercícios espirituais. Filosofia Antiga. Boécio. Pavel Florensky. Vladimir Vernadsky. Edward Said. Filosofia da Ciência. Interdisciplinaridade.

#### ABSTRACT

I suggest that the practice of interdisciplinarity, properly understood, can play a role similar to that of the spiritual exercises of antiquity in the revitalization of philosophy today. Beginning with an account of Pierre Hadot's view of ancient philosophy as consisting primarily

in a series of spiritual exercises intended to transform our mode of seeing the world, and hence our mode of being, I argue that the goal of such exercises was to enable us to shift from an individualistic to a universal perspective, as in Boethius' *Consolation of philosophy*, where the philosopher is encouraged to strive for a God's-eye-view to which past, present and future are simultaneous. I then compare these ancient notions with modern counterparts in the thought of Pavel Florensky, Vladimir Vernadsky, Edward Said and Silvio Tagliagambe, who teach, each in his own way, that the comparison of various epochs, cultures and fields of study can lead to a shift in perspective analogous to that achieved by ancient spiritual exercises.

Keywords: Pierre Hadot. Spiritual exercises. Ancient Philosophy. Boethius. Pavel Florensky. Vladimir Vernadsky. Edward Said. Philosophy of Science. Interdisciplinarity.



## RECENSÕES BIBLIOGRÁFICAS



**MARTENS, Ekkehard.** *A questão de Sócrates: uma introdução.* Tradução de Vicente Sampaio. São Paulo: Odyssseus, 2013.

De certo modo, a novidade dessa tradução pelo mercado editorial brasileiro é dupla: supre não só uma grave deficiência entre nós de bons textos introdutórios à filosofia como originada pela prática de Sócrates, mas também nos oferece uma interessante abordagem do *socratismo* sem desmerecer, na verdade, valendo-se dos trabalhos mais técnicos acerca do problema de lidar com as suas fontes à medida que reafirma a necessidade de, ainda hoje, meditarmos sobre o tipo de filosofia que nos é possível reconhecer a partir delas. Enquanto uma introdução, o livro de Martens não poderia ser melhor por aqui.

Isso porque todo aquele que se aventura, por variadas motivações, com a figura do filósofo ateniense condenado a beber a cicuta em decorrência de sua prática tida corruptora pela *pólis*, chega a perceber o problema que está em se atribuir qualquer coisa à sua própria voz, já que desta nada temos senão as muitas reproduções de terceiros que nos estão disponíveis. É sobretudo com essa dificuldade que deve se ater o estudioso do *socratismo*, a fim de bem delimitar, na medida do possível, os mecanismos de interpretação e de aferição do conteúdo tipicamente socrático presentes ou não nos textos sobre Sócrates. Na tradição das análises cujo enfoque satisfaz essa exigência, tornou-se comum, desde Schleiermacher, dar-lhes o nome de estudos sobre o *problema de Sócrates*, ou ainda sobre a *questão socrática*.

Ao atribuir à sua obra o escopo de uma apresentação da “questão de Sócrates” (p. 7), Martens joga com o *problema* a que me referia de maneira a mostrar, paradoxalmente, que a questão do socratismo é ela mesma questão para nós: se queremos conhecer de algum modo qual foi “a coisa em questão” (πρᾶγμα, *Sache* em alemão) daquelas investigações de Sócrates, devemos nos ater antes às investigações que se fizeram sobre a possibilidade de dizermos algo sobre o πρᾶγμα socrático. A *questão de Sócrates* é não só a meta da filosofia socrática, mas é igualmente a possibilidade que temos de conhecê-la.

O desenho de Martens se inicia exatamente pela questão que, no dizer do Sócrates da *Apologia* de Platão, lhe poderia ser objetada: “Afinal, Sócrates, qual a tua questão?” (Ἄλλ', ὦ Σώκρατες, τὸ σὸν τί ἐστὶ πρᾶγμα,

*Apologia*, 20c). A pergunta não é senão representação do tipo de questão exercitada muitas vezes por ele: *que é isso?* Constrangendo a audiência a se ocupar com seu *πρᾶγμα*, Sócrates *pergunta pela essência de sua atividade*, enquanto “sua atividade consiste em perguntar pela essência” (p. 10). Essência de quê? De um bem-viver e da *areté* própria aos homens. Pode-se dizer da indagação socrática, portanto, que a própria questão e a sua realização formam uma unidade, como o polissêmico *πρᾶγμα* reúne, entre seus significados possíveis, o de *atividade* e *questão*.

Como, porém, *conseguir acesso à sua questão?* (p. 10) Não seria demasiado pueril creditar ao Sócrates de Platão a imagem do que deve ter sido o *Sócrates histórico*, tal como ele viveu e morreu em Atenas ao fim do V século a. C.? Não poderia ser mesmo a questão (*πρᾶγμα*) socrática uma criação platônica? A dupla acepção da expressão *questão socrática* deve encetar previamente uma melhor lida com as fontes sobre Sócrates, para que a *questão* em si fundamental ao socratismo seja aos poucos entrevista em sua própria *atividade*.

Sobre o *problema de Sócrates*, Martens nos deixa constatar (cap. 1) aquilo que antes dele já havia estabelecido o importante estudo de Vilhena (*O problema de Sócrates*, 1984) sobre a dificuldade na lida com as fontes do socratismo: “muito antes, tal como qualquer texto filosófico, suas proposições ou opiniões doutrinárias devem ser inspecionadas com relação à sua própria reivindicação de validade” (p. 28); ou seja, cada fonte precisa ser entendida em si mesma, naquilo que ela nos impõe a partir de sua forma e seu conteúdo. Também pela negação do ceticismo com relação a ser possível falar de um *Sócrates histórico*, Martens se aproxima das conclusões de Vilhena e de Montuori (*The Socratic Problem*, 1992): “a partir de seus efeitos, é possível inferir seu pensamento como causa, e refutar a solução extrema do ‘problema de Sócrates’ que, por exemplo, Olaf Gigon defende” (p. 27). Como cada uma das fontes que nos representam Sócrates nos “oferecem, não uma autoapresentação, mas somente uma interpretação da doutrina de Sócrates” (p. 17), é sem dúvidas preciso distinguir a *filosofia do próprio Sócrates* do *socratismo de seus discípulos e seguidores* (p. 18-19).

