

των πάσας εἶναι κοινάς, ἰδίᾳ δὲ ἰ μηδενὶ μηδ  
συνοικεῖν· καὶ τοὺς παῖδας αὐ̄ κοινοὺς, καὶ  
γονεὰ ἔκγονον εἰδέναι τὸν αὐτοῦ μήτε παῖδα γ  
Πολλύ, ἔφη, τοῦτο ἐκείνου μείζον πρὸς ἄπι  
καὶ τοῦ δυνατοῦ πέρι καὶ τοῦ ὠφελίμου.

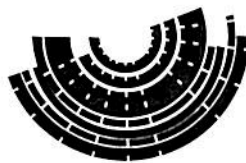
Οὐκ οἶμαι, ἦν δ' ἐγώ, περὶ γε τοῦ ὠφελ  
ἀμφισβητεῖσθαι ἄν, ὡς οὐ μέγιστον ἀγαθὸν κ  
μὲν τὰς γυναικας εἶναι; κοινοὺς δὲ τοὺς πα  
εἴπερ οἶόν τε· ἀλλ' οἶμαι περὶ τοῦ εἰ δυνατὸν  
πλείστην ἄν ἀμφισβήτησιν γενέσθαι.

Περὶ ἀμφοτέρων, ἦ δ' ὅς, εὖ μάλλ' ἄν ἀμφι  
τηθείη.

Λέγεις, ἦν δ' ἐγώ, λόγων σύστασιν· ἐγ  
ῶμην ἕκ γε τοῦ ἐτέρου ἀποδράσεσθαι, εἴ σο  
ξείεν ὠφέλιμον εἶναι, λοιπὸν δὲ δὴ μοι ἔσεσθαι  
τοῦ δυνατοῦ καὶ μή.

Ἄλλ' οὐκ ἔλαθες, ἦ δ' ὅς, ἀποδιδράσκων,  
ἀμφοτέρων πέρι δίδου λόγον.

Ἐφικτέον, ἦν δ' ἐγώ, δίκην. τασόνδε μι  
χάρισαί μοι· ἔασόν με ἰ ἑορτάσαι, ὥσπερ οἱ ἄ  
τὴν διάνοιαν εἰώθασιν ἐστιᾶσθαι ὑφ' ἑαυτῶν,  
μόνοι πορεύωνται. καὶ γὰρ οἱ τοιοῦτοί που,  
ἐξευρεῖν τίνα τρόπον ἔσται τι ὧν ἐπιθυμοῦσι,  
το παρέντες, ἵνα μὴ κάμνωσι βουλευόμενοι



22  
23

revista de estudos  
filosóficos e históricos  
da antigüidade

julho 2006/ junho 2007  
ano XI/XII

boletim do centro do pensamento antigo (unicamp)  
e do núcleo de estudos da cultura e da tradição  
clássicas (unb)  
ISBN 85 86572 09 8

# REVISTA DE ESTUDOS FILOSÓFICOS E HISTÓRICOS DA ANTIGÜIDADE

BOLETIM DO CPA/UNICAMP E DO NEC/UNB

Ano XI/XII nº 22/23 Julho de 2006/Junho de 2007

ISSN: 1677-8693

CPA (CENTRO DE ESTUDOS E DOCUMENTAÇÃO SOBRE O PENSAMENTO ANTIGO CLÁSSICO, HELENÍSTICO E SUA POSTERIDADE HISTÓRICA) – IFCH – UNICAMP NEC (NÚCLEO DE ESTUDOS DA CULTURA E TRADIÇÃO CLÁSSICAS) – UNB



# REVISTA DE ESTUDOS FILOSÓFICOS E HISTÓRICOS DA ANTIGUIDADE

BOLETIM DO CPA/UNICAMP E DO NEC/UNB

[www.antiguidade.org](http://www.antiguidade.org)

Publicação do *Centro de Estudos e Documentação sobre o Pensamento Antigo Clássico, Helenístico e sua Posteridade Histórica* do IFCH-UNICAMP e do *Núcleo de Estudos da Cultura e Tradição Clássicas* da Universidade de Brasília (UnB).

**ISSN 1677-8693**

## **Comissão Editorial**

Flávio Ribeiro de Oliveira (UNICAMP)

Gabriele Cornelli (UnB)

Hector Benoit (UNICAMP)

José Otávio Nogueira Guimarães (UnB)

Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP)

Sandra Lúcia Rodrigues da Rocha (UnB)

## **Comissão de Redação**

Adilton Luís Martins (UNICAMP)

Daniel Dobrigkeit Chinellato (UNICAMP)

Humberto Zanardo Petrelli (UNICAMP)

Jonatas Rafael Alvares (UnB)

Mariana Leme Belchior (UnB)

Robson Gabioneta (UNICAMP)

Rodrigo Batagello (UnB)

Talita Lobo Vianna (UnB)

## **Comissão Científica**

André Leonardo Chevitarese (UFRJ)

Emilio Zaina (Universidad de Bahía Blanca)

Fernando Muniz (Universidade Federal Fluminense)

Francisco Benjamim de Souza Neto (UNICAMP)

Francisco Bravo (Universidade de Caracas)

Franco Trabattoni (Università degli Studi di Milano)

Giovanni Casertano (Università degli Studi di Napoli)

Giuseppina Grammatico (Universidad Nacional del Chile)

Glaydson José da Silva (UNIFESP)

JAA Torrano (USP)

José Remesal (Universidade de Barcelona)

Júlio César Magalhães de Oliveira (Universidade Estadual de Londrina)  
Livio Rossetti (Università degli Studi di Perugia)  
Luc Brisson (Universidade de Paris)  
Lygia Araújo Watanabe (USP)  
Maria Carolina Alves dos Santos (UNESP)  
Maura Iglesias (PUC-RJ)  
Norberto Guarinello (USP)  
Renata Senna Garrafoli (Universidade Federal do Paraná)  
Richard Hingley (University of Duham)  
Samuel Scolnikov (Universidade Hebraica de Jerusalém)

**Projeto Gráfico:** Renata Carla Atilano

**Editoração eletrônica:** Jonas Rafael Alvares

**Imagens, finalização e divulgação:** Setor de Publicações do IFCH

**Impressão:** Gráfica do IFCH-UNICAMP

## SUMÁRIO

|  |     |
|--|-----|
| <b>Apresentação</b>  |     |
| <i>Hector BENOIT / Gabrielle CORNELLI</i> .....  | 7   |
| <b>Do <i>Édipo Rei</i> de Freud ao Platão de Lacan</b>   |     |
| Alessandra CANEPPELE .....   | 9   |
| <b>Heidegger e o <i>Sofista</i> de Platão</b>  |     |
| Anastácio Borges de ARAÚJO JÚNIOR .....  | 31  |
| <b>Il concetto stoico di “bene” in Stobeo</b>  |     |
| Emmanuele VIMERCATI.....   | 47  |
| <b>A noção de <i>physis</i> nos últimos livros do diálogo <i>Leis</i></b>  |     |
| Hector BENOIT .....  | 77  |
| <b>Actualité de la théorie Pythagoricienne de la musique</b>   |     |
| Joël FIGARI .....  | 101 |
| <b>A relação entre meios e fins na compreensão aristotélica da virtude ética – um ensaio sobre a questão da justa medida na ética aristotélica</b> |     |
| Márcio Petrocelli PAIXÃO .....   | 143 |
| <b>A “estranheza” dos antigos, ou: para que serve a Antigüidade?<br/>Sobre certa leitura de Quintiliano pelos “modernos”</b>                       |     |
| Marcos A. PEREIRA .....  | 175 |
| <b>Dialética e Terapêutica no <i>Fedro</i> de Platão</b>   |     |
| Maria Carolina Alves dos SANTOS .....  | 201 |
| <b>O Impulso para Romanizar</b>  |     |
| Renato PINTO .....   | 219 |

|   |     |
|---|-----|
| <b>A arte maiêutica sem pressupostos de Sócrates</b><br>Thomas Alexander SZLEZÁK<br><i>Tradução:</i> Daniel Dobrigkeit Chinellato .....                   | 251 |
| <b>The Greeks and the Good Life: A Dialogue</b><br>Thomas M. ROBINSON / Aikaterini LEFKA.....   | 277 |
| <b>Destino da Alma - Destino da <i>Pólis</i>: religião poliade, orfismo e suas relações com a cidade</b><br>Walter NASCIMENTO NETO .....                  | 305 |
| <b>Resenhas</b>   |     |
| <b>The Origin of the History of Science in Classical Antiquity</b> , ZHMUD, Leonid<br>Gabriele CORNELLI .....   | 327 |
| <b><i>Em busca de Jesus: debaixo das pedras, atrás dos textos</i></b><br>CROSSAN, John Dominic & REED, Jonathan L.<br>Gabriella Barbosa RODRIGUES .....   | 331 |
| <b>Imagens do Poder em Sêneca: Estudo sobre o “<i>De Clementia</i>”</b><br>VIZENTIN, Marilena<br>Maria Aparecida de Oliveira SILVA .....                  | 335 |
| <b>Introdução à Filosofia Antiga. Premissas filológicas e outras “ferramentas de trabalho”</b> , ROSSETTI, Livio<br>Maria Carolina Alves dos SANTOS ..... | 341 |
| <b>L’Empire Romain</b> , Patrick Le Roux<br>Pedro Paulo A. FUNARI .....   | 347 |

# APRESENTAÇÃO

## Hector Benoit / Gabriele Cornelli\*

Quando da fundação do *Centro do Pensamento Antigo* – CPA – em 1995, na UNICAMP, os professores Hector Benoit e Pedro Paulo Funari iniciaram a revista *Boletim do CPA*, que desde então deu à luz 21 exemplares. Apesar de sempre aberta a contribuições das diversas áreas dos estudos clássicos, a revista, assim como o CPA, embasava-se mais nos departamentos de Filosofia e História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Mais recentemente, a revista passou a ter a contribuição sistemática do Professor Flávio Ribeiro de Oliveira do Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP. A partir do presente número duplo 22/23, com grande satisfação, inaugura-se uma nova fase da revista, com a ampliação da Comissão Editorial, que passará agora a incluir os professores José Otávio Nogueira Guimarães, do Departamento de História e a Professora Sandra Lúcia Rodrigues da Rocha do Departamento de Lingüística e Línguas

---

\* Hector Benoit é Professor Livre-Docente do Departamento de Filosofia da Unicamp. Diretor do Centro do Pensamento Antigo. Gabriele Cornelli é professor de Filosofia Antiga do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília. Coordenador do Grupo Archai: as origens do pensamento ocidental ([www.archai.unb.br](http://www.archai.unb.br)).



Clássicas da Universidade de Brasília. Conforme acordo realizado entre o *Centro do Pensamento Antigo* e o *Núcleo de Estudos da Cultura e da Tradição Clássicas* da Universidade de Brasília, passaremos a realizar um trabalho conjunto. Nesse sentido, o *Boletim do CPA* passará a denominar-se *Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antigüidade*, tendo como subtítulo *Boletim do Centro do Pensamento Antigo (UNICAMP) e do Núcleo de Estudos da Cultura e da Tradição Clássicas (UnB)*. Certamente, esse passo adiante permitirá o fortalecimento da nossa publicação, a melhoria da sua qualidade, ampliando a sua divulgação tanto nacional como internacionalmente. A revista pretende possuir uma versão eletrônica e outra editada em papel.

Campinas, 13 de setembro de 2008.

# DO ÉDIPO REI DE FREUD AO PLATÃO DE LACAN

*Alessandra Caneppele\**

**Resumo:** Nas obras de Freud e de Lacan encontramos uma forte referência à tradição antiga. No presente artigo, investigamos como o modo particular de ocorrência dessa referência em cada uma dessas obras poderia nos auxiliar a compreender o papel que cada um desses autores desempenhou na história da psicanálise.

## From Freud's Oedipus Rex to Lacan's Plato

**Abstract:** In the works of Freud and Lacan we find a strong reference to the classic tradition. In this paper, I investigate how the way in which this reference occurs in each of these works could help us to understand the role of each of these authors in the history of psychoanalysis.

## Freud e Édipo

Aos dezessete anos, em seu exame de conclusão do que seria hoje o nosso colegial, foi pedido a Freud que ele traduzisse um trecho do *Édipo Rei* de Sófocles. Em carta a um amigo, ele comenta que se saíra muito bem no exame, pois já havia feito a leitura dessa peça em grego antes “por conta própria”. Freud

---

\* *Alessandra Caneppele é pesquisadora colaboradora do IEL-Univamp.*

saíra vitorioso de seu exame, assim como o Édipo louvado como herói no trecho traduzido por ele. Esse pode ser considerado o primeiro de uma série de episódios que enlaçaram os nomes de Freud e de Édipo de um modo indissociável na expressão Complexo de Édipo. Rudnytsky, entre outros autores, em seu livro *Freud e Édipo*, enfatiza a identificação do fundador da psicanálise com o herói sofocleano, retomando outras cartas pessoais de Freud nas quais ele se descreve metaforicamente como alguém diante de uma esfinge, colocando veladamente a si mesmo no lugar de Édipo/herói.<sup>1</sup> Poderíamos dizer, portanto, que o texto sofocleano não era apenas um livro que Freud lera, mas sim uma obra que ele carregava *par coeur*.

Será também em sua correspondência pessoal que veremos a primeira associação entre suas investigações clínicas e sua paixão por essa tragédia. Em carta de 1897 de Freud a Fliess, lemos: “compreende-se a força avassaladora de *Édipo Rei*, que desafia todas as objeções que o intelecto eleva contra a premissa do oráculo, e compreende-se porque o posterior drama de destino devia fracassar miseravelmente. Nos rebelamos contra toda compulsão individual arbitrária ... mas a saga grega captura uma compulsão que cada um reconhece porque registrou em seu interior a existência dela. Cada um dos ouvintes foi em seu gérmen e em sua fantasia um Édipo e, ante o cumprimento do sonho trazido aqui à realidade objetiva retrocede espantado, com toda a quantidade de repressão de seu estado infantil em seu estado atual (p. 307).<sup>2</sup> Nessas cartas Freud está às voltas com sua auto-análise, aprofundando a interpretação de seus sonhos e cada vez mais detalhando a particularidade das formações inconscientes. Ao amigo, na parte do parágrafo que antecede o citado acima, Freud escreve que o

---

<sup>1</sup> Rudnytsky, P.L. *Freud e Édipo*. São Paulo: Perspectiva, 2002. Para a referência à primeira carta de Freud citada, cf. p. 12.

<sup>2</sup> Freud, S. *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001, vol. I, p. 307.

material que vai elaborando em sua auto-análise é cada vez mais prolixo, fragmentado e confessa: “ser completamente sincero consigo mesmo é um bom exercício. Apenas um pensamento de validade universal me foi dado: também em mim encontrei o enamoramento pela mãe e os ciúmes dirigidos ao pai, e agora o considero um acontecimento universal da primeira infância”.<sup>3</sup> Como podemos ler, Freud se ressentia de uma investigação clínica e pessoal que avança mas não permite conclusões, mantém-se fragmentada. É o texto de Sófocles, guardado entre os materiais anímicos freudianos em sua força avassaladora que lhe permite fazer a passagem do fragmentado de uma análise para o universal de uma teoria (talvez passar da literatura para a psicanálise?) Mas no momento em que ele faz essa passagem – no momento em que ele teoriza – Freud vai além do reconhecimento de si como igual no amor e ódio aos pais, ele identifica-se a Édipo enquanto herói que decifra enigmas - ou seja, para teorizar e fundar a psicanálise é a identificação a Édipo enquanto herói que deve se realizar. Não é por acaso que Freud, em sua primeira referência publicada à peça, escreve: “a ação do drama não é outra coisa senão a revelação que avança passo a passo [...] trabalho comparável ao da psicanálise”.<sup>4</sup> Mais do que o drama de um assassino incestuoso, para Freud *Édipo Rei* é o drama de um herói em busca da revelação de seus segredos.

Um fato conhecido da biografia freudiana revela o quanto Édipo ataca um nó entre a vida e a obra de Freud: quando completou 50 anos, seus seguidores psicanalistas o presentearam com um medalhão com a sua imagem à frente e no verso a imagem de uma esfinge e a transcrição dos seguintes versos extraídos do *Édipo Rei* de Sófocles: “que decifrava os famosos enigmas e era muito

---

<sup>3</sup> *op. cit.*, p. 307.

<sup>4</sup> *op. cit.*, vol. IV, p. 270.

poderoso”. Segundo seu biógrafo oficial, Ernst Jones, no momento em que Freud recebeu o presente ele ficou pálido e agitado como se houvesse visto “um fantasma saindo do túmulo”.<sup>5</sup> Segundo as palavras ainda de Jones, essa sensação ocorreu porque Freud não pôde deixar de associar a cena presente à lembrança de que quando ele passeava pelos pátios da Universidade de Viena ainda jovem ele tivera a fantasia de ter no futuro o seu próprio busto ali e abaixo desse imaginara as mesmas palavras agora lidas no medalhão.

Assim, o drama sofocleano é tão importante na vida de Freud quanto o é para a teoria da psicanálise (como atesta de modo quase anedótico a coincidência da escolha do presente entregue a ele pelos seus seguidores) – nó compreensível no caso de uma teoria como a freudiana, que institui o campo da psicanálise a partir justamente da auto-análise de seu próprio fundador. Mas, mais do que isso, a saga de Édipo, em sua qualidade tanto de conteúdo anímico de Freud quanto também de conteúdo universal, inscrito na cultura e na tradição, permitiu ao fundador da psicanálise passar do que era uma vivência individual para uma estrutura universal passível de ser concebida teoricamente. É desse modo particular que a tradição trágica grega comparece como fundamental à fundação da obra freudiana.

### **Freud e os filósofos gregos**

Mas e os outros nomes e obras gregas que também comparecem na escrita freudiana? Eles compartilhariam desse mesmo lugar privilegiado ocupado pela tragédia grega, representada pelo *Édipo Rei* de Sófocles? Investiguemos qual é a presença de Platão e Aristóteles, enquanto representantes da filosofia

---

<sup>5</sup> Jones, E. *Vida e Obra de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975, p. 377.

grega, na obra de Freud. O que já poderia nos dar uma primeira pista sobre essa presença é o fato de que a biblioteca freudiana, ao contrário das obras dos trágicos gregos, relativamente bem representadas, essa biblioteca continha apenas uma obra de Aristóteles (a *Poética*) e nenhum Platão. Contudo, palavras como *catarse* e *proton-pseudos*, retiradas do léxico aristotélico, são usadas na fundação dos primeiros passos da teoria psicanalítica – mas sem que se faça qualquer referência à origem antiga dessas. Por que? Quanto à *catarse*, poderíamos supor que Freud e Breuer a conceberiam a partir do que a tradição médica construiu como conceito de *catarse* e, portanto, a referência antiga seria desnecessária. Contudo, para certos comentadores (por exemplo, Rouanet), não há dúvida de que a análise freudiana da *catarse* na clínica das histerias é “puramente aristotélica”.<sup>6</sup> Poderíamos dizer o mesmo sobre a função da *catarse* na compreensão freudiana da tragédia – mas, como vimos acima, não é essa a referência feita por Freud: tanto na compreensão do sintoma quanto naquela do complexo de Édipo a *catarse* ganha seu peso não em sua referência a Aristóteles, mas sim com a clínica e a auto-análise de Freud. Que Freud desde cedo tenha absorvido os ensinamentos de Aristóteles através principalmente das aulas de Franz Brentano que ele frequentava com tanto interesse e assiduidade, não há a menor dúvida – mas não nos parece correto afirmar que tenha sido importante para Freud marcar uma referência a Aristóteles, filiar-se ao pensamento desse, nos primeiros passos de sua teorização psicanalítica, em sua clínica – tal como fizera em relação a sua referência ao Édipo sofocleano (a referência ao Édipo é fundamental; aquela a Aristóteles não o é). Notemos ainda que os termos que aparecem no princípio da obra freudiana como possível referência velada a Aristóteles não persistirão em seu léxico.

---

<sup>6</sup> Rouanet, S.P. *Os dez amigos de Freud*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 262.

E com Platão? Já vimos que ele estava ausente da biblioteca de Freud. Mas sabemos também que Freud colocou entre os seus dez livros mais queridos aquele de Theodor Gomperz intitulado *Pensadores gregos – uma história da filosofia antiga*.<sup>7</sup> Temos aqui uma nova pista permitindo uma nova hipótese sobre a presença antiga na obra do fundador da psicanálise: Freud teria tido contato com muito do pensamento antigo através da leitura de comentadores modernos seus contemporâneos (mesmo se admitirmos que ele lia os originais, é certo que era através desses comentadores que ele os compreendia). Nesse contexto parece ilustrativo lembrar que Freud traduzira em seus primeiros anos de universidade o capítulo de um livro de Stuart Mill dedicado à leitura do próprio Mill sobre a leitura que Grote fizera de Platão! Mas essa suspeita sobre um platão freudiano de segunda mão não parece ter atrapalhado o trabalho de alguns autores que buscaram ver Platão em vários cantos da obra freudiana – embora o próprio Freud tenha desqualificado por exemplo a aproximação entre o método socrático e o analítico. Mas como Freud ele mesmo faz comparecer Platão em sua obra?

Na maioria das vezes encontramos apenas o nome de Platão associado a sua concepção de Eros para mostrar a natureza da concepção psicanalítica da sexualidade – em alguns trechos, para exemplificar o que a psicanálise postula, outras explicitamente para justificar o caráter por assim dizer nobre, a ascendência elevada da concepção psicanalítica – portanto, como Assoun por exemplo comenta, Freud usa Platão assim como outros filósofos como “referência legitimadora” ou como antecipação de um conceito psicanalítico.<sup>8</sup> A leitura desses trechos não deixa dúvida de que a referência ao nome de Platão comparece sempre quando Freud constrói em sua exposição a argumentação de um suposto

---

<sup>7</sup> cf. Rouanet, *op. cit.*

<sup>8</sup> Assoun, P.-L. *Freud, a filosofia e os filósofos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978, p. 130.

opositor – e, frente a esse, há um uso retórico da referência a um terceiro supostamente inatacável (Platão). Ora, em sua *Apresentação Autobiográfica* (1924) Freud confessa que não foi lendo Platão que ele chegou à aproximação da qual faz uso, mas sim através da leitura de Havelock Ellis<sup>9</sup> – ou seja, podemos concluir que o Platão que comparece nessas menções apenas como nome não é fruto de uma leitura do texto mesmo desse autor.

Mas em dois textos de Freud encontramos a transcrição de trechos de uma mesma obra de Platão – d'O *Banquete*. Esse dado poderia dizer algo contra a interpretação de que a obra mesma de Platão não era fundamental para a elaboração da teoria freudiana? Certamente não! Pois os dois trechos transcritos por Freud mostram justamente que o que ele vai buscar na obra platônica é a fala daqueles a quem Sócrates se contrapõe: ou seja, das personagens que discursam de um ponto de vista estranho ao que será concluído pelo exercício socrático. Assim em 1909 Freud usará as palavras de Alcibiades para exemplificar a ambigüidade do amor<sup>10</sup>; e em 1920, em *Para além do princípio do prazer*, a exposição de Aristófanes sobre o mito da união e divisão dos seres humanos será citada como afim à suposição de que Eros buscaria o retorno a um estado anterior de união e completude.<sup>11</sup> Nesse último texto é explícito que Freud usa o texto de Platão apenas como fonte de um mito ilustrativo – não se trata de modo algum de um interesse freudiano pelo tratamento que esse mito recebe no pensamento platônico. Além disso, a longa nota sobre os *Upanishads* que Freud acrescenta à citação de Aristófanes/Platão poderia indicar que ele estaria muito mais interessado na leitura de Schopenhauer sobre esse mito do que propriamente na de Platão.

---

<sup>9</sup> Freud, S. "Présentacion autobiográfica" in *op. cit.*, vol. XX, p. 1.

<sup>10</sup> Freud, S. "A propósito de um caso de neurosis obsesiva" in *op. cit.*, vol. X, p. 187.

<sup>11</sup> Freud, S. "Más allá del principio de placer" in *op. cit.*, vol. 18, p. 56.



Há, por fim, uma observação fundamental para que possamos compreender a diferença entre o modo como comparecem o *Édipo Rei* de Sófocles e as referências a Platão. Freud insistentemente distinguiu entre os conceitos fundantes da teoria psicanalítica e outros concebidos como puramente metapsicológicos, especulativos e que, enquanto tal, poderiam ser modificados conforme fossem sendo modificadas as necessidades teóricas. É dentro desse contexto especulativo que ele situa por exemplo o artigo em que encontramos a citação das palavras de Aristófanes e entre os conceitos especulativos, encontra-se justamente a teoria das pulsões (a suposição de que são duas, nomeadas Eros e Thanatos). Ou seja, quando Freud usa Platão estamos no terreno das concepções especulativas que não são definidoras do campo mesmo da psicanálise – tal como o é o conceito de Complexo de Édipo. Ora, basta essa constatação para que possamos afirmar que a força da herança grega na obra de Freud não está naquilo que para ele chega através de sua filosofia, mas sim na força e presença das personagens de sua literatura. E, como vimos, nesse lugar em que ele efetivamente encontra a tradição grega, essa desempenha um papel fundamental para a fundação da obra psicanalítica freudiana.

### **Lacan e Antígona**

Anos depois, com a psicanálise já transformada em uma instituição com tradição, teria Lacan, na qualidade de proponente de uma refundação desse campo, mantido a mesma relação de seu antecessor para com a tradição grega?

Basta uma olhada no index de nomes próprios que aparecem nos *Seminários* de Lacan para se ter uma idéia do peso da tradição grega no seu ensinamento: a exceção de Freud, Aristóteles é o nome próprio citado no maior

número de lições.<sup>12</sup> Aristóteles, Sócrates e Platão estão entre os sete nomes mais mencionados por Lacan (fora esses, temos Descartes, Hegel, o nome próprio Édipo associado a Complexo e aquele de Möbius, associado à banda – logo, predominam nomes de filósofos e, entre esses, aquele dos gregos).

Quanto às obras mais freqüentemente citadas, lemos que *O Banquete* de Platão só aparece menos do que *A Interpretação dos Sonhos* de Freud (é a segunda obra mais mencionada em um maior número de lições). E segue nessa lista, dividindo posições preponderantemente com obras de Freud e Lacan e filósofos como Hegel e Kant, outras obras de Platão e Aristóteles, até que, quase ao final dessa lista, encontramos o *Édipo Rei* de Sófocles. Dessas primeiras observações podemos retirar de imediato uma conclusão: é inegável a referência lacaniana ao pensamento grego. Mas, apenas pela leitura desse index, poderíamos deduzir também que Lacan estabeleceria uma interlocução maior, mais presente, com obras e autores filósofos do que com a literatura grega – portanto, de um modo oposto ao que reconhecemos acima em Freud. Mas será que uma estatística quase grosseira justificaria tal dedução?

Busquemos, então, o próprio texto lacaniano.<sup>13</sup> Lacan dedica um de seus seminários ao tema da ética da psicanálise – o *Seminário VII*. Para a articulação de seu tema a personagem de Antígona, tal como caracterizada no texto de Sófocles, é fundamental – ela personificará para Lacan não apenas a conduta ética, mas sim o que ele definirá como a ética do desejo.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Le Gaufey, G. *Index des noms propres et titres d'ouvrages dans l'ensemble des séminaires de J. Lacan*. Paris: E.P.E.L., 1998, p. 68.

<sup>13</sup> Há uma grande polêmica em torno da publicação dos Seminários de Lacan e que atinge também a transcrição das referências e citações que o autor faz em grego (Vidal-Naquet, por exemplo, aponta diversos erros na edição de Jacques Alain Miller justamente do *Seminário VII*). Tais erros – sejam eles de transcrição ou do próprio Lacan – não justificam deixarmos de reconhecer que Lacan, assim como tantos outros franceses de sua geração e com a sua formação, tinha um conhecimento mais do que superficial da tradição grega.

<sup>14</sup> É inegável que o que Lacan consegue articular desse modo nesse seminário causou grande

Analisemos como a *Antígona* de Sófocles comparece na quarta parte desse seminário.<sup>15</sup> Lacan começa dizendo que vai falar sobre a tragédia. Mas, logo após anunciar sua intenção, eis que o encontramos falando sobre a poética de Aristóteles (p. 288). A seguir, como que se corrigindo, ele anuncia sua volta à *Antígona* (p. 289), mas, antes de voltar a essa, ele retoma novamente Aristóteles (p. 290). Duas páginas depois, percebendo seu desvio, ele se confessa “na obrigação de entrar nesse texto da *Antígona*” (p. 292), mas, imediatamente, passa a falar de Hegel. Mais uma vez, na mesma lição, ele tenta de novo voltar à *Antígona*, mas nesse ponto ele deriva em outras referências: Bruyère, Rohde, Hamlet, Édipo, Anouilh até ... voltar novamente a Aristóteles e, depois, anunciar pela quinta vez sua intenção de “entrar” no texto da tragédia – e a lição acaba e ele não entra no texto!

E como ele termina essa lição? Respondendo a um comentário de Goethe sobre essa tragédia segundo o qual a fala em que Antígona justifica seu ato seria interpolada, pois seria absurda. (p. 297). Lacan já anunciara na conclusão da parte do seminário que precede sua abordagem da tragédia de Sófocles que sua leitura se faria através das leituras sobrepostas a esse texto, notadamente aquelas de Aristóteles, Goethe e Hegel: “não há nos gregos campo no qual o horizonte tenha restado fechado à sobre-estrutura. É aqui [em *Antígona*] onde a sobre-estrutura se fez mais escandalosa, aqui onde ela se mostra mais na superfície. O que deu os maiores problemas no decorrer das épocas, desde Aristóteles até Hegel, até Goethe” (p. 281). Na conclusão da lição em que ele pretende apresentar o texto de *Antígona*, Lacan novamente faz referência à leitura

---

impacto no interior das reflexões sobre a prática do analista – mas não é sobre isso que devemos nos ocupar aqui.

<sup>15</sup> *Le Séminaire, Livre VII*. Paris: Seuil, 1986. Para facilitar a leitura, a partir de agora incluiremos no corpo do texto o número da página dessa edição do seminário à qual estaremos nos referindo.

de Goethe e, por fim, no meio da última lição sobre o tema, ele retomará a interpretação de Goethe de modo que o trecho que restava incompreensível para o poeta alemão passa a desempenhar o papel justamente de ponto de articulação para toda a sua leitura – é na fresta do que fica sem sentido para a tradição que Lacan introduzirá a ética do desejo, da escolha “que nenhum bem motiva” (p. 281).<sup>16</sup>

Enfim, Lacan estabelece um diálogo com a tradição das leituras sobre a tragédia que tratam do tema Antígona – é com essas leituras, a partir de Aristóteles e em resposta a Goethe, que Lacan dialoga e não com *Antígona*. Torna-se, portanto, fácil de compreender por que na lição seguinte, na qual ele apresentará um resumo da tragédia, ele quase peça desculpas chamando sua apresentação da peça como um “desvio necessário” (p. 299). O ponto visado pelo percurso lacanianiano é o avanço do que ele reconhece como ponto falho da tradição das leituras da tragédia – logo, ler *Antígona* é apenas degrau necessário para se chegar a uma outra cena onde efetivamente se dá a interlocução/batalha. Vejamos a explicitação dessa afirmação em um dos trechos finais da análise lacanianiana da peça:

“Vocês percebem retrospectivamente que ... essa imagem de Antígona, latente, fundamental, faz parte da moral de vocês, quer vocês queiram ou não. É por isso que é importante lhe interrogar o sentido – que não é o sentido edulcorado através do qual a lição é normalmente veiculada. Trata-se de nada a menos do que da re-interpretação da mensagem sofocleana. [...] Mesmo podendo ser detido em um certo ponto – porque eu não excluo que eu possa eu também fazer um contresens -, eu penso ter retirado o não-senso global no qual Sófocles

---

<sup>16</sup> Lacan lê o trecho em que Antígona diz “ele é o que ele é” como uma parada do significante, que apontaria para a Spaltung do sujeito que no caso de Antígona estaria perdida na geração anterior – daí a necessidade de ela realizar um desejo puro enquanto desejo de morte.

é conservado pelo cuidado de uma certa tradição” (p. 330). Aqui a referência de Lacan é sem dúvida à falta de sentido reconhecida por Goethe na *Antígona*.

Ao final dessa mesma lição, comentando um pouco melancolicamente sua própria erudição e se referindo a si mesmo como “Maître Jacques” (p. 332), Lacan assume o papel de mestre entre mestre desempenhado por ele em sua abordagem de *Antígona*. Trata-se, portanto, de uma aproximação da tragédia, das personagens que a constituem, que se faz através da tradição, pelos olhos dos mestres e na qualidade de um deles. Trata-se, portanto, de uma posição completamente diversa daquela de Freud diante do personagem trágico – passamos aqui do lugar de identificação daquele que funda a psicanálise em uma auto-análise para aquele de quem a refunda como ensinamento – não mais a identificação aos heróis, mas sim a identificação aos mestres. E Aristóteles está na linha de frente das identificações lacanianas ao mestre.<sup>17</sup>

Conclui-se que no que se refere à interlocução com a tragédia grega, com suas personagens trágicas, as obras de Freud e de Lacan comportam-se de modos completamente diferentes e, por outro lado, a diferença encontrada em Lacan implica um outro apelo à filosofia grega, também diverso daquele encontrado em Freud. Comparar as citações que ambos fazem de uma mesma

---

<sup>17</sup> Fazemos um pequeno parêntese indicando dois temas da obra lacianiana os quais estão indissoluvelmente intrincadas a uma reflexão da obra aristotélica. No seminário *Les non-dupes errent* (de 1974) a *Lógica* de Aristóteles aparece como central para a compreensão do que seria o discurso do mestre. Embora afirme, na Conferência pronunciada na Unesco em 1978, que “Aristóteles não disse nada de bom sobre o negócio da alma”, Lacan, por outro lado, vê na *Lógica* desse mesmo uma primeira ciência do real que não teria nada a ver com a verdade: o que a lógica aristotélica escreveria, assim como o discurso do mestre, seria o sedimento, o resto definido como real. Justifica-se assumir Aristóteles como mestre, na medida em que ele mesmo fora capaz de reconhecer o funcionamento do discurso do mestre como aquele que não diz a verdade, mas sim escreve o real a ser retomado por um outro discurso/mestre. Além dessa articulação com a obra de Aristóteles, será também fundamental para Lacan a concepção aristotélica de causalidade – e para uma análise mais aprofundada desse tema remetemos ao livro *Figures du destin*, de Danielle Eleb.

obra de Platão pode nos ajudar a avaliar a natureza desse outro apelo à filosofia encontrado na obra de Lacan.

### Lacan e Platão

Vimos que Freud usa as palavras que Platão coloca na boca dos convivas do *Banquete* – portanto, das personagens demasiadamente humanas (Aristófanes, Alcibiades) que servem de contraponto ao exercício socrático transmitido por Platão. Já a Lacan interessa explicitamente aquilo que o exercício filosófico de Sócrates e Platão faz incidir sobre as palavras das personagens. Ora, no *Seminário VIII*, a apresentação dos desdobramentos dos ensinamentos de Lacan sobre a transferência é indissociável tanto daquilo que Sócrates acrescenta aos discursos de seus companheiros como também do modo como Platão reconstrói as cenas (na medida em que, como aponta François Regnault, para Lacan Sócrates seria o inventor da transferência<sup>18</sup>). Tal associação exige, nas palavras do próprio Lacan, que se faça um “longo desvio” (p. 49) pelo *Banquete* para se investigar a transferência.<sup>19</sup>

Para além de uma análise sobre a natureza do amor apresentada nas exposições de Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão – as quais são discutidas nas primeiras sessões da parte do seminário VIII dedicada ao *Banquete* – Lacan articula sua investigação sobre a transferência especificamente através de três temas retirados do texto platônico: 1) a entrega da palavra de Sócrates a Diotima; 2) a descrição que Alcibiades faz de Sócrates como Agalmata; 3) a resposta de Sócrates a Alcibiades. Esses três temas são trabalhados a

---

<sup>18</sup> Cf. *Conférences d'esthétique lacanienne*. Paris: Agalma, 1997.

<sup>19</sup> *Le Séminaire – Livre VIII*. Paris: Seuil, 2001, p. 49. A partir de agora os números das páginas referidas dessa edição serão colocados no corpo do texto.

partir da oposição primeira entre erastés e éromenos, enquanto os dois pólos nos quais funcionaria a dialética do amor em Platão - e que Lacan buscará retomar enquanto afim à dialética da transferência. Além dessa primeira oposição, interessa também a relação postulada por Sócrates entre Eros e a falta.

Deixemos para o final o primeiro desses temas – aquele da entrega da palavra a Diotima (tema que, veremos a seguir, será fundamental para que possamos investigar aqui o lugar que a tradição ocupa na obra de Lacan). Tomemos os outros dois temas. Grosso modo Lacan se interessa pela idéia presente no discurso de Alcibiades de que Sócrates não é o que parece: como um sileno, dentro dele ele contém tesouros e, dentre esses, ágalma. Há um percurso lacaniano, passando por argumentações a partir de outras obras da literatura grega e também a partir de considerações sobre etimologia, para mostrar que tal objeto não se reduziria à mera realidade concreta de uma estátua, mas sim estaria investido do que para nós hoje adquire o sentido vulgar de ícone, algo que possui um valor em si, como fetiche (“a função fetiche do objeto”), como uma “armadilha para deuses”; enfim, como possibilidade de o humano chamar a atenção do divino. A partir disso Lacan poderá concluir que “se esse objeto [no caso Sócrates] vos apaixonou é porque dentro, escondido, existe o objeto do desejo, ágalma” (p. 180). A descrição de Alcibiades cai como uma luva para a exposição da teoria lacaniana de que o amor se sustenta para além do próprio objeto, em um lugar onde nesse se projeta a existência de um suposto objeto todo poderoso (na medida em que na obra lacaniana o objeto a, que será aquele que estará por trás sustentando o desejo, não será senão a realidade imaginária do falo, enquanto ilusão de completude).

Se por um lado o discurso de Alcibiades corrobora a disjunção lacaniana entre o que se ama e aquilo que sustenta esse amor (entre Sócrates e seu

ágalma), por outro lado a “interpretação” que Sócrates propõe para esse amor concorda com uma práxis de deslocamento do sujeito afim àquela que Lacan reconhece como sendo a do correto exercício da psicanálise: ou seja, Sócrates/analista pronuncia o “nada sou” (219a), não reconhecendo em si esse objeto de desejo do outro, o que faz com que possa retornar ao sujeito a qualidade daquele que sustenta o seu desejo – não é Sócrates que é digno de ser amado, mas sim Alcibiades quem deve se reconhecer na posição de desejante – o que implicará, por sua vez, o segundo deslocamento que Sócrates propõe na cena mesma do *Banquete* (e não na contada por Alcibiades) quando, em sua reivindicação de amor, Sócrates reconhece justamente a posição de amante de Alcibiades: se na aparência o discurso de Alcibiades pede o amor de Sócrates, pela interpretação ele passa a ser visto como discurso sustentado pelo amor do próprio Alcibiades por Agatão. O resultado final desse exercício socrático – e daquele analítico – implicaria então recolocar o sujeito no lugar daquele que deseja, abolindo o engodo de que é aquilo que o outro efetivamente possuiria que justificaria o amor, posto que os agalmata/objeto a revelam-se ilusões (Sócrates/analista, sabendo que não tem o objeto desejado por Alcibiades/ analisando (bem supremo/objeto a, pois é essa a associação feita por Lacan), pois bem, sabendo dessa falta, Sócrates/analista pode devolver ao outro a imagem dele mesmo como amante/desejante, que se realiza agora em um outro lugar – em Agatão. A diferença, para Lacan, seria que a psicanálise devolveria para o sujeito essa mensagem como sendo aquela do inconsciente, portanto, como sua própria mensagem, enquanto no platonismo o bem supremo responderia por esse deslocamento.

Enfim, Lacan empreende uma justaposição entre o exercício socrático e o seu exercício analítico – seu exercício analítico porque é aquele que ele Lacan



quer passar para seus seguidores como o correto, deixando uma marca na tradição da psicanálise, contrapondo-se àquela práxis psicanalítica tradicional que ele execrava. Compreende-se, então, que a interlocução de Lacan com a tradição dos leitores de Platão, sua tentativa de nesse diálogo inscrever algo de novo, é indissociável de uma outra interlocução: aquela com a tradição da psicanálise, na qual ele também busca inscrever uma novidade contra os descaminhos anteriores. E se, na interlocução com a tradição psicanalítica, Lacan vai se dizer mais próximo da letra do mestre Freud (afinal, ele define sua obra como um retorno a Freud), também na interlocução que ele estabelece com a tradição de estudos clássicos ele se dirá mais próximo de Platão do que os descaminhos da bondade que sobre ele se inscreveram através dos séculos.

Mas, por que para construir seu ensinamento, deixar sua marca na tradição da psicanálise, Lacan precisaria dessa referência aos mestres (aqui, especificamente, de uma referência à tradição filosófica helênica)? Ora, reproduzimos com essa pergunta uma outra pergunta análoga que o próprio Lacan dirigiu ao *Banquete*: ou seja, por que Sócrates escolhe fazer seu elogio ao amor entregando as palavras a Diotima? Nada melhor, então, para tentarmos responder à primeira pergunta do que buscarmos a resposta lacaniana para a segunda dessas perguntas. Notemos que o próprio Lacan, em um exemplo que ele classifica de irônico, compara em seu seminário a entrega da palavra de Sócrates a o que seria o absurdo da entrega da sua palavra, da de Lacan, a um outro analista, anunciando implicitamente a passagem que nos propomos a realizar aqui.

Lacan de imediato descarta a hipótese desse artifício referir-se ao cuidado de Sócrates para com Agatão: supostamente, entregando sua palavra a um outro, as críticas de Sócrates ao elogio desse ficariam amenizadas (p. 139). Ele

anuncia o que será sua explicação para essa manobra se perguntando: “não será porque, em relação ao amor, as coisas não iriam muito longe com o método propriamente socrático?”(p. 144)

Pela explicação lacaniana Sócrates entrega sua palavra porque o método socrático, ao qual ele associa a lei do significante, levaria o tema do amor a um jogo de presença/ausência pelo qual conclui-se que se o amor não é bonito, ele é feio (p. 148). Ora, para sair desse impasse, afirma Lacan, “será urgente passar a palavra ao mito” (p. 147) e, então, chama-se Diotima para apresentá-lo (passagem da epistême ao mito, mito enquanto dóxa que se coloca entre epistême e amathía).

Primeiramente contextualizemos a justificativa para essa afirmação dentro do pensamento lacaniano: se o amor se sustenta em um objeto a, ele não funcionaria regido pelas leis do significante, mas sim habitaria o espaço imaginário das crenças (aqui Lacan associa o lugar intermediário que o amor ocupa no discurso de Diotima (intermediário entre a imortalidade e a mortalidade) ao imaginário como intermediário entre real e simbólico). A falta – que engendraria o amor tanto para Lacan como para Sócrates – o engendraria para o primeiro através do objeto a, portanto, como o que não se articula em linguagem. Daí porque Lacan pode dizer que o discurso sobre o amor exige uma outra fala que não aquela de Platão/significante.<sup>20</sup>

Contudo, Lacan nos chama a atenção para o fato de que o mito apresentado por Diotima seria um mito inventado/criado pelo próprio Platão: é Platão, em sua

---

<sup>20</sup> Trata-se agora, com a psicanálise, de conquistar enquanto saber do inconsciente o saber sobre o amor contido outrora no mito sob a forma animista (p. 151). Há novamente sobreposição entre o que sabe Platão e o que sabe Lacan – trata-se, por assim dizer, de tradução do que se constitui em termos animistas agora como saber do inconsciente. Tanto na análise de *Antígona* como daquela do *Banquete*, algo ultrapassa a ordem do significante e só pode ser retomado pela psicanálise. É essa falha do significante que exige que o discurso do mestre funcione como produtor de real, para que possa ser refeito.

Aufklärung quem, na hora de falar sobre o amor, “é suscetível de forjar um mito” (p. 149). Enfim, para Lacan, Platão usa Diotima para poder introduzir em sua obra sobre o amor, para além da dialética socrática, a criação de um mito.

Para Lacan, portanto, o procedimento platônico não é um artifício retórico nem um jogo de sedução com a platéia: o apelo a Diotima e ao mito é necessário, intrínseco ao próprio objeto com o qual se ocupa o discurso! E, o que é ainda mais relevante, o mito não comparece como repetição da tradição, mas na qualidade de ato de criação daquele mesmo que faz a referência ao mito/tradição!

Como compreender essa concepção, da presença necessária de um mito/ criação no ensinamento de Lacan? (atenção que aqui estamos investigando essa questão no interior do discurso de Lacan, portanto, de um discurso psicanalítico – e se o objeto mesmo da psicanálise é o Eros platônico, logo, todo discurso psicanalítico estaria sujeito à afirmação lacaniana sobre a necessidade de se recorrer ao mito).

Para compreender esse uso devemos retornar ao discurso do mestre. O ensinamento pressupõe alguém que ensina e alguém que aprende – e por mais que Lacan coloque em suspensão esses lugares (eles são tão impossíveis quanto aqueles presentes no discurso analítico) é certo que ele reconhece a existência desses em seu seminário: ele é o “Maître Jacques” daqueles que o seguem em seu seminário. Vimos que o discurso do mestre, tal como a lógica de Aristóteles, não seria capaz de produzir verdade, mas sim escrever um sedimento real. A função da escrita é fundamental para que se perfaça o resto do discurso. Portanto, ao mestre não caberia a repetição de uma tradição: ele deve, pelo contrário, ser capaz de, por um ato de escrita, recriar e reescrever a tradição, para que um novo resto possa ser produzido, perfazendo os lugares do discurso do mestre. É a partir do resto produzido na tradição, nos discursos de outros mestres, que se

pode reencontrar o lugar do mestre não pela repetição desses, mas sim pela sua reescrita – manter-se no lugar da repetição do saber do mestre é manter-se em um lugar de identificação imaginária a esse. Passar ao lugar de mestre é refazer esse resto em uma nova escrita – é criar tradição. Portanto, seguindo o que Lacan concebe como discurso do mestre, no ensinamento é tão necessária a referência à tradição como também o é a traição dessa mesma tradição – na medida em que apenas a composição entre esses dois elementos poderá forjar um mito que, funcionando no nível da dóxa/imaginário, poderá enganchar seus seguidores em uma nova identificação.

Assim como Sócrates cria através de Diotima um mito, Lacan através de Platão cria o mito de um Sócrates psicanalítico avant la lettre a partir do qual pode responder à tradição dos mestres que o antecedem e, por outro lado, propor a seus seguidores, psicanalistas, uma nova tradição. Logo, não há como compreender a referência lacaniana à tradição grega sem compreender o lugar no qual essa comparece: no ensinamento de um mestre que quer engajar seus seguidores em um movimento contrário àquele da tradição psicanalítica de sua época. Nesse lugar, tão importante quanto a referência a uma tradição (a uma Diotima) será a marca criadora, a nova inscrição, que o mestre acrescentará à tradição. Nesse lugar, Lacan e Platão estão identificados no desempenho de um mesmo papel: daquele que deve ensinar seus seguidores, fazendo-os despertar do sono da ignorância.

Resta-nos, então, concluir. Freud, fundando a psicanálise, manteve-se por toda a sua vida guardião do saber de Édipo – e, em nome dessa verdade, governou sobre o seu domínio julgando quem poderia ou não habitá-lo (identificação ao herói). Supondo esquecida essa verdade, Lacan fez de seu ensinamento o reencontro dos seguidores de Freud com esse saber, em um

estilo por vezes platônico (identificação ao mestre). Fundação e transmissão se opõem nesses dois autores tal como se diferenciam os lugares marcantes da presença da herança grega em cada um deles. Poderíamos dizer que cada qual encontrou nessa tradição aquilo que buscava. Mas nos parece muito mais correto e condizente com o pensamento desses autores afirmar que cada um deles, Freud e Lacan, respondeu com suas obras ao que dessa tradição antiga restava em cada um deles como pergunta.

## Referências Bibliográficas

- Assoun, P.-L. *Freud, a filosofia e os filósofos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- Badiou, A. What is love? In Zizek, S. (org.) *Critical Evaluations in Cultural Theory*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2003, p. 51-67.
- Le Brun, J. *Le Pur Amour de Platon à Lacan*. Paris: Seuil, 2002.
- Eleb, D. *Figures du Destin*. Ramonville: érès, 2004.
- Freud, S. *Briefe an Wilhelm Fliess*. Frankfurt: S. Fischer, 1985.
- \_\_\_\_\_. *La Interpretación de los Sueños*. In *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001, vol. IV e V.
- \_\_\_\_\_. *A Propósito de un Caso de Neurosis Obsesiva*. In *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, Vol. X, p. 119-194.
- \_\_\_\_\_. *Más allá del Principio de Placer*. In *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001, vol. XVIII, p. 1-62.
- \_\_\_\_\_. *Presentación Autobiográfica*. In *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001, vol. XX.
- Jones, E. *Vida e Obra de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- Lacan, J. *Le Séminaire. Livre VII*. Paris: Seuil, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Le Séminaire. Livre VIII*. Paris: Seuil, 2001.
- Le Gaufey, G. *Index des noms propres et titres d'ouvrages dans l'ensemble des séminaires de Jacques Lacan*. Paris: E.P.E.L., 1998.

Platão. *O Banquete*. In *Diálogos*. São Paulo: Abril, 1979, p. 1-53.

Rouanet, S.P. *Os dez amigos de Freud*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Rudnytsky, P.L. *Freud e Édipo*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

Sófocles. *Edipo Re. Edipo a Colono. Antigone*. Milão: Mondadori, 1991.

# HEIDEGGER E O SOFISTA DE PLATÃO

*Anastácio Borges de Araújo Junior\**

**RESUMO:** Entre os vários pensadores que, no panorama filosófico atual, retomaram a Antigüidade, Martin Heidegger, seguramente, ocupa uma posição de destaque. Ainda que muitas de suas interpretações acerca do pensamento antigo sejam controversas entre os especialistas, parecem incontornáveis muitas de suas lições e seminários. Nosso trabalho tomará como tema as lições de Heidegger, ocorridas durante o semestre de inverno [1924 – 1925], acerca do diálogo *Sofista* de Platão. O Mestre de Fribourg deixa explícito na sua exegese do diálogo *Sofista*, e isto parece aplicar-se a suas interpretações dos textos da tradição filosófica em geral, que ele não tem uma intenção histórica, na medida em que ele parece não se preocupar em reconstituir o pensamento platônico, mas antes, seguir o trabalho do pensamento, desobstruir suas tendências imanentes, pensar ao lado do texto e assim tentar elucidá-lo. Nosso trabalho procurará caracterizar a exegese heideggeriana acerca do *Sofista* de Platão, a partir de uma dupla perspectiva: por um lado, mostrar que suas interpretações acerca do pensamento antigo parecem, do ponto de vista daquilo que estudamos e investigamos na história da filosofia, discutíveis, para não dizer inaceitáveis, e, por outro lado, essas mesmas interpretações, do ponto de vista filosófico, parecem revigorar os textos antigos ao atualizar seus conceitos.

---

\* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), doutorado em Filosofia Antiga pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).  
E-mail: abaraujojr@uol.com.br

HEIDEGGER AND PLATO'S SOPHIST

**Abstract:** *Among the various thinkers who, in contemporary's philosophical panorama, resume antiquity, Martin Heidegger certainly occupies an outstanding position. Although many of his interpretations about ancient thinking are controversial among specialists, several of his lessons and seminars are unquestionable. Our work deals with Heidegger lessons about Plato's Sophist occurred in the winter semester of 1924-1925. He makes it clear in his exegeses of the Sophist's dialogue, which might be applied to his interpretations of the philosophical tradition in general, that he doesn't have a historical intention, for he is not concerned about the reconstruction of the platonic thinking. He rather wishes to follow its reasoning, to clear off its immanent tendencies and to think with the text in an attempt to elucidate it. Our work attempts to characterize Heidegger's exegeses on Plato's Sophist from a double perspective: on the one hand, considering our studies and investigation of the history of philosophy, we will show that his interpretations of ancient thinking are unacceptable, on the other hand, these same interpretations, from a philosophical point of view, seem to bring new vigor to ancient text by updating its concepts.*

## 1. Introdução

Martin Heidegger ocupa, seguramente, uma posição de destaque no panorama filosófico, entre os vários pensadores que retomaram a Filosofia Antiga. Basta lembrarmos de alguns dos trabalhos significativos<sup>1</sup> de Heidegger que foram elaborados a partir do pensamento Grego. Em nossa comunicação abordaremos o registro das lições de Heidegger, ocorridas durante o inverno de 1924 - 25, acerca do diálogo *Sofista* de Platão. Tomaremos este curso para discorrer sobre a abordagem heideggeriana ao diálogo platônico segundo uma dupla perspectiva: por um lado, algumas de suas interpretações acerca do

<sup>1</sup> Entre os trabalhos de Heidegger sobre o pensamento antigo, destacamos as suas Lições de Marbourg (*Conceitos Fundamentais da Filosofia Aristotélica* [1924], *Sofista de Platão* [1924 - 1925] e *Conceitos Fundamentais da Filosofia Antiga* [1926]), suas Conferências e Seminários (*A Doutrina Platônica da Verdade* [1931 - 1932, 1940], *A physis em Aristóteles* [1939 - 1940] e *Hegel e os Gregos* [1958]) bem como outros de seus Escritos (*Parmênides e Heráclito* [1942 - 1943] e *Heráclito* [1970]).



pensamento antigo que parecem, do ponto de vista daquilo que estudamos e investigamos na história da filosofia, discutíveis, para não dizer inaceitáveis, e, por outro lado, essas mesmas interpretações, do ponto de vista filosófico, parecem revigorar os textos antigos ao atualizar seus conceitos.

Assim, retomaremos a *preparação histórico-hermenêutica* contida na consideração preliminar ao curso sobre o Sofista, tomando-a como um exemplo, relativamente simples, para analisá-la segundo essas duas perspectivas, quer dizer, histórica e filosófica. Ou seja, mostraremos como Heidegger, ao eleger o pensamento de Aristóteles como fio condutor para investigar os diálogos platônicos<sup>2</sup>, parece, por um lado, desconsiderar o contexto histórico a partir do qual Platão escreveu seus diálogos e, resultante desse fato, veremos um encobrimento de algumas diferenças essenciais entre o pensamento de Platão e Aristóteles, porém, por outro lado, como analisaremos em seguida, mostraremos que tal abordagem assumida por Heidegger visa à retomada no momento presente, a partir de seu próprio *filosofar*, de temas fundamentais da filosofia a partir do modo como estes foram desenvolvidos na Antiguidade.

No extremo, tentaremos mostrar que a confrontação dessa dupla análise da preparação hermenêutica heideggeriana apontará para a tensão constante entre a filosofia e sua própria história, ou seja, a filosofia que para manter-se viva, pelo ato de pensamento do filósofo, terá que se apropriar, ativamente, de

---

<sup>2</sup> Dizemos *diálogos platônicos*, pois a intenção inicial de Heidegger era desenvolver um curso sobre o *Sofista* e o *Filebo*, mas o curso ficou incompleto e se restringiu ao *Sofista*. Ver nota 1 p. 18, in HEIDEGGER, Martin. *Platon: Le Sophiste*. Traduit de l'allemand par Jean-François Courtine, Pascal David, Dominique Pradelle e Philippe Quesne. Paris: Gallimard, 2001. As citações são traduções nossa da versão francesa do texto; doravante citaremos a abreviação XIX que corresponde ao volume em que foi publicado o estudo sobre o *Sofista* na *Gesamtausgabe* ("obra completa") publicado por Vittorio Klostermann em 1992. É possível que Heidegger tenha deixado o *Filebo* para ser explorado por seu aluno Gadamer em sua tese de filosofia. Ver sobre este último ponto STEIN, Ernildo. "Heidegger e Platão", in *Veritas*, Porto Alegre, Volume 49, No.1, pp. 23-30, 2004.

sua própria história. Em tal apropriação, surge, sempre, a problemática da *objetividade* da própria história da filosofia. Na conclusão, indicaremos, ainda, como toda nossa análise parece ter relações com o diálogo *Sofista* de Platão. Antes de passarmos à nossa dupla análise da *preparação histórico-hermenêutica* apresentada por Heidegger, vamos reconstruir a consideração preliminar do curso sobre o *Sofista*, em suas articulações básicas.

## 2. A dupla preparação heideggeriana

Os anos de 1920 são marcados por um certo interesse de Heidegger pelos gregos tal como encontramos expresso nos seus cursos. A tarefa da filosofia seria, então, desencavar as raízes gregas da história da filosofia ocidental para reencontrar a vitalidade dos conceitos originários que descreveriam experiências humanas fundamentais. Neste sentido, Heidegger teria descoberto em Aristóteles, nos seus estudos anteriores, temas centrais que só seriam desenvolvidos em *Ser e Tempo*. O curso sobre o *Sofista* significa, então, uma certa aplicação desses conceitos encontrados nos estudos sobre Aristóteles à obra de Platão. O curso sobre o *Sofista* é precedido por uma *consideração preliminar*<sup>3</sup> que tem como tarefa justificar essa abordagem heideggeriana: partindo do livro VI da *Ética à Nicômaco* de Aristóteles, quer dizer, orientado pelo modo de ser do homem na sua relação com a verdade, ἀληθείην, Heidegger buscará conceitos fundamentais tais como *ser* e *não-ser*, *verdade* e *aparência*, *conhecimento* e *opinião*. Esta consideração preliminar ao curso sobre o *Sofista* pode ser compreendida, então, como espécie de descrição metodológica que se estrutura numa dupla preparação: *fenomenológico-filosófica* e *histórico-hermenêutica*.

---

<sup>3</sup> Ver a *consideração preliminar* in **XIX**, pp. 17-28.

A abordagem *fenomenológico-filosófica* significa, inspirado no método fenomenológico de Husserl, ganhar uma posição na qual se possa olhar para as coisas mesmas, se ater ao fenômeno, deixar e fazer ver o fenômeno e, nas palavras de Heidegger, “*fenômeno designa o ente tal qual ele se mostra*”<sup>4</sup>. Assim, Heidegger adota esse método científico para nos chamar filosoficamente para retomar o diálogo platônico, nos dobrar sobre ele, “*deixar falar o Diálogo puramente por ele mesmo*”<sup>5</sup> e, finalmente, interpretá-lo para elucidar aquilo que é especificamente grego nesse diálogo.

A aproximação *histórico-hermenêutica* visa, por sua vez, penetrar no trabalho efetivo de Platão, abrir uma via de acesso ao diálogo. Para essa tarefa de interpretação é preciso um fio condutor, para tal, Heidegger, diferente das interpretações habituais que retomam Platão a partir do contexto dos Pré-socráticos e de Sócrates, sugere, de modo surpreendente, um caminho outro, um caminho inverso que vai de Aristóteles até Platão. Porém, Heidegger não vê nada de extraordinário no seu encaminhamento, pois acredita que ele segue um antigo princípio hermenêutico: “*deve-se ir do mais claro ao mais obscuro*”<sup>6</sup>. Em seguida, complementa Heidegger:

“Nós partimos da hipótese que Aristóteles compreendeu Platão. Mesmo aquele que só conhece Aristóteles de longe vê bem, a medida em que o trabalho termine, que não é temerário pensar que Aristóteles compreendeu Platão. Da mesma forma que é permitido dizer em geral, se tratando da questão do compreender, que os que vêm depois compreendem sempre melhor seus predecessores que esses se compreenderam eles mesmos. É justamente nisso que reside o elemento fundamental de toda investigação criadora, que ela não se

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 18. “*Le phénomène désigne l'étant tel qu'il se montre (...)*”.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 217. “*(...) laisser parler le Dialogue purement pour lui-même*”.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 21. “*(...) on doit aller du plus clair au plus obscur*”.

compreende por ela mesma naquilo que ela possui de decisivo. Se nós queremos penetrar na filosofia platônica, nós o faremos tomando por fio condutor a filosofia de Aristóteles. Isso não implica nenhum julgamento de valor sobre Platão. Isso quer dizer simplesmente que Aristóteles reelaborou de maneira mais radical e mais científica aquilo que Platão lhe forneceu. Assim, Aristóteles deve nos preparar para Platão, nos indicar a direção que leva a problemática específica dos dois Diálogos de Platão, o *Sofista* e o *Filebo*<sup>7</sup>.

O Mestre de Fribourg deixa explícito, na preparação para a exegese do diálogo *Sofista*, que Aristóteles fará a mediação entre nós e os diálogos de Platão, pois, acredita que o estagirita teria compreendido Platão. Quer dizer: Aristóteles reelaborou o legado de Platão de modo mais radical e científico e, se as coisas foram dessa maneira, por ele ter avançado em relação a Platão, estaria numa posição privilegiada que facilitaria nossa compreensão do diálogo platônico. Devemos, então, examinar o quanto é historicamente problemática a premissa heideggeriana, mostrando como Aristóteles percebe, nos seus textos, a investigação platônica acerca do *não-ser*.

### **3. Aristóteles como fio condutor para compreensão do *Sofista* de Platão**

Antes de analisar os textos aristotélicos, devemos deixar claro que não se trata aqui de sair em defesa de Platão, nem mesmo uma tentativa de valorizar

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 21. "Nous partons de l'hypothèse qu'Aristote a compris Platon. Même celui qui ne connaît Aristote que de loin voit bien, à la mesure du travail accompli, qu'il n'est pas téméraire de penser qu'Aristote a compris Platon. De même qu'il est permis de dire en général, s'agissant de la question du comprendre, que les tard-venus comprennent toujours mieux leurs devanciers que ceux-ci ne se sont compris eux-mêmes. C'est justement en cela que réside l'élément fondamental de toute recherche créatrice, qu'elle ne se comprend pas elle-même en ce qu'elle a de décisif. Si nous voulons pénétrer dans la philosophie platonicienne, nous le ferons en prenant pour fil conducteur la philosophie d'Aristote. Cela n'implique aucun jugement de valeur sur Platon. Ce que dit Aristote est ce que Platon lui a fourni, simplement réélabore de manière plus radicale,

Platão em oposição a Aristóteles. Devemos advertir, ainda, que não gostaríamos também de estabelecer uma escolha hermenêutica prévia, como por exemplo, se nos baseássemos em Schleiermacher que, como sabemos, defende que cada escritor é seu melhor intérprete e que tentar compreender Platão melhor do que ele mesmo expressa uma imaturidade<sup>8</sup>. O que visamos é problematizar a posição hermenêutica heideggeriana a partir do texto aristotélico. Vejamos.

Aristóteles olha com reservas a escola Eleata que, por sua vez, teria negado a possibilidade da multiplicidade e da mudança a partir da forte lógica argumentativa do poema de Parmênides. Na *Física*, afirma Aristóteles:

“Com efeito, os primeiros que fizeram a filosofia, buscando a verdade e a natureza dos entes (das coisas que são), se desviaram <do caminho correto> impulsionados para outro caminho por sua inexperiência, dizendo que nenhum dos entes (das coisas que são) vem a ser nem desaparecem, pois aquilo que vem a ser é necessário que advenha seja a partir de um ente (do ser), seja de um não-ente (do não-ser), e que é impossível um e o outro. Com efeito, <eles dizem> que o ente (aquilo que é) não pode vir a ser pois que já é e que do não-ente (aquilo que não é) nada poderia provir...”<sup>9</sup>.

---

plus scientifique. / Ainsi Aristote doit nous préparer à Platon, nous indiquer la direction qui mène à la problématique spécifique de deux Dialogues de Platon, le Sophiste et le Philèbe”.

<sup>8</sup> SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Introdução aos diálogos de Platão*. Trad. Georg Otte. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 31 (Travessias).

<sup>9</sup> ARISTOTE. *Física*, l. 8, 191a24-a31. 2ª Ed. Traduction et présentation par Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 2002, p. 107-108. Tradução livre nossa do francês, parêntesis nossos para uma maior clareza nos termos colocados pelo poema de Parmênides. Doravante *Phys.*, acompanhado de referência. “*En effet, les premiers qui firent de la philosophie, en cherchant la vérité et la nature des étants s'écartèrent <du droit chemin> comme poussés sur un autre voie par leur inexpérience, disant qu'aucun des étants ni n'advient ni ne disparaît, du fait qu'il est nécessaire que ce qui advient advienne soit d'un étant soit d'un non-étant, et que c'est impossible de l'un ou de l'autre. En effet, <ils disent> que l'étant ne peut advenir puisqu'il est déjà et que du non-étant rien ne peut advenir...*”.

Aristóteles mostra que Parmênides e os eleatas, de maneira geral, se desviaram da verdade por seguirem um raciocínio enganoso, pressionados pela inexperiência (*ἀπειρία*), pela falta de conhecimento, tomaram o caminho do erro. Aristóteles irá considerar que as aporias advindas do poema de Parmênides são conseqüências enganosas de um problema mal colocado. Platão e os platônicos estão entre aqueles que serão conduzidos ao erro por considerar seriamente o problema proposto pelos eleatas. Vejamos como o estagirita, no livro N da *Metafísica*, transfere o falso problema que encontrou no pensamento de Parmênides para a falsa solução apontada pelos platônicos:

“São muitas as razões que desviaram esses pensadores (isto é, os platônicos), levando-os a admitir essas causas; mas a razão mais forte é que caíram em incertezas arcaicas. Acharam, pois, que todas as coisas que são haveriam de ser um, o ser em si, se não fosse resolvido e refutado o argumento de Parmênides: “nunca conseguiremos impor ser ao não ser”. Por isso consideraram, então, ser necessário provar que o *não-ser* é. Assim, pois, todas as coisas que são haveriam de ser a partir do *ser* e de *algo outro*, se são muitos. (...) Mas é absurdo e mais, é impossível que uma única natureza produza alguma causa através da qual o ser é, num sentido substância, noutro, quantidade, noutro, qualidade e noutro, ainda, lugar. Depois, a partir de quais *não-ser* e *ser* haveriam de ser as coisas que são?”<sup>10</sup>.

Aristóteles critica a teorização dos platônicos, na medida em que eles colocaram o problema de uma “maneira antiga” (*ἀρχαϊκῶς*)<sup>11</sup>. Herdeiros diretos

---

<sup>10</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, N 2, 1088b35-1089a16. Texto Grego com Tradução de Marcelo Perine da versão Italiana de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002. Doravante simplesmente *Met.* acompanhado de referência. Citações com ligeiras modificações; parêntesis e negritos nossos.

<sup>11</sup> *Met.*, N 2, 1089a2.

do “argumento de Parmênides” (τῷ Παρμενίδου λόγῳ)<sup>12</sup>, temiam pelas conseqüências desse argumento, ao reduzir todas as coisas que são à unidade do *ser* e julgaram necessário mostrar que o *não-ser*, era, de alguma maneira. Desse modo, segundo Aristóteles, os platônicos fazem do *não-ser* “algo outro” (ἄλλου τινός)<sup>13</sup> que o *ser*, mas que, junto com este mesmo *ser*, formariam os princípios a partir dos quais todas as coisas são. Aristóteles rejeita a solução platônica, antes, rejeitando o problema colocado pelos eleatas. Em outros termos, o problema que os platônicos pensavam ter visto, era, segundo Aristóteles, resíduo aporético, oriundo da grade conceitual ultrapassada e herdada de Parmênides, grade esta que impunha seus próprios limites ao pensar e que Aristóteles supõe ter superado, ao fragmentar os sentidos do *ser* nas suas diversas categorias.

Nas injunções de Parmênides, enquanto Platão via um problema ontológico que necessitava de superação, Aristóteles reduzia estas mesmas injunções a um problema de linguagem. Aristóteles reconhece que o *não-ser* era um problema para os platônicos e que a excludente lógica dos eleatas – *é ou não é* – exigia, para aqueles que a consideravam, seriamente, uma resposta eficaz que justificasse os seres múltiplos e errantes da experiência sensível.

A questão que se coloca é saber como Heidegger supõe que Aristóteles poderia ser um fio condutor para compreendermos o diálogo *Sofista* de Platão, diálogo que investiga *o ser do não-ser*, se o estagirita rejeita a problemática eleata e, conseqüentemente, a solução platônica? Ou ainda, será aceitável que Heidegger, para garantir uma suposta unidade que atravessasse todo pensamento metafísico grego, desenvolva uma interpretação encobridora das diferenças de concepção de *não-ser* (e de *ser*) entre Platão e Aristóteles?

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, N 2, 1089a3-1089a4.

<sup>13</sup> *Ibid.*, N 2, 1089a6. Provavelmente, uma referência ao diálogo *Sofista*; ver *Soph.*, 257b4 e ss..

Deixemos de lado essas questões e vamos à análise da interpretação heideggeriana segundo a perspectiva filosófica, isto é, observar mais de perto as motivações filosóficas de sua abordagem explorando mais, detalhadamente, a sua preparação *histórico-hermenêutica*.

#### 4. Heidegger e a busca do confronto com o pensamento de Platão

Logo no início de sua preparação histórico-hermenêutica, Heidegger diz: “O passado ao qual essas Lições buscam um acesso não está em nada separado que o manteria longe de nós, pois esse passado, é nós mesmos”<sup>14</sup>. Em seguida, esclarece Heidegger, que esta frase deve ser tomada não no sentido que somos amigos da Antiguidade Clássica, mas no sentido que nossa filosofia e nossa ciência vivem dos fundamentos da filosofia grega. Quer dizer, para Heidegger o passado não é algo que devemos manter intacto e distante, ao contrário, respeitar o passado é torná-lo vigente, trazê-lo para o vigor do tempo presente, implicado aí sua relação com o futuro. Por isso, para Heidegger “compreender a história não pode significar nada de outro senão nos compreender nós mesmos”<sup>15</sup> e para isso, é necessário nos reconhecer como devedores desse passado. A possibilidade autêntica de sermos a própria história está em nos reconhecermos devedores da tradição, assumindo essa tradição e reinterpretando-a.

Heidegger poderia nos questionar: mesmo na hipótese de termos acesso direto ao texto platônico, mesmo se soubéssemos a intenção própria de Platão, qual seria a outra utilidade desse acesso senão apropriar-se daquilo que foi pensado tendo em vista a sua função filosófica na situação atual?

---

<sup>14</sup> XIX, p. 20. “*Le passé auquel ces Leçons cherchent un accès n'est rien de séparé qui se tiendrait loin de nous, car ce passé, c'est nous-mêmes*”.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 20. “*Comprendre l'histoire ne peut signifier rien d'autre que nous comprendre nous-mêmes...*”.



Heidegger tinha claro que nos diálogos de Platão encontravam-se conceitos fundamentais da filosofia grega, porém, Heidegger também acreditava que tais conceitos ainda não estavam suficientemente claros nem livres de ambigüidades, tais “como gigantes vindos da noite”<sup>16</sup>, para utilizar a sugestiva imagem de Ernildo Stein. As investigações que Heidegger tinha realizado, anteriormente, sobre Aristóteles tinham apontado para a relação entre o λόγος e ἀληθεύειν e para o modo de ser do homem como *ser-no-mundo*, temas esses que serão confrontados com o diálogo Sofista de Platão. Neste sentido, o pensamento de Aristóteles era imprescindível, para Heidegger, como mediador para a leitura do diálogo platônico, pelo fato de nele encontrarmos desenvolvidos esses conceitos que serão fundamentais na sua obra *Ser e Tempo*. Deste modo, podemos compreender a originalidade heideggeriana ao abordar os diálogos de Platão através das investigações aristotélicas.

Anos mais tarde, na *Introdução à Metafísica*, Heidegger refere-se ao seu modo de interpretar os textos da tradição e às reverberações de seu método:

“Para a opinião comum e hodierna, de fato, o que deixamos dito é apenas um resultado da violência e unilateralidade, já proverbiais, dos métodos e processos hermenêuticos de Heidegger. Todavia é o caso de se poder e dever perguntar: Qual a interpretação é a verdadeira? Aquela que simplesmente aceita a perspectiva de sua compreensão, por já se encontrar nela, e se lhe afigurar evidente e comum, ou então essa outra, que põe em questão, desde seus fundamentos, a perspectiva habitual, por ser possível e real, que tal perspectiva não permita, de forma alguma, a visão do *que se tem de ver?*”<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Ver STEIN, Ernildo. *Op. cit.*, p. 24.

<sup>17</sup> HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Apresentação e tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966, p. 254.

A hermenêutica heideggeriana visa mostrar aquilo que se tem de ver e que a própria tradição cumpriu o papel de encobrir, dissimular. Este encobrimento foi o destino da civilização ocidental, não como um caminho errôneo antes como destino, caminho que sobrevém como possibilidade. O caminho para o pensamento de Platão, passando pela filosofia de Aristóteles, visa descortinar aquilo que restou encoberto. Pensar exige uma radicalidade de se pôr na fonte do pensar, a filosofia grega é para Heidegger a fonte do pensamento. Neste sentido, pensar é confrontar-se, e o meio que Heidegger encontrou para confrontar-se com Platão foi, decididamente, via Aristóteles. Reside aí, claro, antes, a cumplicidade interpretativa que Heidegger acreditou ter encontrado em Aristóteles. E Aristóteles está entre os pensadores que mais determinaram o modo de filosofar de Heidegger. Para concluir, resta-nos, ainda que brevemente, examinar a tensão, sempre presente, entre a filosofia e sua história.

## **5.A tarefa da filosofia e sua história**

A história da filosofia<sup>18</sup>, pela natureza mesma da filosofia, encontra como desafio, desde muito, a sua pretensão de objetividade. Diferente de outras áreas do conhecimento, o historiador da filosofia se depara com o problema de que aquilo que ele estuda está sob a forma de conceitos racionais que precisariam ser legitimados novamente, junto com os princípios de onde derivam, pela razão do historiador. Assim, o historiador teria, sempre, que se confrontar com duas possibilidades: considerar o texto filosófico como algo dado, reduzindo-o à categoria de factual, o que acarretaria em aniquilar o que há de filosófico no

---

<sup>18</sup> Aqui nos apoiamos num texto de Aubenque no qual ele examina a relação entre a filosofia e sua história. AUBENQUE, Pierre. "A História da Filosofia é ou não filosófica? Sim e Não". In **Princípios**, Natal, Ano 5, No. 6, 1998, pp. 173-190.

texto, ou interpretá-lo, compreender as razões do texto e, então, correr o risco e assumir a responsabilidade de ser juiz daquilo que irá transmitir.

Certamente, todos nós, pesquisadores e historiadores da filosofia, estamos, constantemente, interpretando a tradição filosófica, buscando, através dela, compreender os problemas que nos interpelam. Neste sentido, a história das ciências é diferente da história da filosofia, pois, se aquela é história das coisas que se sucederam, essa nos estimula, certos ou errados, pelo seu valor de atualidade. Como observou com precisão Pierre Aubenque:

“Ora, quem quer que seja que aborde os gregos, procurando neles (quer seja com o temor ou a esperança de encontrá-los ali) objetos, sujeitos (no sentido de subjetividade moderno), funções proposicionais (no sentido de Frege) e a realidade (no sentido, mesmo se a esquecemos, da realitas de Suarez), comete anacronismos, intervém no texto que interpreta com princípios, pressuposições, que são os de sua própria filosofia; violenta, portanto, o texto interpretado, na medida em que não o repete, não pode repeti-lo, mas como dizia Kant, “crítico”. Mas então, com que direito censurar Heidegger por exercer sobre os textos uma outra ‘violência’ do tipo, dessa vez, arcaizante?”<sup>19</sup>.

No limite, todos nós “profanamos” o texto ao interpretá-lo, pois como poderia ser de outro modo? Como poderíamos ser neutros diante daquilo que só poderá se relacionar conosco através de uma interpretação?

Para concluir, gostaria de dizer que toda a nossa análise relaciona-se em dois pontos com o diálogo Sofista de Platão. No primeiro, porque a problemática central do *Sofista* é determinar o que é falso, e como é possível tal discurso, logo, determinar o lugar da verdade. Nesse sentido, a grande dificuldade filosófica

---

<sup>19</sup> AUBENQUE, Pierre. *op. cit.*, p. 183.

é estabelecer, objetivamente, qual é o discurso fidedigno. No segundo ponto, que nossa análise se liga ao *Sofista*, é que, provocando a nós mesmos platônicos, gostaria de lembrar-lhes que o primeiro texto, que temos registro, que inaugura a história da filosofia e constitui-se numa interpretação é, curiosamente, o diálogo *Sofista* de Platão. Nele, o Estrangeiro de Eléia retoma as filosofias pré-socráticas, inventa a escola Eleata<sup>20</sup>, passa por cima das diferenças entre Xenófanes, Parmênides, Zenão e Melisso, para, de certo modo, reexaminar as teses de Parmênides, estabelecendo o *ser do não-ser*. Platão, pelo menos neste segundo ponto, se estivesse vivo, provavelmente, estaria ao lado de Heidegger, criando uma nova *γίγαντομαχία τῆς οὐσίας*<sup>21</sup> (uma nova batalha em torno do ser). Se nossa interpretação for plausível, o que temos que reconhecer é que Platão e Heidegger podem ter cometido alguns deslizes históricos, mas, se isto foi feito, foi por uma causa que consideraram mais nobre: conceder vida à filosofia.

### Referências Biográficas

- ARISTOTE. *Physique*. 2ª Ed. Traduction et présentation par Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 2002.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Texto Grego com tradução de Marcelo Perine da versão Italiana de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.
- AUBENQUE, Pierre. “A História da Filosofia é ou não filosófica? Sim e Não”. In: *Princípios*, Natal, Ano 5, No. 6, 1998, pp. 173-190.
- CORDERO, Nestor-Luis. “L’invention de l’école éléatique: Platon, Sophiste, 242d”, In: AUBENQUE, Pierre (org.). *Études sur le Sophiste de Platon*. Naples: Bibliopolis, 1991, pp. 91-124.

---

<sup>20</sup> CORDERO, Nestor-Luis. “L’invention de l’école éléatique: Platon, Sophiste, 242d”, in: AUBENQUE, Pierre (org.). *Études sur le Sophiste de Platon*. Naples: Bibliopolis, 1991, pp. 91-124.

<sup>21</sup> Soph., 246 a4-a5. Invertemos aqui a interpretação de Stein que considera que Heidegger, ao encontrar Platão, o faz para participar da *gigantomaquia tes ousias*. STEIN, Emildo. *op. cit.*, p. 30.

- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Apresentação e tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.
- HEIDEGGER, Martin. *Platon: Le Sophiste*. Traduit de l'allemand par Jean-François Courtine, Pascal David, Dominique Pradelle et Philippe Quesne. Paris: Gallimard, 2001.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Introdução aos diálogos de Platão*. Trad. Georg Otte. Belo Horizonte: UFMG, 2002 (Travessias).
- STEIN, Ernildo. "Heidegger e Platão". In: *Veritas*, Porto Alegre, Volume 49, No.1, 2004, pp. 23-30.

# IL CONCETTO STOICO DI “BENE” IN STOBEO

**Emmanuele Vimercati\***

Among the other sources, Stobaeus' account on the Stoic notion of “Good” is significant both because it provides four related definitions of the concept of *agathòn* and a technical analysis of the different kinds of Goods according to the Stoics. The Good is generally considered as the source of every kind of benefit. Stobaeus' terminology distinguishes then between the Good as a *hairètòn* (i.e. something to be pursued as it is, in itself) and the benefit as a *hairètèon* (i.e. something to be pursued as it is related to the Good and it follows the Good). Lastly, a few passages of Stobaeus shows an apparently surprising classification of the Stoic Goods in “psychic” (e.g. the virtues), “external” (e.g. relatives or friends) and “neither psychic nor external” (e.g. the just and wise man), thus assuming that Goods are not only the virtues in themselves. The Stoic Goods are then described with respect to their purity, stability, movement or stillness, perfection and relevance for Happiness. Stobaeus' account is not only very detailed but it also seems to relate some of the Stoic Goods with the so called “indifferents”, thus reducing the traditional and “categorical” distinction between these two things or dispositions.

## O CONCEITO ESTÓICO DE “BEM” EM STOBEO

**Resumo:** Entre as outras fontes, a interpretação de Stobeo da noção estóica do “Bem” é importante tanto por fornecer quatro definições relacionadas de *agathòn* quanto como uma

---

\* Università Cattolica – Milano (Italia)

análise técnica dos diferentes tipos de Bens segundo os estóicos. O Bem é, geralmente, considerado como a origem de todo tipo de benefício. A terminologia de Stobeo distingue então entre o Bem enquanto *hairètòn* (isto é, enquanto algo a ser buscado como é, em si mesmo) e o benefício enquanto *hairètèon* (isto é, algo a ser buscado por estar relacionado com o Bem e por seguir o Bem). Por fim, algumas passagens de Stobeo mostram uma classificação aparentemente surpreendente dos Bens estóicos em “psíquicos” (por exemplo: as virtudes), “externas” (por exemplo: parentes ou amigos) e “nem psíquico nem externo” (por exemplo: o homem justo e sábio), portanto assumindo que Bens não são somente as virtudes em si mesmas. Os Bens estóicos são então descritos no que diz respeito a sua pureza, estabilidade, movimento ou ausência de movimento, perfeição e relevância para a Felicidade. A consideração de Stobeo não é somente muito detalhada, mas também parece relacionar alguns dos Bens Estóicos com os assim chamados “indiferentes” e, portanto, reduzindo a distinção tradicional e “categórica” entre estas duas coisas ou disposições.

## 1. I beni, i mali e gli indifferenti

Stobeo rappresenta una delle fonti di maggior rilievo sia sull’etica stoica in generale, sia – nel caso specifico – sul concetto di “bene”. La sua rilevanza si colloca su un piano non solo quantitativo – nel senso che numerosi passi accolti dal von Arnim sul “bene” secondo gli Stoici risalgono appunto a Stobeo –, ma anche qualitativo – nel senso che, rispetto alle altre fonti, la testimonianza del nostro autore non è esente da elementi di relativa novità e di particolare interesse in merito alla definizione del bene e alla sua articolazione nelle diverse specie.

Inoltre, il carattere dossografico dell’esposizione<sup>1</sup> consente a Stobeo di riferire con una certa fedeltà il pensiero del Portico, liberandolo così dal rischio di

---

<sup>1</sup> In questo caso ci rifaremo soprattutto al II libro delle sue *Eclogae* (cfr. *Ioannis Stobaei Anthologium*, ed. C. Wachsmuth-O. Hense, 5 voll., Berolini, 1884, rist. 1958), così come riportato nell’edizione dei frammenti stoici curati da H. von Arnim (cfr. *Stoicorum veterum fragmenta*, ed. H. von Arnim, 4 voll., Lipsiae, 1905-1924 (d’ora in poi: *SVF*)). Per la traduzione ci atterremo a quella curata da R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, Milano, 1998, talora con lievi modifiche.

essere “assimilato” ad altre scuole di pensiero (ad esempio, la tradizione platonica o aristotelica), le quali talora riferiscono la dottrina degli Stoici filtrandola attraverso le proprie categorie o la propria terminologia. Per tutte queste ragioni Stobeo si rivela una fonte particolarmente preziosa.

Ora, com'è noto, gli Stoici antichi distinguevano le realtà esistenti in tre categorie ben precise: i beni (*agathà*), i mali (*kakà*) e gli indifferenti (*adiaphora*)<sup>2</sup>. Tuttavia, da un punto di vista etico in senso stretto solo i beni erano decisivi, poiché, per vivere autenticamente secondo la morale, bisognava evitare i mali e ci si poteva (o ci si doveva) disinteressare degli indifferenti: infatti, fra questi ultimi alcuni non erano davvero preferibili (*apoproegmena*) – anzi, potevano influire solo negativamente sulla vita di ciascuno –, mentre degli altri (quelli “preferibili”, *proegmena*) il saggio poteva comunque fare a meno; pertanto, essi erano sostanzialmente ininfluenti sulla condotta etica dei singoli<sup>3</sup>. In sostanza, si può ben dire che, in vista della vita secondo ragione, contavano solo i beni; i mali e gli indifferenti erano a vario titolo estranei alla retta condotta etica. Per questa ragione risulta ora importante chiarire che cosa gli Stoici intendessero per “bene” in senso stretto, come intendessero articolarlo e che tipo di rapporto cercassero di instaurare fra il bene e le altre tipologie di realtà, soprattutto gli indifferenti.

---

<sup>2</sup> Cfr., ad esempio, Stobeo, *Eclogae* II, p. 57, 18 Wachsmuth (= SVF I, 190); *ibidem* 57, 19 (= SVF III, 70). Cfr. anche D. Tsekourakis, *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, Wiesbaden, 1974, pp. 1-60.

<sup>3</sup> Cfr. SVF III, 127-139. Su questo cfr. M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, 1959, tr. it. di O. De Gregorio, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze, 1967, vol. I, pp. 241-249; I.G. Kidd, *Stoic intermediates and the end for man*, in A.A. Long, *Problems in Stoicism*, London-Atlantic Highlands, 1971, pp. 150-172; G. Striker, *Following nature: a study in the Stoic ethics*, “Oxford Studies in Ancient Philosophy”, 9, 1991, pp. 1-73; G. Roskam, *On the path to virtue. The Stoic doctrine of moral progress and its reception in (Middle-)Platonism*, Leuven, 2005, pp. 15 ss.; B. Guckes (hrsg.), *Zur Ethik der älteren Stoa*, Göttingen, 2004.



## 2. La definizione del concetto di “bene” e i suoi rapporti con l’utile

In un passo Stobeo fornisce le molteplici definizioni stoiche del bene<sup>4</sup>:

Dicono che il bene (*agathòn*) può esprimersi in tanti modi, ma che il primo modo abbia quasi la funzione di fonte, <rispetto agli altri>. Eccone la definizione: “ciò da cui può venire giovamento” (in quanto ne è causa originaria), oppure “ciò che è motivo di giovamento”. In via subordinata si può determinare come “ciò in riferimento a cui può aversi giovamento”; oppure, in un senso più generale, più esteso, e anche comprensivo delle precedenti determinazioni, come “ciò che è in grado di giovare”. Allo stesso modo si definirà il male, in analogia col bene: “ciò da cui può venire nocimento” oppure che “può essere causa di nocimento”; e poi “ciò in riferimento a cui può aversi danno”, e, in modo comprensivo di queste definizioni, “ciò che è in grado di nuocere”.

Il brano attesta innanzitutto la molteplicità delle definizioni e, dunque, delle valenze del bene (*to d’agathòn legesthai fasi pleonachôs*), il quale non è determinabile in modo rigido “una volta per tutte”, ma è suscettibile di variazioni e di adattamenti alle singole circostanze.

Nel passo vengono fornite quattro definizioni del bene stoico:

- 1) “ciò da cui può venire giovamento (*aph’hou sumbainei ofeleisthai*)”, nel senso che il bene ne è “causa originaria” (*to de protos einai aition*);
- 2) “ciò che è motivo (*huph’hou*) di giovamento”;
- 3) “ciò in riferimento a cui (*kath’ho*) può aversi giovamento”;
- 4) “ciò che in grado di giovare” (*to hoion ofelein*).

---

<sup>4</sup> Cfr. Stobeo, *Eclogae* II p. 69, 17 W. (= SVF III, 74).

Queste quattro definizioni trovano riscontro anche nelle fonti parallele, soprattutto in Sesto Empirico e in Diogene Laerzio, i quali, sebbene in un contesto più articolato, riferiscono i medesimi concetti con una terminologia molto simile a quella di Stobeo<sup>5</sup>.

Le quattro espressioni sono simili, ma non identiche<sup>6</sup>; esse sembrano articolate secondo un preciso ordine, scandito rispettivamente in *proton*, *deuteron*, *koinoteron*. In particolare, Stobeo osserva come la prima definizione, comprendente i due valori affini di *to d'aph'hou* e *to d'hup'hou*, rivesta un ruolo di “fonte” rispetto alle altre (*hoion pegès echon chorán*), nel senso che ne costituisce il contesto ultimo; la seconda (n. 3, *to kath'ho*) è derivata dalla prima (nn. 1, 2), mentre la terza (n. 4) ha un valore più generale, comprensivo di tutte le precedenti, anche se meno specifico.

La prima espressione (*to d'aph'hou*) sembra richiamare l'idea di “provenienza” o di “allontanamento”, nel senso che il bene è origine e punto di partenza del giovamento (*ofeleia*), ovvero ne ha una funzione, per così dire, “derivativa”: ciò che arreca vantaggio scaturisce appunto dal bene. La seconda definizione (*to d'hup'hou*), analoga ma non identica alla prima, rimanda a una funzione “causativa” o “generativa”, nel senso che il bene è esso stesso produttore di vantaggio, cioè non ne costituisce solo l'inizio, ma riveste anche un ruolo attivo nella generazione dell'*ofeleia*. La terza valenza (*to kath'ho*) potrebbe essere definita “relazionale”, nel senso che il bene è il termine di riferimento per il vantaggio: una determinata realtà può essere qualificata come “vantaggiosa” solo in rapporto al bene (o a un bene) cui essa afferisce; in tal senso, per poter essere definito, il

---

<sup>5</sup> Cfr. SVF III, 75, 76 (ma si vedano, in generale, i frammenti 72-79): sia Sesto Empirico che Diogene Laerzio riferiscono del bene come del *to d'aph'hou*, del *to d'hup'hou* e del *to kath'ho* del giovamento (*ofeleia*), ovvero come di qualcosa di coincidente con il giovamento stesso.

<sup>6</sup> Cfr. anche Tsekourakis, *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, p. 71.

vantaggio presuppone il bene (o un bene) di riferimento. Per fare un esempio riferito da Sesto Empirico<sup>7</sup>, non solo le virtù, ma anche le singole azioni virtuose sono un bene, poiché esiste un concetto (appunto quello di *agathòn*) in rapporto al quale esse possono definirsi tali. Infine, la quarta espressione (*to hoion ofelein*) è di natura “sostanziale” o “intrinseca”, nel senso che il bene non è solo produttore di vantaggio, ma è vantaggioso e giovevole esso stesso.

Queste quattro definizioni mettono in risalto sia la funzione di priorità di ciò che genera o arreca vantaggio rispetto al vantaggio stesso, sia la stretta relazione fra il bene – che rappresenta, per così dire, l'*archè* di tutto il processo<sup>8</sup> – e il vantaggio, tanto che, per definire il primo termine, si ricorre sempre al secondo. Innanzitutto va osservato che, nelle prime tre definizioni, i due concetti, di *agathòn* e di *ofeleia*, pur senza coincidere, stanno in un rapporto di causa-effetto o di principio-principiato, poiché senza l'*agathon* l'*ofeleia* non si darebbe. Nella quarta definizione, addirittura, i due elementi sembrano convergere reciprocamente, tanto che il bene è esso stesso in grado di giovare. Pertanto, in tutte e quattro le definizioni il bene e il vantaggio sono legati da un rapporto molto stretto, fino ad identificarsi a vicenda: se c'è il bene, c'è il vantaggio; e, siccome il vantaggio scaturisce dal bene, se c'è il vantaggio significa che c'è un bene che lo produce o che ne sta a fondamento. L'identificazione fra *agathòn* e *ofeleia* non è altro che quella fra il bene e l'utile: infatti, una determinata realtà è di giovamento nella misura in cui è utile, cioè reca vantaggio in vista di un determinato fine. Ora, dal momento che il bene secondo gli Stoici coincide con la virtù e con la vita secondo natura (cioè secondo ragione)<sup>9</sup>, e dal momento che la virtù è

---

<sup>7</sup> Cfr. SVF III, 75.

<sup>8</sup> Sesto Empirico (lo stesso SVF III, 75) afferma che al vertice (*archikotaton*) del bene e dell'utilità c'è la virtù.

<sup>9</sup> Cfr. SVF I, 179-189; II, 552-558; III, 2-19, oltre ai frammenti in esame in questo contributo.

autosufficiente in vista del conseguimento della felicità<sup>10</sup>, ne consegue che il bene, in quanto è “generatore” di felicità fino a coincidere con essa, tende a coincidere con l’utile.

Se ne deduce che il bene è generatore di utilità, ne è punto di riferimento, ed, anzi, è esso stesso utile. Questa piena convergenza fra i due concetti è confermata sia dallo stesso Stobeo, secondo cui “tutti i beni sono giovevoli (*ofelima*), utili (*euchresta*) e vantaggiosi (*sumpheronta*)”<sup>11</sup>, sia da alcune fonti parallele; Diogene Laerzio<sup>12</sup> osserva che “in generale il bene è qualcosa di utile (*to ti ofelos*): o si identifica con l’utile o è qualcosa di non estraneo rispetto ad esso”, mentre Sesto Empirico<sup>13</sup> riferisce che “il bene coincide con il giovamento (*ofeleia* = l’utilità) o con ciò che non è eterogeneo rispetto al giovamento (= all’utilità; *ouch heteron ofeleias*)”, dove per “giovamento” (*ofeleia*) si intendono la virtù e il retto modo di agire, e per “ciò che non è estraneo al giovamento” si intendono l’uomo saggio e l’amico. La pienezza di questa identificazione – spiega Sesto – è dovuta al fatto che, secondo gli Stoici, le parti (*mere*, cioè le singole azioni virtuose) non sono la stessa cosa dell’insieme (cioè della virtù), ma non sono nemmeno qualcosa di estraneo ad esso, poiché l’insieme è pensato in quanto costituito di ciascuna delle sue singole parti. Pertanto, le azioni virtuose, in quanto parti della virtù, sono elementi costitutivi di essa<sup>14</sup>. Di conseguenza, se la virtù in quanto tale coincide con il bene e, dunque, con l’utile, anche le

---

<sup>10</sup> Cfr., ad esempio, SVF I, 187 [3], 188 [1], 189 [2]; III, 49-67, 139 [3], 685. Su questi aspetti cfr. anche T. Brennan, *The Stoic life. Emotions, duties, and fate*, Oxford, 2005, pp. 154-168, pp. 119 ss., 134-153; A.A. Long, *The harmonics of Stoic virtue*, in Id., *Stoic studies*, Cambridge, 1996, pp. 202-223; Id., *Stoic eudaimonism*, *ibidem*, pp. 179-201; Striker, *Following nature...*, pp. 1-24; Pohlenz, *La Stoa*, vol. I, pp. 231-239; O. Rieth, *Über das Telos der Stoiker*, “Hermes”, 69, 1934, pp. 13-45.

<sup>11</sup> Cfr. Stobeo, *Eclogae* II, p. 69, 11 W. (= SVF III, 86).

<sup>12</sup> Cfr. SVF III, 76. Cfr. anche SVF III, 87, che ha un tono analogo.

<sup>13</sup> Cfr. SVF III, 75.

<sup>14</sup> Naturalmente in questo caso il rapporto di partecipazione fra la virtù e le singole azioni virtuose è inteso (almeno in parte) diversamente dal concetto platonico di “partecipazione (*methexis*)”,

singole azioni virtuose avranno un valore di utilità. Anche Diogene Laerzio conferma che “la virtù è tale che ne possono partecipare sia le azioni – quelle appunto virtuose –, sia gli uomini: gli uomini buoni”<sup>15</sup>.

### 3. Il bene come “preferito” in quanto tale

In un secondo gruppo di passi<sup>16</sup> Stobeo discute del bene considerato come “*hairètòn*”. In questo caso le indicazioni fornite dall’autore sono piuttosto problematiche, sia perché non evidenti in quanto tali (nemmeno agli autori antichi, come vedremo), sia perché in apparente contrasto con alcune fonti parallele. Stobeo afferma<sup>17</sup>:

A parer loro (*scil.* degli Stoici) c’è una bella differenza fra il “preferito” (*to hairètòn*) e il “preferibile” (*to haireteon*). Ogni bene è “preferito” [è una cosa che si vuole avere], invece la condizione virtuosa è un “preferibile” [è qualcosa che si vuole essere]: ma il buono stato assume significato in quanto possiede il bene. Per questo noi scegliamo [di essere] quello che è preferibile [quello che si vuole essere]: per esempio l’essere saggi, ma questo ha un tale significato perché possiede la saggezza. Il “preferito” [ciò che si vuole avere] non è oggetto di preferenza [noi non scegliamo di esserlo]: piuttosto scegliamo di possederlo. Allo stesso modo tutti i beni sono saldi e stabili, e così dicasi per le altre virtù, senza bisogno di elencarle una per una. Tutte le condizioni vantaggiose

---

ovvero da come le singole istanze partecipano dell’idea e da come l’idea è presente nelle singole istanze.

<sup>15</sup> Cfr. SVF III, 76. Cfr. anche Tsekourakis, *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, pp. 68-73. Non credo che l’espressione *ouch heteron ofeleias* venga riferita da Sesto in senso tecnico.

<sup>16</sup> Cfr. soprattutto SVF III, 88, 89, 91.

<sup>17</sup> Cfr. Stobeo, *Eclogae* II, 78, 7 (= SVF III, 89, parentesi quadre in Radice, *Stoici Antichi*, cit.). Una prima indagine su questo gruppo di passi è stata condotta da Tsekourakis, *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, pp. 102-114.

ovvero da come le singole istanze partecipano dell’idea e da come l’idea è presente nelle singole istanze.

(*ofelemata*) sono invece da mantener salde e stabili. Lo stesso discorso vale nel caso delle condizioni malvage (*kakias*).

Stobeo introduce una distinzione sostanziale fra *to hairetòn* e *to haireteon*. D. Tsekourakis ha opportunamente chiarito i significati principali delle due espressioni<sup>18</sup>; l'aggettivo (verbale) in *-tos* può indicare: a) un'azione completata, cioè qualcosa che si è fatto<sup>19</sup>; b) qualcosa che vale la pena di fare<sup>20</sup>; c) una possibilità, cioè qualcosa che può essere fatto<sup>21</sup>. L'aggettivo verbale in *-teos*, invece, indica di norma qualcosa che è necessario o opportuno fare<sup>22</sup>. Il valore dei due termini, pertanto, anche se non identico, si sovrappone parzialmente (almeno rispetto al significato (b) di *to hairetòn*). Tuttavia, in questo contesto mi pare che i significati (a) e (c) siano meno calzanti. Infatti, se ammettiamo per un istante che il termine *hairetòn* si riferisca al concetto di "bene" (come vedremo qui di seguito), avrebbe poco senso affermare appunto che il bene è qualcosa che "è stato scelto", che "risulta scelto" o che "si trova nella condizione di essere scelto"; parimenti, sostenere che il bene è una possibilità, ovvero qualcosa che "può essere scelto", sembrerebbe non rispecchiare l'autentico pensiero stoico, secondo cui il bene non solo è qualcosa che va perseguito, ma rappresenta anche il fine ultimo. Per questa ragione, mi sembra che l'opzione più coerente con il contesto e con il pensiero del Portico sia la seconda: il bene è qualcosa

---

<sup>18</sup> Cfr. Tsekourakis, *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, pp. 102-103. Cfr. anche E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, 4 voll., München, 1939-2005, vol. I, pp. 501-503, 810-811; vol. II, pp. 409-410.

<sup>19</sup> Ad esempio, *akinetos* è qualcuno o qualcosa che si trova in una condizione di immobilità o di non-movimento. La stessa terminazione permane in espressioni latine quali *amatus*, colui che si trova nella condizione di essere amato.

<sup>20</sup> Ad esempio, presso gli Stoici *feuktòn* indica spesso qualcosa che è bene o è necessario rifuggire (cfr., ad esempio, SVF I, 427; II, 119; III, 62).

<sup>21</sup> Spesso al negativo negativo: *akinetos*, ancora, è qualcuno o qualcosa di immobile in quanto non può essere mosso; *arreton* è qualcosa di indicibile o di ineffabile, nel senso che non può essere espresso (in termini di divieto o di incapacità di farlo).

<sup>22</sup> Ad esempio, *poieteon* è qualcosa che va fatto o che è bene fare.

che “vale la pena di scegliere”, ovvero che “va scelto”. In tal caso, i significati di *to hairetòn* e *to haireteon* sembrerebbero coincidere<sup>23</sup>. In realtà, è possibile che Stobeo stia distinguendo fra “ciò che va scelto (o preferito) in quanto tale” e “ciò che va scelto (o preferito) in ragione d'altro”. Nel primo caso l'aggettivo *hairetòs* sembra avere (almeno in questa circostanza) un valore statico, nel senso che indica una realtà che si trova già di per sé nella condizione di dover essere preferita, dunque scelta e posseduta, in virtù di un suo intrinseco valore che la rende in sé compiuta. Nel secondo caso, invece, l'aggettivo verbale *haireteos* rimanda a qualcosa che deve essere scelto in virtù di alcune proprietà di cui esso è semplice portatore. Nel passo in analisi, la ragione per cui una determinata cosa va scelta (*haireteon*) risiede nel fatto che essa possiede in sé la condizione che la rende preferibile, senza la quale, tuttavia, essa non potrebbe essere oggetto di preferenza. Nel nostro caso, la condizione di vantaggio o di giovamento (*ofelema*) è degna di essere scelta non in quanto tale, ma poiché possiede al proprio interno il requisito che la rende vantaggiosa e giovevole, cioè il bene<sup>24</sup>. Pertanto, il bene – in quanto preferito in sé (*hairetòn*) – è la condizione che rende preferibile (*haireteon*) lo stato di vantaggio o di giovamento, e, dunque è la condizione che ci permette di scegliere quest'ultimo. L'*haireteon* si fonda sull'*hairetòn*<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Anche Schwyzer, *Griechische Grammatik*, vol. I, p. 501 conferma la vicinanza degli aggettivi verbali in *-tos* e in *-teos* in merito a questo valore.

<sup>24</sup> Tsekourakis, *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, p. 106 interpreta il greco *parà to echein* nel senso di “the margin by which something occurs”. Lo studioso distingue tra *ofelema* e *ofeleia* o *ofelos*, nella misura in cui quest'ultimo termine si riferisce a una proprietà del bene; va inoltre osservato che la scarsità di testimonianze rende difficile l'interpretazione del termine *ofelema*.

<sup>25</sup> B. Inwood, *Ethics and human action in early Stoicism*, Oxford, 1985, pp. 207-208 ricorda che “the good [...] will have a role in determining action which will be consistent with the will of Zeus”. Inwood identifica l'impulso (*hormè*) che spinge verso il bene con la *hairesis*, cioè con la scelta razionale. Stando ai passi in analisi, mi pare di poter dire che la *hormè* è l'impulso caratteristico del bene in quanto preferito (*hairetòn*, cioè in quanto tale), mentre la *hairesis* è il procedimento razionale di scelta dell'azione virtuosa (come *hairetòn*) in quanto fondata sul bene come preferito.

Infatti, l'osservazione di Stobeo per cui il bene è preferito di per sé (*autò*) richiama il fatto che esso non ha come fine qualcos'altro, ma è oggetto di scelta in quanto tale, perché ha in sé la sua ragion d'essere. Si potrebbe dire che la condizione di “preferibilità” del bene è evidente di per sé e non ha bisogno di giustificazioni esterne, come invece accade allo stato di giovamento e di vantaggio (*ofelema*), che è preferibile solo perché deriva dal bene e, dunque, perché lo contiene. In questi termini, è significativo che il lemma *hairètòs* ricorra più volte nel *corpus* stoico in espressioni indicanti “ciò che è preferito per sé medesimo” (*hairètòn di'hautòn*)<sup>26</sup>. Forse per questa ragione Stobeo sembra distinguere tra la condizione del bene, che è stabile di per sé e, dunque, che potrebbe in alcuni casi precedere la deliberazione razionale, e la condizione del vantaggio, che implica invece una *hairesis*, ossia un esplicito atto di scelta: 1) vedo l'*ofelema*; 2) mi rendo conto che è tale (cioè che è giovevole) perché contiene il (un) bene; 3) lo scelgo per questa ragione. Infatti, la propria evidenza (in quanto “preferito”) rende il bene oggetto di impulso (*hormè*), cioè di tensione e di desiderio naturale, che non richiede necessariamente una giustificazione (ovvero una preferenza) esterna<sup>27</sup>, come invece accade al vantaggio, che è conquista di un procedimento razionale<sup>28</sup>. Dice Stobeo<sup>29</sup>: “A loro avviso (*scil.* degli Stoici), fra ciò che è ‘preferito’ (*hairètòn*) e ciò che è ‘appetibile’ (*leptòn*) corre una bella differenza: il primo infatti è direttamente determinato da un intrinseco impulso (*to hormès autotelous kinetikòn*); il secondo invece lo scegliamo al seguito di un certo procedimento razionale (*eulogistòs eklegometha*). Tanto differisce ciò che è ‘preferito’ da ciò

---

<sup>26</sup> Cfr., ad esempio, *SVF* II, 1123; III, 23, 24, 39, 40. Per un'indagine terminologica rimando a R. Radice (e altri, a cura di), *Lexicon IV, Stoics*, 4 voll., Milano, 2007, s.vv.

<sup>27</sup> Stobeo dice appunto che “*to de hairètòn ouch hairoumetha*”, cioè che non scegliamo il “preferito” (cioè il bene) in termini di preferenza, ma lo perseguiamo in quanto tale (*autò*).

<sup>28</sup> Cfr. anche Inwood, *Ethics and human action...*, pp. 205-215, dove la *hairesis* è definita come “a distinct kind of impulse which is directed at the good (p. 206)”.

<sup>29</sup> Cfr. Stobeo, *Eclogae* p. 75, 1 W. (= *SVF* III, 131).



che è 'appetibile', quanto differisce ciò che è 'preferito' in quanto tale da ciò che è 'appetibile' in quanto tale: insomma, ciò che ha un certo pregio dal bene".

In ultima analisi, l'impulso naturale (la *prote hormè*) che spinge intrinsecamente a ricercare il bene in quanto tale come in sé evidente è l'*oikeiosis*, che costituisce appunto il primo e decisivo principio dell'essere umano in vista del conseguimento del bene, della virtù e della vita secondo natura e ragione. Ogni essere vivente sente dunque la connaturata esigenza di ricercare il bene prima e al di là di ogni deliberazione razionale<sup>30</sup>. La ricerca del vantaggio, o, se si preferisce, del bene in quanto vantaggioso, è solo successiva e dipendente da un procedimento razionale.

Tutto questo si basa su una differenza sostanziale tra il bene, che secondo gli Stoici coincide primariamente con la virtù, e il vantaggio, ovvero la vita virtuosa: la virtù è sostanza, mentre la vita virtuosa è un'azione, cioè un predicato, il quale ha bisogno di una sostanza di riferimento<sup>31</sup>. La vita virtuosa è tale solo grazie alla virtù, per cui, mentre quest'ultima è un "preferito" in quanto tale, la vita virtuosa è

---

<sup>30</sup> Cfr., ad esempio, SVF II, 725, 758; III, 178, 182-184. Sull'*oikeiosis* stoica cfr. soprattutto R. Radice, *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano, 2000, pp. 183-234; R. Bees, *Die Oikeiosislehre der Stoa. I. Rekonstruktion ihres Inhalts*, Würzburg, 2004, pp. 200-321; T. Engberg-Pedersen, *The Stoic theory of oikeiosis: moral development and social interaction in early stoic philosophy*, Aarhus, 1990. Sui singoli aspetti del problema si vedano anche Brennan, *The Stoic life*, pp. 154-168; B. Inwood, *Ethics and human action in Early Stoicism*, Oxford, 1985, pp. 182-194, 218-223; G. Schönrich, *Oikeiosis – Zur Aktualität eines stoischen Grundbegriffs*, "Philosophisches Jahrbuch", 96, 1989, pp. 34-51; G. Striker, *The role of oikeiosis in Stoic ethics*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 1, 1983, pp. 145-167; S.G. Pembroke, *Oikeiosis*, in A.A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, London-Atlantic Highlands, 1971, pp. 114-149; M. Pohlenz, *Grundfragen der stoischen Philosophie*, "Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen", phil.-hist. Klasse, 1940; B. Inwood-P. Donini in AA.VV., *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed. by K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield, Cambridge, 1999, pp. 677-682; M.-A. Zagdoun, *Problèmes concernant l'oikeiôsis stoïcienne*, in G. Romeyer Dherbey-J.B. Gourinat (edd.), *Les Stoïciens*, Paris, 2005, pp. 319-334.

<sup>31</sup> Cfr. Stobaeo, *Eclogae* II, 97, 15 (= SVF III, 91). Cfr. anche Radice, *Stoici Antichi*, p. 1512, nota 6 a [CE] 89; Tsekourakis, *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, p. 107 distingue tra la

oggetto di scelta in ragione d'altro, cioè perché rispecchia o contiene la virtù. In altri termini, l'azione o il predicato va scelto in ragione della sostanza che esso esprime. In tal senso, la virtù (come “preferito”) è un bene o una qualità che si vuole avere, perché riempie di contenuto e di significato etico le singole azioni, mentre la vita virtuosa (come “preferibile”), in quanto azione o predicato, non può essere posseduta, ma va vissuta e riprodotta avendo come riferimento la virtù. “Il giovare consiste nel trovarsi in uno stato di virtù (*ischein kat'aretèn*), e il ricevere giovamento corrisponde a muoversi in conformità della virtù (*kineisthai kat'aretèn*)”<sup>32</sup>. Il “preferito” è dunque qualcosa che si vuole avere, mentre il “preferibile” è qualcosa che si vuole essere, per cui la relazione fra l'*hairetòn* e l'*haireteon* potrebbe corrispondere a quella tra il fine della vita etica come concetto o ideale – la virtù – e la sua realizzazione concreta – la vita virtuosa<sup>33</sup>. Del resto, gli Stoici cercavano a tal proposito di distinguere fra lo *skopòs*, inteso come il fine della vita etica, ovvero come il puro oggetto che ci si prefigge di perseguire (o di possedere), e il *telos*, ovvero l'atto effettivamente realizzato, il compimento dello *skopòs* nelle singole circostanze della vita<sup>34</sup>.

Infine, va osservato che, come riferisce Stobeo nel nostro passo, proprio perché oggetto di scelta volontaria di volta in volta, l'*ofelema* non gode di

---

corporeità del bene e della saggezza, e l'incorporeità del possesso della saggezza (in quanto il possesso è un predicato).

<sup>32</sup> Cfr. Stobeo, *Eclogae* II, 95, 3 (= SVF III, 94).

<sup>33</sup> Interessante Tsekourakis, *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, p. 107: “[...] the Stoics believed that in our relationship towards good we are not interested in it as it exists independently of us but only as far as it is related to ourselves, i.e. we are concerned with its pursuit and possession”.

<sup>34</sup> Cfr. M. Isnardi Parente (cfr. *Stoici antichi*, 2 voll., Torino, 1989, vol. II, pp. 1082-1083, n. 598 e p. 1059, n. 569), Tsekourakis, *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, pp. 99-100, 107-108 e Rieth, *Über das Telos der Stoiker*, pp. 13-45, in partic. p. 25. Un'indagine specifica sul concetto di *skopòs* è stata condotta da R. Alpers-Gözl, *Der Begriff SKOPOS in der Stoa und seine Vorgeschichte*, Hildesheim-New York, 1976.

un'intrinseca stabilità, ma necessita di essere mantenuto saldo e stabile costantemente<sup>35</sup>.

Tutte queste indicazioni potrebbero apparire in contrasto con un passo di Galeno a proposito degli "indifferenti"<sup>36</sup>: "Crisippo, inopinatamente, si comporta come un retore alle prime armi, e presta attenzione alle differenze fonetiche, e non al contenuto che esse esprimono, talché ritiene che si esprimono significati diversi per ciascuna di queste espressioni: ossia, per 'quello che si deve scegliere' (*haireteon*), 'quello che si deve fare', 'ciò che si deve osare', e 'bene' (*agathòn*). Invece, non si indica un senso diverso, ma in tutte queste espressioni sempre il medesimo senso: quello che si esprime nella parola 'bene' (*agathòn*)... Del resto, anche per Crisippo con tutte queste espressioni si esprime sempre il bene e il male, dato, appunto, che solo il bene (*agathòn*) è 'ciò che si deve scegliere' (*haireteon*), e 'si deve fare', e 'si deve osare'". Ad una prima lettura Galeno, riferendo con tono critico il pensiero di Crisippo, sembrerebbe identificare l'*agathòn* non con l'*hairetòn* – di cui non si fa menzione –, ma con l'*haireteon*, poiché – sostiene l'autore – il bene, ed esso soltanto, è ciò che va scelto e perseguito. In termini generali l'accostamento fra i due termini non è fuori luogo, poiché nella filosofia stoica – e non solo, com'è logico – il bene rappresenta il fine ultimo, e, pertanto, è ciò che va fatto primariamente oggetto di preferenza. Tuttavia, tale accostamento stride sia con i passi citati di Stobeo, sia con il discorso condotto finora. In aggiunta, va osservato che, in un brano parallelo dedicato al bene, lo stesso Stobeo contrappone "il 'preferito (*hairetòn*)' e il 'preferibile (*haireteon*)', il 'desiderato (*orektòn*)' e il 'desiderabile (*orekteon*)', il 'preteso (*bouletòn*)' [= ciò che si pretende di avere] e il 'pretendibile (*bouleteon*)' [= ciò che si pretende di essere], l' 'accettato (*apodektòn*)' [= ciò che si accetta di avere] e l' 'accettabile

<sup>35</sup> Così anche in Stobeo, *Eclogae* II, 98, 7 W. (= SVF III, 90).

<sup>36</sup> Cfr. SVF III, 256.

(*apodekteon*)' [= ciò che si accetta di essere]. Preferiti, desiderati, pretesi, accettati sono i beni. Invece, le condizioni vantaggiose sono stati d'animo che sono 'preferibili', desiderabili, pretendibili, ammissibili, in quanto sono predicati (*kategoremata*) che si connettono ai beni"<sup>37</sup>. Pertanto, se siamo a questo passo, oltre che alle considerazioni fatte in precedenza, non sembrerebbero esserci dubbi in merito all'identificazione fra il bene e il "preferito" (e non il "preferibile"). Mi pare tuttavia che il discorso fatto da Galeno intenda non tanto instaurare una contrapposizione fra sostanze e predicati, ovvero fra il bene e le azioni, quanto piuttosto rilevare come il bene sia in quanto tale da preferire e, dunque, come esso sia ciò che va attuato nella vita concreta. Pertanto, le parole di Galeno sembrano rimanere su un piano più generale, certo inconfutabile nella misura in cui pongono il bene come fine della vita etica, e tuttavia più generiche rispetto allo specifico discorso di Stobeo. Fra i due autori, quindi, non sussiste una divergenza concettuale, ma solo contestuale, poiché Galeno si limita a constatare la centralità del bene, che dunque è da preferire, mentre Stobeo, sottolinea come esso sia già di per sé preferito e desiderato, anche al di là di una pura deliberazione razionale<sup>38</sup>.

Da ultimo, mi limito ora a constatare che il lessico impiegato da Stobeo per designare le caratteristiche del bene sembra richiamare parzialmente la terminologia stoica relativa agli indifferenti, i quali – com'è noto – vengono solitamente distinti in "preferiti" (*proegmena*) e "non preferiti" (o "preferibili" e "non preferibili/respinti", *apoproegmena*). Benché i vocaboli greci (anche dello stesso

---

<sup>37</sup> Cfr. Stobeo, *Eclogae* II, 97, 15 W. (= SVF III, 91, parentesi quadre in Radice, *Stoici Antichi*, cit.). Sul ruolo della *orexis* nell'azione umana si può vedere anche Inwood, *Ethics and human action...*, pp. 114 ss.

<sup>38</sup> Su queste problematiche cfr. anche Tsekourakis, *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, pp. 104-105, che parla di una possibile mescolanza operata da Galeno nel riferire i due termini (*hairetè* e *hairetea*).

Stobeo) relativi ai beni e agli indifferenti non coincidano, mi pare che le loro sfere di significato non siano così distanti. Infatti, sia il verbo *proago* (da cui derivano le due tipologie di “indifferenti”) che il verbo *haireo* (da cui derivano le due qualifiche di *hairetòn* e *haireteon*) rimandano in ultima analisi a una scelta e, dunque, a una preferenza. L’indifferente preferito è una realtà che, per quanto ininfluenza sulla morale, può essere oggetto di preferenza perché utile, anche se non decisiva, a vivere in modo più sereno o felice. Il bene in sé, in quanto coincidente in ultima istanza con la virtù, è qualcosa che va di per sé scelto, benché in modo diverso rispetto agli indifferenti. Analogamente, la condizione virtuosa è un modo di essere che si sceglie di realizzare nella propria vita. Pertanto, sia il verbo *ago* che il verbo *haireo* – ancor più nelle loro forme *proago* e *proaireo* (a cui va ricondotta la *proairesis*) – implicano una capacità di osservazione della realtà e di cernita fra molteplici opzioni<sup>39</sup>. Come vedremo più avanti, questa affinità terminologica potrebbe non essere casuale e potrebbe invece indicare un tentativo di ritrovare qualche punto di contatto fra i beni e gli indifferenti, ponendo le due categorie in una qualche relazione reciproca ed evitando così di scindere l’intera realtà in due orizzonti autonomi e in sé conclusi.

#### 4. Le diverse tipologie di beni

Dopo aver discusso della definizione e delle caratteristiche del bene, Stobeo si rivela una fonte molto importante in merito all’articolazione delle tipologie di beni secondo gli Stoici.

Il primo aspetto da sottolineare è che, diversamente da altre fonti, il discorso di Stobeo è più complesso rispetto alla consueta identificazione fra il bene e la

---

<sup>39</sup> Cfr. H.G. Liddell and R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 19409, s.vv. Cfr. anche Inwood, *Ethics and human action...*, pp. 238-242.

virtù<sup>40</sup>, che costituisce senz'altro uno degli assi portanti dell'etica stoica. Lo stesso Stobeo, del resto, riferisce in alcuni passi la riduzione dei beni a "tutto ciò che è virtù o che partecipa di essa"<sup>41</sup>, confermando così di fatto la convergenza fra il vivere secondo virtù, secondo natura e secondo ragione, ovvero il vivere in modo moralmente coerente, che rappresenta tradizionalmente il fine ultimo secondo la Stoa antica. Ciò era motivato dalla tesi dell'autosufficienza della virtù in vista del conseguimento della felicità<sup>42</sup>.

Accanto a questa visione attestata da numerose fonti, Stobeo riporta una più variegata articolazione dei beni stoici. In un passo si afferma<sup>43</sup>:

Dei beni alcuni sono virtù, altri no. Saggezza, temperanza, giustizia e coraggio, magnanimità, vigore e forza d'animo sono virtù, invece gioia, letizia, ardimento, determinazioni e simili non lo sono. Delle virtù alcune sono scienze (*epistemas*) che vertono su un certo campo specifico e sono arti (*technas*), altre invece no. La saggezza, la temperanza, la giustizia e il coraggio sono appunto scienze nei loro rispettivi ambiti e anche arti. Invece, la magnanimità, il vigore, la forza d'animo non sono scienze specifiche e neppure arti. Un discorso analogo vale per i mali: alcuni sono vizi, altri no. [...]

In questo brano i beni vengono distinti in due categorie ben precise, cioè le virtù e ciò che non è virtù. È tuttavia significativo notare che, almeno in questo passo, Stobeo non trova un termine specifico per definire quei beni che non rientrano nelle virtù, ma si limita a contrapporli alla virtù stessa, che continua a

---

<sup>40</sup> Cfr., ad esempio, SVF I, 179, 180; II, 552; III, 2, 38-67, oltre ai frammenti in esame in questo contributo.

<sup>41</sup> Cfr. Stobeo, *Eclogae* II, p. 57, 18 W. (= SVF I, 190 e III, 70).

<sup>42</sup> Cfr., ad esempio, SVF I, 179-189, 552-556; III, 2-19, 38-67.

<sup>43</sup> Cfr. Stobeo, *Eclogae* II, p. 58, 5 W. (= SVF III, 95; il passo prosegue discutendo dei mali, che esulano dal nostro discorso).

rappresentare il termine di riferimento. Lo stesso discorso vale per i mali, alcuni dei quali sono ben riconducibili al vizio, mentre altri vengono genericamente qualificati, potremmo dire, come non-vizi. Pertanto, a fronte di una prima distinzione generale fra due tipologie di beni (e, per converso, di mali), la virtù sembrerebbe rimanere un punto di riferimento irrinunciabile per parlare anche di quei beni che non coincidono con essa, così come il vizio è un termine indispensabile per spiegare i mali che non rientrano in esso. La convergenza fra virtù e scienza, poi, è in accordo con una certa parte della tradizione stoica, che faceva appunto coincidere il fine ultimo della vita etica con il “vivere secondo la scienza” (*met’epistemes zen*)<sup>44</sup>, accogliendo così apparentemente la tesi intellettualistica socratica di una identificazione fra la conoscenza e la vita secondo la morale<sup>45</sup>, quasi che la prima fosse condizione necessaria e sufficiente per la seconda<sup>46</sup>. Siccome la virtù in quanto tale (dunque, anche ogni virtù particolare) è scienza, conoscere la virtù significa anche metterla in pratica. Per questa ragione Stobeo può affermare che la virtù non è solo scienza, ma è anche arte, ovvero – ci viene riferito altrove – “un sistema di principi teorici consolidati dall’esercizio”<sup>47</sup>. La virtù non è dunque una pura forma di conoscenza teorica, ma piuttosto un insieme di valori da attuare e da corroborare di volta in volta nella vita concreta.

È tuttavia significativo che, accanto a virtù intese scome scienze specifiche (*epistemai tinôn*) e – nel prosieguo del passo – a vizi riconducibili all’ignoranza,

---

<sup>44</sup> Cfr. SVF I, 410 (su Erillo). Cfr. anche F. Alesse, *La Stoa e la tradizione socratica*, Napoli, 2000, pp. 334-339.

<sup>45</sup> Cfr., ad esempio, SVF I, 374; III, 257, 260. Cfr. anche Roskam, *On the path to virtue*, pp. 19-22, Alesse, *La Stoa e la tradizione socratica*, pp. 243-249; M. Schofield, *Stoic ethics*, in B. Inwood (ed.), *The Cambridge companion to the Stoics*, Cambridge, 2003, pp. 233-256 (in partic. pp. 233 ss.); Tsekourakis, *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, p. 75.

<sup>46</sup> Cfr., ad esempio, SVF III, 356.

<sup>47</sup> Cfr. SVF III, 214.

Stobeo ammetta anche l'esistenza di virtù non identificabili con pure scienze e vizi non imputabili a semplice ignoranza. Questa maggior articolazione di virtù e vizi potrebbe contribuire a mitigare la tesi – peraltro confermata da diverse altre testimonianze<sup>48</sup> – di una accettazione da parte degli Stoici dell'intellettualismo socratico, a cui si è appena accennato. Per quanto, è possibile che la distinzione fra le due tipologie di virtù non vada intesa in termini radicali, e che, invece, Stobeo voglia mettere in luce come alcune *aretai* possano definirsi scienze in senso proprio e altre solo in senso generico. Il rapporto fra virtù e scienza potrebbe dunque rimanere confermato, anche se talora in modo più fiavole o meno specifico.

Ma in altri passi la presentazione che Stobeo fa dei beni è ancora più specifica. Si legge<sup>49</sup>:

Dei beni alcuni sono psichici, altri esterni, altri né psichici né esterni. Beni psichici sono le virtù (*aretàs*), i positivi modi di essere (*spoudaias hexeis*) e in genere le azioni degne di lode (*tas epainetas energeias*). Beni esterni sono gli amici, i parenti e simili. Né psichici né esterni sono l'uomo onesto e, in genere, l'uomo dotato di virtù. Così, dei mali, alcuni sono di ordine psichico, altri esterni, altri né dell'uno né dell'altro tipo. [...]

Questo passo è in accordo con le testimonianze di Sesto Empirico e di Diogene Laerzio<sup>50</sup>. I beni vengono qui classificati in "psichici", "esterni" e "né psichici, né esterni"; tale classificazione va al di là della semplice identificazione fra bene e virtù, ed, anzi, è per certi versi in contrasto con essa.

---

<sup>48</sup> Cfr. qui sopra.

<sup>49</sup> Cfr. Stobeo, *Eclogae* II, 70, 8 W. (= SVF III, 97; il passo prosegue anche qui discutendo dei mali, che esulano dal nostro discorso; rimando comunque a J.C. Thom, *The problem of evil in Cleanthes' "Hymn to Zeus"*, "Acta classica", 41, 1998, pp. 45-57).

<sup>50</sup> Cfr. SVF III, 96, 97a.



Nei beni psichici – dice Stobeo – rientrano le virtù, i positivi modi di essere (o buone disposizioni) e le azioni degne di lode. Questo primo aspetto è in linea con la tradizionale posizione stoica, per cui oggetto e scopo della condotta etica sono sia le virtù in quanto tali, sia – più in generale – le rette disposizioni d'animo, sia la loro realizzazione concreta in comportamenti moralmente coerenti. Pertanto, all'interno dei beni "psichici" sembra rientrare tanto il concetto di bene come "preferito" (*hairetòn*) in quanto tale, ovvero in quanto coincidente con la virtù in sé che una persona desidera possedere, quanto quello di "preferibile" (*haireteon*), inteso qui come l'insieme delle singole "azioni degne di lode", che mettono in atto l'originaria disposizione virtuosa. La presenza delle due componenti del "preferito" e del "preferibile" in questa categoria di beni è un'ulteriore conferma sia della convergenza fra il bene e il giovevole o vantaggioso, sia della subordinazione del secondo aspetto al primo; infatti, la condizione di vantaggio che scaturisce dal comportarsi in modo virtuoso dipende dall'originario possesso della virtù in quanto tale, per cui si può dire che la condizione iniziale di bene determina il fatto di agire secondo virtù e, conseguentemente, il fatto di trarne i frutti anche in termini di vantaggio. Per lo stesso motivo si può ben affermare che una parte dei beni psichici, cioè le virtù e i positivi modi di essere, è in sé stabile e salda, mentre le azioni degne di lode che ne scaturiscono vanno confermate e corroborate di volta in volta. Infine, anche in questo caso la virtù è un qualcosa che si vuole possedere, mentre la condizione virtuosa è un qualcosa che si vuole realizzare (cioè che si vuole essere).

In un altro passo Stobeo riferisce di un'ulteriore ripartizione dei beni psichici, alcuni dei quali

sono disposizioni (proprietà; *diatheseis*), altri sono modi di essere (stati; *hexeis*), altri ancora né l'una né l'altra cosa. Disposizioni sono

tutte le virtù; stati, e non disposizioni, sono certe attività come la mantica e simili. Né disposizioni, né stati sono le azioni virtuose, come il comportarsi in modo accorto, oppure l'esercizio della saggezza o altre cose simili. Lo stesso dicasi per i vizi dell'anima. [...]»<sup>51</sup>

Queste indicazioni sono in accordo con il passo precedente, ed anzi ne costituiscono una esplicazione e un approfondimento. Infatti, Stobeo aveva riportato tre esempi di beni psichici: le virtù (*aretàs*), i positivi modi di essere (*spoudaias hexeis*) e le azioni degne di lode (*tas epainetas energieas*). Queste tre tipologie di beni psichici vengono ora qualificate come "disposizioni", "modi di essere" e "né l'una, né l'altra cosa". Possiamo quindi dire che all'interno dei beni psichici vi sono disposizioni, che corrispondono sostanzialmente alle virtù<sup>52</sup>, modi di essere o stati, cioè positive e rette inclinazioni dell'animo umano verso l'esterno, e capacità di tradurre in pratica, cioè in condotta attiva, la condizione virtuosa o genericamente positiva dell'animo umano. Se stiamo a un'importante indicazione di Simplicio<sup>53</sup>, gli Stoici intendevano la differenza fra *diathesis* (disposizione) ed *hexis* (condizione, stato) in questo modo: la *diathesis* è un *proprietà* stabile e non suscettibile di aumento o diminuzione, mentre la *hexis* è un modo di essere mutevole, suscettibile di incremento o di riduzione<sup>54</sup>. Tale differenza è in linea con la tesi stoica secondo cui la virtù non può né accrescersi,

---

<sup>51</sup> Cfr. Stobeo, *Eclogae* II, 70, 21 W. (= SVF III, 104); faccio notare che Radice traduce *hexis* con "disposizione" nel passo precedente di Stobeo (= SVF III, 97), mentre qui con "stato" (con "disposizione" si traduce invece *diathesis*). Il cambiamento di traduzione potrebbe essere giustificato dal differente contesto. Per evitare fraintendimenti con quest'ultimo passo, ho tradotto *hexis* con "modo di essere".

<sup>52</sup> Gli Stoici intendevano la virtù essenzialmente come "disposizione" (*diathesis*): cfr., ad esempio, SVF I, 202; II, 393; III, 39, 104, 105 197, 198, 262, 459.

<sup>53</sup> Cfr. SVF II, 393.

<sup>54</sup> Cfr. anche Inwood, *Ethics and human action...*, pp. 39-41: "The Stoics differentiated *diathesis* and *hexis* only in that the former does not admit of variations of degree while the latter does (p. 39)"; Tsekourakis, *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, pp. 46-47.

né diminuire; o c'è, o non c'è<sup>55</sup>. Al contrario, bisognerebbe affermare che i positivi modi di essere, ovvero le buone inclinazioni verso l'esterno, sono passibili di aumento e di diminuzione, nel senso che non sono un possedimento stabile, ma subiscono variazioni con il passare del tempo e con il mutare delle condizioni esterne. Anche se in qualche altro passo lo stesso Stobeo qualifica la virtù come *hexis*, di fatto non esita a conferirle caratteristiche di quiete e di stabilità<sup>56</sup>. Infine, la terza categoria di beni psichici, qui definita come “né l'una, né l'altra cosa”, rimanda probabilmente alle virtuose azioni concrete, cioè a quei comportamenti in precedenza qualificati come “degni di lode”. Intese in questi termini, le diverse indicazioni fornite da Stobeo nei due passi potrebbero trovare un accordo.

Tornando al primo brano, Stobeo prosegue parlando dei beni “esterni”, come esempi dei quali vengono indicati gli amici e i parenti. Al contrario di quanto possa apparire, il senso di questi beni esterni non è solo che essi hanno sede al di fuori del singolo individuo (cosa che vale anche per alcuni beni “né psichici, né esterni”), ma anche e soprattutto che essi hanno il proprio corrispettivo nell'anima della singola persona. Infatti, considerati come tali, gli amici e i parenti, in quanto appunto esterni all'individuo, non possono costituire per lui un bene, se non in quanto gli arrecano gioia o gli forniscono un aiuto. Ma in tal caso – nell'ottica stoica –, più che di “beni”, si tratterebbe di indifferenti (*adiaphora*) del genere dei preferiti (*proegmena*). Invece, l'amicizia può essere considerata un bene esterno solo se intesa non come il fatto di avere uno o più amici (dunque, non come l'esistenza degli amici in quanto tali), ma come “disposizione benevola nei confronti del prossimo” (*kataschesin filikèn pros tôn pelas*). La disposizione è qualcosa di interiore, ma che si rivolge a qualcosa di esterno, l'amico, in cui essa trova compimento. Pertanto, l'amicizia può essere considerata un bene esterno nella

---

<sup>55</sup> Cfr. SVF III, 102, 210, 525.

<sup>56</sup> Cfr. SVF III, 111, di cui discuteremo più avanti.

misura in cui l'esistenza dell'amico presuppone anche l'esistenza di una buona inclinazione interiore.

In questi termini lo stesso Stobeo spiega la differenza fra tre accezioni di "amicizia": in un primo senso, "in quanto è rivolta all'utile come (*tes koinès henek'ofeleias*), per il quale si dice che ci siano gli amici, essa non è messa nel novero dei beni, perché per loro (*scil.* gli Stoici) non c'è alcun bene che venga da esseri fra loro separati. Consideriamo invece un bene esterno l'amicizia intesa nel secondo senso, cioè come una disposizione benevola nei confronti del prossimo (*kataschesin filikèn pros tòn pelas*). L'amicizia come sentimento interiore (*ten peri autòn filian*), grazie al quale uno diviene amico del suo prossimo, la collocano fra i beni psichici"<sup>57</sup>. Nel primo significato, di cui abbiamo accennato qui sopra, l'amicizia è un indifferente, poiché consiste nell'esistenza di persone amiche che ci arrecano aiuto, gioia o vantaggio nella nostra esistenza concreta. In questo senso l'amicizia è intesa come una realtà prettamente esterna. Nella seconda accezione, invece, cioè come inclinazione benevola verso gli altri, che sta a fondamento del rapporto fra due persone e che consente la nascita stessa di un tale rapporto, l'amicizia è un bene esterno. Come tale, essa presuppone una relazione fra la persona amica e la disposizione interiore del singolo, la quale dovrebbe avere un influsso positivo sulle persone circostanti (appunto per il fatto che esse divengono amiche). Infine, l'amicizia può essere anche un bene psichico, se intesa come puro e semplice sentimento, scevro da qualunque relazione esterna concreta, anche se potenzialmente rivolto ad essa. Il fatto di essere intrinsecamente amichevoli costituisce in sé una virtù, anche se non necessariamente realizzata in un concreto rapporto di amicizia.

---

<sup>57</sup> Cfr. Stobeo, *Eclogae* II, 94, 21 W. (= SVF III, 98).

Infine, l'ultima categoria indagata da Stobeo è quella dei beni "né psichici, né esterni", come esempi dei quali vengono apportati l'uomo onesto o l'uomo virtuoso<sup>58</sup>. Si tratta di un genere di beni in verità non chiarissimo: proprio perché diverso dai due precedenti, esso non può avere la sua prima origine nell'anima (come accade per le virtù), e non può avere la medesima relazione con l'esterno quale emerge in beni come l'amicizia. Sesto Empirico<sup>59</sup> inserisce l'uomo onesto sia fra i beni esterni, qualora lo si consideri come un benefattore del prossimo, sia fra quelli né psichici, né esterni, qualora lo si consideri "in rapporto a se stesso (*hos pros heautòn*)", poiché in tal caso verrebbe considerato insieme come anima e come corpo – dunque non potrebbe rientrare fra i beni psichici –, ma, al contempo, non potrebbe collocarsi al di fuori di sé, come invece accade all'amico o ai parenti – dunque non potrebbe rientrare nemmeno fra i beni esterni. In sostanza l'uomo onesto è un bene "di terzo tipo" nella misura in cui lo si considera in quanto tale, cioè libero da ogni relazione con l'esterno, e nella misura in cui egli pensa più a se stesso, alla propria bontà e felicità<sup>60</sup>, che non a giovare al prossimo.

Questa tripartizione dei beni in psichici, esterni e né psichici, né esterni costituisce l'intelaiatura generale del discorso di Stobeo. Tuttavia, in altri frammenti a ciascuna di queste categorie vengono fatti corrispondere attributi specifici, in termini di purezza, di quiete e di movimento, di maggiore o minore perfezione ed efficacia. In particolare, in SVF III, 101<sup>61</sup> si dice che "alcuni beni sono puri (*amikta*), come la scienza (*episteme*), altri sono misti (*memeigmena*), come l'aver buoni figli, il godere di una serena vecchiaia o di una vita felice". La scienza è un bene

---

<sup>58</sup> Sesto Empirico (cfr. SVF III, 96) riferisce che, se l'uomo onesto pensa solo a se stesso, va fatto rientrare fra i beni "né psichici, né esterni".

<sup>59</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>60</sup> Così anche Diogene Laerzio in SVF III, 97a.

<sup>61</sup> Cfr. Stobeo, *Eclogae* II, 74, 15 W.

puro poiché, coincidendo con la virtù, ha in se stessa la sua ragion d'essere e può prescindere da rapporti con realtà esterne in vista del conseguimento della felicità. In tal senso, è un autentico "preferito" (*hairètòn*). Gli altri generi di beni – sia esterni che "di terzo genere" –, invece, sono misti della purezza della virtù e del contatto con entità esterne ad essa, quali gli amici o le persone oneste.

In SVF III, 111<sup>62</sup> Stobeo distingue fra beni in quiete e beni in movimento: "quelli in moto (*en kinesei*) sono come la gioia, la letizia, la compagnia di gente per bene; quelli in quiete sono uno stato di tranquillità che nasce dall'ordine, una stabile imperturbabilità, una disposizione virile. Dei beni in quiete (*en schesei*) alcuni si collocano anche fra gli stati (*en hexei*), come le virtù (quelli appena elencati sono invece esclusivamente beni in quiete). Nel novero degli stati si mettono non solo le virtù, ma anche le arti (*technai*) che nell'uomo saggio vengono trasformate dalle virtù e ottengono un carattere indelebile, come se divenissero virtù. Fra i beni in stato, secondo loro, vanno incluse anche le cosiddette occupazioni come la passione per la musica, la grammatica, la geometria, e simili. In queste arti, infatti, esiste un modo per scegliere ciò che è conforme a virtù, e per elevarle al fine della vita". Per beni in movimento dovrebbero intendersi quelli che non costituiscono un possedimento stabile, ma che possono essere più o meno presenti nell'animo umano. La virtù, invece, è un bene in quiete poiché – si è visto – è di per sé stabile e incapace di aumento o diminuzione. Ma alla stregua delle virtù vengono qui considerate anche le arti, qualora però vengano dotate di un carattere indelebile dall'intervento delle stesse *aretai*; del resto, già in precedenza si è visto che le virtù possono anche essere arti, intese come valori permanenti che richiedono però un'attuazione pratica<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> Cfr. Stobeo, *Eclogae* II, p. 73, 1 W.

<sup>63</sup> Cfr. Stobeo, *Eclogae* II, p. 58, 5 W. (= SVF III, 95).

In SVF III, 106<sup>64</sup> Stobeo distingue ulteriormente fra beni “definitivi”, “efficaci” e beni che sono entrambe le cose insieme. “Il saggio e l’amico sono beni efficaci (*poietikà*). La gioia, la letizia e l’ardimento, un buon sentimento, sono beni definitivi (perfetti; *tellikà*); le virtù, di ogni genere, sono ad un tempo beni definitivi ed efficaci: infatti, non solo determinano, ma anche realizzano in forma perfetta la felicità di cui sono parti. Lo stesso dicasi per i vizi. [...]”. Per beni efficaci si intendono qui quelli che contribuiscono al perseguimento della felicità in termini di aiuto: la presenza accanto a noi di una persona saggia o di un amico può facilitare il nostro cammino sulla strada della virtù, e, pertanto, può costituire un bene efficace perché ci arreca un vantaggio anche in termini morali (*ofeleia*)<sup>65</sup>. Beni definitivi, invece, sono quelli che incarnano parte della felicità, nel senso che non si limitano a procurarla, ma ne sono essi stessi parte. Infine, i beni sia definitivi che efficaci sono i più perfetti, perché contribuiscono alla felicità e, al contempo, perché ne fanno parte<sup>66</sup>. Pertanto – riferisce altrove Stobeo<sup>67</sup> –, essi sono in se stessi “preferiti” (*di’hautà hairetà*), ovvero “non si scelgono per secondi fini, ma solo sulla base di una decisione razionale”; i beni efficaci, invece, si scelgono soprattutto per gli effetti che producono: così, scegliamo di essere amici di una determinata persona o di stare al fianco di un uomo saggio perché crediamo che ciò costituisca un aiuto sulla strada della virtù e della felicità. Un’analoga distinzione viene riproposta in un altro frammento<sup>68</sup>, dove Stobeo parla dei beni “di per sé” (*kath’heautà*) e di quelli “in ragione di altro” (*pros tì pos echein*): i primi, che hanno in se stessi la propria ragion d’essere, consistono

---

<sup>64</sup> Cfr. Stobeo, *Eclogae* II, p. 71, 15 W. Cfr. anche SVF III, 107.

<sup>65</sup> In SVF III, 107 Diogene Laerzio parla appunto dell’amico e dei vantaggi che arreca (*tas ap’ autou ginomenas ofeleias*).

<sup>66</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>67</sup> In SVF III, 109 (= Stobeo, *Eclogae* II, 72, 14 W.) Stobeo introduce un’ulteriore bipartizione in beni “di per sé preferiti” (*di’hautà hairetà*) e in beni “efficaci” (*poietikà*).

<sup>68</sup> Cfr. Stobeo, *Eclogae* II, p. 74, 16 W. (= SVF III, 112).

principalmente nella scienza, mentre i secondi si spiegano in base a ciò con cui sono in relazione, e, pertanto, non sono autosufficienti.

Per sintetizzare questo discorso sulle diverse tipologie di beni, può essere utile la seguente tabella:

| Tipi di bene              | Articolazioni interne  | Grado di purezza | Stabilità            | Quiete o movimento | Perfezione o efficacia  | Importanza per la felicità | Esempi  |
|---------------------------|--|------------------|----------------------|--------------------|-------------------------|----------------------------|---|
| Psichici                  | a. disposizioni<br>b. modi di essere (stati)<br>c. né l'una, né l'altra cosa | Puri             | Possesso stabile     | Quiete             | Definitivi e/o efficaci | Necessari per la felicità  | a. Scienza o virtù pure (NB: alcune virtù non sono scienze)<br>b. mantica<br>c. azioni virtuose |
| Esterni                   | –  | Misti            | Possesso non stabile | Movimento          | Efficaci                | Non necessari              | Amici, parenti  |
| Né psichici, né esteriori | –  | Misti            | Possesso non stabile | Movimento          | Efficaci                | Non necessari              | L'uomo onesto   |

Per concludere vanno fatte un paio di considerazioni. In primo luogo, nonostante questa sfaccettata articolazione dei beni stoici, Stobeo non sembra mettere in dubbio il primato della virtù, spesso intesa come scienza, in vista della retta condotta etica e, in ultima analisi, della felicità. Essa resta dunque il vero “bene finale” (*telikòn agathòn*) degli Stoici<sup>69</sup>. Altrimenti detto, le altre tipologie di beni richiedono il sostegno della virtù o un riferimento ad essa, mentre l'*aretè* è in sé autosufficiente. In tal senso, si può ben parlare di beni primari (le virtù) e di beni secondari (tutti gli altri)<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> Cfr. Stobeo, *Eclogae* II, 76, 16 W. (= SVF III, 3). Cfr. anche Tsekourakis, *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, pp. 85-100; Striker, *Following nature...*, pp. 1-24.

<sup>70</sup> Cfr. anche Stobeo, *Eclogae* II, 77, 6 W. (= SVF III, 113).



Tuttavia, la tripartizione dei beni presuppone al contempo una valorizzazione non solo dell'anima, che è la fonte e l'oggetto primario dei beni psichici (e, dunque, della vita retta e della felicità), ma anche di alcune realtà esterne al soggetto e alla sua psiche, come gli amici o i parenti, i quali possono ben rivestire un ruolo importante nella condotta etica del singolo. Ora, nonostante Stobeo si premuri di chiamare queste realtà sempre con il termine di "bene" (*agathòn*), mi pare che alcune di esse possano talora avvicinarsi alla natura di qualche indifferente (*adiaphoron*), che tuttavia secondo gli Stoici non poteva influire sulla retta condotta etica. Benché le testimonianze sul Portico ci riferiscano a più riprese quanto fosse rigorosa la dicotomia fra beni e indifferenti<sup>71</sup>, se siamo alla tripartizione di Stobeo non è escluso che gli Stoici abbiano occasionalmente cercato di trovare maggiore armonia fra i due ambiti ("beni" e "indifferenti"), nel tentativo di dare continuità ad un discorso etico altrimenti confinato ad una porzione limitatissima di realtà, ovvero – in ultima istanza – alla sola virtù. In questa direzione sembrerebbero andare anche alcune indicazioni fornite da Stobeo a proposito degli indifferenti in Zenone<sup>72</sup>, alcuni dei quali non sono totalmente privi di valore (*axia*) e sono pure oggetto di un "procedimento razionale discriminante" (*katà proegoumenon logon*) che spinge a sceglierli – sebbene probabilmente con modalità diverse rispetto alle azioni virtuose, di cui si è visto. La tangenza fra i beni e alcuni indifferenti "preferiti" (*proegmena*) è confermata dallo stesso Stobeo, che afferma: "siccome i beni di per sé hanno il massimo valore, in nessun caso possono essere definiti "preferiti" (*proegmena*); tuttavia il preferito, che ha un valore e un posto di secondo livello (*tèn deuteran choran kai axian*), in un certo modo ha qualcosa in comune con la natura del bene. In un palazzo nessuno dei

---

<sup>71</sup> Cfr., ad esempio, SVF I, 191-196; III, 117-123.

<sup>72</sup> Cfr. Stobeo, *Eclogae* II, p. 84, 21 W. (= SVF I, 192).

preferiti sarebbe re, ma sarebbe uno dei dignitari a lui direttamente subordinati”<sup>73</sup>. Stando alle parole di Stobeo è dunque lecito affermare che, pur nel permanere di una differenza sostanziale fra i beni e gli indifferenti – pari a quella fra il sovrano e i suoi subordinati –, i due ambiti hanno elementi di parziale convergenza, nella misura in cui non solo i beni, ma anche alcuni indifferenti sono dotati di un valore (*axia*) che può contribuire alla retta condotta etica. Anche Plutarco riferisce di come Crisippo avesse apparentemente accolto la vicinanza terminologica (anche se probabilmente non concettuale) fra “beni” (*agathà*) e “preferiti” (*proegmena*) e di come egli considerasse folle chi non dava alcun peso, ad esempio, alla ricchezza e alla salute<sup>74</sup>. In tal senso, la dicotomia fra beni e indifferenti, benché riaffermata anche nelle parole di Stobeo, potrebbe rivelarsi meno netta proprio grazie alla dettagliata articolazione delle diverse tipologie di beni (con gradi di importanza differenti) proposta dallo stesso Stobeo e grazie alla valorizzazione di alcuni indifferenti, che, per quanto non decisivi in vista della vita secondo ragione, possono tuttavia affiancarsi alla virtù in vista del conseguimento della felicità. In tal modo questo aspetto dell’etica stoica potrebbe apparire più armonico rispetto alla tradizionale e spesso inconciliabile scissione fra beni e indifferenti, che di fatto relega questi ultimi al di fuori della vita etica propriamente detta.

In tutto questo discorso l’importanza di Stobeo risiede non soltanto nel fatto di fornire una dettagliata presentazione delle definizioni e delle articolazioni del bene stoico, ma anche nella possibile rivalutazione di alcuni aspetti presentati talora con occhio diverso da altre fonti, e, conseguentemente, nella sua insistenza su una possibile armonizzazione fra tutte le componenti del pensiero etico stoico, le quali risultano pertanto coerentemente connesse.

---

<sup>73</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>74</sup> Cfr. SVF III, 137-138.

# A NOÇÃO DE *PHYSIS* NOS ÚLTIMOS LIVROS DO DIÁLOGO *LEIS*

Hector Benoit\*

**Resumo:** A noção de *physis* nos *Diálogos* de Platão, acompanhando a tradição já predominante nos séculos IV e V a.C., aparece freqüentemente oposta às noções de *nómos* e de *tékhne*. Examinando os últimos livros do diálogo *Leis*, procuraremos mostrar que nesse texto tardio de Platão surgem inovadoras elaborações de tais oposições: *physis-nómos* e *physis-tékhne*. Contra a tradição que começara a se impor, nesse texto das *Leis*, ocorreria uma certa recuperação de concepção mais originária de *physis*, concepção esta que, longe de se opor ao mundo posto pela lei e arte humanas, ao contrário, o fundamenta e o conduz. Quais as conseqüências desse tardio re-pensar da noção de *physis*? Particularmente: como essa *physis* originária atua sobre o projeto de *polis*?

## THE NOTION OF *PHYSIS* IN THE LATEST BOOKS OF THE DIALOGUE *LAWS*

**Abstract:** The notion of *physis* in Plato's *Dialogues*, following the previous predominant tradition in the IV and V centuries b.C., emerges frequently opposed to the notions of *nómos* and *tékhne*. Studying the latest books of the dialogue *Laws*, we will try to demonstrate that this late text of Plato brings up innovative elaborations of such oppositions: *physis-nómos* and *physis-tékhne*.

---

\* Professor Doutor do departamento de Filosofia da UNICAMP.

Contrary to the tradition that started to establish, as seen in the text of *Laws*, it would occur a certain recuperation of the most originary conception of *physis*. This conception, far from opposing to the world of law and human arts, on the contrary, justifies and guides it. What are the consequences of this late re-thinking of the notion of *physis*? In particular: how does this originary *physis* operate on the project of *polis*?

Diversos autores se referem a uma certa experiência originária da noção de “natureza”, a noção que os gregos conheceram e chamaram pela palavra *physis*.

Por exemplo, Marx, em múltiplas passagens, mas, particularmente em *Formações Econômicas Pré-Capitalistas*, sustenta que antes do desenvolvimento de formas mais intensas de apropriação da natureza, os homens pensaram a terra, a árvore e os animais, os outros homens e, assim, a própria comunidade a que pertencem como extensões de si próprios, como formas inorgânicas da sua subjetividade. Nas experiências mais limitadas de apropriação, que determinaram uma certa forma específica de subjetividade, segundo Marx, o homem via a pedra ou o pedaço de madeira que ele agarrava sobre a terra como extensão da sua mão ou de seu braço. No mesmo sentido, ressaltando essa continuidade com a natureza, diz Marx que o membro dessa comunidade arcaica vincula-se a esta como se estivesse ligado à comunidade por um cordão umbilical, e somente por ela se relaciona com a terra e com os próprios produtos do trabalho social que o alimentam. É a comunidade e não ele que se apropria dos entes naturais, mas, em certo sentido, a própria comunidade, quando se reproduz e se conserva pelo trabalho, não se apropria da natureza, pois, aparece ela própria como natural ou divina, crescendo e se manifestando, como todos os entes, na força geral da natureza.

Como Marx, Heidegger também se refere, ainda que de forma muito mais abstrata, a uma certa noção originária de *physis*, aquela que teriam experimentado poeticamente os gregos, segundo ele, antes da filosofia da época clássica. Assim, Heidegger escreve em *Introdução à Metafísica*: “*Physis* significa, originariamente, o céu e a terra, a pedra e a planta, tanto o animal como o homem e a história humana, enquanto obra dos homens e dos deuses, finalmente e em primeiro lugar, os próprios deuses submetidos ao Destino”. Heidegger, na mesma página, ainda afirma que *physis* significa o vigor reinante, que brota, e o perdurar, regido e impregnado por ele, um vigor que no desabrochar se conserva, é um surgir, é o extrair-se a si mesmo do escondido e assim conservar-se.

Como se vê, há uma certa semelhança no que dizem Heidegger e Marx sobre essa vivência originária da *physis*, ainda que o primeiro a relacione, particularmente, a uma certa experiência poética de pensamento, aquela dos gregos na época pré-clássica, enquanto Marx a explique como uma experiência universal de apropriação ainda social e comum da natureza. De fato, essa experiência originária de *physis* parece ser comum a diversos povos indo-europeus, havendo deixado vestígios lingüísticos incontestes. Como comenta Chantraine, a etimologia de *physis* é solidária da raiz *bhû-* que significa “impelir, crescer, se desenvolver”, e acrescenta ele, foi “muito bem representada nas principais línguas indo-européias”. O sentido concreto dessa raiz, diz ele, é conservado em grego no grupo a que pertence *physis*, e em outras línguas, como em armênio com *busanim* “eu impulsiono”, *busoy* “planta”; em indo-iraniano, sânscrito, *bhúmî-* significa “terra, solo”, detendo a idéia de “origem do crescimento”, em eslavo *bylji* “plantas”, em albanês *bime* “planta”. Em muitos

---

<sup>1</sup> *Dictionnaire Chantraine*, p. 1253.

grupos, o sentido evoluiu para “devir”, de tal forma que esta raiz serviu para expressar de forma complementar a noção de “existir, ser”. Por exemplo, sânscrito *bhávati* “ele é”, inglês *beo* “eu sou”, em céltico, irlandês –*biu*<sup>1</sup>.

## I – Φύσις e suas oposições

Particularmente, entre os gregos, essa representação originária de φύσις, talvez, pelo próprio desenvolvimento em larga escala da apropriação privada, entra em dissolução desde, pelo menos, o começo do século VII.

Φύσις não será mais, para usar as palavras de Heidegger “o ente como tal em sua totalidade”. Bem cedo, entre os próprios gregos, uma noção que veio a delimitar φύσις, foi ἔθος – “costume”, “uso”, ou seja, “aquilo que diz respeito ao ser histórico do homem”. Complementando o ἔθος aparece a noção de νόμος. *Nómos*, como se sabe, é aquilo “que é atribuído numa mesma partilha”, donde, “isto que se possui”, “o que nos apropriamos”, “aquilo que é posto pelo homem”, “a lei humana”. Tudo aquilo que pertence a *nómos*, ou seja, às leis e convenções dos homens, não é segundo a natureza, não é κατὰ φύσιν, tudo isso é κατὰ νόμον, é posto pelo homem, não existiu desde sempre, é posto, é colocado pela operação humana, é θέσις “ação de colocar”, ou ποιήσις, a produção humana. Φύσις se restringe também a partir de sua oposição a τέχνη<sup>2</sup>. Surge assim a constatação da τέχνη, saber ou arte humana que nega a *physis*.

Expressando esse pensamento da τέχνη grega poderíamos lembrar o famoso texto da *Física* de Aristóteles, onde diz este autor que a τέχνη imita a natureza: livro II, 2, 194a 21. Aqui lemos: ἡ τέχνη μιμείται τὴν φύσιν “a arte imita a natureza”. Expressaria esta frase os limites do pensamento técnico dos

---

<sup>2</sup> Em relação à τέχνη Chantraine comenta que a raiz em indo-europeu *tek* forneceu em sânscrito *taksati* “construir”, *taksan* carpinteiro. Latim: *texō* – “tecer”. E em grego τέκτων o carpinteiro.

gregos, os limites da negatividade do trabalho grego? Não nos parece. Aristóteles não é nada arcaico ao dizer que a arte imita a natureza, pois ainda no século XIX, em um autor como Marx, aparece a mesma concepção<sup>3</sup>. Sobretudo, Aristóteles não é arcaico nessa passagem, porque “imitar” não quer dizer, de forma alguma, continuidade ou ausência de contradição e de negatividade. A própria *Física* de Aristóteles nos esclarece o problema. No livro II cap. 8, diz Aristóteles que se a *tékhnē* imita a natureza, ela também executa o que a natureza é incapaz (*ἀδύναται*) a efetuar (199a16-17). Portanto, já nesta passagem, mesmo em Aristóteles, a *tékhnē* não só imita, não só reproduz o que a natureza faz, mas também, onde a natureza mostra-se incapaz, imperfeita, inacabada, a *tékhnē* a completa, a transforma e, por conseguinte, a nega, a contradiz.