Mas que podemos ficar sabendo sobre a *filosofia do próprio Sócrates?* A estratégia de Martens é original e de certa forma perigosa, quando intenta traçar um retrato do sábio *sileno* a partir de sua representação (cap. 2) – não



circunscrita apenas ao plano da linguagem, mas valendo-se também de imagens. O capítulo é originalmente construído com recursos visuais daquelas caracterizações que a tradição nos legou, contrapondo-as e confirmando-as por testemunhos literários. Com base em princípios de hermenêutica heideggeriana, Martens ilustra que “o compreender da imagem de Sócrates também se move, não diferentemente do compreender de enunciados textuais, num círculo hermenêutico de compreensão e pré-compreensão” (p. 32). O perigoso aqui é uma espécie de círculo vicioso: as imagens tão-somente confirmam aspectos que os textos trazem, amplamente mais ricos e problemáticos. É inevitável que as *imagens sobre Sócrates* já estejam influenciadas pelos *escritos sobre Sócrates*, ainda que o recurso às primeiras sirva-nos como antídoto contra alguns preconceitos sobre um exacerbado racionalismo socrático, que alimentamos desde Nietzsche.

Mais difícil, certamente, é tentar entrever o Sócrates por trás dos escritos de Platão. Quando Martens estimula a interpretação (cap. 3) de uma certa continuidade de propósito na atividade filosófica de mestre e discípulo – valendo-se quer da iconografia de um desenho à pena, em que Platão parece ditar seus pensamentos a Sócrates, quer dos ditos garimpados nas *Cartas* II e VII – ele nos convida a encarar a forma do diálogo como uma tentativa de reprodução da atividade dialógica socrática a fim de possibilitar o mesmo *insight* que a investigação de Sócrates produzia junto aos seus. Isso porque a filosofia entendida como um modo de viver exige do praticante não um assentimento a proposições anunciadas, mas uma participação na visão do seu objeto, que surge a partir do *diálogo* – quer seja ele vivo ou escrito, socrático ou platônico. Isto é bastante sugestivo.

De fato, a forma de escrita dialógica da filosofia platônica envolve o leitor naquele compromisso com a atividade de inteligência que parecia ser a essência dos encontros de Sócrates com seus amigos ou rivais. Sócrates, como escultor e parteiro, parece aludir a uma atividade eminentemente prática, experienciada pelas esculturas forjadas por Platão em sua obra, a fim de dar à luz a filosofia. Trazendo à tona toda a discussão acerca de um melhor método para compreender o *Diálogo*, Martens perpassa os momentos em que a escrita e a investigação da verdade se cruzam para representar a insuficiência da primeira quanto à obtenção do conhecimento desejado pela segunda. É dessa forma que ganha projeção sua crítica às conclusões

de Havelock (p. 69): escapou-lhe o caráter decerto *ambivalente* dos discursos, desviando o foco, em suas investigações, da referência objetiva de cada *lógos*, que para Sócrates e Platão é decisiva (p. 72).

A *questão de Sócrates*, seu *πρᾶγμα* (cap. 4), sob o ponto de vista das demais fontes acerca da figura do nosso filósofo, parece ir reunindo os materiais que em Platão serão vistos de uma forma mais completa e viva. É mesmo na primeira tetralogia dos *Diálogos*, *inseridos como um grupo à parte no início das obras de Platão, desde os antigos manuscritos até a edição de Oxford de Platão organizada por Burnet* (p. 88), que se pode chegar a obter uma base textual capaz de revelar a questão socrática *da maneira mais abrangente e diferenciada possível*. Por que razão? Apenas porque Platão é esta fonte mais abrangente e diferenciada possível.

Com essa intenção, Martens se põe a investigar os quatro *Diálogos* que a compõe – *Eutífron* (cap. 5), *Apologia* (cap. 6), *Crítion* (cap. 7) e *Fédon* (cap. 8) – a ver de que forma se poderia inclusive estimular a releitura dos textos de Platão, agora sob o ponto de vista de Sócrates. E o estímulo sugerido, no fim das contas, é o de alcançar, mesmo em um texto considerado tipicamente platônico como o *Fédon*, certa filosofia de Sócrates em *seus contornos bem delineados mesmo sem a filosofia de Platão* (p. 169).

A corajosa avaliação de Martens encerra com um apontar, clara e objetivamente, ao que ele tem em vista para tornar possível resumir *a questão* de Sócrates ou a sua filosofia. E a filosofia socrática não é senão uma *atividade*, uma *práxis* de um modo de vida que realiza, pela reflexão, a obtenção da *arte do bem-viver* (cap. 9). Essa reflexão não se dá por meio, unicamente, da investigação pela definição de conceitos éticos, como o quer uma tradição aristotélica de estudos socráticos, desde Schleiermacher e Zeller, mas requer a polifonia dos diversos meios de se acessar racionalmente o conteúdo da virtude para o bem-viver. E aqui talvez esteja a grande contribuição de Martens: é em vista de uma variedade de *métodos filosóficos* em Sócrates que o autor acredita poder testemunhar sobre a necessária retomada de seu filosofar para nós hoje. Até que ponto esses métodos todos são de fato de *Sócrates* e não de *Platão*, é algo pouco certo.