Vem apenas reafirmar a distância entre *physis* e *tékhnē* a famosa definição de Aristóteles dada no livro II, cap. 1 da *Física* a respeito do que é *phúsei*, isto é, “ser por natureza”. Aristóteles abre o livro II da *Física* dizendo: “Dentre as coisas que existem, umas existem por natureza, outras por diversas causas. Existem por natureza os animais e suas partes, as plantas e os corpos simples, como a terra, o fogo, o ar e a água. Todas estas coisas, com efeito, e as que são análogas a estas, dizemos que existem por natureza. Mas todas estas coisas que citamos, parecem diferir daquelas que por natureza não existem. Pois todas as que existem por natureza parecem possuir em si mesmas um princípio de movimento e de repouso”. E mais adiante, continua Aristóteles:

“Ao contrário, o leito e o vestido, e qualquer outra coisa possível deste mesmo gênero (...) em quanto são a partir da arte (*ἀπὸ τέχνης*), não

---

<sup>3</sup> Assim escreve Marx no *Capital I*, p. 57, *Sämtliche Werke*, vol. 23, Dietz-Verlag: “O homem em sua produção pode somente proceder como a própria Natureza, isto é, só transformando a forma da matéria. E mais. Neste trabalho de conformação (Formung), o homem se apóia constantemente nas [próprias] forças da natureza (Naturkräften)”.

possuem nenhuma força interna que as impele à mudança ou ao movimento”.

## II - O momento socrático

Assim, sobretudo, a partir do século V, *tékhnē*, *nómos*, *poíesis*, *éthos*, *thesis*, são algumas das noções que se opõem sistematicamente a *physis*, e se os sofistas vão ser os principais defensores dessas oposições, em geral, fazendo o elogio quase iluminista da arte e convenção humanas, Aristóteles também postula essas oposições – como se viu na *Física* - e não se pode dizer que os *Diálogos* de Platão escapem totalmente a elas. Sobretudo, o Sócrates dos *Diálogos* não parece fugir, ao menos de forma absoluta, a essa descontinuidade e oposição entre *physis* e *nómos*, assim como, entre *physis* e *tékhnē*. Se, é bem verdade que, para o Sócrates dos *Diálogos*, toda justiça e toda arte devam ser embasadas na idéia ou essência, que em última instância significa o ser em si de algo, ou seja, aquilo que também é designado como a “natureza” de algo, a *physis* de algo, ainda assim, a *physis* parece permanecer distante e oposta a *tékhnē* e a *nómos*. Esse embasamento de *tékhnē* em *physis* seria ainda uma espécie de *mimesis* que não suprime a oposição e a descontinuidade. Lembrando certas passagens dos *Diálogos*, isto fica evidente.

Por exemplo, no *Crátilo*, Sócrates participa da discussão se os nomes são por convenção ou por natureza. Segundo Crátilo, todos os nomes são “por natureza” (φύσει) corretos (383a5), enquanto Hermógenes pensa que os nomes sejam designados “por convenção e costume” (νόμῳ καὶ ἔθει, 384d7-8). Sabe-se que Sócrates primeiramente refuta a posição de Hermógenes e depois a posição de Crátilo. O importante no nosso problema atual, no entanto, é que Sócrates argumenta no interior da oposição *nómos-physis*, durante todo o diálogo, sem



contestar a própria oposição. Da mesma forma, no *Fédon*, ao narrar as suas primeiras experiências filosóficas com os pesquisadores da *physis*, Sócrates conta que logo se desiluiu desses estudos “a respeito da história da natureza” (περὶ φύσεως ἱστορίαν, 96a6-7), buscando refúgio nos *lógoi*, procurando dessa maneira a “verdade dos entes” (99e1-6). Ainda que se mostre inconformado com tais estudos περὶ φύσεως, em nenhum momento, no *Fédon*, Sócrates contesta a própria concepção de *physis*, tal como esses primeiros filósofos a pensaram.

### **III - A questão nas Leis**

#### **a) *Physis, nómos e tékhne*: oposição ou continuidade?**

Nas *Leis* se desenvolve toda uma legislação que procura corrigir o curso da vida humana, assim, vemos ali a utilização da lei (*nómos*) para reconduzir os homens à sua verdadeira natureza. No entanto, o ateniense jamais esquece os limites exatamente *humanos* e, assim, finitos, desta nossa natureza. Seriam precisamente tais limites, segundo ele, que exigem que se legisle, de forma exaustiva, sobre todos os assuntos, sem envergonhar-se muito diante de tais preocupações, pois, mesmo na nova cidade, poderão surgir, com certeza, homens tão imperfeitos como os piores cidadãos hoje existentes (853b4-c3).

Nesse sentido, o ateniense, um pouco contrafeito por tal necessidade, passa a legislar a respeito dos crimes mais terríveis, aqueles que mais profundamente violentariam a *physis*. Começa com a pilhagem dos templos. A seguir, o ateniense tratará das leis e punições contra diversos outros crimes considerados graves: roubo contra cidadãos (857a2-b8); e a série de crimes voluntários e involuntários contra a vida (860d5-861e); diversos tipos de assassinatos (865a-870c5); suicídio (873c). Este último crime, atentar contra a própria vida, é considerado bastante grave, pois, diz o ateniense, trata-se de

matar o que há de mais familiar e mais próximo de si próprio, consistindo em despojar-se “pela violência (βίαι) da parte concedida pelo destino (τῆν τῆς εἰμαρμένης μοῖραν), sem que a cidade o tenha obrigado por decisão de justiça (δίκην)” (873c2-5).

Percebe-se assim que a ação da lei (*nómos*) proposta pelo ateniense, seguindo *physis*, visa impedir que os homens cometam violências contra os deuses, contra seus concidadãos e contra a sua própria vida. A condenação do suicídio, como sendo este um atentado ao nosso destino, ou à parte (*moira*) que nos foi concedida pelo destino, expressaria bem essa comunidade ou *koinonia* originária entre *physis* e *nómos*. Principalmente se recordarmos que também *nómos*, originariamente, significa “uma parte atribuída ou concedida em partilha”, às vezes, uma parte concedida pelos próprios deuses.

Mas, paradoxalmente, como ressaltamos, *nómos*, juntamente com *tékhnē*, já nesta época, era algo sempre posto diante de *physis*, enquanto oposição, enquanto a posição humana diante da natureza, posição delimitadora e negativa. Esta contradição nas relações entre *physis* e *nómos*, de um lado, expressando *continuidade* e *comunidade*, e, de outro lado, expressando *ruptura*, parece, agora, no final do longo percurso legislativo do ateniense, começar a manifestar-se de forma decisiva.

Não haveria a necessidade de uma meditação mais clara a respeito de *physis*? Nas reflexões do ateniense, o domínio de *nómos* se situaria, finalmente, do lado de *physis*? Seria o domínio de *nómos* algo originário como *physis*? Seria *nómos*, de alguma maneira, algo contido na própria força da natureza? Ou, ao contrário, para o ateniense, *nómos* seria solidário de *tékhnē*? E, assim, enquanto um domínio instituído pela ação humana, *nómos* negaria *physis*?

Nesse sentido, aqui, o ateniense sente necessidade de fazer a seguinte

afirmação geral a respeito da necessidade das leis para os homens: “os homens devem necessariamente estabelecer leis (νόμους) e viver segundo leis (ζῆν κατὰ νόμους), sob pena de não diferir em nada dos animais mais selvagens” (874e9-875a1). E explica ele a causa (αἰτία) desta condenação dos homens às leis: “nenhuma natureza (φύσις) dentre os homens nasce (φύεται) suficientemente dotada para saber, ao mesmo tempo, o que é o mais favorável aos homens em sociedade (εις πολιτείαν) e, sabendo, poder sempre e querer sempre praticar o melhor” (875a2-5). E explica ele, a seguir, qual é esse difícil saber: “na verdadeira arte política (πολιτικῆ τέχνη) não é necessário cuidar do particular (τὸ ἴδιον), mas sim, do comum (τὸ κοινόν), pois, o comum reúne, enquanto o particular dilacera as cidades; e ganham ambos, o comum e o particular, quando o comum prevalece sobre o particular” (875a6-b2). Assim, se a natureza humana não nasce com este princípio fundamental da arte política – a prioridade do comum sobre o privado – e se, exatamente por isso, segundo o ateniense, os homens precisam de leis, o domínio de *nómos* parece aqui ser posto do lado de *tékhnē* e em oposição ao domínio de *physis*. Como compreender, então, todo o esforço do ateniense, até aqui, para estabelecer leis que fossem conformes à *physis*? Os homens entregues à *physis* não são reduzidos à sua animalidade brutal?

Longe de resolver essa dificuldade, as frases seguintes do ateniense vêm somente agravá-la. Assim, acrescenta ele que mesmo quando alguém atinge aquele saber da arte política – reconhecer a prioridade do que é comum, caso governe uma cidade com poder irrestrito, “não saberia jamais permanecer fiel a este princípio e continuar, durante toda a sua vida, cultivando, em primeiro lugar, o que é comum (τὸ κοινόν) e submetendo o interesse particular àquele” (875b2-7). E por quê? Exatamente por uma causa de *physis*, ou mais precisamente, por causa da *natureza* mortal do homem, uma natureza que o impele para a

apropriação privada. Como diz ele: “a natureza mortal (ἡ θνητὴ φύσις) o impelirá sempre à ambição de ter mais (πλεονεξίαν) e a agir para si próprio (ἰδιοπραγίαν), pois, ela – tal natureza – fugirá de forma irracional (ἀλόγως) da dor (λύπην) e perseguirá o prazer (τὴν ἡδονήν), sobrepondo ambos ao mais justo e ao melhor” (874b7-c1). Dessa forma, parece que o ateniense confirma amplamente *nómos* como dependente de *tékhnē*, a lei como algo do domínio da arte, algo que corrige a *physis* mortal e imperfeita do homem, algo que reprime a frágil natureza humana sempre voltada para desejos e prazeres privados.

Diante dessas colocações, então, como poderiam ser *segundo a natureza* as leis propostas, até aqui, pelo próprio ateniense? Não são as leis apenas um recurso da *tékhnē* política para corrigir a *physis* mortal do homem e fazer que o comum (*koinón*) domine o privado (*ídion*) no interior da *pólis*? Ou, ao contrário, seria possível que a *pólis* procurada até aqui pelo ateniense apontasse para alguma outra hipótese? Talvez, ainda que com dificuldades e aporias, a procura da nova *pólis* não apresentaria também a investigação de alguma outra forma de comunidade entre aquelas próprias noções? Ainda que de forma tateante, parece que o ateniense estaria, na própria procura de uma nova *pólis*, à procura também de uma nova expressão de *koinonia*, uma *koinonia* mais originária entre *physis*, *nómos* e *tékhnē* política. Para isto, porém, como veremos, será necessário repensar, de forma mais originária, a própria significação de *physis*.

## **b) *Physis e psiqué***

Anteriormente, o ateniense e seus companheiros haviam já discutido sobre os crimes de pilhagem dos templos. Voltando a discutir sobre os crimes de impiedade, agora de uma maneira mais geral, perguntam o que levaria os homens a praticar tais atos. Nesse sentido, sustenta o ateniense que três convicções

possíveis explicariam as práticas ímpias de certos homens. Em primeiro lugar, estaria a convicção que os deuses não existem; em segundo lugar, aquela de que os deuses, apesar de existirem, não se preocupam com os homens; e, em terceiro lugar, aquela de que os deuses, mesmo existindo e se preocupando com os homens, no entanto, são fáceis de seduzir com preces e sacrifícios (885b4-9).

As doutrinas mais decisivas no desenvolvimento de tal convicção, segundo ele, seriam as novas doutrinas de certos sábios contemporâneos. A seguir, o ateniense relata uma destas doutrinas: “todas as coisas que existem, que existiram e que existirão vêm ao ser umas por natureza (φύσει), outras por arte (τέχνη) e outras através do acaso (διὰ τύχην)” (888e4-6). Sustentam os sábios seguidores dessa teoria que as obras maiores e mais belas “são produzidas pela natureza e pelo acaso (φύσιν καὶ τύχην), enquanto as menores pela arte (τέχνην)” (889a4-5). A arte, para eles, molda e fabrica as obras “artificiais” ou “técnicas” (τεχνικὰ) a partir das obras maiores e primeiras (τῶν μεγάλων καὶ πρώτων ἔργων) da *physis* (889a6-8).

Quanto à arte, particularmente, explica o ateniense, teria nascido mais tarde, seria assim algo “posterior” (ὑστερον), algo que veio depois da natureza e do acaso (889c7). A *tékhnē* pertenceria ao domínio passageiro, não eterno, finito, e suas obras, por isso mesmo, não poderiam ser levadas muito a sério. Conforme tal teoria, segundo o ateniense, as produções a partir da *tékhnē*, sendo feitas pelos homens, participariam inevitavelmente da finitude e imperfeição destes. Exemplos destas obras artísticas pouco relevantes seriam as produções da pintura, da música e de artes que, como estas, podem ser chamadas de “artes auxiliares (συνέριθοι τέχναι)” (889d3-4). Teriam valor um pouco maior e poderiam ser consideradas mais sérias as produções das artes que emprestam

à natureza a sua capacidade (δύναμις) e, nesse sentido, exemplifica o ateniense, podem ser lembradas a medicina, a agricultura, a ginástica (889d4-7).

Mas, quanto à *tékhnē* que mais interessa nesta investigação, a arte política (ἡ πολιτική), como seria considerada no interior de tal teoria? Como considerar as suas obras, as leis e os regimes políticos? Estas obras possuiriam algum rigor relativo? Poderíamos aproximar a arte política de artes superiores tais como a medicina e a ginástica? Ao contrário, conforme esta doutrina, a arte política teria pouca relação com a natureza. Como afirma o ateniense: “Quanto à arte política (τῆς πολιτικῆς), uma pequena parte, dizem eles, está em comunidade (κοινωνοῦν) com a natureza (φύσει), e a maior parte com a arte (τέχνη)” (889d7-8). Ora, sendo assim, as suas obras não podem possuir maior rigor e se assemelhariam aos jogos ou simulacros produzidos pela música e pela pintura. Como afirma o ateniense, precisamente, a respeito das leis: “assim também toda a legislação (τὴν νομοθεσίαν) não existe por natureza (φύσει), mas sim, por arte (τέχνη)” (889e1). E, portanto, a partir dessas premissas, necessariamente, deve-se concluir pela arbitrariedade da arte legislativa, ou seja, que “as suas teses não são verdadeiras (οὐκ ἀληθεῖς)” (889e2). Como se vê, nesta doutrina, sustenta-se uma antinomia insuperável entre, de um lado, *physis* e, de outro lado, o domínio de *tékhnē* e *nómos*.

Evidentemente, o ateniense aqui apenas descreve a doutrina ‘naturalista’ daqueles sábios, e não pode com ela concordar, já que nela se nega totalmente à política e à legislação qualquer fundação em *physis*. A refutação de tal doutrina se inicia examinando os fundamentos filosóficos de tais posições. Nesse sentido, observa o ateniense, os que sustentam estas doutrinas consideram o fogo, a água, a terra e o ar como os primeiros elementos de todas as coisas, e “nomeiam (ὀνομάζειν) estes elementos natureza (τὴν φύσιν), considerando a alma (ψυχὴν)

como algo posterior (ὑστερον) vindo destes (ἐκ τούτων)” (891c1-4). Ora, segundo o ateniense, esta seria, exatamente, a fonte dos erros de todos aqueles que fazem investigações sobre a *physis* (περὶ φύσεως) (891c7-9). Mas, além de considerar enganosa a posterioridade atribuída à *psykhé*, o ateniense aqui levanta dúvidas a respeito do próprio conceito de “*physis*” que possuiriam aqueles sábios. Esses sábios, os *physiólogoi*, consideram o fogo, a água, a terra e o ar como coincidindo com o conceito de “*physis*”. Ora, estes elementos não seriam, para ele, propriamente, a essência do que se nomeia “*physis*”.

Avançando na crítica a essas posições, a seguir, o ateniense insistirá que a *psykhé* é anterior a todos os corpos e, como ela, também são anteriores aos corpos todos os entes que possuem uma certa comunidade genérica com a *psykhé*, entre eles a arte e a lei. Continuando a inversão da gênese, afirma ele que “as maiores e primeiras obras e ações, sendo primeiras, teriam nascido da arte (τέχνης), enquanto que as produzidas por natureza (τὰ φύσει) e a própria natureza (φύσις) (...) são posteriores (ὑστερα) e originadas (ἀρχόμενα) a partir da arte (ἐκ τέχνης) e do intelecto (νοῦ)” (892b6-9). A arte e suas produções seriam anteriores à *physis* e às produções desta? Seria isto possível?

Na verdade, neste trecho, se manifestam as dificuldades existentes na expressão “as coisas por natureza” οὐ τὰ φύσει e no próprio conceito corrente de “*physis*”, conceito através do qual se entende *physis* como “os elementos naturais primeiros” opostos ao domínio humano da arte e da lei. Assim, vejamos novamente essa mesma passagem, agora, de forma mais detida. Na primeira parte dessa passagem lemos:

“as maiores e primeiras obras e ações, sendo primeiras, teriam nascido da arte, enquanto que as produzidas por *physis* e a própria *physis*, (...)”.

Esta, porém, é a primeira parte da passagem que se segue com uma afirmação importantíssima. A seguir, após esta frase, o ateniense, antes de terminar a oração, sente-se obrigado a explicar como está usando a palavra “*physis*”. Explica ele que está usando a palavra “*physis*” à maneira daqueles sábios, ou seja, impropriamente. Assim, diz ele:

“[*physis*], ou a que eles assim nomeiam não corretamente (οὐκ ὀρθῶς ἐπονομάζουσιν)” .

E, a seguir, conclui:

“[as coisas produzidas pela *physis* e a própria *physis*] ... são posteriores e originadas a partir da arte e do intelecto” (892b6-9).

Aquilo que realmente pretende afirmar o ateniense, portanto, é que a arte e suas produções são anteriores não à *physis* ou ao que ele próprio entende por “*physis*”, mas sim, ao que os defensores daquela doutrina chamam “não corretamente” de “*physis*”. Ou seja, ele está dizendo que a arte é anterior aos elementos ou “entes naturais” acima descritos como primeiros e, ao mesmo tempo, já está indicando que estes elementos não são o que ele próprio considera como *physis*. Em outras palavras, o ateniense está dizendo que as obras produzidas pela composição de elementos simples e os próprios elementos simples são *posteriores* e originados a partir da arte. Porém, como seria isto possível? Somente com outro conceito radicalmente diferente de *physis*!

Explicitando mais a questão, o ateniense reafirma, logo a seguir, a sua discordância conceitual e explica o que aqueles entendem por “*physis*”: “Eles [os sábios naturalistas] querem dizer com a palavra *physis* a gênese em torno



dos primeiros entes (Φύσιν βούλονται λέγειν γένεσιν τὴν περὶ τὰ πρῶτα)” (892c2-3). Posto isto, argumenta ele que se conseguirem mostrar que a *psykhé* é primeira, “e não o fogo ou o ar, a *psykhé* sendo gerada entre os primeiros entes, esta seria muito corretamente dita, mais do que tudo, ser por *physis* (φύσει)” (892c3-5). A seguir, o ateniense e Clíneas procuram exatamente provar a *anterioridade* da *psykhé* em relação aos diversos elementos sensíveis.

Para isto, o ateniense passa a discutir com o seu interlocutor as espécies de movimento existentes. Após a descrição de diversos tipos de movimento, anuncia aquelas duas espécies que mais interessariam para esta discussão sobre a *psykhé*. A primeira espécie é “o movimento que é capaz de mover outros entes (ἢ μὲν ἕτερα δυαμένη κινεῖν κίνησις), sendo incapaz de se mover a si mesmo (ἑαυτὴν δὲ ἀδυνατοῦσα)” (894b8-9). A outra importante espécie de movimento é aquela que é capaz de mover “sempre a si mesma e a outros entes (ἢ δὲ αὐτὴν τ’ αἰεὶ καὶ ἕτερα) por junção de separações (συγκρίσεις) ou por cortes em partes (διακρίσεις), crescimentos ou decréscimos, gerações ou corrupções, sendo uma forma única entre todas as formas de movimento” (894b9-c1). Este movimento que se move a si mesmo e a todos os outros entes, segundo o ateniense, “harmoniza todas as produções e todas as afecções, sendo chamado a transformação e movimento (μεταβολὴν καὶ κίνησιν) verdadeiramente real (ὄντως) de todos os entes” (894c5-8). Portanto, este movimento, concordam Clíneas e o ateniense, possui absoluta superioridade em relação a todos os outros, sendo todos posteriores a ele (894d1-4). Determinando mais este movimento superior, sustenta o ateniense que ele é fundamento dos outros movimentos enquanto princípio e poder: “Princípio (ἀρχή) de todos os movimentos e primeiro (πρώτην), seja para isto que era imóvel, seja para o que é movido, o movimento que se move a si mesmo, necessariamente, é o mais antigo (πρεσβυτάτην) e o mais

poderoso (κρατίστην) entre todas as transformações (μεταβολῶν), quanto àquele que é alterado por outro ente e que, por sua vez, move outros entes, é somente segundo” (895b3-7).

Assim, esse ente que se move a si mesmo, concluem Clínicas e o ateniense, é uma força interna que se relaciona diretamente com a própria impulsão do viver (ζῆν). Concordam eles que, sem dúvida alguma, quando algo possui essa reflexibilidade, “quando o próprio ente a si próprio se move (ὅταν αὐτὸ αὐτὸ κινῆται)”, este ente participa do viver, ζῆν (895b7-8). Evidentemente, começa aqui a identificação desse ‘movimento que se move a si mesmo’ com o que é *physis* e com o que é *psykhé*, esta última, particularmente, associada à pulsão autônoma da vida. Assim, pergunta o ateniense, nessa direção: em todo ser que percebemos uma *psykhé* “não devemos convir que também possui o viver?” (895c11-12).

Como se vê, o ateniense e Clínicas sustentam que esse movimento primeiro e superior da *physis*, movimento que se move a si mesmo, pulsão que impele o crescimento, a transformação e a vida de todos os entes, nada mais seria do que o próprio ser nomeado *psykhé*. *Psykhé* é assim identificada a *physis*, porém, não ao que aqueles sábios recentes chamavam de *physis*, mas sim, à noção pré-filosófica de *physis*, ou seja, àquilo que mais propriamente e originariamente os gregos experimentaram como *physis*.

Assim, confirmando mais ainda essa identificação de *psykhé* com o sentido originário de *physis*, *psykhé* é descrita como idêntica a essa força cósmica que se manifesta e se expande, o ser universal que perpassa todos os entes, o ser que está em todos os entes como uma totalidade presente, passada e futura: “a *psykhé* é o mesmo ser (ταὐτὸν ὄν) que é o princípio da geração e do movimento, como também dos contrários a estes, de todos os entes que são, que foram e que serão (τῶν ὄντων καὶ γεγορότων καὶ εσομένων καὶ πάντων), já que descobrimos que ela é a causa (αἰτία) de toda transformação e de todo movimento

em todos os entes (ἅπαντιν) (896a6-b2).

Como se vê, no momento em que *physis* é descoberta como *psykhé*, abandona-se a concepção de que elementos simples ou entes individuais sejam a origem, o princípio ou o fundamento do que chamamos *physis*. Ao contrário, ao considerar-se que a *psykhé* é o que deve ser chamado mais propriamente *physis*, a essência de *physis* é identificada com algo que perpassa todos os entes, algo comum, um todo, um universal e não um ente individual.

### **c) *Physis* como *tékhne***

Porém, se a *psykhé* é “a mais antiga (πρεσβυτάτη)” entre todos os entes (896b3-4) e, assim, aquilo que mais propriamente é *physis*, sendo um movimento autônomo, o movimento que se movimenta a si mesmo e que movimenta todos os entes, ela é inseparável da atualização constante desse movimento potencial. Esta atualização se dá nos entes em que habita e aos quais governa. Como afirma o ateniense: “esta *psykhé* habita e governa interiormente todos os entes movidos, em toda parte” (896d10-e1).

No entanto, exatamente porque o movimento que se move a si mesmo da *psykhé* é sempre variável qualitativamente, igualmente à *praxis* de um artesão, o movimento da *psykhé* pode ser bem realizado ou não, pode ser a efetivação ou não de um saber. Como se vê, a *psykhé*, como um artesão ou um artista, caso utilize toda a sua *tékhne*, pode realizar de forma perfeita os seus movimentos, reunir e separar habilmente os entes e cumprir uma obra bela, ou, ao contrário, caso não demonstre saber a sua arte, pode ser negligente e obter com os seus movimentos inábeis uma obra mal realizada causando destruição e caos.

A seguir, o ateniense procura aproximar-se, por imagens, de um certo conhecimento analógico a respeito do que seria esse movimento associado ao

*nous*, fundamental no percurso da *psykhé* tecnicamente hábil. Para isso, recorda que, entre os entes que se movem, uns se movem em um mesmo lugar e outros mudando de lugar (897e11-898a1). Aquele que se move em um mesmo lugar, lembra ele, move-se sempre em torno de um centro, “como as esferas torneadas em um torno, e temos aqui, estritamente, o movimento que oferece, com a translação do *nous*, a maior familiaridade e semelhança” (898a3-6). Procura mostrar o ateniense, com essa metáfora utilizada, que o movimento da *psykhé* que se move a si mesmo, quando associado ao *nous*, pela sabedoria técnica deste, ganharia em constância, regularidade, uniformidade, movimentando-se em um só lugar, ao redor de um centro imutável, “segundo um conceito e uma ordem únicas (καθ’ ἓνα λόγον καὶ τάξιν μίαν)” (898a8-b1).

Desta maneira, ao contrário de meros elementos isolados, ao contrário de simples entes primeiros individuais, *physis* seria não somente uma totalidade com *psykhé* e, assim, um ser animado que se movimenta e vive, como também, *physis* mostra-se agora como uma totalidade que é constituída e disposta com *tékhne*. Com isto, *tékhne* não seria mais algo oposto à *physis*, não seria algo posto somente pelo domínio humano. Ao contrário, a própria *physis* seria, por natureza (*physei*), o movimento que se move a si mesmo com *nous*, ou seja, a própria *physis* seria obra de arte, a forma mais originária de arte.

Finalmente, assim, após superar o conceito de *physis* dos sábios recentes, após compreender a *physis* como *psykhé*, *nous* e, agora, também *tékhne*, podemos entender melhor o que o ateniense, anteriormente, dissera: “as grandes e primeiras obras e ações (τὰ μεγάλα καὶ πρῶτα ἔργα καὶ πράξεις) teriam nascido da arte (τέχνης ἂν γιγοῖτο)” (892b6-7). E mesmo a *physis* e as obras produzidas por ela se originariam “da arte e do intelecto (ἐκ τέχνης καὶ νοῦ)” (892b9). Porém, diante desse novo conceito de *physis*, “a arte com *nous*”, como

compreender a noção de *nómos*? Em que sentido as leis podem ser conformes à *physis*, tal como as procurou formular, até aqui, o ateniense? Como o domínio de *nómos* se relaciona com o domínio *physis*, desta *physis* pensada como arte?

#### **d) *Physis e nómos***

Após mostrar que a própria *physis* seria, enquanto *psykhé* e *nous*, a totalidade ordenada a partir da arte, disposta de forma regular e perfeita, pensa o ateniense que a existência dos deuses estaria suficientemente provada (899c6-d2). Mas, o que explicaria certos acontecimentos incompreensíveis da história humana? Por exemplo, como homens injustos e impiedosos em relação aos deuses pudessem ser tão bem sucedidos? Como poderiam enriquecer, chegar ao poder, transformar-se em tiranos, cometer todo tipo de crime e, assim mesmo, levar uma vida feliz, deixando filhos e netos abarrotados de honrarias (899d6-900b1)? Esses fatos, diz ele, levam muitos a crer que se os deuses existem, “desprezam e negligenciam os assuntos humanos” (900b2-3).

Aceitara-se, anteriormente, como vimos, que a *physis*, repleta de deuses, é uma totalidade disposta de forma regular e perfeita, isto apesar do que pensavam sábios recentes que a consideravam como os elementos primeiros, entes individuais dispostos ao acaso. Ora, o domínio humano não faria parte dessa *physis* ordenada com e pela arte? Não se contestara já a oposição *physis* e *tékhnē*? Não seria possível contestar também a oposição *physis* e *nómos*? Seria realmente o mundo humano, enquanto domínio de *nómos*, o que é oposto a *physis*?

Contra esta doutrina, começando a contestar o próprio fundamento dessa oposição *physis* e *nómos*, pergunta aqui o ateniense, de maneira precisa: “Os

assuntos humanos (τά ἀθρώπινα πράγματα) não participam da *physis* possuidora de *psykhé* (τῆς τε ἐμφύχου μετέχει φύσεως)?" (902b4-5). Ou seja, pergunta ele, em que medida não existe uma comunidade ou uma *koinonia* entre as coisas humanas (τά ἀθρώπινα πράγματα) e a *physis* que possui *psykhé*? Não haveria algo comum entre esses gêneros que já então eram opostos e descritos como quase intransponíveis pela tradição? O domínio do homem e o domínio divino da *physis* não possuiriam um certo entrelaçamento? Nesse sentido, recorda o ateniense: "não é o próprio homem entre todos os animais (πάντων ζώων) aquele que mais reverencia o divino (θεοσεβέστατον)?" (902b5-6). Como o animal homem, apesar de tão reverente aos deuses, não teria alguma comunidade maior com a *physis* divina disposta pela arte?

Aprofundando e agora radicalizando essa posição de que o homem é um animal que participa da *physis* divina, diz o ateniense: "Afirmamos que são propriedades dos deuses (θεῶν κτήματά) todos os animais mortais assim como a totalidade do céu" (902b8-9). Como se vê, os homens com os outros animais mortais e também o céu e os astros, assim como, indubitavelmente, todo o domínio dos entes, são aqui descritos como propriedade (κτῆμα) dos deuses e pertencem assim à totalidade animada chamada "*physis*". Os assuntos humanos pertencem assim à *physis* e interessam, sem dúvida, aos deuses, proprietários da totalidade da *physis*. Como afirma o ateniense, pouco importa que os assuntos humanos sejam grandes ou pequenos aos olhos dos deuses, de qualquer maneira, negligenciá-los "não seria conveniente, para aqueles a quem nós pertencemos (τοὺς κекτημένους)" (902b11-c2). Insiste-se assim nesse *pertencimento* divino das coisas humanas e, sendo estas – como o restante da *physis* - *propriedade* (κτῆμα) dos deuses, por estes guardiões divinos são cuidadas

artisticamente.

### **e) A batalha em torno da apropriação da *physis***

Como se vê, o ateniense insiste nessa idéia de que os humanos – como todos os seres animados e assim a totalidade da *physis*, ela própria animada artisticamente, – são *propriedade* (κτηῖμα ε οὐσία) dos deuses. A significação dessa concepção, a *physis* como propriedade dos deuses, κτηῖμα θεῶν ou οὐσία θεῶν, se manifestará agora de forma mais clara. Assim, explicando a batalha (μάχη) imortal a que estamos submetidos, diz ele que aquilo que nos leva à destruição (φθορά) é “a injustiça (ἀδικία) e a desmedida (ὑβρις) com a loucura (μετὰ ἀφροσύνης), e isto que nos salva é a justa (δικαιοσύνη) e a temperança (σωφροσύνη) com prudência (μετὰ φρονήσεως), potencialidades estas que habitam nas almas dos deuses, e que habitam em pequenas parcelas, de forma apenas curta, mas evidente, em nós, humanos” (906b1-4).

Mas, por que e em torno de quais entes se trava essa batalha imortal? O que nos leva à injustiça, à desmedida, à loucura e, finalmente, à nossa destruição e à destruição de partes inteiras da *physis*? Parece ser exatamente a luta insana pela apropriação das coisas que são dos deuses: essa luta em torno da tentativa de ter mais do que têm os outros homens e, também, de ter mais do que nos cabe como humanos. Como desejar se apropriar impunemente daquilo que, em última instância, como toda a *physis*, é propriedade dos deuses? Como desejar se apropriar de forma privada do que é κτηῖμα θεῶν (propriedade dos deuses)? Como desejar possuir somente para si aquilo que é οὐσία θεῶν (a estância dos deuses)?

No entanto, como afirma o ateniense, existem aqueles que procuram ser proprietários ilegítimos do que é dos deuses: “algumas *psykhai* que habitam sobre a terra e que se apropriam de injusta aquisição (ἀδικον λήμμα κεκτημένα),

mostram-se brutais” (906b5-6). Para realizarem os seus objetivos, continua ele, tais *psykhai* prostram-se diante das almas de todos os guardiões, sejam estes cães, pastores ou os senhores supremos de todas as coisas, os que nomeamos “deuses”, e tentam persuadir estas almas vigilantes por palavras adulatoras e preces encantadoras para que lhes seja permitido “ter mais (πλεονεκτοῦσιν) do que os outros homens, sem sofrer nenhum mal” (906b6-c2).

Mas, essa vontade brutal de ter mais, de possuir e de se apropriar, longe de assegurar a fortuna, é causa exatamente da destruição entre os homens e além deles. Como mostra o ateniense a seguir, esse ‘ter-mais’, ou o que se chama de “*pleonexia*”, ultrapassa até o domínio exclusivamente dos assuntos dos homens. Assim, descreve ele, essa forma viciosa de ser se manifestando nas diversas regiões da *physis*: “Dizemos que o vício (ἀμάρτημα) que acabamos de nomear ‘o ter-mais’ (τὴν πλεονεξίαν), nos corpos de carne chamamos ‘doença’ (νόσημα), nas estações do ano e nos ciclos do tempo chamamos ‘peste’ (λοιμόν), nas cidades e constituições (ἐν δὲ πόλεσι καὶ πολιτείαι), este mesmo vício, o transformando em palavra, chamamos ‘injustiça’ (ἀδικίαν)” (906c2-6). A *pleonexia* seria, assim, a causa da batalha imortal em torno da apropriação das coisas que são dos deuses. Esta seria a origem da destruição tanto das cidades como dos corpos vivos, das estações e do ciclo geral do tempo, sendo seus outros nomes doença, peste e injustiça, palavras diversas para um mesmo gênero de crimes contra a *physis*, arte dos deuses.

Todas as leis da nova cidade, que o ateniense e os seus companheiros pretendem fundar, seriam assim leis que preservariam a *physis* da *pleonexia*, leis que libertariam a *physis* da apropriação indevida, reconduzindo os homens à experiência originária artística do que é *physis*. A cidade das *Leis*, assim, ao procurar fundar o poder das leis em *physis* como a arte dos deuses, nos conduziria



a superar as oposições entre *physis* e *tékhnē*, *physis* e *nómos*, e nos revelaria as relações cerradas entre as tentativas de apropriação privada da *physis* com uma pseudo-arte e uma pseudo-lei constituídas *além* e *contra* a força originária de *physis*, algo que posteriormente podemos, talvez, chamar de “meta-física”.

### **Referências Bibliográficas:**

- GERNET, L. et DIÈS, A. “Introduction”, in *Platon, Oeuvres C.*, tome XI, Paris: “Les Belles Lettres”, 1951.
- HEIDEGGER, M., *Einführung in die Metaphisik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953.
- LISI, F. “Les fondements métaphysiques du nomos dans les Lois”, in *R. philosophique de la Fr. et de l'étranger*, 2000/1, pp. 57-82.
- LISI, F. *Plato's Laws and its historical significance. Selected papers of the International Congress on Ancient thought. Salamanca, November 1998*. Editado por *Francisco Lisi*, Academia Verlag, 2001.
- MARX, K., *Ökonomische Manuskripte 1857/58*, Berlin: Gesamtausgabe (MEGA), 1976-1981.
- MORROW, G.L. *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of Laws*, Princeton: Princ. Univ. Press, 1960.
- PLATÃO, *Les Lois*. Paris: Les Belles Lettres, s/d.
- PRADEAU, J.-F. “Remarques sur les Lois et le Politique de Platon”, in *Cahiers philosophiques de Strasbourg* 11, 2001, pp. 9-21.
- SAUNDERS, J.T. and BRISSON, LUC. *Bibliography on Plato's Laws*, in *International Plato Studies Bd. 12*, Academia Verlag, 2000.
- SAUNDERS, J.T. *Bibliography on Plato's Laws, 1920-1976, with additional citations through March 1979*, segunda edição, Nova York: Arno Press, 1979.
- SAUNDERS, T.J. *Plato's Penal Code*, Oxford: Basil Blackwell, 1983.

# ACTUALITÉ DE LA THÉORIE PYTHAGORICIENNE DE LA MUSIQUE

Joël FIGARI\*

On attribue souvent à l'école de Pythagore une explication purement mathématique de la musique, qui semblerait avoir été définitivement dépassée par les progrès de la musique dans l'histoire. Mais Xénakis nous suggère au contraire que "nous sommes tous des Pythagoriciens". On s'aperçoit en effet qu'une reconstitution de la théorie musicale du pythagorisme ancien permet de renouer avec un esprit inventif, qui est aujourd'hui encore riche de potentialités conceptuelles et artistiques, aussi bien pour le philosophe que pour le compositeur.

## ATUALIDADE DA TEORIA PITAGÓRICA DA MÚSICA

**Resumo:** Se atribui frequentemente à escola de Pitágoras uma explicação puramente matemática da música, que pareceria ter sido definitivamente ultrapassada pelos progressos da música na história. Mas Xénakis nos sugeriu, ao contrário, que "nós somos todos pitagóricos". Percebemos, com efeito, que uma reconstituição da teoria musical do pitagorismo antigo permite reencontrar um espírito inventivo, que é hoje ainda rico de potencialidades conceituais e artísticas, tanto para a o filósofo como para o compositor.

---

\* Docteur en philosophie à l'Université de Paris IV Sorbonne. Grenoble, décembre 2006.

“Nous sommes tous des pythagoriciens”, disait Iannis Xenakis en 1979.<sup>1</sup> Autrement dit, tous les compositeurs de musique raisonnent en pythagoriciens dans la théorie musicale que leur œuvre manifeste, qu'ils en soient conscients ou inconscients. On comprendra aisément qu'une sentence aussi unilatérale puisse s'appliquer à la musique de Xenakis, qui fait notamment usage de la logique mathématique et symbolique, et qui rejoint par ce procédé la tradition pythagoricienne, dont le compositeur français hérite par ses origines grecques.

Mais pouvons-nous appliquer cette maxime, à la fois gnomique et programmatique, à tous les compositeurs, passés, présents et à venir? La logique mathématique est-elle l'instrument définitif de toute théorie musicale possible? L'apport de la théorie pythagoricienne de la musique est-il d'une telle importance, qu'aucun compositeur ne puisse concevoir sa musique sans se référer, d'une façon ou d'une autre, aux conceptions mathématiques qu'elle renferme?

On ne saurait répondre à ces questions sans expliquer ce que l'on entend par “théorie pythagoricienne de la musique”. Si l'on élève cette question au rang théorique, il devient impossible de se contenter d'une réponse purement technique, qui réduirait la théorie pythagoricienne à la gamme dite “de Pythagore”, c'est-à-dire à la gamme diatonique ou chromatique du solfège moderne, comprise dans le cadre de la tonalité et du tempérament égal<sup>2</sup>, et dont le physicien n'aurait qu'à mesurer les écarts par rapport aux intervalles purs<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Extrait d'une interview de I. Xenakis par Andrzej Chlopecki pour son programme *Kontrapunty*, enregistrée en octobre 1979 pour la Radio Polonaise 2. Le compositeur français, d'origine grecque, emprunte explicitement cette phrase à B. Russell, qui l'appliquait pour sa part à la logique moderne : nous avons ici la marque d'une transdisciplinarité bien comprise, et d'une universalité géographique qui répond à sa façon au problème de l'universalité musicale.

<sup>2</sup> Dans son article sur la “Gamme” (*Encyclopaedia Universalis*, Paris, 2002, t. 9, p. 1000-1003), M. Philpott remarque justement que la “gamme diatonique majeure” est une gamme qui est seulement “dite de Pythagore”.

<sup>3</sup> Cf. J. Lattard, *Gammes et tempéraments musicaux*, Masson, Paris, 1988, pp. 9-20, “Gamme de Pythagore”. L'auteur emploie des altérations (dièse, bémol) et des unités de mesure (savart,

C'est ici que l'histoire de la philosophie devient nécessaire, afin de resituer la théorie musicale pythagoricienne dans son cadre conceptuel d'origine, et de mieux distinguer en quoi elle forme un système global d'explication de la musique, et en quoi ce système est susceptible de se ramifier jusqu'à notre musique moderne.

Qu'appelle-t-on "théorie pythagoricienne de la musique"? En un sens très large, on pourrait nommer ainsi toute théorie du langage musical orientée par une réflexion de type mathématique, ou plus précisément de type arithmétique, et qui prendrait la forme d'une architecture logique d'intervalles, exprimés par des ratios de nombres; ces nombres représentent des longueurs de cordes ou de tuyaux dans la théorie musicale antique, et des fréquences dans la théorie moderne (la fréquence étant inversement proportionnelle à la longueur). La théorie pythagoricienne de la musique pourrait bien s'étendre, dans ces conditions, de Pythagore à Xénakis, en passant par Ptolémée, Boèce, Zarlino et bien d'autres!

Mais en un sens plus précis, on doit réserver cette appellation à la théorie de Pythagore lui-même, et de ses premiers disciples, en particulier des deux chefs de file qui succédèrent au maître, Philolaos à Crotone (avant la dispersion de l'école), puis Archytas à Tarente. L'enseignement de Socrate et de Platon marquent le *terminus post quem* d'une altération progressive de la philosophie pythagoricienne originelle. Si l'on s'intéresse donc au pythagorisme ancien, on ne peut plus se contenter de l'interpréter d'après son visage moderne de "doctrine des nombres" ou "arithmologie"<sup>4</sup>.

---

comma de Holder) qui ne peuvent s'appliquer qu'à une musique largement postérieure au pythagorisme proprement dit. Toutefois le raisonnement reste valable, et vaut comme une illustration de ce que le pythagorisme a été capable d'engendrer à long terme.

<sup>4</sup> Terme forgé par A. Delatte, *Etudes sur la littérature pythagoricienne*, Paris, Champion, 1915, p. 139.

Le système philosophique de la musique ne saurait se réduire, dans le pythagorisme ancien pas plus qu'ailleurs, à une explication arithmétique de l'harmonie, figée en une architecture définitive. Car il lui faut aussi intégrer la notion de rythme, et articuler la science harmonique avec les autres domaines du savoir (acoustique, psychologie, éthique, etc.). Ne pouvant expliquer toutes ces questions dans le cadre de la présente étude<sup>5</sup>, nous nous contenterons de retracer la genèse et les principes de la théorie harmonique dans le pythagorisme ancien, afin d'en tirer quelques conclusions pour la théorie musicale en général.

### 1. Le cadre de référence : la gamme diatonique grecque

Quelques rappels sur la théorie de la musique grecque antique ne seront pas inutiles pour situer la pensée pythagoricienne. La structure de la musique grecque est déjà déterminée, à l'époque de Pythagore (VI<sup>e</sup> s. av. J.C.), par le cadre des tétracordes (ensemble de quatre notes, pouvant être liées à des cordes) composant l'octave. L'octave, appelée *dia pasôn* (s.e. *dia pasôn chordôn harmonia*, "harmonie à travers toutes les cordes"), est l'unité de départ – le plus souvent représentée par une longueur de corde – qui peut être divisée en deux tétracordes, avec un intervalle interposé, appelé *diezeugmenon* (ton disjonctif).

En admettant que le tétracorde vaut une quarte, la question a été posée<sup>6</sup> de savoir si les deux tétracordes étaient joints ou disjoints, et formaient respectivement un heptachorde (ensemble de sept notes couvrant une octave

---

<sup>5</sup> Cf. C. Von Jan, *Musici scriptores graeci*, Teubner, Leipzig, 1895, p. 120-146; E. Frank, *Plato und die sogenannte Pythagoreer*, Niemeyer, Halle, 1923, p. 150-184; V. Capparelli, *La sapienza di Pitagora*, CEDAM, Padova, 2 t. (t. 1, 1941: p. 498-534; t. 2, 1944: p. 611-708); W. Burkert, *Lore and science*, Cambridge (Mass.), 1972, p. 369-400; L. Zhmud, *Wissenschaft, Philosophie und Religion im früheren Pythagoreismus*, Akademie Verlag, Berlin, 1997, p.181-201; J. Figari, *La philosophie pythagoricienne de la musique*, thèse de Doctorat, Université de Paris IV Sorbonne, 30 novembre 2002.

<sup>6</sup> J. Chailley, *La musique grecque*, Les Belles Lettres, Paris, 1979, p. 38 et 40.

“défective”) ou un octochorde (ensemble de huit notes couvrant l’octave). Nous avons toutes les raisons de penser que les tétracordes étaient disjoints et remplissaient l’octave<sup>7</sup> d’une extrémité à l’autre, par la série descendante : [hypate-parhypate-lichanos-mèse] - [paramèse-trite-paranète-nète]. Cette série résulte de la gamme diatonique que les Grecs connaissaient déjà, grâce au cycle des quintes égyptien et chaldéen, et aux trois consonances fondamentales, *octave*, *quinte*, *quarte* (respectivement *dia pasôn*, *dia pente*, *dia tessarôn*), correspondant à ce que notre physique moderne nomme trois “sons purs” de la gamme, ou ses trois premiers “harmoniques”.

Si nous nommons *T* le ton (*tonos*) défini par la soustraction de la quarte ( $4/3$ ) à la quinte ( $3/2$ ), soit  $9/8$ , et *I* le reste (*leimma*) résultant de la soustraction de deux tons à la quarte, soit  $256/243$ , la série diatonique “naturelle” de la musique grecque est définie par les intervalles suivants: *ITT-T/ITT*. Le tétracorde inférieur apparaît comme la translation du tétracorde supérieur, mais malgré cette similitude, les notes n’ayant pas la même position (*thesis*), ne remplissant pas non plus la même fonction (*dynamis*) dans la mélodie.

Ce cadre étant défini par des données naturelles et objectives, toute la question de la théorie musicale devient, pour les Grecs comme pour nous, de savoir comment “remplir les intervalles”, pour reprendre l’expression de Platon dans le *Timée* (36 a). Ce remplissage n’est plus dicté par des données naturelles et acoustiques, mais par des données culturelles et par une théorie mathématique encourageant toujours le risque de l’abstraction et l’impossibilité de donner naissance à des œuvres.

C’est ainsi que l’on considère souvent le pythagorisme comme une théorie purement mathématique de l’harmonie, n’ayant rien à voir avec la réalité musicale.

---

<sup>7</sup> Nous nous permettons de renvoyer ici à notre thèse déjà mentionnée, Partie II.2.3.5. Il paraît d’ailleurs difficile de donner un sens à l’idée d’une “octave défective”.

Le choix culturel des Grecs consistant, de plus, à remplir uniquement les tétracordes, et à les remplir par des “notes mobiles” suivant des intervalles non tempérés, la théorie pythagoricienne apparaît de prime abord au profane comme doublement éloignée de la réalité musicale actuelle: éloignée de la musique grecque réelle, qui est elle-même éloignée de notre musique tempérée, de notre tonalité, de notre “harmonie” verticale, de notre contrepoint, etc.

Nous voudrions montrer que cette image est largement erronée, que la théorie pythagoricienne entretient des relations étroites avec la musique effective des Grecs, et qu'elle jette les linéaments d'une théorie musicale générale, pouvant intéresser notre “modernité”.

## 2. L'harmonie, unité du système musical

Toute la théorie musicale pythagoricienne repose sur le concept fondamental d'harmonie, *harmonia*, (et non seulement sur celui de nombre, comme on a coutume de le dire), lui-même lié à ce que nous appelons aujourd'hui l'octave, et que les Grecs appelaient *dia pasôn harmonia*. L'octave était conçue comme l'unité de départ, symbolisée par une corde de longueur quelconque, dont les divisions étaient susceptibles de produire tous les sons possibles du domaine sonore. Ainsi, l'octave (2/1) était considérée comme “la consonance par excellence”<sup>8</sup>, puisqu'elle pouvait contenir tous les autres intervalles, consonants et dissonants (harmonie des contraires, essentielle au pythagorisme ancien<sup>9</sup>). Elle représente donc l'unité de référence, à partir de laquelle se réalise nécessairement l'unité du système des intervalles formant toute gamme possible. Plus un intervalle se rapprochera de l'unité exprimée par le rapport 2/1, plus il

---

<sup>8</sup> Cf. Archytas, fragment A 17.

<sup>9</sup> Cf. Philolaos, frg. B 6 et B 10.

sera conforme à l' "harmonie", c'est-à-dire plus il sera consonant (les Grecs disaient "symphoniques").

Il faut donc comprendre l'expression *dia pasôn harmonia* comme l'étendue de l'harmonie à travers tout l'espace (*diastema*) des sons. Ptolémée le remarquera justement : l'octave est la seule et première consonance "qui puisse contenir en elle-même la forme (*idea*) complète de la mélodie ; et c'est pourquoi, il semble, elle a été appelée *dia pasôn* et non pas *di octo* de la même façon que *dia pente* et *dia tessarôn*, qui sont nommées par dérivation du nombre de notes qui les comprennent"<sup>10</sup>.

L'*harmonia* est, conformément à son principe cosmique, présente dans la totalité des sons pouvant exister et être conçus. Elle renferme le principe de leur assemblage. Expliquer l' *harmonia*, c'est mettre au jour, dans l'infinité des sons qu'elle renferme, l'infinité des combinaisons harmoniques qu'elle permet, et non seulement telle ou telle, qui serait déterminée par des longueurs de cordes ou par un nombre limité de relations proportionnelles.

Socrate semblait déjà familier avec cette idée d'une harmonie avançant d'un extrême à l'autre en passant par tous les intermédiaires<sup>11</sup>: "un accord musical entre haute, basse et moyenne, sans compter tels autres termes que l'on peut introduire entre ceux-là ; opérant la liaison de tout cela et, avec une multiplicité, nous faisant unité, tempérant, harmonisé"<sup>12</sup>.

La définition des intervalles remplissant les tétracordes se faisait au moyen de *rapports épimores*, de forme  $(n+1): n$ , à l'image du *rapport multiple 2/1*. Philolaos<sup>13</sup> définit ainsi:

---

<sup>10</sup> Ptolémée, *Harmoniques*, III, 83 (Cf. A. Barker, *Greek musical writings*, Cambridge Univ. Pr., 1989, t. 2, p. 362).

<sup>11</sup> Cf. Platon, *République*, 432 a.

<sup>12</sup> Platon, *République*, 443 d-e.

<sup>13</sup> Cf. Philolaos, frg. B 6.



- la quarte (*syllabe*) comme rapport *épitrite* (4/3);
- la quinte (*dioxie*) comme *hémiole* (3/2);
- le ton, qui résulte de leur différence (4/3:3/2), comme *épogde* (9/8);
- la dièse du genre diatonique (*diesis*), comme différence entre un *épitrite* et deux *épogdes*, soit 256/243, qui n'est pas *épimore* mais résultante d'*épimores*;
  - le *comma* du genre diatonique, comme différence d'un ton moins deux *dièses*, soit 1 *épogde* - 2 × (1 *épitrite* - 2 *épogdes*) : là encore une résultante d'*épimores*;
  - l'étendue d'octave (*dia pason*), dans laquelle toutes ces subdivisions particulières s'inscrivent, comme double (2/1).

Que la *dièse* et le *comma* ne soit pas exprimés en rapports *épimores* mais, en particulier dans le genre diatonique, comme des restes (256/243 = *leimma*) subsistant après subdivision, signifie-t-il que nous n'avons pas là des consonances<sup>14</sup>?

W. Burkert remarque avec raison<sup>15</sup> que Philolaos adopte la même subdivision du tétracorde diatonique que Platon<sup>16</sup>, soit de l'*hypate* à la *mèse* 256/243, 9/8, 9/8. Cette division n'est donc pas nouvelle, apparemment. Pourquoi donc Archytas (frg. A 16) en propose-t-il une autre, si ce n'est pour résoudre le problème du *leimma* 256/243 ? Les raisons avancées par Burkert pour disqualifier la subdivision d'Archytas ne sont pas acceptables.

---

<sup>14</sup> Nous employons intentionnellement le mot de "consonance", qui est le décalque latin du mot grec "symphonia". Il ne s'agit pas d'ignorer le fait que de nombreuses sources grecques font de la quarte la plus petite *symphonia* existante. Mais on n'irait pas très loin avec ce seul constat, qui nous bornerait à n'étudier que les intervalles de quarte, de quinte et d'octave. Or si la quarte est le plus petit cadre d'agencement des intervalles, il en résulte également que les intervalles qu'elle "contient" (tient ensemble / assemble / *syllabe*) sont les éléments de sa symphonie. Réduire le terme de *symphonia* à la quarte revient, non à l'interdire pour les intervalles inférieurs, mais à mettre l'accent sur le rôle particulier du tétracorde, dont la fonction est d'unifier en un système les intervalles qui, autrement, seraient purement diaphoniques. Nous ne voyons donc pas de raison de douter de la synonymie entre *symphonia* et *consonantia*.

<sup>15</sup> W. Burkert, *Lore and science*, Harvard Univ. Pr., Cambridge [Mass.], 1972, p. 387, n. 4.

<sup>16</sup> Cf. Philolaos, frg. A 26, B 6 ; Platon, *Timée*, 36 a-b.

### 3. La composition harmonique des tétracordes Archytas

Il semble, au contraire, qu'Archytas ait cherché à intégrer le rapport 256/243, non épimore, dans un rapport épimore qui permette de conserver, *approximativement et pour l'oreille*, une impression de consonance à peu près conforme à l'habitude auditive exprimée par la subdivision platonicienne. Archytas ne procède pas empiriquement, et n' "accepte" pas par commodité une subdivision non pythagoricienne<sup>17</sup>, mais il refuse d'en rester à la subdivision acceptée par Platon et Philolaos, qui produit un *leimma* non épimore. Autrement dit, Archytas cherche à faire progresser certains résultats du pythagorisme en fonction des principes pythagoriciens eux-mêmes.

Ptolémée critique la détermination du genre chromatique par Archytas<sup>18</sup>, sous prétexte que la *lichanos* ne forme pas un rapport épimore, ni avec la *mèse* (32/27) ni avec la *parhypate* (243/224). W. Burkert cite justement Ptolémée<sup>19</sup> dans le souci de disqualifier Archytas. Mais quelle était l'intention d'Archytas ? Il serait temps de l'expliquer. Voici sa définition du tétracorde chromatique<sup>20</sup>:

|                  |     |     |
|------------------|-----|-----|
| <i>Hypate</i>    | 28  |     |
| <i>Parhypate</i> | 27  | 243 |
| <i>Lichanos</i>  | 224 | 32  |
| <i>Mèse</i>      |     | 27  |

La justification avancée par Ptolémée n'est pas "curieuse", comme le dit Burkert, mais parfaitement logique: "Archytas obtient le deuxième ton [*lichanos*]

<sup>17</sup> Burkert, op. cit., p. 389, n. 17.

<sup>18</sup> Cf. Barker, op. cit., p. 304-305.

<sup>19</sup> Burkert, op. cit., p. 387.

<sup>20</sup> Il nous semble important de présenter les diagrammes conformément à l'habitude antique, en partant de l'*hypate* (considérée comme supérieure) et en descendant vers la *nète* (cf. H. Potiron,

dans le genre chromatique à l'aide du ton qui a la même situation [*lichanos*] dans le genre diatonique ; car il dit que le deuxième ton en partant du haut<sup>21</sup> dans le genre chromatique aurait avec son correspondant dans le genre diatonique le rapport 256/243<sup>22</sup>.

Archytas ne cherche pas à importer un élément étranger du genre diatonique vers le genre chromatique. Il calcule simplement la *lichanos* chromatique en ajoutant un *leimma* à la *lichanos* diatonique. Ce calcul a pour effet de situer le *leimma*, non pas entre la *parhypate* et l' *hypate* comme chez Platon et Philolaos - ce qui en ferait un intervalle problématique et non épimore - mais juste au-dessus de la *lichanos* chromatique, et composant, avec un ton diatonique, l'intervalle entre *lichanos* et *mèse* dans le genre chromatique.

Le *leimma* cesse alors d'être un intervalle problématique, et retrouve sa fonction de "reste" résultant d'une subdivision. Les tétracordes nouvellement définis par Archytas se trouvent alors dans une symétrie parfaite autour de la *lichanos* (compte non tenu de la *parhypate*):

Genre chromatique

Genre diatonique

|                         |                 |                         |
|-------------------------|-----------------|-------------------------|
|                         | <i>Hypate</i>   |                         |
| 1 ton                   |                 | 1 ton + 1 <i>leimma</i> |
|                         | <i>Lichanos</i> |                         |
| 1 ton + 1 <i>leimma</i> |                 | 1 ton                   |
|                         | <i>Mèse</i>     |                         |

---

Boèce théoricien de la musique grecque, Bloud & Gay, Paris, 1954, p. 56-57 : réf. à Nicomaque, Meib. 6). Nous adopterons cette présentation dans tous les cas, même si elle gêne certaines mauvaises habitudes.

<sup>21</sup> "en partant du haut": c'est-à-dire de l' *hypate* (littéralement : le son "supérieur").

<sup>22</sup> Ptolémée, *Harmoniques*, 31 (Barker p. 304).

Une telle division est déjà satisfaisante, dans la mesure où, entre l'*hypate* et la *lichanos*, le genre chromatique est plus resserré que le diatonique. Mais Archytas ne s'arrête pas là, car il modifie la division philolaïque du genre diatonique entre *hypate* et *lichanos*, de façon à transformer l'intervalle (1 ton + 1 *leimma*) en une nouvelle composition de rapports purement épimores :

|                  |    |   |
|------------------|----|---|
| <i>Hypate</i>    | 28 |   |
| <i>Parhypate</i> | 27 | 8 |
| <i>Lichanos</i>  | 7  |   |

Il est facile de vérifier alors<sup>23</sup> que  $(28/27) \times (8/7) = (9/8) \times (256/243)$ .

Quant au genre chromatique, il peut également être composé, grâce à la nouvelle anthypérése d'Archytas, avec des rapports purement épimores. Comme le montre A. Barker<sup>24</sup>, la composition du tétracorde ne se fait pas seulement dans l'ordre *mèse-lichanos-parhypate-hypate*, mais aussi dans un ordre inversé<sup>25</sup>, ou en partant d'un intermédiaire au lieu d'une extrémité.

L'important semble être de pouvoir établir des rapports épimores entre tous les termes du tétracorde. Dès lors, le problème de la *lichanos*, que soulève Burkert, s'évanouit de lui-même, puisque la position de la *lichanos* est parfaitement déterminée par des rapports épimores, même dans le genre chromatique<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> Voici un calcul possible :  
 $(28/27) \cdot (8/7) = [(4'7) / (3'9)] \cdot (8/7)$   
 $= (4'7) \cdot (9/3) \cdot (8/7)$   
 $= (8'4) \cdot (9/3)$   
 $= (4/3) / (9/8)$   
 $= 1 \text{ quarte moins } 1 \text{ ton}$   
 $= (9/8) \times (256/243)$ .

<sup>24</sup> A. Barker, op. cit., t. 2, p. 47.

<sup>25</sup> Cf. aussi Philolaos, B 6.

<sup>26</sup> A. Barker reconstruit même l'octave, dans les trois genres, à partir des huit premiers rapports épimores, dont les nombres restent inférieurs à 10 et appartiennent donc à la décade ("Three

En effet, l'*hypate* est distante d'un ton ( $243/224 \cdot 28/27 = 9/8$ ) par rapport à la *lichanos* chromatique, et de  $28/27$  par rapport à la *parhypate* (aussi bien diatonique que chromatique).

Ainsi, dans le genre chromatique, la consonance entre la *lichanos* et la *parhypate* s'obtient en passant par l' *hypate*, et inversement, la consonance entre la *lichanos* et la *mèse* s'obtient en passant par la *parhypate*.

Ces indications déterminent directement une nouvelle façon de composer et de jouer la musique dans le genre chromatique. Ce nouveau style peut être jugé consonant dans la mesure où il est entièrement composé de rapports épimores, comme le résume le tableau suivant (voir figure ci-dessous).

| CHROMATIQUE |               | DIATONIQUE |          |           |
|-------------|---------------|------------|----------|-----------|
|             | 28<br>27      |            | 28<br>27 | Hypate    |
|             |               |            | 8        | Parhypate |
| Lichanos    | 256<br>LEIMMA |            |          |           |
|             | 243           |            | 7<br>9   | Lichanos  |
|             |               |            | 8        | Mese      |

Figura 1 : Construction du genre chromatique suivant Archytas.

approaches to canonic division », in Mueller, *Peri tōn mathematōn*, 1992, p. 73-74). Cette reconstruction est une déduction assez rigoureuse pour servir de confirmation au témoignage de Ptolémée, qui ne mentionne et n'explique cependant que des rapports dont les termes sont supérieurs à 4.

On peut conclure que la *lichanos* chromatique n'est dissonante que par rapport à la *mèse* et à la *parhypate*, mais qu'elle est consonante avec l'*hypate*, et qu'elle joue un rôle indispensable dans la composition du tétracorde chromatique. En étant supérieure d'un *leimma* par rapport à la *lichanos* diatonique, elle resserre le tétracorde vers l'*hypate*, et donne de ce fait sa "couleur" au genre "chromatique". Sa "dissonance" relative par rapport à ses voisins immédiats trouve sa "résolution" dans l'harmonie complète du tétracorde.

Ainsi Archytas n'a aucunement dérogé au principe d'harmonisation de l'espace sonore par le moyen de rapport épimores. Mais l'harmonisation n'empêche pas à la dissonance (i.e. consonance moindre) d'apparaître, suivant le jeu du musicien ou la fantaisie du compositeur : ceux-ci prennent alors la responsabilité d'introduire des modulations, au moyen de la *lichanos*, dans la mélodie chromatique.

La théorie harmonique d'Archytas donne effectivement au compositeur et à l'interprète de musique plusieurs moyens utilisables en pratique. Il est utile d'y revenir ici. Ce n'est pas la réalisation du genre diatonique qui pose le plus de problèmes, puisqu'Archytas supprime le *leimma* de Philolaos, qui équivaut à un demi-ton dissonant pour l'oreille, et utilise ce "reste mathématique" pour effectuer une nouvelle composition, assez simple, de rapports consonants.

Mais c'est dans le genre chromatique, plus subtil, que le compositeur et le musicien ont besoin d'une aide méthodique. C'est pourquoi Archytas propose pour ce genre une sorte de "méthode logique" utilisable en pratique. Sa composition du tétracorde chromatique l'ayant amené à définir la position thétiqque de la *lichanos*, et celle-ci s'avérant peu consonante par rapport à la *mèse* et à la *parhypate*, il en résulte que le compositeur-interprète qui passerait directement de la *mèse* ou de la *parhypate* à la *lichanos*, ou par le chemin inverse, introduirait

une relative dissonance dans sa composition. On peut donc résumer en un schéma tout à fait pratique la *méthode de composition chromatique* selon Archytas (voir figure ci-dessous).

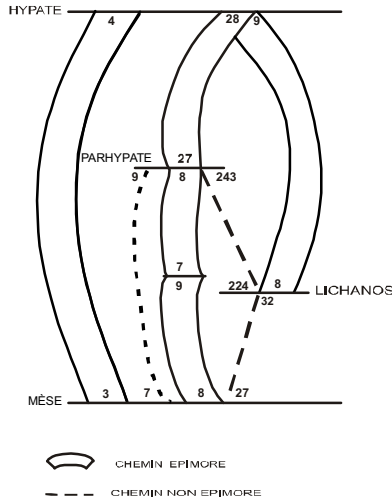


Figura 2 : Méthode de composition chromatique d'Archytas

Le compositeur et l'interprète n'auront plus qu'à utiliser le chemin le plus consonant (rapports épimores) et à éviter le chemin le moins consonant (rapports non épimores), s'ils veulent privilégier l'harmonie. Mais ils peuvent aussi utiliser un chemin relativement dissonant pour effectuer des métaboles entre genres (équivalent de nos "modulations" entre modes ou tonalités), ou tout simplement pour évoquer la dissonance en elle-même, dans un but expressif.

Il se pourrait bien qu'Archytas ait ainsi conçu une méthode pratique dans chaque genre, de sorte, comme le dit Ptolémée, à "sauver le chemin suivant le

*logos*”, - c’est-à-dire à permettre la réalisation d’une musique toujours conforme au principe d’harmonie exprimé par les *logoi* épimores.

Dans la même perspective d’une consonance parfaite à l’oreille, il indique, comme nous l’avons vu, une échelle de consonance, qui permet aux musiciens de savoir quel effet harmonique ils vont produire dans leurs compositions en utilisant tel ou tel intervalle.

## Philolaos

Quant à Philolaos, a-t-il échoué à définir l’harmonie du tétracorde diatonique, parce qu’il a fait de *leimma* son intervalle inférieur non épimore? Il faut éviter ici toute conclusion hâtive.

Si l’on en croit Boèce<sup>27</sup>, Philolaos définit le *leimma* diatonique  $256/243$  comme une *diesis*, au moyen de laquelle il cherche ensuite à subdiviser encore le ton  $9/8$ , - de façon, sans doute, à trouver dans la *diesis* l’“unité de mesure” dont parle Aristote. Dans ce but, Philolaos exprime le ton  $9/8$  sous la forme  $27/24$ . Comme il s’agit ici d’un intervalle entre deux sons, il est possible de considérer 27 comme la mesure de la corde vibrante, dont on recherche la subdivision.

La dimidiation du ton étant impossible, la division qui s’en approche le plus consiste à diviser 27 en 13 et 14 (expression épimore d’une harmonie au sein même du ton). Philolaos considère 14 comme l’*apotomé* (division supérieure à la moitié), 13 comme la *diesis* (division inférieure à la moitié), et appelle *comma* la différence entre *apotomé* et *diesis* ( $14-13= 1$ ). Le *comma* étant d’une taille négligeable pour l’audition, il devient possible alors de diviser le ton en deux

---

<sup>27</sup> Cf. Philolaos, A 26 et B 6. Boèce reprend de façon logique les acquis de l’école philolaïque et d’Aristoxène. Même si ses calculs sont ceux d’un monocordiste et d’un néo-pythagoricien visant la valeur théorique des sons, ils expliquent par des raisons mathématiques le principe d’unité des tétracordes, et ce principe mathématique est bien pythagoricien. Il s’accorde avec les sensations.



*dieseis*, avec un reste quasi-inaudible de deux *commata* (alors qu'il est impossible de diviser le ton, 27, en deux fois l'*apotomé*, 14). Dans ces conditions, la *diesis* peut acquérir, par approximation auditive, la valeur d'un demi-ton.

Le *leimma* 256/243 présente justement cet écart de 13 unités, et peut donc être considéré comme le demi-ton ou *diesis* diatonique chez Philolaos et Platon. Le procédé de calcul utilisé par Boèce est arithmétique ; nous verrons que les premiers Pythagoriciens utilisaient plutôt un procédé géométrique<sup>28</sup>. Mais sa conclusion reste très proche de Philolaos et du *Timée*: dans le genre diatonique, le *leimma* vaut un demi-ton.

C'est pour cette raison qu'Aristoxène, d'habitude intransigeant contre les intervalles auditivement irréalisables, accepte sans discussion la définition philolaïque (qui suppose une audition réelle, faisant abstraction de deux *commata*) : "la quarte est de deux tons et demi"<sup>29</sup>. Il ajoute que le demi-ton (diatonique) est mélodique, autrement dit, harmonique ; on peut expliquer cette remarque par le fait que la *diesis* est en harmonie avec le ton, par l'intermédiaire de sa liaison épimore avec l'*apotomé*. L'exigence d'unité harmonique est donc bien réalisée par Philolaos comme par Archytas.

Aristoxène admet également (*ibidem*) une *diesis* chromatique valant un tiers de ton, et une *diesis* enharmonique d'un quart de ton parmi les "intervalles mélodiques", mais considère que tous les intervalles plus petits que ceux-là doivent être traités comme non mélodiques<sup>30</sup>. La *diesis* serait donc l'ultime

---

<sup>28</sup> Suivant ce calcul, on obtient la valeur exacte de l'*apotomé*, et non la simplification arithmétique qu'en donne Boèce (qui apparaît d'autant plus comme un monocordiste, par opposition). *apotomé* = ton/*dièse* =  $9/8:256/243 = 2187/2048$ . Cette valeur s'explique par l'anthyphèrèse utilisée par Philolaos. Cf. A.-G. Wersinger, "Les mesures de l'infini (remarques sur la musique grecque ancienne)", *Philosophie*, N° 59, Paris, 1998, p. 73, note 21.

<sup>29</sup> Aristoxène, *Elementa harmonica*, 46 (cf. Barker, op. cit., p. 160).

<sup>30</sup> Id., *ibid.*, 21, (Barker p. 140).

intervalle harmonieux de la subdivision de l'octave, et pourrait à ce titre être considérée comme une unité de mesure élémentaire, ainsi que le suggérait déjà Aristote.

N'avons-nous pas affaire ici à une idée fort ancienne? Il est raisonnable de conclure, à partir de ces témoignages remontant jusqu'au IV<sup>e</sup> s. av. J.C., qu'une telle théorie appartenait déjà à Philolaos.

Cependant il faut éviter ici une erreur grossière, dont nous prévient Aristoxène<sup>31</sup>, et qui consisterait à confondre le calcul mathématique et son application audible. Le calcul de Philolaos tel que la tradition nous l'a transmis devient totalement faux si on le transforme en longueurs de cordes, car le rapport 27/13 serait dans ce cas-là plus proche de l'octave que du demi-ton! Il reste donc à effectuer un calcul supplémentaire pour placer dans le ton réel 9/8 une nouvelle échelle de 27 degrés.

Autrement dit, d'une corde longue de huit unités, à une corde longue de neuf, il y a un ton entier, à subdiviser en 27 segments, dont la treizième extrémité donnera la *diesis*, et la quatorzième l'*apotomè*. Pour réaliser une échelle de nombres unique, une règle (*gnomon*) évitant les erreurs de mesures dans la facture instrumentale, il est possible de prendre alors l'échelle suggérée à mots couverts par Boèce<sup>32</sup>. En partant de l' *hypate*, à laquelle on compose deux tons après le demi-ton diatonique, on obtient les valeurs suivantes pour le tétracorde supérieur :

---

<sup>31</sup> Id., *ibidem*, 46.

<sup>32</sup> Cf. Philolaos, A 26.

256 Hypate

*diesis* 256/243

243 Parhypate

*ton* 9/8

216 Lichanos

*ton* 9/8

192 Mèse

Ces nombres ne sont que des nombres de mesure, et peuvent être ramenés à des rapports épimores par le calcul. C'est le cas même pour la *diesis* située entre 256 et 243 (*leimma*), car elle entretient un rapport épimore de 9/8 (distance de 27 degrés) avec la *diesis* située immédiatement après 243 (*apotomè*).

### 3. Superparticularité et moyenne harmonique chez Archytas

La subdivision des tétracordes d'Archytas peut ainsi être exprimée par une échelle de nombres, ou succession de longueurs de cordes (qui correspond aux proportions déjà mentionnées). Les tétracordes sont alors agencés de façon différente suivant les trois genres d'harmonie (enharmonique, chromatique, diatonique). En suivant le témoignage de Ptolémée<sup>33</sup>, on peut obtenir les valeurs suivantes, où seule la *lichanos* est amenée à changer de position<sup>34</sup>:

---

<sup>33</sup> Cf. Archytas, A 16.

<sup>34</sup> Même tableau chez Boèce, V, 17 (cf. Bower et Palisca, *Fundamentals of music*, London, 1989, p. 178), qui reprend Ptolémée et confirme ses analyses.

|                  | <u>Enharmonique</u>         | <u>Chromatique</u> | <u>Diatonique</u> |
|------------------|-----------------------------|--------------------|-------------------|
| <i>Hypate</i>    | 2106 (ou 112) <sup>35</sup> | 2016 (ou 252)      | 2016 (ou 224)     |
| <i>Parhypate</i> | 1944 (ou 108)               | 1944 (ou 243)      | 1944 (ou 216)     |
| <i>Lichanos</i>  | 1890 (ou 105)               | 1792 (ou 224)      | 1701 (ou 189)     |
| <i>Mèse</i>      | 1512 (ou 84)                | 1512 (ou 189)      | 1512 (ou 168)     |

On remarque que Ptolémée ne fait figurer dans son tableau que les plus grands multiples communs entre les genres, mais que ceux-ci pourraient être remplacés par des nombres plus petits quand on s'attache à un seul genre. Il suffirait en fait de déplacer une règle graduée allant de 168 à 252 (soit 84 degrés) pour pouvoir mesurer tous les intervalles.

Philolaos semble avoir également calculé ses intervalles suivant une telle échelle, et certains degrés se retrouvent à des places différentes chez Archytas et chez Philolaos. Archytas n'a fait que suivre une habitude de l'école pythagoricienne, en cherchant de nouveaux intervalles par décalage d'une échelle communément admise (avant qu'il ne la modifiât lui-même). L'intérêt de la présentation homogène choisie par Ptolémée est de pouvoir représenter de façon géométrique les modifications effectuées d'un genre à l'autre, comme le montre le schéma suivant (*voir figure ci-dessous*).

---

<sup>35</sup> On peut également construire la même échelle, en allant de l' *hypate* à la *mèse*, avec la série 224, 216, 210, 168.

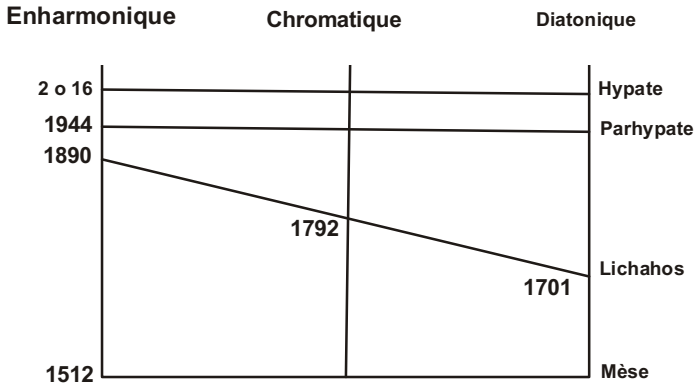


Figura 3 : Représentation géométrique des trois genres chez Archytas

Cette représentation géométrique nous met sur la voie d'une explication globale des genres. Non seulement le genre chromatique est obtenu à partir du genre diatonique, comme le dit explicitement Ptolémée, mais on peut supposer de même que le genre enharmonique est construit à partir du genre chromatique. Cette construction n'a été remarquée par aucun commentateur, à notre connaissance, et pourtant elle semble s'imposer.

Une représentation de même type, appelée *hélicon* par Ptolémée et Aristide Quintilien, sert également à construire géométriquement le cadre de l'octave correspondant à la série 6-8-9-12, au moyen d'un carré. Les deux cordes intermédiaires entre la *nète* (IH) et l'*hypate* (AE), c'est-à-dire 8 (JG) et 9 (KF), sont construites au moyen de la diagonale (DE) et de la sécante (AI) <sup>36</sup>:

<sup>36</sup> Cf. F. Duysinx, *Aristide Quintilien. La musique*, Droz, Paris, 1999, p. 184, note 2. La droite (BF) coupe la diagonale (DE) en son milieu, car (AB) = (BD) et (EF) = (FH). Par ailleurs, (DI) = (IH).

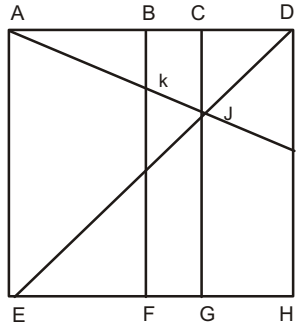


Figura 4

Quant aux tétracordes d'Archytas, on y observe que la seule note véritablement mobile est la *lichanos*, comme le met en évidence sa pente descendante dans le schéma. Or, pour passer du diatonique au chromatique, la *lichanos* passe de 1701 à 1792, et augmente par là d'un *leimma* (256/243). Ptolémée le dit clairement. Il ne dit pas ensuite comment la *lichanos* passe du chromatique à l'enharmonique, mais à regarder le schéma, on a l'impression que le procédé est exactement le même.

Partons donc de la *lichanos* chromatique, soit 1792, et ajoutons un *leimma* (256/243). Nous obtenons alors  $1792 \times 256/243$ , soit exactement 1887,868312. Cette valeur est très proche de la valeur 1890 indiquée par Ptolémée, dont elle ne s'écarte que par un intervalle infime, inférieur au *comma*, et même au *schisme* mentionné par Boèce<sup>37</sup>.

En ajoutant très peu d'unités, sans doute par tâtonnement, Archytas arrivait ainsi à poser la *lichanos* sur 1890; cette approximation très fine était sans aucun

---

<sup>37</sup> Cf. Philolaos, B 6.

doute totalement inaudible, et c'est donc parce que l'oreille l'autorisait qu'Archytas se l'est permise<sup>38</sup>. Elle était de plus extrêmement satisfaisante pour la construction harmonique du genre enharmonique, entièrement construit sur des rapports épimores.

Reste à expliquer l'origine de l'intervalle inhabituel de 28/27, proposé par Archytas entre l'*hypate* et la *parhypate* dans les trois genres. Ptolémée reproche à cet intervalle de contredire l'évidence sensible<sup>39</sup>, pour laquelle le genre chromatique exige un intervalle plus grand que 28/27, et le genre enharmonique un intervalle plus petit. Il considère comme habituel pour l'audition<sup>40</sup>:

- genre diatonique: le *leimma* philolaïque ou l'intervalle 12/11;
- genre chromatique: 22/21;
- genre enharmonique: 46/45.

Pourquoi donc Archytas a-t-il supprimé toutes les différences concevables pour l'intervalle inférieur des tétracordes, et retenu uniquement 28/27? Est-ce nécessairement en contradiction avec l'audition?

On pourrait penser qu'il serait parti du tétracorde diatonique défini par Philolaos (ton + ton + *leimma*), et qu'en déplaçant deux fois la *lichanos* d'un *leimma*, il aurait finalement obtenu dans le genre enharmonique un intervalle de [1 ton + 2 *leimmata*] entre la *mèse* et la *lichanos*, ce qui aurait laissé une *apotomé* entre la *lichanos* et l'*hypate*. En suivant le témoignage de Boèce sur Philolaos<sup>41</sup>, l'*apotomé* aurait pu être divisée à son tour en (1 *leimma* + 1 *comma*), et le

---

<sup>38</sup> Ce faisant, il était certainement conscient de faire un progrès, et d'avoir encore des progrès à faire : le pythagorisme est un esprit de recherche plus qu'une doctrine éternelle.

<sup>39</sup> Cf. Barker, op. cit., p. 305.

<sup>40</sup> Cf. Barker, o. cit., pp. 314, 319, 347.

<sup>41</sup> Cf. Philolaos, A26.

rapport 28/27 aurait alors exprimé, non pas une division, mais une différence, exprimant l'excès d'un *comma* par rapport au ton.

Mais en réalité, ces calculs sont faux, et on ne parvient pas à obtenir par là le rapport 16/15 indiqué par Ptolémée ( $36/35 \times 28/27 = 16/15$ ) entre l'*hypate* et la *lichanos* enharmonique. Archytas s'est donc séparé finalement du tétracorde diatonique de Philolaos dont il avait tout d'abord retenu les intervalles.

Winnington-Ingram (1932) et Düring (1934) proposent une autre hypothèse<sup>42</sup> : Archytas aurait obtenu le rapport 28/27 à partir d'une hypothétique "hyperhypate", inférieure d'un ton (9/8) par rapport à l'*hypate* et d'une "petite tierce diminuée" (7/6) par rapport à la *parhypate*. Cette "hyperhypate" serait l'équivalent de la *mèse* située en-dessous du tétracorde *diezeugmenon*, et la *mèse* aurait effectivement un rapport de 7/6 avec la *trite*.

Mais le problème de cette interprétation est que Ptolémée ne mentionne pas de tétracorde *diezeugmenon*, et qu'Archytas semble définir l'agencement diastématique des trois genres de tétracordes de façon purement intrinsèque, en suivant des procédures harmoniques et non pas des références extérieures. De plus, la "petite tierce diminuée" est une notion moderne, qu'il serait suspect d'introduire dans la musique grecque.

P. Tannery évoquait déjà (en 1902)<sup>43</sup> cet expédient d'une tierce minime (7/6) et d'un ton maxime (8/7) pour expliquer le curieux rapport 28/27. Mais il proposait pourtant une hypothèse plus sérieuse<sup>44</sup>, que B.L. van der Waerden confirma plus tard<sup>45</sup>, et qui ne semble guère avoir été dépassée aujourd'hui encore.

---

<sup>42</sup> R.P. Winnington-Ingram, *Classical quarterly* 26 (1932), p. 195-208 ; Düring, *Ptolemaios und Porphyrios über die Musik*, Göteborg, 1934, p. 251.

<sup>43</sup> Cf. M. Timpanaro-Cardini, *Pitagorici*, La Nuova Italia, Firenze, 1958-1964, t. II, p. 317-318, notes.

<sup>44</sup> P. Tannery, *Mémoires scientifiques*, Paris, 1912-1929, t. III, p. 105.

<sup>45</sup> Van der Waerden, "Die Harmonielehre der Pythagoreer", *Hermes*, t. 78, 1943, p. 185-186.



Archytas aurait obtenu la quarte et la quinte grâce aux moyennes arithmétique et harmonique de l'octave, et aurait procédé de même pour la subdivision des tétracordes.

Dans cette hypothèse, le rapport 28/27 est en effet parfaitement expliqué. Philolaos avait divisé le tétracorde diatonique en faisant de la *lichanos* la moyenne arithmétique entre la *mèse* et la *parhypate* (séparées d'un diton). Archytas, qui considérait comme essentiel le calcul des moyennes en musique<sup>46</sup>, pouvait très bien accepter la définition de Philolaos, tout en la complétant par le calcul de la moyenne harmonique.

Or, de la *mèse* à la *lichanos* diatonique, on passe de 8 à 9. Si on considère 8 comme le petit terme (Pt), 9 comme le moyen terme (m) harmonique, et Gt comme le grand terme, alors on a:

$$\text{Gt}/8 = (\text{Gt}-9)/(9-8)$$

$$\text{Gt}/8 = (\text{Gt}-9)$$

$$(8\text{Gt}-\text{Gt})/8 = 9$$

$$7/8 \text{ Gt} = 9$$

$$\text{Gt} = 9 \times 8/7$$

$$\text{Gt} = 72/7$$

Le rapport de la *parhypate* à la *lichanos* devient alors  $\text{Gt}/m = (72/7) / 9 = 8/7$ , soit exactement le rapport indiqué par Archytas. Le rapport 28/27 entre la *parhypate* et l'*hypate* s'obtient ensuite, tout naturellement, comme le reste nécessaire pour composer la quarte, suivant le calcul indiqué par Ptolémée :  $9/8 \times 8/7 \times 28/27 = 4/3$ .

---

<sup>46</sup> Cf. Xénophile, frg. 2.

A partir de là s'expliquent également les tétracordes chromatique et enharmonique, qu'Archytas a construits seulement par un déplacement de la *lichanos* vers le bas, degré par degré, c'est-à-dire *leimma* par *leimma*, ou autrement dit, *diesis* par *diesis*<sup>47</sup> (s'il partageait ici, comme c'est possible, la terminologie de Philolaos): les rapports 243/224 et 36/35 ne sont que les restes nécessaires pour combler la quarte, entre *lichanos* et *parhypate* déjà positionnées, après utilisation du *leimma* et de la moyenne harmonique.

Archytas a donc composé harmoniquement les trois tétracordes, sans décider arbitrairement d'aucun intervalle, mais toujours en utilisant des procédés mathématiques exprimant l'idée d'harmonie. Chaque tétracorde peut être expliqué complètement par des rapports épimores, même si dans le genre chromatique la *lichanos* introduit la *possibilité* d'une dissonance (que l'on peut cependant éviter dans les compositions mélodiques).

L'obtention de ces rapports épimores a été permise par l'utilisation de la moyenne harmonique ; celle-ci a permis de supprimer la dissonance du *leimma* dans le diatonique de Philolaos, calculé à partir de la moyenne arithmétique. Peut-être Archytas a-t-il également calculé la subdivision des tétracordes en utilisant la moyenne géométrique, mais il ne nous en reste aucune trace.

#### 4. Archytas empiriste et Philolaos dialecticien?

La construction d'Archytas paraît donc plus efficace que celle de Philolaos. Faut-il en déduire qu'Archytas a pu expliquer la musique audible grâce à une méthode empirique, tandis que Philolaos aurait préféré une méthode purement logique? Le *Timée* de Platon inciterait en effet à le penser: il inclut la définition

---

<sup>47</sup> Comme le suggérait Aristote (cf. *supra*), la *diesis* joue donc bien, pratiquement, le rôle d'une unité de mesure élémentaire dans la construction des tétracordes.

philolaïque du genre diatonique dans la composition dialectique de l'âme du monde<sup>48</sup>. C'est pourquoi W. Burkert (1962) considère Platon comme un témoin fidèle de Philolaos et du pythagorisme. Il est même possible de voir dans la *République* une critique contre la méthode empirique d'Archytas<sup>49</sup>. Mais qu'en est-il en réalité?

L'immense majorité des commentateurs s'accordent pour dire qu'Archytas a tenu compte de l'audition, et qu'il lui a adapté ses calculs. Mais la conclusion qu'on en tire généralement est qu'Archytas a procédé de façon "empirique", et qu'ainsi il tombe sous le reproche adressé par Platon à certains Pythagoriciens. E. Frank (1923) va jusqu'à dire qu'on ne trouve chez Archytas "aucune trace d'une spéculation numérique *a priori*", et que ses rapports numériques résultent uniquement de mesures empiriques<sup>50</sup>...

B.L. van der Waerden (1943) a heureusement rectifié cette interprétation infondée. Mais W. Burkert (1972), qui reconnaît une "construction arithmo-théorique" de la musique chez Archytas, réduit cependant celle-ci à "quelques données d'expérience et quelques postulats spéculatifs qui sont élaborés logiquement ensuite, sans s'intégrer à un système complet", voire à un "simple jeu de nombres"<sup>51</sup>. Il en déduit que les fragments harmoniques d'Archytas sont inauthentiques (espère-t-il sauver par là un Archytas authentique mais disparu?), et que le véritable pythagorisme est représenté par Philolaos et Platon.

Nous avons montré qu'il n'en est rien, et qu'Archytas accomplit très logiquement dans les tétracordes l'exigence d'unité harmonique, authentiquement pythagoricienne. Qu'il tienne compte en même temps des données acoustiques, de la composition musicale et du jeu des musiciens, n'est pas une preuve d'anti-

---

<sup>48</sup> Platon, *Timée*, 36 a-b.

<sup>49</sup> Platon, *République*, 531 a-b. Cf. A.-G. Wersinger, loc. cit., p. 78.

<sup>50</sup> E. Frank, op. cit., p. 166 et 266.

<sup>51</sup> W. Burkert, op. cit., p. 386.

pythagorisme, mais le signe d'un pythagorisme accompli, qui recherche de façon systématique une concordance entre la science harmonique et l'harmonie audible.

On peut même repérer à partir de cette science harmonique des procédés de composition effectivement utilisés dans la musique grecque, par exemple le genre enharmonique dans l' *Oreste* d'Euripide<sup>52</sup>. Les très fines approximations d'Archytas permettent, nous l'avons vu, un ajustement des calculs à la réalisation audible des intervalles, sans que les calculs soient pour autant dénaturés.

En comparaison, Philolaos pose beaucoup de problèmes si l'on veut donner une traduction audible de ses calculs. Son tétracorde diatonique est dissonant bien qu'il soit composé par épimores. La dimidiation du ton en *diaschismata* mentionnée par Boèce<sup>53</sup> ne supprime pas le problème.

Comme le montre M. Caveing<sup>54</sup>, il s'agit là d'un exercice d'école, que l'on peut attribuer à un Pseudo-Philolaos, et qui aboutit à des grandeurs irrationnelles problématiques (*schisma* =  $16/9\sqrt{3}$ ): alors qu'Archytas "paraît tenir compte à la fois des rapports rationnels et de l'usage des musiciens", il faut bien conclure que les sectateurs de Philolaos n'ont abouti qu'à "une construction sans portée pratique, une fiction mathématique", un simple "exercice d'école"<sup>55</sup>.

En somme, Philolaos et Archytas ont tous deux tenté de subdiviser les tétracordes harmoniquement au moyen des rapports épimores. Mais les disciples de Philolaos (Pseudo-Philolaos, Boèce) l'ont fait de façon purement mathématique, et même purement arithmétique, de sorte qu'ils n'avaient pas besoin de tenir compte de l'audition ni de lui adapter leurs calculs: leur procédé était bien harmonique, mais purement dialectique. Ce n'est donc pas un hasard

---

<sup>52</sup> Cf. Van der Waerden, op. cit., p. 185.

<sup>53</sup> Cf. Philolaos, A 26 et B 6.

<sup>54</sup> M. Caveing, *La constitution du type mathématique de l'idéalité dans la pensée grecque* (thèse de 1982), Presses du Septentrion, Lille, 1994-1998, t. III, p. 1221.

<sup>55</sup> Id., ibid.

s'ils proposent la même subdivision diatonique que Platon, dont ils réalisent en quelque sorte l'exigence en s'intéressant aux problèmes numériques en eux-mêmes.

Cependant, il ne faudrait pas confondre Philolaos et ses sectateurs. Philolaos a certes contribué à la partie dialectique de l'harmonique, et dans la mesure où il est parvenu à composer harmoniquement le tétracorde diatonique, il est certes "authentiquement" pythagoricien. Mais il ne faut pas oublier que le genre diatonique défini par Philolaos est reconnu par Aristoxène comme conforme aux intervalles audibles ; ne pas oublier non plus que le procédé arithmétique conjecturé par Boèce n'empêche pas Philolaos d'avoir connu aussi les moyennes géométrique et harmonique définies par Archytas. Philolaos utilise, en effet, un procédé géométrique, pour définir une *dynamis musicale* qui ne doit rien à la *dialectique platonicienne*.

Philolaos est-il allé moins loin qu'Archytas? C'est ce que nous ne pouvons pas savoir, car l'hypothèse de témoignages disparus n'est jamais à exclure. Leurs efforts semblent concorder, et la conclusion que nous pouvons en tirer est qu'ils reflètent une tendance générale de l'école pythagoricienne, sans doute depuis les origines: la recherche de l'unité harmonique grâce aux rapports épimores et, avec Archytas, grâce au calcul des moyennes.

Archytas n'est donc pas seulement empiriste dans sa démarche, mais il est également dialecticien, comme Philolaos et Platon. Mais il existe en réalité un certain "empirisme" inhérent à sa dialectique même: non seulement il aborde les problèmes numériques et il les traite logiquement par le calcul, mais il les "adapte" aussi aux réalités musicales et auditives, en modifiant au besoin certaines valeurs numériques de façon infime, et en permettant certains chemins de composition et de jeu.

Cet “empirisme” n’est pas lié aux données brutes de la sensation et de la mesure physique, mais à un *raisonnement* et à une *recherche*. C’est sans doute d’un “empirisme zététique” qu’il faudrait parler, en comprenant par là une démarche d’ajustement entre la théorie et la sensation.

## 5. Les degrés de consonance corroborent l’unité harmonique des tétracordes

A partir de la composition harmonique des tétracordes devient logiquement possible la définition des compositions mélodiques harmonieuses, ou autrement dit, “emmèles”, *bien mélodieuses*<sup>56</sup>. Le compositeur de mélodies se sert du cadre des tétracordes, mais quand celui-ci comprend un intervalle dissonant (comme les intervalles entourant la *lichanos* dans le chromatique d’Archytas), il peut contourner la dissonance et choisir un autre “chemin”.

Archytas, selon Ptolémée<sup>57</sup>, s’est justement efforcé de composer les tétracordes de façon à permettre dans tous les cas un “chemin suivant le logos” ; le reproche de Ptolémée au sujet de la *lichanos* chromatique n’est d’ailleurs pas justifié par rapport à ce programme, car en passant par des détours Archytas ménage bien un chemin logique jusqu’à elle.

Archytas mérite donc totalement d’avoir assuré une “symétrie des surpassements”, c’est-à-dire une commensurabilité des termes bornant les intervalles épimores. En effet, le terme “surpassement” (*hyperochè*) utilisé par Archytas<sup>58</sup> et Philolaos<sup>59</sup> signifie littéralement le fait, pour un nombre, de “tenir au-dessous” un autre nombre: c’est exactement la signification du rapport “épimore”.

---

<sup>56</sup> Cf. Archytas, A 16.

<sup>57</sup> Cf. Archytas, A 10.

<sup>58</sup> Archytas, A 16.

<sup>59</sup> Philolaos, A 25.

Il existe donc un lien logique, chez Archytas, entre la présentation des tétracordes<sup>60</sup> et l'analyse du degré de consonance des rapports, pour la plupart épimores<sup>61</sup>. Dans les deux cas est impliquée l'idée que ce qui permet de construire des mélodies harmonieuses est l'utilisation prioritaire des rapports épimores compris dans les tétracordes.

Ces rapports épimores sont tous composés de "nombres premiers entre eux"<sup>62</sup>. Autrement dit, le dénominateur ne peut pas diviser le numérateur, qui conserve donc comme lui son unité intrinsèque, de sorte que les deux nombres restent hétérogènes et forment, grâce à leur connexion épimore, une dualité unifiée, ou *harmonie*. Tous les rapports mentionnés par Ptolémée vérifient effectivement cette condition (et même le rapport 243/224, qui résulte, comme nous l'avons vu, d'une connexion d'épimores).

Lorsque Porphyre analyse le degré de consonance des "*logoi* multipliés et épimores"<sup>63</sup>, il s'intéresse à la fois aux *logoi* fondamentaux (octave, quinte, quarte) et à tous les *logoi* épimores pouvant être atteints par leur moyen ou leur moyenne. C'est dans cette analyse qu'il attribue à Archytas, et aux

---

<sup>60</sup> Cf. Archytas, A 16.

<sup>61</sup> Cf. Archytas, A 17. Seuls deux *logoi* ne sont pas épimores dans le genre chromatique : 243/224 (*hypate-lichanos*) et 32/27 (*lichanos-mèse*).

<sup>62</sup> Cf. Archytas, A 16. Andrew Barker traduit *sunistatai de ta toiaûta tetrachorda kata tous ekkeimenous logous en prôtois arithmois toutois* par "*Such tetrachords, on the basis of the ratios set out, are constituted in their lowest terms by the following numbers*" (op. cit., t. II, p. 44). En effet, rien, dans les sources que nous possédons, n'autorise à accorder autant d'importance aux nombres premiers, et les rapports épimores peuvent simplement être conçus comme le résultat de l'utilisation des nombres *impairs* dans le calcul. Cependant, on ne saurait faire abstraction de la signification habituelle de l'expression *prôtoi arithmoi* en arithmétique : il s'agit bien de nombres *premiers*. Il est tout à fait logique (et conforme au texte de Ptolémée sur Archytas) de considérer les "nombres premiers entre eux" comme un principe général, dont les rapports épimores ne sont que l'espèce la plus harmonieuse, et qui comprend aussi des rapports non épimores (cf. note précédente). Porphyre utilise également l'expression *prôtoi arithmoi* au sens de *nombres premiers*, pour expliquer les degrés de consonance des *logoi* chez Archytas (cf. Archytas, A 17).

<sup>63</sup> Cf. Archytas, A 17.

“Pythagoriciens” en général, l'idée que les intervalles les mieux “symphonés” sont ceux qui arrivent le mieux à combiner deux nombres de façon à en assurer l'unité.

C'est ainsi que Porphyre exprime la cohésion harmonique des *logoi* par des “nombres premiers”, simples et indivisibles, extraits à partir des deux termes formant chaque *logos*.

Le procédé, que l'on appelle “anthyphérèse”, paraît compliqué et artificiel, mais au fond il vise simplement à former un nombre unique à partir de deux, en prenant l'octave  $2/1$  comme paradigme; ce qui est retenu dans celle-ci, c'est uniquement le surpassement 1, qui exprime la connexion de 2 à 1.

Or le surpassement est l'essence de l'harmonie épimore, et l'*anthyphérèse*, en enlevant une unité à chaque terme du *logos*, conserve ce surpassement épimore, quel que soit le rapport épimore obtenu par la subdivision de l'octave. Les termes de la quinte  $3/2$ , diminués chacun d'une unité, deviennent alors 2 et 1, dont la somme fait 3; de même les termes de la quarte  $4/3$  deviennent 3 et 2, dont la somme fait 5. En passant de l'octave à la quinte, puis à la quarte, on passe ainsi de 1 à 3, puis à 5, qui sont tous des nombres premiers.

Ces nombres premiers sont l'expression de l'harmonie des accords, et servent donc de coefficients de consonance. La consonance maximale est celle de l'octave, dont le coefficient est 1. Il est possible ensuite de construire un tableau de consonance décroissante des rapports épimores d'Archytas, dont le musicien pourra bien sûr faire usage dans ses compositions en vue de susciter tel ou tel effet<sup>64</sup>:

---

<sup>64</sup> Dans ce tableau, la quinte est le deuxième intervalle consonant, bien que le rapport  $3/1$  (octave  $2/1$  + quinte  $3/2$ ) ait un degré de consonance supérieur (égal à 2), car le fait d'ajouter une quinte à l'octave ne modifie pas l'aspect dynamique de la quinte, seul sensible à l'oreille. Nous verrons bientôt le rôle de la *dynamis* dans l'explication de ce fait. Pour la même raison, c'est la quarte ( $4/3$ , consonance 3), et non la double octave ( $4/1$ , consonance 3 également) qui est considérée



| <u>Intervalle</u> | <u>Degré de consonance</u><br>(ordre décroissant) |
|-------------------|---|
| 2/1 (Octave)      | 1   |
| 3/2 (Quinte)      | 3   |
| 4/3 (Quarte)      | 5   |
| 5/4               | 7   |
| 8/7               | 13  |
| 9/8               | 15  |
| 28/27             | 53  |
| 32/27             | 57  |
| 36/35             | 69  |
| 243/224           | 465   |

Il est remarquable que les huit premiers rapports de ce tableau soient tous constitués de nombres “premiers entre eux”, et que leur coefficient de consonance soit généralement un nombre premier (excepté le ton 9/8, de coefficient 15): il y a ici une double indication de leur *indivisibilité*, c'est-à-dire de l'*harmonie* indissoluble des combinaisons en question.

En revanche, les deux derniers *logoï* sont divisibles en *logoï* premiers, et leurs degrés de consonances sont également divisibles : ainsi pour 36/35, le coefficient 69 est divisible en 3 fois 13 (nombres premiers), et pour 243/224, le coefficient 465 est divisible en 3 fois 5 fois 31 (nombres premiers). Ces deux rapports ne devront donc pas être utilisés par le compositeur de mélodies

---

comme la consonance audible fondamentale. Boèce se démarquera donc du pythagorisme primitif, quoi qu'il en dise, en incluant les rapports 3/1 et 4/1 parmi les consonances.

“symphonés”, bien qu’ils soient utilisés par le compositeur de tétracordes (et, pourquoi pas, par le compositeur de mélodies dissonantes!)<sup>65</sup>.

La composition des tétracordes se réalise ainsi d’un bout à l’autre selon le principe de l’harmonie. Celle-ci est comprise comme un principe d’unité entre des sons mesurables par des cordes, d’où son expression mathématique sous la forme de rapports épimores et de moyennes (aussi bien chez Archytas que chez Philolaos); mais elle est aussi comprise comme le principe de la consonance, de la “symphonie” audible et non seulement mesurable.

C’est pourquoi la définition purement mathématique de l’harmonie est corrigée par Archytas en fonction de sa réalisation audible. Cela ne signifie pas que l’harmonique soit défectueuse, mais qu’elle n’explique pas totalement les phénomènes acoustiques. Les sons, comme nous l’avons vu, échappent à une mesure simplement arithmétique; ils échappent même, nous le voyons maintenant, à la commensurabilité totale (*symmetria*) que tentent de construire les rapports épimores et les moyennes.

Le succès remarquable de l’harmonique n’est donc pas d’établir mathématiquement une consonance entre tous les sons, mais de construire logiquement un “chemin de consonance” entre les sons commensurables, sans exclure par ailleurs l’existence d’autres chemins, encore incommensurés, voire incommensurables. La réalisation systématique de l’harmonie dans les tétracordes montre donc à la fois le succès d’une théorie harmonique, et la

---

<sup>65</sup> Il faudrait ajouter à la fin de ce tableau le *leimma* 256/243, demi-ton diatonique de Philolaos (cf. *supra*), dont le degré de consonance ( $255+242=497$ ) est le plus bas de tous les *logoi* concevables. Cette *diesis* équivaut *pratiquement* à une unité de mesure *pour l’oreille*. Son coefficient de consonance, 497, est un nombre premier. Si l’on admet qu’un ton est composé, pour l’oreille, de deux *leimmata*, alors on comprend pourquoi le ton est le seul intervalle, dans le tableau des consonances, à ne pas avoir de nombre premier pour coefficient : c’est le signe qu’il n’est pas une unité de mesure, et qu’il en appelle une qui lui soit inférieure et qui puisse expliquer la constitution de sa consonance.

méthode permettant d'ouvrir de nouvelles voies de recherche et de composition à partir de cette théorie<sup>66</sup>.

## 6 “Nous sommes tous des pythagoriciens”

La formule de Xénakis serait-elle donc vraie, et le pythagorisme serait-il porteur de potentialités infinies pour la théorie musicale? Il faut éviter ici toute généralisation hâtive. La construction du domaine sonore de l'octave au moyen d'intervalles, définis par des proportions en nombres entiers, n'est pas la seule méthode possible, bien sûr, pour définir la structure des échelles d'intervalles: il faut tenir compte également de la méthode des puissances (échelle des quintes), de celle des racines (gamme tempérée moderne) et de celle des multiples (gamme des harmoniques).

L'échelle des quintes était déjà connue par Pythagore suite à ses voyages en Mésopotamie, et la notion de tempérament, qui est devenue nécessaire suite à la généralisation des degrés chromatiques en vue de la transposition à l'orgue d'accompagnement, n'a fait que développer le “négatif” de la théorie musicale pythagoricienne, qui n'avait cessé de tourner autour du même problème : comment subdiviser les intervalles musicaux sans utiliser la dimidiation, c'est-à-dire, en termes proportionnels, la racine carrée (problème mis en valeur par le théorème de Pythagore: l'hypothénuse du triangle rectangle étant donnée par la racine carrée de la somme des carrés des deux côtés).

Mais la liste ne s'arrête pas là, et à la logique arithmétique, les Pythagoriciens anciens ajoutent, comme nous l'avons vu, une logique

---

<sup>66</sup> C'est ainsi que l'octave fondamentale pourra naturellement être additionnée d'une quinte (d'où le rapport 3/1, de consonance 2, supérieure à la consonance 3 de la quinte et de la double octave - cf. Boèce: Hippase, frg. 14). La logique du *systema teleion* ultérieur est déjà en germe dans le tableau des consonances d'Archytas.

géométrique. A ces logiques mathématiques, Xénakis ajoute lui-même la théorie des probabilités et celle des événements en chaîne (musique stochastique). Une autre extension marquante de l'acoustique et des mathématiques à la théorie musicale est la musique spectrale, qui utilise les harmoniques et les partiels des spectres sonores pour composer des timbres ou interpoler des intermédiaires entre deux états sonores définis (spectre harmonique / inharmonique, son / bruit, échos, réverbérations, modulations, etc.), et qui manipule également d'autres paramètres ou propriétés du son afin d'explorer toute l'étendue du domaine sonore, et non seulement de l'échelle des notes.

En quoi toutes ces tentatives, et toutes les innovations de la théorie musicale au cours de l'histoire, devraient-elles donc être dites "pythagoriciennes"? L'argument de Xénakis est qu'il existe en musique (comprendons : dans toute musique possible, passée, présente et à venir, ici et ailleurs) une infinité de structures logiques et numériques insoupçonnées, pouvant expliquer les phénomènes musicaux et contenir les potentialités de leur développement.

Cet argument dérive d'une conception du pythagorisme comme logique abstraite correspondant aux tendances formalistes de la logique symbolique moderne. Il a pour conséquence la possibilité de développer le langage et les structures de la musique au moyen d'une modélisation logique, pouvant contenir des séquences ou propriétés mécaniquement reproductibles (Xénakis donne l'exemple du jeu de symétrie existant dans une fugue de J.-S. Bach). Les relations numériques seraient ici la modélisation commune aux différents paramètres du son, par exemple la durée ("temps") et la hauteur.

Ce qui est découvert d'un paramètre peut ainsi servir de modèle heuristique pour l'exploration de nouvelles possibilités d'un autre paramètre, bien que la

mesure et la modélisation de ces paramètres ne soit *a priori* pas du même ordre. L'implication de cette proposition est que tout paramètre peut s'inscrire dans une structure logique, et la conséquence en est que tout développement ultérieur des paramètres et de leurs assemblages en structures, pourra être rattaché à une théorie logique générale.

Mais la question se pose alors: existe-t-il une théorie générale de la musique? La question semblait jusqu'ici n'avoir guère de sens. Les musiciens proposent généralement des interprétations musicales, qui ont plus un rôle esthétique, psychologique ou social qu'une portée théorique; les compositeurs tentent de créer des œuvres nouvelles, en relation avec une théorie musicale héritée ou inventé; et les théoriciens construisent des conceptions abstraites, qui ne débouchent pas toujours sur des réalisations sonores. Qui donc aurait la prétention de rassembler des éléments aussi épars?

C'est pourtant bien ce que nous suggère Xénakis. Nous avons donc à prendre la mesure de sa proposition: le 20<sup>e</sup> siècle, nous dit-il en substance, nous permet d'amorcer un tournant historique dans la théorie musicale, et ce tournant vient de ce que l'on a renoué avec ce qui faisait la force inventive du pythagorisme: la capacité de concevoir des modèles logiques nouveaux, susceptibles de développer et de modifier profondément la structure du langage musical et donc des œuvres (ou manifestations) musicales.

Le propos de Xénakis n'aurait aucune portée s'il s'agissait simplement de suivre aveuglément une tradition grecque aujourd'hui périmée dans ses formes: en effet, le système des tétracordes et de la proportionnalité a déjà produit avec profusion des mélodies, qui ne sont pas nécessairement éternelles, ni universelles d'un point de vue culturel.

Mais le but de Xénakis n'est sûrement pas de déterrer d'anciens principes et d'anciennes mélodies par simple plaisir d'archéologue. Ce qui l'intéressait en 1979, et qui peut encore nous intéresser aujourd'hui, c'est que ce qu'on appelle la "théorie pythagoricienne de la musique" n'est pas une théorie figée en un système architectural de proportions éternelles, mais plutôt une recherche scientifique, essentiellement ouverte sur la réalité musicale et acoustique, et qu'à ce titre elle peut nous servir de modèle dans les conceptions que nous nous faisons de la musique, dans l'état actuel de nos connaissances scientifiques et de notre culture (quels que soient d'ailleurs notre origine ou notre port d'attache).

Le pythagorisme ancien est surtout connu pour ses apports à la théorie de l'harmonie, entendue comme échelle de hauteurs diversement réparties (genres, tropes), à partir desquels se définissent la gamme diatonique naturelle, et les dérivations qui s'ensuivent. Mais il existe également une théorie pythagoricienne de l'acoustique, du rythme, du symbolisme, de l'infini sonore, qui trouvent leur place dans un système philosophique global de la musique, que nous ne pouvons pas aborder ici faute de place<sup>67</sup>.

Comme le suggère Xénakis, tous les aspects de la musique se trouvent liés dans le pythagorisme ancien par une logique commune (beaucoup plus que dans le néopythagorisme postérieur à Platon, qui a tendance à séparer et à hypostasier la spéculation numérique, en simplifiant sa relation avec le domaine sonore); par exemple, le rythme est expliqué également suivant un système proportionnel, qui correspond parfois avec celui de l'harmonie; le symbolisme poétique est utilisé comme procédé mnémotechnique de l'enseignement musical; la métaphore conduit à l'analogie qui conduit aux proportions musicales; les

---

<sup>67</sup> Une fois encore, nous nous permettons de renvoyer à notre thèse déjà citée.

réflexions sur les proportions architecturales et musicales s'influencent réciproquement; etc.

Pour s'en tenir à l'harmonie, on remarquera que la définition de la gamme diatonique, au moyen du cycle des quintes, fixe les données naturelles de la musique, à partir desquelles peut être posé le problème général de la théorie harmonique: comment remplir les intervalles intermédiaires? d'autres subdivisions sont-elles possibles?

La méthode proportionnelle utilisée par l'école pythagoricienne n'est pas la seule possible, comme nous l'avons dit, et au sein même de l'école il existe des différences, par exemple, entre la définition du genre diatonique par Philolaos (repris par Platon) et par Archytas. Le modèle géométrique proposé par ce dernier, qui s'inspire du modèle de l'*hélikon*, et qui met en jeu la théorie mathématique des moyennes (arithmétique, géométrique, harmonique), ne se contente pas de *limiter* notre façon de diviser l'octave (par des proportions définitivement fixées au sein des tétracordes), mais nous propose aussi une modélisation géométrique de l'harmonie musicale, contenant une myriade d'*extensions* possibles.

En effet, la pente de la *lichanos* peut être définie autrement, soit suivant une méthode proportionnelle, soit suivant une autre méthode. Elle peut même être définie empiriquement, par un tracé fait au hasard. On peut aussi la déplacer graduellement dans un sens ou dans l'autre, et les ordinateurs nous donnent aujourd'hui une infinité de modifications géométriques possibles. Une fois ces possibilités explorées, on peut aussi partir de la géométrie des arts graphiques (ou architecturaux), pour l'appliquer à la structure sonore, dans ses divers paramètres. La droite peut devenir une courbe, dont on peut donner l'équation (si l'on veut conserver le principe pythagoricien de la commensurabilité) ou les

équations (si l'on veut diviser cette commensurabilité en segments). On peut encore définir des degrés de consonance, soit en suivant la méthode pythagoricienne, soit suivant d'autres critères.

Mais arrêtons ici la liste des possibilités. Il apparaît clairement, dorénavant, que la théorie pythagoricienne de la musique est grosse d'une infinité de développements possibles. Comme le dit M. Bellet, "la reprise du plus archaïque coïncide avec l'ouverture de l'inouï"<sup>68</sup>. La théorie pythagoricienne de la musique est justement porteuse de cette "ouverture", car elle ne se réduit pas à une combinaison de nombres, suivant le principe du *logos* (entendu comme rapport numérique), mais elle pose les principes d'une exploration systématique, dans chaque culture musicale, de l'espace sonore compris entre les bornes du *logos*, et que les Grecs appelaient *diastema*.

Alors que le *logos* paraît figé par les intervalles fixes que ses nombres délimitent, le *diastema* est l'intervalle (segment intermédiaire composé d'une infinité de points) qui reste toujours à remplir, et rappelle l'ouverture de l'espace sonore à de nouvelles possibilités logiques. C'est dans la complémentarité de ces deux concepts opposés que se construit, non seulement l'exploration des échelles harmoniques, mais, par analogie, l'exploration du rythme, et de tous les paramètres concevables des sons.

C'est pourquoi le pythagorisme intéresse la théorie musicale moderne au plus haut point, et l'on peut donner raison à la formule de Xénakis. D'autres compositeurs adoptent aujourd'hui même une orientation théorique semblable à celle qui appartient au pythagorisme ancien. Par exemple, Fabien Lévy plaide pour "une approche pythagoricienne de la perception culturelle des intervalles": la théorie pythagoricienne de la consonance, qu'il qualifie de "conceptuelle", par

---

<sup>68</sup> Maurice Bellet, *L'écoute*, Desclée de Brouwer, Paris, 1989, p. 95.



opposition aux théories “métaphysiques” ou “empiriques”, permet de définir les consonances et les dissonances d’une façon à la fois physique, mathématique, cognitive et culturelle.

La validité scientifique de cette théorie ne se fonde pas en trouvant des principes métaphysiques ou des vérifications expérimentales dans toutes les cultures musicales possibles, mais en “présentant des concepts testables, réfutables, formels et prospectifs, plutôt qu’en énonçant des vérités et en les validant sur échantillon. Contrairement aux théories métaphysiques de la dissonance, les théories conceptuelles pythagoriciennes présentent une méthodologie cartésienne et scientifique: problème divisible et simplifiable en problèmes plus petits ; concept formel globalisant donc nécessairement réducteur, appelant à être étendu et nuancé musicalement; énoncés réfutables. Ces modèles conceptuels peuvent alors devenir des outils prospectifs inspirateurs pour les compositeurs, et créer de nouveaux espaces sonores”.

Dans le même ordre d’idée, F. Lévy plaide aussi “pour une utilisation de la science afin de fournir à la théorie musicale des concepts réfutables et prospectifs pour les compositeurs, et non des vérités universelles et normatives. La méthode scientifique en musique [ajoute-t-il] doit en effet rester consciente et soucieuse des présupposés culturels qui fondent ses axiomes de départ”<sup>69</sup>.

Ce qui fait la force et la pérennité de la théorie musicale pythagoricienne, c’est en effet de laisser la place, à côté des données acoustiques et du système des proportions, à l’infinité possible des modes d’expression musicale au cours de l’histoire de l’humanité. Chaque peuple et chaque individu musicien était et

---

<sup>69</sup> Fabien Lévy, “Plaidoyer pour une oreille subjective et partisane: Une approche ‘pythagoricienne’ de la perception culturelle des intervalles”, in *Musique, rationalité, langage*, Cahiers de philosophie, N° 3, L’Harmattan, Paris, 1998, p. 46 et 49. Voir également l’article de H. Dufourt, dans le même recueil, sur “le concept grec d’harmonie”.

sera amené, suivant la culture qu'il partage ou élabore, à choisir par lui-même les logiques d'assemblage et de modification des sons.

# A RELAÇÃO ENTRE MEIOS E FINS NA COMPREENSÃO ARISTOTÉLICA DA VIRTUDE ÉTICA - UM ENSAIO SOBRE A QUESTÃO DA JUSTA MEDIDA NA ÉTICA ARISTOTÉLICA

**Márcio Petrocelli Paixão\***

**Resumo:** Propomos uma interpretação dos conceitos de “meio” e “fim” na *Ética a Nicômaco* a partir do conceito de justa medida (μεσότης). Pretendemos propor que a justa medida está no eixo da compreensão aristotélica dos meios e dos fins.

## THE RELATION BETWEEN WAYS AND ENDS IN THE ARISTOTELIAN UNDERSTANDING OF THE ETHICAL VIRTUE – AN ASSAY ON THE QUESTION OF THE JOUST MEASURED IN THE ARISTOTELIAN ETHICS

**Abstract:** *We consider the interpretation of the concepts of “way” and “end” in Nicomachean Ethics from the concept of measured joust (μεσότης). We intend to consider that the measured joust is in the axle of the aristotelian understanding of the ways and ends.*

---

\* Márcio Petrocelli Paixão é doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Atualmente é pós-doutorando, com bolsa do CNPq, desenvolvendo pesquisas no interior do Grupo Archai, vinculado ao Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília, e atua como professor colaborador da mesma Universidade.

I

Gostaríamos de revisitar, sucintamente, uma questão particularmente difícil do pensamento ético de Aristóteles: a relação entre meios e fins proposta a partir do segundo livro da *Ética a Nicômaco*. Tentaremos mostrar o quanto essa questão parece estar intimamente relacionada a uma outra: a compreensão do conceito aristotélico de “justa medida”<sup>1</sup> (μεσότης), que o estagirita também começa a pensar a partir do livro II da mesma *Ética*. Um passo importante para a nossa questão está presente no livro II do texto aristotélico, no qual Aristóteles nos apresenta uma definição da virtude ética (ἀρετὴ ἠθικὴ):

A virtude ética, pois, é uma disposição para a escolha, sendo uma justa medida relativa a nós, determinada pela razão e por aquilo através de que elegeria um [homem] prudente. É uma justa medida entre dois vícios, um por excesso, outro por falta, um por não alcançá-la, outro por excedê-la, ao passo que a virtude busca e escolhe a justa medida (1106b, 36, 1107a).

Aristóteles, como veremos a seguir, associa a escolha (προαίρεσις) aos meios da ação, ao passo que o desejo estabelece os fins. Pensamos não ser casual essa associação da escolha à justa medida (posta pela definição acima) em relação ao fato de que a escolha determina também os meios pelos quais a ação atinge os seus fins. O que pretendemos tentar mostrar neste breve ensaio, ainda que em linhas gerais, é que o “objeto” da escolha, seja do meio ou da justa medida, é sempre o mesmo. Assim, pretendemos mostrar, num breve esboço, a identidade, na ação virtuosa, entre o meio da ação e a justa medida.

---

<sup>1</sup> Manteremos a tradução do grego μεσότης por “justa medida”. Comumente, esse termo tem sido traduzido por “justo meio” e “meio termo”.

O nosso interesse se situa na distinção entre as três espécies de saber proposta na *Ética a Nicômaco*: o saber produtivo (*poiético*<sup>2</sup>), arte, ou saber da arte; o prático, de *práxis*, ou saber da prudência; o teórico ou teorético (*θεωρητικός*). Pelos respectivos objetos de cada um desses saberes, e pela relação entre o que pensamos ser os objetos do saber prático e do saber teorético, acreditamos também poder atingir, ainda que sumariamente, um segundo objetivo: tentar propor uma certa identidade entre o saber prático e o saber teorético<sup>3</sup>. Convém precisar, antes de tudo, as linhas básicas dessa distinção feita por Aristóteles. Lembremos, a princípio, que, segundo a lição do livro VI, o saber prático e o saber produtivo lidam com o que pode ser de outra maneira, uma vez que são potências da parte “calculativa”<sup>4</sup> (*λογιστική* – cf. VI, 1, 1139a) da alma. Vários passos da *Ética a Nicômaco* apontam para isso. Por razões de economia, selecionamos dois. Em VI, 4, 1140a10, diz Aristóteles: “Toda arte versa sobre a gênese, e praticar uma arte é considerar como é possível produzir **o que é**

---

<sup>2</sup> É a esse tipo de saber e atividade que designamos, em vários momentos do nosso texto, como *poiesis*.

<sup>3</sup> Assim, o nosso interesse é duplo. Primeiro, pretendemos reunir argumentos pelos quais possamos identificar, na virtude ética, meio e justa medida. Uma vez reconhecida a justa medida como objeto próprio das virtudes éticas, pretendemos estabelecer, como consequência, que há uma certa relação de identidade entre o saber prático e o saber teorético. Um desenvolvimento do nosso segundo objetivo é, porém, demasiado para os nossos propósitos atuais e pretendemos realizá-lo em outro lugar.

<sup>4</sup> É assim que a expressão tem sido traduzida pela maioria dos intérpretes de língua portuguesa, apesar de não haver nenhuma expressão portuguesa que dê conta do sentido em que Aristóteles emprega o termo *λογιστικόν*. Aristóteles quer, certamente, referir-se aqui à faculdade deliberativa da alma, que lida, como ele diz na *Ética a Nicômaco* (VI, 1, 1139a6-11), com o que pode ser de outra maneira, isto é, com o contingente, em contraposição à parte epistêmica (*ἐπιστημονικόν*) da alma, que lida com o que não pode ser de outro modo, isto é, com o que é necessário. Sobre os sentidos do termo “necessário” (*ἀναγκαῖον*), remetemos ao excelente ensaio de Marco Zingano, Particularismo e universalismo na ética aristotélica in *Revista Analytica*, A ética de Aristóteles e o destino da ontologia, vol. 1, nº3, 1996, pp. 76 e ss.. Na mesma página, o próprio Zingano esclarece, em terceiro lugar, o sentido do termo tal como o compreendemos nesse passo: “Quando uma coisa não pode ser diferente do que é, diz-se que é necessário que seja como é” (cf. p. 76).

**passível tanto de ser como de não ser** e cujo princípio está em quem produz, e não na coisa produzida” (grifamos). Em VI, 5, 1140a29-32, analisando o caráter do homem prudente (φρόνιμος), diz Aristóteles: “Assim, um homem que delibera retamente pode ser chamado prudente em termos gerais. Mas **ninguém delibera sobre o que não pode ser de outro modo**, nem sobre o que não é capaz de fazer” (grifamos). Porém, no caso do saber prático – personificado no passo acima na figura do prudente – o seu objeto não é distinto daquele que atua e, assim, o seu princípio, que também (como na arte) está no agente, incide sobre ele mesmo, sendo ele objeto da transformação. Esse ponto é importante, pois, como veremos, nos irá autorizar a dizer que o saber prático possui um certo caráter de autarquia que também está presente, *a fortiori*, no saber teórico.

Prosseguindo com a nossa distinção preliminar, o saber produtivo é um saber destinado à produção de algo diferente daquele que produz, ao mesmo tempo em que dá à luz o que não existia antes de ser produzido, como, por exemplo, uma estátua, que não existia antes de um escultor produzi-la. O objeto ou fim da arte é, assim, diverso da própria arte e é realizado fora do seu agente. O objeto ou fim do saber prático, porém, não é diverso do agente, uma vez que coincide com o seu próprio desenvolvimento e aperfeiçoamento ético. Através dele o homem se torna virtuoso e prudente. O saber teórico, por sua vez, não possui um fim fora de si mesmo, mas tem em vista o próprio saber, além de o seu objeto não poder ser transformado: é eterno e imutável. É, assim, um saber por si mesmo, autárquico.

Dessa caracterização sumária podemos já extrair três lições: i) tanto o saber prático quanto o saber produtivo, segundo Aristóteles, são determináveis por uma relação entre meios e fins, visto que podemos separar, ainda que de maneira não extensiva e meramente lógica, a atividade do seu fim, o qual pode

ser sempre diferente do que é; ii) no saber prático essa relação é tal que há identidade entre o meio o fim, pois o agente atua sobre si mesmo como fim da sua obra ou como objeto do seu saber; iii) Não há relação entre meios e fins no saber teórico, visto que essa atividade ou saber se faz em vista do próprio saber e, além disso, o seu objeto não pode ser transformado, por ser eterno e imutável.

## II

Logo no início da *Ética a Nicômaco* (I, 1, 1094a), Aristóteles já havia chamado atenção para essa diferença entre as atividades, ao dizer que “entre os fins, uns são atividades, outros são produtos distintos das atividades que os produzem” (1094a5), acrescentando que “onde os fins são distintos das ações, os produtos são naturalmente melhores que as atividades” (1094a5-7). É evidente, pelo que já dissemos, que, quando Aristóteles se refere a esses “produtos distintos das atividades”, está se referindo aos fins ou objetos das atividades produtivas ou artes (τέχναι). Quanto às outras, isto é, aquelas em que os fins são as próprias atividades, Aristóteles não especifica se está se referindo às atividades práticas ou teóricas<sup>5</sup>. Não obstante essa imprecisão inicial (natural naquele momento preliminar do texto da *Ética a Nicômaco*), podemos dizer que dois grupos de atividades estão aí contempladas: as práticas e as teóricas. No entanto, as atividades práticas são determináveis por uma relação entre meio e fim<sup>6</sup>, visto que o seu objeto pode ser transformado pela atividade. Nesse ponto,

---

<sup>5</sup> A razão dessa identificação inicial se deve ao fato, segundo pensamos, de que tanto as atividades teóricas quanto as práticas pertencem ao grupo daquelas que possuem o seu fim nelas mesmas, isto é, cujo fim não é diferente da própria atividade e em que os fins, portanto, não são melhores que as atividades.

<sup>6</sup> Há aqui uma polêmica sobre essa associação feita por Aristóteles da relação entre meios e fins com atividades práticas. Gauthier e Jolif apontam uma incoerência de Aristóteles nesse ponto,

o saber produtivo e o saber prático se identificam. Visto, porém, que o objeto do saber prático é o próprio agente, podemos dizer que tal saber possui o seu fim em si mesmo, sendo também, forçosamente, um meio para si mesmo. Enquanto o seu fim não se distingue da própria atividade, que é, ela mesma, um fim, o saber prático se identifica com o saber teórico. O caráter “meio”, inerente ao saber prático, só nos remete ao fato de que há nele uma incompletude de natureza, pois o homem e as coisas humanas não são sempre os mesmos: demandam um contínuo aperfeiçoamento. Para compreender como o saber prático se situa assim a meio caminho entre o saber produtivo e o saber teórico, precisaremos reconduzi-lo aos seus componentes básicos. Com isso supomos poder chegar a avaliar o grau de identidade entre o saber prático e o saber teórico.

### III

O problema dos meios e dos fins da ação humana não pode ser compreendido antes de serem determinadas quais faculdades da alma se relacionam com ambos os aspectos da ação. Precisaremos agora citar alguns passos em que Aristóteles procura estabelecer essa relação. Com os meios se relacionam a escolha (προαίρεσις) e a deliberação (βούλευσις), como é dito no seguinte passo da EN: “βουλευόμεθα δ’ οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη” (1112b11-12) – “deliberamos não acerca dos fins, mas acerca daquilo que conduz aos fins”. Com os fins se relaciona a faculdade desejanter da alma:

---

julgando que o estagirita estaria forçando uma compreensão das virtudes éticas a partir das atividades produtivas, cuja relação meio-fim seria mais evidente. J. L. Ackrill, num importante artigo, salienta a posição dos comentadores franceses admitindo, porém, que nada impede que uma atividade seja meio para outra coisa e, ao mesmo tempo, um fim em si mesma. Assumimos aqui posição semelhante à de Ackrill. Cf. R. A. Gauthier na J. Y. Jolif. *L'Éthique à Nicomaque*. Paris and Louvain. Paris, 1959, p. 574. Cf. também: *Aristotle on eudaimonia*, J. L. Ackrill in *Essays on Aristotle's ethics*, Edited by Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1980, p. 16.



Por outro lado, o desejo (βούλησις) se refere ao fim, e a escolha (προαίρεσις) aos meios conducentes ao fim: assim, desejamos a saúde mas escolhemos os meios mediante os quais podemos atingir a saúde, e desejamos ser felizes (εὐδαιμονεῖν) (...), mas não podemos dizer que escolhemos sê-lo (EN, III, 2, 1111b26-30).

Propomos, inicialmente, uma aproximação da questão que nos interessa através de uma prévia análise da arte, a fim de encontrarmos um modelo propício para pensarmos a questão dos meios em relação à virtude ética (ἀρετὴ ἠθικὴ). A arte (τέχνη) é (apenas) uma atividade meio, através da qual o homem dá à luz o que não existia antes de ser produzido. Mas, estabeleçamos, antes de tudo, primeiramente, que a noção de “meio”, no caso da arte, se reporta a dois fatores: aos instrumentos utilizados pelas artes (ao menos aquelas que necessitam de instrumentos diversos delas mesmas, como a arte do tecelão, que necessita de uma lançadeira, da lâ etc., para realizar a sua tarefa) e às próprias artes (elas mesmas) enquanto atividades de produção, isto é, “atividades-meios”, como dissemos acima. Ao lado dessa caracterização das artes como atividades-meios, procuraremos, desde já, introduzir as noções de oportunidade<sup>7</sup> e, sobretudo, de medida (μεσότης), que, segundo pensamos, devem acompanhar a escolha dos meios mais propícios para a realização perfeita do objeto ou fim (τέλος da arte. Falamos desses dois conceitos pelo fato de que eles entram de modo decisivo na compreensão da virtude ética, assim como da arte, pois é na apreensão do momento oportuno (*kairós*) da ação (*práxis*) ou do fazer produtivo (*poíesis*) que o

---

<sup>7</sup> A noção de oportunidade (καιρός) é muito mais ampla do que poderemos explorar aqui. Na verdade, não chegamos a explorá-la neste estudo. Demos prioridade, em face dos nossos propósitos atuais, ao conceito de justa medida (μεσότης), tanto quanto ele possa contribuir para a nossa compreensão da relação entre meios e fins na ética aristotélica. A noção de oportunidade, inserida na noção de tempo em Aristóteles, foi muito bem trabalhada por Fernando Rey Puente, estudo ao qual remeto o leitor: PUENTE, Fernando Rey. *Os Sentidos do Tempo em Aristóteles*. São Paulo, Loyola, 2001 (sobretudo p. 318).

artista ou o homem virtuoso desenvolvem a sua atividade. Do mesmo modo, ele deve escolher sempre as melhores condições e o melhor modo de realizar a sua arte, por exemplo, na escultura, o instrumento, a matéria-prima, o modo de talhá-la etc.. Aristóteles introduz a noção de oportunidade nesse passo de 1103b, 1104a1-10:

Convenhamos, antes de mais nada, em que tudo o que se diga acerca das ações deve ser dito em linhas gerais, e não com precisão, pois já dissemos no princípio desta investigação que ela deve concordar com a sua matéria, e, no que tange às ações e ao conveniente, nada há de estabelecido, como tampouco há no tocante à saúde. E, se tal é a natureza de uma exposição geral, o exame dos casos particulares será ainda mais avesso à precisão; pois estes não caem sob o domínio de nenhuma arte ou preceito, mas aqueles que atuam é que devem observar sempre o que é oportuno (τὸν καιρὸν σκοπεῖν), como ocorre na arte da medicina e da navegação. Porém, ainda que a presente investigação seja de tal ordem, esforcemo-nos para que ela nos seja de algum auxílio.

Essa chamada de atenção a um ponto que parece capital para a análise e compreensão das artes, e sobretudo das virtudes, é seguida, imediatamente, pela introdução do conceito de justa medida. Isso pode indicar uma proximidade entre os dois conceitos (καιρός ε μεσότης), pois, além do tempo, também a posição correta da escolha em relação aos meios da arte e da virtude ética parece decisiva para a compreensão dos dois domínios da ação humana. Aristóteles, assim, segue dizendo:

Devemos, em primeiro lugar, observar que está na natureza destas coisas o destruir-se por falta ou excesso, como observamos no caso

da robustez e da saúde (devemos, com efeito, recorrer ao manifesto para esclarecer o não-manifesto); assim, o excesso e a carência de exercícios destroem a robustez; do mesmo modo, quando comemos ou bebemos em excesso, ou insuficientemente, danificamos a saúde, ao passo que, se a quantidade de alimentos é proporcionada, a produz, aumenta e conserva. Assim também sucede com a moderação, com a virilidade e com as demais virtudes: pois, aquele que foge de tudo, tem medo e a nada resiste, se torna covarde; e aquele que a nada teme absolutamente e se lança a todos os perigos, temerário; do mesmo modo, aquele que desfruta de todos os prazeres e não se abstém de nenhum se torna lascivo, e aquele que a todos evita, como os rústicos, insensível. Assim, pois, a moderação e a virilidade são destruídas pelo excesso e pela carência, mas se conservam pela justa medida (1104a13-27).

Primeiramente, no passo que introduz o *kairós*, Aristóteles admite que é no instante que se dá a realização própria tanto da arte quanto da virtude. Digamos que esse é o momento-chave da escolha e, ainda, o momento onde a regra ética encontra o seu pleno vigor e sentido. Com isso, o filósofo quer evitar a tese, que ele teme ver no socratismo, de uma primazia do conhecimento sobre a atuação. Não há como “sabermos” o melhor modo de atuar a não ser no tempo e, por outro lado, que já estejamos lançados numa atividade, seja prática ou produtiva. Aqui Aristóteles estabelece o primeiro nível de singularidade em que as atuações podem atingir a sua perfeição: a singularidade do tempo. O segundo nível de singularidade parece mais radical, o que é confirmado pela própria definição, que já apresentamos anteriormente, da virtude como uma “justa medida relativa a nós”. É em relação aos prazeres e dores, ações e paixões, que devemos nos colocar no ponto intermediário e extremo no qual as nossas escolhas possam ser as melhores possíveis e de acordo, no caso da virtude ética, com o que

prescreve a regra ética. Mas essas escolhas têm a ver com o próprio ato virtuoso e com o modo de realizá-lo. É quanto ordenamos todas as nossas faculdades (ações, paixões, prazer e dor) segundo a medida e, assim, adquirimos, após longo tempo, a virtude ética (pelo hábito)<sup>8</sup>, que o nosso caráter se torna, ele mesmo, singular. A singularização da nossa capacidade natural de exercer o que nos é próprio, da nossa potência mais própria<sup>9</sup>, é a justa medida, e não o *kairós*. É ela que nos coloca na dimensão ou na disposição propícia para acertarmos o instante e o tempo certo quando é o momento de agir. Do contrário, a ação não se completa, pois não haveria nela uma disposição firme para acertar. O tempo de agora não sana o estado atual do caráter, exceto por uma sucessão de “agoras” que, a longo prazo, formam e reiteram o caráter. Mas a justa medida, como nos disse Aristóteles na definição da virtude ética, é também objeto de escolha e deve estar em conformidade com a própria escolha dos meios da ação. Ora, isso não é possível sem considerarmos, como já fizemos, a virtude ética como uma atividade-meio (não obstante ela também ser uma atividade-fim). Ela é meio para a sua própria aquisição e aperfeiçoamento, além ser também o “grande meio” pelo qual nos tornamos capazes de escolher todos os outros meios necessários à ação. Para ser, no entanto, esse “grande meio”, ela tem de estar na determinação, ela mesma, da justa medida. Procuraremos desenvolver essas questões de modo mais particularizado em seguida, começando, como prometemos, pela arte.

Assim, por exemplo, o modo como um tecelão deverá lançar mão dos seus instrumentos requer que cada passo do seu trabalho desencadeie uma sucessão de escolhas oportunas, quer dizer, que cada ponto, cada laçada na lã

---

<sup>8</sup> Cf. *Ética a Nicômaco* II, 1, 1103a15-20 (sobre a origem da virtude ética pelo hábito).

<sup>9</sup> Essa potência própria é a “certa prática do ser que possui o *lógos*” – cf. I, 7, 1098a2-5).

etc., mantenham-se fixos na meta, no fim, de tal modo que o vestuário resulte excelente. O mesmo com a escultura: cada passo dado pelo escultor na sua operação sobre o mármore deve ser exata e precisamente como é devido, ou melhor, como é requerido pela natureza daquilo que ele tem em vista: novamente o fim (τέλος). Digamos que, intimamente, o fim já precisa estar como que “fixado”, cabendo a ele tornar a sua arte, em todo o seu conjunto, um meio preciso e perfeito para lograr o fim: a estátua mais perfeita. Essa precisão requerida pela arte, a exatidão dos instrumentos escolhidos, a subdivisão das etapas do trabalho, enfim, o trabalho como um todo tem de ser (caso pretenda a perfeição da obra) determinado por um sentido de medida posto pelo objeto da arte. Qualquer desatenção e perda da medida irão comprometer o resultado, isto é, o fim, o vestuário, a estátua. Aqui está enunciado o conceito de justa medida (μεσότης), que Aristóteles introduz a partir do passo que citamos do segundo livro da *Ética a Nicômaco* (1106a). Assumindo que esse “senso de medida” que determina o artista é a própria justa medida, diremos que ela tem de estar na arte, não apenas no fim, mas também nos meios escolhidos para a realização do fim. Ora, esse será o caso da *boa* escolha. A justa medida é aquilo que determina a qualidade da escolha do “artista” (τεχνίτης)<sup>10</sup>, isto é, se ela será uma boa ou uma má escolha: uma boa escolha é aquilo que nos aproxima da medida; uma má escolha é aquilo que nos afasta da medida. Que a escolha esteja diretamente relacionada a meios e à justa medida Aristóteles nos indica nos passos compreendidos entre *EN*, II, 6, 1106b15 e 1107a8, nesse caso acerca da virtude ética, quando diz que a virtude “é uma disposição para a escolha” (ἔξις προαιρετική) e que “busca e escolhe a justa medida” (τὴν δ’ ἀρετὴν τὸ μέσον καὶ εὐρίσκειν καὶ

---

<sup>10</sup> Empregamos o termo “artista” (entre aspas) pela ausência de uma tradução mais adequada do termo. O sentido grego do termo, mantido por Aristóteles, no entanto, não equivale ao termo arte

αίρεισθαι). Tais atributos, abstraindo aqui as diferenças entre *práxis* e *poíesis*<sup>11</sup>, têm de pertencer também à arte. A justa medida quando “escolhida” pelo “artista”, está ligada a estrutura do próprio fim buscado, mas só estará nele (no próprio fim) após toda uma sucessão de escolhas oportunas que o atualizem, de tal modo que, se as escolhas são más (inoportunas e desmedidas), o fim não é logrado com perfeição. Aqui vale ressaltar um caráter que é atribuído por Aristóteles tanto à arte quanto à prudência, na medida em que estão compreendidas ambas no domínio daquilo que pode ser de outro modo (objeto da parte λογιστική da alma): carecendo tais domínios de princípios eternos e por si mesmos cognoscíveis, ambos têm como princípio de movimento (do movimento próprio de cada domínio, isto é, a *poíesis* e a *práxis*) o agente, isto é, o “artista” ou o prudente, dependendo, naturalmente, do domínio da atuação. Na verdade, aquilo em que ambos são destros é, precisamente, em escolher os meios mais precisos pelos quais as suas respectivas ocupações possam ser realizadas do melhor modo, do modo mais propício. É evidente que também ambos são destros em fixar os fins, mas as suas atividades não se podem dar apenas como fins em si, caráter exclusivo da atividade referente às entidades perfeitas dos céus, dos planetas, das esferas, de θεός e, para nós, das atividades teóricas. Enquanto há potência em certas atividades, enquanto é requerido exercício e busca de aperfeiçoamento da atividade, é absolutamente necessária ainda a relação entre meios e fins, pois as ocupações em questão (tanto a *práxis* quanto a *poíesis*) não possuem sempre em si o seu fim de modo absoluto. No caso da *práxis*, como já veremos, o próprio fato de que cada repetição do ato

---

tal como o compreendemos hoje, mas toda espécie de produção, isto é, toda espécie ou capacidade de produzir o que não existia antes de ser produzido.

<sup>11</sup> A justa medida relativa às artes é em relação à coisa mesma, e na virtude ética em relação a nós.

virtuoso aperfeiçoa a virtude nos diz que há sempre na virtude ética um caráter inacabado (é claro que em grau inferior à arte).

Logo veremos como isso é, de fato, verdadeiro da *práxis*. Mas, para voltar ao ponto onde pretendíamos chegar com analogia que tentamos agora estabelecer, sendo o princípio das ocupações em questão (a *práxis* e a *poíesis*) o agente, e se ele as realiza fixando o fim e escolhendo os meios, podemos dizer que o meio supremo de tais ocupações é ele mesmo, quer dizer, o “artista” (no caso da arte) e o prudente (no caso da *práxis*), e a sua capacidade de escolha que, como nos lembra Aristóteles em *EN*, III, 2, 1111b26-30, não fixa os fins, mas os meios para lograr os fins<sup>12</sup>. Ora, sem essa capacidade intermediária de escolha, nenhuma das duas ocupações (a *práxis* e a *poíesis*) se completa, visto que, a não ser assim, teríamos de considerá-las desde sempre perfeitas e acabadas em si mesmas. É evidente que o fim é superior ao meio em qualquer caso, tanto na *práxis* quanto na *poíesis*, mas os fins não podem ser atingidos sem os meios. Fixemos então, como conclusão dessa etapa da nossa argumentação, que o princípio e o meio para as ações excelentes são, nas duas ocupações humanas, aquele que atua, isto é, o “artista” e o prudente.

#### IV

Teremos agora, antes de falar da atividade prática a partir dos exemplos da atividade produtiva, que procurar relembrar as diferenças entre ambas as ocupações, pois isso será essencial e, sobretudo, num ponto, que enunciamos aqui em tese: a relação meio-fim na *práxis* é mais estreita que na produção e,

---

<sup>12</sup> ἔτι δ' ἡ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον, ἢ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος (...). Cf. 1111b26-27.

enfim, desaparece na atividade teórica. De modo algum, porém, estaremos impedidos de pensar a *práxis*, em certos aspectos fundamentais, a partir da produção. O significado que possui essa afirmação da relação entre meio e fim nas ocupações de que estamos tratando é confirmada já pelo fato de que a *práxis*, como já dissemos antes, opera sobre o próprio homem, e não sobre outra coisa, ao passo que a produção é uma capacidade de atuar sobre um outro ser, distinto do que atua, e só nele logrará os seus fins. O fato de na *práxis* haver coincidência entre o agente e o paciente da ação é algo revelador para a distinção que propomos.

Para prosseguirmos com esse ponto, é oportuno trazer à nossa análise o passo de *EN*, II, 1, 1103a30, 1103b1-2, no qual Aristóteles nos indica o modo como um artista aprende a sua arte, ao afirmar que “um construtor aprende a sua arte construindo” e “citarista tocando cítara” (ἄ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μανθάνομεν, οἷον οἰκοδομοῦντες οἰκοδόμοι γίνονται καὶ καθαρίζοντες καθαρισταί). A arte, como atividade meio, se aperfeiçoa a partir do seu próprio exercício. Naquele passo, Aristóteles cita o aprendizado de uma arte como exemplo do modo como aprendemos a própria virtude ética, tanto que ele complementarmente o passo dizendo que “do mesmo modo, é praticando a justiça que nos tornamos justos, a temperança, temperantes, a coragem, corajosos” (οὕτω δὲ καὶ τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονες, τὰ δ' ἀνδρεία ἀνδρεῖοι 1103b1-2), isto é, citando virtudes éticas como *meios* para a aquisição delas mesmas. Essa característica de ser *meio* para a sua própria aquisição, conservação e aperfeiçoamento é comum à *poíesis* e à *práxis*, sendo, porém, fundamental lembrar que a diferença básica da *práxis* está no fato de a sua transformação incidir sobre o próprio homem, sobre o próprio caráter. Isso é o mesmo que dizer que o “fim” da *práxis* é o homem ou, mais



precisamente, é a sua capacidade (do homem) de fixar fins excelentes e fazer escolhas oportunas e melhores (possíveis) para atingir aquele fim. Mas que “fim” é esse? – É a própria atuação do homem virtuoso, a própria *práxis*. É oportuno, a esse respeito, citarmos as palavras de Fernando Puente:

Essa diferença se evidencia nos resultados gerados por estas atividades: do ‘hábito (ἔξις)<sup>13</sup> produtivo acompanhado de razão’ gera-se a arte (τέχνη) e do ‘hábito prático acompanhado de razão’ gera-se a prudência (φρόνησις). A arte ocupa-se de produzir algo que anteriormente não era, e isto que ela produz, à diferença dos entes naturais, não possui em si mesmo o seu princípio, antes este se encontra em quem produziu a obra, ou seja, no artista. A prudência, ao contrário, não é a produção de algo externo, mas, na verdade, o atuar prudente de um homem – denominado por isso de prudente (φρόνιμος) –, e este, segundo o estagirita, se manifesta na reta capacidade de decidir entre as coisas boas e más, tendo em vista uma noção geral do bem viver. Em suma: a diferença entre produção e ação consiste em que o fim da produção, a obra (ἔργον), é diverso da própria produção, enquanto no caso da ação o fim já reside na própria ação e não em algo extrínseco a ela, ‘pois a própria ação correta é um fim’ (EN 1140b7: ἔστι γὰρ αὐτῆ ἡ εὐπραξία τέλος)<sup>14</sup>.

Aqui cabe argüir sobre o sentido íntimo que está contido na (correta) afirmação de que o fim da ação, e, em geral, da prudência, é “o atuar prudente de um homem”, ou, ainda, a “reta capacidade de decidir entre coisas boas e más”. Aqui algo poderia soar estranho a quem pretenda uma minuciosa distinção entre meio e fim no caso das virtudes éticas, uma vez que elas são consideradas

---

<sup>13</sup> Essa tradução de “ἔξις” por “hábito” está no texto de Puente. Não entraremos aqui em nenhuma discussão sobre a pertinência dessa tradução. Salientamos apenas o fato de que Aristóteles não parece significar exatamente a mesma coisa, na EN, por “ἦθος” e por “ἔξις”.

<sup>14</sup> Referência dada pelo próprio Puente.

ações em vista delas mesmas e também como meios para elas mesmas. Esse problema é nítido em face do seguinte: a reta capacidade de decidir ou escolher entre o bom e o mau é também o caráter da atividade-meio, mas, se é isso mesmo que é visado pelo ato de decidir, então as virtudes éticas são meios para si mesmas. Lembremos de que Aristóteles já afirmara antes que a escolha tem a ver com meios, e não com fins. Não deliberamos sobre ou escolhemos os fins, mas sobre o modo como poderemos atingi-los (cf. *EN*, III, 2, 1111b26-30). Julgamos que esse problema, ao menos em parte, se dilui quando consideramos que nada impede que uma ocupação possa ser considerada sob dois aspectos: como meio para si mesma e como meio para outra coisa. A virtude ética e, afinal, a prudência, podem ser consideradas como meios para duas coisas: i) inegavelmente para a felicidade (εὐδαιμονία), já que esta é “atividade da alma segundo a virtude”<sup>15</sup> e o limite supremo das realizações humanas; ii) para elas mesmas, pois “a ação correta (εὐπραξία) é, ela mesma (αὐτή), um fim” – 1140b7. A presença do pronome “αὐτή” dá ao passo um caráter enfático quanto ao fato de que a ação virtuosa não visa, enquanto tal, algo diverso dela mesma, mas a ela mesma como fim. Assim, se não quisesse enfatizar esse caráter de meio e de fim inerente à εὐπραξία (a boa *práxis*), Aristóteles poderia ter dito simplesmente ἔστι γὰρ ἡ εὐπραξία τέλος. Como contraponto ao que vinha dizendo antes sobre a arte, Aristóteles enfatiza esse caráter da boa *práxis* precisamente para diferenciá-la da arte, cujo fim não é “ela mesma”, mas “outra coisa” (τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος – grifamos – 1140b6). A partir de um outro passo da *EN* (livro II) isso pode ser esclarecido com maior nitidez, quando Aristóteles dirá que as virtudes são escolhidas por si mesmas (προαιρούμενος δι’ αὐτά – 1104b32).

---

<sup>15</sup> Essa definição é apresentada por Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, pela primeira vez, em I, 7, 1098a16-18

Pelos dois passos citados acima (“ἔστι γὰρ **αὐτή** ἡ εὐπραξία τέλος” e “προαιρούμενος δ’ αὐτὰ – grifamos), não há como negar que a virtude ética possa ser considerada, em relação a si mesma, como meio e como fim.

## V

Mas agora cabe considerar em que sentido a *práxis*, a virtude ética e a prudência são “meios” ou, para sermos mais precisos, *que* “meios” são esses, visto que dizer das virtudes éticas que são “meios” é ainda utilizar uma expressão geral que requer uma maior especificação. Certamente, se a virtude ética é um todo composto de razão e desejo (λόγος ε ὄρεξις), cumpre saber em relação a que os meios devem ser considerados. Isso pode ser avaliado a partir de uma virtude particular de caráter, por exemplo, a coragem. No livro décimo da *EN* (X, 8, 1178a27-30), realizando um contraponto com as atividades teóricas, Aristóteles dirá que o homem liberal precisará da riqueza para praticar a liberalidade (τῷ μὲν γὰρ ἐλευθερίῳ δεήσει χρημάτων πρὸς τὸ πράττειν τὰ ἐλευθέρια – 1178a28-29), assim como o corajoso necessitará de força, o temperante de meios, pois sem meios ele não se diferenciaria dos demais homens (τῷ ἀνδρείῳ δὲ δυνάμει, εἴπερ ἐπιτελεῖ τι τῶν κατὰ τὴν ἀρετὴν, καὶ τῷ σώφρονι ἐξουσίας· πῶς γὰρ δῆλος ἔσται ἢ οἶτος ἢ τῶν ἄλλων τις; – 1178a32-36). Algum interlocutor poderia dizer que os “meios” referentes à virtude ética são da espécie dos mencionados acima, isto é, a força, a riqueza etc., razão pela qual a arte está a serviço da prudência.

Poderíamos ainda acrescentar outras coisas, por exemplo, que um guerreiro corajoso precisa da armadura, da espada, do escudo, do arco, assim como o homem liberal precisa da riqueza, enfim, de coisas dessa espécie, como “meios” para a sua respectiva virtude. Não queremos dizer que esses

requisitos deixem de ser meios para as virtudes éticas serem realizadas – como é o caso de uma espada para o homem corajoso lutar na guerra –, mas o são em sentido circunstancial, coincidente. Com efeito, como já nos havia dito Aristóteles no livro I, a riqueza pode levar um homem à ruína. Do mesmo modo, acrescentamos, as armas poderiam levar um guerreiro a atos vis, assim como a sua força. Está certo, pois, dizer que a arte deve estar a serviço da virtude ética e da prudência, uma vez que dispõe ao homem virtuoso os meios de que ele necessita para agir virtuosamente, mas no sentido de que os utensílios em questão sejam escolhidos para bons propósitos, digamos, do modo correto, na relação correta, no tempo e pela causa correta etc., requisitos que somente um prudente poderia estabelecer. Todo esse conjunto de condições estabelece que a escolha dos meios necessários à realização da virtude ética precisa que o homem virtuoso saiba “dosá-los” na medida certa em que as ações virtuosas possam ser assim consideradas.

Esse “senso de medida”, que é determinado pela escolha, é a justa medida. Com o olhar fixo na virtude é que esses meios (que podem ser bens do corpo ou externos) adquirem o sentido de excelência que os liga necessariamente à própria virtude – digamos que se tornam “mensuráveis” pela escolha, de tal modo que, se é boa e medida a escolha, serão também eles bons e medidos. Na verdade, tal como observamos no caso da arte, o meio no sentido mais próprio é também o homem, nesse caso prudente (e não, evidentemente, o “artista”), pois sem ele os bens exteriores ou os do corpo são incertos enquanto “bens”, pois em relação à virtude ética eles não possuem o seu bem em si mesmos. Eles são bens e fins da arte, mas não o são em si mesmos quando a virtude ética se serve deles para realizar-se: só se tornam bens nesse sentido quando escolhidos oportunamente pelo prudente; caso contrário o seu simples uso já teria de ser

bom, o que não seria nada razoável. Podemos, sem risco de erro, repetir aqui algo que antes já dissemos sobre a arte: a virtude ética envolve na sua realização um conjunto de escolhas oportunas e medidas que a conduzem, no seu caso – e diversamente da arte –, ao seu próprio aperfeiçoamento. Visto que os fins, como já nos disse Aristóteles, não são objetos de escolha, o aperfeiçoamento das virtudes éticas dirá respeito aos meios, sendo o seu fim o horizonte mais próprio da sua realização e sem o qual a escolha dos meios propícios não pode se dar. Essa compreensão da escolha como passível de ser determinada pela medida e pelo melhor retira da compreensão de “meio”, no caso das virtudes, um sentido trivial e corrente, para ligá-lo a um sentido de grandeza, o qual iremos reencontrar em todos os níveis da virtude. No sentido da virtude ética, o “meio excelente” é o próprio homem virtuoso, o próprio prudente, uma vez que é dele que procede a boa escolha. Mas a ação segundo a virtude ética incide sobre o próprio homem virtuoso, que se aperfeiçoa e se aprofunda no sentido mais próprio da ação na medida mesma em que reitera a sua ação virtuosa. Como já vimos, é sobre situações singulares que a virtude ética se irá desenvolver.

## VI

Ainda no interesse de compreender a virtude ética como meio, talvez nos sirva de auxílio a aporia levantada por Aristóteles em *EN*, II, 4, 1105a17, quando ele coloca a questão de saber em que sentido dizemos que a virtude é adquirida por ela mesma se, para agir virtuosamente, já precisaríamos ser virtuosos:

Poderia alguém colocar a aporia sobre como dizemos que nos tornamos justos praticando a justiça, ou temperantes a temperança se, ao praticarmos a justiça e a temperança, é porque já somos justos

e temperantes, assim como, praticando a gramática e a música, já somos gramáticos e músicos (1105a17-21).

Para traduzirmos o problema nos termos da nossa própria questão, poderíamos reformulá-lo, sem prejuízos de distorções, para o seguinte: como pode a virtude ser *meio* para a virtude se, para agirmos virtuosamente, já precisamos ser virtuosos? A questão, colocada por Aristóteles para si mesmo, como poderia ocorrer a um virtual interlocutor, tem como ponto de partida a pressuposição de que a virtude não pode ocorrer sem que a decisão que acarreta a ação virtuosa tenha como ponto de partida o próprio agente, o seu ato de escolhê-la por ela mesma. É isso, precisamente, que diz o passo de *EN*, II, 4, 1105a28-33, muito rico para o que estamos tratando, no qual Aristóteles afirma que as ações (que já vimos serem fins delas mesmas), diversamente do objeto das artes (que são fins separados do ato que os produz), não são excelentes se elas mesmas são de certa maneira, mas, diz ele, “se aquele que atua (ὁ πράττων) está também em certas condições” (τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἐὰν αὐτὰ πως ἔχη, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πῶς ἔχων πράττη – 1105a28-31), se está atento (εἶδω) ao que faz. Assim, a virtude ética só é tal quando escolhida por si mesma (δι’ αὐτὰ – 1105a32) pelo agente. Ora, um jovem em formação parece não preencher esse requisito essencial, de tal modo – e aqui a aporia se revela em seus termos exatos – que, paradoxalmente, teríamos que dizer que ele, ao agir influenciado pela educação, age e não age virtuosamente, pois se age por influência do mestre, do pai ou da lei, o princípio e o meio da ação não estaria nele, mas em outrem, ou em outra coisa. Assim, a sua ação, pelo critério acima enunciado (que ele escolha a ação por ela mesma), não seria virtuosa. Nesse caso, a virtude ética, fim em si mesma, não pode ser

um meio para si mesma, pois, se tivéssemos que realizá-la antes de adquiri-la, já precisaríamos ser virtuosos, o que parece impossível.