A filosofia de Sócrates, enquanto conjugação de variados métodos, é *filosofar*. Isso não significa isentá-la de conteúdos, tomando a prática de Sócrates como mero perguntar sem responder. Antes, é preciso ir além da

caracterização de irônico feita por Trasímaco em *República*, e constatar os muitos elementos que se impõem a partir dessa atividade socrática enquanto conquistas filosoficamente positivas. Há quatro fundamentais (cap. 10): (a) a arte do bem-viver deve ser buscada pela reflexão; (b) o bem-viver está fundado sobre a virtude (*aretê*); (c) as medidas da virtude devem ser entendidas como um meio entre extremos, quer seja na alma, quer na *pólis*; (d) o parâmetro de ordem deve ser encontrado na vastidão do *κόσμος*. Antes de se recusar a postular um saber propriamente socrático acerca das mais difíceis questões metafísicas, há que se constatar, a mim é claro, que se deveu a Sócrates a nova orientação de sua problemática, exatamente a partir dessas conquistas positivas de seu filosofar. Já seria suficiente para alocar a importância filosófica de Sócrates para a História das ideias.

Mas a grande contribuição socrática não poderia deixar de vir expressa senão no seu modo de filosofar. Seu método é descrito por Martens a partir de uma rápida consideração do *Laques* de Platão, que fundamenta aquilo que ele descreverá como uma *práxis concreta da rememoração*, ou uma *anamnese*, entendida pré-terminologicamente (p. 182-3). Isso porque antes mesmo de iniciar no diálogo aquela busca pela definição, que se processa por meio da reflexão orientada por argumentos e contra-argumentos, Sócrates inicia uma busca *pré-metafísica* da unidade da *aretê* em questão em vista da rememoração das variadas formas pelas quais a coragem, que é tema do diálogo em questão, se *dá a conhecer*, se apresenta como *fenômeno*. A proximidade por vezes flagrante entre a prática socrática e a fenomenologia de Husserl no estudo de Martens, anacronicamente sedutora, é um retorno genuinamente original à raiz da prática filosófica em exercício por Sócrates.

Como toda formulação que se pretenda abrangente, a descrição de Martens esbarra em algumas dificuldades. E talvez a maior delas esteja na sua tentativa de se haver com o problema da distinção entre Sócrates e Platão a partir da tradição, apontado por muitos como insolúvel e por outros como questão mais histórica e literária que filosófica. Sua lida com a questão nos indica que Martens se aloca ao meio termo entre extremos, ao procurar entrever a figura de Sócrates no que ela parece ter de enigmática e valorosa.

A resposta de *A questão de Sócrates* está assentada em um critério ambíguo quanto à separação dos cinco métodos elencados (cap. 10) como

dizendo respeito propriamente a Sócrates e não a Platão. Isso porque, ao apresentá-los, Martens não deixa de pontuar de que maneira acredita ter Platão continuado o que Sócrates começou, sendo em última análise a *diferença metodológica* entre um e outro que permite contrastá-los (p. 186): se é dito ter Platão elevado os conceitos socráticos a uma *fundamentação racional última*, a filosofia de Sócrates é sobretudo *pré-metafísica*, não se realizando senão em vista de um saber prático acerca do bem-viver. Isso, contudo, é confiar deveras na distinção de Aristóteles acerca de Sócrates e Platão, que não foi senão adotada pela tradição que Martens utiliza em sua obra.

A saída de Martens tenta dar conta de duas grandes dificuldades arroladas para esse caso: a da figura de Sócrates ao longo dos Diálogos e a de um provável desenvolvimento do pensamento de Platão. No primeiro caso, a rejeição do Sócrates do *Ménon* e da *República* como sendo Platão e não Sócrates é dada pelo critério obtido a partir da tetralogia sobre Sócrates e das demais fontes, distintas de Platão, a ponto de nos mostrar o que extrapola as considerações de base do *πρᾶγμα* socrático. No segundo caso, Platão deve ser entendido como adotando para si o *πρᾶγμα* de Sócrates, quer seja ao transformá-lo a partir do *Fédon* numa sua justificação metafísica das Formas (p. 156), quer em vista de reproduzir na forma do Diálogo o exercício dialético socrático (p. 64). Nesse caso, seria provocativo dizer que “a filosofia de Platão, de sua parte, tal como qualquer outra, consiste apenas em uma série de notas de rodapé sobre Sócrates” (p. 178). Talvez Vlastos tenha razão (*Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, 1991) acerca de uma dicotomia entre dois *Socrates* nos Diálogos. A mim, no entanto, ainda soa como uma saída aristotélica a um problema platônico.

Cesar de Alencar  
*Doutorando em Filosofia – PPGLM da UFRJ*

**BOLZANI FILHO, Roberto.** *Acadêmicos versus Pirrônicos*. São Paulo: Alameda, 2013.

O livro do professor de Filosofia da USP foi originalmente escrito como tese de doutorado, mas já de início podemos antecipar que não se trata de leitura pesada, que contenha especialismos incompreensíveis para um leitor menos preparado. Pelo contrário, a obra comunga da qualidade de abordar temas e questões que não são tão recorrentes nos cursos de Filosofia, e o faz de maneira clara e didática, sem, com isso, descuidar de fundamentar com amplo apoio textual seus posicionamentos diante dos problemas que levanta.

A introdução situa historicamente e textualmente as constatações das diferenças entre os céticos acadêmicos e pirrônicos, apresentando, brevemente, como fontes as críticas de Enesidemo (na *Biblioteca* de Fócio) e Sexto Empírico (nas *Hipotiposes Pirrônicas*), bem como, por outro lado, a defesa de um ceticismo autêntico nos *Academica* de Cícero.

No primeiro capítulo, intitulado “O surgimento do ceticismo na Academia: Arcesilau”, o autor parte da crítica de Sexto, nas *Hipotiposes*, para deflagrar e explicar a diferença entre acadêmicos e pirrônicos no que diz respeito à sua postura investigativa: enquanto os primeiros sustentariam a impossibilidade de apreensão das coisas, caindo num dogmatismo, ainda que negativo, os pirrônicos, por sua vez, usariam o argumento da não-apreensibilidade para chegarem à suspensão do juízo, embora em momento algum assegurando-a.