Resolver esse problema não parece muito fácil, pois a solução que poderíamos esperar de Aristóteles não aparece, ao menos de forma explícita, na seqüência do texto, isto é, de que mesmo o jovem em formação, para realizar a virtude, já tem de ser capaz de realizar, ao menos, pequenas escolhas para agir virtuosamente, ainda que com o auxílio de outrem. De qualquer modo, o auxílio externo é mencionado por Aristóteles (talvez provisoriamente) como solução, já antes (no início do quarto capítulo – 1105a20-22), a partir do exemplo da gramática, quando afirmara que “alguém realiza algo gramatical por acaso ou por sugestão de outrem” (ἐνδέχεται γὰρ γραμματικόν τι ποιῆσαι καὶ ἀπὸ τύχης καὶ ἄλλου ὑποθεμένου). Aqui Aristóteles levanta a suspeita de que sequer as artes poderiam ser aprendidas a não ser que seus atos sejam orientados pelos próprios homens que já as conhecem (cf. 1105a21-22), de tal modo que, ao que parece, nem mesmo as artes são dominadas no início do aprendizado por aqueles que a aprendem, pois eles precisam atuar *como* ordenam aqueles que já as conhecem. O que é excluído das artes é a condição de que o homem que as realiza precise estar em certas condições ao realizá-las, o que novamente soa estranho a quem lê o texto aristotélico: “tais requisitos não contam para a posse das outras artes, exceto o próprio conhecimento” (ταῦτα δὲ πρὸς μὲν τὸ τὰς ἄλλας τέχνας ἔχειν οὐ συναριθμεῖται, πλὴν αὐτὸ τὸ εἰδέναι – 1105a33, 1105b1-2). Esse passo realiza, por contraprova, o mesmo intento daquele anterior, quando foi dito que o homem que atua precisa estar em certas condições, isto é, não basta que ele seja um simples conhecedor (teórico) da virtude ética, mas que esteja em certas condições ao realizá-la, o que parece estar dizendo que a sua disposição (ἔξις) já precisa estar, desde o início, de acordo com o ensinamento

ético. Daí Aristóteles dizer, no contexto que estamos analisando – e em plena consonância com o que já estabelecera desde o livro I - que no caso das virtudes éticas “o conhecimento possui nenhum ou pequeno peso” (πρὸς δὲ τὸ τὰς ἀρετὰς τὸ μὲν εἰδέναι οὐδὲν ἢ μικρὸν ἰσχύει – 1105b1-2). Assim, o texto dá um passo importante para a resolução da aporia, pois parece estar dizendo (ainda que não explicitamente) o que suspeitamos, isto é, que é necessário ao aprendiz estar já numa certa disposição de caráter para o aprendizado da virtude (afinal, é sobre ele mesmo e o seu próprio aperfeiçoamento que incide esse aprendizado), o que indica que já deve haver nele algum nível rudimentar de escolha.

Mas cremos que as últimas linhas do passo são decisivas para confirmar a nossa hipótese, isto é, de que o aprendiz já tenha poder de realizar pequenas escolhas quando, não obstante, ainda não é capaz de agir de modo totalmente autônomo. Primeiramente, à guisa de conclusão do argumento, Aristóteles dirá que as ações são temperantes e justas quando são “tais como as realizariam aqueles que já são justos e temperantes” (ὡς οἱ δίκαιοι καὶ σώφρονες πράττουσιν – 1105b8-9). Com isso, seriam igualmente virtuosas tanto as ações deliberadas e escolhidas por um homem (ele mesmo), quanto aquelas que são realizadas *como* tal homem as realiza. Quando praticamente rejeita o conhecimento como condição fundamental para a aquisição das virtudes éticas, Aristóteles diz que aquelas condições (estar atento ao que faz, agir com firmeza e imutavelmente) são decisivas e não contam para a posse das artes. A aquisição de tais condições - firmeza e o que poderíamos chamar “apreensão de razões”, ou “conhecimento das razões que motivam a ação” - parece depender de uma prévia capacidade de escolha por parte do aprendiz. Afinal, o que quer dizer o texto aristotélico com agir “*como* agem os que são justos e temperantes” (ὡς οἱ δίκαιοι καὶ σώφρονες πράττουσιν – grifamos)? O que está aqui subentendido no comparativo “ὡς”?



Mais precisamente, qual é o termo da comparação? Aqui está dito algo mais que uma simples semelhança exterior, à moda de uma simples imitação sem engajamento do aprendiz no sentido da ação. O princípio segundo o qual as virtudes são adquiridas através do seu próprio exercício é, assim, mencionado como a condição para o seu aprendizado, ao lado de uma disposição (ἔξις) prévia (ainda que fraca no caso do iniciante) que deve estar presente no aprendiz para a aquisição das virtudes. Por fim, Aristóteles completa, implicitamente, essa conclusão dizendo:

Mas a maioria dos homens não pratica tais coisas, mas refugiam-se em raciocínios e acreditam estar sendo filósofos e poder, com isso, ser bons, como enfermos que ouvem atentamente os seus médicos mas praticam pouco do que eles lhes prescrevem. *EN*, 1105 b12-16.

Ora, havendo em tais “enfermos” a capacidade de ouvir, falta-lhes, no entanto, algo para que sigam as lições de seus médicos, o que só pode ser a disposição para agir e aquelas condições a que nos referimos acima, mesmo que ainda de modo rudimentar, para a posse das virtudes éticas. Aqui está implícita a afirmação de que certos indivíduos (aliás, a maioria deles, *of pollo...*) não possuem força de caráter para seguirem os ensinamentos éticos. Isso sugere que a educação do caráter necessita de uma certa força persuasiva capaz de orientar a disposição desse caráter para o que é bom e nobre. Daí o caráter exortativo que Aristóteles, assim como Platão, atribuem às leis, como consta dos passos de *EN*, II, 1, 1103b5-10 e *EN*, II, 3, 1104b11-13, que atribuem tal papel aos legisladores e aos educadores em geral, que devem “incutir certos hábitos nos cidadãos” (οἱ γὰρ νομοθέται τοὺς πολίτας ἐθίζοντες ποιοῦσιν ἀγαθοῦς – 1103b6-7).

## VII

De tudo quanto vimos até aqui decorre que a virtude ética é meio para si mesma. Não obsta a isso o fato de ela também ser meio para outra coisa, por exemplo, para a honra e, enfim, para a felicidade (εὐδαιμονία). É esta uma das conclusões que podemos tirar sem problemas do fato de que a sua aquisição se dá pelo seu próprio exercício, devendo haver algum grau da virtude mesmo nos jovens que ainda estão em formação, pois eles não podem – já desde o início – deixar de realizar escolhas. Assim, interpretamos a afirmação de que as ações são virtuosas quando são “tais como (ὡς) as que realizam os que já são” virtuosos como dizendo: com alguma presença, ainda que rudimentar, do aprendiz no sentido básico de uma ação virtuosa. A virtude ética é, assim, fim em si mesma (visto que a ação virtuosa é também um fim) e também meio para si mesma. Posto, porém, que esse tipo de virtude está em jogo na *práxis*, e visto que a *práxis* possui em si uma incompletude que lhe é constitutiva (pois pode tender para qualquer lado), sempre deverá haver aí exercício e hábito (*práxis*). Quanto mais um homem age virtuosamente, maior será a sua capacidade de agir no mesmo sentido, sendo, assim, ininterrupto o seu aperfeiçoamento. É isso que nos diz o passo de *EN*, II, 2, 1104a27, 1104b3, sobre o fato de que o que melhor pode exercer a virtude é quem já a possui do modo mais eminente. Assim, como nos disse Aristóteles, o homem que melhor pode agir corajosamente é o corajoso, o mesmo ocorrendo com todas as outras virtudes éticas. É claro, também, que, dado o aspecto contingente dessas virtudes, haverá sempre a possibilidade (embora pequena) de desvio. Não está excluída da virtude ética a possibilidade (ainda que remota) de retrocesso, ou de erros involuntários por parte do homem virtuoso ou, ainda, de indecisões quanto ao caráter da ação em

situações difíceis, quando não se sabe exatamente qual é a decisão a ser tomada, por exemplo, se se deve atirar uma carga ao mar para salvar a tripulação de um navio ou seguir com a carga, numa tempestade, colocando em risco a vida dos tripulantes, para conduzi-la ao seu destino. Em casos de tal natureza, a virtude se torna algo difícil de ser realizado (pois não se sabe exatamente o que é melhor fazer ou qual seja exatamente o ato virtuoso), mas isso, certamente, não altera a disposição (ἔξις) do homem virtuoso, a qual sempre tende à medida.

## VIII

Agora resta um outro ponto a investigar: a de que os meios escolhidos (nesse caso as próprias virtudes éticas) devem estar de acordo com a justa medida e são por ela determináveis. Um passo da *Ética a Nicômaco* é importante para realizarmos essa investigação. Em 1106b24-30, consta o seguinte passo:

Nas ações, há também excesso, falta e justa medida. Ora, a virtude tem a ver com ações e paixões, nas quais o excesso e a falta erram e são censurados, enquanto a justa medida é elogiada e acerta e ambas as coisas são próprias da virtude. Portanto, a virtude, ou é uma justa medida, ou uma habilidade para acertá-la.

A princípio, poderíamos pensar que o passo revela uma indecisão sobre se a virtude é, ela mesma, uma justa medida ou se é uma “habilidade” (στοχαστική) para atingi-la, isto é, uma habilidade para atingir o meio (τοῦ μέσου). No primeiro caso, a idéia de justa medida estaria contida na idéia de virtude, como nós julgamos ser o caso (o que, aliás, está inteiramente de acordo com a definição da virtude ética que citamos no início do nosso estudo), além de ser mais coerente, nesse caso, considerar a virtude como um meio, isto é, como um centro pelo

qual se realiza o ato virtuoso. No segundo caso, a virtude seria uma habilidade para atingir a justa medida ou o meio. Nesse último caso, a justa medida é posta como um fim. Mas o caso é que, em atenção ao sentido do passo e ao que virá depois, parece mais correto considerar que a justa medida está tanto no meio como no fim. Pois, se a virtude ética é uma justa medida, ela só pode ser uma habilidade para atingir a si mesma. Considerar a justa medida como um atributo exclusivo dos fins não parece correto (embora nada impeça que os fins também possam e devam ser assim considerados, se forem bons), sobretudo porque os fins almejados pelo homem virtuoso são sempre os melhores, de modo que ele não parece errar sobre os fins, mas sobre o caminho para a realização dos fins, isto é, sobre os meios. É essa dimensão da escolha que parece a mais difícil e, por isto, característica própria do ato virtuoso, ou seja, a determinação dos meios mais adequados a realização dos fins, que é, afinal, aquilo em que consiste a ação. “Mais adequados” significa, segundo propomos: de acordo com a justa medida. Daí o fato de Aristóteles associar a justa medida à escolha (προαίρεσις), como já vimos no início, quando referimos a definição por ele proposta para a virtude ética. Por outro lado, não há justa medida nem virtude nos deuses ou nos seres que habitam os céus, mas somente naqueles seres que possuem algum grau de contingência, que podem ser de outro modo, que contêm algo em potência (δύναμις)<sup>16</sup>, enfim, que habitam o mundo sublunar. Tal é precisamente o caso da ação humana. Assim, a escolha dos meios precisa ser determinada por uma excelência, ou seja, por uma capacidade de determinar os melhores meios possíveis para atingir os fins. Os melhores serão aqueles que não excedem nem ultrapassam o necessário para lograr os fins, por exemplo,

---

<sup>16</sup> Sobre os sentidos do termo “potência” (δύναμις) em Aristóteles ver o excelente artigo de Marcelo Perine, PERINE, Marcelo. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo, Loyola, 2006, p. 51 e ss..

o ato corajoso mais propício ao contexto da guerra, o modo de enfrentar ou afastar-se de um perigo que ameaça a vida do guerreiro corajoso (e dos seus companheiros de batalha), isto é, o ato de “dosar” medo e confiança, ou o modo de portar-se diante de uma mesa farta no caso do temperante e assim por diante. A medida está na capacidade de agir virtuosamente a cada momento e diante de todas as circunstâncias, de tempo (é agora a ocasião para exercer a temperança?), de lugar (estou no lugar propício à temperança, por exemplo, na guerra ou à mesa de refeições?), de relação (com relação a que devo ser temperante, a dinheiro, a doações em favor de amigos?), de quantidade (por exemplo: quanto de alimento ingerir?), de qualidade (que alimentos ingerir e quais as propriedades que devem conter para serem saudáveis para mim?) etc.. Falamos de tais situações porque nem sempre é a temperança que a circunstância requer, mas talvez uma outra virtude, por exemplo, na guerra, onde o mais propício é a coragem. Todas essas situações nada mais são que “convites” à escolha, mas o que se apresenta à escolha, junto a uma necessidade de medida, são os meios de agir corretamente e contextualizar uma regra geral posta, entre outras coisas, como fim da ação, por exemplo, “devo ser corajoso”, “temperante”, “justo”, etc.. A regra requer a circunstância, e o que a leva a termo é a escolha dos meios (os fins não são escolhidos, como vimos). Aqui se mostra, novamente, a força do que dissemos antes, isto é, de que o *meio* supremo e o “medidor” de todas as coisas implicadas na circunstância é o homem virtuoso, ou melhor, a sua capacidade de escolher (os meios) com medida, ou de escolher a medida. Mas aqui surge algo extraordinário: na interação com as circunstâncias, o homem virtuoso, na verdade, escolhendo os meios numa interação íntima com a circunstância, tende a escolher nada mais nada menos que o que é por ela

requerido. Ele – o homem virtuoso, como nos diz Aristóteles – é o princípio da ação, mas não é a sua fonte única, pois precisa decifrar a necessidade imposta pela própria circunstância. Portanto, a sua abertura é para ser guiado pela sua percepção, e isso de tal modo que, num certo sentido, o que ele escolhe é o que precisa escolher, o que a coisa que lhe está diante o “intima” a escolher. Parece, pois, que a suprema escolha já não exatamente escolhe, se pudermos assim nos exprimir, mas “acolhe” o mais propício e o meio mais perfeito possível à realização do ato. A escolha medida e oportuna parece ser um acolhimento do que é a ela imposto pelo instante, pela oportunidade: eis aí a justa medida. Um raciocínio semelhante aparece na compreensão da eqüidade (*ἐπιεικεία*) desenvolvida por Aristóteles no livro V capítulo décimo da *EN*. Quando a norma se apresenta diante do juiz de modo a não atender à exigência do caso singular, o juiz a “molda” a ele, corrigindo a omissão legal. O seu fim é sempre a justiça, mas, amiúde, a regra se mostra incompleta, insuficiente para atingi-la, e ele precisa sondar por que meios poderá “medir” cada caso da maneira mais oportuna. Não é em vão que Aristóteles recorrerá ao exemplo da régua de Lesbos, feita de chumbo, meio propício aos construtores daquela cidade para realizar a medição das pedras recurvas e irregulares, incomensuráveis por uma régua rígida (cf. *EN*, V, 10, 1137b30). Novamente a justa medida aparece, não nomeada<sup>17</sup>, mas

---

<sup>17</sup> O conceito de *ἐπιεικεία*, como um dos sentidos do termo *dikaiosúnē*, deve seguir certas notas comuns do conceito geral de justiça estabelecida no início do livro V e, assim, deve ser uma justa medida: “(...) καὶ ποῖα μεσότης ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη, καὶ τὸ δίκαιον τίνων μέσον” – 1129a4-5. A pergunta sobre quais são os extremos, em relação aos quais a justiça é uma justa medida, pode ser respondida, no que toca especificamente à eqüidade, assim: entre o excesso e a falta da lei em relação ao caso particular. Isto aparecerá na definição do “homem eqüitativo” (*ὁ ἐπιεικῆς*) como “aquele que se aparta dos piores rigores da lei mesmo que a possua a seu favor” (*φανερὸν δ' ἐκ τούτου καὶ ὁ ἐπιεικῆς τίς ἐστίν· ὁ γὰρ τῶν τοιούτων προαιρετικὸς καὶ πρακτικὸς, καὶ ὁ μὴ ἀκριβοδίκαιος ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀλλ' ἐλαττωτικὸς, καίπερ ἔχων τὸν νόμον βοθηθόν, ἐπιεικῆς ἐστί, ...* – 1137b34, 1138a1-2).

com o mesmo sentido em que a pensamos aqui. A relação da regra legal com o caso concreto é proporcional à da regra ética com a qual o prudente precisa saber lidar (aliás, o juiz é também um prudente). A norma, que não pode deixar de ser considerada como um meio para a obtenção do que é justo, precisa moldar-se ao caso particular e isso é determinado pela justa medida. Assim, a boa lei, sendo um meio para a obtenção do que é justo, é boa quando atingimos o seu caráter de “justeza” em relação ao caso singular. Por outro lado, o bom juiz é o que sabe aplicar a lei a cada caso com “justeza”, isto é, com “medida”.

A nossa versão sobre essa relação entre meio e justa medida (διά e μέσότης) nos auxilia, consideravelmente, na compreensão da instabilidade do domínio ético e do modo como a ação pode corresponder às expectativas que Aristóteles parece depositar no ato intelectual, isto é, no ato próprio do νοῦς, que desempenha na ação a tarefa de apreender o que é oportuno e só se pode dar no instante. Mas, infelizmente, não poderemos desenvolver essa questão aqui. Mas aí estaria uma analogia possível entre as dimensões prática e teórica da atividade humana. A justa medida, como pressuposto de permanência e constância, tanto quanto possível à instabilidade das coisas humanas, representa, para o prudente, algo análogo ao que o princípio eterno representa para o sábio (σοφός)<sup>18</sup>. Por outras palavras, a justa medida é a máxima perfeição possível a um domínio essencialmente instável e imperfeito<sup>19</sup>; é ela, por conseguinte, a

---

<sup>18</sup> O termo σοφότης, na terminologia de Aristóteles, equivale aqui a “filósofo” (φιλόσοφος).

<sup>19</sup> Talvez seja por esse caráter de virtudes cardiais, próprio da φρόνησις e da σοφ...a, que Marcelo Perine chegue à conclusão, ao nosso parecer um tanto demasiada, de que as duas virtudes são as únicas virtudes dianoéticas admitidas por Aristóteles. *Op. cit.*, p. 31. Aliás, nunca é demais lembrar que Platão e a academia sequer distinguiram os termos φρόνησις e σοφ...a. Por outro lado, assumimos, em relação à posição de Perine, uma posição mais modesta: a prudência e a sof...a são as virtudes dianoéticas supremas, embora não pensemos que sejam as únicas.

“imagem” de uma perfeição possível a este mundo sublunar e o que empresta ao prudente um certo caráter análogo ao que veremos ser o do sábio, da permanência e constância do seu caráter. Por outro lado, a justa medida só cabe no seio de atividades que comportam a relação entre meios e fins, dando a ambos a perfeição máxima que lhes é possível. Se for pertinente a nossa proposta interpretativa, diremos que é esse caminho da justa medida que poderá proporcionar uma abertura do homem à possibilidade de “contemplar” (θεωρεῖν) o princípio eterno, visto que a dimensão instável e irregular das coisas humanas (ao contrário das coisas divinas) atinge na prudência o máximo grau de equilíbrio inerente à condição humana.

### Referências bibliográficas

- ACKRILL, J. L. *Essays on Aristotles Ethics. Aristotle on Eudaimonia*. Edited by Amélie Oksenberg Rorty. Los Angeles, University California Press, 1984.
- ARISTOTE. *Ethique à Nicomaque*. Trad. J. Tricot. Paris, Vrin, 1987.
- ARISTOTELES. *Ética Nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. Madrid, Editorial Gredos, 1988.
- ARISTOTELIS. *Ethica Nicomachea*. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit I. BYWATER. Oxford, Oxford Classical Texts, 21ª edição, 1991.
- GAUTHIER-JOLIF. *Le Theme Scolastique de la Prudence – in l'Éthique à Nicomaque*. Trad. et comm., 2ª Ed., Tome I, Première Partie. Paris, Beatrice Nauwelarets, 1970.
- PERINE, Marcelo. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo, Loyola, 2006.
- PUENTE, Fernando Rey. *Os Sentidos do Tempo em Aristóteles*. São Paulo, Loyola, 2001.



ZINGANO, Marco. *Particularismo e Universalismo na Ética Aristotélica - in ANALYTICA. A Ética de Aristóteles e o destino da Ontologia. Vol. I. Nº 3, Rio de Janeiro, IFCS, 1996.*

# A “ESTRANHEZA” DOS ANTIGOS, OU: PARA QUE SERVE A ANTIGÜIDADE? SOBRE CERTA LEITURA DE QUINTILIANO PELOS “MODERNOS”<sup>1</sup>

*Marcos A. Pereira\**

“Se Roma merece um capítulo numa história da lingüística, é bem menos por ter produzido que por haver transmitido.”<sup>2</sup>

Resumo: trabalho visa comentar certos usos dos textos antigos - em particular, da 'Institutio oratoria' - em modernos manuais de introdução à Lingüística e certas afirmações feitas sobre aqueles por autores modernos. Pretende-se verificar como, por trás de formulações modernas que têm a Antigüidade, direta ou indiretamente, como objeto de estudo, encontra-se uma tentativa de legitimar, na verdade, teorias modernas, pouco importando se as leituras aí implicadas desfiguram ou não o que se encontra nos textos em que se baseiam, cuja história e motivação (produção e circulação) se deveram a fatores geralmente ignorados pela posteridade.

---

\* Professor do DL/IEL/UNICAMP, coordenador-associado do Centro de Estudos Clássicos.

<sup>1</sup> Este trabalho constitui versão modificada dos capítulos finais de nossa tese de doutoramento, defendida em março de 2003 na FFLCH/USP (cf. PEREIRA, 2002).

<sup>2</sup> MOUNIN, 1970, p. 95.

**THE “STRANGENESS” OF ANTIQUITY, OR: WHAT IS ITS PURPOSE?  
ON SEVERAL READINGS OF QUINTILIAN BY MODERN LINGUISTICS**

This paper aims to comment some usages of ancient texts - specifically of Quintilian's 'Institutio oratoria' - in modern Linguistics textbooks, as well as some statements that modern authors make about them. We wish to show that, behind modern formulations that have Antiquity, direct or indirectly, as object, one can find, indeed, attempts to legitimate modern theories. In the process, it does not seem to matter so much if the readings provided by modern authors distort or not what may be found in the texts on which they are based, the history and motivation of which (the conditions under which the work was produced and read) are due to facts generally ignored by posterity.

**1. A leitura de Quintiliano pela posteridade**

Se folharmos alguns manuais de “história da lingüística”, descobriremos não apenas que a moderna ciência da linguagem nasceu na Antigüidade, mas também que nesse momento, como que em sua “infância”, ora se cometeram vários “deslizes”, ora se deixou muito a desejar na análise de seu objeto. A citação aqui usada em epígrafe, retirada de um dos vários manuais em pauta, fala justamente dessa última impressão. Mas a situação piora quando, em alguns deles, não apenas ficamos sabendo dos “erros” ou “insuficiências” da “lingüística antiga”, mas também encontramos afirmações, muitas vezes pinçadas a esmo em textos diversos, que pretendem verdadeiramente pô-la por terra. Fiquemos com duas breves citações (breves, mas plenas de conseqüências, a nosso ver) que lembram o autor de quem pretendemos tratar aqui, as quais, retiradas de obras escritas recentemente (uma delas, na verdade, um dicionário de formato e preço populares, prefaciada por lingüista de renome), mas com intervalo de duas décadas, referem-se a um mesmo “problema” (do texto) de Quintiliano:

Quintiliano, afamado retórico do século I d.C., gastou mais tempo especulando que fazendo verdadeira pesquisa lingüística. (...) Por exemplo, argumentou ele, raciocinando “a partir de opostos”, que a palavra latina *lucus*, que significa ‘arvoredo’, deve ter derivado de *lucendo* ([‘sendo] luminoso’), pois não há luz num denso arvoredo. Essa pérola reapareceu seiscentos anos mais tarde.<sup>3</sup>

Gramáticos antigos (e não tão antigos), amiúde em desespero, propuseram etimologias que, à luz da moderna lingüística histórica, parecem ridiculamente absurdas. Um dos responsáveis [por elas] foi o retórico romano Quintiliano (c.35-c.100 d.C.). Em sua *Institutio oratoria*, ele propôs que o termo latino *lucus* (‘arvoredo’, ‘bosque’) foi assim chamado *a non lucendo* (‘por não ser luminoso’) – isto é, por ser escuro (*lucendo* é uma forma de gerúndio do verbo latino *lucere*, ‘ser luminoso’). *Lucus*, de fato, está relacionado com *lucere* e *lux*, mas a explicação parece ser que a palavra se referia originalmente a uma clareira num bosque, onde a luz do sol podia penetrar; decerto, isso nada tem que ver com ‘não ser luminoso’. Daí que a expressão *lucus a non lucendo* veio a ser empregada como uma forma abreviada de referir-se a uma explicação absurda ou paradoxal da origem de uma palavra, e também em referência a um nome que aparentemente dá falsa idéia de sua aplicação (como quando uma pessoa vagarosa é ironicamente chamada ‘rápida’). Sua presença em inglês data do início do século XVIII. Algumas vezes, abrevia-se *lucus a non*.<sup>4</sup>

Na *Institutio oratoria*, entretanto, podemos ler, a esse respeito:

Falemos agora daquelas miudezas com as quais se atormentam sobretudo os fanáticos pela disciplina [i.e. a etimologia (antiga)], que freqüentemente e de muitas maneiras procuram reconduzir a seu

---

<sup>3</sup> Cf. WEST, 1975, p. 21.

<sup>4</sup> Cf. АΥΤΟ, 1995, p. 187.

verdadeiro étimo as palavras que sofreram leve alteração, seja por meio de abreviações ou alongamentos, acréscimos ou supressões, seja permutando letras ou sílabas. (...) Acaso concordaremos também que algumas palavras sejam derivadas de seus antônimos, como *lucus*, por ser pouco luminoso, sendo sombrio (...)?<sup>5</sup>

Façamos pequena digressão, útil para o que se pretende aqui. (Afinal, trata-se aí do Quintiliano gramático...) Como lembra o lingüista inglês, já falecido, Robert H. Robins<sup>6</sup>, os antigos profissionais da palavra, gramáticos e retóricos, por certo tempo defenderam a unidade do mundo antigo que se esfacelava e seria restabelecida séculos mais tarde – mas em outro paradigma –, salvando muito do que hoje conhecemos sobre a Antigüidade. Segundo o autor, a disciplina gramatical, identificada durante muito tempo com o próprio estudo do latim, acabou por servir a propósitos inimaginados quando de sua criação pelos gregos:

A gramática estabeleceu a base das artes liberais, sendo um estudo necessário para ler e escrever a língua universal da erudição, o latim. Ela foi estudada tanto como um fim em si mesma quanto como uma parte da cultura humana, e como um meio de acesso à escrita e à palestra no mundo do conhecimento, bem como para o estudo dos antigos autores clássicos e da bíblia latina.<sup>7</sup>

Com relação a esse último ponto, convém assinalar mesmo, como faz

---

<sup>5</sup> Cf. *Instit. orat.* 1.6.32 et sqq.: *lam illa minora, in quibus maxime studiosi eius rei fatigantur, qui uerba paulum declinata uarie et multipliciter ad ueritatem reducunt aut correptis aut porrectis, aut adiectis aut detractis, aut permutatis litteris syllabisue. (...) etiamne a contrariis aliqua sinemus trahi, ut "lucus" quia umbra opacus parum luceat (...)?* (Quintilien, 1975, ed. J. Cousin.)

<sup>6</sup> ROBINS, 1951, p. 68.

<sup>7</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 70.

Colson<sup>8</sup>, em edição quase centenária do primeiro livro da *Institutio*, que tanto a gramática quanto a retórica chegaram a auxiliar o Cristianismo:

Não se calculará facilmente o quanto a exegese bíblica cristã deve às escolas de gramática e a pregação cristã às escolas de retórica, e foi, ao menos parcialmente, a força que ela extraiu das escolas que armou a Igreja, quando ‘capta ferum victorem cepit’.<sup>9</sup>

Sendo óbvios os desdobramentos, bem como as conseqüências, da apropriação, feita pela Igreja, da língua e do conhecimento dos antigos em seu trabalho de evangelizar o mundo, aqui não se insistirá no ponto. Mas valeria a pena indagar se parte do desprezo votado às línguas, literaturas e culturas clássicas, bem como ao seu estudo, não estaria calcado, ainda que equivocadamente, no reconhecimento desse fato. A esse respeito, ainda, que se dirá mesmo de Quintiliano, em particular? Segundo o mesmo Colson, que estuda a influência desse autor sobre a posteridade, nosso retórico, antes conhecido apenas por meio de fragmentos, passou, desde a impactante descoberta do texto completo da *Institutio* no Renascimento – quando se buscavam, justamente, modelos de ensino das línguas clássicas –, a ser grandemente louvado, sobre todos os demais, por Erasmo e mesmo por Lutero, para conhecer um progressivo desprezo a partir do Iluminismo.

No entanto, como lembra ainda Colson<sup>10</sup>, o autor da *Institutio* caiu também nas mãos dos jesuítas, o que talvez sirva a explicar, ao menos em parte, o

---

<sup>8</sup> COLSON, 1924, p. xxxvii et sq.

<sup>9</sup> Citação de Horácio (*Ep.* 2.1.156-157: *Graecia capta ferum uictorem cepit et artes intulit agresti Latio*) sobre a Grécia que, “conquistada, conquistou seu feroz vencedor [= Roma] e introduziu as artes no rústico Lácio”, utilizada aqui para referir-se à Igreja (= Roma!) e sua contra-reforma.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. lxxv.

referido declínio no interesse por sua obra:

(...) provavelmente, o primeiro fator, nisto [o declínio do prestígio de Quintiliano como educador], seja a escola dos jesuítas. Na *Ratio studiorum*<sup>11</sup>, há pontos ocasionais, com relação ao ensino de gramática e retórica, que fazem lembrar Quintiliano, e talvez possamos associar a seu ensino o grande acento posto pelos jesuítas na competição.

Uma comparação para esclarecer nosso ponto: se pensarmos, por exemplo, no uso indevido que durante certo tempo se fez da filosofia de Nietzsche, considerando-o mesmo – indevidamente, como se viu depois<sup>12</sup> – uma espécie de arauto do nazi-fascismo, não será difícil desmerecer quem acuse Quintiliano de “erros” que não são dele, apenas por ser utilizado, de uma forma ou de outra, pelos antigos jesuítas, de quem se sabe perfeitamente, como assinala ainda Colson<sup>13</sup>, que tinham o “hábito de substituir por manuais compostos por eles mesmos os dos grandes mestres” – noutros termos, de “adaptar” os textos que utilizavam segundo seus interesses particulares, donde resultaria mesmo uma “falta de erudição saudável nos países católicos”...

Não é nosso objetivo, entretanto, avaliar em detalhe os maus usos que se possam e podem fazer de qualquer autor, texto ou pensamento. Talvez seja melhor assinalar, como faz Coradini<sup>14</sup> ao tratar de Varrão, mas argumentando de forma também válida aqui:

---

<sup>11</sup> Cf. FRANCA, 1952. Consistiria, decerto, um trabalho por demais interessante investigar a fundo a influência de Quintiliano não apenas sobre os jesuítas, como também sobre vários autores citados por Colson. Não estava, entretanto, no limite de nossas possibilidades fazê-lo aqui.

<sup>12</sup> Cf. CANDIDO, 1983, p. 411-416.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. lxxv, n. 2.

<sup>14</sup> CORADINI, 1999, p. 62.

Retornando à questão da influência de Varrão na época áurea, mostra a história que uma geração, embora esquecendo ou negando a anterior, sempre se aproveita dos avanços e conquistas até então efetuadas. Assim, a dita fase áurea da literatura latina se beneficiou – embora tacitamente – do labor enciclopédico efetuado antes de Augusto, principalmente por Varrão.

No caso de Quintiliano, como se depreende de uma simples leitura não só dos “capítulos gramaticais”, mas de outros trechos da obra, cumpre dizer que ele não se beneficiou tão tacitamente do saber transmitido pelo erudito reatino, como fez com outros tantos, mas avaliou-o e aplicou-o ao seu programa de educação oratória. De qualquer forma, ao que parece, o que se afirma de Varrão se aplica, igualmente, a Quintiliano e outros autores antigos, cuja autoria, na história dos saberes sobre a linguagem, costuma passar em discreto mas (por vezes) consciente silêncio. O oposto disso, infelizmente, não tem consistido em reconhecer o mérito dos antigos, mas em criticar suas formas de saber, como assinala Robins<sup>15</sup>. Avaliando o imenso conjunto de textos que tematizam aquelas formas de saber – e lograram, graças ao trabalho de muitos estudiosos, chegar até nós – segundo critérios atuais, como afirma aquele último:

Está aberta para nós, é claro, a possibilidade de criticar o trabalho de um gramático tanto nos detalhes de sua exposição quanto, em sua totalidade, no seu método de tratar seu objeto, o que envolve, em última instância, sua definição implícita ou explícita daquele. Mas, se tivéssemos de começar com uma definição fixa desde o princípio, tal crítica conduziria a mal-entendidos e julgamentos injustos o trabalho de antigos estudiosos num momento em que o objeto ainda estava longe de qualquer precisão de terminologia ou método. Considerando

---

<sup>15</sup> *Op. cit.*, p. 1 *et sq.*



e avaliando o trabalho de antigos pensadores no terreno da gramática, é-se levado a fazer julgamentos favoráveis ou desfavoráveis, e assim proceder do ponto de vista do objeto tal qual o entendem e praticam estudiosos do momento presente.

Ainda segundo a concepção de Robins<sup>16</sup>, no entanto, que procura tratar os textos teóricos antigos supostamente com menos preconceitos, os “pioneiros sempre fazem o trabalho mais difícil e sempre cometem erros”...<sup>17</sup>

Situados como estamos em época tão distante dos antigos, servindo-nos de um ponto de vista “privilegiado” pelo avanço de nossa ciência, nosso conhecimento e nossa técnica, que nos resta, de fato, a nós modernos, senão considerar o discurso teórico antigo como um viés, se não interessante – caso sejamos minimamente “esclarecidos e sem preconceitos” –, então francamente “ultrapassado” ou mesmo “equivocado” – caso sejamos ferrenhos habitantes do momento presente? Diante do impasse, há quem proponha, numa espécie de tentativa de “salvar” a Antigüidade e as formulações teóricas dos antigos, servir-se de critérios atuais, como que para “provar” o interesse do conhecimento antigo mas, inversa e perigosamente, mais fazendo por propor a utilização da Antigüidade como “campo de prova” para as teorias do presente – como se estas carecessem de legitimidade aos olhos dos homens atuais ou se aquelas precisassem caber na “camisa de força” das teorias modernas para servir a algum propósito melhor do que pretenderam ter. Veja-se o que afirma, por exemplo, o mesmo Coradini<sup>18</sup>:

---

<sup>16</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 46.

<sup>17</sup> Entre tantos outros, Robins (p. 56) aponta, por exemplo, a denominação de *acusativo* para o correspondente caso do nome latino, que se deveu a um engano de Varrão...

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 73.

(...) os textos clássicos, ainda que remotos e estabelecidos, mas sempre abertos à interpretação, podem e devem ser abordados pelos enfoques da ciência da linguagem em todos os tempos, desde que evitadas as anacronias e incompatibilidades interpretativas. Vedar essa heurística ou negar métodos de investigação moderna na abordagem de textos clássicos greco-latinos, significaria condená-los à perene quietude das estantes das bibliotecas. Daí a validade da verificação do processo da metalinguagem num prototexto lingüístico produzido há mais de dois mil anos, que é o *De lingua Latina* – mesmo estando ciente o pesquisador hodierno de que o escritor antigo não tinha consciência dessa função da língua.

Obviamente, não se está discutindo, aqui, a “funcionalidade” da aplicação de quaisquer teorias modernas sobre textos antigos, nem se defende, igualmente, que o acesso a tais textos sejam vedados a não-iniciados. Desejar, porém, que se olhe para a Antigüidade com olhos (confessada e reconhecidamente ou não) do presente, como parece querer o autor citado, pode não contribuir exatamente para um estudo que tenha a Antigüidade, propriamente, como objeto... Veja-se, ainda, a avaliação que o mesmo autor faz do trabalho de Varrão – *gramático* ou *lingüista*, conforme convenha apresentá-lo, o que certamente deve causar estranhamento da parte dos modernos estudiosos da linguagem, para os quais o termo *gramática* recobre significados diversos, mas nunca confundíveis ou intercambiáveis, independentemente do lugar em que se use o termo:

Conclui-se que Varrão não teria cogitado em apenas elaborar um sistema gramatical latino, ao estilo da *Ars grammatica* (...) de Dionísio Trácio. Antes, o *De lingua Latina* se apresenta, por seu porte, como um verdadeiro tratado, o primeiro tratado em latim sobre o latim e sobre lingüística geral no mundo ocidental. (...) O exercício etimológico chegou

a tornar-se moda entre os lingüistas romanos antecessores de Varrão. Entretanto, para Franco Cavazza – outro estudioso da gramática varroniana em seu *Studio su Varrone etimologo e grammatico* (...) –, a etimologia que se desenvolvia em Roma e à qual Varrão dedicou seis livros do *De lingua Latina* já não atendia às aspirações científicas da época. Decaindo o interesse pela etimologia, emigrou-se, agora por influência dos eruditos alexandrinos, para o campo propriamente gramatical, sincrônico e analógico, sob a forma da crítica textual, da morfologia e da sintaxe do texto vigente. A originalidade das considerações colocadas (...) consiste, pois, em retroprojetar um conceito elaborado pela lingüística moderna – a metalinguagem – sobre um prototexto, o *De lingua Latina*, que, por sua vez, traz, no seu corpo redativo, vozes antigas, ou seja, pequenos e preciosos hipotextos (discursos) em forma direta ou referencial-indireta, em poesia ou em prosa, de autores gregos e latinos (...), e, ainda, de textos literários e jurídicos anônimos, que Varrão já considerava verdadeiros documentos lingüísticos (...). Presencializando todo esse universo intelectual, Varrão enfatiza a consciência do *latine loqui* [falar em latim] ao dar ênfase ao estudo de uma língua que já se mostrara estruturada, apurada e suficiente para dar expressão ao gênio romano-latino.<sup>19</sup>

O autor citado, entretanto, não está só. Como lembra Esa Itkonen<sup>20</sup>, lingüista de origem finlandesa que se propôs escrever uma “história universal da lingüística”, estudando os trabalhos realizados sobre a linguagem pelos gregos, romanos, árabes, hindus e chineses antigos, “(...) mesmo que a teoria gramatical do século XX (...), tendo atingido genuíno progresso, tenha até certo ponto se distanciado de seu passado, muitos de seus conceitos básicos ainda podem ser referidos à Antigüidade”<sup>21</sup>. Talvez se pudesse concordar com isso, desde

---

<sup>19</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 27 et sq.

<sup>20</sup> Cf. ITKONEN, 1991, p. 166.

<sup>21</sup> Fato já assinalado também por outro estudioso: cf. AUROUX, 1992, p. 11-34.

que se entendesse que eles significariam o mesmo para nós e para os antigos, ou que se acreditasse que, de fato, ao propor uma história absolutamente sem solução de continuidade no que diz respeito à transmissão dos diferentes saberes que sobre a linguagem produziram diferentes povos, se estaria *ipso facto* “resgatando” a mesma Antigüidade de seu doloroso mutismo para as luzes da época atual – juíza e jurado, no caso. Pouco importando as implicações de uma “história universal da lingüística” para a filosofia da ciência de hoje – que, evidentemente, pretende alçar a lingüística, e não a Antigüidade, ao pódio –, o fato é que os antigos, também aí, dificilmente terão vez ou voz.

Longe de pretender, no entanto, desqualificar o trabalho e mesmo a proposta de quem quer que seja, uma vez que sempre vemos o mundo a partir do viés com o qual estamos habilitados a vê-lo, o que se quer, aqui, é, antes, afirmar o valor da Antigüidade e das formulações antigas *per se*, independentemente do julgamento muito posterior da nossa contemporaneidade. Se não, estaremos autorizando as gerações futuras a condenar nossos “erros” a seu bel-prazer e sempre a partir de critérios vindouros, e a verem, no que dissemos, algo que não necessariamente teremos pretendido dizer, já que não conhecemos o mundo futuro senão por meio da ficção ou das previsões de certos “iluminados”... Em suma, assim como se afirma, atualmente, que um texto não deve servir como pretexto para dizer algo outro que não necessariamente está nele, parece de bom alvitre não pensar que os usos da Antigüidade pelos modernos envolvam sempre uma heurística positiva e honesta que lhes salvará os textos, seja do silêncio das prateleiras, seja na consciência moderna: costuma-se, antes, procurar na mesma Antigüidade apenas o que interessa, freqüentemente negando aos autores antigos a precedência na descoberta daquilo que possa servir ao momento presente. Veja-se, a título de exemplo, o uso que

faz a teoria fonológica moderna dos conceitos de pés e metros, sobre os quais por vezes se teoriza mesmo sem compreender as línguas em cuja estrutura faziam pleno sentido. Veja-se, também, o emprego, condenado por Robins<sup>22</sup> e feito pelos modernos, de certos “rótulos”: “(...) aparentemente embasbacados pelo latim”, afirma aquele, “alguns autores insistem que ‘para um homem’ é um ‘dativo’, provavelmente porque seu equivalente ‘homini’ é, em latim, a forma de dativo do substantivo ‘homo’”.

Se, por outro lado, é possível encontrar quem afirme que os antigos foram incapazes de criar uma gramática funcional por causa da lógica estóica (*cf.* Casevitz & Charpin<sup>23</sup>), e que o já citado Robins<sup>24</sup> diga que “faltava uma teoria lingüística geral sã a partir da qual empreender pesquisa gramatical e construir um sistema gramatical”, esse mesmo autor também chega a reclamar dos modernos, entretanto, uma consideração da linguagem que vê presente na Antigüidade:

Até e a menos que a linguagem seja entendida, à sua própria luz, como parte da cooperação humana, parte da ação social, em todas as situações quotidianas nas quais os homens e as mulheres se encontram, não se poderá jamais produzir uma teoria sã da linguagem, no seio da qual se persiga o estudo da gramática e a análise gramatical.<sup>25</sup>

Insistindo no ponto, segundo afirma Auroux, para citar agora um autor contemporâneo, não haveria, propriamente, uma lingüística na Antigüidade, embora se possa empregar e se empregue, freqüentemente, o adjetivo

---

<sup>22</sup> *Op. cit.*, p. 73.

<sup>23</sup> *Cf.* CASEVITZ & CHARPIN, 1983, p. 61 *et sq.*

<sup>24</sup> *Op. cit.*, p. 44.

<sup>25</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 89.

correspondente para se referir a um conjunto de fatos que digam respeito à linguagem ou, mais concretamente, às línguas<sup>26</sup> (antigas, no caso).

Citando conhecida estudiosa dos textos da Antigüidade, Chiappetta<sup>27</sup> resume e interpreta de maneira cabal a atitude moderna e suas implicações:

Os gregos e romanos são estudados muitas vezes para explicitar a modernidade dos antigos, ou para celebrar a origem de nossa cultura e com isso deixar claro que a chamada civilização ocidental não pode estar morta, porque ela é a civilização. Um outro uso da Antigüidade, diz Dupont, seria redescobrirmos como são estrangeiros os antigos e assim redescobrirmos a nós mesmos na nossa diversidade reprimida.

Outro uso possível da Antigüidade, como vimos aqui, costuma ser legitimar uma prática presente, o que não deixa de constituir um paradoxo – já que se trata de um momento em que a reflexão “lingüística” seria deficitária – que caberia, talvez, à sociologia do conhecimento explicar.

Quanto ao papel específico de Quintiliano nessa história, autor que Leite<sup>28</sup> (estudando as origens do “purismo lingüístico” atual) parece querer apontar como estando na origem não bem do conservadorismo, mas do próprio reacionarismo atual em matéria de linguagem e seu ensino, é Baratin<sup>29</sup> quem lembra, como também já vimos:

Quintiliano não era, ele mesmo, um gramático. Suas *Instituições oratórias*, todavia, tratam de todos os aspectos e de todas as etapas da formação do orador. Ele foi, portanto, levado a indicar como a

---

<sup>26</sup> Cf. AUROUX, *op. cit.*, p. 12.

<sup>27</sup> CHIAPPETTA, 1997, p. 414.

<sup>28</sup> Cf. LEITE, 1999, p. 25 *et seq.*

<sup>29</sup> Cf. BARATIN, 1989, v. 1, p. 203.

gramática devia integrar-se nessa formação, precisando o que devia ser o ensino recebido pelos meninos junto ao “grammaticus”. Nesse momento, ele apresenta uma espécie de resumo da teoria gramatical (...). Tal resumo é de uma importância essencial para toda a história da forma *tékhne-ars*: é a primeira exposição completa cuja data é indiscutível. Pode-se estabelecer, graças a ele, o que se entendia por gramática como disciplina técnica autônoma no final do primeiro século de nossa era.

Não resistimos a apresentar, aqui, uma afirmação de quase cem anos, feita por um dos modernos editores de Quintiliano (cf. Colson<sup>30</sup>), e na qual, em que pese sua obviedade, parece-nos conveniente insistir:

Estou, de fato, inteiramente cômico de que, antes de tentarmos explicar um autor, nós devemos averiguar, tanto quanto possível, o que ele realmente escreveu.

## 2. A “estranheza” dos antigos, ou: para que serve a Antigüidade?

Como vimos, Colson lembra, em sua edição do primeiro livro da *Institutio*, que Quintiliano foi autor bastante louvado, utilizado e comentado desde sua época, embora nem sempre da mesma forma, até – e principalmente – o Renascimento, quando da então muito aclamada descoberta do texto completo da obra pelo humanista florentino Poggio Bracciolini em 1416. Após essa época, na qual chegou mesmo a ser tomado como “modelo” superior ao próprio Cícero por diversos autores, inspirando a concepção de teorias sobre o ensino das disciplinas que constituíam parte do *trivium*, Quintiliano foi, progressivamente, caindo no esquecimento, para ser novamente lembrado e citado, de modo

---

<sup>30</sup> *Op. cit.*, p. xcvi. O grifo é nosso.

crescente, somente no início do século XX, por razões mais ou menos óbvias: a própria disciplina da qual o autor da *Institutio* era mestre e que constitui o assunto mais tratado na obra caíra, ao menos desde o Iluminismo, em progressivo descrédito. No entanto, seus ensinamentos, recolhidos aqui e ali no que se conhecia da obra, continuaram a ser levados em conta, ainda que esparsamente.

No Brasil, durante muito tempo – até hoje, na verdade – Quintiliano foi unicamente conhecido pela tradução, realizada pelo gramático português J. Soares Barboza no século XVIII, daquela parte maior da *Institutio* que trata mais especificamente do sistema da antiga retórica e suas partes (livros III a XI da obra). Conhecido, no entanto, mais de passagem que de fato, dado o pendor nacional por obras resumidas, em geral traduzidas de congêneres estrangeiras – no que se refere à bibliografia “secundária”, incluída em obra que trate de alguma questão relacionada à retórica –, Quintiliano ainda por cima corre agora o risco de ser interpretado ao sabor daqueles que, ao que parece, também constituem uma forma ainda não reconhecida, inconfessa, de verdadeira “paixão nacional”: os gramáticos e seus compêndios, que cismam em não levar em conta os ensinamentos da moderna “ciência da linguagem”. Sendo assim, não admira que o calagurritano prossiga na indiferença – votada, na verdade, aos estudos clássicos de maneira geral – daqueles que, por profissão, deveriam verdadeiramente interessar-se, como Jakobson, por tudo que diz respeito à linguagem<sup>31</sup> – o que só tem servido, parece, a corroborar a opinião dos gramáticos mais empedernidos e tradicionalistas, especialmente quando, de alguma forma, suas opiniões são associadas a outra instituição bimilenar como é a Igreja

---

<sup>31</sup> *Linguista sum, linguistici nihil a me alienum puto*, máxima baseada em Terêncio (*Heautontimoroumenos*, v. 77: *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*: “Sou homem, nada reputo alheio a mim do que é humano”) com que Jakobson se dirigiu aos participantes de uma conferência realizada em 1953 na Universidade de Indiana (E.U.A.). Cf. JAKOBSON, s.d., p. 161.



Católica. Saber que, de algum modo, Quintiliano foi – seguramente, por sua ética de matriz estoíca – do agrado dos jesuítas, a ponto de inspirar-lhes um método pedagógico como é a hoje pouco conhecida *Ratio studiorum*, parece bastar, de fato, para identificar o autor da *Institutio* com tudo que há de mais “retrógrado” em matéria de pedagogia (das línguas, no caso), não importando aí que também os renascentistas, postos em tão boa conta pela intelectualidade ocidental, tenham louvado a mesma *Institutio* e seu autor, como dissemos. No entanto, uma leitura atenta da obra permite ver quão distanciado está Quintiliano de qualquer visão estreita e conservadora, no que diz respeito, por exemplo, à própria educação de uma criança, de maneira geral, no contexto de sua época<sup>32</sup>. (Lembremos que é para a formação de futuros oradores que se escreveu a obra.)

Examinar atentamente o texto da *Institutio*, especial mas não exclusivamente os primeiros livros, em cujos capítulos Quintiliano se pronuncia sobre a educação dada à criança, é possível, de fato, não apenas ter uma imagem do que foi a educação romana do primeiro século, mas também, e principalmente, do caráter pragmático e humano do autor, que rejeitava o castigo físico – tão comum à época – e pregava uma preocupação atenta e constante com o preparo das jovens gerações para a vida pública. A admiração de diversos estudiosos pela obra de Quintiliano desde o Renascimento, em especial daqueles que, como Comênio, autor daquela *Didactica magna*,<sup>33</sup> acabado exemplo de uma concepção humanística e universalista da educação, várias vezes cita o autor da *Institutio*, não deixa margem a que se considere, de uma vez por todas, quanto Quintiliano já foi visto não apenas como modelo de educação escolar, mas de uma educação que privilegiava exatamente aquilo que renascentistas,

---

<sup>32</sup> Cf. VASCONCELOS, 2002, p. 205-225.

<sup>33</sup> Cf. COMÊNIO, 1985.

humanistas antigos e modernos têm louvado nesse campo: uma formação voltada para a liberdade e para a completa realização das potencialidades do homem. Saídos daquele momento histórico, o mundo medieval, por alguns considerado uma grande noite de trevas na história da humanidade, com suas guerras, o fanatismo cego imposto pelo poder secular e religioso, suas perseguições e morticínios – dos quais não consta, infelizmente, que o homem já esteja livre –, é também a Quintiliano e seus ensinamentos que não apenas os jesuítas, com seu vício de “adaptar” os textos a seu bel-prazer, mas os humanistas tomaram como guia em seu desejo de um mundo mais ordenado e menos submisso à barbárie. Apenas esquecendo que, em épocas sombrias da história, a sobrevivência dos saberes antigos – já vistos como “antídoto” para a barbárie do mundo – só foi possível porque ainda se cultivavam as antigas artes, é que se pode pensar que sirvam apenas para justificar práticas tão questionadas atualmente.

A gramática – disciplina em pauta, mas não a única a tratar de questões de língua ou linguagem no mundo antigo –, não se constituiu *ex abrupto*, mas, tendo primeiro existido simplesmente como técnica da grafia, ganha traços de uma disciplina normativa num contexto determinado – a convivência de culturas diferentes provocada pelo helenismo<sup>34</sup> – e com fins determinados – servir ao ensino da língua grega entendida como tal, ao trabalho com os textos nela produzidos, sua explicação e “análise” –, e a própria constituição de uma norma responde a uma indagação e a uma necessidade de natureza não apenas “lingüística”, mas social: tratava-se, no caso, de oferecer “modelos” que pudessem servir de referência no uso da língua no contexto particular da poesia e da oratória,

---

<sup>34</sup> Há quem afirme que as primeiras gramáticas tenham surgido mesmo para ensinar grego aos estrangeiros. Cf. MURACHCO, 1999, p. 13 *et seq.*

em primeiro mas não exclusivo lugar. Trata-se de uma preocupação moderna, não da Antigüidade, interessar-se por outros usos que se pode fazer de uma língua, assim como é uma preocupação atual a que temos com a língua falada, comumente utilizada como veículo de comunicação na vida cotidiana, porque contemporânea é a ciência encarregada de seu estudo. Que se faça, a esse respeito, um uso condenável dos textos, hoje como ontem, não é, evidentemente, algo que deva ser posto sob responsabilidade dos antigos, que nem sequer sonhavam com a sociedade atual, muito menos com os desdobramentos que teria o conjunto de práticas e saberes surgidos de forma tão peculiar na Antigüidade. Apenas se esquecermos esses dois fatos – que os antigos olharam para a linguagem/as línguas com um interesse que não é exatamente o nosso, e que não podem ser julgados em função do saber atual sobre ela – é que podemos considerar que o uso equivocado que se fez e faz tantas vezes dos saberes antigos pode, de alguma forma, corresponder àquilo que eles desejaram.

Buscar, assim, uma “lingüística” de Quintiliano – como se ele tivesse ou pudesse ter alguma, no moderno sentido do termo –, ou considerar que o autor sirva para justificar práticas hoje questionáveis – porque há ciências atuais que informam qual deve(ria) ser hoje a forma de encarar (ou ensinar) a linguagem (ou as línguas) – acabam mesmo por equivaler, porque partem, ambas atitudes, de uma tentativa de enxergar o passado unicamente com os olhos do presente: seja por procurar no passado o que nele não poderia haver, projetando-se sobre o passado um saber presente (a lingüística); seja por considerar que outro saber, também atual (a chamada gramática tradicional), deva ter hoje a mesma utilidade que se pensa ter possuído ontem. Se, portanto, a posição tradicional de um Napoleão Mendes de Almeida<sup>35</sup>, negligenciando a discussão atual sobre a

---

<sup>35</sup> Cf. ALMEIDA, 1981, p. 3.

gramática e seu ensino, parece anacrônica se referida à Antigüidade, não menos anacrônicos parecerão aqueles que adotam uma posição “universalista” ao considerar não apenas que a lingüística nasceu na Antigüidade, mas que se trata de uma forma de saber comum a vários povos diferentes – chineses, hindus, árabes, gregos, romanos antigos e seus descendentes –, porque identificada com qualquer consideração a respeito da linguagem. Desse ponto de vista, teríamos também na *Institutio* – um tratado sobre a formação do antigo orador romano – uma forma de lingüística, já que nela se encontram afirmações sobre a gramática antiga, que foi uma forma de tratar a linguagem (ou, antes, a língua latina em certo processo educativo: formar oradores!)?

Qual a finalidade de tais abordagens, que consideram, como aponta Auroux, que uma ciência se identifica com todos os momentos que envolveram sua constituição? Estão abarcados pelo “rótulo” lingüística, ciência surgida num contexto determinado (o século XIX) e com interesses determinados (fazer a história e a descrição das línguas), como lembra aquele autor, práticas que, na Antigüidade próxima ou remota, não o recebiam. Para citar outros dois exemplos que nem sequer envolvem a Antigüidade, os comparatistas do século XIX e os filólogos que se dedicavam, nessa mesma época, ao estudo das línguas derivadas do latim e então faladas na Europa, certamente diriam fazer gramática comparada e filologia românica. Como lembra ainda Auroux, o termo *lingüística*, que aparece, pela primeira vez, num autor alemão do século XVIII, acaba sendo utilizado para se referir a um conjunto de práticas que, embora tenham em comum o fato de reclamarem para si o título de “ciências” – diferenciando-se de práticas como as da gramática tradicional –, estão ocupadas seja com aquilo que, até bem recentemente, a lingüística (brasileira, ao menos) rejeitou, o historicismo (no caso dos comparatistas), ou lidam com aquilo que não constituiu por grande

espaço de tempo seu interesse principal – a escrita, que tantos “erros” teria engendrado no estudo da linguagem e foi por muito tempo ignorada pela lingüística, como aponta Sampson<sup>36</sup>. Se, por um lado, entende-se que a lingüística moderna acabe por abarcar tudo aquilo que, nas palavras de Saussure, seu “fundador”, diz respeito à língua “encarada em si mesma e por si mesma”<sup>37</sup>, por outro, ao desejar-se presente em todas as épocas e em todos os povos, ela parece querer identificar-se com aquilo que, na verdade, é-lhe de algum modo “estranho” – ainda que, por vezes, procure torná-lo “familiar”.

Tal é a relação ambígua que a moderna “ciência da linguagem” estabelece com seus antecessores – ora procurando abarcar tudo que se disse sobre a linguagem ou sobre as línguas, em especial quando se trata de uma disciplina qualificável como “científica” (é o caso da gramática comparada e da filologia), ora agindo como que diante de uma herança incômoda, sendo às vezes preciso até negar aqueles que se apresentam como seus “pais” (no caso da Antigüidade, em que há tanto a “condenar” na consideração da mesma linguagem), sobretudo quando se tomam por antigos certos usos que modernamente se faz dos (textos dos) antigos –, que a única impressão possível parece ser a de que se busca, na verdade, uma forma de apropriação conveniente dos saberes, tendo em vista garantir um lugar entre as demais ciências, tanto maior quanto mais antiga for sua história. Noutros termos, aqueles que, embora anacronicamente, procuram responsabilizar a Antigüidade por sérios “erros”, científicos e pedagógicos, cometidos na atualidade, parecem buscar, na verdade, garantir seu lugar na

---

<sup>36</sup> Cf. SAMPSON, 1996. Estamos cientes de que a escrita ocupa, na lingüística moderna, alguns lugares. Fiquemos com dois exemplos: na *Psicolingüística*, sua aquisição, principalmente, é objeto de estudo, assim como o processamento lingüístico dos sistemas alfabéticos; para a *Lingüística Computacional*, por sua vez, a escrita e o léxico são a base da elaboração de programas para o reconhecimento de palavras e sua correção.

<sup>37</sup> Cf. SAUSSURE, 1978, p. 380.

solução dos conflitos atuais que aqueles “erros” supostamente produziram, anulando o cabedal que nos transmitiu aquela mesma Antigüidade, sem a qual não consta que seríamos o que somos nem teríamos o que temos hoje.

Como encarar, então, aqueles textos que apresentam uma reflexão antiga sobre a linguagem (ou as línguas aí implicadas)? Não se trata, obviamente, de usar o passado para testar e legitimar, sejam quais forem, as teorias do presente, apontando sempre, ao mesmo tempo, a “insuficiência” da teorização dos antigos frente àquelas engendradas em épocas mais próximas do momento atual. Trata-se, antes, de examinar os textos e tentar compreender a formulação antiga (ou gênese, se se quiser) dos conceitos ali presentes e sua recepção imediata. Como vimos, mesmo fora do Brasil há posições altamente questionáveis, por diferentes razões, quanto ao trabalho desenvolvido pelos antigos sobre a linguagem (ou sobre as línguas). Por outro lado, embora um autor como Auroux, considerando não haver, propriamente, uma lingüística na Antigüidade, se permita utilizar o adjetivo “lingüístico” para qualificar aquilo que de alguma forma concerne à linguagem, procura-se, de qualquer modo, compreender e tratar a teorização antiga sobre a linguagem (ou sobre as línguas aí envolvidas), ao que parece, como um momento particular e válido para os termos em que se coloca, ainda que discrepante das práticas atuais.

Não se quer dizer, aqui, que de nada sirva o olhar que a lingüística dirige para o passado, uma vez que é possível, examinando a teorização antiga sobre questões que eventualmente também ocuparam os antigos, propor uma abordagem diferente dela, ou mesmo buscar na Antigüidade novos *insights*. A chamada *fonologia métrica*, um dos desenvolvimentos mais recentes do estudo das relações entre o som vocal, sua representação e suas possíveis relações com outros níveis da gramática – num dos sentidos, agora, em que a lingüística

emprega hoje o termo – prova-o, com seu estudo dos *pés*, *ritmos* (*trocaico* ou *jâmbico*) e *moras*. Também não se quer dizer que é preciso proceder, hoje, como procediam os antigos – por exemplo, no que diz respeito ao ensino de uma língua (ou de sua gramática) –, por mais “interessantes” (ou menos “deprimentes”) que suas práticas possam nos parecer vistas em retrospecto, nem que tenham aí soluções mágicas para questões que são nossas. No entanto, pensar que os antigos revelam seja um conjunto de equívocos, seja uma insuficiência qualquer, tendo em vista práticas atuais, sem a consideração de onde e para quem falavam e o que pretendiam, não pode ser senão um grande equívoco do presente, que apenas um olhar atencioso e um tanto quanto desprovido de preconceitos pode evitar. Esse olhar deveria perceber que os antigos não foram tão ingênuos, como se supõe muitas vezes, e que também se viram na contingência de teorizar, ainda que mal compreendidos, sobre um conjunto grande de fatos, incluída aí a linguagem.

Este texto tenta apontar para a necessidade (óbvia, parece-nos) de compreender uma disciplina nos seus primórdios, procurando eximi-la, aí e apenas aí, das confusões e dos preconceitos costumeiramente associados à sua investigação atual: a gramática urdida pelos antigos e a nós transmitida, graças a um número incontável de gerações de estudiosos que deram origem aos nossos atuais compêndios, tão abominados, que amiúde recebem como título o nome daquela disciplina<sup>38</sup>; mas também aquela ciência que, olhando para o passado com os olhos do presente, costuma buscar nesse passado, muitas vezes, apenas

---

<sup>38</sup> Não deixa de ser interessante pensar, diante do que se disse aqui, que, se a gramática tradicional tivesse de fato seguido Quintiliano, por exemplo, se fosse o caso, em sua formulação e em sua motivação, ela “erraria” menos – adotando, aqui, a perspectiva da lingüística moderna na avaliação da mesma gramática, e pondo de parte o fato de que toda ciência tem um componente preceitístico. Também se deveria dizer que, se se compreendesse melhor os antigos, não se identificaríamos, pura e simplesmente, gramática antiga e tradicional.

aquilo de que pode tirar algum partido. Com isso, não queremos pura e simplesmente combater os modernos, que justificadamente procuram meios menos “autoritários” e mais “científicos” de considerar a linguagem, seu funcionamento e o ensino das línguas, mas compreender os antigos, que fundaram grande parte do que conhecemos hoje.

Seria ainda preciso chamar atenção para o fato, referido por muitos, de que não basta olhar o passado para dele tirar partido imediato, por vezes até de maneira inconseqüente: é preciso tentar compreender como esse passado, responsável em grande parte pelo que somos hoje, pôde ser tão rico a ponto de nos fazer olhar ainda hoje para ele, mesmo que tão distantes no tempo. No mínimo, um melhor estudo das línguas e literaturas clássicas, por possibilitar o contato *in loco* com aqueles saberes antigos que ainda repercutem de modo importante no presente, contribuiria para evitar que se cometessem tantos equívocos, tão comuns entre aqueles que muitas vezes desejam apenas legitimar suas próprias práticas atuais – sejam quais forem.

A Antigüidade é, em suma, um território que a lingüística não só pode como deve visitar – e registrar sua visita –, mas sobre o qual não pode “legislar” livremente sem correr, no limite, o risco de produzir contra-sensos...

### **Referências bibliográficas**

- ALMEIDA, N. M. “O ensino da gramática entre os romanos”. In: O Estado de S. Paulo, 21/02/1981, p. 3.
- AUROUX, S. *A revolução tecnológica da gramatização*. Trad. Eni P. Orlandi. Campinas: Unicamp, 1992.
- AYTO, J. *The Wordsworth dictionary of foreign words in English: an illuminating guide to recherché terms*. Hertfordshire: Wordsworth, 1995.



- BARATIN, M. "La constitution de la grammaire et de la dialectique". In: Auroux, S. (dir.) *Histoire des idées linguistiques: la naissance des métalangages en orient et en occident*. Liège: Mardaga, 1989.
- CANDIDO, A. "O portador". In: Nietzsche, F. *Obras incompletas*. São Paulo: Abril, 1983.
- CASEVITZ, M. & F. CHARPIN. "L'héritage gréco-latin". In: É. BÉDARD & J. MAURAIS (org.) *La norme linguistique*. Québec: Conseil de la Langue Française, 1983.
- CHIAPPETTA, C. *Ad animos faciendos: comoção, fé e ficção nas Partitiones oratoriae e no De officiis de Cícero*. Tese de Doutorado, inédita. São Paulo: FFLCH/USP, 1997.
- COLSON, F. H. (ed.) *M. Fabii Quintiliani Institutionis oratoriae liber I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1924.
- COMÊNIO, J. A. *Didáctica magna: tratado da arte universal de ensinar tudo a todos*. Trad. Joaquim F. Gomes. 3. ed. Lisboa: Gulbenkian, 1985.
- CORADINI, H. *Metalinguagem na obra De lingua Latina de Marcos Terêncio Varrão*. Tese de Doutorado, inédita. São Paulo: FFLCH/USP, 1999.
- FRANCA, L. O método pedagógico dos jesuítas – o "ratio studiorum": introdução e tradução. Rio de Janeiro: A.G.I.R., 1952.
- ITKONEN, E. *Universal history of linguistics: India, China, Arabia, Europe*. Amsterdã/Filadélfia: John Benjamins, 1991.
- JAKOBSON, R. *Linguística e comunicação*. Trad. Izidoro Blikstein & José P. Paes. São Paulo: Cultrix, s.d.
- LEITE, M. Q. *Metalinguagem e discurso: a configuração do purismo brasileiro*. São Paulo: Humanitas-FFLCH/USP, 1999.
- MOUNIN, G. *História da lingüística: das origens ao século XX*. Trad. F. J. Hopffer Rêgo. Porto: Despertar, c. 1970.
- MURACHCO, H. G. "O professor de línguas e o idioma nacional". *Jornal da USP*, n. 462 (ano XIV), (01 a 07 de março de) 1999, p. 13 et sq.
- PEREIRA, M. A. *O discurso gramatical antigo, seu reflexo em Quintiliano e sua repercussão: algumas questões*. Tese de Doutorado, inédita. São Paulo: FFLCH/USP, 2002.

- QUINTILIEN. *Institution oratoire*. Vol. I. Ed. Jean Cousin. Paris: Belles Lettres, 1975.
- ROBINS, R. H. *Ancient and mediaeval grammatical theory in Europe: with particular reference to modern linguistic doctrine*. Londres: Bell & Sons, 1951.
- SAMPSON, G. *Sistemas de escrita: tipologia, história e pedagogia*. Trad. Valter L. Siqueira. São Paulo: Ática, 1996.
- SAUSSURE, F. *Curso de lingüística geral*. Trad. José V. Adragão. Lisboa: Dom Quixote, 1978.
- VASCONCELOS, B. A. “Quatro princípios de educação oratória segundo Quintiliano”. *PhaoS – Revista de Estudos Clássicos*, n. 2, 2002, p. 205-225.
- WEST, F. *The way of language: an introduction*. Nova York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975.

# DIALÉTICA E TERAPÊUTICA NO FEDRO DE PLATÃO

**Maria Carolina Alves dos Santos\***

**Resumo:** o texto vincula alma e corpo, conhecimento intelectual e saúde, *paideia* e medicina, ao ressaltar a potência dos discursos socrático-platônicos na condução da alma ao vislumbre das Formas: livrando-a do não-saber, propicia um catártico autoconhecimento que culmina no conhecimento do essencial e propicia sua divinização. Operante, inspirada nos processos da medicina hipocrática, a terapêutica dialética usa de todos seus recursos para estimular na totalidade da alma, uma dinâmica terapêutica ao mesmo tempo sensual, moral, metafísica e teológica.

**Palavras-chave:** alma, dialética, medicina hipocrática, *kátharsis*, *paideia*.

## DIALECTICS AND THERAPEUTICS IN PLATO' PHAEDRUS

**Abstract:** *The text links soul and body, intellectual knowledge and health, paideia and medicine. It highlights the strength of the socratic-platonic discourses in leading the soul to see the Forms curing it thus from not-knowing and supporting self-awareness that culminates in divinization. When in operation, inspired by Hippocratic medicine, the dialectic therapy puts all its resources into practice to stimulate, within the entire soul, transforming dynamics which is sensual, moral, metaphysical, and theological at the same time.*

**Key-words:** *soul, dialectic, Hippocratic medicine, kátharsis, paideia.*

---

\* Maria Carolina Alves dos Santos (mainasantos@terra.com.br).  
Faculdade de Filosofia São Bento (FSB, Mosteiro de São Bento, SP).

“o caráter específico da filosofia platônica é a orientação para mundo intelectual, o supra-sensível, é a elevação da consciência ao reino espiritual; o intelectual obtém assim a figura do supra-sensível, do espiritual que pertence ao pensar; nesta figura ele adquire importância para a consciência, é introduzido dentro da consciência, a qual se enraíza firmemente neste solo” (HEGEL,1972: p. 390).

## 1. A função catártica dos belos discursos

Considere-se a questão da natureza da alma o centro ao redor do qual gravita o pensar platônico, movendo-se segundo cânones da arte dialética; e, por decorrência, também o de todo filósofo autêntico, cuja ψυχή, de origem imortal e supra-terrestre destina-se à divinização (*Leis* 859b). Por essência, ele é “amante do teatro da verdade”<sup>1</sup>, dos vislumbres das Formas, espetáculo de triunfante brilho do que existe sempre e é divino<sup>2</sup>. Sendo-lhes aparentado, converge o olhar para a real vastidão do absoluto, sonda-a com profundidade e, mediante as ressonâncias da contemplação, recupera a memória de sua primordial condição. O exercício proporciona claridades novas: em sua luminosa aparição, a dimensão divina apresenta-se com máxima pureza, e a dialética, arte catártica (V. GOLDSCHMIDT, 1963: pp.105-117) que transmuta a alma, gera a virtude intelectual indispensável à visualização do que em si mesma é, um ser também divino<sup>3</sup>: o movimento em direção à interioridade é condição para a ascensão da alma para as Formas.

---

<sup>1</sup> *Rep.* 475e: τοὺς τῆς ἀληθείας, ἧν δ' ἐγώ, φιλοθεάματος.

<sup>2</sup> *Rep.* VI, 485b: τῆς οὐσίας τῆς αἰεί οὐσης... A forma nominal oujstva adquire valor “existencial” se empregado com αἰεί: é eternamente. V. *Teet.* 184b, *Ba* 212a; *Fedro* 247c-248c, *Féd.* 80b.

<sup>3</sup> *Féd.* 66e-67a. A purificação decorrente da dialética é moral e intelectual: a ascese do espírito supõe a dos costumes, e a virtude suprema é ciência obtida pela contemplação do Justo, do Belo e do Bem (A. J. FESTUGIÈRE. *Contemplation et Vie contemplative selon Platon*, p. 149.)

### 1.1. O incomparável terapeuta

É na alma que males e bens para o corpo e o homem todo têm seu ponto de partida (*Carm.* 156e), e se temível é possui-la enferma, injusta, inimiga da lei divina, a ela se endereçarão os principais cuidados. Os belos discursos a reordenam moderando-a (*Rep.* 479b): a ἐποδὴ terapêutica, cuja ação incantatória não se limita a argumentação racional, atua por vezes sobre suas fibras mais sensíveis pela ação mágica do mito, desencadeando persuasões e crenças eficazes na produção da σωφροσύνη (*Rep.* 457a). A palinódia proferida por Sócrates no *Fedro*, sob inspiração divina, caracteriza a intenção catártica do mito. Advertido por seu δαίμων, da falta cometida contra Eros num primeiro discurso, será imperativo redimir-se com outro, purificando ainda a alma do belo interlocutor (242c- 243b), fascinado pelo panegírico de Lísias ofensivo à divindade.

Sócrates e Platão ao discursar revelam-se autênticos? ἐποδοὲ, cujos argumentos atuam para a purificação de quem os segue com disponibilidade e perseverança<sup>4</sup>. A movimentação dialética ordena as potências da alma, engendrando saúde, beleza e virtude (*Rep.* 444d –e): resultantes da ascensão filosófica suprimem as fronteiras entre deuses e homens, os quais, pela similitude de essência são integrados à pura raça divina<sup>5</sup>. A ἐποδὴ é terapêutica eficaz quando a alma “enferma” se abre à força curativo-transformadora dos belos discursos e esse consentimento, condição do êxito da operação catártica, ocorre em função dos dons incontestáveis do terapeuta. Sócrates, exímio nessa medicina por

---

<sup>4</sup> A dieta de “incantações” ora consiste em mitos elaborados para agir sobre a sensibilidade, inspirando certos sentimentos e afastando outros (*Féd.* 77e-78a, 114d), ora em um questionamento de tipo socrático (*Carmid.* 157a-c), sempre com fins racionais quando a demonstração se mostra inoperante. (P. BOYANCÉ. *Le Culte des Muses*, pp.156-159; E. R. DODDS. *Os Gregos e o Irracional*, p. 244, n.726; P. L. ENTRALGO. *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, p. 141).

<sup>5</sup> *Teet.* 176a-177e. A. JAGU. Souillure et Pureté dans la pensée grecque, p. 49

seus invencíveis discursos encadeados com rigor, segundo o preceito geral proposto no *Fedro* – “saber quantos são os aspectos da alma” (*Fedro* 271a) – os amolda fielmente à índole e ao estado de cada uma delas:

“Um ensinamento sério (σπουδή) sobre a arte oratória começará por descrever a alma com exatidão, e por fazer ver se, por natureza, ela constitui coisa una e homogênea ou se, à maneira do corpo, é multiforme”<sup>6</sup>

O dialético, sob as luzes da divindade que fala nele (ou por ele - *Teet.* 150d), exerce com maestria a arte de perguntar e responder (*Crat.* 390b). A genialidade socrática revela-se em sua maiêutica purificadora, que livra a alma do falso saber, submetendo-a a interrogatórios sem tréguas, em razão dos quais certezas mal fundamentadas não ficam intactas. Ao indagar “o que é” algo e rebater as respostas obtidas, cria o “vazio” aporético que a disponibiliza, mediante a ascensão às ἀρεταί em si e por si, a conceber o ser real (E. PACCI, 1971: p. 25).

## 1.2. Παιδεία e medicina

A mais perturbadora enfermidade da alma, a ἀμετρία – desordem entre apetites, crenças, sentimentos e saberes que a estruturam<sup>7</sup> – quando exposta ao fogo purificador dos λόγοι καλοὶ e vigorosamente aguilhoada com indagações e refutações de agentes catárticos (καθαρμοὲ) vivos, os autênticos dialéticos, a

---

<sup>6</sup> πρῶτον πάση ἀκριβείᾳ γράφει τε καὶ ποιήσει ψυχὴν ἰδεῖν, πότερον εἶν καὶ ὅμοιον πέφυκεν ἢ, κατὰ σώματος μορφὴν, πολυειδές. As grandes artes baseiam-se em pesquisa e meditação sobre a natureza, donde vem sua perfeição e elevação (*Fedro* 270a).

<sup>7</sup> *Sof.* 228 a-d, 229d-250d, *Rep.* IV 444d, *Tim.* 87d.

discórdia dá lugar à σωφροσύνη. Essa eimmetriva é hierárquica, a parte racional, de maior valor por natureza, prevalecerá sobre prazeres e apetites sensíveis<sup>8</sup>: o objeto da arte argumentativa é orientá-la na direção da suprema norma<sup>9</sup>, operar a principal κάθαρσις, a que desbloqueia sua fusão com o divino<sup>10</sup>.

A ação do método da ciência médica sobre a filosofia de Platão é paradigmática. Enquanto inédita maneira de pensar o homem, dela derivam as mais fortes características terapêuticas de sua paideia para reduzir a impureza humana<sup>11</sup>. Se o médico, baseado num saber sobre a natureza do corpo, reconduz o enfermo ao estado normal; o filósofo, mediante seus raciocínios sobre a natureza da alma e a potência curativa de seus λόγοι, restitui-lhe a “saúde” ( W. JAEGER, s/d., p. 966), a potencialidade de divinizar-se .

### **1.3. A ordem da φύσις**

No *Fedro*, a indagação acerca da boa e má escritura se detém, a certa altura, em criteriosa explicação a respeito das ligações estreitas entre autêntica retórica – força persuasiva sujeita aos procedimentos da dialética – e medicina hipocrática, evidenciando empréstimos metodológicos, temáticos e terminológicos, dela efetuados (270b-d)<sup>12</sup>. Diz Sócrates que, em ambas, é preciso analisar a natureza, primeiro do corpo, depois da alma e recorrer à τέχνη

---

<sup>8</sup> *Leis* 726a, *Rep.* IV, 430e-431a.

<sup>9</sup> *Rep.* 518c. Para W. JAEGER, a posição que a filosofia platônica ocupa na história dos sistemas do filosofar grego se deve ao fato de ser uma paideia: aspira a equacionar a questão da formação do homem (*Paideia*, p. 550).

<sup>10</sup> O médico platônico Quirón considera a filosofia uma jēpodhv benéfica (*Ep.* 3,6, p. 196, H).

<sup>11</sup> *Górg.* 464b, 465b, 465a, 501a.

<sup>12</sup> O sofista Górgias, no *Elogio de Helena* (§ 14), faz aproximações entre retórica e medicina, e aborda o tema da ambigüidade do φάρμακον. Platão as retoma em seu *Górgias*, explora as oposições existentes entre elas atenuando-as depois no *Fedro*, por meio da dialética (*Górg.* 464b-465a, 501a; A. DIÈS. *Autour de Platon*, t. II, p. 415, t. I, p. 122).

para ministrar remédio e alimento (φάρμακα καί τροφήν) que produzem saúde e vigor (ύγίειαν καί ρώμην) ao corpo; propósito e ocupações segundo a regra<sup>13</sup> e, assim, comunicar convicção e excelência (βούλη καί ἀρετήν) necessárias à alma. Inspirado no procedimento hipocrático, que define o conceito de saúde a partir da perfeita conjugação entre as partes e o todo na natureza do universo (φύσις τοῦ παντος)<sup>14</sup>, Platão fixa normas para a boa composição (“a escritura que é decente”) e o método que a produz.