Em seguida, apresenta de maneira didática a constituição e a estrutura argumentativa dos *Academica* de Cícero, com os embates no interior da Academia em torno da recepção e do enfrentamento contra o estoicismo, movimento este que tem em Arcesilau – considerado o introdutor da posição cética na Academia – um dos seus expoentes.

Quanto à controvérsia em torno de Arcesilau, sobre o significado da obscuridade que ele atribuíria às coisas e estendia, inclusive, à consciência do nada saber (referindo-se ao “sei que nada sei” de Sócrates), o autor se posiciona frente a vários comentadores, ganhando o texto um sabor de tese filosófica, deixando de ter uma abordagem meramente descritiva ou didática, como parece ser a intenção das primeiras páginas, para conso-

lidar sua leitura de conceitos capitais no contexto de Arcesilau, como o de “não-apreensibilidade” e “suspensão”, que acaba por aproximá-lo dos pirrônicos; tendo a não-apreensibilidade aquilo que Bolzani Filho chama de “lugar intermediário”, e não final, em Arcesilau, e a suspensão (terminologia emprestada dos estoicos, mas ressignificada), representando um passo a mais na remota tradição filosófica (Empédocles, Demócrito, Sócrates etc.) de admissão dos limites do conhecimento humano. O autor aponta, ainda, como a prática da equipotência já se encontra em Arcesilau como instrumento para a suspensão, reconhecendo, portanto, mais uma semelhança com relação aos pirrônicos, para logo em seguida destacar, todavia, que a suspensão não visa, no primeiro, à *ataraxía*, tal como aparece nos últimos, o que é claramente exposto no início das *Hipotíposes*. É a suspensão a finalidade do exercício dialético da oposição de teses, o que faz a *epokhé* de Arcesilau ter um sentido menos passivo do que no pirronismo, isto é, ela decorre da equipotência mas também é almejada por ela.

Dentro do capítulo sobre Arcesilau, na seção intitulada *Verum invenire velle*, Bolzani Filho dedica-se a decifrar a expressão do título, “quis descobrir a verdade”, tratando-se esta de uma referência ciceroniana aos motivos do filósofo para combater Zenão, o estoico. A importância do tema reside, primeiro, na estranheza que causa o uso do termo “verdade” atribuído a um pensador que, para uma certa tradição (apontamos especificamente para a concepção que dele estabelece Sexto Empírico), defende a não-apreensibilidade das coisas. Em que sentido, portanto, podemos afirmar que Arcesilau busca a verdade em seus embates dialéticos? A resposta do autor é bastante interessante e argumentativamente engenhosa. Primeiro, até aqui temos visto que ele não concorda com a tese de que Arcesilau professe a não-apreensibilidade; que ela seria uma espécie de lugar intermediário, e não um dogma pressuposto em seu procedimento investigativo. Investigativo, sim, pois há, como aponta Bolzani Filho textualmente, a *busca* pela verdade nessa atitude metodológica da oposição.

*Segundo uma passagem do segundo livro [dos Acadêmicos], onde se lê, pelas palavras de Luculo, uma das várias críticas de Antíoco aos acadêmicos, eles dizem que, “para encontrar a verdade (veri inveniendi causa), é preciso falar contra tudo e a favor de tudo (contra omnia dici oportere et pro omnibus)” (II, 60).*

A primeira hipótese aventada pelo autor, para o sentido de verdade aí nos textos, é a mais fácil e, no entanto, mais próxima do pirronismo, que assumiria que o fato de a verdade não ser apreensível neste instante não significa que ela nunca será apreensível. Poderíamos, por esse viés, assentir que Arcesilau toma por “verdade” a *veritas rerum*, a verdade das coisas, e que veria a tarefa filosófica como “infinita”, um retorno constante à investigação, inevitavelmente frustrada pelas aporias resultantes do próprio processo dialético de oposição de argumentos.

Bolzani Filho, porém, indo por outro caminho menos fácil, procurando um lugar próprio à filosofia de Arcesilau, aponta uma outra passagem estranha. Cícero, em *Acadêmicos*, II, 77, diz que haveria uma afirmação que a Arcesilau não só teria parecido “*verdadeira* como honrosa e digna do sábio (*visa est Arcesiale cum vera sententia tum honesta et digna sapiente*)”. Haveria, portanto, uma única afirmação verdadeira para o filósofo, contra a qual ele não opunha nenhuma outra afirmação ou argumento. Em que se assentaria o “dogma” de Arcesilau? Vale a pena citar para acompanhar o raciocínio do autor:

*“Nunca nenhum dos predecessores não somente expressara, mas nem mesmo dissera, que é possível que o homem em nada opine, e que não somente é possível, mas que assim é necessário ao sábio (nemo unquam superiorum non modo expresserat sed ne dixerat quidem posse hominem nihil opinari, nec solum posse sed ita necesse esse sapienti)”*  
(*Acad. II, 77*).

A verdade e a sabedoria, em Arcesilau, consistiriam nesse nunca opinar. Nas palavras claras de Bolzani Filho, “Verdade que [...] não é das coisas, mas sim [...] de ‘segunda ordem’, ‘metafilosófica’, sem pretensões apofânticas a respeito do mundo” (p. 75-76). Não há suspensão do juízo no que se refere ao procedimento dialético nem às condições mínimas para a sustentação de uma tese qualquer, e é nesse “conhecimento”, ou melhor, nessa “atitude” que é possível identificar o sábio.

Até aqui, esse modo de ler os conceitos é o que o texto de Bolzani Filho nos oferece de mais elucidativo – num campo em que a tendência é a confusão, num estágio da filosofia em que os termos se cruzam de escola para escola ou atravessam o tempo com alterações e usos que exigem do

estudioso cuidado, posicionamento e fundamentação criteriosa. Assim como procede com relação aos termos “verdade” e “sabedoria”, o autor se ocupa, no subcapítulo “Arcesilau e o problema da ação”, do significado de *eúlogon*, “o razoável”, como critério para a ação, e no mesmo âmbito, dos conceitos de felicidade (*eudaimonía*) e prudência (*phrónesis*). Por *eúlogon*, por exemplo, Bolzani Filho propõe a *razoabilidade* que sucede a própria ação. Ela é critério apenas no sentido de ser a explicação discursiva para aquilo que em nós opera de maneira espontânea. O cético de Arcesilau, à maneira também do de Sexto Empírico, agirá conforme suas afecções e inclinações.

Antes de dar sequência ao projeto de expor “A crítica acadêmica ao estoicismo”, título do segundo capítulo, o autor traz uma compreensão dos fundamentos da doutrina estoica, percorrendo (novamente, para benefício do leitor, sua atenção aos conceitos) o conceito de mundo (*kósmos*) e a inédita concepção de relação de identidade entre sensível e inteligível, ou, em outras palavras, a concepção de que o racional não só está presente no sensível, como se impõe a ele, sendo possível, assim, a constituição de uma ciência do sensível. Detém-se, ainda, nos conceitos estoicos de representação (*phantasia*), representação apreensiva (*kataleptikè phantasia*) e não-apreensiva (*akatalepton*), aparição (*phántasma*) e apreensão (*katálepsis*), com farto material de apoio, principalmente de Sexto Empírico e Diógenes Laércio.

De todos esses, o mais relevante para o ataque cético será o de representação apreensiva. Definida como uma “alteração da alma”, ou uma “alteração da parte regente”, ou uma “afecção da parte regente”, e sendo considerada sempre verdadeira, porque originada do real, de objetos externos, de um existente e mostrando-se como o próprio existente, ela se caracteriza como um critério de verdade. E é por isso que na argumentação apresentada por Cícero nos *Academica*, tendo por interlocutores Arcesilau e Zenão, o primeiro vence o estoico ao convencê-lo de que não há marca distintiva entre a representação verdadeira e a falsa, abolindo, por fim, a apreensão e elegendo a *epokhé* como a atitude própria ao sábio.

Na sequência, na seção “A argumentação pela não-apreensibilidade”, Bolzani Filho apresenta um desenvolvimento mais sofisticado da crítica à noção de apreensibilidade estoica, a partir, ainda, dos *Academica*, e a divide em duas partes: na crítica ao poder apreensivo dos sentidos e na crítica ao poder apreensivo da razão. Agora o expositor do estoicismo é Luculo, em



cuja fala também aparece a posição de Antíoco. Na visão do autor, toda a primeira parte poderia ter sua síntese no “argumento do sonho, alucinação e embriaguez”. A maneira como Luculo o apresenta e rebate nos remete ao Aristóteles, em *Metafísica*, IV, 1010b10-11, recuperando com má-vontade essa mesma argumentação do Protágoras do *Teeteto*. “Pois ninguém, ao supor [*hypolábeis*] estar em Atenas à noite, estando na Líbia, caminha para o Odeon”. A estratégia estoica pelo filtro de Cícero, à semelhança da aristotélica, é pensar o problema das representações falsas e verdadeiras a partir de um quadro comparativo onde as diferenças aparecem de maneira espontânea e evidente àquele que experimenta as duas sensações. É evidente para quem acorda que antes sonhava. É claro para quem recobrou a lucidez que antes tivera visões de não-existentes. Mas percebam que a estratégia só funciona porque põe em contraste duas representações distintas, experimentadas pelo mesmo sujeito em momentos diferentes. E mesmo assim, esse sujeito que agora não mais sonha nem alucina não tem acesso à representação passada no momento em que traça comparações. E nisso Cícero, em sua resposta, é ainda mais fiel à tese do Protágoras do *Teeteto*. Esse que acordou ou que recobrou a lucidez compara suas atuais representações com recordações, isto é, com representações que já não são mais aquelas experimentadas no momento em que sonhava ou delirava. “Pois não se investiga que tipo de recordação costumam ter os que despertaram ou deixaram de delirar, mas sim qual foi o tipo de visão dos delirantes ou dormentes no momento em que as sofriam” (*Academica*, II, 90) – em outras palavras, o que, considerando apenas as representações em si mesmas, no momento em que ocorrem, diferencia uma *phantasia* de um *phántasma*. A argumentação de Cícero joga por terra o poder da evidência da representação apreensiva, pois, se ao alucinarmos tomamos como verdadeiras a falsas representações, não há nada na representação mesma que nos permita atestar sua veracidade. Ainda que saibamos que as representações em sonhos não são reais, não são apreensivas, todavia, ao tê-las, no momento em que as tenho, “dou assentimento a elas como se fossem apreensivas” (p. 154), o que retira a exclusividade da evidência de “representações que surgem do real e o reproduzem ‘artisticamente’.” (p. 155).

O autor conclui a seção enquadrando a crítica acadêmica aos sentidos à esfera subjetiva, mostrando como os pirrônicos entenderam o problema de maneira diversa, inserindo o sonho, a alucinação e a embria-

guez entre as condições e circunstâncias expressas no quarto modo cético, tratando a questão – de qual representação ser a verdadeira – como indecível por estarmos sempre em alguma condição, sob alguma circunstância, isto é, seríamos juízes num conflito do qual fazemos parte. O mesmo vale (p. 162 e n. 20) para a discussão sobre o assunto no *Teeteto*, onde, segundo uma suposta concepção protagórica de realidade e conhecimento, se expõe que há apenas movimento, fluxo, e que o que podemos interpretar como “sujeito” e “objeto” são ilusões (no sentido de que não seres em si mesmos, independentes) produzidas no processo de geração e experiência da sensação.