Seguindo a ordem da *fuvsii* humana – Platão usa uma metáfora biológica como regra fundamental para uma obra de arte dialética – o belo discurso deve ser como (ὄσπερ) um organismo vivo (ζῷον), em cuja constituição (nele não faltam cabeça, pés, meio e extremos) as partes mantêm perfeita harmonia entre si (ἀλλήλοις) e em relação ao todo (καί τῷ ὅλῳ)<sup>15</sup>: terá começo, meio e extremidade, por oposição ao disforme discurso de Lísias que inicia pelo fim<sup>16</sup>. O belo discurso flui da ascensão dialética, que reúne idéias esparsas num só termo geral (o todo, a forma única, ἰδέαν) cuja culminância (visão de conjunto, συνροῦντα)

---

<sup>13</sup> *Fedro* 270b-d: λόγους τε καί επιτηδεύσεις νομίμους

<sup>14</sup> A fórmula hipocrática, que articula as partes ao todo, por sua vez, é influenciada pelo conceito de *fuvsii* total, forjado pela filosofia jônica (W. JAEGER. *Paideia*, p. 944; P. M. SCHUHL. *Essai sur la formation de la pensée greque*, p. 374). No *Banquete*, Platão se refere a um tratado de medicina em circulação, de autor anônimo e incorporado ao *Corpus Hipocraticum*, que reproduz esse sistema com fidelidade. Elegantemente escrito, argumenta contra a tendência de vincular a medicina a correntes filosóficas em moda. Ataca em particular os que lhe aplicam a teoria dos quatro elementos de Empédocles, definindo a saúde e a doença a partir do equilíbrio, ou não, dos mesmos no organismo. A medicina não encontrará princípios na filosofia, por sua incapacidade de verificar o que ensina na experiência metódica, âmbito próprio da ciência, e que lhe garantiu o lugar hoje ocupado entre as outras artes (τέχναι). Apenas a medicina conhece adequadamente a natureza, e a competência do médico reside na aplicação disso, indicando o que é útil ou nefasto à saúde do paciente (D. SCHÜLER. *Eros: Dialética e Retórica*, pp. 47-49).

<sup>15</sup> *Fedro* 264c, *Leis* 752a, *Górg.* 505d.

<sup>16</sup> O modelo do organismo é apropriado na medida em que se constitui numa totalidade única, mas participa do múltiplo por possuir uma pluralidade de partes. No *Parmênides*, Sócrates prova essa pluralidade mostrando a diferença entre o lado direito e o esquerdo, frente e dorso, porção superior e inferior (129c).



postula movimento complementar, de dissecação anatômica desse conceito universal, pondo a nu suas articulações naturais hierárquicas, as partes ou espécies (as εἶδη), sem mutilá-las<sup>17</sup>.

A eficácia desse farmakon que facultou saúde à retórica, e que se traduz como adequação dos discursos às leis ao método dialético, se deve em última instância à uma só fonte, a φύσις. Este domínio é governado por uma lei universal, onde não há partes isoladas, onde tudo está em conexão harmônica com o todo eternamente ordenado<sup>18</sup>. Para garantir precisão ao discurso filosófico, idéias e palavras serão dimensionadas com o metro da realidade, suas partes, em harmoniosa correspondência, adquirem posição e sentido em relação ao todo, forte liame que impede as coisas de se perderem no fluxo universal (Crát. 418e). É ele o Atlas poderoso e imortal que sustém tudo e o dispõe para o melhor<sup>19</sup>, articulando-o numa trama perfeita e totalizadora.

A ordem arquitetônica permanente que preexiste primordialmente na total extensão do real, se manifestará também na regência do pensamento. Sócrates e Platão amam discursos construídos sobre a exata correspondência entre pensamento e Formas, e põem a serviço da formação humana, essa exatidão que suas conversações filosóficas traduzem: ao traçá-las tem como fim a conversão plena da alma (περιαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς)<sup>20</sup> para o Bem. Α παιδεία consis-

---

<sup>17</sup> Fedro 265e-266a, Crat. 387a, Polit. 261a-e, 287a.

<sup>18</sup> O sentido da totalidade das coisas é talvez a característica mais típica do espírito grego. Se o moderno divide-se, especializa-se, pensa por categorias; o grego, tem uma visão mais vasta, toma as coisas como todo orgânico, visando a unidade e a ordem no universo (H. D. F. KITTO Os gregos, pp. 281 e 324).

<sup>19</sup> Fé.d. 97c, 99c, crítica ao νοῦς de Anaxágoras; em 99d e ss., propõe a verdadeira causa da ordem de tudo.

<sup>20</sup> A este tipo de educação se pode usar, com propriedade, a palavra platônica formação (πλαττεῖν), usada pela primeira vez em sentido metafísico aplicada à ação educativa (W. JAEGER. Paideia, p. 12; Rép. 377b, Leis 671e).

te em alçá-la às alturas do supra-sensível, adequá-la a essa ordem que tudo rege nomeada τὸ θεῖόν, à qual o próprio discurso que a exorta a fazê-lo se harmonizara, imantado-se de poder catártico.

#### 1.4. Ação dialética sobre a polimorfia da alma

Articulando o tema da alma aos da medicina, retórica e dialética – convergentes ao conceito diretor, a φύσις, em torno do qual o conjunto (τό ὅλον - *Fedro* 269c) se organiza – Platão vai esboçando as várias forças que a constituem. Retoma a questão no livro X da *República* – se sua estrutura é simples ou polimórfica<sup>21</sup> – conhecimento prévio fundamental ao bom dialético, em função do qual elaborará seus discursos, psicagógicos por vocação. Age como o médico, subtrai do corpo e de suas articulações (ἄρθρον) elementos a respeito das influências que cada coisa exerce sobre as outras e sobre o todo, afim de prescrever o φάρμακον apropriado com conhecimento de causa<sup>22</sup>: na falta desse referencial, “um método são”, caminharia às cegas como os retóricos em sua ἐμπειρία, sem o recurso à verdadeira dialética (*Fedro* 269c). A força na condução das almas à verdade flui da clara instrução que se tem da natureza de cada espécie existente, e que faz com que o discurso lhes seja adequado: pela aplicação da regra da dissecação rigorosa, classifica-as em sua variedade qualitativa, estabelece a caracteriologia que embasará uma inovadora psicologia da individualidade.

Seguindo ao preceito da classificação eidética das almas, condição de toda paideia autêntica, o dialético as apreende, pois, como complexa diversi-

---

<sup>21</sup> *Rep.* 612a: καὶ τότε ἂν τις ἴδοι αὐτῆς τὴν ἀληθῆ φύσιν, εἴτε πολυειδῆς εἴτε μονοειδῆς,...

<sup>22</sup> O método hipocrático consiste na análise da natureza (διελέσθαι τὴν φύσιν), na enumeração dos tipos (αριθυμήσασθαι τὰ εἶδη) e na determinação do que é adequado a cada um (*W. JAEGER, op. cit.*, p. 966).

dade de tipos. Analogamente à estrutura polimórfica do corpo – assim como neste, há partes também na alma<sup>23</sup> – ela constitui uma pluralidade. É composta de δύναμεις díspares e opostas – a razão (λογιστικόν), a parte apetitiva (ἐπιθυμητικόν), intermediadas pela faculdade da ação (τυμοειδής) – cada qual com desejos e prazeres próprios, ilustrados no *Fedro* pela imagem da parelha alada (253c-d)<sup>24</sup>. O cocheiro, por amor à verdade, à convivência com as essências, mantém harmonia com o melhor dos cavalos – amante da opinião verdadeira (ἀληθινῆς δόξης ἑταῖρος) – seu aliado natural na contenda com o pior – cativo do apetite do sensível, amante do labirinto terreno, companheiro do desmedido (ὑβρεως ἑταῖρος) – para alçar à ciência perfeita, ardentemente desejada por ele. O λογιστικόν é também nomeado médico, exerce função reguladora sobre as outras partes, as quais, se deixadas sem controle, disseminariam doença na alma toda (*Rep.* 564b-c).

Os belos discursos (τοῦς λόγους εἶναι τοῦς καλοῦς) do dialético, enraizados na planura ultraterrena da Verdade são alantes, ultrapassam as cadeias dos significantes fugidios como as estátuas de Delos (*Men.* 97a), vinculam-se a seu solo próprio, amalgamando-se ao que é “noético”, perene e divino. Investidos do poder da “substância essencial”, eles funcionam como agentes catárticos na reinstauração da ordem entre potências da alma inclinadas ao desregramento (prazeres violentos e paixão desmedida por riqueza, fama e glória): exercem tarefa saneadora, erradicando a irreflexão, a soberba, a intemperança, para ordená-la (κόσμος) com harmonia. Tal como o médico verdadeiro – não perde de vista o conjunto da natureza (ο κόσμος), promove a κάθαρσις visando a saúde do ho-

---

<sup>23</sup> *Fedro* 271a: ψυχὴν ... κατὰ σώματος μορφεὲν πολυειδῆς.

<sup>24</sup> No *Teeteto*, Platão classifica as almas a partir das imagens da fertilidade e da esterilidade, em fecundas (150d-151a), abortadas (150e) e estéreis (151b).

mem todo – o dialético cura com palavras incantatórias (ἐποδαις τίσις - *Cárm.* 159d): seguindo o ensino divino, “é ilícito curar os olhos sem curar a cabeça, nem esta sem o corpo, e nem este sem a alma, donde emana todo bem e todo mal”<sup>25</sup>, ele atuará sobre o λογιστικόν para assegurar o triunfo do que é por natureza melhor (reflexão, beleza, moderação), sobre o pior (irreflexão, feiúra, intemperança), propiciando-lhe a mais alta virtude, a saúde, a qual, juntamente com a σωφροσύνη, “segue a ἀρετή como um cortejo a sua deusa”<sup>26</sup>.

## 2. Passeios da Alma na instância divina

Belos discursos, como a palinódia proferida por Sócrates no *Fedro*, são os mais nutritivos ao princípio racional da alma e propiciam-lhe a kavqarsi<sup>27</sup>?. Logo de início, dispusera-se o filósofo a percorrer distâncias – “qual rês faminta em busca de um fruto maduro” – atrás do manuscrito trazido por Fedro (230e). Durante o passeio nos arredores da cidade, um êxodo (ὄχος πορεύθεισαι - *id.* 247b), sob a luz ardente do meio-dia (μεσημβρία - *id.* 242a), apreende com clareza o discurso tão compulsivamente perseguido: baseado na opinião (δόξα) é alimento nocivo<sup>28</sup>, “empanturra” a alma, incapacitando-a a recuperar asas e ascender ao mais alto ponto dos céus, onde ocorre o verdadeiro festim (*id.* 256e-257a).

---

<sup>25</sup> *Cárm.* 156d-157a. Boa parte das doenças escapa à arte dos médicos gregos porque desconhece o todo do qual é preciso cuidar, cujo bom funcionamento viabiliza o das partes (156e-157a).

<sup>26</sup> *Filebo* 63e. Na *República*, virtude, moderação e saúde constituem um complexo unitário (IV, 430e-431a, 444d-e). O dialético procede por inspiração de Apolo, deus da adivinhação e da medicina, que lava (ἀπολούων), desata (ἀπολυών), é veraz (τ’ἀληθής), sem dubiedade (ἀπλοῦν) e opera através dos oráculos da Píthia, cuja boca exala a verdadeira purificação (*Crát.* 405b).

<sup>27</sup> *Rep.* 516d: τὸ λογιστικὸν ἐστίασας λόγον καλόν.

<sup>28</sup> 248b: Τροφῆ δόξαστῆ χρόνται. À opinião todos os homens participam, à inteligência (νοῦς) os deuses, e apenas um pequeno número deles (*Timeu* 51e).

É a inteligência das realidades situadas na região exterior dos espaços supra-celestes (τό ἔξω τόπων - *id.* 247c), que faculta à alma o saber sem mistura<sup>29</sup>, alimento verdadeiro. E, esses puros espetáculos aos quais somente podem conduzir, não sem esforço (ἡ πολλή σπουδή - *id.* 248b), os lovgoi dialéticos, revelam-se em sua resplandecente luminosidade (ἐν αὐγῇ - *id.* 250c), apenas ao que estiver purificado (κάθαροὲ ὄντες - *id.* 250c)<sup>30</sup>, com o nou” (de linhagem similar ao divino) bem nutrido pelo néctar e pela ambrosia dos banquetes celestes, em companhia destes que lhes são aparentados (*id.* 247e)<sup>31</sup>. Estando apta ao êxodo ascensional, a alma alcança o alto cume, e tudo o que antes era vislumbre fragmentário torna-se agora visão unificadora. O περίπατος do qual é Fedro inicialmente o guia (*id.* 234 c-e), transforma-se em περιαγωγή sob a condução de Sócrates: uma vez integrado ao cortejo de Zeus, seguindo suas evoluções ascendentes, é capaz de conduzir também o interlocutor para além dos limites do universo, à planície da Verdade (τό ἀλήθειας πεδίον - *id.* 248b)<sup>32</sup>.

## 2.1. Vias possíveis

Passeios ἔξω τεῦχος, horizontais como os que aviara o médico ateniense Acoumeno, purificam e fortalecem o corpo. E para a alma, da qual o dialético é médico excelente, a receita é o caminhar metódico vertical, ἀκοπός à memória, favorável a reminiscência das coisas do alto (*Fedro* 249c), conduzindo τό ἔξω τόπων. Buscando a saúde corpórea Fedro passeia e, inadvertidamente, exercita

---

<sup>29</sup> *Fedro* 247d: νοῦ τε καί ἐπιστήμη ἀκίρατοι τρεφομένη.

<sup>30</sup> A terminologia utilizada é semelhante a das cerimônias de Elêusis. *Féd.* 66d: αὐτή τῆ ψυχῆ θεατέον αὐτά τὰ πράγματα (cf. 83 a-b).

<sup>31</sup> Elas alimentam-se tal como os deuses olímpicos (v. Homero. *Iliada*, 5, 369). *Leis* 899d, *Crát.* 369b, *Rep.* 500 c-d, *Tim.* 90c.

<sup>32</sup> A. PHILIP. *Recurrences thématiques et topologiques dans le “Phèdre” de Platon*, pp. 459-462.

(ἵνα μελέτοι- *id.* 228b), a ὑπόμησις, prática reprovada pelo rei Tamuz por tornar a alma esquecida (*id.* 275e):rememora coisas de fora apenas, a partir de fontes estrangeiras (ἔξωθεν ὑπ' ἀλλότριον - *id.* 275a), os escritos alheios.

Animando-se a recitar de cor (ἀπόμημονεύσειν - *id.* 275a) um discurso trivial que nada dissera de “são” (τό μηδέν ὑγιής λέγοντε - *id.* 243a), Fedro leva Sócrates a um pronunciamento que desperta seu δαίμων. Quando se preparam para deixar o santuário das Ninfas, o filósofo recebe o sinal divino<sup>33</sup> indicativo da natureza ímpia do discurso proferido: sob a influência de Lísias, ele mesmo compusera um, igualmente ofensivo a Eros, e de modo análogo, as idéias veiculadas não vem de seu próprio interior (*id.* 235c) e acarretam, também, α μνήμησ αμελητεσία.

Sócrates faz um segundo pronunciamento, reparador, destinado a lavar com água doce a amarga salinidade da falta (ἐμαρτανέθην - *Fedro* 242e) cometida, a impiedade (ἀσέβεια - *id.* 242d). Dito sob inspiração divina, resulta em salutar exercício de memória (μνήμη) – a única e verdadeira existente (*id.* 275a) – reavivando na alma, “de dentro e por si mesma”<sup>34</sup>, a realidade divina. É o que lhe permite ultrapassar o limiar do que é mortal e, numa agilidade ritmada, contemplar as belas e resplandecentes Idéias (*id.* 247b). Narrando um passeio na verticalidade transcendente, Sócrates faz Fedro rememorar-se do itinerário que conduz a alma à verdadeira saúde, o qual, em sua eterna permanência foi por ela percorrido, em tempos originários, na esteira das evoluções perfeitas executadas pelos deuses em seus carros alados (*id.* 247b): é constitu-

---

<sup>33</sup> *Fedro* 242c: τὸ δαιμόνιον τε καὶ τὸ εἶωθος σημείον. (cf. *Apologia* 31c, *Alcibiades* 103a, 105d, *Teet.* 151a, *Eut.* 272e.): a manifestação do δαίμων socrático o adverte da incorreção do ato pretendido.

<sup>34</sup> *Fedro* 250b: ἔνδοθεν αὐτοῦσ ὑφ' αὐτόν ἀναμιμησκομένουσ.

ído de ascensão ao ápice da cúpula celeste, de contemplação e de descenso, cujos movimentos os diligentes discursos do dialético procuram imitar.

Contra a mitologia enganadora da má poesia, a qual a lei de Adrasto coloca em sexto lugar na ordem das nove principais ocupações escolhidas pela alma antes de encarnar, Platão defende a daquele que – tocado por entusiástica e divina inspiração, do real amante do belo (φιλοκαλός), devoto das Musas (μουσικός) – se exercita na mais alta das atividades humanas (*Fedro* 248d). Voluntariamente mitólogo para exprimir o inefável, diz G. Rodis-Lewis (1975, p. 15), ele zela contra fábulas ímpias sobre os deuses, para sempre amoldar seu dizer ao modelo (τύπους) fornecido pelo Bem, o que resulta numa teologia contemplativa do que é primordial, sob forma mítico-poética.

## **2.2 Práticas discursivas (conclusão)**

As duas ordens de práticas discursivas ilustradas na conversação do *Fedro*, a de Lísias e a segunda de Sócrates, constituem o paradigma das duas vias possíveis à alma, simetricamente antitéticas, a prejudicial e a excelente. Embora exerçam especial fascínio sobre a alma, são incompatíveis em função da espécie de rememoração que cada uma propicia em sua trajetória particular.

Na narrativa em que o rei Tamuz interpela a Thot sobre a questão da utilidade da escritura, aponta-se a diferença entre o que funda uma arte, e o que está apto a apreciar o que esta arte contém de nocivo ou de útil para os que dela farão uso (*Fedro* 274e). Na qualidade de pai da escritura (πατήρ ὄν γραμματον), Thot atribuíra-lhe, inadvertidamente, o contrário (τοῦναντίον) de seus verdadeiros efeitos, inventando um remédio contra a memória e a sabedoria (μνήμησ τε

γάρ καὶ σοφίαϛ φάρμακον εὐρέθη) pensando tratar-se de um saber que tornaria os egípcios mais instruídos e mais capazes de rememorar<sup>35</sup>; e Tamuz adverte aos que depositarem confiança em tal invenção: teriam suas almas adormecidas ao rememorar as coisas do exterior, a partir de sinais estranhos – e não de dentro (οὐκ ἔνδοθεν) graças a esforço próprio – tomando a via nociva, aquela que conduz a um saber aparente e literal.

E Platão, na qualidade de pai dos discursos filosóficos escritos, segue a Tamuz ou Thot? Propicia com eles uma rememoração “de dentro”, graças a esforço próprio, ou oferece apenas um saber aparente? Constituem remédio para a recordação, proporcionando a seus leitores (os pósteros), um conhecimento falso ou algo verdadeiro (*id.* 275a-b)?

A escrita alfabética é usada na Academia como instrumento auxiliar do ensino oral, buscando reproduzir, tanto quanto possível, as árduas competições argumentativas realizadas ao vivo. O que se visa é aplicar fielmente à composição escrita, a oralidade dialética da maiêutica socrática, destinada a purificar a alma das falsas opiniões e prepará-la para conhecer a verdade. É a decisiva convicção de Platão, na possibilidade da reprodução quase perfeita do espírito do método socrático através do escrito em prosa (σύγγραμμα), que resultou no novo gênero de discurso ao qual se deu nome de filosofia<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup>Fedro 274e: σοφωτέρους Αἴγυπτίους καὶ μνημονικωτέρους παρέξει.

<sup>36</sup> Diz E. A. HAVELOCK, que a história da filosofia grega dos primórdios consiste na busca de uma linguagem fundamental em que os sistemas de pensamento pudessem exprimir-se (*A revolução da escrita na Grécia*, pp.16-17). Para G. COLLI, ao contrário, o novo gênero literário ao qual Platão nomeou filosofia, carece do caráter vivo, concreto e ritualístico da contenda dialética, realizada frente a um público que a acompanha silenciosamente: a obra platônica, diz ele, carece da inflexão das vozes e dos olhares dos interlocutores, dos imprevistos que podem surgir num encontro verbal real (*El nacimiento de la filosofía*, p. 69).



A cultura grega pode ser dividida em duas eras, a da poesia e a da razão, passagem da qual Platão é o agente, em fins do século V. Usando a escrita alfabética, determina a vitória definitiva da cultura do livro, promove a transformação radical do pensamento grego pelo estímulo à atividade crítica e à reflexão lógica. A partir de então, a cultura ocidental será fundada sobre a coisa escrita: não há ciência sem bibliografia. E, sem incorrer na rigidez das exposições dogmáticas, escolares, nem na falácia vazia dos discursos retóricos e sofisticos, Platão imprime aos Diálogos inovadora dinâmica metódica. Concatena as partes do discurso similarmente a um organismo vivo, reanima a escritura com os poderes de uma prosa ágil, que tem como garantia de sua veracidade (num formidável esforço de rememoração de dentro e por si mesmo) a luz das verdades ideais (E. A. HAVELOCK, 1994: pp. 16-17). Sabedor do alcance da retórica filosófica para estimular na memória seu poder de reter o passado, o mais antigo, o primeiro na ordem do tempo, comum a todos os homens (segundo o mito escatológico do *Fedro*), Platão conduz a alma à única via que deve ser percorrida, pois evoca o cimo do espetáculo do mundo em sua verdade inicial. O engajamento do leitor nesta via salutar, talvez faça dele um viajante na circular abóbada celeste, cujo caminhar tem profundas ressonâncias em sua alma: está continuamente produzindo ciência (ou reminiscência), aumentando seu saber da realidade (*ἀληθεῖαν*), tornando-a sempre mais instruída (*πάντι σοφόν* - *id.* 275a) a respeito de sua própria natureza.

## Referências Bibliográficas

### Documentação textual

PLATON. *Oeuvres complètes*. T I à XII. Éd. CUF. Paris: Les Belles Lettres, 1946-1956.

### Textos modernos, estudos, artigos

BOYANCÉ, P. *Le Culte des Muses*. Paris: E. De Boccard, 1972.

COLLI, G. *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets, 1977.

DIÈS, A. *Autour de Platon*. Paris: Beauchesne, 1927.

DODDS, E.R. *Les grecs et l'irrationnel*. Paris: Aubier, 1965. (Trad. port.: Lisboa: Gradiva, 1988).

ENTRALGO, P.L. *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Barcelona: Anthropos, 1987.

FESTUGIÈRE, A.J. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: Vrin, 1975.

GOLDSCHMIDT, V. *A religião de Platão*, São Paulo: Difel, 1963.

HAVELOCK, E. *A revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culturais*. São Paulo: Paz e Terra, 1994.

HEGEL, G.W.F. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Tome 3. Paris: Vrin, 1972.

JAEGER, W. *La teologia de los primeros filosofos griegos*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1977.

JAGU, A. Souillure et Pureté dans la pensée grecque. In: *Souillure et Pureté*. Toulouse: E. Privat, 1972.

KITTO, H. D. F. *Os gregos*. Coimbra: Arménio Amado Editor, 1980.

PACCI, E. La dialética en Platón. In: *La evolution de la dialética*. Barcelona: Martinez Roca, 1971.

- PHILIP, A. Recurrences thématiques et topologiques dans le “Phèdre” de Platon. *Revue de Métaphysique et de Morale*, s/c; s/e; s/d.
- RODIS-LEWIS, G. L’articulation des thèmes du Phèdre. *Revue Philosophique*, n° 1, 1975.
- SCHUHL, P. M. Essai sur la formation de la pensée greque. Paris: PUF, 1949.
- SCHÜLER, D. Eros: Dialética e Retórica. São Paulo: Edusp, 1992.

# O IMPULSO DE ROMANIZAR<sup>1</sup>

Renato Pinto\*

**Resumo:** Que Roma teve um dos maiores impérios do qual se tem notícia é um fato bem documentado. Todavia, pode-se perguntar o que levou os romanos a expandirem sua área de influência para territórios tão heterogêneos quanto a África, Ásia e o norte e leste da Europa. E mais, como puderam, habilmente, manter um império tão vasto que durou séculos em aparente hegemonia. Este estudo procura discutir a natureza do imperialismo romano e como um de seus principais conceitos ajudou a legitimar e sancionar suas ações. Serão analisados, ainda, os discursos que subsidiaram a crença comum de que aquilo que foi oferecido pelos romanos era por demais sedutor para ser resistido pelos povos conquistados.

Palavras-chave: Romanização; *Humanitas*; Imperialismo; Roma Antiga.

## THE DRIVE TO ROMANIZE

**Abstract:** That Rome had one of the biggest empires we know of is a well-documented fact. However, one may ask what prompted Romans to expand their area of influence to territories as heterogeneous as Africa, Asia and northern and eastern Europe. And more, how they could adroitly keep such vast empire that lasted out for centuries in apparent hegemony. This paper aims to discuss the nature of Roman imperialism and how one of the main concepts that helped

---

\* Bacharel em História pela FFLCH/USP, mestre em Arqueologia pelo MAE/USP e doutorando em História pelo IFCH/UNICAMP.

<sup>1</sup> Parte deste artigo foi primeiro divulgado em minha dissertação de mestrado.

to legitimate and sanction its actions. It will also analyse the discourses that support the common belief that what Rome had to offer was just too delectable for the conquered peoples to resist. Keywords: Romanization; *Humanitas*; Imperialism; Ancient Rome.

## Introdução

Este artigo é resultado de estudos que representam um segmento de minha dissertação de mestrado, apresentada ao Museu de Arqueologia e Etnicidade da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Venho estudando o processo de expansão territorial e cultural romano há alguns anos, em especial, os discursos modernos que procuram explicar tal fenômeno da Antigüidade. Meu foco tem sido os estudos da Bretanha Romana, por motivos múltiplos que podem ser discutidos em uma outra oportunidade. Basta, neste momento, creio, dizer que os estudos sobre a romanização da Bretanha Romana apresentam um grande potencial para a análise dos discursos imperialistas antigos e modernos.

Procurarei mostrar um panorama geral e conciso das discussões sobre a natureza, o *ethos*, do imperialismo romano. Começarei apresentando um breve relato dos primeiros estudos sobre a romanização, passando pela forma como os autores antigos interpretaram a expansão do Império Romano, chegando às proposições pós-colonialistas mais disseminadas atualmente. Para isso, recorrerei a uma breve análise bibliográfica dos autores modernos, em sua maioria britânicos, mais proeminentes nos estudos pós-coloniais sobre a romanização. Por vezes, usarei fontes antigas<sup>2</sup> para ilustrar determinados conceitos, mas

---

<sup>2</sup> Documentos antigos não devem ser entendidos como o retrato fiel do que se deu no passado. Precisamos lembrar da carga discursiva da qual estão impregnados, além do fato de terem chegado até nós após passarem por vários processos de cópia, na Idade Média, por exemplo.

focarei nos textos dos autores modernos quando das discussões que cercam a epistemologia dos estudos sobre a romanização.

Dadas as especificidades deste texto e de seu veículo, não se pode esperar que todos os conceitos apresentados aqui sejam debatidos ou mesmo exaustivamente discutidos. Outrossim, não ensejo outra coisa se não propor a continuidade do debate sobre temas que estão longe de estar esgotados, se é que se pode falar em esgotamento de temas históricos sem incorrer em um grande erro, ou demonstrar uma grande ingenuidade ao ignorar que a História é sempre dinâmica em suas interpretações.

### **Os Discursos da Romanização**

O julgamento do classicismo como uma cultura superior à dos povos chamados de bárbaros pelos romanos foi característica comum nos estudos histórico-arqueológicos no séc. XIX e nas primeiras décadas do séc. XX. O arqueólogo britânico Francis Haverfield defendia em 1912 a superioridade da cultura clássica, procurando retratar o Império Romano como difusor daquela cultura para toda a Europa não latinizada ou helenizada. Para os autores do início do século XX, a integração dos celtas ao Império foi um processo óbvio, pois entendiam que, em última instância, os celtas também descendiam de uma raça comum que gerou gregos e romanos. Faltava-lhes apenas a oportunidade de reencontrar seu caminho, fato que se deu com a expansão do Império Romano. Assim, aqueles autores admiravam a missão civilizadora de Roma e viam qualquer europeu como um descendente legítimo daquele Império.<sup>3</sup>

Entretanto, novas implicações políticas daquele século fizeram surgir a premissa de que nem todas as 'raças' tinham o mesmo potencial para

---

<sup>3</sup> Hingley, 1996, p.45.

compreender o que era 'civilização'. Na França, por exemplo, os gauleses eram retratados como mais inteligentes por aceitarem rapidamente o sistema romano, para, assim, não sucumbirem ao indesejável jugo dos germanos.<sup>4</sup> De fato, as múltiplas representações históricas do líder gaulês Vercingetórix, morto a mando de Júlio César, fomentaram diversas apropriações do passado pelo governo Francês, em vários momentos da história daquele país.<sup>5</sup> Na Alemanha, por sua vez, Gustaf Kossinna praticava uma Arqueologia nacionalista que almejava encontrar, já na Pré-História, traços de uma super raça que pudesse abarcar os nórdicos, arianos e germanos.<sup>6</sup> Mais recentemente, a própria União Européia vem trabalhando com a idéia de uma descendência celta única para toda a Europa.

Já na década de 1990, cada vez menos historiadores e arqueólogos se mostravam tão receptivos aos valores imperialistas, e se preocupavam mais em comparar os efeitos nocivos da exploração das colônias durante o auge do regime colonialista da Europa com aqueles resultantes do imperialismo romano. Algumas das novas abordagens, já marcadamente pós-colonialistas, mostraram os nativos das províncias romanas como os verdadeiros responsáveis pela formação do Império Romano, manipulando o sistema administrativo romano para compartilhar de seus benefícios materiais. Contudo, no âmago desta nova interpretação não há resistência aos valores da cultura romana, que continua sendo considerada superior, e o arqueólogo Martin Millett, seria o melhor exemplo dessa corrente.<sup>7</sup> Causa certa surpresa e desconforto encontrar em obras relativamente recentes, e de grande penetração no mundo acadêmico, afirmações bastante peremptórias como as de MacMullen sobre a cultura material de cunho romano:

---

<sup>4</sup> Woolf, 1999, pp.4-5.

<sup>5</sup> Silva, 2007, p. 262.

<sup>6</sup> Siân Jones, 1997, p. 2; Díaz-Andreu, 1996, 56.

<sup>7</sup> Woolf, 1997, p. 340.

*"Baths and wine and so forth recommended themselves to the senses without need of introduction. They felt, or they looked, good. It is thus possible to speak of a higher civilization, in conventional terms, in contact with a lower."* (MacMullen, 2000, p. 134).

Pode-se dizer que nem mesmo Millett ou Greg Woolf, que também defendem a teoria da emulação entusiasmada dos costumes romanos, ainda que possam alegar motivos distintos para ela, aceitariam as afirmações de MacMullen sem algum constrangimento ou alguma forma de relativização.<sup>8</sup>

Se pode parecer muito precipitado descartar totalmente o entusiasmo dos nativos com a cultura romana, seria imprudente admitir que essa cultura pudesse assumir contornos superiores a todo o momento, em todas as camadas sociais e em todas as regiões do Império. Para alguns estudiosos envolvidos pela liberdade de escolha que o Pós-Modernismo propiciou, embora o julgamento dos valores romanos como superiores seja, por vezes, desprovido de maiores críticas e questionamentos, sempre se pode argumentar que essa acepção nada mais é do que uma tomada de posição diante de múltiplos discursos adversos. Enquanto o trabalho que proponho busca pela melhor compreensão da maneira como esses discursos são criados, também defende que a opção por um discurso menos excludente e mais crítico é um caminho mais apropriado ao historiador e ao arqueólogo, diante da complexidade das questões aqui tratadas. Assim sendo, é primordial lembrarmos que também há, naturalmente, aqueles que defendem a existência de uma grande resistência à cultura do invasor, como Richard Hingley e Siân Jones, citados mais abaixo.

---

<sup>8</sup> Woolf, 1999, pp. 67-8 / 2001, p. 577.



## A Máquina Imperial?

No início da década de 1980, o historiador britânico Peter Salway vê com clareza a máquina imperial romana em ação na Bretanha Romana, através da concessão de títulos como *coloniae*, *municipia* e *civitates*. Para ele, Roma buscava com isso transferir responsabilidades e cobranças de impostos para a alçada das famílias influentes da província. Esses títulos, contudo, não representavam qualquer tipo de autonomia em relação ao poder central.<sup>9</sup> Para Salway, havia, portanto uma estrutura formal criada por Roma, aplicada à manutenção das províncias. Mas o que dizer da expansão? Salway crê que a aquisição de novos territórios deu-se de maneira quase que acidental, sendo resultado de guerras ou de simples incorporações, em sua maioria pacíficas e/ou resultantes de doações testamentárias dos governantes que desejavam deixar suas terras para Roma. As guerras, por sua vez, podiam ser incursões despreziosas, simples treinamentos militares para uma possível invasão futura que demandasse maior preparo. Tudo isso regrado e motivado pelo conceito, comum entre os romanos, de *Imperium Sine Fine*.<sup>10</sup>

Já nos anos de 1990, o também britânico arqueólogo Martin Millett procurou explicar a expansão do Império falando da disputa intestina da elite romana na Península Itálica, ainda durante a República. Já no período das Guerras Púnicas (264-146 a.C.), a busca por realizações pessoais de alguns generais e o clientelismo endêmico traziam para Roma novos territórios. A sociedade competitiva que se criou na Península Itálica induzia às honras decorrentes de conquistas militares e a oligarquia romana disputava ferreamente novos territórios e usufruía suas pilhagens, suprimentos de escravos etc., e a glória militar,

---

<sup>9</sup> Salway, 1984, pp. 534-5.

<sup>10</sup> *Idem*, pp. 65-7.

celebrada com honras pela população em Roma. A visualização do poder fazia com que se gastassem fortunas em munificência.<sup>11 12</sup> De fato, embora os lucros financeiros pudessem ser enormes, era o sucesso militar que contava para qualquer um que tivesse intenções políticas.<sup>13</sup> Garnsey e Whittaker<sup>14</sup> defendem que foi essa militarização de Roma em busca de realizações pessoais para alguns generais de famílias aristocráticas, e não motivos puramente econômicos, que fatalmente criou a necessidade de expandir-se para outros territórios.<sup>15</sup> Assim, Millett não aceita que se fale em uma política expansionista. Neste ponto, Millett compartilha da opinião de outros especialistas, como Michael Rowlands<sup>16</sup> e MacMullen.

Se Roma não possuía um plano expansionista, como teria ocorrido a 'provincialização' dos territórios ocupados? Millett crê que, na República, a exploração das províncias se deu de modo indireto, por meio de reis clientes, seguidos de um momento de grandes oportunismos individuais dos governantes romanos, taxando pesadamente os territórios. Essa prática teria cessado no

---

<sup>11</sup> Millett, 1990, p. 2.

<sup>12</sup> As incertezas geradas pelo choque de culturas no período de Augusto levaram o romano ao desejo de marcar sua história de uma maneira duradoura: na pedra (Woolf, 1996, p. 34). Woolf defende que momentos de monumentalização são os formativos de novas culturas, civilizações ou Estados, e não momentos de seus apogeus. Ou seja, momentos de insegurança (*Idem*, pp. 30-1; Woolf está citando Ian Hodder: 'Social and economic stress and material culture patterning', *American Anthropology* 44, pp.446-54).

<sup>13</sup> Millett, 1990, pp. 2-3; Nash, 1990, p. 92.

<sup>14</sup> Garnsey, P. D. A. e C. R. Whittaker eds. (1978) *Rome's African Empire under the Principate*. Cambridge: CUP. *Apud* Millett, 1990.

<sup>15</sup> Millett, 1990, p. 3.

<sup>16</sup> Rowlands defende que somente a partir do século XVIII é que podemos ver um 'Estado' como um comitê executivo, gerenciando os interesses comuns de uma classe dominante, ainda que tivessem existido tentativas anteriores de fazê-lo (Rowlands 1990: 4). Há, no entanto, aqueles que vêem um certo deslocamento de eixo do poder no período formativo do Império Romano, da Península Itálica para a Europa transalpina, criando lá um novo 'core', e que essa transformação teria sido o primórdio do Capitalismo naquela região (é o caso de Colin Haselgrove [p.104]: "Culture Process on the Periphery: Belgic Gaul and Rome During the Late Republic and Early Empire", p. 104-24. *Apud* Rowlands 1990).

momento da transição da República para o Império. Augusto teria estabelecido limites na exploração das províncias, beneficiando as elites nativas e o desenvolvimento econômico dos territórios fora da Península Itálica.<sup>17</sup>

Ao criticar *The Romanization of Britain: an essay in archaeological interpretation*, Freeman mostra que, embora Millett não vislumbre uma política desenhada por Roma para justificar a expansão e exploração de novos territórios, o autor, por vezes, fala em ‘*instrumentos do Estado*’, ‘*sistema diplomático desenhado para dividir e dominar*’ etc.<sup>18</sup> Freeman continua dizendo que Millett estaria confundindo ‘*conquista*’ com ‘*provincialização*’ e vendo a romanização como uma consequência natural da anexação. Uma vez que ela (romanização) não estaria associada a uma política imperial, a simples conquista territorial não pode ser considerada decisiva para a sua efetivação, tão pouco para a ‘*provincialização*’.<sup>19</sup> W.S. Hanson, ao falar dos métodos de controle do império, seguiu o caminho oposto de Millett, e procurou justificar as mudanças sócio-culturais nas províncias como atos deliberados do poder central romano, posicionando o poder moral do exército romano como principal ator daquelas mudanças.<sup>20</sup> O arqueólogo Richard Hingley defende a opinião de Hanson sobre a existência de um poder central ativo, mas muda o foco. Ao tratar do tema, Hingley diz:

*“Our accounts may be considered to approach change and control from different ends of the social and cultural spectrum: he ( Hanson ) focusses on the élite and control, I focus on the non-élite and resistance.*

---

<sup>17</sup> De fato, Millett vê essa medida como que contribuindo para o declínio econômico da Itália, dado que grande parte da riqueza da península itálica teria se transferido para a periferia do Império, e não o contrário, como geralmente se esperaria (1990, pp. 6-7).

<sup>18</sup> Freeman, 1993, p. 439; comparar Millett, 1990, pp. 35 e 80.

<sup>19</sup> Freeman, 1993, p. 442.

<sup>20</sup> Hanson, 1997, p. 68, em oposição à Millett, 1990. p. 67.

*Yet we share a common belief in imperial interference and methods of social control, something which is largely absent from the work of Millett.”*  
(Hingley, 1997, p. 82)

Enquanto Freeman<sup>21</sup> não visualiza um corte radical entre as práticas administrativas do final da República e do Alto Império, outros autores como Greg Woolf, Whittaker e Wallace-Hadrill percebem as mudanças administrativas de Augusto como uma verdadeira Revolução. Para o historiador Greg Woolf, seguindo uma linha de raciocínio apoiada por um desfecho polêmico, a “expansão romana deve ter seguido algum padrão já que, com tantas experiências locais distintas, como poderíamos explicar as características comuns e reconhecíveis de consumo de cultura material, de urbanização e de conduta das elites entre quase todas as províncias ocidentais do Império?”<sup>22</sup>

De fato, a ‘urbanização’ das províncias tem sido um dos mais disputados aspectos da romanização, tendo a prática do evergetismo sido interpretada como sua força motriz.<sup>23</sup> Para Whittaker, a cidade foi o maior símbolo de propaganda imperial romana, e não apenas o seu veículo. O engenho dessa medida urbanizadora fora concebido durante o início do Principado, uma vez que Augusto estaria interessado em uma regeneração cultural e, também, na integração política e emocional das elites de todo o Império ao poder central de Roma.<sup>24</sup> Nesse contexto, Daphne Nash afirma que, embora os tributos cobrados por

---

<sup>21</sup> Ver Freeman, 1993, p. 442.

<sup>22</sup> Woolf, 1992, p. 352.

<sup>23</sup> O termo ‘evergetismo’ foi primeiro utilizado por Béranger em 1923, mas tornou-se conhecido através de Paul Veyne (1991, pp. 114—7). Basicamente, é a prática de doar obras às cidades. Essa era uma prática comum para a aristocracia e devia-se tanto à generosidade quanto à obrigação pública. O ‘evergetismo’ seria também uma forma de manter a diferença social entre a elite, seus pares e subalternos. Ainda assim, as obras seriam para toda a coletividade, na forma de circo, arena, casas de banho etc. Para Veyne, o ‘evergetismo’ é um fenômeno da cidade da Antigüidade (Garnsey, 1991, p. 167).

<sup>24</sup> Whittaker, 1997, pp. 144-5.

Roma tivessem sido pesados, eles geraram uma grande rede de comércio paralelo local e continental, e, ainda que o meio rural das províncias pudesse ter sofrido danos, a colonização criou centros urbanos que beneficiaram sobremaneira as elites nativas.<sup>25</sup> Para Whittaker, a Revolução Cultural do Principado foi propagada a partir de um claro modelo imposto por Augusto, que seguiu um caminho gerado pelas contingências e pela simples emulação. As classes inferiores teriam dependido tanto da aristocracia, que a assimilação da cultura romana era mesmo inevitável, acontecendo por ‘osmose’, principalmente no meio rural, longe da influência das cidades e dos símbolos do imperialismo.<sup>26</sup> O autor afirma que ninguém pode negar “que em todas as províncias do Império, uma mudança cultural aconteceu simultaneamente, apesar da longa ocupação do período republicano de algumas províncias como a África, Bética e a Narbonense”.<sup>27</sup> Tudo aponta para uma intervenção programada nas províncias, na opinião do autor, aliada, por vezes, a todo um novo sistema de competição por prestígio entre as camadas aristocráticas das províncias.<sup>28</sup> Wallace-Hadrill admite que o período de Augusto gerou mesmo um padrão para todo o Império, mas alerta para o fato de que as tensões da República, ainda que tenham certamente se modificado, não desapareceram. Assim, uma nova ordem, pura e sem conflitos, pronta para ser exportada para o resto do Império, não pode ter existido.<sup>29</sup> Diante dessa complexidade, C. R. Whittaker reconhece que determinar até que ponto o ‘pacote’ cultural romano foi imposto ou resultou da colaboração das províncias não pode ser uma tarefa fácil.<sup>30</sup>

---

<sup>25</sup> Nash, 1990, p.97.

<sup>26</sup> Whittaker, 1997, pp. 154-5.

<sup>27</sup> *Idem*, pp. 157.

<sup>28</sup> *Idem*, p.160.

<sup>29</sup> Wallace-Hadrill, 1989, p. 164.

<sup>30</sup> Whittaker, 1997, p. 152.

## **As Seduções do Império.**

Em uma publicação relativamente recente, o romanista Ramsay MacMullen retomou as discussões em torno da romanização ocorrida no período de Augusto. Para MacMullen, ainda que o resultado da romanização não tenha sido uma uniformidade cultural em todo o Império, ela (romanização) foi a difusão de uma forma de vida eminentemente particular da Península Itálica. Segundo o autor, a cultura 'exportada' para as províncias romanas na época de Augusto, em especial para as do Ocidente, não passava de um produto advindo de uma civilização mesclada, embora peculiar, com fortes características mediterrâneas. Assim, para MacMullen, não foi a 'cultura romana' que chegou às províncias, mas, antes, a '*italiana*'.<sup>31</sup> Uma massiva onda migratória de 'italianos', iniciada já no período de Júlio César, teria sido o grande elemento fomentador das transformações culturais nas províncias. Esse processo colonizador teria gerado urbanização maciça, aliada à monumentalização emulativa.<sup>32</sup> Nenhum desses fenômenos teria sido fruto de uma política deliberada de Augusto, ao menos, não uma que fosse coercitiva. O interesse pela romanização vinha das próprias elites locais. Sobre a chegada da urbanização e dos costumes romanos às províncias do Ocidente, afirma MacMullen:

*"They were accepted willingly. The conclusion helps to explain acculturation, since official pressure was not and could not be very strong. The Roman authorities lacked efficient means of day-to-day enforcement, and were besides, by their philosophy of rule, tolerant of variant laws and traditions"* (MacMullen, 2000, p. 76)

---

<sup>31</sup> MacMullen, 2000, p. xi.

<sup>32</sup> *Idem*, p. 48.

E a seguir, sobre uma eventual imposição da 'ideologia' cultural de Augusto:

*"The emperor had no interest at all in how people decorated the walls of their homes. What explains the rapidity of imitation was pull, not push"*  
(*Idem*, p. 113).

Seria dispensável dizer que essa aceitação serena da cultura romana, ou 'italiana', que o seja, não condiz com a linha de raciocínio deste trabalho. Contudo, não pode deixar de causar certa espécie o conceito de flexibilidade cívica que Macmullen dá aos romanos. De onde viria tal conceito de tolerância? É preciso escrutinar como a elite romana via-se a si própria, e como sua existência estava inserida no contexto cultural do Mediterrâneo naquele momento histórico. Na mentalidade criada na época, por poetas e filósofos, o ser humano melhorava ao se aproximar do Ocidente.<sup>33</sup> A Grécia era vista como modelo, mas estava indisciplinada na visão do romano do fim da República.<sup>34</sup> Devemos agora analisar qual era a percepção romana de sua posição diante da chegada às novas terras e do contato com os povos que as habitavam.

O historiador britânico Greg Woolf defende que houve uma difusão, em todo o Império, de uma cultura hegemônica da 'diferença', ao estilo romano, e acredita na existência de alguma especificidade romana que teria ditado a forma como as províncias se romanizariam. Algo que cativasse ao mesmo tempo em

---

<sup>33</sup> Woolf, 1999, p. 126.

<sup>34</sup> Citando Greg Woolf, C.R. Whittaker (1997) diz que a ideologia civilizadora foi representada de maneira diferente entre Ocidente e Oriente. No primeiro, Augusto procurou criar uma nova ordem, e no Oriente, restaurar a disciplina. (Whittaker, 1997, p. 144). Para Wallace-Hadrill (1989) o novo modelo classicista criado por Augusto não teria sido aceito por todos, a despeito da opinião de alguns autores. Zanker (Zanker, Paul Augustus und die Macht der Bilder, 1987, Munich), por exemplo, vê a República como um período de lutas entre a cultura romana e a grega e do qual (período) Augusto consegue expurgar os elementos inaceitáveis da cultura grega, passando a usar uma forma clássica purificada para expressar os valores romanos. O resultado, segundo o autor, é uma união bem sucedida de culturas, cujo fruto teria se espalhado pelo império (Wallace-Hadrill 1989, pp.163-4).

que normalizava. Alguns anos mais tarde, Woolf (1999) desenvolveria esse pensamento, com a tese de que a noção de '*humanitas*' teria imbuído Roma de uma 'missão civilizadora'. Greg Woolf recomenda que nos esforcemos para descobrir como os romanos entendiam a expansão de seu Império e os processos culturais que se seguiram. Um começo é observar como os romanos viam os habitantes das províncias. Os nativos eram quase sempre descritos como violentos e belicosos, sendo que o contato com Roma traria para eles a paz e outros benefícios, enquanto a conquista romana é, tradicionalmente, vista como que ativando o potencial que os bárbaros tinham em civilizar-se.<sup>35</sup>

Mas qual o padrão de civilização a ser seguido? Como concede Woolf, "não havia um padrão de civilização romana contra a qual a cultura provincial pudesse ser medida. A cidade de Roma era um caldeirão cultural".<sup>36</sup> A arqueóloga Siân Jones vai além, e afirma ter havido outras culturas e etnias dentro de Roma que não estariam necessariamente dissolvidas nesse caldeirão, tornando ainda mais complexo o uso de categorias como 'civilização romana' ou 'cultura romana'.<sup>37</sup> Para Woolf, não devemos falar em um padrão de civilização, mas de um conjunto de conceitos que compunham um denominador comum: *humanitas*. *Humanitas* era a marca da aristocracia romana, algo que deveria ser almejado por todos. Os gregos a teriam criado, mas cabia aos romanos disseminá-la. Ao mesmo tempo em que essa missão retirava o sentimento de inferioridade dos romanos perante os gregos, dava-lhes, também, a prerrogativa para conquistar outros territórios e civilizá-los.<sup>38</sup> Para Woolf, '*Humanitas*' não oferecia apenas recompensas materiais, ela encantava e atraía. Nem conquistadores ou

---

<sup>35</sup> Woolf, 1999, p. 53.

<sup>36</sup> Idem, p. 7.

<sup>37</sup> Siân Jones, 1997, p. 53. Já vimos anteriormente que MacMullen (2000, p. xi) fala de uma cultura '*Italiana*', em detrimento de uma '*romana*'.

<sup>38</sup> Woolf, 1999, p. 57.



conquistados estavam imunes a ela e às blandícias de Roma. Woolf quer nos fazer ver que abraçar a ‘civilização’ e sua cultura material de Roma não era apenas uma escolha prudente diante do poderio militar, era também uma boa escolha *per se*.<sup>39</sup> <sup>40</sup>.

## Humanitas

A rápida expansão territorial romana que se deu entre o fim do período republicano e o início do Principado deve ter levado o romano a reconsiderar sua posição no mundo. Em um curto espaço de tempo, Roma encontrava-se, então, diretamente em contato com outros povos. Povos com os quais já negociava, é quase certo, mas que possuíam culturas distintas e que ocupavam territórios basicamente desconhecidos da maioria dos romanos. Novos conceitos sobre Roma surgiram dessa expansão e, entre eles, a de que estava premeditada a ser a senhora e a civilizadora do mundo. Trata-se de falarmos de uma nova identidade romana. As discussões acadêmicas que estudam as comparações entre os movimentos imperialistas da Antigüidade e os da Modernidade podem ser enriquecidas se nos atentarmos para a forma como os romanos descreviam seu próprio momento de expansão territorial e cultural. Da mesma forma, seria prudente examinarmos como as populações postas sob o controle romano viam seus novos governantes e sua vocação para conquistar, aparentemente, sancionada pelas divindades.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> *Idem*, p. 67.

<sup>40</sup> Woolf parece compartilhar da mesma opinião de Ramsay MacMullen (2000) de que os nativos viam a cultura material romana como superior. Contudo, Woolf se sente, parece-me, constrangido ao comentar o livro de MacMullen e a ausência, não acidental, na bibliografia, de nomes de importantes estudiosos pós-colonialistas (como Hingley, Barrett, Haselgrove, Webster, etc), que estão entre aqueles que apontam para a improbidade de aceitarmos essa superioridade de forma acrítica (Woolf, 2001, pp. 577-9).

<sup>41</sup> Woolf, 1999, p. 48.

Não seria muito arriscado supor que os romanos tivessem grande interesse em descobrir dados sobre os povos que os rodeavam, principalmente, quando questões militares estavam em jogo. Podemos supor, da mesma forma, que relatos de viajantes eram coletados para, futuramente, servirem de base para ataques e conquistas. Os comerciantes, tanto os romanos da Península Itálica quanto os das províncias, teriam desempenhado o importante papel de relatar dados geográficos e sociais sobre povos que poderiam vir a integrar a esfera romana de poder. De fato, Júlio César teria se utilizado desta prática no momento de seu preparo para a invasão da Bretanha<sup>42</sup>, como aponta a passagem a seguir, retirada de sua obra, *de Bello Gallico*:

“Neque enim temere praeter mercatores illo adit quisquam, neque eis ipsis quidquam praeter oram maritimam atque eas regiones quae sunt contra Gallias notum est. Itaque vocatis ad se undique mercatoribus neque quanta esset insulae magnitudo, neque quae aut quantae nationes incolerent, neque quem usum belli haberent aut quibus institutis uterentur, neque qui essent ad maiorum navium multitudinem idonei portus, reperire poterat.” (IV.20).<sup>43</sup>

É muito provável que César já tivesse obtido de fontes literárias helenísticas informações sobre a região, como ressalta Garraffoni, ao citar a obra de Stewart.<sup>44</sup> Contudo, ainda que César pudesse saber mais do que deixa entrever, a passagem acima deve promover a discussão de como se deu o processo romano de

---

<sup>42</sup> *Idem*, p. 49.

<sup>43</sup> Tradução livre: “Pois, de forma geral, os comerciantes são as únicas pessoas que visitam a Bretanha, e mesmo estes conhecem apenas a costa, que dá para a Gália. E, então, embora ele tenha entrevistado comerciantes de todas as partes, não pôde determinar nada sobre o tamanho da ilha, nem o caráter e a força militar das tribos que a habitavam, nem sobre portos apropriados para grandes embarcações.”

<sup>44</sup> Garraffoni, 2008, p. 106.

investigação de outros povos durante a campanha militar. Por trás de tal curiosidade poderiam residir diversas intenções de dominação. Antes mesmo que um novo mapa do território romano fosse desenhado, ou *pari passo* com sua criação, era preciso que uma nova legião de intelectuais criasse discursos legitimadores que dessem aos romanos uma nova dimensão de quem eram. É possível sugerir que está nas entrelinhas daqueles relatos a possibilidade de melhor interpretarmos o *ethos* civilizador romano e o impacto, por suposto, variável, que a expansão imperial exerceu sobre romanos e habitantes das regiões conquistadas.

Obras de importantes autores do período de maior expansão romana tratam de dar uma visão global do poderio do Império. Entre tais autores podemos destacar Estrabão, e sua obra *Geografia*. Até mesmo *A História Natural*, de Plínio, o Velho, parece fundamentar-se sobre o discurso de uma unidade imperial filosófica, científica, religiosa e moral. Muitos daqueles autores greco-latinos parecem mesmo compartilhar de um viés comum na escolha de suas fontes e no enunciado de seus comentários sobre as conquistas militares de outros povos, fato que aponta para um momento de construção de uma nova identidade imperial. *Geografia*, de Estrabão, divide o mundo entre províncias romanas e territórios vizinhos, mas mostra um mundo que tinha Roma como seu centro beneficente. Esse conceito romano-centrista parece dominar as obras de intelectuais do período de maior aceleração expansionista. Também as divisas entre o Império e os povos vizinhos aparecem como 'naturais', tomando como base produções agrícolas ou costumes, delineando um novo mapa do Império, desenhado não a partir do conhecimento geográfico existente, mas, antes, sob a orientação de uma contingência política específica. O potencial para a civilização dos povos vizinhos é propagado, e é ressaltado o sucesso que

províncias mais antigas haviam adquirido ao deixar de lado suas armas em prol do cultivo da terra, do comércio com Roma e da escolha por um estilo de vida civilizado e urbanizado. Não se trata de dizer que todos os relatos da expansão romana são eminentemente positivos: Estrabão fala-nos da escravidão pela qual povos dominados pelos romanos tiveram de passar, antes de alcançarem a paz e a civilidade, uma estratégia retórica comum em suas obras, segundo alguns estudiosos de sua obra.<sup>45</sup>

Mesmo César parece mostrar que a bravura das tribos celtas (gaulesas, para os romanos) dependia da distância que mantinham dos luxos que efeminavam, vindos da Gália Romana.<sup>46</sup> Tais menções não são usadas para criticar a civilização romana *tout court*, mas, antes, seus excessos, praticados por uma elite nativa pouco sábia. Além disso, o laureamento do conquistador romano torna-se mais significativo na medida em que a bravura de tribos mais distantes é ressaltada. E mais, de uma forma ou de outra, essas passagens aludem a um processo de civilização que parece emanar da proximidade com a Gália Romana.<sup>47</sup> A chegada dos romanos ativa o potencial que aqueles povos tinham para lhes fazer abandonar as armas e a barbárie e tomarem-se agricultores e comerciantes ciosos de seus deveres, como relata Estrabão.<sup>48</sup>

Esses relatos mostram como a Gália era um instrumento romano, por imposição de ordem, assim como por 'natureza'. Refletem, também, uma mensagem, subliminar, por vezes, de que os romanos estão trazendo consigo o saber civilizador, que pode ser traduzido de forma errônea por povos pouco acostumados com os meandros da vida civilizada romana. Inevitável lembrarmos

---

<sup>45</sup> Woolf, 1999, pp. 50-3. Ver *Geografia*, de Estrabão, 4.4.2-3.

<sup>46</sup> CÉSAR, *de Bello Gallico*, I.1.

<sup>47</sup> *Idem*, IV.3.

<sup>48</sup> ESTRABÃO, *Geografia*, 4.1.14.

do relato de Tácito<sup>49</sup>, que cito mais abaixo, impregnado de retórica, sobre como os bretões confundiram civilização com escravidão.<sup>50</sup>

Mas que parte do processo civilizador esses povos não pareciam compreender? Que falha de conceituação do que era civilização para os romanos afligia bretões e *Belgae*? Segundo Greg Woolf, faltava-lhes *humanitas*.<sup>51</sup>

Comumente traduzida como ‘civilização’, ou ‘cultura’, *humanitas* carregava uma complexa carga de conceitos e atributos normativos ou descritivos que se mostram recursivos e/ou auto-explicativos. *Humanitas* abarca aquilo que os antigos entendiam ser um romano, e estava, intrinsecamente, ligada à idéia de expansão romana. Contudo, seu significado é muito nebuloso e são freqüentes as associações com outros conceitos romanos como *benevolentia*, *observantia*, *mansuetudo*, *facilitas*, *severitas*, *dignitas* e *gravitas*. Tais conceitos referem-se à forma como tratar o outro e são, também, atributos pessoais. *Humanitas* estava, ainda, ligada a outros termos como *religio*, *fides* e *mores*. É possível associá-la a conceitos gregos, também, como *paideia* e *philanthrôpia*. A última, em especial, em sua forma de prescrever como o superior deve tratar o inferior.<sup>52</sup>

As associações entre *humanitas* e os termos gregos apresentados acima não podem ser diretas ou incontestáveis, dado que geravam discussões já na Antigüidade. Autores antigos já discutiam qual o melhor termo romano para *paideia* e *philanthrôpia*:

“Qui verba Latina fecerunt quique his probe usi sunt, “humanitatem” non id esse voluerunt, quod volgus existimat quodque a Graecis philanthropia dicitur et significat dexteritatem quandam

---

<sup>49</sup> TÁCITO, *Agricolae*, 21.

<sup>50</sup> Woolf, 1999, pp. 53-4.

<sup>51</sup> *Idem*, p. 54.

<sup>52</sup> *Idem*, p. 55.

benivolentiamque erga omnis homines promiscam, sed “humanitatem” appellaverunt id propemodum, quod Graeci paideian vocant, nos eruditionem institutionemque in bonas artis dicimus.” (Aulus Gellius, *NA*, 13.17)<sup>53</sup>

Embora seja quase impossível saber o quanto dos conceitos filosóficos gregos permeia a criação da palavra *humanitas*, ela era amplamente usada ao final do século I a.C como um conjunto de ideais que deveriam ser aspiradas por todos, demarcando o que era ser um romano, especialmente, mas não somente, da aristocracia. Tal concepção dava uma validade ‘natural’ e universal ao romano, qualificando-o para governar, legitimando seu poder. Além disso, o conceito de *humanistas* parecia oferecer à multifacetada cultura romana um aparente ar de unidade. *Humanitas* carregava uma clara prescrição, e lograva diferenciar aqueles que à ela aderiam daqueles que não a possuíam. *Humanitas* era um fator identitário que procurava manter ativas as classificações de discriminação cultural. Seu uso e propagação foram um fenômeno proeminente ao final da República e no início do Principado. *Humanitas* também servia para diferenciar o homem selvagem do passado distante daquele que havia tomado contato com as artes e as ciências clássicas, sendo apresentada, então, como uma evolução humana. Embora alguns autores latinos admitissem que seu conceito fora concebido na Grécia, cabia aos romanos levá-la ao resto do mundo, difundí-la. O papel de Roma era governar para promover condições que levariam à plena realização dos povos, que torná-los-ia civilizados. Roma proporcionaria o meio

---

<sup>53</sup> Tradução livre: “Aqueles que falam latim e usam a língua corretamente não dão à palavra *humanitas* o sentido que alguns comumente pensam que tem, isto é, o que os gregos chamam de *philanthrôpia*, que significa um espírito de amizade e benevolência para com todos os homens, sem distinção; antes, dão à *humanitas* a força da palavra grega *paideia*; isto é, aquilo que chamamos de educação e treino nas artes liberais.”

pelo qual o bárbaro poderia tornar-se, por fim, humano. Essa era a missão de Roma, segundo seus intelectuais: <sup>54</sup>

“Excudent alii spirantia mollius aera, (credo equidem), vivos ducent de mármore voltus; orabunt causas melius, caelique meatus describent radio et surgentia sidera dicent: tu regere império populos, Romane, memento (haec tibi erunt artes) pacique imponere morem, parcere subiectis et debellare superbos.” (Virgílio, *Eneida*, 6.851-3)<sup>55</sup>

Há, todavia, algo muito mais profundo na concepção abarcante de *humanitas*, no seu atributo de ser universal. Ela contrapõe-se à percepção excludente do helenismo e da *paideia*. *Humanitas* deu a um grande número de intelectuais romanos parte da resposta para o complexo de inferioridade cultural da qual alguns romanos padeciam diante da cultura grega. De fato, poderiam mesmo dizer que os gregos haviam se degenerado, perdido seu foco. A Helenização era excludente porque, na concepção de barbárie geralmente promovida pelos autores gregos, o bárbaro, além de possuir uma língua e hábitos impróprios, era de uma ascendência distinta e indigna, sendo este último ‘defeito’ um obstáculo praticamente intransponível. Para os romanos, a questão da ascendência comum não era determinante. Em comparação, a adesão à civildade romana parecia ser muito mais simples do que à Helenização. *Humanitas* era uma questão de gradação e não estava cerceada pela genealogia. Para Greg Woolf, Roma estava pronta a receber em se interior os estrangeiros bárbaros se merecedores de tal benefício. Por outro lado, os romanos concebiam que havia

---

<sup>54</sup> Woolf, 1999, pp. 56-7.

<sup>55</sup> “Outros saberão, com mais arte, não duvido, modelar e animar o bronze; tirar do mármore figuras vivas; pleitear com mais eloquência e melhor calcular os movimentos do céu e prever o curso dos astros; tu, romano, lembra-te de governar os povos sob teu domínio; tuas artes consistirão em impor as condições da paz, poupar os vencidos e subjugar os soberbos.” Tradução de David Jardim Junior. Virgílio, *Eneida*. Ediouro. S.d.

outros povos civilizados, embora isso não fosse o suficiente para serem considerados integrados. Para isso, era preciso estar inserido nos conceitos religiosos, culturais e políticos romanos, espaços de construção de poderes que a elite aristocrática romana sempre almejava controlar.<sup>56</sup>

Como já vimos, autores latinos podiam, por vezes, ver vícios na civilidade romana, atribuindo uma certa pureza ao homem bárbaro. Tais exceções retóricas, contudo, não impingem inverosimilhança àquilo que pode ser considerado uma regra geral. Além do mais, alterações políticas pessoais profundas poderiam estar implícitas na crítica à chegada da civilização romana nas províncias. Pode ser-nos útil revisitar a discussão do texto de Tácito sobre como os bretões inexperientemente confundiram o que pensavam ser *humanitas* com escravidão. Já foi dito que *Agricolae* é um trabalho de retórica, um panfleto político, relativizando, assim, seu uso como fonte histórica para os estudiosos da Bretanha Romana. Contudo, *Agricolae* pode (e deve) ser lido criticamente e, entre várias extrações possíveis do texto, Greg Woolf destaca aquela que permite entrever o discurso do governador ideal. Para Woolf, Tácito está criticando o que pensa ser a degeneração da civilização romana, governada por um imperador corrupto e inepto, ao mesmo tempo em que exalta as qualidades administrativas de seu sogro, o governador da Bretanha Romana, Gnaeus Julius Agricola.<sup>57</sup> Vejamos a famosa passagem em questão:

“Sequens hiems, saluberrimis consiliis absumpta. Namque, ut homines dispersi ac rudes eoque in bella faciles quieti et otio per voluptates adsuescerent, hortari privatim, adiuvaré publice, ut templa fora domos exstruerent, laudando promptos et castigando segnes. Ita honoris aemulatio pro necessitate erat. Iam vero principum filios

---

<sup>56</sup> Woolf, 1999, pp. 58-60 e 64.

<sup>57</sup> *Idem*, p. 70.



liberalibus artibus erudire, et ingenia Britannorum studiis Gallorum anteferre, ut, qui modo linguam Romanam abnuebant, eloquentiam concupiscerent. Inde etiam habitus nostri honor et frequens toga, paulatimque discessum ad delenimenta vitiorum, porticus et balinea et convivorum elegantiam. Idque apud imperitos humanitas vocabatur, cum pars servitutis esset.” (Tácito, *Agricolae*, 21)<sup>58</sup>

A passagem apresentada acima deixa explícito o descontentamento de Tácito com o que Roma tinha a oferecer aos Bretões. Entretanto, Tácito faz distinções entre o que considera civilização e o que julga ser os excessos dela oriundos. Enquanto os banhos, banquetes e as galerias públicas são apresentados como vícios que levaram à inexorável escravidão, – tão presente e pouco contestada na sociedade na qual Tácito vivia, diga-se de passagem –, os templos, *fora*, residências nobres, o latim e a toga são símbolos de *humanitas*, aspectos da virtude aristocrática comumente sufocados pela tirania do imperador. De fato, o tom é amargo e *Agricolae* não é mais do que um relato das nefastas vicissitudes trazidas pelo governo do imperador Domiciano.<sup>59</sup> Em *Agricolae*, os nativos são mostrados como inexperientes, precisando da mão zelosa do novo governador para guiá-los através das armadilhas que os aguardavam com a chegada de bens e idéias romanas à ilha. Outrossim, alguns componentes da

---

<sup>58</sup> Tradução livre: “Medidas salutarees foram tomadas no inverno seguinte. Para que uma população tão dispersa e bárbara, e por isso, inclinada à guerra, pudesse habituar-se ao ócio e à paz, ele os exortava em particular e, em público, os ajudava a erigir templos, fóruns e casas. Louvava os prestativos e castigava os indolentes. Assim, uma emulação honrosa substituiu a obrigação. Da mesma forma, começou a instruir os filhos das famílias principais nas artes liberais, antepondo de tal modo os talentos naturais dos bretões àqueles fabricados dos gauleses que, eles (bretões), que até pouco tempo rejeitavam a língua romana, passaram a desejar sua eloquência. Desde então, o uso de nossas vestimentas tornou-se uma distinção, e a toga, uma presença freqüente. E pouco a pouco os bretões foram se desviando até o vício, as galerias, os banhos, os banquetes ostentosos. Em sua imperícia, chamaram a isso tudo de *humanitas*, quando nada mais era do que parte de sua escravidão.”

<sup>59</sup> Woolf, 1999, pp. 68-70.

civilização romana (*humanitas*) são apresentados como algo benéfico, podendo tirar os nativos da escuridão de suas existências. Com efeito, Tácito logra entrelaçar o discurso imperialista de *humanitas* com o discurso do declínio moral da sociedade romana de seu tempo. Desta forma, reproduz dois conceitos aparentemente contrastantes que, ao invés de anularem-se, antes, complementam-se no conceito de *humanitas* e na natureza da missão civilizadora da qual Roma estava imbuída.

Enquanto aproximação do conceito de *philanthrôpia*, *humanitas* prescrevia uma forma específica de governar os subalternos, garantindo-lhes conforto e prosperidade no estilo de vida romano que lhes era oferecido. *Humanitas* pregava aos governantes romanos padrões de probidade administrativa, como apontam autores latinos como Cícero e Plínio, o Moço.<sup>60</sup>

“Quapropter incumbe toto animo et studio omni in eam rationem, qua adhuc usus es, ut eos, quos tuae fidei potestatique senatus populusque Romanus commisit et credit, diligas et omni ratione tueare et esse quam beatissimos velis. Quod si te sors Afris aut Hispanis aut Gallis praefecisset, immanibus ac barbaris nationibus, tamen esset humanitatis tuae consulere eorum commodis et utilitati salutique servire: cum vero ei generi hominum praesimus, non modo in quo ipso sit, sed etiam a quo ad alios pervenisse putetur humanitas, certe iis eam potissimum tribuere debemus, a quibus accepimus.” (Cícero, ad Quintum, I.I.27)<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> *Idem*, p. 68.

<sup>61</sup> Tradução livre: “Portanto, entregue-se de corpo e alma a essa política que até agora adotou, tratando como amigos aqueles que foram conferidos e confiados a sua honra e autoridade pelo senado e pelo povo de Roma, protegendo-os de todas as formas e desejando-lhes a maior felicidade possível. Ora, se a sorte fez você governar sobre africanos, ou espanhóis, ou gauleses, nações rudes e bárbaras, seria dever de um homem possuidor de sua *humanitas* estudar seus interesses e considerar seu bem-estar e segurança. Mas, dado que governamos aquela raça da humanidade na qual não apenas encontramos *humanitas*, mas da qual ela (*humanitas*) seria propagada para outros, é nosso dever dar a outros, sobre todas as coisas,

E, também:

“Egregie facis — inquiri enim — et persevera, quod iustitiam tuam provincialibus multa humanitate commendas; cuius praecipua pars est honestissimum quemque complecti, atque ita a minoribus amari, ut simul a principibus diligere. 2 Plerique autem dum verentur, ne gratiae potentium nimium impertire videantur, sinisteritatis atque etiam malignitatis famam consequuntur.” (Plínio, o Moço, Epistolae. IX, 5)<sup>62</sup>

As passagens acima mostram como a promoção de um tratamento ‘humanitário’ a ser dado aos povos dominados era importante para os romanos ao final da República e início do Principado. Contudo, é bem possível supormos que tal intento caísse, por vezes, apenas no terreno das boas intenções, nem sempre condizentes com a realidade das ações dos governadores nas províncias. Que a preocupação com os abusos dos governadores romanos nas províncias ainda era um motivo de grande interesse público no séc. II d.C, pode ser indicado pelo texto de Aulus Gellius, ao descrever, sem nenhum aparente estranhamento, um caso de improbidade administrativa ocorrido ao fim da República.<sup>63</sup>

É pouco provável que *humanitas* fosse o único critério para a concessão de benefícios romanos, como a promoção à condição de colônia, por exemplo. Havia outros elementos, como a aquisição do direito ao uso do Latim, a *latinitas*. Ao fim da República, *latinitas* englobava muito mais do que apenas o compartilhamento de uma língua, podendo estar associada a uma gradativa

---

exatamente aquilo que a nós foi dado.” Note-se como Cícero se refere, ao final, às origens de *humanitas* na Grécia e ao novo papel propagador do qual Roma deve imbuir-se.

<sup>62</sup> Tradução livre: “Ao perguntar, ouço falar que está tendo grande sucesso na administração de justiça e *humanitas* em sua província, o que, espero, continue assim. Com seu tato, fez-se aceito pelas pessoas, tato este que consiste em fazer de cada homem honesto seu amigo, e em ganhar a afeição dos humildes sem que percam o respeito por seus superiores.”

<sup>63</sup> Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, 15.12.

evolução em direção à *humanitas*, como a gratificação por lealdade (*fides*), um dos elementos presentes no conceito de *humanitas*, apresentado por Woolf.<sup>64</sup>

Para além do prestígio, havia inúmeros benefícios atrelados a concessão de *latinitas*, já que membros da comunidade latina possuíam direitos exclusivos, como o de negociar com cidadãos romanos e de ter suas próprias leis e instituições, ainda que moldadas à imagem romana. Outrossim, tais comunidades agraciadas com *latinitas*, ganhavam, com freqüência, a disputada cidadania romana. *Humanitas*, por sua vez, garantia a seus afiliados o direito de participar de uma ampla rede de patronato, uma forma de obtenção de direitos e poderes extremamente disseminada no Império. Diante de tantos benefícios, Woolf conclui que a aristocracia das províncias teria seu intento em se romanizar totalmente justificado. Entretanto, Woolf vai mais além, descartando a possibilidade de haver no âmago daquelas elites provincianas algum espaço livre dos efeitos sedutores da adoção dos costumes romanos. Afinal, argumenta, abraçar a cultura romana era mais do que uma estratégia para alcançar recompensas materiais, antes, era irresistível dado seus atributos encantadores: mansões no campo, casas luxuosas nas cidades, os banhos, a gastronomia, enfim, confortos que inebriavam os sentidos. Tais efeitos não passaram despercebidos dos governantes romanos, que oportunamente lançaram mão de seus usos na persuasão e na captação de elites das províncias.<sup>65</sup> A comparação com o texto e as idéias de MacMullen mostrado acima é inevitável. Como lembra Funari, as novas diferenças geradas no seio das comunidades e entre as camadas aristocráticas das províncias favorecia o controle romano, e eram, de fato, promovidas pelos romanos que, entre outros benefícios advindos dessas diferenciações, muitas vezes

---

<sup>64</sup> Woolf, 1999, pp. 65-6. Ver Tácito, *Historiae*, 3.55.

<sup>65</sup> Woolf, 1999, pp. 67-8.

logravam desarticular uniões que poderiam levar às resistências e às revoltas contra Roma.<sup>66</sup>

As escolas, preparadas pelos romanos para educar os filhos das elites locais, em especial nas províncias do Ocidente, tinham como motivo maior disseminar o ensino da língua latina e da arte da retórica. A educação nos moldes da cultura romana foi um veículo propagandista inestimável para os romanos, ao mesmo tempo em que mostrava-se valiosa para a elite dos povos dominados, uma vez que, dada a mobilidade social que Roma oferecia, preparava seus filhos para trilhar os caminhos até a desejada seara da aristocracia romana. Tais alunos, impelidos pela sedução de *humanitas*, e cientes do caráter inclusivo do qual a civilização romana estava dotada, encontravam em seu passado bárbaro a perfeita legitimação para a conquista, que em última instância, tirara-os da escuridão. Ao adotar a ideologia de *humanitas*, a aristocracia não-romana ganhava a legitimação para governar sobre seus subordinados menos cultos. Ou seja, ela adquiria o dever de civilizar, também. Criou-se, desta forma, para Greg Woolf, uma aristocracia imperial romana em todo o Ocidente, então sob o regime de Roma, unificada pelo desejo de adotar os conceitos de *humanitas*, enfim, de ser romanizada para, logo a seguir, também ela, romanizar.<sup>67</sup>

A hipótese apresentada por Woolf é forte. Todavia, parece-me, apresentam-se dois problemas. Primeiro, não há como medirmos a unidade do Império de forma objetiva. A hegemonia do Império pode não ser nada mais do que uma construção anacrônica, permeada por diversos discursos imperialistas modernos. Precisamos voltar nosso olhar para as evidências que denotam as assimetrias, ainda que possam não estar diretamente diante do nosso olhar. Em segundo lugar, Woolf não apresenta uma forma convincente de como a romanização

---

<sup>66</sup> Funari, 2001, p. 86.

<sup>67</sup> Woolf, 1999, pp. 74-5.

passou das elites para as camadas inferiores. Em seu trabalho, encontramos diversas menções às camadas aristocráticas e seus descendentes, sem encontrarmos, entretanto, uma formulação teórica bem desenvolvida que explique a passagem da cultura romana, ou galo-romano, como defende Woolf, para os menos afortunados. Tudo o que temos é uma possível emulação. Dada a complexidade que envolveu a expansão cultural romana para vastos territórios da Europa, África e Ásia, habitados por povos de culturas tão distintas quanto complexas elas mesmas, espera-se que as camadas mais pobres tenham sido, também, afetadas e, certamente, negociado com o poder romano de formas muito variadas. A simples emulação não me parece dar conta dessa complexidade.

### **Considerações Finais**

A expansão imperialista de Roma apresenta-se diante dos historiadores e arqueólogos como um fenômeno de grande complexidade. Em nossas interpretações daquilo que se habituou chamar de romanização percebemos o peso da diacronia de termos e conceitos antigos representados no presente. A natureza do imperialismo romano, como ela era interpretada e representada pelos antigos, deve ser estudada na mesma medida em que devemos perscrutar a forma como se deu a reapropriação de conceitos antigos para legitimar ações da modernidade.

Este artigo apresentou uma das possíveis motivações para a romanização, sem, contudo, deixar de notar que nenhum conceito permanece estável para sempre, e o mesmo deve ter se dado ao longo da existência do Império Romano. Se foi o ideal de *humanitas* uma das forças motrizes da expansão romana, não deve ter sido interpretada de forma equânime por todos aqueles afetados por tal

expansão. Assim, parece-me improvável que todas as camadas aristocráticas das províncias do Império Romano tivessem sido integralmente seduzidas pela cultura romana ou afetadas da mesma forma. Não se deve descartar a possibilidade de tais camadas sociais nutrirem, por vezes, sentimentos identitários distintos daqueles trazidos pelos romanos.

O Império Romano é hoje visto mais como uma força intervencionista do que altruística. Medir o grau dessa intervenção tem se mostrado uma tarefa bastante polêmica, ainda que rica. Não se trata de negar a existência da dialética do poder: a aparente hegemonia do Império Romano, com suas assimetrias, que isso fique claro, deve mesmo ter sido alcançada por meio dos múltiplos usos do poder, desde a simples coerção militar até o diálogo cultural mantido naquele emaranhado de culturas e de sentimentos variáveis de identidade. Tampouco se trata de negar a possibilidade de um processo de ‘aculturação’ eficiente, mas sim, de duvidar de um que pudesse ser irrestrito e onisciente. Muito tem sido falado sobre a adesão das camadas aristocráticas locais. A simples emulação de suas ações e aspirações por parte das camadas inferiores não dá conta de um fenômeno tão complexo como a romanização. Assim, as camadas mais pobres daquelas sociedades parecem estar cada vez mais no foco dos pesquisadores. As resistências podem estar obliteradas, escamoteadas mesmo, no cenário público. Mas elas estão lá se olharmos com cuidado, se procurarmos por elas. É preciso, também, olhar para além do cenário público e perscrutar o privado. Ainda há muito que interpretar sobre a Antigüidade e suas sociedades.

## **Agradecimentos**

Gostaria de agradecer a todos do CPA/Unicamp pela oportunidade e apoio

institucional e, em especial, ao professor Dr. Pedro Paulo A. Funari pelo convite e suporte.

### **Referências Bibliográficas.**

#### **Fontes Antigas:**

AULUS GELLIUS, *The Attic Nights*. With an English Translation by John C. Rolfe, PhD., Litt.D. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. 1978.

CÉSAR, *The Gallic War*. With an English Translation by H.J. Edwards, C.B. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. The Loeb Classical Library, 1986.

CÍCERO, *The Letters to His Brother Quintus*. Translated by W. Glynn Williams, M.A.. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. The Loeb Classical Library, 1989.

ESTRABÃO, *The Geography of Strabo*. With an English Translation by Horace Leonard Jones, PhD., L.L.D. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. The Loeb Classical Library, 1988.

PLÍNIO, o Moço, *Letters and Panegyricus*. With an English Translation by Betty Radice. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. The Loeb Classical Library, 1975.

TÁCITO, *Agricola*. Translated by M. Hutton. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. The Loeb Classical Library, s.d..

VIRGÍLIO, *Eneida*. Tradução de David Jardim Junior. Ediouro, s.d..

#### **Fontes Modernas:**

DÍAZ-ANDREU, M. (1996) "Constructing identities through culture: the past in the forging of Europe". In: P. Graves-Brown, S. Jones e C. Gamble (eds) *Cultural Identity and Archaeology: the construction of European communities*. Londres: Routledge. Pp. 48-61



- FREEMAN, P.W.M (1993) “ ‘Romanisation’ and Roman material culture”. *JRS* vol. 6, pp. 438-41.
- FUNARI, P. P. A. (2001) *Grécia e Roma*, São Paulo: Contexto.
- GARNSEY, P. (1991) “The Generosity of Veyne”. *JRS* vol. 81, pp.164-8.
- GARNSEY, P. D. A. e C. R. Whittaker eds. (1978) *Rome’s African Empire under the Principate*. Cambridge: CUP
- GARRAFFONI, R. (2008) ‘Bretanha Romana: Repensando os Discursos Arqueológicos’. *In*: FUNARI, P. P. A. et alii (orgs.) *História Antiga: contribuições brasileiras*, São Paulo: AnnaBlume.Pp. 101-14.
- HANSON, W.S. (1997) “Forces of change and methods of control”. *In* Mattingly ed. (1997), pp.67- 80.
- HINGLEY, R. (1997) “Resistance and domination: social change in Roman Britain”. *In*: Mattingly ed. (1997), pp. 81-100.
- \_\_\_\_\_ (1996) “The ‘legacy’ of Rome: the rise, decline, and fall of the theory of Romanization”. *In* Jane Webster e Nicholas J. Cooper eds. (1996) *Roman Imperialism: Post-Colonial Perspectives*, pp. 35-48. Leicester: Leicester Archaeology Monographs 3.
- JONES, S. (1997) *The Archaeology of Ethnicity: Constructing identities in the past and present*, Londres: Routledge.
- LAURENCE, R. e J. Berry eds. (1998) *Cultural Identity in the Roman Empire*, Londres: Routledge.
- MACMULLEN, R. (2000) *Romanization In The Time Of Augustus*. New Haven: Yale University Press.
- MATTINGLY, D.J. ed. (1997) *Dialogues in Roman Imperialism. Power, discourse and discrepant experience in the Roman Empire*. *JRS* (suplemento 23), Portsmouth: RI.
- MILLETT, M. (1990) *The Romanization of Britain: An essay in Archaeological Interpretation*. Cambridge: CUP (edição em paperback 1992).

- NASH, D. (1990) "Imperial Expansion Under the Roman Republic" *In*: Rowlands, M. & Larsen, M. & Kristiansen, K. (eds) *Centre and Periphery in the Ancient World*. Cambridge, CUP. Original de 1987, essa edição de 1990. Pp. 87-103.
- ROWLANDS, M., M. Larsen & K. Kristiansen eds. (1990) *Centre and Periphery in the Ancient World*. Cambridge: CUP. Original de 1987, essa edição de 1990.
- ROWLANDS, M. (1990) "Centre and Periphery: A Review of a Concept ". *In*: Rowlands, M. & Larsen, M. & Kristiansen, K. (eds). *Centre and Periphery in the Ancient World*. Cambridge: CUP. Original de 1987, essa edição de 1990. Pp. 1-11.
- SALWAY, P. (1984) *Roman Britain*, Oxford: Oxford University Press.
- SILVA, G.J. (2007) 'Antigüidade e Modernidade: o Nascimento de Vercingetorix na Escrita da História Francesa após a 1789'. *In*: CERQUEIRA, F. V. et alii (orgs.) *Guerra e Paz no Mundo Antigo*, Pelotas: IMP/LEPAARQ-UFPEL. Pp. 257-79.
- VEYNE, P. org. (1991) "O Império Romano". *In*: Philippe Ariès e G. Duby, *História da Vida Privada: Do Império Romano ao ano mil*, vol. I, São Paulo: Companhia das Letras, pp.13-223.
- WALLACE-HADRILL, A. (1989) "Rome's Cultural Revolution". *JRS* vol. 79, pp. 157-164.
- WHITTAKER, C.R. (1997) "Imperialism and culture: the Roman initiative". *In*: Mattingly ed. (1997), pp. 143-163.
- WOOLF, G. (2001) "MacMullen's Romanization". *JRA*, vol. 14(2). Pp. 575-79.
- \_\_\_\_ (1999) *Becoming Roman: the origins of provincial civilization in Gaul*, Cambridge: CUP.
- \_\_\_\_ (1997) "Beyond Romans and natives". *World Archaeology* 28, pp.339-50.
- \_\_\_\_ (1996) "Monumental Writing and The Expansion of Roman Society in the Early Empire". *JRS* 86, pp. 22-39.
- \_\_\_\_ (1992) "The unity and diversity of Romanization". *JRA* 5, pp. 349-52.

# AARTE MAIËUTICA SEM PRESSUPOSTOS DE SÓCRATES<sup>1</sup>

**Thomas Alexander Szlezák\***

**Resumo:** Como maiêutico, Sócrates é, em princípio, intelectualmente infecundo e também se priva, por falta de juízos próprios, de qualquer manifestação de uma determinada opinião – pelo menos assim revela a sua própria descrição de seu método maiêutico. Entretanto, no decorrer de seu diálogo maiêutico com Teeteto, fica demonstrado que Sócrates de forma alguma teme expressar opiniões fortes e que ele é, de todo, fecundo intelectualmente na utilização dos “μέγιστα γένη” dialéticos. O maiêutico, aparentemente desprovido de opiniões, é, na verdade, o sábio dialético. A maiêutica socrática repousa sobre a dialética platônica. Isso é mostrado com particular clareza no excurso filosófico (172c-177c). Se Sócrates somente pergunta ou se ele afirma com audácia, depende do interlocutor: ao jovem Teeteto ele se dirige de forma “maiêutica”, ao velho Teodoro, de forma maciçamente metafísica.

## **SOCRATES' UNASSUMING MAIEUTIC ART**

**Abstract:** As a maieutic, Socrates is, in principle, intellectually barren and also abstains from expressing a given opinion for lack of own discernment - at least this is how the description of his own maieutic method depicts it. Indeed, it is shown in the course of the maieutic dialogue with

---

\* Tradução: Daniel Dobrigkeit Chinellato

<sup>1</sup> Conferência proferida no dia 17 de outubro de 2007 em Praga, no âmbito do VI Simpósio Internacional da Sociedade Platônica Tcheca.

Theaetetus that Socrates is not afraid to express strong views and that he is by all means fruitful in the exercise of the dialectic “μέγιστα γένη”. The Maieutic, apparently devoid of all opinions, is, at heart, the knowing Dialectician. The Socratic maieutics rests on the Platonic dialectic. This is shown with particular clarity in the philosophical digression (172c-177c). Whether Socrates only asks or whether he boldly affirms depends on the partner: he addresses the young Theaetetus in a “maieutic” way, whereas he talks to Theodorus in a mostly metaphysical way.

(1)

De forma notável e não usual, rara e até desviante, em síntese: *atopos* (ἄτοπος), assim Sócrates mostra-se para seus próximos, quase sempre e em quase tudo o que ele fala e faz. Não é de forma gratuita, pois, que a palavra chave *atopia* (ἀτοπία) emoldura a grande fala de Alcibiades sobre Sócrates no *Simpósio* (215a2, 221d2).

No entanto, a explicação de sua “arte” (τέχνην) da “ajuda no parto” (N.T. *Geburtshilfe*) filosófico no diálogo com Teeteto encontra-se entre o que há de mais singular entre aquilo que Platão colocou na boca deste ἀποπύτατος (*Teeteto* 149a9). Pois não é de se estranhar quando um velho homem de 70 anos, com muita experiência em assistir a jovens ávidos por conhecimento (como ele mesmo deixa transparecer: 150d e ss.), confia a um estudante de Matemática muito jovem, logo na primeira conversa conjunta e após somente uma curta preparação em longo discurso (150b-151d), o segredo da sua relação com as experiências de pensar dos outros? Isso seria compreensível, se Teeteto, por si só, tivesse pedido por orientação de Sócrates, ou se Sócrates declamasse princípios pedagógicos e didáticos racionalmente justificados que estivessem abertos à discussão geral. No entanto, Teeteto não chegou espontaneamente até Sócrates, mas somente sob ordem de seu professor Teodoro (144d7), e Sócrates não

oferece uma teoria de uma didática racional, mas fala de Deus que o obrigaria a prestar “ajuda no parto” (150c7-8), assim como de seu *daimon* (151a4), uma instância cujas decisões não são passíveis de serem compreendidas racionalmente, até mesmo por ele próprio. O mais estranho é, entretanto, que essa revelação sobre sua arte do diálogo exigida por Deus, que soa muito pessoal, é apresentada como uma coisa muito nova, como um segredo que o jovem deve guardar para si: “Mas não me traia para os outros. Pois que fique secreto, meu amigo, que eu possuo essa arte” (149a7).

Uma vez que a “maiêutica” socrática pertence desde sempre ao legado corrente da formação de todos entendidos na Filosofia, raramente encontramos, nos intérpretes, uma admiração à altura da singularidade dessa cena. Por um bom motivo, Sócrates só fala sobre seu procedimento quando o seu valor é questionado (por ex., *Protágoras* 334c-338e; *República* 487b e ss.) – aqui ele praticamente impinge seu segredo ao estudante de matemática. De mais a mais, Teeteto não passa de um desconhecido para ele. É ele o destinatário certo para uma explicação que, até aqui e ao longo de todo tempo, não fora compartilhada com ninguém? E, antes disso, ainda seria preciso perguntar, até que ponto um diálogo com um matemático sobre o conceito do Saber – portanto, uma conversa com um representante da disciplina talvez mais racional sobre a *episteme* (ἐπιστήμη) como essência da racionalidade – pode ser, afinal, o motivo certo para a revelação de um método supostamente “imposto” por Deus.

Tais improbabilidades, imanescentes à situação do diálogo, são, pelo visto, conscientemente aceitas por Platão. Olhando para além das fronteiras do diálogo, saltam logo aos olhos duas outras singularidades: que Sócrates exija que se mantenha o segredo de uma informação que tenha permanecido oculta aos

outros<sup>2</sup>, é difícil de compatibilizar com sua garantia na *Apologia*, de que ele nunca havia dito em particular a alguém algo que também todos os outros não ouvissem (*Apologia* 33b6-7). E que ele, em suas conversas nada ensina, mas somente coloca perguntas, já havia sido expressado no diálogo com Mênon e havia sido demonstrado no interrogatório de um escravo, sem nenhuma formação em geometria, sobre um problema geométrico<sup>3</sup>. Pois outros já chegaram a conhecer o método maiêutico de Sócrates de forma minuciosa e com toda clareza teórica. Por outro lado, se Teeteto fosse, realmente, o primeiro e único a conhecê-lo e tivesse que mantê-lo secreto, isso seria contra os próprios princípios de Sócrates.

Poder-se-ia objetar contra a confrontação com a passagem da *Apologia* que o discurso de defesa perante o júri popular e o diálogo sobre o conceito do Saber sejam dois produtos literários tão distintos, tanto em relação à forma, quanto em relação à atmosfera intelectual, que, preferivelmente, não deveriam ser correlacionados. Entretanto, esta objeção não seria convincente: no fim do diálogo vimos a conhecer que agora Sócrates deve comparecer perante a acusação apresentada contra ele por Meletos (210d). E esta acusação diz respeito a nada mais do que o comportamento de Sócrates enquanto professor, portanto aquilo por ele próprio tematizado. Mas por que ele tematiza seu método de ensino?

No início do importante adendo no meio do Diálogo, ele observa que aqueles que se ocuparam muito tempo com Filosofia fazem papel de irrisórios oradores perante o júri (172c3-6) – claramente ele está antecipando seu papel futuro

---

<sup>2</sup> Cf. 147a7: λέληθα ... ταύτην ἔξω πὲν τέχνην.

<sup>3</sup> *Mênon* 82a-85d, especialmente 84c11: οὐδὲν ἄλλ' ἢ ἐρωτῶντος ἐμοῦ καὶ οὐ διδάσκοντος, 85d3 οὐδενὸς διδξαντος ἄλλ' ἐρωτήσαντος.

perante o júri popular, para o qual somente a acusação de Meletos, mencionada apenas ao final do Diálogo, poderia levá-lo<sup>4</sup>. Portanto, Platão estabeleceu uma relação muito clara com a *Apologia*, e seria totalmente artificial postular uma estrita falta de relação na pergunta sobre o público ou o não-público das declarações de Sócrates.

O texto mesmo tece uma ligação também ao *Mênon*: Sócrates diz que Teeteto certamente já ouvira que ele conduziria os Homens à aporia, e o jovem o confirma (149a8-b1). Isto leva o leitor a refletir sobre o comentário de Mênon, de que ele já ouvira falar, antes do encontro com Sócrates, que este se encontrava, ele próprio, constantemente na aporia, e também trazia os outros à aporia (*Mênon* 79e7). No entanto, Sócrates constata uma diferença entre a percepção pública de seu método, assim como ele chegou aos ouvidos de Teeteto, e aquilo que ele, em particular, agora lhe comunica sobre seu método: a questão da aporia é conhecida, porém as pessoas não sabem nada sobre a “ajuda no parto” (*ἅτε οὐκ εἰδότες*, 149a8).

Nós costumamos considerar a “maiêutica” pura e simplesmente como o método socrático, e a achamos também e justamente nos primeiros diálogos aporéticos. Afinal, Sócrates busca, também no *Mênon*, extrair do escravo de seu interlocutor somente as opiniões verdadeiras que estavam dentro dele (*Mênon* 85b8-c7) e, por conseguinte, não estaremos falseando nada – assim se deveria supor – se considerarmos tal como um ato de “ajuda no parto”. Porém, Platão não se utiliza da metáfora no *Mênon*: *μαιεύεσθαι*, *μαιεία* e *μαιευτική* encontram-se somente no Teeteto, nem antes e nem depois<sup>5</sup>. Quando a revelação

---

<sup>4</sup> Para situar o diálogo com Teeteto imediatamente antes do momento do processo ver P. Friedländer, *Platon*, Volume III, 3ª. Edição, 1975, 151 f. e 171 f.

<sup>5</sup> *μαιευτική* no *Político* 268b1 não diz respeito ao método filosófico.

da real essência do método socrático é aqui oferecida ao jovem Teeteto como uma novidade secreta, o texto não sugere um novo método socrático, mas, sim, uma nova interpretação deste.

Como essa interpretação difere daquilo que conhecemos do *Mênon* e, no geral, da *práxis* dialógica das obras anteriores? Podemos tentar exprimir o mais importante nos três pontos seguintes:

(1) Sócrates reconhece expressamente como verdadeira a opinião difundida sobre si, de que ele não manifesta nem mesmo uma opinião sobre coisa alguma (*αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀποφαίνομαι περὶ οὐδενός*), pois ele não dispõe de uma compreensão própria (150c4-7). Além disso, ele parece ser, em princípio, intelectualmente árido (150c7-d2) – isso em oposição às parteiras que teriam anteriormente ajudado a dar à luz pelo menos uma vez (149b10–c3).

(2) Sócrates pode julgar se o “parto” intelectual de um outro é “verdadeiro” ou não (*κρίνειν τὸ ἀληθές τε καὶ μὴ*, 150b3, cf. b9-c3), e esta é a maior e a mais bela realização (*μέγιστόν τε καὶ κάλλιστον ἔργον*, b2-3).

(3) Assim como as parteiras, Sócrates dispõe da arte de reunir os interlocutores certos para a geração intelectual (149d5–8 e 150b6-7: a “arte” de Sócrates da assistência no parto abrange tudo o que faz parte da arte das parteiras).

O terceiro ponto coloca Sócrates quase em igualdade com as parteiras, o segundo o eleva sobre estas, enquanto o primeiro o coloca muito atrás delas.

Que Sócrates ocasionalmente possa recomendar outros como professores, ainda mesmo que seja exigido um relacionamento com ele próprio,



é conhecido de outros diálogos<sup>6</sup>. Aqui, porém, tal fato escalou para uma autêntica capacidade de mediação da respectiva pessoa ‘certa’, capacidade esta da qual Sócrates deveria estar particularmente orgulhoso, caso se mantivesse, também aqui, a analogia com as parteiras (cf. 149d10-e1, juntamente com 150b6-7) (ponto 3). O problema do julgamento da autenticidade ou da “veracidade” de um parto nem se coloca para as parteiras (150a9-b2), enquanto que no caso da assistência no parto filosófico é, de tudo, o mais importante – Sócrates, dispondo de tal julgamento, portanto, torna-o superior às parteiras (150a8-9) (ponto 2). Uma comparação direta é evitada no primeiro ponto, mas deveria estar claro que ninguém pode exercer competentemente uma τέχνη manual sem jamais ter manifestado uma opinião, quer seja sobre as próprias regras da τέχνη, quer seja acerca de certos dados sobre a respectiva tarefa em questão. Com certeza as parteiras fazem coisa semelhante. Pela renúncia a qualquer ἀποφαίνεσθαι, a arte da parteira intelectual aparenta estar em posição mais fraca do que a da parteira física. Na verdade, no *Mênon*, o ponto de partida não é a ignorância (e, por conseguinte, a aporia) de Sócrates (cf. por ex. 80c8-d1) e não segue disso, em absoluto, uma renúncia à tomada de posição: assim, Sócrates assegura que ele admite como verdadeiras a opinião de seus sábios informantes sobre a imortalidade da alma, sua anterior tomada de conhecimento de todas as coisas e a possibilidade da reminiscência (ἀνάμνησις) (81e1–2).

A “nova” interpretação do método socrático representa, dessa forma, um agravamento considerável perante o *Mênon* e os outros diálogos de juventude e de transição: a ignorância de Sócrates não é somente a ausência de ἐπίστασθαι, mas chega a ser tomada, rigorosamente, como uma renúncia a ἀποφαίνεσθαι.

---

<sup>6</sup> *Laques* 200d2, semelhante ao diálogo, talvez não autêntico, *Teages* 127e5-128a1. No *Protágoras* Sócrates recomenda o jovem Hipócrates a Protágoras: 310e, 316b-c.

Por outro lado, a ação abençoada de Sócrates como mediador do interlocutor certo é agora programa e parte da *τέχνη*, que culmina, por sua vez, na orgulhosa reivindicação de ser capaz de julgar, com certeza, a verdade ou a falsidade de produtos intelectuais.

Mas o que é um interlocutor “certo” e segundo qual critério pode-se averiguar a verdade e a falsidade de “partos” intelectuais?

(2)

É conhecida a passagem em que Sócrates, em meio à discussão de uma difícil questão, subitamente declara Teeteto “belo” (185e3). Com isso, ele explicitamente contradiz Teodoro que declarara seu aluno feio (143e6-9): parecido com Sócrates e quase tão feio quanto ele, com um nariz arreganhado e os olhos saltados. Sócrates, evidentemente, não contesta que, dessa forma, tenha-se descrito corretamente a fisionomia de Teeteto. Ele enaltece o jovem como belo, “pois quem fala de forma bela, é belo e bom” (185e4-5).

Nós não iremos ainda perceber incompatível com o *αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀποφαίνομαι περὶ οὐδενός* programático (150c5-6) o fato de que Sócrates, aqui, decida totalmente e exprima, com notável entusiasmo, uma opinião sobre um indivíduo, – mas sim, que este julgamento particular sobre esta determinada pessoa esteja justificado com uma frase genérica sobre a beleza humana: esta consiste na beleza intelectual, que se mostra no *καλῶς λέγειν*. Sócrates declara-se, assim, partidário dessa forte afirmação, muito distanciada da opinião comum que procura o Belo no visível. É indiscutível o fato de que, por trás dessa afirmação, figura uma concepção de Homem. A frase central desta concepção reza: o Homem é a sua Alma – de outro modo o julgamento sobre Teeteto deveria dizer: “Você é,

em parte, bonito (a saber, intelectualmente bonito) e, em parte, feio (a saber, fisicamente feio)". Entretanto, Teeteto não é o seu corpo (da mesma forma que Sócrates não é o seu corpo: cf. *Fédon* 115c5-e4). Sem dúvida, isso será deixado implícito.

Entretanto, a passagem contém ainda mais do positivo e do definitivo. A resposta de Teeteto, que suscitou o reconhecimento entusiástico foi, para Sócrates, exatamente "o que pareceu para mim mesmo" (185e8). Assim Sócrates já tinha, antes de suas perguntas ao interlocutor, uma opinião sobre o problema aqui tratado, e, se ele agora expressa a identidade de ambas as respostas, este é um caso claro de ἀποφαίνεσθαι, de uma tomada de posição unívoca em seu próprio nome.

Além disso, Sócrates declara ter sido seu desejo que Teeteto compartilhasse igualmente sua opinião (ἐβουλόμην δὲ καὶ σοὶ δοῦναι, 185e8). Para alcançar esse objetivo, ele também teria lançado mão de uma longa argumentação, do que ele foi poupado graças à capacidade de compreensão rápida de Teeteto (e5-6). A situação básica dialética descrita aqui é exemplar:

(1) O dialético tem uma resposta clara para a pergunta que ele mesmo formulou.

(2) Ele deseja que o seu interlocutor – na medida em que este seja apropriado para tal – chegue àquela opinião que ele próprio já possuía desde o início.

(3) Para esse propósito, ele continua a perguntar até que o interlocutor seja da mesma opinião.

(4) Se a concordância será alcançada em um tempo mais curto ou mais longo, depende totalmente da constituição intelectual do interlocutor: quem é

“bonito” não necessita de uma “explicação muito longa” pois, ao contrário, entende imediatamente.

O texto não afirma que essa relação do condutor do diálogo com o seu assunto e com seu interlocutor valha igualmente para todas as fases do diálogo ou, em outras palavras: na verdade, o texto não diz que aqui está designada, verdadeiramente, a situação *fundamental* dialética<sup>7</sup>. Todavia, Platão faz Teodoro dizer, no começo do questionamento por Sócrates: “guie-me para onde você deseja” (ἀλλ’ ἄγε ὅπῃι θέλεις, 169c4). Esta frase revela a ingenuidade do matemático, como certamente assegurariam os atuais *κοιμψότεροι* da exegese de Platão – ou talvez a clara visão metódica de um professor velho e experiente<sup>8</sup>?

Mas é de todo modo apropriado ver o “dialético” no Sócrates do *Teeteto*? Há pouco redefinido como “maiêutico”, que não dispõe de nenhuma compreensão própria (150c4-d2) – e isso, aparentemente, por princípio e sempre – não parece ser a pessoa certa para representar a *ἐπιστήμη* que, em outras passagens, é designada definitivamente como a mais elevada e a mais verdadeira (*Sofista* 253c4-5; *República* 534e2-535a1; *Filebo* 58a1-5) e que é destinada a alcançar o *μέγιστον μάθημα* (*República* 503e-541b *passim*).

Um olhar sobre a constituição daquela resposta de Teeteto que tanto entusiasmou Sócrates pode-nos poupar de uma separação precipitada entre o “maiêutico” e o “dialético”. Depois de um trecho mais longo em que Teodoro era

---

<sup>7</sup> Como prova de que este é o caso, serviu minha tentativa de reprodução textualmente próxima do modo de comunicação filosófico em cada um dos diálogos na obra *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlim – Nova Iorque 1985 e na obra *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen. Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie, Teil II*, Berlim – Nova Iorque 2004 (pp. 91- 127 sobre Teeteto).

<sup>8</sup> A respeito da figura de Teodoro veja *Das Bild des Dialektikers* (veja nota de rodapé 7) pp. 98-103, para a passagem citada ver p. 100 e ss..

o respondente (168c-184b), Sócrates retorna a seu intento de libertar, por meio de sua arte da maiêutica, Teeteto da sua gestação a respeito do conceito do Saber (184a8-b2). Primeiramente é ensinado ao jovem em uma suave crítica que, de vez em quando, se faz necessária uma forma de expressão mais precisa, razão pela qual sua resposta – a qual, por sinal, lhe fora pré-formulada por Sócrates (184b8-10) –, de que nós vemos o branco e o preto com os olhos, os sons agudos e graves com os ouvidos, precisa ser substituída pela correta – a qual igualmente lhe fora pré-formulada por Sócrates (c5-7) –, de que nós não vemos “com”, mas somente “através” dos olhos e ouvimos “através” dos ouvidos (*ὡι ὁρῶμεν* e *ὡι ἀκούομεν* em contraposição a *δι’ οὗ ὁρῶμεν* e *δι’ οὗ ἀκούομεν*). Sócrates não apenas dá a própria forma de expressão correta, mas também renuncia a questionar Teeteto “maieuticamente” a justificativa para ela e para o novo *status* que olhos e ouvidos adquirem: ele explica por si que seria ruim se as múltiplas percepções residissem dentro de nós independentemente como dentro de um cavalo de madeira e não contribuíssem para uma instância integrada (*εἰς μίαν τιναῖ ἰδέαν*). Além disso, Sócrates ainda acrescenta o nome a esta unidade sobre as percepções singulares, sem o impor dogmaticamente: *εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν*. No entanto, em relação à *ψυχή*, que é o próprio sujeito da percepção, os olhos e os ouvidos tornar-se-ão meros instrumentos dos sentidos, ou *ὄργανα* (184d1-5). Sócrates ainda deixa entrever, na forma de pergunta, que a atitude de relacionarmos cada uma das percepções visuais e outras percepções ao corpo poderia criar dificuldades (d7-e2). Na clara consciência de que tudo, até agora, tenha vindo dele – o que ele deprecia de forma auto-irônica como um “estar ativo para ti” (e4) – o “maiêutico” em Sócrates chama de volta o bom pupilo: seria melhor se Teeteto respondesse (184e2-4).

Contudo, nada é alterado por essa “guinada” na conversa: Sócrates apresenta ao jovem interlocutor uma série de pensamentos possíveis sobre duas percepções: de que ambas existem (185a9), de que são distintas entre si, mas idênticas consigo próprias (a11-12), de que juntas elas são duas, no entanto, cada uma é uma (b2), de que elas são semelhantes ou dessemelhantes entre si (b4-5). O pressuposto socrático para todos estes pensamentos foi o de que não é possível compreender o objeto de uma percepção com a outra percepção e que uma sentença sobre uma percepção não pode ser proferida pelo aparato dos sentidos de uma outra percepção (184e8-185a7). Pois vem à tona a pergunta através de qual ὄργανα nós iremos proferir as tais sentenças mencionadas sobre cada uma das duas percepções (185b7-c8). A brilhante resposta de Teeteto consiste então em que ele, conforme Sócrates anteriormente sugerira (184e1-2), não quer mais ligar, de fato, estas sentenças ao corpo, mas explica que para elas não existe nenhum ὄργανα, ao contrário, considera tais propriedades “comuns” a todas as coisas, “a própria alma através de si própria”, αὐτῆ δι’ αὐτῆς ἡ ψυχὴ (185c9-e2).

Por que esta resposta de Sócrates é classificada como exorbitante, como fantasticamente boa (d5-6, e3-8)? Uma razão poderia ser que Teeteto é capaz de dar o passo aqui exigido: o passo do reconhecimento ligado ao corpo, que os sentidos fornecem, para o reconhecimento incorpóreo do pensar, que ocorre somente na consciência. A outra razão reside nos conceitos através dos quais é dado o passo decisivo para se afastar do sensível: são os pares de conceitos ser – não ser, semelhança -dessemelhança, igualdade - desigualdade, unidade – duplicidade (ou multiplicidade: cf. 185b2 com d1), além de – acrescentado espontaneamente pelo jovem matemático – par – ímpar. Eles não são introduzidos por Teeteto, mas significa muito o fato de que ele os retira corretamente das

sentenças verbais formuladas por Sócrates (por ex.: ὅτι ἀμφοτέρω ἔστών, 185a9) de forma conceitualmente abstrata (por ex.: οὐσία, 185c9) e consegue complementá-las por si mesmo.

O maiêutico não pensa em dar uma explicação para origem e significado dos pares de conceitos por ele introduzidos. Por sobre o efusivo elogio do interlocutor e da utilização imediatamente seguinte do conceito de οὐσία para a verificação da falha do Ser, da Verdade e do Saber (οὐσία, ἀλήθεια, ἐπιστήμη) através da percepção e, com isso, para a refutação da equação “Saber é percepção” (186a2-e12), pode-se facilmente deixar de ver tudo o que está por trás da introdução desses conceitos. O diálogo *Sofista* dá informação sobre isso. Após estabelecida a possibilidade e necessidade da “mistura” de conceitos puros, o visitante de Eléia pergunta se se faz necessária uma “Ciência” (ἐπιστήμη) a fim de verificar corretamente quais conceitos são concordantes entre si e quais são excludentes entre si (*Sofista* 253b8-c3).

Teeteto, que também é o jovem interlocutor do condutor da conversa neste diálogo, responde que, talvez, fosse necessária a máxima ciência de todas (c4-5). Depois que o visitante eleático atribuiu a esta ciência o nome “Dialética” (253d2-3), e enumerou suas tarefas com respeito às possíveis relações entre unidade e multiplicidade (d5-e2) – se bem que em uma formulação bastante crítica, razão da promessa da pronta retomada da pergunta pelo dialético ou filósofo (254 b2-4) –, ele sugere, para agora, tomar algumas das “maiores espécies” (προελάμενοι τῶν μεγίστων λεγομένων (γενῶν respectivamente εἰδῶν) ἅττα 254c3-4), a fim de explorar a sua essência e sua capacidade de estabelecer uma comunidade entre si. Esta escolha entre os conceitos dialéticos máximos, porque mais gerais e fundamentais, compreende Ser – Não Ser, Repouso –

Movimento, Diferença – Igualdade, bem como os números (254d4-e5). É mais do que claro que o dialético de Eléia, quando, no *Sofista*, pretende fazer Teeteto compreender o conceito da dialética, trabalha com exatamente o mesmo instrumental conceitual que o “maiêutico” no *Teeteto*, quando quer resolver um problema de conhecimento teórico limitado. O grau e o alcance da disposição destes meios conceituais só ficam claros no *Sofista* -no *Teeteto* vale a suposição de que Sócrates não dispõe de nenhum entendimento e não toma posição com relação a nada. Mas porque ele se alegra tão enormemente sobre a resposta de Teeteto, nós só poderemos entender uma vez esclarecido que o até agora não reconhecido “maiêutico” não representa nada mais do que o dialético que, na sua procura por talentos (143d1-e3), esbarrou em um futuro dialético na figura do estudante de matemática.

(3)

Após a proximidade de conteúdo do ponto vital do *Sofista* ter agora revelado a identidade filosófica do “maiêutico”, não precisa mais causar grande espanto quando também encontramos, em Sócrates, traços que não podem ser bem postos em acordo com a sua exemplar abstenção de juízo em todas as perguntas e com sua infecundidade intelectual em princípio.

Um desses traços é seu destacado interesse pela doutrina do Ser de Protágoras e dos pensadores que o seguem. O ponto de partida foi o problema de conhecimento teórico introduzido por Sócrates: o que é *ἐπιστήμη* (*ἐπιστήμη ὅτι ποτέ τυγχάνει ὄν*, 145e9)? No entanto, após a retomada da questão na segunda tentativa de definição de Teeteto (“o Saber não é nada além de percepção”, 151e), Sócrates logo chega a falar na compreensão do Ser de



Protágoras. A transformação de uma questão teórica de conhecimento em uma questão ontológica não é uma mera evidência. Ela pressupõe o entendimento de que para cada opinião sobre a essência do conhecimento corresponde uma opinião sobre a essência dos objetos a serem conhecidos. Ao invés de elaborar este entendimento “maieuticamente”, Sócrates abrevia o procedimento: ele declara como uma formulação enigmática, ou seja, propositalmente vaga de Protágoras, para uso da plebe, a sentença do *homo mensura*, a que ele tinha até então recorrido para esclarecimento da definição de Teeteto (152a1 e ss.). A Verdade, no entanto, ele teria comunicado secretamente a seus alunos (152c8-10) – e já estamos na ontologia do eterno fluir de todas as coisas como a Verdade por trás do ensinamento formulado de modo eficaz para o público. É o entendimento de Sócrates que a doutrina do fluxo universal significa o mesmo que a sentença do *homo mensura* e esta, o mesmo que a definição de Saber de Teeteto, entendimento este que ele já traz consigo e introduz como seu próprio ponto de vista na conversa, antes de esclarecê-la com seus questionamentos. O interesse do maiêutico na ontologia de Protágoras se explica, como nós poderemos ver, em que ele próprio defende uma outra ontologia fortemente divergente.

A doutrina do Ser de Protágoras, a qual Sócrates encontra igualmente em Heráclito e Empédocles, em Épícarmo e Homero, afinal em todos a não ser Parmênides (152e2-10), consiste em explicar que não existe, em nenhum lugar, algo que em si fosse Um<sup>9</sup> ou um algo ou um ente-assim-criado, nada que tenha uma identidade fixa: nada *é*, tudo *será* somente através do movimento e da mistura (152d-e). Tudo é somente movimento e nada além. Há, porém, dois

---

<sup>9</sup> ἔν αὐτὸ καθ' αὐτὸ οὐδέν ἐστιν 152d3 = ἐν μηδὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶναι 182b3-4.

tipos (εἶδη) de movimento, um dos quais tem a capacidade de realizar, o outro a do sofrer (156a). No entanto, o ativo e o passivo não existem por si, mas só se tornarão o ativo e o passivo no encontro.

Aquilo que em um encontro era o ativo, no encontro seguinte com algo diferente se tornará um passivo (157a). Como nada é por si só, mas apenas se *torna* uma outra coisa, o “Ser” deve ser eliminado em toda parte, mesmo que usemos constantemente a palavra, por hábito ou ignorância. Também “algo”, “este” e “aquele” devem cair, assim como toda e qualquer denominação que imobilize a imaginação. Isto vale para propriedades singulares, bem como para agrupamentos de propriedades, que designamos como “homem” ou “pedra” ou qualquer outra espécie (157a-c).

Intimamente atada à pergunta sobre o Ser está a pergunta sobre a medida. Sócrates tinha empregado a sentença do *homo mensura* como ponte entre a definição do Saber como percepção e da ontologia do Ser em eterno movimento (o *φερομένη οὐσία* 177c7, 179d3). A medida de todas as coisas é o homem – desta sentença ninguém pode escapar. Assim, no discurso que Platão lhe passa como “ajuda” por Sócrates, o “supremo leviano Sócrates” (166a6), Protágoras diz a seus críticos: “também você deve suportar, quer queira quer não, que você é medida” (167d3).

O destino inescapável de ser medida não atinge somente cada homem, mas sim cada ser que possui percepção e, desta forma, cada porco e cada babuíno (161c5). A sentença do *homo mensura* se torna uma sentença sobre a *sus mensura*, e transforma cada possível sujeito no único avaliador competente de suas percepções, as quais, necessariamente, são verdades para ele (161d3-7). A sentença, assim, torna todos iguais em sabedoria – não apenas os homens entre si, mas também homens e deuses. Pois a sentença do sujeito

como medida pode ser empregada, conforme Sócrates constata, igualmente bem para os deuses (162c2-6).

Inicialmente, Sócrates tinha apresentado a ontologia do fluxo de modo tão maravilhosamente “objetivo”, que Teeteto não podia adivinhar se Sócrates a aprovava ou não (157c4-6). Mas, no mais tardar com a extensão da sentença da medida para porco e babuíno, fica claro que o maiêutico, supostamente sem opinião, assume uma postura fortemente contrária a ela. A conclusão de que o ensinamento de Protágoras igualaria o jovem Teeteto em seu Saber com cada deus, está destinada a deixar o interlocutor mais contrário a ela do que a igualdade com animais desprezíveis. Não necessariamente deve-se ter em mente a frase do “ateniense” da obra *Leis* (*νομοι*), de que deus, e não um homem qualquer, seja a medida de todas as coisas (*Leis* 716c4-6), para achar insuportável a anulação da fronteira entre o saber humano e o saber divino.

É claro que Platão está consciente do caráter fortemente retórico dessas objeções. Assim, para restabelecer a *fairness* gravemente ferida (164c7-d2), ele faz com que seu Sócrates parta em uma “ajuda” a Protágoras, a fim de que fique mais fiel à sua posição (165a-168c).

Mas também a ajuda de Sócrates – cuja competência Teodoro, o aluno de Protágoras, reconhece prontamente (168c6-7) – não consegue salvar, por fim, a posição relativística. Protágoras é refutado uma vez pelo argumento da auto-anulação de sua posição no que tange também ele precisar aceitar como verdadeiro o juízo que contraria sua concepção e, assim, precisar declarar como falso seu próprio ponto de vista (171b). Ganha mais peso o argumento de que todos os homens em perigo confiam naqueles a quem atribuem *σοφία* e não naqueles que são dominados pela *ἀμαθία* e que, com isso, a *σοφία* é entendida como o verdadeiro pensar e a *ἀμαθία* como opinião falsa e, conseqüentemente,

nem todos os juízos são julgados como igualmente verdadeiros (170a6-b9). Assim, Protágoras também precisa admitir que o especialista julga melhor o porvir do que o leigo, por exemplo, ele mesmo, como especialista da arte da fala, no sucesso em um discurso perante um júri, de modo que existem homens que são mais sábios do que outros e atuam, neste ponto, como medida (*μέτρον*) (179b2) – ao contrário, para Sócrates, não é, de maneira nenhuma, inevitável considerar-se a si mesmo como medida, quer ele queira ou não, pois ele é *ἀνεπιστήμων* (178b9-179b5, com referência em 179b2-5 para 167d3). Finalizando a seção da conversa com Teodoro como representante de Protágoras, Sócrates constata que, de maneira nenhuma, qualquer um precisa ser medida de todas as coisas, caso ele não seja sensato, *ἀν μὴ φρόνιμός τις ᾗ* (183c1). Um homem pode, portanto – pelo menos, em um certo sentido – ser medida: *ἐπιστήμων* e *φρόνιμος*. Qual tipo de homem deve ser subentendido e, em qual sentido, ele pode ser medida, Sócrates já havia esclarecido anteriormente no excurso no meio do Diálogo.

(4)

A maneira do “maiêutico” Sócrates questionar e conduzir a conversa torna-se totalmente compreensível somente a partir da seção nem um pouco maiêutica em que ele apresenta a diferença da visão de mundo e condução de vida filosófica e não-filosófica (172c-177c). O pensamento que ofereceu a motivação para este excurso, que Sócrates classifica, ao fim, como “parerga” (*πάρεργα* 177b8), foi que também aqueles que não concordam formalmente com Protágoras, ainda tratam a sabedoria como ele, ou seja, eles aceitam que o conteúdo de conceitos tais como justo e injusto, pio e ímpio (moralmente), belo e infame, possa ser definido livre e alternadamente, “porque nada disso tem,

naturalmente, seu próprio Ser” (ὡς οὐκ ἔστι φύσει αὐτῶν οὐδὲν οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχον, 172b4-5). Somente quando se trata do útil (τά συμφέροντα), eles não ousam mais afirmar que aquilo que uma cidade considera para si como útil, também precise ser verdadeiramente útil para eles (172a1-b7). Exatamente este pensamento é retomado, com maior precisão, após finalizada a parerga: τά συμφέροντα agora são denominados τὰγαθά, que, é claro, não são senão τὰ ὠφέλιμα (177c6-d5, τὰγαθά = ὠφέλιμα d2-4). Esta é uma justa variação do pensamento que, na *República*, serve de introdução na seqüência de alegorias para esclarecimento do μέγιστον μάθημα: no Bom ninguém se satisfaz com aquilo que vale para ele como bom, mas aqui procura-se o que é bom (*República* 505d5-9).

Os pontos de contato com a parte do meio da *República* ultrapassam em muito esta introdução<sup>10</sup>. O excuroso trata da natureza e da ocupação dos filósofos, como na obra a partir da última parte principal do quinto livro (474b e seguintes, comparar com 500a1: acabam de ser determinados φύσις e ἐπιτήδευσις dos filósofos). O ponto de vista condutor consiste, em ambos os textos, na delimitação entre o filósofo e os intelectuais não-filósofos: de oradores e sofistas. Uma característica essencial do filósofo é que ele é livre e dispõe de ócio (σχολή) ilimitado para seus próprios questionamentos dirigidos ao todo do Ser (*Teeteto* 172c2, d4-9, 173b8-c5), mas não dispõe de σχολή para as questões mundanas, assim chamadas “questões humanas”, com as quais se debatem os juizes e políticos, não-livres e constantemente sob pressão do tempo (*República* 500b8-c2, *Teeteto* 173c8 e ss.). Assim nós escutamos, no início do

---

<sup>10</sup> A grande proximidade do excuroso em particular com a *República* 500a-501d foi apontada, em uma interpretação precisa, por H.J.Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, 1959, 110 e 128-129.

excurso (*Teeteto* 172c4-6), que, certamente, o filósofo tido como alienado, ao precisar comparecer perante o júri, atuará de maneira ridícula como orador. O significado disso fica claro com a informação sobre a acusação de Meleto (*Teeteto* 210d) em combinação com o final da alegoria da caverna, em que Sócrates expõe que aquele que vislumbrou o Bem – na alegoria: o sol – parecerá ridículo no seu retorno ao interior da caverna e, finalmente, seria morto em um julgamento (*República* 517a2-6 com d4-e2). O “ridículo” do filósofo perante o júri, aqui introduzido sem preâmbulo, tem, portanto, uma dimensão que somente se deduz através do processo de Sócrates e de seu significado na alegoria da caverna.

Na *República*, o “filósofo” é o pensador capaz de reconhecer as idéias – somente ele merece este nome, como está expressamente declarado no quinto livro<sup>11</sup>. No *Teeteto* não há, em nenhum lugar, a menção direta ao ensinamento das idéias, mas os objetos para os quais se volta o filósofo só permitem a interpretação de que o mesmo conceito de *φιλόσοφος* se apresenta: o seu perguntar se direciona sobre o *τί ἐστίν* do homem (174b3-4) ou a justiça e a injustiça (175c2), sobre as formas de estado e a bem-aventurança humana (175c5) e, enfim, sobre a essência de qualquer ser como um todo (174a1). Esses são os mesmos temas atribuídos ao dialético na *República*<sup>12</sup> e, como todas as questões de *τί ἐστίν*, só podem ser abordadas apropriadamente pelo pensador das idéias.

---

<sup>11</sup> *República* 476b1-2 sobre aqueles poucos que têm acesso ao conhecimento das idéias: ... οὓς μόνους ἂν τις ὀρθῶς προσείποι φιλοσόφους. Com respeito à tentativa mal fundamentada de alguns intérpretes de tornar crível que Platão, no *Fedro*, tenha querido “oferecer” o nome *φιλόσοφος* também a outros pensadores afastados dos ensinamentos das idéias, veja minha contribuição “οὓς μόνους ἂν τις ὀρθῶς προσείποι φιλοσόφους”. Sobre a utilização do nome *φιλόσοφος* por Platão em: *Museum Helveticum* 57, 2000, 67-75.

<sup>12</sup> Krämer, *loc. cit.* (ver nota de rodapé 10), 129.

A aspiração do filósofo é, por fim, a “equiparação a Deus”, a *ὁμοίωσις θεῶν* (176b1). Somente através da paralela tirada da *República* pode-se ter total clareza sobre o significado do que foi dito: também lá a imitação e o equiparar-se (*μιμεῖσθαι, ἀφομοιοῦσθαι*) do filósofo volta-se sobre algo “divino”, um *θεόν*, porém isto é mais claramente identificado do que o mundo das idéias, sempre imutável e coeso pela ordem e proporção (*República* 500c2-d1). Equiparar-se a Deus significa se tornar justo e piedoso com compreensão (*Teeteto* 176b2 *ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι*), o que, à luz da passagem na *República* só pode significar: restabelecer, através do pensar (*φρονεῖν*), a harmonia ordenada do mundo das idéias em si mesmo. Pois isto é justiça: fazer o seu e evitar transgressões. A ordenação do mundo das idéias o protege, como um mundo eterno, de qualquer alteração a favor de uma idéia ou contrária a outra, portanto, as idéias não cometem nem sofrem nenhuma injustiça (*οὔτ’ ἀδικούντα οὔτ’ ἀδικούμενα ὑπ’ ἀλλήλων*, *República* 500c3-4), a essência de seu Ser é a justiça e o gozo deste modo de ser é Eudaimonia. Assim, são as idéias que a alma vislumbra no além, segundo o *Fedro* *εὐδαίμονα φάσματα* (250c3), e o “modelo” ao qual o filósofo deve equipar-se, segundo o excursão no *Teeteto*, é o (*παράδειγμα*) *θεῖον εὐδαιμονέστατον* (*Teeteto* 176e3-4). Mas, se com isso se entende o mundo das idéias como um todo, como talvez com o *θεῖον παράδειγμα* (*República* 500e3), ou o sol do mundo das idéias, a idéia do Bem, que no sétimo livro é chamada *τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος* (526e3-4), pode ter sido deixada em aberto – no entanto, a contraposição ao não-divino e desafortunado contra-paradigma (*τοῦ δὲ ἀθέου ἀθλιωτάτου*, 176e4) favorece mais essa segunda interpretação, e os dois paradigmas referir-se-iam aos últimos princípios, que “residem na Verdade” (*ἐν τῷ ὄντι ἐστώτων*, e3). Também o paradigma negativo tem sua validade final quando, a saber, é compreendido

como causa (ou modelo, exemplo, *παράδειγμα*) do Mal, que, segundo a convicção de Sócrates, não pode deixar de existir, já que deve sempre existir um contraposto ao Bem (176a5-6).

Será o assim entendido *φιλόσοφος* visto, por Sócrates, como medida? Certamente não no sentido de Protágoras. Muito mais é “Deus” a sua medida, a quem ele deseja equiparar-se. Mas até que ponto sua equiparação a Deus é fazer justiça *μετὰ φρονήσεως*, ele é o *φρόνιμος* respectivamente *σοφώτερος* (183c1 respectivamente 179b2), que pode ser *μέτρον*, embora no sentido não absoluto, mas em um sentido relativo – no sentido em que também o aristotélico *σπουδαίως* é medida para o correto comportamento ético. Pois somente ele reconhece o *τί ἐστίν* do homem – em contraposição àqueles que contestam que uma tal “acumulação” (*ἄθροισμα*) de determinações, que nós denominamos “homem”, tenha, afinal, sua própria essência – e é capaz de arcar com as conseqüências corretas deste entendimento para sua conduta de vida (174b4-5).

O filósofo ingênuo, que não conhece o caminho para o júri, parece estar muito distante da conduta de conversa “maiêutica”, mas está orientado para o “paradigma mais divino e mais bem-aventurado”. O tom da conversa subitamente alterado no excursus<sup>13</sup> denota uma cisão nítida – quase se acredita não se estar mais na mesma investigação. Que o Homem, que a Justiça e a Injustiça e todos tais conceitos tenham uma identidade rígida, que possa ser compreendida no pensamento, que todo e qualquer Ser tenha uma *φύσις* investigável (174a1) não é, agora, mais uma ilusão da *ἀνεπιστημοσύνη* (cf. 157b3), mas sim certeza intelectual e, ao mesmo tempo, moral. Além disso, vêm à tona últimas perguntas: sobre a existência do Mal no mundo, sobre a sua limitação a uma parte da

---

<sup>13</sup> Bons comentários a respeito por O. Apelt: Platon, *Theätet*, traduzido e comentado por O.A., Leipzig 1923, 166 e ss.. Comentário 39.



realidade, ou seja, ao nosso mundo das transformações – por vezes, àquela realidade vista como a única por aqueles que consideram o homem como medida – e, ao mesmo tempo, sobre a sua necessidade e seu fundamento em um paradigma, que parece contraposto em mesmo peso ao paradigma divino. A visão sobre as coisas derradeiras força a uma decisão entre a equiparação ao paradigma da bem-aventurança ou ao paradigma do desfortúnio. Esta é a decisão sobre o destino da alma após a morte (177a4-5).

A impressão de ter sido transposto para um outro mundo espiritual surge quase que forçosamente graças à maestria literária e psicagógica de Platão. Ao mesmo tempo, o autor também dá, ao leitor, a possibilidade de transpor o fosso aparente e reconhecer a identidade de ambas as esferas. Sócrates e seu interlocutor não só dispõem de “muito ócio” (πάνυ πολλήν σχολήν ἄγοντες, 154e8), como também Sócrates declara que “nós” nos entendemos como filósofos (164c9-d1). O significado disso não pode ainda ser completamente avaliado na fase inicial da conversa, na qual ele faz esta reivindicação. Mas, olhando em retrospectiva a partir do excursus fica claro: a “maiêutica”, supostamente sem posição, repousa sobre um sólido fundamento metafísico. O critério para o julgamento da “Verdade” de um “parto” filosófico é o ensino das idéias metafísicas e a antropologia a ele indissolúvelmente ligada, a qual dá ao homem um fim último no ὁμοίωσις θεῶι. O interlocutor “correto” para o maiêutico é aquele que promete ser um verdadeiro filósofo na concepção definida na σοφία.

A dupla identidade de Sócrates no *Teeteto*, como um maiêutico sem posição e como representante da crença metafísica na possibilidade e necessidade da equiparação ao divino, mostra-nos, na verdade, apenas *uma* forma: a do dialético platônico, que dá, ao seu interlocutor, maior ou menor acesso aos fundamentos de seu pensamento. A “maiêutica” representa a atitude

irônica do dialético, que age como ensinante, mas, contudo, não quer ser considerado como professor que já tem a solução. O maiêutico é irônico, *εἴρων*, no sentido antigo: como auto-redutor. Questionado ele próprio “maieuticamente”, sobre por qual razão, afinal, ele deseja que Teeteto tenha a mesma visão que ele (185e8), ele precisaria – mesmo que indiretamente – admitir: “porque a minha visão corresponde ao Verdadeiro”. Continuando a ser questionado sobre por que ele apresenta essa pergunta e nenhuma outra e por que ele opera com conceitos como *οὐσία* e *τὸ μὴ εἶναι*, como *ταυτότης* e *ἐτερότης* ou *ὁμοιότης* e *ἀνομοιότης*, em algum momento ele teria que admitir: “porque esses conceitos me são fluentes como a *μέγιστα γένη* da dialética e porque eu sei que sua utilização pode favorecer a compreensão”. Mas, se ele assim se pronunciasse, ele seria o professor que já dispõe da solução e do caminho para a solução.

E por que ele não quer ser isso? Ele não o quer ser no interesse do genuíno despertar do pensar filosófico, que primeiramente se apossará daquilo que não é recebido pronto de um “professor”, mas que será conquistado pensando ativamente por si próprio.

O “maiêutico” necessita calar-se, desta forma, exatamente sobre a característica mais marcante da sua atividade: a ininterrupta apresentação das perguntas *que servem a um propósito*. Assim, o método socrático permanece *sistematicamente indeterminado* graças à metáfora da “ajuda no parto”. A “apresentação” (*προτίθεσθαι*) daquilo sobre o que vale ser perguntado, reconhecido, no *Mênon*, como um passo essencial na conquista do conhecimento (*Mênon* 80d7)<sup>14</sup>, falta em toda a longa reflexão (*Teeteto* 148e6-151d6) sobre a “arte” de Sócrates.

---

<sup>14</sup> A respeito do “apresentar(-se)” aquilo a ser mais detalhadamente examinado na assim chamada aula de geometria no *Mênon*, veja *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie* (cf. comentário na nota de rodapé 7) p. 180 com comentário 2. Sobre a maiêutica no *Teeteto* compare também com *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen* pp. 91-98 e 119-121.

A auto-negação irônica tem, portanto, uma justificativa protréptico-didática. Mas isto não pode significar que o dialético pode esquecer, ou mesmo apenas negar temporariamente, as compreensões que sustentam a sua ação. Por esta razão Platão faz Sócrates falar “maieuticamente” ao jovem Teeteto e, em contrapartida, metafisicamente ao seu velho professor Teodoro.

# THE GREEKS AND THE GOOD LIFE: A DIALOGUE

Thomas M. Robinson / Aikaterini Lefka\*

**Abstract:** The article sets out to examine the notion of the classical Greek concept of the “good life” (*eu zen, eudaimonia*) as the primary practical objective of human existence, and to offer a fresh view of the current opposition between teleological and non-teleological theories on the matter, leading to a re-evaluation of the contributions to the topic made by ancient philosophy. The form of the article is original: the authors have created a dialogue between two fictional characters, each representing a different philosophical approach. In so doing they wished to pay tribute to the work of Socrates and Plato in the realm of ethics, and at the same time to underline the continuing relevance of many features of that work to contemporary studies in moral philosophy.

Key Words: Aristotle, Eudaimonia, Eu zen, Ethics, Good Life, Greek Philosophy, Happiness, Plato, Socrates, Virtue.

## Os Gregos e a Boa Vida: Um Diálogo

**Resumo:** Este artigo pretende examinar a noção do conceito grego clássico de “boa vida” (*eu zen, eudamonia*) como o principal objetivo prático da existência humana e apresentar uma nova

---

\* Professor Thomas M. Robinson, University of Toronto and Dr. Aikaterini Lefka, Maître de conférences, University of Liège, Belgium Researcher, University of Luxembourg/Towson University, MA, USA. Aikaterini Lefka é pesquisadora associada da University of Luxembourg e da Towson University (Maryland, USA)

visão da atual oposição entre as teorias teleológicas e não-teleológicas sobre o assunto, levando a uma reavaliação das contribuições feitas pela filosofia antiga. A forma do artigo é, em si, original: os autores criaram um diálogo entre dois personagens fictícios, cada qual representando uma diferente abordagem filosófica. Sendo assim, eles pretenderam homenagear o trabalho de Sócrates e Platão na esfera da ética e, ao mesmo tempo, sublinhar a contínua relevância de muitos aspectos daquele trabalho para os estudos contemporâneos em filosofia moral.

Palavras-Chave: Aristóteles, Eudamonia, Eu Zen, Ética, Boa Vida, Filosofia, Felicidade, Platão, Sócrates, Virtude.

[Scene: The Ef Zin Bar, with a view to the beach, Pythagoreion, Samos.

Two old friends are sipping Samaina, the well-known wine of Samos. They first became acquainted at the University of Chicago and have now accidentally met here after many years without seeing each other. Athenaeus was studying classics and philosophy, Simplicia structural mechanics. Their common interest, it turned out, was chess, and meetings at the Chess Club led to a number of conversations about Greece and things Greek, including Greek philosophy. So much so that at one time Simplicia even picked up and read a translation of the Republic. Since then Simplicia has made a career managing a small engineering firm in Biloxi, Mississippi, and Athenaeus has managed, in spite of all material difficulties, to enjoy a life according to his wishes: rather ascetic, but rich in study, in London].

SIMPLICIA: I love the name of this place! Though somehow I don't think too many people around here — or in the bars or on the beaches of, say, Mykonos or Rhodes — would react to it in quite the way I do.

ATHENAEUS: And what way is that?

S.: With a certain wry bemusement, I guess. I only know a few words of Greek, but I remember vividly from that book of Plato's you put me on to in Chicago that "living well" (*ef zin*, or as we pronounced it, *you zayn*) was a big preoccupation of Socrates and Plato. And they seemed to have a lot more in mind by the phrase than just the sybaritic life. In fact they seem to have been both thoroughly turned off by the sybaritic life.

A.: Well, certainly Plato was; Socrates appears to have enjoyed things a bit more from time to time, by various accounts; the occasional boozy banquet, for example (though he probably took care, in his own case, about over-imbibing). And you are right about their stress on "living well", and how differently they understood the phrase from the way the legions of the topless around here seem to do.

S.: It's funny how a simple phrase can take you back to what seems another universe. I don't think I've told you this, but that *Republic* of Plato's so intrigued me that I have since been reading a lot of his other stuff just as a hobby, so to speak. I've now read the *Phaedo*, the *Symposium*, the *Phaedrus*, the *Theaetetus* and the *Timaeus*, and I'm just beginning the *Laws*. In fact I splurged a few years ago and bought myself a copy of the *Collected Dialogues*! And the craziness didn't stop there; I carry it around with me, just to dip into when I feel inclined. Just look here!

[ *She pulls a copy of the Collected Dialogues from her rucksack*].

A.: Now that's enthusiasm (to use a good Greek word). You must like Plato a lot.

S.: Not so fast! I said he intrigued me. Such a great writer, but also saying so much I find difficult to grasp. Most of the time I sense that he is discussing something really important, but I'm seldom sure what it is, and on the occasions I do feel reasonably sure, I suspect he's often wrong. That's why it's fun meeting up with you again; I hope you'll be able to set me straight on a few things.

A.: Trim your hopes, my friend. If there's one thing I've learned from Plato it's the centrality of dialogue. So what you'll get from me will be simply a response, eliciting in turn, I hope, a response from you, and so on. Where we'll finish up I don't know. But if it's a dead-end, no matter; given the "ending" to so many of Socrates' own conversations, we'll be in good company in that regard. All we need concentrate on is our dialectical exchange (to use Socrates' way of talking); that will be reward enough, I think.

S.: Sounds good to me. More wine? [*They replenish their glasses*].

Well, let's start with the name of this bar again, *ef zin*. If I have understood Socrates and Plato, they seem to feel strongly that to live truly well is to live a life of virtue, and such a life constitutes the highest form of happiness. Put that way, their claim has a certain partial plausibility for me; I can see how one can get personal happiness out of helping the dispossessed, and so on.

But Socrates seems to want to go a lot further than that in his claim. In the second book of the *Republic*<sup>1</sup> Glaucon and Adeimantus set Socrates what looks like a really crazy challenge — to show that the virtuous life is the most beneficial one — and that apparently means the most happiness-producing life — *no matter what*. No matter what the mental and physical tortures the virtuous

---

<sup>1</sup> Plato, *Republic*, II, 361 d-362 c.

man is subjected to for a lifetime, for example, he's still the happiest man. (These Greek writers are all men, and keep talking about "men". Is it o.k. if from now on we just say "persons"? I don't think it affects the argument, and we'll both feel a lot better).

I just can't make sense of this. How can one possibly talk of the "happiness" of a person who spends a lifetime on a rack? Or in the "black hole" of Alcatraz? Or perpetually threatened with the imminent death by torture of his children?

A.: You should stop there for the moment. (And yes, by the way, do talk of "persons"). A big part of your problem is that translation: "happiness". What Socrates means is (to get back to the name of this bar again) "well-being", and specifically well-being in respect of what he considers to be our real self, the soul<sup>2</sup>. The good person, whatever his sufferings, is "well off" in respect of the only thing that counts, his soul. Indeed, he's the *best* off of humans, if he is fully virtuous.

Or to put it a little differently, his life is one of stable and eternal "bliss", just like the life of the gods. As Socrates understands it, he is "blessed" in the way the gods are "blessed", and this transcends any suffering he might undergo. The very word so often translated as "happiness" has overtones of divinity, in fact; the term *eudaimonia* implies the divine attributes of perfection, stability and everlastingness. To be *eudaimon* is to possess an essential characteristic of the gods : eternal and complete felicity. For Plato, our soul is immortal, and hence the only part of us able to achieve this ideal.

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, I, 353 e-354 a.



According to a more concrete interpretation, to be *eudaimon* is to be “well off in respect of one’s guardian divinity (*daimon*)”, who was believed to have as his (her) task the protection of one’s well-being<sup>3</sup>.

We ourselves, not being into talk of guardian divinities, might want to talk of “conscience” instead; the good person is “well off” in the sense of having a totally clear *conscience*, thanks to the possession of a perfect interior harmony, which manifests itself in his principles, his words and his actions. And *that, no matter what*, is the only thing that really counts.

S.: That clarifies things a bit. And it comes part way towards answering a question that has puzzled me from the beginning, and that is, why did Socrates walk into the trap of accepting Glaucon and Adeimantus’ challenge in the first place?

If you are right, Socrates saw well-being as being, primarily if not totally, a state of consciousness of some sort, rather than, as most people assume, some sort of feeling (as in: “I feel good”, “I feel happy”). So he could cheerfully talk of a virtuous man as one who is in a harmonious and balanced state of consciousness (in his terms, a balanced state of soul), the awareness of which gives him that clear conscience which makes him truly “well off” in respect of his real self, his soul, regardless of feelings of pain and suffering. So the challenge was presumably much less of a problem to him than to someone (most people, surely) to whom well-being is primarily if not totally a matter of feeling.

---

<sup>3</sup> See, for example, Plato’s *Timaeus*, 34 a-b; *Phaedrus*, 247 a; *Symposium*, 202 c (*eudaimonia* as a characteristic of the gods); *Phaedo*, 107 d-e; *Phaedrus*, 248 c, 250 b-c and *Republic*, X, 617 d-e (guardian divinities).

A.: Maybe, but it is hard to be sure. The state of balance of the excellent soul that you talk about is what he calls “virtue” (*arete*), and I’m not sure he simply wanted to equate this with *eudaimonia* (can we just keep the word in Greek for a while, so as not to pre-judge matters till we are a little further into things?). Though it’s true that on occasion he sometimes talks as if he equated them<sup>4</sup>.

But the truth is, I think, that he wanted to say that along with the state of virtue in a person there invariably comes what one might call a “feeling of satisfaction” that he has achieved a goal, and this goal, the only one which is worthwhile, as far as Socrates is concerned, is virtue or “excellence”. (This may *co-incide* with what you call a “good conscience”, but the two notions are I think different). So a certain feeling is involved after all, though not a feeling in the sense of the word used by most people, who are much pre-occupied with feelings of pain and pleasure, both physical and psychological<sup>5</sup>.

And this is a possible reason for Glaucon and Adeimantus’ astonishment that Socrates can call his virtuous person *eudaimon* while subjected for a lifetime to physical and psychological torture.

S.: O. k. But that just raises another difficulty for me. If Socrates really meant what you say, hasn’t he just made his point by a piece of equivocation? When Glaucon and Adeimantus offered him their big challenge, they surely had in mind the feelings of pain and suffering you have just talked about (they certainly

---

<sup>4</sup> See, for example, Plato’s Apology of Socrates, 30 a-b; Gorgias, 507 a-c; Republic, I, 352 a-d; Laws, II, 660 d-663 c.

<sup>5</sup> Plato often insists, counter to common opinions, that the life of self-awareness, virtue and justice is also the most agreeable one: see Gorgias, 506 c-508 a; Philebus, 51 e-52 b; Laws, II, 662 a-e.

described them in graphic enough detail!), even if they might have conceded that there was also this *other* use of the word “feeling” that would have included phrases like “a feeling of satisfaction”.

So why couldn't they have stopped Socrates right there and asked him whether he really believed that the virtuous man subjected to a lifetime of torture has a “feeling of satisfaction” (in his own virtue) to keep him going which trumps all those other feelings they have just described? (Say, burning needles thrust under one's finger nails every half hour).

I looked at Aristotle's *Ethics* some time ago, and I notice that he for one felt that *eudaimonia* involved a good deal *more* than just virtue and a feeling of satisfaction that one had attained it<sup>6</sup>.

A.: You are certainly right on that last point; and we can talk about Aristotle later. As for the business of what various interlocutors do and don't do in the dialogues, I'm not sure much good is gained in second-guessing in this area; we just have to get along with the dialogue we are presented with. This may not be an optimal situation, but at least we can look at real arguments presented, real positions taken, and so on, and that has its own satisfaction — for me at any rate.

Now, regarding what you say about Socrates winning his argument by some sort of subterfuge — by a piece of deceptive ambiguity in fact, where *eudaimonia* means one thing to Socrates and another thing to his interlocutors, I think that everything turns on translating the term correctly.

If we just keep on translating it “happiness”, as most books do, I think Socrates does indeed leave himself open to such a charge. If on the other hand

---

<sup>6</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, I, 1097 b 7-14, 1099 a 32-1099 b 7.

you translate it “well-being”, he is in effect simply telling Glaucon and Adeimantus that the problem they pose is not answerable in exactly the way they pose it, but it *is* nonetheless interestingly answerable!

And that’s why one has to say that there is a need for hermeneutical generosity, too, if we are to understand what Socrates is really up to. We can accuse him of game-playing by the use of a sly ambiguity, or we can take him to be telling his interlocutors of the need for certain careful distinctions if some of their worries are to be met<sup>7</sup>. I am myself much more inclined to believe the latter, on the grounds that sound philology and hermeneutical generosity both seem to demand it.

S.: Fine. I won’t argue with you on that. Some more wine?

*[Pours another glass for Athenaeus, and one for herself].*

S.: That feels better. Now let’s get back for a while to this word “virtue”, so you can see the full range of my qualms before we try to make final sense of things, if we can.

A.: Oh, not more qualms!

S.: Relax, I think there’s a good deal of sunlight at the end of this.

A.: Sunlight? You are not referring to... ?

---

<sup>7</sup> For the willful use of rhetorical ambiguity by Socrates in Plato’s works, see Rossetti, L. (2001). *La rhétorique de Socrate*. (In Gourinat, J.-B. (Ed.) & Romeyer Dherbey, G. (Dir.) *Socrate et les Socratiques* (pp. 161-185). Paris: Vrin.

S.: Not really; but I can see what you are thinking about! Let's just try to get some clarity on this word "virtue" first. From my own investigations, it seems pretty clear that *arete* in classical Greek was the basic word for "efficiency" (or, in the case of humans, "proficiency"). And Socrates uses the word in just such a way when he talks of virtue. A good pruning knife is "virtuous" if it has a fine cutting edge and so is efficient at pruning; a good carpenter is "virtuous" if he has and exercises the skills involved in good carpentry, etc. And by analogy, the good or "virtuous" person is one who has and exercises all the skills involved in what it takes to be a person<sup>8</sup>.

A.: And Aristotle, I might add, picks up the argument at the beginning of the *Nicomachean Ethics*<sup>9</sup>. But I think it's a bit more complicated than that. The word *arete* means, I think, both efficiency at performing a function, and, in the specific case of humans (and even more so, of gods), excellence in the performance of that function. For the Socrates of the *Republic*, this excellence is only achievable when a person has attained a knowledge of what the various virtues are, and in particular a knowledge of "the good" overarching all virtue. This knowledge he knows how to translate into practical virtuous action, and in this way he achieves human excellence.

S.: Are you sure of this? As I read Socrates' argument, efficiency and excellence are identical: the efficient pruning knife is simply "excellent at its job". I don't think he says anywhere in the argument that excellence is of some higher order than efficiency. But I can see how you are pushed in that direction

---

<sup>8</sup> Plato, *Republic*, I, 352 e-354 a.

<sup>9</sup> Aristotle, *N.E.*, I, 1097 b 22-33.

when you use a term like excellent rather than efficient; the very use of the superlative term excellent pushes you to think of degrees of achievement, but I don't see any mention of degrees in Socrates' argument.

A.: Maybe – if you simply confine yourself to the argument in the first book of the *Republic*. But the *Republic* goes on to say a lot more than what is found in this opening argument, and there clearly are for Socrates (or is it Plato?) *degrees* of virtue in humans. The philosopher-ruler, for example, is clearly more virtuous than anyone else in the ideal society. So there really is a case for saying that human virtue, in the sense of excellence, is of a higher order than mere efficiency at performing a job of some sort.

And as you will remember, in the central books of the *Republic* knowledge is described as acquaintance-knowledge rather than practical knowledge; the future philosopher-ruler comes to know the essences, or forms of the various virtues, and then, finally, that of the supreme good<sup>10</sup>. His (her) virtuousness is grounded on rational argument and in this way comes close to equaling that of the gods themselves. Learning how to *be* virtuous, by contrast, in the context of living a life (which may indeed be likened to a skill) seems to be a quite different process.

S.: I see what you are saying. But I'm not sure that what Socrates says in *Republic* One and what you have just described from the later books are really compatible views on virtue. I suspect that the views of Socrates in *Republic* One are those of the historical Socrates, and the material in the central books an imposition of Plato's own.

---

<sup>10</sup> Plato, *Republic*, V, 475 e-517 c.

The whole point of Socrates' stress on virtue as analogous to the arts and crafts seems to be that it involves moral *skills* in the way the arts and crafts involve artistic and craft skills. "Seeing" essences or forms of virtues with a supposed "eye of the soul" seems to be something *Plato* tacks on to the discussion, possibly because he feels that Socrates' position is unsustainable unless supplemented by some such doctrine as he proposes. And one can see why.

I myself would have some hesitation claiming that my late sister-in-law Margaret (*sit terra levis illi*) was the utterly good person she was because she had some set of moral *skills* or other. (I'm sure she herself would have found the idea astonishing, had someone ever put it to her). But I certainly found Socrates' comments brilliant when I first read them; provided of course one goes along with his basic teleological view of things.

You remember that statement, again in that passage near the end of *Republic* One where he says the goal or objective of anything is what it does "uniquely or best". So the goal of a pruning knife is pruning vines and the like. This is what it does "uniquely or best"<sup>11</sup>. You can, if you want, use a pruning knife as, say, a door stopper; but that could never be classified as its goal, because stopping doors is not what it does uniquely or best.

As for persons, what they do uniquely or best, he says (and Aristotle famously builds upon this), is pursue intellectual and moral activity (something either leading to, or possibly identifiable with, *eudaimonia*<sup>12</sup>). So a person will reach full personhood to the degree — and only to the degree — that he/she

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, I, 352 e-353 a.

<sup>12</sup> Aristotle, N.E., Books II-VI.

achieves efficiency, as I said before, or excellence, as you yourself preferred, in those two spheres.

A.: But what's the point of talking about the "brilliance" of an argument if in the final analysis you find it implausible? You clearly think teleology a non-starter as a claimant to the title of "serious" philosophy, so what's left here to discuss?

S.: Have some more wine! We are at the beginning, not the end of this discussion!

[*They drink another glass of wine, and nibble on some grilled calamari*]

A.: But seriously, you talk in ways that make me think you have no chance of understanding Socrates, however benevolent your intentions. To understand Socrates (and most of the Greek thinkers of classical times for that matter) you just *have* to have some sympathy for the teleological stance that most of them just assume; for their essentialism; and for their satisfaction that the goal of life is *eudaimonia*, in some sense or other at any rate of the term *eudaimonia*. To come at the world from an empirical, Darwinian base just guarantees failure to find anything in common with what they are trying to say.

Why are you smiling?

S.: You'll forgive me, I hope, but you are formulating an argument I myself used to find very plausible.



A.: What do you mean, “used to find”?

S.: No prizes for guessing: I no longer believe it! Or at any rate I no longer think it self-evident. It’s true that the supposed gap between an essentialist, deontological vision and a non-essentialist, purely consequentialist vision of the world has long seemed, to philosophers on either side of that divide, simply unbridgeable. But I’m no longer sure we need be that pessimistic.

A.: Please continue! Now it is / who am the sceptic... Are you referring, by any chance, to current efforts by various so-called “Virtue Ethicists” to give a new answer to this question, claiming Greek, and specifically Aristotelian philosophy as the foundation for their views?

S.: Not at all. I’m far from convinced by their arguments (though that’s another discussion), and am trying to say something quite different. As I see it, a big part of the problem is the common assumption that, if we find the arguments that produce certain conclusions unacceptable, the conclusion is somehow itself unacceptable. But that may not be true. A conclusion may be acceptable simply as a statement of fact, regardless of the quality of the arguments supposedly underpinning it. It may in fact lend itself, with the application of some ingenuity, to defense by a much *better* set of arguments.

A.: Fair enough. But, while that may be true as a basic principle, you are surely not going to say that a Darwinian and a teleological approach to the world are compatible? Or, more generally, that essentialism and non-essentialism are reconcilable?

S.: Let me conceal my cards on that one for the moment. I just want to grapple with your point that, if Socrates is to be of value to our times, contemporary philosophers may just have to take “on faith”, so to speak, a number of basic commitments of his that they simply do not in their hearts believe. My own response to that is to call any such move what existentialists used to call an instance of *mauvaise foi*, and to tell you that I would be myself appalled to follow any such path.

A.: Well, that’s nice to hear! But doesn’t it back you into an impossible corner? Aren’t we dealing with simple incompatibles here?

S.: I’m less sure of that, as I said, than I used to be.

A.: Come on, out with it! You have really succeeded in intriguing me now, and all you do is dance around the problem.

S.: O.k., but we really need another glass of this excellent Samaina first.

[*They sip another glass of Samaina, and order another plate of grilled htapodia*]

S.: That’s better. Now, *revenons à nos moutons*.

Let me try out on you an idea about teleology first; then we’ll get back to *eudaimonia*. I have in fact been scribbling something on this matter quite recently, and I hope you are up to just listening to it for two or three minutes.

A.: Be my guest! If you let me down, I know the Samaina won't.

[*Simplicia pulls a couple of crumpled sheets of paper from her rucksack.*]

S.: "Well, to the question: 'What is the function (*telos*) of the heart?' a good teleologist would reply, in line with the doctrine laid down in *Republic One*, 'to promote the circulation of the blood'. While 'in order to produce rhythmic sounds' might *also* be put forward as a function, it would fail as the required explanation because the production of rhythmic sounds is not what the heart does uniquely or best.

But to the modern ear the teleologist's answer is *also* in fact perfectly acceptable, though this time not in terms of a supposed 'essence' of the heart but rather in terms of the heart's perceived biological history. That is, the natural function of x will consist of those effects, 'among those produced in the past, which made the organ more fit, or more likely to get reproduced' (to quote a friend of mine)<sup>13</sup>.

If this agreement between Socrates (or Plato, or Aristotle) and contemporary biologists seems too good to be true, it probably is, in the sense that with the great gain comes a big loss too. Because, while concluding on simply empirical grounds to the existence of a function of the heart, and the very same function, at the same conclusion where the teleologist had arrived at on the grounds of a supposed 'essence' of the heart, the modern empiricist stops short of any notion that such a *telos* is, as it was by definition for Socrates (and Plato and Aristotle), a 'good thing'. It may or may not be, depending on circumstance. The classic

---

<sup>13</sup> De Sousa, R. B. (2004). Two-Track Minds: How rational thinking keeps us from being enslaved to our genes (a review of the book: Stanovich, K. E., *The Robot's Rebellion: Finding meaning in the age of Darwin*). *The Literary Review of Canada* 12.7, 6. The example of the Irish elk is also his.

example illustrating this is that of the Irish elk, in which the ever-larger antlers preferred by the females became too gigantic to live with, leading to the extinction of the species.”

A.: But (if I may butt in) isn't that loss a big one?

S.: Maybe, but the gain seems to me incomparably bigger. Because, “while it is true that empiricism will never in all circumstances fit an essentialist template, in a very large number if not the vast majority of cases it looks as though it will, and a ‘uniquely or best’ explanation of function will turn out to coincide with one of perceived adaptation for reproduction.”

A.: That sounds very persuasive. And I certainly want to think about it. But haven't you made life easy for yourself by picking the most likely area in which a coincidence of Greek and contemporary philosophy might be found? I mean, the realm of biology, and more specifically, the realm of the history of non-human biological forms?

S.: Well, not quite. My point works perfectly well, I think, for the *telos* of humans as well, as defined by Socrates and Plato and Aristotle. “The profoundest anti-essentialist, it seems to me, could well finish up agreeing with Socrates, Plato and Aristotle, and on the purely empirical grounds of perceived biological history, that part of the function of man is indeed the operation of intelligence, in the sense that the effects of the operation of intelligence, ‘among those produced in the past, made man more fit, or likely to get reproduced’<sup>14</sup> .

---

<sup>14</sup> Ibid. (above, n. 13).

And the same might well go for that other aspect of man's function, the operation of moral sense. Here again, even the profoundest anti-essentialist might well concede to the teleologist that, in terms of our powers of reproduction, not simply as individuals but as members of a community that has to cohere together or risk perishing, the function of man will include the operation of moral sense as well, and in particular the operation of a sense of fairness and justice, in that the effects of the operation of moral sense, too, 'among those produced in the past, made man more fit, or more likely to get reproduced as a member of a viable society'<sup>15</sup>."