Interessa a Bolzani Filho destacar a singularidade da compreensão acadêmica, porque é a partir da descoberta da subjetividade, atribuída a Carnéades (tema do capítulo seguinte), que os acadêmicos enfrentarão o problema da ação sem que a *epokhé* se constitua como um impeditivo. E é assim que o autor abre outra discussão, considerando como tópico fundamental o conceito carnadiano de “representação provável” (*pitbanè phantasia*), tópico significativo também por revelar outras aproximações e diferenças com relação aos pirrônicos – afinal, o motivo da obra em sua totalidade. Aliás, o autor se posiciona ao longo do texto muito mais no sentido de aproximar as duas correntes do que de distingui-las. E o faz de maneira persuasiva, mostrando como as supostas divergências, apontadas por Sexto Empírico, na verdade residem em incompreensões ou mal-entendidos, ou leituras descontextualizadas. Esse será o caso, precisamente, do conceito de representação provável, duramente criticado por Sexto, mas que Bolzani Filho aproximará ao importante conceito pirrônico de *fenômeno* (aliás, no conceito de representação provável e nos mal-entendidos em torno dele consiste toda a seção 6); bem como da tese atribuída por Sexto aos acadêmicos, da inapreensibilidade, que o autor recusará apontando passagem em contrário nos *Academica* (II, 28).

E é, como anunciamos acima, entendendo a representação provável como um aparecer persuasivo, como aquilo que aparece *como* verdadeiro, que o sábio poderá governar sua vida. Se ao sábio parecer provável (convincente, persuasivo) que, ao tomar um navio, ele chegará a salvo ao destino desejado, ele decidirá tomar o navio. A ação em si dispensa a apreensão. Como consequência dessa forma de representar o mundo, temos então que não precisamos nos eximir de dizer, por exemplo, que a neve é branca, se

com isso queremos dizer que a neve *nos parece* branca. E o faremos a partir de uma representação provável, sem nenhuma garantia de que de fato seja assim. Como diz o autor, nada se perde ao seguirmos os *probabilia*, “exceto aquilo que é dispensável para a vida: a apreensão e o assentimento” (p. 194). Qualquer desenvolvimento discursivo (explicação, teoria) sobre a representação de neve branca não se confunde com a representação mesma. O sábio cético, assim, mantém sua atitude antidogmática, mas não “descarta”, porque inevitável, sua representação de mundo e age. Carnéades teria percebido essa inevitabilidade, compreendendo essa representação como um *pátbos*. Agimos porque somos afetados de dada maneira, porque algo nos aparece com vivacidade e clareza; ou, por outra forma de expressar o mesmo, há representações que aparecem verdadeiras (*phaínesthai alethés*), mas não numa relação de semelhança com o objeto sensível externo, porém pela força com que surgem em nós. É importante reiterar, todavia, que essa discussão se dá com finalidade prática. Ela emerge da necessidade de explicar a ação do cético. Do ponto de vista epistemológico, da distinção entre representações nítidas e obscuras como um critério de *verdade* (e não de ação) decorreria um dogmatismo não muito diferente daquele em que o estoico criticado se encerrava. Por outro caminho, Frede (que aparece em nota na p. 219) dá uma solução ao problema que vale a pena citar:

*Assim, o cético pode ter posições que explicam seu comportamento. Ele se comporta exatamente do modo como se comportaria alguém que acreditasse que essas posições seriam verdadeiras. Mas ele insiste em que não há necessidade de assumir que a ação, além do tipo apropriado de impressão, exija a crença adicional de que é a impressão é verdadeira.*

O cético, portanto, é afetado por certas representações de maneira vivaz, é como que levado a se comportar e agir como se estivesse tomando essas representações como verdadeiras, elas lhe aparecem verdadeiras, mas ele não precisa crer que de fato elas sejam apreensivas. Em outras palavras, a distinção das representações por sua nitidez simplesmente justifica escolhas e formas de agir, mas não garante uma descrição fiel da realidade exterior. Bolzani Filho quanto ao assunto expõe com clareza sua interpretação: se o estoico recorria à evidência para a distinção entre

representações, o que o probabilismo faz é veicular uma “evidência sem verdade” (p. 220), porque referida ao sujeito e não ao objeto que hipoteticamente teria originado a representação.

No capítulo que precede a conclusão, o autor explora com mais riqueza o problema do critério de ação, intitulando-o “*Eúlogon, pithanón, phainómenon*”, em referência, respectivamente, a Arcesilau, Carnéades e Sexto. Recupera a passagem em Plutarco, *ad. Colotem*, 1122a-d, onde se atribui a Arcesilau três distintos movimentos da alma: *phantastikón*, de representação; *hormetikón*, de impulso, e *synkatathetikón*, de assentimento; mostrando como o terceiro movimento é dispensável para ação, preservando-a de dogmatismo. O impulso para a ação é, assim, espontâneo, dada a nós uma *representação do que aparece adequado* (*phantasia toû oikeíou*, esse *oikeíou* sendo referido a um aparecer, *phainómenon*), dispensando um fundamento na natureza das coisas. Todavia, aponta Bolzani Filho, o *eúlogon* de Arcesilau não foge à objeção de que ele explica nossa natural inclinação para o agir, mas não explica por que agimos de determinada maneira e não de outra. A passividade envolvida na concepção descrita em Plutarco parece não permitir, por exemplo, uma justificação da própria ação.

O autor encontra em Carnéades uma melhor solução para o problema. Ainda sem ultrapassar a fronteira do assentimento, ainda num âmbito não-discursivo das representações, o acadêmico propõe que as representações se impõem com vivacidades (há também os termos “forças”, “clarezas”, “intensidades”) diferentes, o que explicaria a determinação por uma ação e não por outra numa dada circunstância. Entretanto, permanece um aspecto passivo nessa explicação da ação, na medida em que quanto mais forte o aparecer de uma representação, mais constrangedora ela é. O que importa, todavia, é que em discurso, seria possível justificar minha ação, sem recorrer, novamente, à natureza das coisas, mas apenas ao grau de credibilidade de minhas representações.