A.: My head is starting to spin a bit! It is the wine, or the coils of your argument, or both? But I really have to think through what you have just said. Because, if you are right, a lot of presuppositions, on either side of the great philosophical divide, as it has been supposed to be, are going to have to be questioned.

S.: But isn't that what Socrates is forever telling us to do – question presuppositions? Anyway, catch your breath for a moment, and have some more Samaina. Because, as you say, you need to snatch a few minutes to look again at what I've just been trying to say – and because we also still have to get back to the matter of *eudaimonia*!

[*They re-fill their glasses, and set to work on the htapodia, which have just arrived*].

---

<sup>15</sup> Ibid. (above, n. 13).

S.: On reflection, I think we could spend all the rest of our time talking about the last argument I put forward, and the range of its implications if valid and sound. So perhaps that can be deferred to another occasion. For the moment, I suspect we'll have all our time cut out to try to clarify a little more what *eudaimonia* is all about.

A.: Fine. But so much ink has been spilt on the topic that I can't imagine our saying anything new.

S.: Maybe. But engineers like challenges, particularly female engineers who have made it in a world of male engineers.

A.: Point taken. Let's go!

S.: Well, let me start by laying out a few qualms, as I did with terms like "virtue", and then see where we get.

First, as you can imagine, it is strange, after all these centuries of rights-based political theorizing, and concepts of virtue so centered on relating fairly to *others*, for someone like myself to find people like Socrates so apparently committed to something that seems by contrast so inveterately inward-looking and *self-oriented* as "the care of the (individual) soul"<sup>16</sup> and the personal *eudaimonia* that might accrue from this.

It's true that the *Republic* spends most of its time discussing a just society, but all that is nonetheless technically a digression, in terms of what the dialogue

---

<sup>16</sup> See, for example, Plato's *Apology* of Socrates, 29 d-30 b, 36 c; *Phaedo*, 107 c-d; *Alcibiades I*, 124 a-c, 132 c.

is setting out to do: that is, to discuss *individual* virtue and *eudaimonia*, as illustrated by these things “writ large”, so to speak, in a paradigmatically just state.

A.: But surely it *is* just a technicality. From the beginning commentators (including Aristotle) took it as a book about the paradigmatically good *polis*, and Plato had ample opportunity to refute this interpretation and never did.

Moreover, among the ancient Greeks, where the political communities they lived in were relatively small city-states, individual excellence and well-being influenced the common well-being in a decisive way, and vice versa. Personal *eudaimonia* just couldn't be conceived separately from the *eudaimonia* of the *polis*, which was in fact considered to be the most important of the two<sup>17</sup>.

S.: That seems right. But in many places Socrates seems to talk of virtue in a vacuum, so to speak; in dialogues like the *Phaedo* and *Alcibiades I*, for example, “care of the soul” seems to be for him a universal desideratum, regardless of persons, and regardless of political context<sup>18</sup>. The big stress on society, and on stratified groupings within it (with differential abilities to achieve virtue) may well be a new, Platonic way of looking at things.

A.: Possibly; a number of people have thought that way and scholars are still discussing it. But to understand the particular view expressed in any given

---

<sup>17</sup> For the invariable link of private and public *eudaimonia*, as well as the predominance of the latter, see Plato's *Republic*, V, 466 a; *Laws* III, 693 b –c, 718 a-b and Aristotle's *N.E.*, I, 1094 b 7-12, *Politics*, I, 1252 a 1-7, VII, 1324 b 31-1325 a 12.

<sup>18</sup> See above, n. 16. Socrates is presented looking for the definition of the virtues (whose acquisition constitutes the “excellence of the soul”) in most of the early and middle Platonic dialogues: in the *Euthyphro* he examines piety, in the *Laches* courage, in the *Charmides* self-restraint, in the *Euthydemus* wisdom...

Platonic dialogue, one needs to take into consideration the context and the main subject of that dialogue. In the *Republic*, it's a question of defining justice in an ideal city, for example. By contrast, in *Alcibiades I*, Socrates is still operating in the context of the Athenian democracy, and concerned that each of the (equal) citizens of that community "takes care of his soul" — even more so for those who, like Alcibiades, have the ambition of becoming major political figures. This is his "divine mission", as he puts it in his *Apology*, aiming primordially at the good of his own city<sup>19</sup>. However, as Socrates says that he conversed also with foreigners, he might think that there is a "universal" "care of the soul". In the *Phaedo* his main interlocutors aren't Athenians, and the main subject — the nature of the soul and its fate after death — concerns every human being.

S.: It's certainly true that, as readers of the dialogues, we have to be careful to take the context into account where it seems clearly relevant. So I imagine you'll offer me the same type of resolution to my second qualm, and that is (as you yourself mentioned earlier), how in the central books of the *Republic*, Socrates (or, as I myself suspect, Plato) shows how the truly, unequivocally just and wise person in the paradigmatically just society turns out to be the philosopher-ruler. His/her virtue is "philosophical" (in Socrates' own words), while the virtues so-called of everyone else merely "popular".

If this is the case, however, we still appear to be stuck with a problem, since, if there really is a hierarchy among virtues, then only the person at the top of the ladder of virtues, the philosopher-ruler, has any chance of achieving complete *eudaimonia*<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Plato, *Apology of Socrates*, 29 d-31 b, 33 c, 37 e.

<sup>20</sup> The doctrine is one that Plato seems to have adhered to till the end. For a collection of the passages throughout the dialogues in which it occurs see Archer-Hind, R.- D. (1894). *The Phaedo of Plato*. (London), Appendix A.



A.: I don't see why this is such a big problem for you. It simply means that Socrates, in replying to Glaucon and Adeimantus' challenge, feels the need to distinguish between *degrees* of *eudaimonia*. The philosopher-ruler is simply the one with the most self-conscious, perfect and stable balance within, and thereby the greatest capacity for *eudaimonia* of, his or her soul.

In the *Republic* the division into "classes" is based on the supposed predominance of one of the parts of the citizen's soul and the excellent functioning of the city as a unique "live organism" depends on the particular practice of the relevant virtue of each class. But there is no question that all members of his paradigmatic society, if they are "doing their job", achieve the maximum *eudaimonia* consonant with the balance within<sup>21</sup>. All of them will be practicing the other virtues too, to the extent everyone is capable<sup>22</sup>, and in a way such as to secure the the final objective, which is the *eudaimonia* of the city as a whole.

S.: That's fine, except for the implications of your last statement. Because it seems fully compatible with the view I'm myself trying to propound, and that is, that in the paradigmatically just society all except the philosopher-rulers, while achieving *eudaimonia*, will apparently achieve it in some degree less perfectly than does the philosopher-ruler. Add to this Socrates' claim that all except philosopher-rulers operate at a merely "popular" level of virtue (according to the *Phaedo*, barely any virtue at all)<sup>23</sup>, and I think I can see why Aristotle has some qualms about the theory.

---

<sup>21</sup> Plato, *Republic*, IV, 441 c-443 b.

<sup>22</sup> In Plato's *Protagoras*, 329 c *sq.*, Socrates defends the unity of the virtues.

<sup>23</sup> *Idem*, *Phaedo*, 68 b-69 d.

A.: Good heavens! What time is it? If you are going to start on Aristotle, we'll be here till tomorrow morning!... O. k., keep it short.

S.: Well, let me start by going back to that passing comment you made about Aristotle. Earlier on, you will remember, you said that Aristotle famously agreed with the "function" talk at the end of *Republic One*, and this seems to me true. But Aristotle notoriously *disagreed* with Socrates on *eudaimonia*, and I'm interested to know how all this fits in with a more positive view of Socrates' position that I want to try out.

For a lot of people, as you know, it is more or less self-evident that Aristotle makes more sense than Socrates when he says that much more is needed for *eudaimonia* than simply the possession of a wise and virtuous soul – one needs friends, family, good health, and so on<sup>24</sup>. Where do you stand on this? Most people feel both can't be right.

A.: Sounds reasonable. But I can't say I'm sure of that; you are full of surprises, and I have a funny feeling there's a surprise in the offing here too....

S.: Oh, I'm just feeling my way forward, as usual. Maybe I'll surprise myself!

But let's re-engage. Aristotle, as far as I can see, thinks that Glaucon and Adeimantus need a precise answer to the question they posed; that a precise

---

<sup>24</sup> See Aristotle, *N. E.*, IX, 1169 b 16-22, VIII, 1157 b 20-25, X, 1177 b 28 and the passages cited above, in n. 6; *Eudemian Ethics*, VII, 1244 b 5-28, VIII, 1249 a 18-b 25.

answer can be made; and that the precise answer in question (*his answer*) makes sense. In so doing he of course uses the word *eudaimonia* in the popular sense in which they themselves understood it, where it is indeed this time more sensibly translated “happiness”, because it is now clearly being understood as a feeling term rather than a state-of-consciousness term.

His disagreement with Socrates seems to be over what one might call “total well-being”. For Socrates this seems to be strictly confined to psychic well-being; for Aristotle it involves a number of bodily and external goods in addition. In response to Glaucon and Adeimantus, Socrates had said: virtue is enough for total well-being, despite physical (and mental) suffering.

Or to put it more bluntly: one doesn’t have to “feel happy” (= *eudaimonia* 1) to enjoy “total well-being” (= *eudaimonia* 2).

Aristotle, in response to them, says: to enjoy total well-being (*eudaimonia* 2) and the feeling of happiness (*eudaimonia* 1), which are in fact the state-of-consciousness and feeling-facets of a single state of affairs, one needs both virtue and the possession of certain bodily goods (including freedom from great pain and suffering) and certain external goods.

A.: An interesting position, but you might want to express it differently. Aristotle himself adopts another stance with regard to the problem and argues that there are also degrees in the realization of the best human life. So he talks about the “first” or highest form of *eudaimonia* (which is a life including as much contemplation as possible, and leads to the intellectual wisdom reserved to the

---

<sup>25</sup> *Idem, N.E., X, 1177 b 24-1178 a 9.*

philosophers ) and other, secondary forms of it that depend only on the acquisition of practical wisdom and the moral virtues<sup>25</sup>. Both of them naturally need the elementary basis of necessary material and social goods. And it is this latter point, along with the rejection of the notion of an Idea of the Good, that distinguishes the Aristotelian theory from the Socratic or Platonic theory of the “good life” for the individual.

S.: Thank you for that! Let's dream up a new locution for *eudaimonia* 1 and *eudaimonia* 2 afterwards.

A.: To get back to what you just said: the way you are putting it, it sounds as though you think Aristotle has the better argument, since he seems able to come up with a plausible-sounding response to Glaucon and Adeimantus' direct question. But I still can't see how this squares with your earlier defense of Socrates.

S.: It does if you see that they are operating from different understandings of what a person is. For Socrates the person and the soul are one and the same; for Aristotle, the person is the complex of soul and body<sup>26</sup>. In view of this, each is driven to deal in his own special way with the question posed by Glaucon and Adeimantus, and each of the two of them (!) comes up with an argument which makes sense.

---

<sup>26</sup> See Plato's *Alcibiades* I, 130b-e; *Phaedo*, 115d-e and *Republic*, V, 469d. For Aristotle's definition of soul as the actuality of body see *De Anima*, 414a14-29. For an interpretation opposing the current belief of the Aristotelian vision of the soul as existing only as long as it is linked to a mortal body, see Bos, A.P. (2003). *The Soul and its Instrumental Body. A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*. (Leiden-Boston: Brill).

A.: Another example of hermeneutical generosity! But wait a moment; hearing this, it gives me an idea of my own! What if you are *wrong* in your surmise that Glaucon and Adeimantus conceived *eudaimonia* simply as a “feeling of happiness”? What if they, too, thought of it in terms of well-being, of the “excellent human life”, like Socrates? If they did (and why not?), they wouldn’t have been in the least surprised or disconcerted to find Socrates discussing it in terms of a definition of what constitutes the person, giving to this metaphysical quest a different answer from their own.

S.: Uh-oh...another problem I have to grapple with if I’m going to convince you (or myself). Fortunately [*looks at her watch*], we can defer that to another discussion! You did ask me to keep this bit short, didn’t you?

But I’ll say that for the time being I’m not unhappy (although not yet perfectly *eudaimon*, of course!) with our discussion of *ef zin*. As for leaving things without a firm conclusion — well, Socrates had a habit of doing that, as you said, so we are in good company!

A last glass of Samaina and I’m off for my siesta. This sun is not only dazzling, but also burning!

A.: Yes, I’m off for a snooze too. Do you want us to meet again tonight for the feast in the town square?

S.: Sounds great! You once said that you would teach me some steps of a few of your gracious Greek dances, remember?

A.: It will be a pleasure, my friend, equaled only by the pleasure of this discussion!

# DESTINO DA ALMA - DESTINO DA *PÓLIS*: RELIGIÃO POLÍADE, ORFISMO E SUAS RELAÇÕES COM A CIDADE

**Walter Nascimento Neto\***

**Resumo:** Ao lado da religião cívica grega, cultos foram instituídos no núcleo da sociedade grega. Estes cultos funcionavam de forma paralela e, por vezes, contrária à religião estabelecida. Estas manifestações religiosas como Eleusis, os cultos à Dionísio e, posteriormente, os cultos órficos, propuseram visões do sagrado estranhas a religião oficial. Desta forma, estas freqüentemente afirmavam uma visão de mundo divergentes daquelas que formavam e, de algum modo, mantinham a unidade no modo de pensar o papel dos cidadãos na cidade. A partir de alguns elementos principais das relações entre a religião cívica e o estado-cidade, este trabalho pretende levantar questões sobre o tipo de relação que a religião órfica-dionisiaca mantinha na cidade. A partir destas questões, este estudo também visa pensar as consequências mais visíveis desta relação com a estrutura da cidade grega. Uma vez que estes cultos de mistério eram baseados na idéia da alma sobrevivendo após a morte do corpo, surge um novo ideal para o homem grego: a saúde em estar morto como um objetivo maior em vida. Ao propor este tipo de relação para os cidadãos, estes cultos se tornaram um elemento desagregador e heterogêneo e, portanto, não benéfica para a estrutura da cidade. Seguindo esta linha, este artigo propõe olhar para a religião misteriosa como uma religião do saudável além da vida e além da cidade.

---

\* Walter Nascimento Neto é professor e pesquisador da UnB.

**FATE OF SOUL – FATE OF PÓLIS: POLIADIC RELIGION, ORPHISM AND THEIRS  
RELATIONS TO THE CITY**

**Abstract:** Beside the Greek civic religion, cults were instituted in the core of the Greek society. These cults were parallels and sometimes contrary to the state religion. These religion manifestations, such as Eleusis, Dionysius cults and later the orphic cults, proposed visions of the sacred that were unfamiliar to the official religion. In doing so they often stated world visions divergent to those which grounded and somehow kept some unity in the way of thinking the role of citizens inside the city. From some key elements of the relationships between civic religion and the city-state, this work intent to raise questions about the kind of relation that the orphic-dionysiac religion established in the city. From these questions this study also aims to think about those more visible consequences of this relation to the structure of the Greek city. Once these cults of mystery were based on the idea of the soul surviving after body death, they created a new healthy ideal to the Greek man: a healthy in being dead as a major aim to pursue in life. In proposing this type of relation to the citizens these cults become a disaggregating and heterogeneous element, thus not salutary to the structure of the city. Following these tracks this article proposes to look to the mysterious religion as a religion of the healthy beyond life and beyond the city.

**Introdução**

Envolvidos na visão contemporânea que recorta a realidade e as representações dessa mesma realidade segundo categorias de sagrado e profano, fé e ciência, política e sacerdócio, é difícil investigar com precisão as profundas relações entre a *pólis* grega e suas religiões poliade e dos mistérios.

Apesar disso, aproximações são possíveis tendo em vista o conhecimento disponível a respeito da sociedade grega, de suas relações com a cidade no chamado Período Clássico, e de como o elemento do sagrado se introduzia na formação e perpetuação dessa sociedade.



Ao lado, senão propriamente dentro da religião políade grega, estabeleciam-se no âmago dessa sociedade cultos de mistérios paralelos e às vezes avessos ao “culto de estado”. Tais manifestações religiosas, como o culto de Eleusis, de Dionísio e posteriormente os cultos órficos, ao proporem visões do sagrado estranhas à religião políade muitas vezes colocavam também visões de mundo divergentes daquelas que fundamentavam e mantinham certa união no pensamento político (da *pólis*).

Agindo dessa forma, tais movimentos repercutiam não só no pensamento político, mas também na consolidação do que hoje chamamos de filosofia grega. Como salienta Jaeger<sup>1</sup>:

“afirmações filosóficas sobre o divino são encontradas nos pensadores pré-platônicos desde o princípio (...) e vamos encontrar nelas que o problema do divino ocupa (...) um posto muito mais amplo do que com freqüência estamos dispostos a reconhecer, recebendo uma parte da atenção desses filósofos muito maior do que esperaríamos no quadro do desenvolvimento da filosofia no primeiro livro da *Metafísica* de Aristóteles”.

Esses filósofos foram muitas vezes chamados não apenas primeiros filósofos, mas também primeiros teólogos<sup>2</sup> por terem refletido não apenas a respeito da religião políade, mas também a respeito das diversas representações do sagrado mais comuns à sua época.

Dada a ligação entre as diversas formas de religião abordadas nesse trabalho e a estrutura da polis, podemos também estabelecer ligações

---

<sup>1</sup> Jaeger, W. *La Teologia de los Primeros Filósofos Griegos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1952. p.12.

<sup>2</sup> *Ibid.*

bidirecionais entre esse dois aspectos e a filosofia. Tal rede de múltiplas influências torna-se de difícil penetração para análise, mas permanece visível como um retrato mais amplo dos elementos fundadores da cultura ocidental.

A partir de alguns elementos-chave das relações entre religião políade, a cidade-estado grega e a filosofia, este trabalho pretende:

1. Desenhar a relação de oposição em que a religião órfico-dionísaca se coloca perante a cidade;

2. Colocar questões a respeito das conseqüências mais aparentes dessa oposição para a estruturação da *polis*;

3. A partir da problemática da alma, tentar relacionar alguns aspectos dessa mútua influência entre filosofia, religião e cidade.

### **A religião políade e a *polis* Deuses e sacrifícios animais**

O reconhecimento de pertença a uma determinada *polis*, na sua extensão urbana e camponesa (do *agrós* e do *eschatíai*), passa necessariamente pela identificação da cidade com uma divindade políade, cuja função é, nas palavras de Vernant<sup>3</sup>, “cimentar o corpo dos cidadãos para fazer dele uma comunidade autêntica”. Não só no domínio intra-político, como também na organização grega, a religião políade grega é geradora de elementos produtores de identificação entre o cidadão e seu grupo familiar mais imediato; do seu grupo familiar e a sua cidade-estado; e da sua cidade-estado e o mundo grego.

Ao mesmo tempo em que estrutura a dinâmica familiar, determinando ao pai o papel sacerdotal, a religião políade extrapola esse núcleo mínimo e, nas diversas manifestações de culto público: festas, sacrifícios e procissões, agrega

---

<sup>3</sup> Vernant, J.P. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006. 93p.

os cidadãos em torno das divindades da cidade, concomitantemente ao estabelecimento de relações inter-políticas com base no culto de divindades comuns a todo o mundo grego.

Ao estabelecer um templo, a *pólis* fixa um espaço comum a todos os cidadãos e um lugar privativo a uma determinada divindade. A divindade escolhida por uma determinada cidade habita o templo que lhe é oferecido, devidamente representada por sua estátua e pelos objetos que lhes são consagrados. Da mesma forma que um homem grego não pode ser cidadão de duas cidades diferentes (numa delas ele é estrangeiro), a divindade que habita uma determinada *pólis* reside apenas nessa mesma cidade. Ao proporcionar tal univocidade *pólis*-divindade, a cultura grega aprofunda as raízes da relação cidadão-*pólis* para níveis além das relações humanas – no domínio do divino.

Se por um lado a religião políade cimenta as relações humanas na *pólis*, por outro ela abre uma lacuna aparentemente intransponível entre homens e deuses. Segundo o mito de Prometeu, contado por Hesíodo<sup>4</sup>, Ésquilo<sup>5</sup> e também Platão<sup>6</sup>, a partir do início do reinado de Zeus, as relações entre entidades divinas e humanas é marcada por uma distinção muito clara que separa os homens dos animais e os deuses dos homens, distinção essa celebrada e perpetuada por meio do sacrifício e da dieta.

No sacrifício, instituído por Zeus, a vítima ofertada em holocausto é retalhada. Ossos descarnados e gordura são misturados a essências aromáticas e queimados no altar – essa é a parte do sacrifício que corresponde aos deuses. As carnes e todo o resto são cozidas e comidas pelos participantes do ritual. Dessa forma, o ritual de sacrifício é muito mais uma prática de apartação entre

---

<sup>4</sup> Hesíodo. *Os trabalhos e os dias*.

<sup>5</sup> Ésquilo. Prometeu acorrentado.

<sup>6</sup> Platão. *Protágoras* (320c-323a).

deuses e homens do que de comunhão. O ritual relembra e consagra a distância entre os que têm que comer para viver porque têm fome, sentem fadiga e morrem, e os que se contentam com a fumaça porque não têm contato com o corruptível, com o envelhecimento e com a mortalidade. Segundo Hesíodo<sup>7</sup>, “quando os homens e os deuses se separaram foi criado o sacrifício”.

De acordo com Vernant<sup>8</sup>, o aviso no Templo de Delfos: “Conhece-te a ti mesmo” trata exatamente de dizer aos homens que saibam quem são ou, em outras palavras, que se reconheçam como humanos e não ousem ir além.

É também no ritual que se estabelece a distância entre homens e animais na medida em que, cozida ou grelhada, as partes da vítima precisam passar pelo tratamento com fogo antes de serem comidas pelos homens. Apesar de não terem mais esses homens a posse do fogo eterno dos deuses, eles têm com exclusividade da posse do fogo fabricado e, por isso, não precisam se alimentar de carne crua como os animais – trata-se do legado de Prometeu que o condenou definitivamente.

Entretanto, mesmo separando mortais (*brótoi*) e imortais (*athánatoi*), o sacrifício, no seu elemento dietético, reforça os elementos de identificação, sentimento de pertença e enraizamento, na medida em que é o único momento em que os gregos comem carne. É importante perceber aqui cinco coisas:

1.O sacrifício é uma iniciativa da comunidade para a qual ela se prepara com o banho, os adornos corporais, as vestimentas novas e limpas;

2.Após o ritual, o grego come a carne produzida pelo sacrifício comum à cidade. A carne ingerida que é tornada parte do homem e do ritual tem origem num animal e numa prática do qual tomam parte outros homens de uma mesma

---

<sup>7</sup> Hesíodo. *Teogonia* 535

<sup>8</sup> Vernant, J.P. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006. 93p.

cidade. Isso significa dizer que, ao significado de apartamento entre imortais e mortais, impõe-se o elemento de comunhão entre homens de uma mesma *pólis*, que se reafirmam como cidadãos iguais de uma mesma cidade (*isonomia*) mediadamente pela religião;

3. Segundo Burkert<sup>9</sup>, o elemento de *koinonía* se verifica desde o início, na lavagem das mãos, passando pela agressão coletivamente compartilhada cuja culpabilidade é solidariamente distribuída até o final, momento mais profano, em que os restos cozidos são comidos ou levados para casa.

4. Conforme ressaltou Vernant<sup>10</sup>:

A função do ritual não é arrancar o sacrificante e os participantes aos seus grupos familiares e cívicos, às suas atividades corriqueiras, ao mundo humano que é deles, mas ao contrário, instalá-los nessas situações, no local e nas formas exigidas, integrá-los à cidade e à existência desse mundo segundo a ordem do mundo à qual os deuses presidem.

5. Também como ressaltou Vernant<sup>11</sup>:

Todo poder político para ser exercido, toda decisão comum, para ser válida, exigem a prática de um sacrifício. Na guerra ou na paz, antes de uma batalha ou na abertura de uma assembléia, na posse de um magistrado, a execução de um sacrifício não é menos necessária que durante as grandes festas religiosas do calendário sacro.

---

<sup>9</sup> Burkert, W. *Greek Religion*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985. p. 58.

<sup>10</sup> Vernant, J.P. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006. 93p.

<sup>11</sup> *Ibid*

Por outro lado a distância entre deuses e homens é amenizada pela presença dos heróis, que na religião políade são tanto parte de um como do outro mundo.

## Heróis

Os heróis são uma particularidade da mitologia e da religião gregas para o qual não existem paralelos<sup>12</sup>. Na Grécia Clássica os heróis desempenham um papel social tão importante quanto os deuses: eles fortalecem a noção de cidadania, já dada e aprofundada pelas divindades políades, além de fornecem um referencial de procedência, de um certo “de onde vim”, que atenua a distância entre homens e deuses.

Os heróis são personagens humanos de lendas antigas dos quais se contam grandes feitos de coragem e virtude. Muitas vezes são tidos como fundadores de uma determinada cidade ou têm ali seus restos mortais depositados (ou pelo menos se acredita estarem ali). Ele representam, para o cidadão grego, a lembrança saudosa de um tempo em que homens e deuses conviviam em comum. Geralmente são fruto de relações sexuais entre deuses e seres humanos, portanto, semi-deuses (*hemitheoi*), ligados ao divino por seu nascimento e ao humano por sua mortalidade. Por isso são intermediários entre a humanidade e as divindades, gozando de privilégios de além-túmulo, mas sem interferirem ou intercederem junto às determinações dos deuses. Pode-se inclusive comparar-se o culto dos heróis gregos ao culto contemporâneo dos santos cristãos.

Da mesma forma que o templo, os locais fúnebres dos heróis numa cidade unem seus cidadãos na medida em que ligam tal entidade à coletividade que lhe

---

<sup>12</sup> Burkert, W. *Greek Religion*. Cambgridge, Mass: Harvard University Press, 1985. p. 203.

presta homenagem como fundador ou como depositária de seus restos mortais. Algumas vezes, como ressaltou Vernant<sup>13</sup>, esses restos mortais têm sua localização mantida em segredo porque a proteção da própria cidade depende da proteção de tais despojos. Acrescento ao comentário de Vernant que não apenas a proteção da cidade é garantida, mas também a coesão da coletividade pelos mesmos motivos apontados com relação aos deuses (identificação, sentimento de pertença e enraizamento na relação cidadão-pólis – no último caso senão é mais um enraizamento no divino, porém o é no maravilhoso).

Além disso, é importante notar que, de certa forma o culto dos heróis se assemelha ao culto dos mortos (embora seja discutível se haveria uma continuidade entre os dois cultos<sup>14</sup>), no entanto, não é a um morto relacionado a uma família individual que se cultua, mas a um relacionado à comunidade para a qual toda a coletividade presta culto.

A raça dos heróis no período clássico é uma raça extinta. Nessa época, com raríssimas exceções, não surgem mais heróis, pois é vedado aos homens o direito de querer se igualar aos deuses. Apenas no período helenístico haverá uma profusão de novos heróis sendo constituídos.

De acordo com Vernant<sup>15</sup>: “instituído pela cidade nascente, ligado ao território desta, que ele protege, aos grupos de cidadãos que ele patrocina, o culto dos heróis é solidário à cidade e declina com o declínio dela”.

## **A alma**

Um terceiro aspecto a se considerar sobre a religião póliade é a sua concepção de alma.

---

<sup>13</sup> Vernant, J.P. *Mito e Religião na Grécia Antiga*, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006. 93p

<sup>14</sup> Burkert, W. *Greek Religion*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985. p. 205.

<sup>15</sup> Vernant, J.P. *Mito e Religião na Grécia Antiga*, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006. 93p.

Em Homero a alma (*psychê*) não é mais do que uma sombra (*eidôlon*) que só passa a existir no momento em que se separa do homem com a morte e começa a viver no Hades<sup>16</sup>. Essa sombra, no Hades, mantém as características físicas que possibilitam o seu reconhecimento. É por isso que, na Odisséia, Ulisses reconhece lá sua mãe e vários outros personagens mortos. Entretanto, apesar de manter sua individualidade, a alma não mantém sua atividade, ela vive numa espécie de torpor eterno que só é quebrado quando lhe dão sangue para beber<sup>17</sup>. Quando isso acontece, a alma recobra temporariamente sua consciência e sua vida. O que mais tarde se tornaria tão caro à filosofia – conhecimento e lembrança – para a religião políade estão suspensos no homem após sua morte.

Não é difícil perceber, nessa concepção de alma da religião políade, uma estreita relação com *pólis*: com exceção dos heróis, a alma excluída de suas relações políticas torna-se, em Homero, também de certa forma inútil. Ou seja, excluída definitivamente da participação pública, deixa a individualidade de viver. Em outras palavras, perde-se a vida quando afasta-se da *pólis* (em direção ao mundo dos mortos). Indo a alma habitar no Hades não é mais à *pólis* que essa individualidade (antes alma-corpo) se vincula, portanto não tem ela mais o valor político que tinha antes. Parece que se pode dizer que não há a figura do cidadão-morto, mas da alma condenada a um ostracismo eterno, excluída da cidade com o ritual anual dos antepassados, a *genésia*, que tinha a função mística abrir para o defunto as portas do Hades, obrigando-o a desaparecer para sempre deste mundo onde já não tem lugar.

Se não se pode dizer de uma imortalidade da alma pós-túmulo (não propriamente dita, uma vez que o que sustenta a individualidade no Hades não é

---

<sup>16</sup> Paulo, M. N. *Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. 141p.

<sup>17</sup> Homero. *A Odisséia em forma narrativa*. 20. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.



propriamente vida) reafirma-se, também na morte, a separação entre homens e deuses, já que a imortalidade (o *athánatos*) é atributo apenas dos deuses.

### **Os mistérios órfico-dionisiacos e a pólis**

É a partir da religião políade, especificamente de rituais como o de o de Apolo Genetor em Delfos, e o de Zeus Hypatos na Ática, que surgirão correntes religiosas sectárias inovando em alguns elementos essenciais da religião políade grega<sup>18,19</sup>.

Dentre essas correntes, provavelmente aquela com maior impacto na filosofia grega antiga e na forma como as cidades gregas se estruturavam foi a religião dos mistérios órfico-dionisiaca. O termo órfico-dionisiaco é propositalmente usado aqui devido à dificuldade de se separar a influência dessas duas correntes religiosas uma sobre a outra e de ambas sobre a filosofia e a pólis. Segundo Bernabé<sup>20</sup>, o orfismo está longe de ser na antiguidade um movimento de limites definidos, sendo muito mais um contínuo de gradações, com elementos comuns ao pitagorismo, com os mistérios eleusíacos e com o dionisismo. Um ponto comum a todo o movimento órfico é a de caracteriza-se por uma religião sem culto nem templos, vinculada apenas a Dionísio através de seu fundador Orfeu<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Vernant, J.P. *Mito e Religião na Grécia Antiga*, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006. 93p.

<sup>19</sup> Trabulsi, J. A., D. Dionisismo, poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

<sup>20</sup> Bernabé, A. *Textos órficos y filosofía presocrática: materiales para una comparacion*. Madrid: Editorial Trota, 2004.

<sup>21</sup> Paulo, M. N. *Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. 141p.

Doravante usarei apenas o termo orfismo, mas entendendo-o como um movimento sem limites bem delineados, extremamente aberto a influências e mutante no espaço e no tempo.

### O sacrifício órfico

Ao ritual da religião políade, em seu elemento sacrificial, os órficos oporão um ritual puro, isto é, sem sangue: à base de frutas, sementes, leite, mel e azeite. Já não se pode mais falar, portanto, em um ritual que separa deuses, homens e animais. No ritual órfico deuses e homens compartilham a mesma dieta pura. Homens e animais continuam separados na maioria dos cultos órficos (estes comem carne crua e aqueles cozida), embora em alguns casos, como o das bacantes, essa separação seja inexistente (entre as bacantes era comum devorar-se cru um animal acuado (*omophagia*) que é despedaçado vivo – *diaspáragmos*).

As duas práticas – vegetarianismo e *omofagia* – instalam profundas divergências com relação à religião políade. Nas palavras de Vernant<sup>22</sup> :

Quer a pessoa contorne o sacrifício pelo alto, alimentando-se, como os deuses, de iguarias inteiramente puras e no limite de odores, quer o subverta por baixo, eliminando, pela diluição das fronteiras entre homens e animais, todas as distinções que o sacrifício estabelece, de modo que realize um estado de completa comunhão do qual é possível dizer tanto que ele é o retorno à doce familiaridade de todas as criaturas na idade de ouro como a queda na confusão caótica da selvageria, trata-se, nos dois casos, de instaurar, seja pela ascese individual, seja pelo frenesi coletivo, um tipo de relação com o divino que a religião oficial, através dos procedimentos do sacrifício, exclui e proíbe.

---

<sup>22</sup> Vernant, J.P. *Mito e Religião na Grécia Antiga*, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006. 93p.

Pode-se dizer então que as extravagâncias na dieta dos órficos traduzem profundas divergências ao culto oficial, estabelecendo posições marginais de ruptura não só com a religião majoritária, mas também com a instituição da cidade (essa questão será melhor trabalhada abaixo).

### **A concepção órfica da alma**

A concepção órfica da alma é o corolário da Teogonia Órfica<sup>23</sup>. Essa teogonia, imita a teogonia de Hesíodo, diferenciando-se dela por questões fundamentais. De acordo com ela, Dionísio é devorado numa emboscada pelos Titãs. Como punição, Zeus queima os Titãs e, das cinzas destes, nascem os homens.

No culto a Dionísio, dois movimentos são essenciais juntamente com o embriagamento pelo vinho:

1.O êxtase (*ékstasis*) que tirava os participantes em transe do corpo e os colocava em comunhão com os deuses;

2.O entusiasmo (*enthusiasmós*), no qual Dionísio mergulha no corpo do seu adorador.

Esse duplo movimento provocava uma catarse (*kátharsis*), uma purificação do indivíduo pelo contato direto com os deuses.

Tanto a Teogonia órfica quanto o culto a Dionísio colocam questões fundamentais para a compreensão da relação de oposição à religião políade:

1.Pela Teogonia o homem surge a partir dos Titãs e da morte de Dionísio. A tradição órfica transportará essa dupla origem para o homem fazendo dele uma dualidade: o corpo participará da origem titânica e a alma será de origem dionisiaca. Devido à sua origem divina (imortal) a alma não pode morrer, mas

---

<sup>23</sup> Kern, 1922. Orphicorum fragmenta

permanece presa a um corpo (*soma*) que é uma tumba (*sema*) para a alma. Nessa tumba a alma está condenada a permanecer até que tenha pago a Perséfone a morte de Dionísio.

2. Pela catarse o homem entra em contato com o divino, supera a condição humana e passa a perceber o que só é acessível aos olhos da alma e que foge ao tempo e ao espaço presente<sup>24</sup>. Por causa da experiência da catarse o homem grego passa a ver no corpo um obstáculo para a plenitude da vida da alma e começa a criar meios de purificação que envolvem graus diferentes de desprezo e negação do corpo e de tudo que a ele se relaciona com o objetivo de se obter a purificação da alma.

O registro mais antigo dessa nova concepção de natureza e dos destinos do homem praticamente desconhecida aos gregos de épocas precedentes é um poema de Píndaro (século V):

O corpo de todos obedece à poderosa morte, em seguida permanece ainda viva uma imagem da vida, pois só esta vem dos deuses: ela dorme enquanto os membros agem, mas em muitos sonhos mostra aos que dormem o que é furtivamente destinado de prazer e de sofrimento<sup>25</sup>.

Platão também registra que essa nova concepção teria derivado dos órficos:

De fato alguns dizem que o corpo é o túmulo (*sema*) da alma, como se esta estivesse nele enterrada (...). Todavia, parece-me que foram sobretudo os seguidores de Orfeu a estabelecer esse nome, como se

---

<sup>24</sup> Paulo, M. N. *Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. 141p.

<sup>25</sup> Snell, fragmento 131 apud MALHADAS, D. *Píndaro: Odes aos Príncipes da Sicília*. Araraquara: FFCLAr-UNESP, 1976

a alma expiasse as culpas que devia expiar, e tivesse em torno de si, para ser custodiada, este recinto, semelhante a uma prisão. Tal cárcere, portanto, como diz seu nome é “custódia” (sema) da alma, enquanto essa não tenha pago todos os seus débitos, e não há nada a mudar, nem mesmo uma só letra<sup>26</sup>.

Se para a religião cívica homens e deuses estavam separados em mundos diferentes, para os cultos de mistérios o homem aproxima-se dos deuses e vive em comunhão com eles após a morte.

### **O destino da alma: metempsicose**

A Teogonia órfica além de ensinar a imortalidade da parte divina do homem – a alma – também ensinava que essa alma deveria pagar com a vida no corpo sua dívida para com Perséfone. Portanto, liberto do corpo pela morte e ainda não tendo suficientemente purificado sua alma, o homem seria obrigado a retornar à prisão de um corpo, ou seja, ele devia reencarnar.

Segundo Dodds<sup>27</sup>, a origem dessa crença deriva da incapacidade do homem grego de explicar a experiência da dor humana, especialmente da dor sofrida por inocentes. Segundo esse autor, a reencarnação explica que não existem almas inocentes na medida em que todas pagam uma culpa original e todas as culpas cometidas em gerações anteriores.

A migração das almas por diversos corpos humanos e animais (metempsicose ou metempsychosis) como sendo uma doutrina órfica é citada em Aristóteles:

---

<sup>26</sup> Platão. *Crátilo*. 400c

<sup>27</sup> Dodds, E. R. *Os gregos e o irracional*. São Paulo: Editora Escuta, 2002. 328p.

A tal erro confronta-se também o discurso que se encontra na assim chamada poesia órfica: esta diz, com efeito, que a alma, levada pelos ventos, do universo penetra nos seres quando respiram, e não é possível que isso ocorra com as plantas, e nem mesmo com certos animais, enquanto nem todos os animais respiram: mas isso escapou àqueles que têm tais convicções<sup>28</sup>.

Apesar de ter havido algumas posições hipercríticas que argumentavam que essa doutrina seria de origem pitagórica<sup>29,30</sup>, o fragmento de Filolau contraria tais posições ao falar sobre uma doutrina revelada por “antigos teólogos”, “adivinhos” e “sacerdotes”:

Atestam também os antigos teólogos e adivinhos que a alma está unida ao corpo para pagar alguma pena; e nele como numa tumba está sepultada<sup>31</sup>.

Também aparece em Píndaro referências à influência dessas doutrinas conforme o fragmento abaixo:

E daqueles de quem Perséfone aceitará a punição;  
pelo antigo luto, no nono ano restitui novamente;  
as almas ao esplendor do sol, no alto; delas surgem;  
reis augustos e grandes homens, subitâneos por força e sabedoria:  
e heróis sagrados são chamados pelos mortais do tempo vindouro<sup>32</sup>.

---

<sup>28</sup> Aristóteles. *Sobre a Alma*. A5 410b 27-411

<sup>29</sup> Reale, G. *História da Filosofia Antiga*, v.1. São Paulo: Loyola, , 1993. p. 371.

<sup>30</sup> Roessli, J. M. Orfeu. In: M. Erler e A. Graeser (eds.). *Filósofos da Antiguidade: dos primórdios ao período clássico*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2005. p. 20-51

<sup>31</sup> Filolau. DK 44B14

<sup>32</sup> Snell, fragmento 133 apud MALHADAS, D. Píndaro: Odes aos Príncipes da Sicília. Araraquara: FFCLAr-UNESP, 1976.

A partir dessa da idéia da metempsicose os órficos derivaram uma ética baseada na tarefa moral de libertar a alma do corpo e de pagar a culpa original da morte de Dionísio. Essa ética envolvia uma desvalorização de tudo o que tivesse relação com o corpo. Isso acabou por criar uma série de práticas ascéticas, uma *bios orfíca*, que incluía o vegetarianismo, a instrução por meio de livros sagrados (no início os poemas de Orfeu) até mortificações austeras como jejuns<sup>33,34</sup>. O vegetarianismo órfico, por exemplo, impõe aos seus membros a proibição de sacrificar qualquer animal ou de usar materiais oriundos de animais como a lã.

Referências à essa ética são encontradas no Fédon e nas Leis de Platão:

Isso seja dito como prelúdio ao tratamento dessa matéria, e acrescente-se a isso a tradição, à qual, quando ouvem falar disso, muitos daqueles que, nas iniciações aos mistérios se interessam por essas coisas, prestam muita fé, ou seja, que no Hades se dá uma punição por tais erros, e que os seus autores, voltando novamente, devem necessariamente pagar a pena natural, isto é, aquela de padecer o que fizeram, terminando assim por mãos de outros a nova vida<sup>35</sup>.

Aquele mito, portanto, ou tradição, ou como quer que se deva chamar, diz claramente, como nos foi transmitido por antigos sacerdotes, que a vigilante justiça, vingadora do sangue dos parentes, segue a lei há pouco referida; e, portanto, estabeleceu que quem comete um delito deste gênero, deve necessariamente padecer o mesmo que fez: se mata o pai, deve suportar que o mesmo tratamento lhe seja um dia violentamente infligido por obra dos filhos; e se a mãe, ele deve

---

<sup>33</sup> Reale, G. *História da Filosofia Antiga*, v.1. São Paulo: Loyola, , 1993. p. 385.

<sup>34</sup> Paulo, M. N. *Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. 141p.

<sup>35</sup> Platão. *Leis*. IX, 870d-e

necessariamente renascer como mulher e, mais tarde, deixar a vida por obra dos filhos: pois não há outra expiação do sangue delituosamente derramado, nem a mácula pode ser lavada sem que a alma culpada tenha pagado o assassinato com o assassinato, o semelhante com o semelhante, e tenha aplacado a ira de toda a parentela<sup>36</sup>.

É importante ressaltar, como bem o fez Rhode<sup>37</sup>, que essa moral de negação do corpo não poderia incluir em seus preceitos o suicídio. Apesar da necessidade órfica de purificar a alma e de separá-la do corpo, essa separação, para os órficos só pode acontecer momentaneamente nos êxtase e no entusiasmo, no sono, ou na morte natural.

### **O orfismo e a pólis**

O novo esquema de crenças aceito pelos órficos têm profundas divergências à separação entre deuses e homens da religião políade. É possível identificar três níveis fundamentais nos quais a separação entre homens e deuses inexistem:

Pelo contato com os deuses: nessa concepção o homem não está mais apartado do contato com os deuses. O rito órfico abre para os adeptos dessa nova religião a possibilidade de entrarem momentaneamente em contato com os deuses pelo êxtase e pelo entusiasmo e indefinidamente por meio da purificação total da alma através das reencarnações.

---

<sup>36</sup> Ibid. IX, 872d-e

<sup>37</sup> Rhode, E. *Psique: La Idea del Alma y la Mortalidad entre los Griegos*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1983 apud Paulo, M. N. *Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. 141p.



Pela natureza: o homem também não está mais separado dos deuses por sua natureza já que todos os homens têm em sua natureza uma natureza divina que é a alma.

Pelo destino: o homem não está mais separado dos deuses por seu destino uma vez que a doutrina órfica não separa mais o mundo entre mortais e imortais, de forma que o alma, após a morte, continua gozando de todas as suas faculdades contrariamente à falta de vida da alma proposta pela religião oficial.

Por sua vez, esses três níveis produzem as seguintes conseqüências para a *pólis*:

Ao quebrar as barreiras que separam homens e deuses, a nova concepção dos órficos também quebra parte dos vínculos que unem os homens. O sacrifício de sangue da religião políade não é mais compartilhado por esses grupos que se recusam a comer o que a uma maioria de cidadãos come nesses eventos. Perde-se então a relação de partilha que articula os cidadãos da *pólis* na religião oficial;

Por sua ética diferenciada, os órficos formarão grupos mais ou menos fechados de iniciados – a prática religiosa deixa de ser pública e democrática e volta a ser, como no período arcaico, privilégio de uma minoria de escolhidos (iniciados), beneficiados por privilégios inacessíveis à maioria<sup>38</sup>.

Propondo um novo modo de vida (uma *bios* própria), os órficos formarão grupos sectários dentro da cidade, algumas vezes situados à margem ou fora da cidade<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Vernant, J. P. *As Origens do Pensamento Grego*. 15. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2005. 144p.

<sup>39</sup> Roessli, J. M. Orfeu. In: M. Erler e A. Graeser (eds.). *Filósofos da Antiguidade: dos primórdios ao período clássico*. São Leopoldo, RS: Editora Unissinos, 2005. p. 20-51

Ao propor uma moral e uma ética fundada na alma e no destino além-túmulo, os órficos fortalecem na sociedade grega clássica o desinteresse pela coletividade da *polis*, tendo em vista a maior importância da salvação individual. Como bem observou Vernant<sup>40</sup>, trata-se de uma religião com ideais de salvação pessoal e, portanto, de uma religião que dá maior importância ao indivíduo do que ao cidadão.

Por valorizar uma nova vida além túmulo, purificada do contato com o corpo, os órficos oferecem ao cidadão a possibilidade de um dia situar-se fora do tempo e do espaço da *polis*. Essa possibilidade, para o iniciado, é desejada, substituindo o horizonte da cidadania pelo da vida no além.

### **Conclusão**

Na presente análise preliminar do tema consegui verificar quatro pontos de clara oposição entre as crenças órficas – e suas prática ritualística – com relação ao estatuto do homem nas cidades-estado gregas no período clássico. Partindo desses quatro pontos concluo que parece haver a relação de oposição entre a religião órfica e a cidade com possibilidade de enfraquecimento da estrutura desta última.

Uma análise mais detalhada que incorpore, a repercussão das idéias órficas no teatro, no pensamento filosófico do período e na esfera política, dariam suporte às conclusões desse estudo.

### **Referências Bibliográfica**

Aristóteles. *Sobre a Alma*. A5 410b 27-411

---

<sup>40</sup> Vernant, J. P. *As Origens do Pensamento Grego*. 15. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2005. 144p.

- Bernabé, A. *Textos órficos y filosofía presocrática: materiales para una comparación*. Madri: Editorial Trota, 2004.
- Burkert, W. *Greek Religion*. Cambgridge, Mass: Harvard University Press, 1985. p. 58.
- Dodds, E. R. *Os gregos e o irracional*. São Paulo: Editora Escuta, 2002. 328p. Ésquilo. *Prometeu acorrentado*.
- Hesíodo. *Os trabalhos e os dias*.
- Homero. *A Odisséia em forma narrativa*. 20. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.
- Jaeger, W. *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1952. p.12.
- Malhadas, D. *Píndaro: Odes aos Príncipes da Sicília*. Araraquara: FFCLAr-UNESP, 1976
- Paulo, M. N. *Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. 141p.
- Platão. *Crátilo*.
- Platão. *Leis*.
- Platão. *Protágoras*.
- Reale, G. *História da Filosofia Antiga*. v.1. São Paulo: Loyola, , 1993.
- Rhode, E. *Psique: La Idea del Alma y la Mortalidad entre los Griegos*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Roessli, J. M. Orfeu. In: M. Erler e A. Graeser (eds.). *Filósofos da Antiguidade: dos primórdios ao período clássico*. São Leopoldo, RS: Editora Unissinos, 2005. p. 20-51
- Trabulsi, J. A. D. *Dionisismo, poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- Vernant, J. P. *As Origens do Pensamento Grego*. 15. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2005. 144p.
- Vernant, J.P. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006. 93p.

## **RESENHA\***

**ZHMUD, Leonid. The origin of the History of Science in Classical Antiquity. Berlin&NewYork, Walter de Gruyter, 2006.<sup>1</sup>**

A história da ciência nasce como história da ciência grega antiga. Com este mote e um preciso percurso desenhado a partir das fontes, o classicista russo, que já havia se dedicado a estudos sobre a literatura pitagórica e Eudemo, empreende aqui uma obra magistral, em busca da definição das linhas mestras daquele que poderia ser considerado com um longo ensaio de historiografia da ciência grega em suas origens.

A obra revela uma característica extremamente significativa da história da ciência ocidental: ela nasce propriamente já na primeira geração da escola peripatética, especialmente com Eudemo, Teofrasto, Aristoxeno e Menon, e portanto no interior de um projeto que se põe ao mesmo tempo a uma certa distância e à margem do ambiente científico propriamente dito. É no interior das escolas filosóficas que operam-se extensos e longos sumários de física, zoolo-

---

\* Resenhado por Gabriele Cornelli professor de Filosofia Antiga do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília. Coordenador do Grupo Archai: as origens do pensamento ocidental ([www.archai.unb.br](http://www.archai.unb.br)).

<sup>1</sup>Título em Português: Às origens da história da ciência

gia, botânica, assim como de ótica, geometria, etc. O ambiente propriamente científico, no IV século a.C. parecia ser ainda bem pouco desenvolvido e maduro para *ter tempo* de olhar para trás e definir os trilhos de uma sua própria historiografia.

É exatamente este descompasso entre o interesse filosófico pela história da ciência e o concomitante desinteresse por parte dos cientistas pelo mesmo a determinar, negativamente – segundo Zhmud – a sorte deste gênero literário de matriz peripatética. Enquanto a biografia, as histórias da filosofia e da medicina, e até a história da cultura obtiveram sucesso e leitores até a época helenística, o mesmo não aconteceu com a história da ciência.

Todavia, o que nos resta desta obra historiográfica merece uma consideração especial. Zhmud encontra na antiga heurmatografia o momento de passagem do mito para uma história “científica”, e nas primeiras tentativas de explicação das origens das diferentes *technai* os primeiros passos daquela que já pode ser considerada uma história da ciência. Sem fugir das questões das influências orientais sobre o “milagre grego”, Zhmud dedica diversas páginas ao confronto entre o projeto acadêmico e o peripatético, enquanto merecem um estudo específico as preciosas histórias da geometria e da astronomia de Eudemo.

Uma aguda seleção bibliográfica, uma precisa relação das fontes, e um extensivo Index Geral completam uma obra que veio estabelecer-se como um

novο marco teórico para a história das origens do pensamento científico ocidental.

## **RESENHA\***

**CROSSAN, John Dominic & REED, Jonathan L. *Em busca de Jesus: debaixo das pedras, atrás dos textos.* Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: Paulinas, 2007, 325 pp. ISBN 9788535620139.**

Ainda hoje há quem vincule o trabalho arqueológico ao de análise de um texto, como se a Arqueologia servisse, exclusivamente, para “comprovar”, “elucidar” ou “preencher lacunas” do documento escrito. Assim a disciplina era entendida quando de seu surgimento, como auxiliar da História. No entanto, tal visão foi muito combatida e ainda o é nos dias de hoje, por correntes teóricas como a Arqueologia Processual e a Arqueologia Pós-processual, que propõem uma relação de interdisciplinaridade entre a Arqueologia, a História, as Ciências Sociais e até mesmo a Biologia, a Química, entre outras. A obra de Crossan e Reed, publicada originalmente sob o título de *Excavating Jesus: beneath the Stones, behind the texts*, procurou desde sua concepção relacionar Arqueologia e exegese da Bíblia. Crossan é um teólogo especialista nas pesquisas sobre o Jesus histórico e Reed um arqueólogo estudioso do primeiro século do Cristianismo. Juntos, propõem apresentar as pesquisas arqueológicas mais recentes sobre o período de Jesus, aliadas a fontes bíblicas, em especial os Evangelhos,

---

\* Resenha feita em Gabriella Barbosa Rodrigues Graduanda em História pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, bolsista de Iniciação Científica PIBIC/CNPq.

mas também a outros documentos, como os escritos de Flávio Josefo, Orígenes, Filon buscando, por meio da Arqueologia “reconstruir seu mundo” e da exegese “reconstruir sua vida”.

Já na introdução, os autores elencam dez descobertas arqueológicas e dez exegéticas sobre Jesus de Nazaré que consideram as mais importantes. Dentre elas, apresentam algumas bastante polêmicas, como ossuários com o nome Jesus (Yeshua ou suas variações Yeshu e Yehoshua) ou evangelhos apócrifos e também a Fonte Q, considerada pelos autores como um Evangelho de fato, o qual ao lado do Evangelho de Marcos teria servido de fonte aos textos de Mateus e Lucas.

Temas como *autenticidade, integridade* das fontes e dos pesquisadores, “mercado negro” são discutidos ao longo dos capítulos. Os autores chamam atenção para o “caráter rigorosamente histórico” da Arqueologia (p. 42), que evidenciaria o aspecto político da disciplina. Entretanto, o fato de os autores concordarem que, numa pesquisa de campo, “só é encontrado aquilo que o arqueólogo *quer* encontrar”, não os impede de criticar certas perguntas que arqueólogos bíblicos fazem a um sítio. Por exemplo, se a escavação prova que a Bíblia é verdadeira ou falsa, ou se determinado artefato condiz com a narrativa bíblica seriam “pontos de vista conceitualmente imaturos e sensacionalmente anunciados pertencentes à primeira metade do século vinte que não fazem mais sentido nos diálogos arqueológicos sérios” (p. 46).

Nos capítulos seguintes os autores, variando entre “camadas” arqueológicas e textuais, apresentam algumas cidades da época de Jesus, enfatizando sua arquitetura, seu funcionamento político, seus costumes. Apresentam imagens, inclusive em cores, das cidades e plantas de construções feitas por com-



putador a partir de trabalhos de campo, opondo, por exemplo, Nazaré às cidades herodianas, construídas aos moldes romanos, como Cesaréia Marítima ou Séforis e Tiberíades, obras de Herodes Antipas. Do mesmo modo em que apresentam a construção do reino de Herodes, que chamam “reino comercial”, expõem, por meio de documentos textuais, uma concepção de reino baseado na “aliança com Deus”. Nesse momento, tratam de temas como *conversão*, *extermínio*, *escatologia*, em especial do ponto de vista teológico, mas relacionando-os principalmente à resistência judaica ao “domínio romano”.

Como fazem em outros textos seus, Crossan e Reed, ao comentar a história do julgamento e da crucificação de Jesus, problematizam o surgimento do anti-semitismo cristão. Quase como combatentes do anti-semitismo, usam a figura da *multidão* para desconstruir a idéia de que os judeus tenham condenado Jesus e ainda enfatizam o perigo político de representações da “Paixão de Cristo”, que, apesar de se apresentarem como uma leitura “objetiva”, “literal” e por isso “imparcial”, quase inevitavelmente, incentivam um anti-judaísmo cristão e um “anti-semitismo racial”.

Esse livro faz parte da coleção *Bíblia e Arqueologia*, uma proposta ainda inovadora no Brasil, mas que está conquistando seu espaço também entre os leitores brasileiros. E nesse sentido, permite a um público amplo e não necessariamente especializado o acesso a texto e cultura material, aliando exegese bíblica e Arqueologia bíblica.

## **RESENHA\***

**VIZENTIN, Marilena. *Imagens do Poder em Sêneca: Estudo sobre o “De Clementia”*. Cotia/São Paulo, Ateliê Editorial/Fapesp, 2005, ISBN 85-7480-310-3, 225p.**

Compreender os mistérios envoltos na esfera do poder tem sido o objetivo de muitos pensadores ao longo dos séculos. Antes de Hobbes, poucos atingiram o reconhecimento e a notoriedade de Platão, de Aristóteles, de Sêneca ou de Maquiavel como pensadores do poder. Em parte, o êxito de seus escritos explica-se pela proximidade que esses indivíduos tiveram com o poder político de sua época, logo, aptos a pensá-lo a partir de elementos concretos de sua constituição. Por meio de seus escritos, observamos o quanto a questão do poder encontra-se permeada pelo debate filosófico sobre como obter a efetiva dominação de um homem sobre o outro, sem prejuízo do prestígio e da autoridade de quem o executa.

O que esses pensadores nos mostram, portanto, é a necessidade de um governante que esteja ciente de suas atribuições e que seja eficiente no uso delas. As especificidades de cada filósofo respondem pelas variações em suas interpretações. Dessa maneira, encontramos neles concepções distintas sobre o príncipe e o poder. Contudo, percebemos a existência de um fio condutor em

---

\* Resenhado por Maria Aparecida de Oliveira Silva Doutoranda em História Social FFLCH-USP Bolsista da Fapesp

suas assertivas, uma vez que todos convergem para o debate sobre o exercício e a manutenção do poder. Nesse sentido, o livro *Imagens do Poder em Sêneca: Estudo sobre o "De Clementia"*, de Marilena Vizentin, nos apresenta uma profunda e extensa análise sobre a filosofia do poder em Sêneca, evidenciada sobretudo em sua obra intitulada *De Clementia*.

O livro em epígrafe está dividido em três capítulos. O primeiro deles, "O *De Clementia* e sua Teoria do Poder", trata da exposição do quadro histórico da política imperial, desde Augusto até Nero, a partir de fontes literárias e materiais (cunhagens imperiais), a fim de contextualizar o cenário em que surgiu a teoria senequiana do poder. Da leitura das fontes escritas, a autora faz as seguintes reflexões: "embora as fontes não confirmem a aplicação da teoria senequiana de poder para o primeiro período do governo de Nero, revelam indícios de que ela poderia ter sido empreendida, não em um período específico, como grande parte da historiografia afirma, mas como uma política contínua que adquiriu diferentes matizes ao longo do Principado de Nero" (p. 66).

Agora do estudo a respeito das emissões monetárias no período júlio-claudiano, infere que "as moedas buscavam mais a preservação de uma imagem do que a criação dela, visto que nelas surgiriam aqueles valores dados como já postos. Nesse sentido, Nero, da mesma forma que os demais Imperadores, não poderia querer ganhar a deferência de seus governados com a propaganda monetária, mas, no limite, se fazer lembrado, por meio do reflexo dos seus feitos ou do espírito de administração, como alguém que a ganhou" (p. 77). Chegando à conclusão, portanto, de que a *clementia* senequiana não encontrava paralelos "nem em nível textual, nem em nível material" (p. 77), e também que a sua esfera de aplicação dizia respeito mais aos aspectos políticos e jurídicos

do Principado do que à sua esfera administrativa propriamente dita, Marilena Vizontin comprova a originalidade da teoria senequiana de poder e seu caráter inédito à época em que é engendrada.

O capítulo seguinte, denominado “Questões Gerais sobre o *De Clementia*”, traz um extenso e crítico debate bibliográfico de autores especializados nos escritos de Sêneca. Aqui podem ser observadas as mais variadas interpretações sobre a estrutura da incompleta obra senequiana, escrita originalmente em três livros, mas dos quais restaram apenas o primeiro e parte do segundo. A autora tipifica ainda, neste capítulo, o gênero literário ao qual pertence o tratado, e nos revela que o *De Clementia* apresenta uma teoria do poder imperial inspirada no pensamento estoíco, “configurando-se claramente como um ‘espelho de príncipe’: logo no início do tratado, Sêneca convida Nero a uma introspecção, de modo que possa encontrar nele, Sêneca, o reflexo do sábio, a quem o bom governante deve imitar” (pp. 95-96). Ainda nas páginas 118 a 136, o leitor depara-se com os conceitos e a dinâmica da *clementia*, que, em seu conjunto, permite a afirmação de que “a clemência do governante funcionaria como uma forma de mediação de suas ações para com seus súditos” (p. 135).

No terceiro capítulo, “Estrutura do *De Clementia*”, síntese da argumentação arrolada nos capítulos anteriores, a autora discorre sobre a estrutura do tratado em questão. Com isso, sob outro prisma, retoma seu estudo da estrutura da obra senequiana, pontuando os aspectos formais da narrativa. Após um minucioso trabalho de estudo do *De Clementia*, a autora consegue retirar conclusões criativas sobre a natureza do poder no pensamento desse filósofo imiscuído nas tramas políticas do Império, não apenas como expectador, mas, principalmente, como força atuante nos bastidores. Como no coloca Marilena

Vizentin, “o esclarecimento do plano lógico-argumentativo do *De Clementia* permite uma melhor visualização da seqüência de exemplos utilizados por Sêneca; a partir dela, é possível observar o jogo de oposições em que esses exemplos figuram e, finalmente, reconhecer um novo arranjo, qual seja, o das contradições, omissões, pressupostos e eventuais lapsos presentes na obra. [...] Assim, acompanha-se o raciocínio de Sêneca, obtendo um contorno mais definido dos argumentos por ele apresentados” (p. 139).

A conclusão a que chega a autora é a de que o *De Clementia*, embora incompleto e permeado de contradições, “talvez não tenha tido a atenção que merecia” durante o período em que foi engendrado, mas certamente teria sido obra de referência para uma série de trabalhos posteriores a ele, cuja ênfase recairá sobretudo no papel do príncipe e no de suas relações para com os seus governados, “uma das peças-chave, enfim, para a manutenção da ordem e da compacidade do Império Romano” (p. 199).

Já afirmava Hannah Arendt que a fundação das cidades-estado apresenta paradigmas para nossa organização política, uma vez que a *pólis* constitui a condição material mais importante para o exercício do poder, e todo aquele que não participa dessa organização social renuncia a ele, tornando-se impotente. Assim, no entender da filósofa, o único elemento concreto para a geração do poder é a convivência entre os homens. Tais conclusões nos remetem ao pensamento aristotélico sobre a necessidade humana de viver em sociedade, contido no primeiro livro de sua *Política*, no qual afirma que o homem excluído da vida social torna-se uma “besta-fera”. Nesse sentido, o livro *Imagens do Poder em Sêneca: Estudo sobre o “De Clementia”*, ao apresentar uma sólida análise

da teoria política de Sêneca, atua como um espelho para nossa compreensão desse importante aspecto de nossa condição humana: o poder.

## RESENHA\*

**ROSSETTI, Livio, *Introdução à Filosofia Antiga. Premissas filológicas e outras “ferramentas de trabalho”*, São Paulo, Paulus, 2006, 440p.**

O professor L. Rossetti propõe-se a percorrer a intrincada trajetória crítica de um conjunto de questões fundamentais para aquele tipo de leitor – endereça-se, neste livro, a um círculo mais amplo de cultores não especializados de disciplinas filosóficas e de outras temáticas (direito romano, história das ciências e da tecnologia, filosofias orientais, autores modernos que se nutriram da filosofia clássica) – que deseja refletir filosoficamente. Disponibiliza-lhe um aparato de instrumentos conceituais específicos; “um grande número de pequenos segredos” (p.9), que facilitam a aproximação desse “nem tão pequeno mundo” (p.337) em que a Filosofia Antiga consiste. São ferramentas de trabalho destinadas à decodificação das problemáticas mediações através das quais um texto antigo é proposto, já sensivelmente diferente do original e marcado por sucessivas revisões, cujos resultados não recebem explicações *ad hoc* nos manuais e em outros escritos: nem sempre se esclarece, por exemplo, que não há em dado fragmento de Heráclito a expressão *panta rei* com a qual seu pensamento é caracterizado, nem que os quatorze livros intitulados *Metafísica* não foram assim denominados pelo próprio Aristóteles.

---

\* Resenha feita por Maria Carolina Alves dos Santos (mainasantos@terra.com.br). Faculdade de Filosofia São Bento (FSB, Mosteiro de São Bento, SP).

De posse desses instrumentos, aquele que não é do “ramo” terá mais chances de sobrepor-se ao filtro imposto pelas línguas em que os textos foram escritos; de apropriar-se das fontes que lhe propiciam o contato com o que neles permanece implícito; de compreender a mentalidade e os valores de uma cultura complexa e diversa da atual. A superação dos obstáculos que o mantêm à distância do saber da Antiguidade, supõe pressupostos específicos à tradição filosófica – conceitos-chave, noções e informações técnicas, convenções e “regras do jogo”, raramente expostas por escrito mas dadas como de domínio público. Ao suprir essas lacunas, esta obra o familiariza com a dimensão técnica da filosofia antiga e contribui para uma precisão maior na leitura.

A principal dificuldade para adentrar ao longínquo universo da filosofia pré-socrática é o confronto entre culturas e o modo peculiar de pensar de cada uma. O capítulo 2 (p.29) trata do que se entende por filosofia antiga e do significado de seu estudo no contexto da cultura atual. Saber quem somos postula a busca das próprias raízes que, quanto a nós, são gregas em grande parte: nesse “período memorável da filosofia” (p.12) na antiga Grécia, situam-se as coordenadas essenciais da cultura do Ocidente. E a formação intelectual da maioria dos filósofos ocidentais baseou-se no legado dos primeiros pensadores – cujas idéias, dotadas de grande potencialidade, foram “surpreendentemente ousadas, surpreendentemente simples ou surpreendentemente complexas” –, ainda que para criticá-los e tomar distância deles. O saber do homem contemporâneo nada mais é que uma elaboração à altura do seu tempo e uma resposta às suas próprias demandas, mas, nas grandes linhas da maneira de pensar e de organizar a vida em sociedade ele ainda é grego.

Os pensadores da Jônia, e depois os da Ática, entre os séculos VII e V especialmente, apostaram na razão, nas formas geométricas, nas *technai*, na



ciência, no pluralismo ideológico, nas instituições civis, observa Rossetti. E, tudo isso está ligado entre si por uma intuição ou visão estruturada do mundo e do lugar do homem nele, passível de grande quantidade de especificações e de diversificações ulteriores, o que demanda uma leitura embasada no conhecimento dos contextos teórico, histórico, ideológico, político, social e econômico, nos quais ela mesma está incrustada. Os filósofos a teriam explicitado, argumentando e objetivando certas idéias-guia que lhe conferem consistência, fazendo de tais temáticas objeto de escritos e outras formas de comunicação – os quais deram origem a uma reflexão polifônica que se sedimentou de vários modos – que nos possibilita fazer uma escolha racional e legítima entre as interpretações, e falar disso, hoje, sem excessivas dificuldades (p.37).

Em suma, a filosofia antiga resultante desse longo processo, não somente se constitui numa passagem obrigatória para muitos tipos de discurso ou num traço integrante da nossa identidade de ocidentais, como também representa um mundo distante e complexo, o suficiente para nos colocar em dificuldade se o abordamos sem a necessária preparação (p.17). Para ir além de uma compreensão superficial e pré-fabricada dele a que nos submetem comumente os manuais, é preciso um contínuo esforço mental a partir de um suporte (p. 13). É com o objetivo de fornecê-lo que o autor enfoca aqui esta série de questões:

1.prioritariamente, trata da convergência entre as atividades do filósofo e do filólogo – a leitura dos textos quase sempre é intermediada pelo uso de dicionários e de gramáticas – especialidades, cujo entrecruzamento (ainda não foi suficientemente explorado) permite superar inúmeros problemas da investigação do saber antigo, desde que os textos são artefatos, isto é, escritos reconstituídos por editores: especifica os recursos e deveres do filólogo, em especial em relação à questão da paternidade – o tema da autenticidade da

obra –, e à do anacronismo – que permite distinguir o que nela é verdadeiro ou falso –, tornando mais precisa a instrumentação para sua abordagem;

2. retoma, as grandes linhas do vasto e sinuoso percurso dos textos gregos e latinos da época dos primórdios até a da atualidade, evidenciando as inúmeras manipulações, perdas, alterações, falsificações, afora lapsos não intencionais, de que eles foram objeto pelas intervenções dos copistas, eliminando detalhes que constavam dos originais, introduzindo outros, novos, fazendo incrustações suspeitas, sedimentações ilegítimas, que as intervenções filológicas – procedendo a uma espécie de filtragem –, procuraram remover, visando restituir-lhes a forma que mais se aproxima da originária.

3. indica também o que nos foi transmitido com maior integridade, os textos autênticos, com as quais podemos contar atualmente; fornece critérios para decodificar uma série de indicadores que dão acesso a essas fontes precisas de informação, noções-moldura segundo o autor (p.27), que consistiriam em idéias a respeito de como enquadrar determinadas problemáticas e de como se apropriar das regras do jogo, de modo que o leitor não mais permaneça confinado à periferia de uma disciplina de tão considerável complexidade.

A cuidadosa exposição– da qual não se deve esperar “nem uma breve história, nem um prospecto cronológico, nem um repertório bibliográfico, nem tampouco um léxico comentado de termos filosóficos, facilmente encontráveis em outros livros” (p.10-11) – desse percurso crítico em 17 capítulos, distribuídos nas 6 partes que a compõe, se completa em cada capítulo, com a indicação de leituras complementares pertinentes e atualizadas, para posterior aprofundamento; e, sob uma perspectiva mais ampla – além de mapas, ilustrações de textos e pinturas – contém extenso glossário de mais de 200 termos, noções mencionadas ao longo da exposição.

Lívio Rosseti, como professor que é de História da Filosofia Antiga (Universidade de Perúgia-Itália), por seu indiscutível conhecimento sobre o assunto, expõe com erudição porém de modo acessível (fazendo uso freqüente das transliterações no caso de palavras que também aparecem em caracteres gregos), conceitos fundamentais – aqueles que compõem o seu núcleo duro –, destaca a contribuição da filologia, vetor central e fecundo dessa pesquisa, em torno do qual organiza os outros aspectos. Por sua minuciosa abrangência, municia o leitor brasileiro de um conjunto de coordenadas a propósito de questões básicas e de critérios para a aproximação da reflexão filosófica dos textos dos gregos e latinos, alertando-o contra a presença (freqüente) das imagens estereotipadas sobre um autor, corrente ou filiação filosófica. Ao aplinar-lhe o caminho do conhecimento do mundo clássico segundo exigências específicas prévias a um estudo mais acurado, vedados a princípio, a quem não é da área, explicitando e informando o indispensável a uma incursão sobre a problemática natureza da Filosofia Antiga, ilumina-lhe a consciência sobre o passado da filosofia. Sua obra, que se pretende apenas introdutória àqueles que se aproximam episodicamente dessa temática (p.337), acaba por constituir-se num livro de consulta, a ser lido repetidas vezes.

## RESENHA\*

**Patrick Le Roux, *L'Empire Romain*. Paris, Presses Universitaires de France, 2006 (réimpression de la 1er édition de 2005), ISBN 213054827X.**

Patrick Lê Roux, professor da Universidade de Paris 13, é bem conhecido como estudioso do Principado romano, atento, ademais, às discussões epistemológicas recentes do estudo do mundo antigo. Neste volume, trata, de forma ampla, dessas questões, com destaque para a importância das evidências materiais ou arqueológicas para o estudo do mundo romano. De início, define a reorganização da república e do império por Augusto, fundada em um novo conceito racional de exercício do poder universal e da ordem do mundo. Ressalta que Roma não era um estado nacional e o império não possuía fronteira fixa. *Limes* nunca foi uma fronteira, a despeito da origem etimológica do termo moderno limite. Uma nova racionalidade impôs-se com Augusto, com o controle administrativo que tudo verificava, pesava, equilibrava. O controle da produção de azeite, testemunhado pelas ânforas e estudado pela Arqueologia, atesta-o à exaustão.

Augusto concentrou dois poderes que definiriam o principado: o *imperium* e o poder tribunicio. Contudo, não era um regime tirânico ou uma monarquia

---

\* Resenhado por Pedro Paulo A. Funari professor Titular de História Antiga (DH/IFCH/Unicamp) e Coordenador do Núcleo de Estudos Estratégicos (NEE/Unicamp).

absolutista. Pouco a pouco, surge a *aula*, traduzido, de forma aproximativa, por “corte”. De fato, era o local no interior da *domus Augusta* ou *diuina* que congregava um conjunto variado de pessoas. O regime não dependia, em geral, de uma vontade arbitrária e o César era encarado como governante interessado em fazer o bem, praticar a virtude, respeitar as regras morais, como um pai, em relação aos seus filhos. O culto imperial servia para conservar a ordem religiosa do cosmo.

A prefeitura da anona (*praefectura annonae*) era órgão central da administração, encarregada do abastecimento de trigo, mas também azeite e vinho. Mesmo assim, a burocracia imperial era pouco numerosa. Le Roux lembra que não havia, na terminologia antiga, divisão entre províncias imperiais e senatoriais, como se costuma usar modernamente. Variava a maneira de escolha e as exigências para os governadores. As províncias devem ter sido divididas já por Augusto em unidades: *conuentus*, no ocidente latino, e dioceses, no oriente grego, *concilium* e *koinon*. Apolis continuou e floresceu a Oriente e império era um aglomerado de povos heterogêneos. A mortalidade infantil era enorme e os que chegavam aos 30 anos tinham ainda uma perspectiva de mais 25 anos de vida. A mobilidade social permitia que descendentes de escravos e libertos chegassem às ordens superiores. A Arqueologia é capital para entender o império, como fica muito evidente no que se refere ao abastecimento e à economia e aos temas militares, entre outros.

As cidades eram o cerne da vida pública, com suas instituições vivíssimas: *demos*, *arché*, *ordo*, *boulé*. O culto aos deuses cimentava a vida das comunidades, assim como o *amor patriae* e *philopatris* das elites locais. Como propugna

Greg Woolf, uma nova civilização material impôs-se: a cerâmica, as ânforas, as termas, as casas, os esgotos, tudo mostra como a Arqueologia é essencial para o estudo desse mundo romano. Ao final do volume, Le Roux recorda que o estudo do mundo romano não pode ser desvinculado das tendências globais da historiografia. Importante contribuição, este volume insere-se na preocupação da disciplina com as questões epistemológicas da nossa época: variedade de fontes, crítica da historiografia, diversidade e heterogeneidade, inserção nas discussões historiográficas internacionais, alguns dos aspectos ressaltados por Le Roux e que servem de inspiração a todos que estão atentos aos temas atuais da História Antiga.



## REVISTA DE ESTUDOS FILOSÓFICOS E HISTÓRICOS DA ANTIGUIDADE BOLETIM DO CPA/UNICAMP E DO NEC/UNB

A **Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade** é uma publicação semestral do *Centro de Estudos e Documentação sobre o Pensamento Antigo Clássico, Helenístico e sua Posteridade Histórica* do IFCH–UNICAMP e do *Núcleo de Estudos da Cultura e Tradição Clássicas* da Universidade de Brasília (UnB). Destina-se à divulgação de artigos originais, traduções, resenhas e documentos, sobre estudos filosóficos e históricos a respeito do pensamento antigo, redigidos em qualquer língua moderna de difusão científica.

### Normas aos colaboradores

1. Artigos e documentos podem ter até 50 mil caracteres com espaço e resenhas 15 mil caracteres. Os artigos devem vir acompanhados de um resumo de no máximo 08 linhas, além de uma relação de até 05 palavras-chave na língua original e de um *abstract* em inglês e das respectivas *key-words*.
2. O autor deverá encaminhar para o e-mail [antiguidade@antiguidade.org](mailto:antiguidade@antiguidade.org) 03 cópias, sendo duas delas sem a identificação do autor, em formato A4, espaço duplo, e fonte Arial 11, em arquivo com formato *Rich Text Format* ou compatível.
3. O título deve vir na língua original, seguido do título em inglês; abaixo o título, o nome do autor, a seguir o resumo, o *abstract*, e, por fim, o texto. O nome do autor deve vir acompanhado de asterisco, contendo vinculação institucional, créditos e caso o autor queira, titulação acadêmica e endereço eletrônico.
4. Artigos com citações em língua grega, deverão utilizar a fonte *Graeca* ou transliterar as palavras citadas em grego.
5. As citações e referências devem obedecer as normas da ABNT (NBR 6023 e NBR 10520).
6. As traduções devem vir acompanhadas da respectiva autorização do autor do artigo.
7. O livro resenhado, sendo nacional, deverá ter sido publicado no máximo há um ano; sendo estrangeiro, no máximo, há dois anos.
8. Os trabalhos acompanhados de imagens deverão estar em formato JPG ou TIFF, com resolução de 30 dpis, enviadas sempre em preto e branco, contendo a legenda de cada ilustração.



9. A publicação de originais implicará, automaticamente, na cessão dos direitos autorais à Revista.

**Endereço para correspondência**

Centro do Pensamento Antigo – IFCH/UNICAMP  
Cidade Universitária 'Zeferino Vaz' – Barão Geraldo  
C.P. 6110 – CEP 13.081-970 – Campinas – SP

**E-mail:** [antiguidade@antiguidade.org](mailto:antiguidade@antiguidade.org)

**Website:** [www.antiguidade.org](http://www.antiguidade.org)

**REVISTA DE ESTUDOS FILOSÓFICOS E HISTÓRICOS DA ANTIGÜIDADE  
BOLETIM DO CPA/UNICAMP E DO NEC/UNB**

**PUBLICAÇÃO DO CENTRO DE ESTUDOS E DOCUMENTAÇÃO SOBRE O  
PENSAMENTO ANTIGO CLÁSSICO, HELENÍSTICO E SUA POSTERIDADE  
HISTÓRICA – IFCH – UNICAMP**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS – UNICAMP  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – IFCH**

CPA – Centro do Pensamento Antigo

Caixa Postal 6.110

Campinas – São Paulo – Brasil

13081-970

FAX: (55) 0XX 19-3788-1589

NOME: \_\_\_\_\_

Name: \_\_\_\_\_

ENDEREÇO: \_\_\_\_\_

Address: \_\_\_\_\_

RECEBEMOS: \_\_\_\_\_

We have received:

FALTA-NOS: \_\_\_\_\_

We are lacking:

ENVIAMOS EM PERMUTA: \_\_\_\_\_

We are sending in exchange: \_\_\_\_\_

DATA: \_\_\_\_\_

Date: \_\_\_\_\_

ASSINATURA: \_\_\_\_\_

**A NÃO DEVOLUÇÃO DESTE IMPLICARÁ NA SUSPENSÃO DA REMESSA**

Non-acknowledgement of receipt will indicate that further publications are not wanted.