No pirronismo, o critério de ação seria “a necessidade das afecções”, um “seguir as afecções naturais” (sempre *páthē*). E o *phainómenon* é entendido como *páthos*, uma afecção involuntária (*abouléto(i) páthei* em *HP I*, 22), não sendo possível lhe negar assentimento (não se confundindo aqui, obviamente, o que aparece com a coisa mesma). O pirrônico, portanto, não investiga o *phainómenon*, ele não é objeto de dúvida, mas aquilo que

se diz sobre ele, isto é, a tentativa de explicá-lo, dar seus fundamentos; de modo que assumir o *phainómenon* como critério de ação não conduz a um dogmatismo, assim como não o faz o *pitbanón* de Carnéades. Bolzani Filho não o explora nesta seção, mas cabe observar que, além do constrangimento das afecções (exemplificadas com a sede e com a fome), Sexto elenca outras três regras de ação antidogmáticas: nossa natureza sensiente e pensante, a tradição de costumes e leis, e a instrução das artes (*HP I*, 11). Poderíamos identificar os *phainόμενα* como critério nas duas primeiras regras, uma vez que o que sinto e penso sempre me aparece, é sempre *phainómenon*; os costumes e as leis são os dados da cultura em que vivo, que me fazem considerar algo vergonhoso, por exemplo. O incesto me parece horrível mesmo que eu suspenda o juízo sobre o incesto ser vergonhoso em si. E esse parecer, ainda *phainómenon*, é suficiente para qualquer decisão que envolva o assunto, embora não seja suficiente para esclarecê-lo. A última regra é a única que se afasta do enquadramento do constrangimento das afecções. Ela parece sensata no sentido de admitir que muitos ofícios são praticados a despeito de termos ou não uma explicação última da realidade. A construção de casas, a confecção de roupas e mesmo a medicina não dependem de uma teoria do conhecimento, ou de uma teoria filosófica que dê conta de como as coisas são em sua natureza, de como as coisas são de fato. As artes (*tékhnai*) podem ser consideradas de uma perspectiva mais pragmática, como acúmulos de experiências que passam de geração a geração, que podem ser confirmadas ou não na prática (em negativa, acumula-se mais uma experiência, agregada a tal “saber”). Essa última regra é importante porque afasta a especulação dogmática sem recusar as práticas tradicionais necessárias à vida.

Voltando ao texto, seguimos para a conclusão, onde Bolzani Filho resume em alguns páginas o projeto de desfazer os mal-entendidos que historicamente dividiram acadêmicos e pirrônicos, e aponta para a repercussão da concepção de subjetividade acadêmica na Modernidade, mais especificamente em Descartes e Hume, mostrando que ela se insere somente do ponto de vista metodológico de inspeção das representações. Por outro lado, tudo aquilo que o autor chama de “dimensão positiva” do ceticismo antigo, que ele identifica com o fenomenismo pirrônico e o probabilismo acadêmico, cai em esquecimento. Apenas o ceticismo

negativo teria florescido nas paragens modernas, o que teria contribuído para que a concepção de subjetividade acadêmica permanecesse intocada e omitida na posteridade.

Alice Bitencourt Haddad  
*UFRRJ*

## NORMAS EDITORIAIS

*Kléos*, revista de publicação anual do Programa de Estudos em Filosofia Antiga da Universidade Federal do Rio de Janeiro, destina-se à divulgação de trabalhos concernentes à Filosofia Antiga e áreas afins.

*Kléos* publica trabalhos nas seguintes modalidades:

1. **Artigos** com autoria declarada, que apresentem e discutam ideias e resultados de pesquisa na área de conhecimento da revista.

2. **Arquivo**, consistindo em traduções de textos da Antiguidade em língua portuguesa e comentários aos textos clássicos de difícil acesso de autores nacionais e estrangeiros.

3. **Recensões bibliográficas**, compreendendo: [i] *ensaios bibliográficos*, abrangendo a análise de conjunto de obras de um mesmo autor ou versando sobre um mesmo tema, com o máximo de 25 laudas; [ii] *resenhas críticas*, compreendendo a análise e crítica de obras recentes, com o máximo de 20 laudas; e [iii] *notícias bibliográficas*, compreendendo análise e exposição sucinta de obras recém-publicadas, com o máximo de 5 laudas.

### *Apresentação dos Trabalhos*

*Kléos* publica trabalhos em português, espanhol, francês, italiano e inglês. A publicação dos trabalhos está condicionada a pareceres do Conselho Editorial, devendo os originais ser apresentados na sua forma definitiva, revistos, obedecendo às normas da ABNT:

[i] o *cabeçalho* deve ser colocado no alto da primeira página, compreendendo o título do trabalho e o subtítulo, grafados em maiúsculas; seguidos do nome(s) do(s) autor(es) e da instituição a que pertence(m);

[ii] *dois resumos*, de até 250 palavras (aproximadamente 10 linhas), contendo uma apresentação concisa do conteúdo do texto, sendo um em língua portuguesa e outro em língua inglesa ou francesa, dispostos no final do texto. Deve-se usar o verbo na voz ativa e na terceira pessoa do singular. Logo abaixo do resumo devem figurar as palavras-chave, antecedidas da expressão “Palavras-chave”; separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto.

[iii] o *corpo do trabalho* deve ser disposto em forma sequencial,

sem espaços ociosos, deixando ampla margem à direita e à esquerda;

[iv] as *citações* no corpo do texto que ocuparem quatro ou mais linhas aparecerão em destaque, com um recuo de 4cm à esquerda, tamanho de fonte 11, espaço simples, sem aspas e sem itálico, devendo ser indicada na nota de rodapé pelo sistema de nota de referência bibliográfica;

[v] o texto deve ser encaminhado a <kleosrevistadefilosofiaantiga@gmail.com>, em Word, espaço 1,5, em fonte Garamond de tamanho 12. Os caracteres gregos devem estar na fonte New Athena Unicode, tamanho 11.

### 1. Transliteração

Para a transliteração do alfabeto grego para o latino, seguir-se-á a seguinte tabela, utilizando-se o itálico e sublinhando as vogais η e ω.

| Denominação     | Signo grego | Correspondente latino | Exemplo                     |
|-----------------|-------------|-----------------------|-----------------------------|
| Alfa            | Α, α        | a                     | ἀγάπη <i>agápe</i>          |
| Beta            | Β, β        | b                     | βάρβαρος <i>bárbaros</i>    |
| Gama            | Γ, γ        | g                     | γεωργός <i>georgós</i>      |
| Gama gutural    | γγ          | ng                    | ἄγγελος <i>ángelos</i>      |
|                 | γκ          | nk                    | ὄγκος <i>ónkos</i>          |
|                 | γξ          | nx                    | σάλπιγξ <i>sálpinx</i>      |
|                 | γχ          | nh                    | ἄγκειν <i>ánkhein</i>       |
| Delta           | Δ, δ        | d                     | δικη <i>díke</i>            |
| Epsilon         | Ε, ε        | e                     | εἶδωλον <i>eidolon</i>      |
| Zeta            | Ζ, ζ        | z                     | ζήτησις <i>zétesis</i>      |
| Eta             | Η, η        | e                     | ἥλιος <i>hélíos</i>         |
| Teta            | Θ, θ        | th                    | θεός <i>theós</i>           |
| Iota            | Ι, ι        | i                     | ιδέα <i>idéa</i>            |
| Iota subscripto | ι           | i                     | τραγωδία <i>trago(i)día</i> |
| Capa            | Κ, κ        | k                     | κακόν <i>kekón</i>          |
| Lambda          | Λ, λ        | l                     | λέων <i>léon</i>            |
| Mi              | Μ, μ        | m                     | μαρτυρία <i>martyría</i>    |
| Ni              | Ν, ν        | n                     | νόμος <i>nómos</i>          |
| Csi             | Ξ, ξ        | x                     | ξύλον <i>xylon</i>          |
| Ômicron         | Ο, ο        | o                     | ὀλίγος <i>olígos</i>        |
| Pi              | Π, π        | p                     | ποταμός <i>potamós</i>      |
| Rô              | Ρ, ρ        | r                     | ὄργη <i>orgé</i>            |
| Rô aspirado     | Ὶ, Ί        | rh                    | ῤυθμός <i>rhythmós</i>      |
| Sigma           | Σ, σ, ς     | s                     | Σφίγξ <i>Sphínx</i>         |
| Tau             | Τ, τ        | t                     | ταῦρος <i>taúros</i>        |
| Ípsilon         | Υ, υ        | y                     | λύρα <i>lýra</i>            |



|                     |      |    |            |                   |
|---------------------|------|----|------------|-------------------|
| Ípsilon em ditongos | αυ   | au | αὐγή       | <i>auḡḗ</i>       |
|                     | ευ   | eu | εὐαγγέλιον | <i>euangélion</i> |
|                     | ου   | ou | Μοῦσα      | <i>Moúsa</i>      |
|                     | ηυ   | eu | ἠυξάμεν    | <i>euḡámen</i>    |
|                     | υι   | uí | εὐδύια     | <i>euđuía</i>     |
| Fi                  | Φ, φ | ph | φάρμακον   | <i>phármakon</i>  |
| Qui                 | Χ, χ | kh | χάρις      | <i>kháris</i>     |
| Psi                 | Ψ, ψ | ps | ψυχή       | <i>psykhḗ</i>     |
| Ômega               | Ω, ω | o  | ὠδή        | <i>o(i)dḗ</i>     |
| Espírito forte      | (    | h  | ἱστορία    | <i>historía</i>   |
| Espírito fraco      | )    |    | ἄνθρωπος   | <i>ánthropos</i>  |

### 1.1 Observações

Mantêm-se os acentos agudo, grave e circunflexo nos locais em que se encontram em grego.

O iota subscrito virá entre parênteses.

Exemplo: τῶ τόξω ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.

*tṓ(i) tóxw(i) ónoma bíos, érgon dè thánatos.*

Será destacado apenas o espírito rude, acrescentando-se a letra “h” antes da vogal aspirada. Exemplos: ἡγεμονία: *hegemonía*; ὑποψία: *hypopsía*.

## 2. Referências bibliográficas

### 2.1 Localização e abreviação

As referências bibliográficas aparecerão em notas de rodapé, vindo completas na primeira ocorrência, e resumidas da segunda ocorrência em diante, contendo apenas o último sobrenome do autor, o ano da publicação e a página citada. Exemplo:

a) Primeira ocorrência:

<sup>1</sup> PRESS, Gerald. The Logic of Attributing Characters' Views to Plato. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). *Who Speaks for Plato?: Studies in Platonic Anonymity*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000. p. 27-38.

b) Segunda ocorrência (numa hipotética nota 12):

<sup>12</sup> PRESS, 2000, p. 30.

### 2.2 Formato

As referências bibliográficas devem seguir as normas da ABNT (NBR6023 de 2002), com grifos em itálico. Exemplos:

[i] *Livro*

DE CAMP, L. Sprague. *Lost Continents: The Atlantis Theme in History, Science, and Literature*. New York: Dover, 1970.

[ii] *Parte de livro*

RAMAGE, Edwin S. Perspectives Ancient and Modern. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). *Atlantis: Fact or Fiction?* Bloomington: Indiana University Press, 1978. p. 3-45.

[iii] *Artigo de periódico*

GILL, Christopher. Plato's Atlantis Story and the Birth of Fiction. *Philosophy and Literature*, Dearborn, v. 3, n. 1, p. 64-78, Spring 1979.

### 2.3 Autores antigos

As referências a autores antigos devem vir, em português, na forma: AUTOR. *Obra*, passagem citada. Exemplos:

PLATÃO. *Timeu*, 17a1-20c3.

ESTRABÃO. *Geografia*, 2.3.6.

Quando for necessário apontar a edição utilizada, devem-se seguir as normas mencionadas no item 2.2.





Kléos, Revista de Filosofia Antiga, foi composta  
em Garamond e New Athena Unicode,  
impressa na Gráfica da UFRJ,  
em papel pólen soft 80 gr/m<sup>2</sup> e capa  
em papel vergê quartzo rosa 180 gr/m<sup>2</sup>  
no Rio de Janeiro, RJ,  
em 2016.